



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maria Cristina dos Santos de Souza

O sentido da cultura moderna segundo Friedrich Nietzsche

Rio de Janeiro

2007

Maria Cristina dos Santos de Souza

O sentido da cultura moderna segundo Friedrich Nietzsche



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Rosa Maria Dias

Rio de Janeiro

2007

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

N677 Souza, Maria Cristina dos Santos de.
O sentido da cultura moderna segundo Friedrich Nietzsche/ Maria
Cristina dos Santos de Souza. - 2007.
170 f.

Orientadora: Rosa Maria Dias.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã -
Teses. 3. Cultura - Teses. I. Dias, Rosa Maria. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura

Data

Maria Cristina dos Santos de Souza

O sentido da cultura moderna segundo Friedrich Nietzsche

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 06 de junho de 2007.

Banca Examinadora:

Prof^ª Dr^ª Rosa Maria Dias (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a Dr^a Iracema Maria de Macedo Gonçalves da Silva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Gilvan Fogel
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Prof^ª Dr^ª Isabela Aquino Bocayúva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Fernando José Santoro Moreira
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Rio de Janeiro

2007

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos que, de alguma maneira, despertaram-me para as idéias nele desenvolvidas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores Rosa Maria Dias, Gilvan Fogel, Isabela Aquino Bocayúva, Fernando José de Santoro Moreira e Iracema Maria de M. G. da Silva, integrantes de minha banca examinadora, pela atenção e pelo apoio.

RESUMO

SOUZA, Maria Cristina dos Santos de. **O sentido da cultura moderna segundo Friedrich Nietzsche**, 2007. 170 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Na tese que ora apresentamos, buscamos elucidar o pensamento de Nietzsche sobre a cultura moderna, pelo viés de três questões, através das quais, pensamos, o próprio Nietzsche tece este pensamento. A primeira questão diz respeito à consideração da cultura moderna como domínio fomentado e sustentado pelo Estado, como estratégia para se manter e se fortalecer, ou seja, como cultura de Estado. A segunda concerne à relação entre a filosofia e o Estado. Segundo Nietzsche, a filosofia dominante na modernidade, corresponde, na verdade, a uma espécie de fundamentação metafísica da hegemonia estatal, a um instrumento teórico de projeção do Estado diante de seus servos e dos demais Estados. A terceira questão pressupõe a idéia que a cultura moderna desenvolve-se no sentido de sua própria superação. Nietzsche concebe esta possibilidade como resultado da atuação dos gênios da humanidade no sentido de transpor seu próprio tempo, em prol de uma cultura erguida segundo os desígnios da natureza, e, então, não mais submetida aos fins rasteiros e imediatos do Estado.

Palavras-chave: Modernidade. Cultura. Filosofia. Estado.

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, que nous présentons ci-devant, nous cherchons à élucider la pensée sur la culture moderne selon trois questions, à travers lesquels Nietzsche lui-même tisse cette pensée. La première question se rapporte à la considération de la culture moderne comme domaine poussé et soutenu par l'État, comme stratégie pour se maintenir et se fortifier, c'est-à-dire, comme culture de l'État. La deuxième se rapporte à la relation entre la philosophie et l'État. Selon Nietzsche, la philosophie hégémonique dans la modernité correspond, en vérité, à une espèce de fondation métaphysique de l'hégémonie de l'État, à un instrument théorique de projection de l'État devant ses servants et devant les autres États. La troisième question présume l'idée que la culture moderne se développe pour se surpasser. Nietzsche conçoit cette possibilité comme résultat de l'action des génies de l'humanité dans le sens de transposer son propre temps à la faveur d'une culture bâtie selon les desseins de la nature, et alors non plus soumise aux fins mesquins et immédiats de l'État.

Mots-Clefs: Modernité. Culture. Philosophie. État

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 O DEVIR DA CULTURA GREGA: O ESTADO COMO PROTETOR E A FILOSOFIA COMO PROMOTORA DA CULTURA.....	15
1.1 De onde partimos: o Estado grego a serviço da cultura.....	16
1.2 O ideal filosófico de criação de uma unidade de cultura, não mais fundada no Estado, mas na natureza.....	29
1.3 O conhecimento trágico como revelador e promotor do caráter estético da natureza.....	48
1.4 A decadência do ideal filosófico de criação de uma unidade de cultura, de caráter estético, fundada na natureza.....	64
2 O DEVIR DO ESTADO MODERNO COMO EXPRESSÃO DO DEVIR DO ESTADO ALEMÃO.....	76
2.1 O desenvolvimento do Estado moderno a partir da hegemonia do Estado alemão, promotor da cultura moderna.....	77
2.2 A educação alemã como meio de preparação para a cultura de Estado.....	92
2.3 A interioridade do povo alemão como base da historização e da exteriorização da humanidade moderna.....	104
3 A CULTURA MODERNA E SUA SUPERAÇÃO.....	120
3.1 O egoísmo como fundamento do fenômeno moderno: a cultura como mercadoria, a hegemonia do Estado, a substituição do gênio pelo tipo do erudito, até o advento da filosofia como ciência do Estado, e dos filósofos como servos políticos.....	121
3.2 A evolução da humanidade até Schopenhauer, genuíno libertador da cultura como gênio educador.....	141
3.3 Como a humanidade deve dispor suas forças para o engendramento dos novos gênios.....	155
CONCLUSÃO.....	166
REFERÊNCIAS.....	168

INTRODUÇÃO

A tese desta pesquisa, que ora apresentamos, foi estabelecida a partir da leitura do seguintes escritos de Nietzsche: três póstumos, intitulados *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*¹, *O Estado grego*², e *A filosofia na idade trágica dos gregos*³ e a segunda e a terceira parte das considerações inatuais, respectivamente intituladas *Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*⁴ e *Schopenhauer educador*⁵. Isto não significa, entretanto, que não nos remetemos a outras obras de Nietzsche e a obras de outros pensadores, uns citados pelo próprio Nietzsche, outros que consideramos estratégicos para compreensão de alguma argumentação que ora desenvolvemos.

Nossa proposta, neste trabalho, consistiu em demonstrar, primeiramente, que, na época moderna, predomina, na verdade, uma cultura de Estado, denominada, por Nietzsche, cultura moderna, e, em segundo lugar, que o Estado, na modernidade, encontrou, na filosofia, uma espécie de fundamentação metafísica e de ideologia de sua hegemonia sobre a cultura e, por último, em demonstrar que a cultura moderna desenvolve-se na direção de sua própria superação pelos gênios da humanidade, estes visados, pela natureza, como os meios, por excelência, de constituição de uma cultura, disposta pelo ideal de engrandecimento e de estilização da existência.

Sabemos que o foco das questões deste trabalho estão relacionadas em outros escritos, como, por exemplo, na primeira parte das *Considerações Inatuais* intitulada *David Strauss: o confessor e o escritor*. Contudo, os escritos acima citados foram priorizados, primeiro, por ter sido, a partir deles, que fomos despertados para estas questões, segundo, por julgarmos que tais questões estão melhor desenvolvidas e explicitadas, e, além disso, mais vigorosamente

1 NIETZSCHE, F. “Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten” in: *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, in: *Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

2 *Id.* “Der griechische Staat: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern”, *Nachgelassene Schriften 1870-1873 in Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

3 *Id.* *La philosophie à l'époque tragique des Grecs, Vérité et mensonge au sens extra-moral et autres écrits posthumes 1870-1873*. Texto estabelecido por G. Colli e M. Montinari. Trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar e Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1986.

4 *Id.* “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, *Unzeitgemässe Betrachtungen II in: Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

5 *Id.* “Schopenhauer als Erzieher” in: *Unzeitgemässe Betrachtungen II in: Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

sustentadas, na segunda e na terceira parte da obra. Surgiu o interesse, então, não apenas de desenvolver alguns problemas bem específicos porém, mais precisamente, de tratá-los segundo a perspectiva própria dos escritos que consideramos mais estratégicos. Deixamos de lado, também, nesta oportunidade, a primeira grande obra de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, cuja concepção da metafísica estética, mereceria uma tese à parte, não obstante nos referirmos à arte como pilar da cultura. Percebemos que poderíamos trazer à luz a significativa contribuição da filosofia para a consolidação da cultura estética grega, como era nosso objetivo, sem tratar da evolução da arte grega até a tragédia – possível pelo emparelhamento dos dois impulsos artísticos, o apolíneo e o dionisíaco – considerada em *O nascimento da tragédia*. Para tal, nos inspiramos no próprio Nietzsche que, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, dedicou-se à filosofia pré-socrática sem aludir ao desenvolvimento da arte grega a ela contemporânea e correspondente.

Os problemas que nos propomos a investigar relacionam certos conceitos, como, vontade, natureza e arte, aos quais não dedicamos uma análise mais profunda e exaustiva que, com efeito, eles mereciam, visto que representam pontos fundamentais na filosofia de Nietzsche. Por razão de todo trabalho de tese requerer objetividade e convergência, preferimos, estrategicamente, abordar estes conceitos no decorrer de nossa dissertação, ao invés de reservarmos partes do trabalho, em separado, para a apresentação deles. Pois, apesar de importantes para nossa argumentação e nossa demonstração, eles não correspondem diretamente à problemática de nossa tese, centrada, com efeito, na inter-relação do Estado, da cultura e da filosofia.

Ademais, em muitas passagens de nosso trabalho, optamos pelo viés histórico como meio de demonstrar pressupostos de nossa pesquisa, orientados pelas próprias alusões de Nietzsche a certos estágios da evolução do Estado, da cultura, da relação, por exemplo, entre o Estado e a natureza, entre o Estado e a cultura e entre a natureza e a cultura, fundamentais para situar as questões que, aqui, levantamos. Conjugando e encadeando certas alusões, sempre utilizadas estrategicamente por Nietzsche e, muitas vezes, feitas em escritos diferentes, reconstituímos algumas linhas evolutivas que nos permitiram avaliar, com mais propriedade, o caráter significativo dos acontecimentos ou contextos históricos que Nietzsche coloca em relevo. Consideramos que as ressonâncias históricas das reflexões de Nietzsche, não sobrepujam, absolutamente, sua qualidade filosófica, mas, ao contrário, expressam a capacidade da filosofia

de Nietzsche de reconhecer, no domínio do que denominamos história, a ação constituidora de mundos própria do pensamento.

Nos escritos acima citados, Nietzsche, ainda que voltado à análise da cultura moderna – e mesmo, talvez, por esta razão -, não deixa de fazer freqüentes alusões à diferença entre a participação do Estado e da filosofia no âmbito da cultura grega e a participação de ambos no âmbito da cultura moderna. Neste sentido, então, consideramos oportuno e estratégico, dedicarmos, logo o primeiro capítulo do trabalho, à abordagem do desenvolvimento da cultura grega, com o intuito de esclarecer a participação do Estado e da filosofia neste desenvolvimento e, assim, de construir uma base sustentável de comparação entre os gregos e os modernos. Esta base é importante para Nietzsche, por, efetivamente, permitir que entendamos a distinção da cultura moderna como cultura de Estado e o fenômeno inaudito, ao qual se refere o próprio Nietzsche, da submissão do pensamento filosófico às prerrogativas do Estado moderno, relativamente à singularidade dos gregos. Assim, no primeiro item do primeiro capítulo, mostramos que, ao contrário da cultura moderna, a cultura grega contou, com o Estado, como criador das condições propícias para o seu desenvolvimento e como seu protetor. Com o auxílio complementar das lições dadas por Nietzsche na Basileia, organizadas por Paolo D'Iorio no livro *Os filósofos pré-platônicos*⁶, e de alguns fragmentos de Nietzsche, que foram publicados postumamente, mostramos, no segundo item deste capítulo, que, ao contrário da filosofia moderna, a filosofia grega, - especificamente, para Nietzsche, a filosofia pré-socrática – estava comprometida com a idealização e a promoção de uma cultura designada pela natureza, e não pelo Estado. Entretanto, no fechamento deste capítulo, em seu último item, esclarecemos que, para ele, o projeto da filosofia pré-socrática de criar uma civilização orientada pela cultura, fundamentada no conhecimento da natureza, não se realizou.

Após o Estado ter criado as condições para a germinação e para a evolução cultural grega, e ter passado a promoção do desenvolvimento da cultura aos auspícios da filosofia, o instinto político, um dos veios instintivos da natureza, buscou prevalecer sobre o demais instintos, desconsiderando sua função original de protetor da cultura, segundo à hierarquia dos instintos estabelecida pela natureza em prol da cultura. Esta inversão do papel do Estado, que, de instrumento almejou passar a alvo do processo cultural, foi reforçado pelo surgimento da filosofia socrática, cuja ênfase principal recaiu sobre as expectativas pessoais dos homens, porquanto seu

6 Id. *Les philosophes préplatoniciens*. Org. Paolo D'Iorio et Trad. Nathalie Ferrand. Combas: De l'éclat, 1994.

objetivo fundamental consistiu em estabelecer uma moral de cunho meramente individual e em criar as bases do individualismo grego.

Segundo Nietzsche, o individualismo de inspiração socrática, foi responsável por desviar a humanidade grega da perspectiva do gênio, tipo humano superior orientado pelas questões concernentes ao destino da civilização, e, mais profundamente, ao processo da existência. A moral socrática constituiu a base de formação de uma humanidade comprometida com fins os mais imediatos e contingentes. Assim, a possibilidade de criação de uma grande cultura expressiva da verdade da existência e concebida pelo gênio da humanidade e da natureza, permaneceu definitivamente afastada para a civilização grega.

Sem dúvida, nosso trabalho remete-se ao contexto grego para que melhor compreendamos o alcance das questões levantadas por Nietzsche sobre a modernidade. Como dissemos, ele mesmo nos orienta nesta via. Outra estratégia de Nietzsche, que consideramos, também, com seriedade, é a consideração do Estado e da cultura alemães como os representantes do Estado e da cultura moderna. Um de seus veios argumentativos para demonstrar a essência moderna da relação entre a política e a cultura alemães, é a recorrência às fases evolutivas do Estado e da cultura alemães e à gênese recíproca de ambos. Assim, seguindo as indicações do próprio Nietzsche, tanto em *Schopenhauer educador* como em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, consideramos importante, no primeiro item do segundo capítulo, referir-nos à história do Estado e da cultura alemães, apenas o suficiente para que compreendamos como o Estado moderno, sob a forma do Estado alemão, tornou-se o diretor da cultura.

Nesta mesma via, no segundo item deste mesmo capítulo, nos propomos a mostrar como o Estado moderno investiu, através do monopólio da educação, na criação e no desenvolvimento de uma cultura própria. O Estado se arvorou em alvo de todos os domínios da cultura, ao mesmo tempo, que assumiu, gradativamente, seu controle. Assim, a educação foi convertida em meio de formação do tipo humano requerido pelo Estado. Este visava, segundo Nietzsche, sobrepor-se, por todos os meios, a seu próprio princípio original, a natureza, e, neste sentido, investir recursos e artifícios para subjugar domínios culturais, por determinação da natureza, hierarquicamente superiores a ele. Neste sentido, a cultura moderna pode ser definida, então, como um ardil do Estado para conservar-se e fortalecer-se.

No primeiro item do terceiro e último capítulo, nos dedicamos a destacar as três formas de egoísmo que atuaram como condições mais diretas da instauração da cultura moderna: o egoísmo

dos negociantes da cultura, o egoísmo dos homens de ciência e, por último, o egoísmo do Estado, com a ressalva que esta última corresponde à forma, por excelência, de egoísmo, para a qual convergem as duas outras formas. Uma humanidade calcada, em sentido geral, em fins egoístas, representa uns dos projetos mais importantes para o Estado, visto que, para ele, torna-se mais fácil seduzir e aliciar uma humanidade orientada por necessidades e interesses rasteiros e imediatos, próprios das individualidades contingentes, passíveis de serem contentadas pelas regalias ofertadas pelo Estado.

Neste mesmo item, ainda, mostramos, primeiramente, que, a filosofia moderna, ao invés de trabalhar pela autonomia e pela elevação da cultura, porquanto este constitui o fim de uma filosofia original, converteu-se em mero conhecimento erudito e acadêmico, disposto à fundamentação metafísica e à consagração teórica da hegemonia do Estado, enquanto, os filósofos, transmutados em funcionários públicos propagadores das ideologias estatais, passaram a emprestar, por seu renome tradicional, um caráter de notoriedade e sobriedade ao Estado.

Em seguida, esclarecemos, que a cultura moderna, ou falsa cultura, como Nietzsche amiúde a denomina, delineia-se em direção a uma conflagração, por conta do processo de deteriorização geral a que conduz a ausência de cultura, pois, sem a elevação da existência pelos entes culturais, que lhe revestem de sentido, de valor e de beleza, a vida define-se gradativamente. Para Nietzsche, entretanto, este estágio de desagregação da chamada cultura moderna, representa a primorosa oportunidade de constituição de uma cultura autêntica. Entretanto, perguntamos, como, da atmosfera malograda que envolve uma existência empobrecida, poderiam germinar as sementes de uma nova cultura, através da qual a natureza pudesse finalmente alcançar seus fins?

Segundo Nietzsche, a modernidade não pode ser superada sem o auxílio dos libertadores da cultura. Eles são os gênios da natureza, homens raros e inauditos, superiores aos demais, por serem os mais capacitados para a tarefa de suportar e transpor os obstáculos de sua época, por se orientarem, com força e determinação, pelos ditames de sua própria natureza. No entanto, para que estes libertadores surjam, é necessário que sejam despertados por educadores. Estes constituem os gênios de outras épocas, que, por sua vida e suas obras, podem conduzir os gênios, que vicejam em épocas posteriores, a acreditar que é possível vencer a falsa cultura sem o apoio de seus contemporâneos.

Mostramos, no segundo item deste capítulo, que Nietzsche teve seu educador, Schopenhauer, o qual, segundo ele, compõe o tipo do libertador da modernidade. Contudo, o

gênio moderno por excelência, Schopenhauer, foi alcançado após tentativas, de certa forma, mal sucedidas da natureza, a qual, segundo Nietzsche, chegou, pelo menos, a dois tipos anteriores, o gênio de Rousseau e o gênio de Goethe, cujos caracteres ainda incompletos fez deles, sobretudo, uma preparação para o gênio Schopenhauer. Este é o libertador da modernidade, por ter conseguido transpor os entraves erguidos pela cultura de Estado, pela falsa cultura, e, por seu forte caráter moral e filosófico, ter se erguido ao nível dos raros gênios que a cultura ocidental, até então, havia engendrado.

Para concluir o capítulo, no último item, mostramos como um povo pode contribuir para o engendramento dos seus gênios. Estes foram possíveis, por terem podido contar, não obstante a incompreensão geral de seus contemporâneos, com condições, ainda que modestas, encontradas no seio de seu povo. Finalmente lembramos que, para Nietzsche, se a época moderna não oferecer, ao menos, estas condições mínimas aos gênios, Schopenhauer continuará, por muito tempo, despercebido aqueles que, potencialmente, poderiam sentir a centelha libertadora do gênio em si mesmos e, quiçá, dar um passo à frente de seus educadores, no sentido de superar seu tempo decadente em vista de um época mais promissora, para a natureza, para a cultura, enfim, para a própria humanidade.

O devir da cultura grega: o Estado como protetor e a filosofia como promotora da cultura

1.1 De onde partimos: o Estado grego a serviço da cultura.

O objetivo deste primeiro item é mostrar que o Estado grego foi formado pela natureza, e se desenvolveu, como entidade protetora da cultura, mais propriamente, como entidade protetora da arte, a qual, segundo Nietzsche, representa a forma por excelência de manifestação da natureza no seio da cultura. Como entidade protetora, no entanto, o Estado deixou que a cultura evoluísse com plena liberdade, a ponto de permitir que a filosofia se desenvolvesse e se tornasse a idealizadora e a promotora da cultura, para além dos limites e dos auspícios do Estado.

Se alguns modernos pretendem escapar aos dilemas da modernidade, Nietzsche os lembra: devem se orientar pelos gregos. Ao apontá-los a via dos gregos, ele pretende, ao mesmo tempo, ensiná-los a fazer história e a se orientar nas sendas da modernidade, até agora, obscuras para eles.

Como os gregos ergueram sua cultura? Antes de tudo devemos estar cientes que sua originalidade e sua grandeza não residiam na autoctonia. Como diz Nietzsche: “Eles nunca viveram em uma orgulhosa inviolabilidade: por muito tempo, sua ‘cultura’ foi muito mais um caos de formas e conceitos estrangeiros, semitas, babilônicos, lídios, egípcios, e sua religião era uma verdadeira batalha entre os deuses de todo Oriente”⁷. Como desse caos germinou o caráter genuíno grego? Eles lidaram com esse caos de elementos variegados como seu mais íntimo e próprio. Neste sentido, o preceito délfico: “conhece-te a ti mesmo” foi auspicioso. Nietzsche chama atenção para o fato que essa “É uma sentença difícil; pois aquele deus ‘não esconde, nem anuncia nada, mas apenas aponta’”⁸ Orientados por esse preceito os gregos tiveram de partir de si mesmos, não obstante seu ensimesmamento esbarrar com o intrincado formado pela contribuição de uma variedade de povos que tinham como superiores. Oportunamente perceberam que para encontrar seu caráter genuíno precisavam organizar em si mesmos tudo o que não era grego, porém, que lhes atravessava e lhes perfazia, ou seja, que precisavam tornar grego toda a alteridade que os constituía. Aprenderam, não sem sofrimento, a organizar o herdado segundo uma hierarquia de valores próprios, a usá-lo oportunamente e, logo, então, a superá-lo. Tornaram-

⁷ *Ibid.*, cap. 10, p. 333.

⁸ *Ibid.*

se gregos pela coragem de assumirem-se como outros e, em seguida, de afirmarem sua originalidade ao dispor a alteridade que lhes concernia a serviço do que era absolutamente necessário a sua própria vida. Souberam sopesar em si mesmos a cultura de outros e a vontade mais própria da grandeza na mistura magnífica que originou o caráter peculiar helênico.

Segundo Nietzsche, a religiosidade grega fundamentava-se na natureza (*phýsis*), fundo originário e princípio de todas as coisas. Para o grego antigo, cada ser, constituía um domínio sagrado na existência, à medida que trazia em si a potência do devir, ou seja, da *phýsis*, sob a forma de seu caráter singular. Neste sentido, ele experimentava o sagrado, não apenas em outros seres, mas também, como que fluindo de si mesmos. Especialmente em homens agraciados pela natureza, a sintonia e a unidade dos instintos humanos promoveu o engrandecimento da espécie e, através dele, o da própria natureza, eternizada em grandes obras que estes homens foram capazes de erguer.

Esta religião da natureza fazia do belo e do sublime os parâmetros, não somente dos memoráveis feitos humanos, mas dos magníficos empreendimentos estéticos. O que importa remarcar é que a antiga religião da natureza foi capaz de unir em um mesmo projeto natureza e humanidade para o advento de uma existência que, por seu alto teor e elevado sentido, valia a pena ser vivida.

O próprio instinto político estava a serviço do engrandecimento da natureza através das potencialidades humanas. Pois, em certo momento do devir da humanidade, a natureza precisou do Estado para proteger o pleno desenvolvimento destas potencialidades. Assim, o Estado se fortaleceu, mas não encobriu sua verdadeira função: servir de escolta e garantia ao desenvolvimento da cultura, veio de expressão da grandeza do homem e da natureza. O Estado foi, então, criado para auxiliar a natureza a reunir e a instaurar uma hierarquia entre as forças humanas, a fim de colocá-las a serviço do gênio, coadjuvante da natureza na criação de obras da autêntica cultura. No escrito póstumo *O Estado grego*, Nietzsche nos permite entender que o Estado apenas se desenvolveu pela necessidade da cultura, propriamente, para proteger o livre florescimento da cultura e que este serviço substancial, prestado originalmente pelo instinto político, corresponde à verdadeira finalidade do Estado. Assim, consideramos importante, nesta oportunidade, remetermo-nos, em linhas gerais, às idéias centrais deste escrito para entendermos o sentido do Estado a serviço da cultura, o que é o mesmo, do Estado grego.

Ora, as lendas teogônicas gregas deixam entrever o mundo de crueldade e de horror da era pré-homérica, “uma vida na qual dominam somente os filhos da noite, a discórdia, a concupiscência, o engano, a velhice e a morte”⁹. Mundo onde as divindades constituíam o fundo do eterno sofrimento manifesto na crueldade dos combates. Forças desmedidas e assassinas dos terríveis Titãs, os quais faziam da Grécia um mundo de barbáries, inflexível e impiedoso com os homens. No entanto, o maior pesar do homem, não obstante o calor dos combates e as vitórias conquistadas, era não alcançar a glória duradoura, a nomeada que sobreviveria a ele mesmo. O tempo, no titanesco, correspondendo ao sentido da destruição pela destruição, não deixava margem para o florescimento da vida, tal era o ímpeto frenético e arrasador para uma existência caótica, o qual

O ímpeto guerreiro, pelo qual os vencedores submetiam os perdedores com violência desmedida, constituiu o Estado grego como o representante máximo de seu caráter conquistador e dominador. Nietzsche o descreve e, assim, nos remete ao seu sentido fundamental:

Esta inveja sangrenta de uma cidade em relação a outra, de um partido em relação a outro, a avidez assassina destas pequenas guerras, o triunfo à maneira de tigres ante o cadáver do inimigo vencido, enfim, a repetição inesgotável daqueles cenas dos combates e do horror troianos, na contemplação das quais Homero se abisma cheio de prazer, como autêntico heleno, diante de nós – o que significa esta barbárie espontânea do Estado grego, em que sentido a interpretar...¹⁰

Se primitivamente o instinto político se manifestou unicamente como avidez conquistadora e dominadora, cuja hegemonia impedia a estabilização e o crescimento das cidades gregas, aos poucos ele fora adquirindo unidade e organização e deu origem ao Estado. Assim, o ímpeto que lançava as cidades constantemente em rivalidades e combates passou a irromper apenas em intervalos, permitindo que o mundo grego vivenciasse alguns preciosos períodos de concórdia e paz. Nestes lampejos de calma, os demais instintos, livres do jugo do instinto político, encontravam as vias de sua plena manifestação. O que significa dizer, que foi reservado à existência o tempo necessário de desabrochar e crescer sob a hegemonia de instintos criadores. Entretanto, nos períodos de guerra, o instinto político se mostrava ainda mais forte e viril e demonstrava, em curtos, mas intensos períodos, que ainda sustentava e regia o Estado grego. “... Parece quase como se a vontade tivesse, de tempos em tempos, necessidade de tais dilaceramentos de si como de uma válvula de escape, porquanto ela é ainda fiel a sua natureza

⁹ *Id.* “A justa em Homero” in: *Escritos Póstumos 1870-1873 - Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 785.

¹⁰ *Id.* “O Estado grego” in: *op. cit.*, p. 771.

temível”¹¹.

Entretanto, a formação e o desenvolvimento da sociedade grega supõe importantes intervalos de apaziguamento dos rompantes impetuosos e insaciáveis do instinto belicoso. Nietzsche conforma categoricamente: “Enquanto não há Estado, no *bellum omnium contra omnes*¹² do estado da natureza, a sociedade não pode absolutamente lançar as bases de uma mais larga fundação que se estenderia além dos limites da família.”¹³ Na verdade, se a Grécia pôde se desenvolver isso se deveu à ação, própria à natureza, de conversão e de orientação de seu fundo de aniquilação em energia criadora. Nietzsche caracteriza o expediente que converteu a potência destrutiva em princípio organizador como uma força quase mágica - na verdade, força vital e imperiosa dos desígnios da natureza no domínio da existência helênica - nesta passagem sobre a organização dos Estados gregos:

Se considerarmos a grandeza e a potência de tais conquistadores, adivinhamos que eles são somente os instrumentos de um desígnio que se revela através deles e portanto se dissimula a seus próprios olhos. Como se uma vontade mágica emanasse deles, forças mais fracas se ligam com uma misteriosa rapidez e, diante da eclosão destas avalanches de violência e sob o charme deste nó criador, elas se metamorfoseiam miraculosamente em uma afinidade desconhecida, até então.¹⁴

Assim, munido de uma força constringedora e interveniente, o Estado dispôs o conjunto das forças humanas que o sustentavam - as quais, dispostas separadamente em um todo fragmentado, representavam pólos de diversidade e de antagonismo e, assim, de enfraquecimento do instinto político em sua totalidade - em uma unidade forte, ordenada como um coeso organismo hierárquico. Nietzsche esclarece: “... somente os punhos de ferro do Estado podem constringer as maiores massas a se fundir de sorte que se produza, então, necessariamente, esta separação química da sociedade que acompanha sua nova estrutura piramidal”¹⁵.

A unidade hierárquica assumida pelo Estado grego representa, segundo Nietzsche, a expressão política própria de uma vida guerreira. A pirâmide da sociedade era formada, na base, por uma classe inferior, destinada a toda tipo de atividade de sustento e manutenção das cidades. Sobre essa base de sustentação se erguia a classe superior, formada de soldados, responsável pela organização, pelas lutas de defesa e de conquista do Estado. Esta estrutura hierárquica refletia a

¹¹ *Id. Fragmentos póstumos*, 1869-1874. Frag. 7 [121], p. 170.

¹² *Guerra de todos contra todos.

¹³ *Id. Fragmentos póstumos*, 1870-1871. Frag. 7 [40], p. 148

¹⁴ *Id. “O Estado grego” in: Escritos Póstumos 1870-1873 - Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 770.

¹⁵ *Ibid.*, p. 775.

ordenação do instinto belicoso, originalmente desenfreado e caótico, sob a forma ordenada de “sociedade”, a qual tinha, na casta de militares, a representação do seu caráter essencialmente guerreiro.

... É pela guerra e na casta de soldados que nos é dado ver a imagem ou talvez o modelo originário do Estado. Nós vemos, então, como o efeito o mais geral do instinto guerreiro a divisão e a separação imediata da casta caótica em castas militares. Sobre elas se eleva como em pirâmide o edifício da “sociedade guerreira” que repousa sobre a classe a mais inferior e a mais extensa: a dos escravos de toda sorte.¹⁶

Da classe militar, a qual Nietzsche compara a uma raça de zangões, o Estado constituiu o tipo do homem político em si. O que caracterizava o homem grego como homem político era seu despreendimento em relação as suas próprias necessidades e interesses por conta do total sacrifício de sua individualidade ao instinto do Estado, pois, segundo Nietzsche,¹⁷ o egoísmo constituía um dos entraves ao desenvolvimento da civilização. A massa de homens encontrava seu sentido existencial no Estado e para o Estado enquanto “... voz aos acentos da qual nós nos esquecemos, grito de guerra que exaltou inumeráveis ações do verdadeiro heroísmo, objeto talvez o mais elevado, o mais digno de respeito para a massa cega ...”¹⁸

De onde é necessário tirar logo a consequência de ordem ética: o ‘homem em si’, o homem em geral, não tem dignidade, nem direitos, nem deveres. Ele só pode justificar sua existência como um ser determinado de modo absoluto a servir alvos dos quais ele não é consciente¹⁹

O Estado buscava se desenvolver a partir da sujeição e do condicionamento da massa de homens políticos. Na verdade, ele sacrificava multidões inteiras e despendia todo o seu esforço em prol apenas de alguns. Os homens do Estado formavam “... uma massa de individualidades fundidas juntas ...”²⁰ em prol de uma única essência humana. Enquanto a maioria era submetida cegamente ao instinto político, ela servia de instrumento ao tipo de humanidade superior que se preparava no seio da classe guerreira do Estado: o gênio. Nietzsche afirma “... todo homem - e toda a sua atividade - somente tem dignidade enquanto ele é, consciente ou inconscientemente, instrumento do gênio”²¹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 775.

¹⁷ *Cf. Ibid.*, 771.

¹⁸ *Cf. Fragmentos póstumos*, Frag. 7 [23], p. 142.

¹⁹ *Id.* “O Estado grego” in: *Cinco prefácios para cinco livros que não foram escritos*, Escritos póstumos, p. 776.

²⁰ *Id. Fragmentos póstumos*. Frag.7 [40], 1869-1874, p. 148.

²¹ *Ibid.*

A superioridade genial de alguns homens estava em direta correspondência à uma entrega incondicional aos desígnios do Estado, movida por um incomparável amor pelo solo natal. Sua máxima escuta aos apelos do Estado conferiu a esses homens uma inesgotável potência guerreira e política, conferida pela elevada capacidade de luta, liderança e organização, requeridas para a manutenção e o desenvolvimento do Estado guerreiro. Assim, o Estado tinha como prioridade, desenvolver nos homens superiores o entusiasmo pelo solo natal, não apenas sob a forma da competência política e militar, mas também da capacidade artística, como Nietzsche diz: “Mas nos é necessário designar como o fim próprio da tendência do Estado estes seres individuais, estes homens que se imortalizam no trabalho artístico e filosófico ...”²². No gênio estava representado não somente o homem guerreiro superior mas um conhecedor do sentido e um artista conformador da vida guerreira.

Ora, a formação da competência militar e política era um dos alvos principais do Estado, à medida que esse dependia de homens com elevado senso de liderança e de luta para se impor e se erguer em um contexto de guerras e, assim, estabelecer a base de sua hegemonia e de seu desenvolvimento. Todavia, em que sentido compreender, como diz Nietzsche, que “... também era necessário que o desejo ávido do Estado fosse o mais potente nos círculos que sentiam necessidade da arte.”²³ e, a partir da compreensão dessa necessidade, compreender a arte como objetivo a ser alcançado pelo Estado em vista do pleno desenvolvimento da sociedade, como indica Nietzsche:

A relação misteriosa que nós pressentimos agora entre a arte e o Estado, a afeição política e a criação artística, o campo de batalha e a obra de arte, nos faz compreender que o Estado, como nós temos dito, é absolutamente este punho de ferro que constringe a sociedade a se desenvolver²⁴

Ora, somente uma vida entregue aos fervores devastadores do Estado - o qual pode ser concebido, segundo Nietzsche, como “... fonte nunca tardia de tormentos para a maior parte dos homens, chama que periodicamente não cessa de devorar o gênero humano ...”²⁵ -, ou seja, vida sujeita às inconstâncias e às fatalidades das guerras, poderia ensejar feitos os mais nobres e gloriosos e, mais do que isto, exaltar e eternizar estes feitos através de obras artísticas. Alimentando o entusiasmo dos espíritos patrióticos através das guerras, o Estado inspirava as

²² *Ibid.* Frag.7 [121], 1870-71, p. 168.

²³ *Ibid.* Frag.7 [23], 1870-71, p. 142.

²⁴ *Id.* “O Estado grego” in: *Cinco prefácios para cinco livros que não foram escritos, Escritos póstumos*, p. 772.

²⁵ *Ibid.*

mais corajosas e impetuosas investidas dos guerreiros. Essas pairavam como exemplos de heroísmo, dignos de glorificação, à medida que representavam o sacrifício dos interesses individuais e, portanto, a entrega entusiástica dos homens aos desígnios estatais.

Nessa medida, a natureza primitiva e selvagem, sob a forma do instinto político, deixou-se revestir pela bela aparência dos seus entes superiores. Ora, o belo correspondia ao veículo da geração da natureza, pois os indivíduos belos estimulavam outros indivíduos à vida. Sobre isto, Nietzsche diz, “... o belo é o sorriso da natureza, uma superabundância de força, de sentimento e de prazer da existência [...] o alvo do belo é seduzir a favor da existência”²⁶ Daí a necessidade de a natureza gerar e proteger os seus melhores rebentos, os mais acabados. “A natureza perpetua sempre os melhores exemplares e vela por eles.”²⁷ O gênio, para o qual tendia todo o processo do Estado, correspondia, como indivíduo, ao exemplar o mais belo visado pela natureza, como conclui novamente Nietzsche: “... o gênio é o mundo da beleza próprio da vontade originária”²⁸

O mundo da beleza correspondia à esfera da ilusão criada pela própria natureza. A ilusão representava o artifício de encobrimento, propriamente de transfiguração da dor e da contradição reinantes na existência, em múltiplos reflexos belos e aprazíveis. Assim, a natureza podia se contemplar no brilho de suas criaturas e, assim, atingir um supremo prazer pela vida.

O brilho dos homens de vida bela, na verdade, de guerreiros valorosos, de heróis, assumiu um esplendor capaz de se estender por toda a existência e de impulsionar o prazer de viver sobretudo através da arte. Oferecendo à visão formas modelares e monumentais da mais pura beleza, inspiradas na virtude guerreira, a arte logrou aliciar a existência através do prazer da contemplação.

Ora, com a hegemonia do instinto político, a guerra passou a representar o combate entre potências superiores, os Estados, sendo então, doravante, dissociada da luta pela existência individual. Ademais, sob a égide e a proteção do Estado, o gênio militar podia, nos tempos de paz, dar lugar ao gênio artístico, através do qual a natureza no homem se manifestava como instinto livre, como podemos concluir, através da seguinte citação:

a dimensão da beleza se manifesta logo que ela se encontra subtraída do selvagem combate pela existência. No homem, o Estado é um dos meios de afastar o combate pela existência (na medida em que o combate segue elevado a uma potência superior, como guerra dos Estados - o indivíduo

²⁶ *Ibid.*, p. 771.

²⁷ *Id. Fragmentos póstumos*, frag. 7[27], 1869-1874, p. 144.

²⁸ *Ibid.*, frag. 7[24], 1870-71, p. 143.

se torna livre)²⁹.

Subtraído da luta pela vida, o artista atingia a liberdade própria para ouvir os apelos mais íntimos da vontade da natureza. Apelos que o conclamavam a dar vazão ao impulso criador da natureza nas vias da ilusão. Ilusão enquanto potência velante, lúdica e sedutora da representação. A vontade do mundo utilizava a vontade individual de criação, ou seja, a subjetividade do artista, para forjar imagens capazes de, por sua beleza, fazer sorrir e sonhar a existência. Como duplo da vontade próprio a aliciar a existência, a representação artística correspondia não somente a um artifício encobridor do trágico do mundo, quer dizer, não somente possuía uma função negativa, mas oferecia à contemplação o mundo correlato da bela ilusão, próprio a coroar a vida de glória. Para que se compreenda como o prazer subjetivo da contemplação de uma vida coroada pela beleza era capaz de seduzir a existência, é necessário que se entenda que este prazer correspondia ao meio, por excelência, utilizado pela natureza, para dispor suas criaturas, progressivamente, para o engendramento de outras mais perfeitas. como nos sugere Nietzsche nesta passagem:

A verdadeira questão é: como isto é possível? Com a terrível natureza da vontade? Somente por uma representação, subjetivamente: por uma miragem interposta, que reflete o sucesso da voraz vontade do mundo; o belo é um sonho feliz sobre a face de um ser cujos traços sorriem no presente, plenos de esperança. [...] Nós experimentamos que a vontade individual pode também sonhar, pode pressentir, ter representações e imaginações. O alvo da natureza no belo sorriso de seus fenômenos é de seduzir outras individualidades em favor da existência. [...] As criações da arte são o fim supremo do prazer para a vontade³⁰.

Ora, se o artista pôde ser disposto à audição e ao cumprimento dos desígnios estéticos da natureza, isto se deveu ao prodigioso sentimento pela terra que o alimentava, o qual primitivamente equivalia ao sentimento mais próprio ensejado pelo instinto político. A onipotência e a onipresença da força constrangedora e modeladora do instinto político foi a garantia da unificação e do fortalecimento da sociedade grega e, nesta via, da proteção do solo e do tempo necessário à geração e à evolução dos gênios. Assim, a constituição do Estado guerreiro expressou, não somente a organização da natureza combatente grega, mas a necessidade e a finalidade de salvaguardar a plena evolução da vida no sentido da cultura.

O Estado grego se ergueu como uma unidade forte e representativa do sentimento do solo natal, a fim de assegurar, de modo sólido, as condições propícias não somente ao nascimento,

²⁹*Ibid.*, frag. 7 [27], 1870-71, p. 144-145.

³⁰*Ibid.*

mas ao crescimento e ao desenvolvimento dos gênios da humanidade grega. A supremacia do instinto político, sob a forma do Estado, preparava, na verdade, a hegemonia do instinto fundamental da natureza, o instinto estético, que para atingir plenamente sua finalidade de estilização da existência precisou investir na humanidade no sentido de gerar exemplares capazes de erguer o mundo da arte. “Toda criação de uma nova civilização tem seu ponto de partida em fortes naturezas exemplares [...]”³¹. Pois,

... A força prodigiosa do instinto político, no sentido mais estreito de instinto do solo natal pode nos aparecer como uma garantia que esta seqüência de gênios individuais é uma seqüência contínua, de que o solo sobre o qual eles podem crescer não será rompido por um tremor de terra e não será entravado em sua fertilidade³².

Em determinado momento da sua evolução, aproximadamente a partir do séc. VII a.C., a perspectiva do Estado grego como criador e mantenedor da cultura deu lugar ao ideal de formação de um elo espiritual que transpôs as barreiras limítrofes de cada polis. Este ideal tomou forma, segundo Nietzsche, pela contribuição do pensamento dos primeiros filósofos gregos. O mesmo instinto político que havia garantido a germinação e um significativo desenvolvimento da arte grega, permitiu que diversas concepções de mundo se formassem. Os limites dos Estados, que permitiram a germinação destas concepções, passaram a representar, a partir de então, obstáculos que deveriam ser ultrapassados em prol da criação de um vínculo pan-helênico de ordem não mais política, mas espiritual.

Não obstante, serem estas concepções diferentes umas das outras, elas partilhavam o ideal de orientar a vida grega pelas potências genuinamente humanas: a moral, o conhecimento e a arte.

Se a arte propriamente dita correspondia a uma instância particular da cultura, isto não se passava, contudo, com o próprio instinto estético. Segundo Nietzsche, sem dúvida, a esfera da arte corresponde ao domínio, no qual, o instinto estético alcança sua mais plena e depurada expressão. Contudo, a altivez e a busca da perfeição individual e a magnificiência característica dos primeiros sistemas de mundo, testemunham o investimento do instinto criador do belo e do sublime no campo da moral e do conhecimento filosóficos.

³¹ *Id. O nascimento da tragédia*, Fragmentos póstumos, frag. 5 [107], 1869-1870, p. 166.

³² *Ibid.*, frag. 7 [24], 1870-71, p. 166.

Os primeiros filósofos foram homens que se dispuseram segundo a estrita moral da natureza. Como tipos de homens de vida una, pura e original, eles estavam em correspondência com o caráter mais acabado do gênio helênico. Nietzsche nos lembra, oportunamente, que, para o filósofo Schopenhauer, estes primeiros pensadores formavam, propriamente, a primeira e a única República de Gênios³³. Eles pairavam, inexpugnáveis, sobre os elementos caóticos, confusos e contingentes do povo, como os tipos acabados do homem grego, inspirando um ao outro concepções de mundo magníficas, sobre a massa indiferenciada, entregue aos sabores e dissabores do destino e, assim, inadvertida para a origem e o princípio do devir. No entanto, se a massa numerosa foi conduzida a formar uma unidade que se chamou o povo grego e, como tal, amparou e protegeu o que o seu mundo engendrou de grandioso, ela o deve aos seus grandes homens, aos gênios. Como afirma Geneviève Bianquis, “Se trata de mostrar como toda a vida de um povo reflete, numa imagem desordenada e confusa, os traços de seus gênios superiores. Estes gênios não são o produto da massa; ao contrário, eles têm sua repercussão na massa”³⁴.

Ora, estes filósofos eram guiados pela convicção que tudo o que diz respeito ao indivíduo não existe de modo separado e parcial. Cada questão individual requer a presença e a participação integral do indivíduo ao qual ela corresponde. Uma transformação específica tem a amplitude e a profundidade do todo que a constitui. Desse modo, todo indivíduo é uma unidade e representa um sentido singular, bem marcado e isolado no devir. Cada um dos primeiros filósofos gregos representou de modo singular e original a unidade dos instintos humanos. Como afirma Charles Andler, “É um momento em que a natureza chega, por uma operação de separação, a contemplar seus instintos em estado puro”³⁵. A interpretação de mundo, a personalidade e as ações constituíam uma unidade. Pela força de sua unidade, o filósofo era capaz de exercer uma ação formadora no domínio da civilização, “Um filósofo grego ensinava por sua fisionomia, por sua atitude, suas vestimentas, seus costumes, tanto quanto pela palavra. Toda sua doutrina era como tornada visível por sua vida.”³⁶ Somente na medida em que a vida do filósofo dava prova de uma incomparável potência unificante, ele podia se abrir ao sentido do destino grego e forjar as diversas concepções de mundo próprias a sustentar este sentido como uma unidade.

O que equiparava e reunia todos os filósofos era uma estreita necessidade. “Todos estes

³³ *Id.* “A filosofia na época trágica dos gregos” in: *Escritos Póstumos*, 1, p. 808.

³⁴ BIANQUIS, GENEVIÈVE. *Nietzsche, o nascimento da filosofia na época da tragédia grega*, II, p. 149.

³⁵ NIETZSCHE, F. *Considerações inatuais I e II*, Fragmentos póstumos, frag. 19 [16], p. 176.

³⁶ ANDLER, CHARLES. *Nietzsche sua vida e seu pensamento*, v. II, 1, p. 78.

homens são inteiros, talhados em uma única rocha,”³⁷ a natureza. Na verdade, a natureza utilizava a grandiosa força de pensamento e de ação do filósofo, sua unidade de caráter, em prol da unificação espiritual da civilização grega.

O primeiro e importante sinal da ação modelar do filósofo no mundo helênico correspondeu ao reconhecimento da extrema necessidade da filosofia pelo povo grego. Nietzsche afirma:

... Só uma civilização como a grega pode responder à pergunta relativa à tarefa do filósofo, só ela pode, como eu dizia, justificar a filosofia em geral, porque só ela sabe e pode provar porque razão e como o filósofo não é um viajante qualquer, acidental que surge disperso aqui e ali³⁸.

A necessidade da filosofia não crescia, no mundo grego, sem uma justificativa imperiosa. A presença do filósofo se tornava mais necessária quanto mais a civilização se deparava com o alcance e a gravidade dos perigos que a ameaçavam. É neste sentido, que Nietzsche chama o filósofo de médico da cultura. Entretanto, pensamos: como a filosofia poderia garantir a cura de um povo? De que mal ele seria livrado?

A filosofia não pode tornar saudável um povo doente. Para um povo fraco ela pode representar a própria ameaça de destruição, pois, ela se torna perigosa quando não goza de seus plenos direitos, os quais requerem uma saúde e uma força que um povo embotado não pode conceder. Assim, uma plena filosofia pode destruir o pouco que resta de um povo doente, por este não poder suportar sua grandeza e sua plenitude. A civilização grega, por seu lado, era vigorosa e bem dotada. Justamente por sua abundante saúde, ela não pôde dispensar a filosofia. Pois, o grego enfrentou o perigo de se perder e ser destruído, propriamente, pela desmedida, pelo excesso. A medicina do filósofo teve por tarefa dar forma e estilo ao estado disforme, transbordante, e ainda, puramente energético da potência do povo helênico. Ela descartou todas as contingências, as superficialidades e os excessos, aproveitando somente o mais necessário e o mais propício ao desenvolvimento da civilização.

A necessidade que um povo tem do filósofo se justifica, então, sobretudo, por seu caráter negativo, dissolvente, mutilador. A filosofia supõe a ultrapassagem, a superação de tudo o que não pode participar, como matéria, do engrandecimento da existência. Esta seletividade possui insubstituível utilidade à medida que a baixeza, a vilania, enfim, todo tipo de torpeza espiritual,

³⁷ NIETZSCHE, F. *Os filósofos pré-platônicos*, Lição 1, p. 82.

³⁸ *Id.* “A filosofia na época trágica dos gregos” in: *Escritos Póstumos*, 1, p. 809.

são solapadas. Se, por um lado, a constituição de um magnífico sistema de mundo depende da valoração da grandeza, por outro, o que é grande apenas pode ser devidamente estimado, a partir de uma unidade de mundo que o estabeleça e o sustente.

No entanto, segundo Nietzsche, a filosofia grega só pôde se abrir à unidade da natureza, perscrutar seus princípios e criar interpretações de mundo ancoradas nestes princípios, devido à potência artística que a animava. Assim, os sistemas cosmológicos concebidos pelos filósofos são sobretudo representações estéticas, nas quais a natureza se expressou como origem, princípio e verdade.

Com efeito, no domínio do mundo concebido pelo conhecimento filosófico, a verdade sobre a existência alcançou uma significação universal. Contudo, o valor de verdade não sobrepujou a potência criadora do saber, de modo que, com a filosofia, o caráter sublime da ilusão assumiu a forma da verdade. As primeiras concepções de mundo encerravam afirmações e fórmulas científicas como elementos de uma representação estética do universo. “São a beleza e a magnificência de uma construção de mundo (aliás filosofia) que decidem, agora, sobre seu valor - dizendo de outro modo, ela é julgada enquanto arte.”³⁹ Geneviève Bianquis completa esta idéia de Nietzsche: “Todo sistema filosófico é uma metáfora, uma obra de arte, uma construção subjetiva que deve somente a sua beleza ao fato de subsistir, mesmo depois que as premissas e as conclusões se tornaram caducas.”⁴⁰ Nietzsche ainda se refere às fórmulas matemáticas de Spinoza, as quais causaram uma impressão tranqüilizante em Goethe. Pode-se dizer que, com o tempo, elas perderam seu valor formal, mas sobreviveram como meio de expressão estética. Ele confirma esta idéia concluindo: “a obra de arte se relaciona à natureza como o círculo matemático se relaciona ao círculo natural”⁴¹. Em absoluta consonância com a natureza, os filósofos eram os únicos a poder compor obras, as quais, por seu caráter representativo da existência, projetaram unidades de mundo ao mesmo tempo belas e verdadeiras. Ademais, por sua magnificência aliciadora, elas poderiam propiciar o engendramento de novos gênios. O curso progressivo deste efeito gerador anunciava possibilidades extraordinárias para a vida grega. Além de terem se expressado originalmente como obras artísticas comprometidas com o sentido da verdade, as interpretações de mundo dos primeiros filósofos gregos prepararam o terreno para o desenvolvimento da arte maior grega, a tragédia.

³⁹ *Id. Considerações inatuais I e II*, Fragmentos Póstumos, frag. 19 [47], p. 188.

⁴⁰ BIANQUIS, G. *Nietzsche, o Nascimento da filosofia na época da tragédia grega*, Prefácio, p. 10.

⁴¹ NIETZSCHE, F. *Considerações inatuais*, fragmentos póstumos, frag. 19[252], p. 248.

Neste tempo do pleno desenvolvimento da filosofia e da arte gregas, o Estado fazia-se presente como garantidor do exercício pleno da liberdade filosófica e estética, pois sabia que sem a preservação da grandiosidade humana, expressa em feitos e obras, tudo, inclusive, ele mesmo, estaria em risco. Entretanto, o ultrapassamento das fronteiras políticas foi fundamental para o resgate da relação direta e imediata dos gregos com a fonte original de todas as coisas, a natureza, e a conseqüente, evolução da arte e do pensamento.

Neste contexto, Nietzsche identifica, em todos primeiros filósofos gregos, o comprometimento com um projeto de criação de uma unidade cultural fundamentada na natureza, e, então, não limitada pelas prerrogativas do Estado. É do que trataremos no próximo item.

1.2 O ideal filosófico de criação de uma unidade de cultura, não mais fundada no Estado, mas na natureza.

Nietzsche concebe o conjunto da filosofia pré-socrática com base na idéia do empenho múltiplo dos filósofos para criar uma cultura fundamentada no conhecimento da natureza. Esta concepção aparece enunciada nos fragmentos contemporâneos à composição de alguns escritos sobre os gregos, que foram publicados apenas postumamente. No entanto, ela é, sobremaneira, elucidativa das considerações de Nietzsche sobre os primeiros filósofos, pois estabelece o eixo para compreensão destas, a ponto de afastar absolutamente a sensação de dispersão despertada por uma leitura desatenta destes fragmentos. Nietzsche entende que, de Tales a Demócrito, configura-se uma verdadeira evolução desta idealização filosófica da cultura. Para ele, cada um dos primeiros filósofos gregos contribuiu, de um modo bastante singular, para a realização do ideal da cultura. Todos conceberam o estabelecimento de um elo civilizatório de cunho espiritual, cada qual, contudo, a seu modo. Este elo foi, com certeza, compreendido segundo às condições e à ordem da vida grega. Entretanto, alguns filósofos chegaram a vislumbrar a possibilidade de um empreendimento cultural que se estenderia para toda humanidade. É o que demonstraremos a seguir, neste e no item 1.3.

A seguir, elucidamos o pensamento de Nietzsche sobre o primeiro filósofo grego, Tales. Não nos limitaremos a mostrar que, sob a forma desta primeira filosofia, a natureza revelou-se como origem e princípio do devir que, no sentido grego, corresponde ao vir-a-ser e perecer de todas as coisas, inclusive da cultura, domínio de ação e de realização genuinamente humanas. Os comentadores de Tales podem ser agrupados pelo consenso em torno desta idéia. A originalidade de Nietzsche reside em distinguir Tales pelo ideal de formação de uma unidade pan-helênica, quer dizer, para além dos limites da *pólis*. Ora, com Tales, entretanto, a cultura ainda não tinha sido concebida explicitamente, mas apenas de modo vago, como base desta unidade pan-helênica. Somente no curso evolutivo do pensamento dos demais filósofos, precisamente até Demócrito, a cultura foi alçada a esteio fundamental da existência, e, por conseqüência, esteio da humanidade.

Ora, tradicionalmente, o conjunto dos sentimentos, expectativas e ideais do povo helênico era representado na forma de narrativas míticas. O conteúdo dos mitos concernia ao contexto da vida humana, porém, somente enquanto serviam à ilustração da providência e da ação divinas no seio da existência como um todo. Para o grego, os deuses eram onipresentes e onipotentes. Portanto, a força da mitologia aludia à função norteadora e formadora da religião. Os mitos, como as formas expressivas da religiosidade, serviam para orientar e dar consistência à gama variada de arbitrariedades e vicissitudes da vida grega, além de projetarem as perspectivas do próprio destino. Assim, apesar dos princípios vigentes nas cidades gregas serem fundados em acordos e convenções, eles assumiam o valor imperativo e legislador da verdade, à medida que eram reverenciados como preceitos dos próprios deuses.

Entretanto, o universo multifacetado da religião que sustentava os princípios gregos os mais venerados, congregava as formas mais primitivas e contraditórias de antropomorfismo, compondo, assim, uma verdadeira fantasmagoria grega. como afirma Friedrich Lange, em *A história do materialismo*, sobre as cosmogonias da Antiguidade grega. Ele diz que elas:

... não tentavam explicar o mundo por um princípio único, mas elas nos mostravam divindades antropomórficas, seres primordiais ao mesmo tempo materiais e espirituais, elementos que se agitam no caos e criações variadas em meio a incessantes vicissitudes⁴²

Regidas por princípios instáveis e arbitrários, ou seja, calcadas sobre a base movente e caótica do imaginário religioso dos mitos, nenhuma *pólis* podia ser garantia de proteção à vida, que no seu domínio germinava e florescia. Outrossim, na medida em que as leis vigentes nas cidades refletiam um contexto religioso particular, em cada cidade grega dominava um conjunto de leis próprias, absolutamente diferente das demais. A consequência era o progressivo isolamento das cidades. Este isolamento era prejudicial, principalmente por dois motivos. Primeiramente, a diferença e a divergência de princípios entre as cidades gerava um ambiente de constantes e recíprocas contendas, as quais poderiam conduzi-las à destruição recíproca - considerando o universo guerreiro que perpassava toda a vida grega. Em segundo lugar, o afastamento das cidades poderia colocar em perigo o mundo grego como um todo, por ser um fator de divisão e de desmembramento da força combatente grega, diante do fortalecimento progressivo do mundo oriental, ávido de conquistas de outras terras e povos.

⁴² LANGE, F. *A história do materialismo*, cap. I, p. 2.

Ora, a filosofia surgiu como uma tentativa de fazer frente ao afastamento e ao enfraquecimento das cidades gregas, erguendo-se contra o principal fator do isolamento delas, os mitos. Assim, Tales, o primeiro filósofo grego, foi também o primeiro combatente ardoroso do mito. “Tales: o que o conduziu à ciência e à sabedoria? - Antes de tudo, o combate contra o mito.”⁴³ Pois, “[...] ele pressentia o imenso perigo que rondava a Grécia, se esta força de isolamento dos mitos continuasse a separar as cidades”⁴⁴. Com efeito, segundo Tales, se a religião grega não fosse reformulada, o mundo grego caminharia para a decadência. Tornou-se necessário ultrapassar os parâmetros confusos e contraditórios dos mitos e estabelecer parâmetros mais simples, precisos e sólidos para as cidades. Lange novamente nos esclarece: “[...] o pensamento que desperta, reclama unidade e ordem; assim toda a filosofia é conduzida em uma guerra inevitável contra a teologia de sua época, guerra mais ou menos obstinada, mais ou menos latente, segundo as circunstâncias”⁴⁵.

A filosofia partiu da tese de que a natureza era o princípio de todas as coisas. Ao mesmo tempo, concebeu os processos naturais como mecanismos e fenômenos objetivos. Contudo, esta visão objetiva e simples da natureza, não retirou da religião a função de potência consagradora e reveladora do devir. excluiu a religião como âmbito de manifestação da natureza. Os seres idealizados pela religião, os deuses, não perderam sua magnificência, mas passaram a ser considerados na escala hierárquica do conjunto da natureza.

Segundo Nietzsche, na verdade, Tales buscava, postulando um único princípio, fundado na natureza, promover a unidade espiritual grega. Ele idealizava uma reforma em nível pan-helênico. Com efeito, ao se opor à cultura dos mitos, ele se dispunha contra a tradicional organização política grega nela fundada. “Como foi possível a Tales se libertar do mito! Tales, homem de Estado! Algo se passou. Se a cidade era o centro da vontade helênica e se ela repousava sobre o mito, então, abandonar o mito correspondia à abandonar o antigo conceito da polis”⁴⁶. Em outra parte Nietzsche complementa, não apenas em relação a Tales: “A transformação do conceito da polis e a criação de uma consciência pan-helênica são a preocupação de todos os primeiros filósofos”⁴⁷. E nos esclarece sobre a precisa, e não menos

⁴³ NIETZSCHE, F. *Considerações inatuais III e IV*. Fragmentos póstumos, frag. 6[50] 1875, p. 355.

⁴⁴ *Ibid.*, frag. 6[49] 1875, p. 354.

⁴⁵ LANGE, F. *A história do materialismo*, cap. I, p. 2.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Considerações inatuais III e IV*. Fragmentos póstumos, frag. 6[49] 1875, p. 354

⁴⁷ *Ibid.*

malograda intenção de Tales: “Ora nós sabemos que Tales propusera, sem sucesso, a fundação de uma confederação de cidades”⁴⁸

Com Tales foi enunciado, pela primeira vez, o princípio da unidade do devir. Com olhos de conhecedor, ele reduziu toda a multiplicidade à evolução de uma única substância, a água. Por sua vez, segundo Nietzsche, Anaximandro foi o primeiro filósofo a se voltar propriamente para o nascer e o perecer dos entes existentes. Entretanto, seu espanto filosófico teve como objeto o caráter de contingência e de contradição do devir. O engendramento e o aniquilamento das substâncias evidenciavam que elas eram submetidas à necessidade, ou seja, nasciam e pereciam segundo à ordem do tempo. Mais do que isto, elas foram vislumbrados, por Anaximandro, como signos da emancipação em relação ao ser primordial. Relativamente à eternidade e à indeterminação deste princípio original, denominado por Anaximandro, *Ápeiron*, a emancipação, como a forma de explicação do devir, foi compreendida como um processo verdadeiramente criminoso, injusto.

Assim, a partir de um imperativo pessimista, situado no abismo que se abriu entre a existência e o seu princípio, Anaximandro abandonou a riqueza e a ingenuidade da descoberta do devir e colocou a questão do valor da existência. Questão que nasceu engajada a um julgamento. Visto que o *Ápeiron* não poderia explicar a injustiça reinante na existência, esta justamente possível pela negação e pelo afastamento relativo a ele, ele correspondia, para Anaximandro, a uma espécie de princípio de valor. Princípio a partir do qual o devir foi interpretado como um fenômeno moral. Neste sentido, a moral não se aplicava somente à vida humana, mas revestia o próprio caráter da natureza grega. Anaximandro perguntou: “Como algo que tem direito à existência pode perecer? De onde vem esse incessante devir e parturir, de onde procede essa contração dolorosa no rosto da natureza, essa lamentação fúnebre infindável que ressoa através de todas as esferas da existência?”⁴⁹. A possibilidade dos seres era compreendida a partir da perspectiva da culpa e da necessidade do castigo pela falta originária. A natureza inteira se apresentou como uma unidade de lamentação dolorosa por um crime inafiançável, porquanto sua pena equivalia à eterna expiação com a morte.

No enlevo desta concepção trágica da existência, Anaximandro foi conduzido ao impasse da constatação da eternidade do devir. Se os seres na existência caminhavam para o seu fim, pela

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Id. A filosofia na época trágica dos gregos. Cap. IV, p. 35.*

necessidade da expiação da falta por terem nascido, como explicar o seu eterno renascer? O princípio eterno não explicava o devir, cuja justificativa residia na culpa por uma falta incorrigível, mas garantia sua eternidade. O fato do princípio garantir o eterno engendramento dos entes, sem, contudo, os determinar, conduz o pensamento de Anaximandro a um impasse insolúvel, como indica Nietzsche: “Quanto mais se quis se acercar do problema de saber como em primeiro lugar o definido pôde um dia ser engendrado pelo indefinido o traído, e, depois, como a temporalidade nasceu da eternidade, a iniquidade da justiça, mais a noite se obscureceu.”⁵⁰ Assim, por ter diferenciado e separado um mundo metafísico de um mundo físico, precisamente, a existência e o seu fundamento, o pensamento de Anaximandro permaneceu detido na contradição.

Quanto à divisão entre a justiça metafísica do ser e a injustiça do devir, inaugurada por Anaximandro e ela embasou, Paolo D’Iorio afirma: “todo o desenvolvimento futuro do pensamento grego, acentuará esta divisão ou tentará reconduzi-la à unidade”⁵¹. Em Anaximandro, o pessimismo trágico está fundado no rompimento da existência com seu próprio princípio. Mais especificamente, a tragicidade não atinge o princípio da existência, mas encerra apenas o devir. Ainda que dualista, e, por conseqüência, moralista, o pensamento de Anaximandro é responsável por inaugurar o pensamento do trágico sobre a existência, cujo curso evolutivo culminou em Empédocles, segundo o qual a tragicidade da existência acomete não apenas o devir, como em Anaximandro, mas alcança o próprio princípio da existência.

É importante ressaltar a correspondência entre o pensamento trágico de Anaximandro e a sua aparência trágica. A tradição faz referência a sua imagem, nobre e altaneira, como signo do orgulho pessimista de conhecedor do fundamento transcendente da existência. Suas vestimentas, seus gestos, sua fala, seu andar, enfim, seus hábitos, davam prova que ele condenava a vida como se estivesse situado no cume do mundo.

Suas idéias disseminaram-se por várias cidades gregas, como, por exemplo, Éfeso e Eléia, regiões de origem dos dois filósofos que lhe sucederam. Segundo Nietzsche, pela maneira trágica e majestosa como ele se dispunha em relação à existência e ao povo, ele imaginava ser seu herói. Entretanto, ao mesmo tempo que sua personalidade se impunha solenemente, onde quer que ele fosse, congregando honrarias e veneração, os homens desejavam dele se distanciar. Seus

⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁵¹ NIETZSCHE, F. *Os filósofos pré-platônicos*. O nascimento da filosofia, p. 20.

compatriotas, por exemplo, o indicaram para governar uma colônia, mas não a sua própria. É Nietzsche quem diz: “Seus cidadãos o elegeram para dirigir uma colônia de emigrantes - talvez lhes agradasse poder, ao mesmo tempo, o honrar e dele se desembaraçar”⁵². O profundo pessimismo de Anaximandro em relação à vida afastava os homens. Eles sabiam que ele não poderia se dispor ativamente em prol da existência, porquanto seu pensamento era regido pela idéia da condenação eterna da vida, devido a uma falta original e irremediável.

Contudo, considerando que o homem era o único ser, entre todos os seres condenados, que podia dar-se conta da tragicidade da existência, Anaximandro acreditava que ele era também o único a poder se conduzir com sabedoria e altivez frente a esta constatação. Nesta via, ele se contrapôs, como Tales, às representações míticas da existência, as quais, por um lado, remetendo o homem a representações arbitrárias e imaginárias da origem, afastava-o do conhecimento do verdadeiro princípio e sentido do devir e, por outro, conduzindo-o a perspectivas místicas, não o dispunham a um posicionamento frente ao seu destino. Sobre isto, Nietzsche afirma que Anaximandro “Combate o mito, visto que este amolece, torna superficial e coloca, assim, os gregos em perigo”⁵³

Com efeito, mesmo reconhecendo a irreversível perdição dos seres, Anaximandro queria fazer do homem um ser destemido e digno, através da resignação e da reverência ao princípio a partir do qual a vida podia ser verdadeiramente avaliada em sua absoluta contingência. De fato, contemplando na majestosa imagem de Anaximandro, o reflexo do eminente princípio de todas as coisas, os homens haviam aprendido a se conduzir com força e brio em meio às contradições e às fatalidades. Conforme Nietzsche nos diz: “E se eles não conseguiam permanecer perto dele, eles sabiam, todavia, que ele podia conduzi-los ao lugar, a partir do qual eles poderiam continuar sem a sua ajuda”⁵⁴.

Anaximandro pode ser considerado o grande e o primeiro representante da referência e da concernência de um tipo particular de vida ao caráter do pensamento filosófico. Após ele, o modo de vida associado à filosofia passou a ser reverenciado e seguido como símbolo da grandeza e da pureza humanas, chegando até a tornar-se objeto de veneração e de ascese. É na moral de resignação, mas também de coragem e de firmeza no enfrentamento da natureza trágica do devir,

⁵² *Id. A filosofia na época trágica dos gregos*. Cap. IV, p. 36.

⁵³ *Id. Considerações inatuais III e IV*. Fragmentos póstumos, frag. 6[50] 1875, p. 355.

⁵⁴ *Id. A filosofia na época trágica dos gregos*, cap. 7, p. 236. (p.36)

que Anaximandro acreditava poder ser fundado um tipo de humanidade superior àquela que, até então, existira.

Heráclito é o filósofo que ora passaremos a abordar. Diferente de Anaximandro, que julgou a existência a partir de um critério transcendente e externo, Heráclito se dispôs ao conhecimento efetivo do curso do devir. O sentido e o valor da existência foram compreendidos segundo o critério da pura contemplação, ou seja, sem a interferência de nenhum critério moral ou metafísico, previamente estabelecidos, que pudesse servir como parâmetros de avaliação da existência. O devir foi apreendido por sua aparência estética, quer dizer, foi contemplado como obra de arte da natureza. Na verdade, sua imagem reveladora da contradição, da guerra e do jogo no seio da existência, revestida de sentido estético, traduzia, para Heráclito, o *lógos* universal. Neste, ele pretendia fundar a unidade de todos os povos. Daí sua luta contra as credices e o misticismo grego, que, para ele, representavam um impedimento real para a apreensão do *lógos* universal, que concernia, não apenas aos gregos, mas à totalidade da humanidade. É o que mostraremos a seguir.

Como Anaximandro, Heráclito constatou a realidade do devir, ou seja, da geração e do perecimento incessante dos seres. Contudo, ele se diferenciou de Anaximandro por reconhecer o movimento do nascer e do perecer ininterrupto, através da contemplação estética e não pelo julgamento. No domínio do pensamento de Heráclito, o devir assumiu a forma da lei eterna. Tudo vinha a ser segundo a justiça - inclusive o crime. Ele afirmou: “Não é o castigo do que vem a ser, mas a justificação do devir que eu tenho observado. Quando é que o crime, a secessão se manifestou em formas invioláveis, em leis piedosamente veneradas?”⁵⁵

Portanto, diferente de Anaximandro, Heráclito negou a existência de dois mundos. Para ele, não havia uma esfera transcendente, da permanência e da justiça, tribunal e critério de julgamento do mundo da errância, ou seja, nada além do âmbito da existência que poderia absolvê-la ou condená-la. Outrossim, como ele afirmou, o próprio mundo do devir, único mundo existente, “nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo.”⁵⁶ Pois, a lei e a justiça reinantes na existência não eram entidades eternas e imutáveis, separadas no interior do próprio mundo. Ao contrário, seu exercício equivalia ao modo como o próprio devir se sustentava e se justificava a si mesmo, ou seja, ao *lógos* universal.

⁵⁵ *Id.* Cap. 5, p. 229.

⁵⁶ *Id.* Cap. 5, p. 230.

O devir de Heráclito não é resultado da *hybris* (desmedida). Para ele, a geração e a destruição não aludem a uma injustiça primordial. Ele as considera apenas como as formas do obrar ininterrupto do mundo. Ele contempla o devir, não o julga. Segundo Nietzsche, Heráclito é o filósofo de caráter apolíneo, não um moralista, pois vislumbra o devir sob a vigência da aparência. Por seu olhar ígneo, ele se assemelha a um deus que se compraz ao contemplar o movimento incessante do devir e as infinitas formas nele geradas. “Perante o seu olhar de fogo, não subsiste nenhuma gota de injustiça no mundo derramado em seu redor [...],”⁵⁷ logo não há lugar para a condenação, mas, ao contrário, para a apreciação estética.

Como filósofo, Heráclito constatou a verdade devastadora do fluxo incessante da existência. Por sua vez, a força apolínea de transfiguração artística agiu na forma deste conhecimento contemplativo transpondo a visão terrível e inquietante do destino pela imagem do jogo. Ao invés da culpa, a inocência lúdica do devir. O próprio destino grego é comparado por Heráclito ao brincar inocente e espontâneo de uma criança. Observando um jogo de crianças, Heráclito deu um salto na mais pura intuição mística e afirmou que o mundo era o jogo de Zeus, da grande criança universal (como fala Nietzsche). Zeus joga os dados do destino, como a criança faz e desfaz seu jogo, como o artista diante da multiplicidade que ele converte em obra de arte.

A analogia entre o processo artístico e a atividade lúdica é, neste caso, oportuna. O artista que contempla e cria é idêntico à obra. A obra é o domínio do auto-conhecimento do artista na contemplação e no fazer da arte. Uma necessidade o leva a criar, como aquela que impulsiona a criança a brincar, combinando, separando, construindo e destruindo, jogando com o que tem à mão, transformando tudo o que está em seu domínio em uma harmonia lúdica. O artista vislumbra o mundo através do brincar enquanto está lançado, por completo, em cada brincadeira que realiza. Do mesmo modo que a natureza joga consigo mesma: “Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida.”⁵⁸ Para Heráclito o processo regular, contínuo e inocente da *physis*, funda o pensamento contemplativo, por oferecer à humanidade grega uma imagem estética.

Para Heráclito, o movimento cosmológico pode ser representado, em sua essência, como o jogo do elemento fogo consigo mesmo. A mobilidade regular e contínua do fogo é considerada a melhor metáfora do devir da natureza como atividade da matéria. Para ele, o devir tem a forma

⁵⁷ *Id.* Cap. 7, p. 236.

⁵⁸ *Id.*, p. 236.

da polaridade, no sentido de luta de qualidades contrárias. Os opostos combatem pelo domínio oportuno da matéria. Esta se conforma, alternadamente, ao domínio de uma e de outra qualidade. Não há possibilidade de definir os seres por uma qualidade permanente, pois no cosmos, ora uma alcança a supremacia, ora a sua contrária, de acordo com o jogo das forças no devir. O que parece duradouro e imóvel é apenas um momento do fluxo incessante das qualidades em luta pela permanência, a vitória temporária de uma delas no vir a ser.

Com efeito, a relevância do fogo no pensamento de Heráclito estava em estreita correspondência com a importância a ele originalmente atribuída pelo povo grego. Com efeito, o fogo representava a vigência dos deuses em toda a vida grega desde o seu menor núcleo, a família. Todo lar grego possuía pelo menos uma lareira ou uma tocha que ardia continuamente. A chama que nunca se apagava fazia parte do altar a deusa Héstia, guardiã do lar grego. Este fogo que ardia incessantemente nunca poderia se apagar, pois um grande mal cairia sobre a casa. O fogo na lareira mantinha-se aceso de geração em geração. Se o filho deixasse a casa paterna para constituir nova família levava as brasas da casa do pai para acender o fogo em seu novo lar. Por isso, o fogo dos lares consangüíneos era denominado fogo dos antepassados. Ademais, nas cidades havia um monumento chamado *Prytaneion*, cujo altar dedicado à deusa Héstia, ardia noite e dia. Quando uma nova cidade era fundada, o fundador trazia para o seu altar o fogo de sua cidade natal. O fato de compartilharem o mesmo fogo firmava os laços de parentesco entre as duas cidades. A necessidade de manter acesa a chama do fogo transmitindo-a entre as gerações e a consideração do fogo como símbolo da fundação de uma cidade e de sua decadência expressavam o reconhecimento do ciclo unificador e eterno do fogo, ainda que de modo inadvertido e místico.

Por sua vez, o destino de Heráclito pode ser comparado a uma tocha incandescente e as palavras que exprime podem ser consideradas, segundo Nietzsche, as mais claras e luminosas de toda a Antigüidade.. Seu estilo só parece obscuro para os espíritos úmidos ou terrestres. Para os tomados pelo fogo puro, como ele, o seu discurso conciso é absolutamente necessário e suficiente para exprimir as verdades reveladas a partir da contemplação do ciclo ígneo do devir. Nesta via, ele abominava a ornamentação e a excessiva clareza das palavras, as quais encobriam a necessária verdade que elas deveriam veicular. Ele comparava seus pensamentos às sentenças dos oráculos, as quais não revelavam nem escondiam, porém indicavam. Na verdade, as idéias de Heráclito podiam ser comparadas às mensagens oraculares apenas quanto ao estilo conciso e

obsuro. Enquanto aquelas concerniam ao constrangimento da verdade, estas tinham, como fonte, a revelação mística

Heráclito se dispôs em absoluta solidão no templo da deusa Ártemis, nas montanhas de Éfeso. Contudo, apesar de se recolher em um templo, ele não possuía traço algum do homem religioso. Sua reclusão e seu silêncio não denotavam nada de compassivo. Ele não se considerava um salvador ou um herói. Encerrou-se em si mesmo e fechou-se à convivência humana, por não acreditar ser possível melhorar e salvar homens de almas úmidas, desprovidos da chama ardente do pensamento. No ambiente místico que o rodeava ele vislumbrava somente ilusão e ignorância.

Entretanto, seu afastamento do povo não correspondia ao desprezo por suas raízes genuinamente helênicas. Ele se afastou dos homens por saber que não poderia encontrar o verdadeiro espírito grego através de nenhuma de suas formas imediatas e usuais, mas somente através da compreensão do logos, *que governa o todo pelo todo*. Segundo ele, somente a partir de si mesmo o sábio podia chegar ao conhecimento da razão universal de todas as coisas. Com ele, sabedoria assumiu a forma da máxima responsabilidade do indivíduo. Ele contrapunha uma sabedoria baseada na experiência e em questões (*história*), progressiva e geral, como ele classificava a sabedoria de Pitágoras e de Xenófanés, adquiridas em peregrinações, à sabedoria (*sophía*), adquirida pela intuição imediata de si mesmo, a qual ele considerava a verdadeira sabedoria. Assim, no domínio de seu pensamento o oráculo délfico *Conhece a ti mesmo*, o qual inspirou toda a perspectiva da beleza e da medida da vida grega, alcançou a força imperiosa da verdade única e absoluta. Neste sentido, por refletir a imediata e a completa compreensão do *lógos*, o sábio era o melhor dos homens. Daí o orgulho nobre e real de Heráclito, sua auto-veneração como resultado da crença de ser o único a possuir a verdade. Nietzsche completa: “O desprezo pelo presente e pelo momentâneo é parte integrante da grande natureza filosófica. Ele possui a verdade: a roda do tempo pode rodar para onde quiser, nunca poderá subtrair-se a verdade”⁵⁹.

Heráclito chegou a aconselhar os Efésios a abandonar a cidade às crianças, por terem dado prova de insensatez ao expulsar Hermodoro, cidadão de grande valor para a cidade, simplesmente por não admitirem um homem superior entre eles. Mais tarde, diante do espanto dos Efésios ao vê-lo jogando ossos com crianças, ele diz: “Por que vos espanteis, ó infames? Não

⁵⁹ *Id. A filosofia na época trágica dos gregos*, cap. 8, p.. (p.53)

é melhor agir desta maneira a se ocupar dos negócios públicos em vossa companhia?”⁸⁰ Segundo Nietzsche, Platão interpretou o conselho de Heráclito para que os Efésios deixassem o governo da cidade às crianças, segundo a concepção de uma reforma. Talvez por que na idéia das crianças, como líderes da cidade, estivesse representada a esperança da absoluta renovação do espírito grego através da reformulação dos princípios vigentes, signos, para Heráclito, da decadência que ameaçava as cidades gregas.

Não só para Heráclito, mas para todos os filósofos gregos, os princípios gregos tradicionais conduziram a Grécia à decadência, sobretudo, por a isolarem no contexto da humanidade que se expandia e, assim, a enfraquecerem. Os mitos eram os principais responsáveis por este isolamento. Pois, eles não remetiam a um princípio único, mas a um universo multifacetado de preceitos místicos, configurado a partir das arbitrariedades e contradições gregas. Ora, Heráclito concebeu o fogo como a origem e o princípio não somente da existência grega, mas da própria natureza (*phýsis*), do universo. Princípio cuja forma de expressão consistia na oposição e na luta das qualidades. A natureza se exercia como razão única e comum de todas as coisas, sob a forma da contrariedade dos seres.

Com efeito, ao sugerir que seus compatriotas abandonassem a cidade às crianças, Heráclito considerava a total inadvertência dos Efésios para a verdade que concernia igualmente a todos os homens e, assim, para o princípio único e comum que os regia a partir do próprio cerne das rivalidades e dos conflitos. Nesta via, ele se espantava, por exemplo, com o fato de os helenos em geral se abrirem à influência das religiões de origem bárbara, sem pensar como o mundo grego podia ter recebido com tanto entusiasmo formas de religiosidade aparentemente oposta aos padrões dóricos dominantes na Grécia. Tomados em transe religiosos, os homens se afastavam da possibilidade de pensar a eterna necessidade que os constringia a um destino comum. Quanto a isto Nietzsche esclarece: “Heráclito. Luta contra o mito, enquanto ele isola os gregos e os opõe aos bárbaros. Ele pensa em uma ordem supra-helênica do mundo”⁶⁰

Assim, ao desaconselhar o ataque dos Efésios aos persas, Heráclito não menosprezava o ímpeto e o ardor pela luta e a capacidade grega de vencer os inimigos os mais potentes. Na verdade, com esta atitude, ele advertia os Efésios de que a liberdade e a grandeza tanto dos gregos quanto dos persas não residia na possibilidade de vencer e conquistar o adversário, mas na apreensão do sentido do devir universal fundado na natureza (*phýsis*), comum a todos os povos,

⁶⁰ *Ibid.*, frag. 6[50] 1875, p. 355.

quer dizer, do *lógos* universal. Sem a conquista da verdade, o vencedor não poderia salvaguardar realmente nenhum bem de seu povo ou algum outro bem para ele conquistado. Portanto, conforme Heráclito, a vitória na guerra não acarretava necessariamente a glória e o progresso, se o vencedor estivesse privado do seu maior tesouro: o conhecimento do *lógos* universal. Nietzsche confirma: . “*Posição de Heráclito face aos persas*: ele tinha uma visão clara do perigo que representavam o elemento grego e o elemento bárbaro.”⁶¹ “Heráclito parece mesmo ter demolido a barreira que separava a barbárie do helenismo, a fim de criar uma liberdade maior e forçar as concepções estreitas a progredir”⁶² E ainda:

Heráclito teve como seu contemporâneo o filósofo Parmênides. Este teve como ponto de partida a consideração da existência como pura e completa ilusão dos sentidos, os quais constituíam a via do engano e da errância dos homens, por veicularem a crença equívoca no caráter ôntico das coisas sujeitas ao devir. Para empreender esta desqualificação da existência, Parmênides teve como pressuposto fundamental uma entidade metafísica, de caráter puramente abstrato e lógico, o ser, que ele identificava ao próprio pensamento. Para Nietzsche, Parmênides, ao destituir a vida de qualquer sentido e valor, constituiu-se no primeiro filósofo de natureza propriamente não grega. Isto não significa, entretanto, que ele não estivesse voltado para os problemas que assolavam os gregos e, de, certa forma, a todos os homens. Para Parmênides, os homens, orientando-se pelo ser, ou seja, sob a legislação do puro pensamento, deixariam de estar sujeitos às influências das afecções e das paixões. Isto significa que, guiados pela lógica do ser, eles poderiam chegar ao domínio de si mesmos e, assim, contribuir, para a formação de uma civilização equilibrada e justa. Com efeito, a grande contribuição de Parmênides para a humanidade grega e, também, para a não grega, consistiu, então, segundo Nietzsche, em ter enfatizado a necessidade dos homens conduzirem-se pelo pensamento com vistas a fundação de uma existência sólida e perfeita. È o que mostraremos, elucidando, em seguida, o sentido do pensamento de Nietzsche sobre Parmênides.

Apesar de pertencer a mesma época que Heráclito, Parmênides é considerado por Nietzsche, o oposto de seu contemporâneo. Tanto um quanto o outro postulam a participação das qualidades contrárias no devir. Ora, para Heráclito o devir tem a forma da oposição das qualidades opostas por conta do jogo da substância original, o fogo, consigo mesma. Neste, o que

⁶¹ *Id. Considerações inatuais III e IV*. Fragmentos póstumos, frag. 6[38] 1875, p. 349.

⁶² *Ibid*, frag. 6[49] 1875, p. 354

explica que uma qualidade se harmonize ou se contraponha a outra é o movimento do próprio devir, de essência ao mesmo tempo bélica e lúdica. Heráclito simplesmente se deslumbra com o fenômeno plástico do processo regular e universal da natureza. Ele contempla a imagem do combate universal. Para Parmênides, o devir é promovido pela atração e pela repulsão das qualidades. No entanto, o amor e o ódio, dos quais resulta o mundo, correspondem aos dois lados de uma mesma potência. Na verdade, Parmênides reconhece a atuação de um princípio capaz de diluir a disparidade que assola o devir, que ele nomeia Afrodite. Com efeito, a visão estética de Heráclito estabelece o *pólemos* como princípio do mundo. O que significa que são supostas, pelo menos, duas qualidades como base original do devir. Enquanto em Parmênides, conforme Nietzsche conclui, Afrodite representa, propriamente, um ardil mítico para a superação do dualismo no mundo.

Assim, no final da vida, Parmênides é tomado por um *calafrio da abstração* e ultrapassa esta oposição física do ser e do não-ser em vista de uma oposição puramente lógica. A contrariedade das qualidades é substituída pela contradição do ser e do não-ser. Contradição entre o que é e o que não é. Como resultado desta abstração nasce o conceito do ser parmenídico como unidade ontológica vazia e estéril. Quanto ao caráter do pensamento de Parmênides Nietzsche escreve: “o que nessa época mais surpreende neste fato é, sobretudo, o pensamento sem perfume, sem cor, sem alma e sem forma, a ausência total de sangue, de religiosidade e de calor moral, o caráter de esquema abstrato - num Grego!”⁶³. O momento no qual Parmênides concebeu o ser, Nietzsche considera “o menos grego de todos, nos dois séculos da idade trágica”⁶⁴

Ora, os gregos não encontravam indício do ser na sua vida de comemorações religiosas, de competições e de guerras. Eles se orientavam, espontaneamente, pela forma como a existência se apresentava e, assim, desconheciam a necessidade da demonstração do que era sentido ou percebido. Para eles, a permanência de algo era ditada, simplesmente, pela vitória em jogos e em guerras. O caráter agonístico da existência justificava o caráter relativo de toda a verdade. Nesta via, o mundo era o que dele se percebia, ao mesmo tempo, que era dada à percepção o cenário do mundo em eterno devir.

Ao se referir ao grego de sua época, Parmênides o caracteriza como homem de duas cabeças. *Homem de duas cabeças* é a metáfora que ele utiliza para identificar o homem orientado

⁶³ *Id. A filosofia na época trágica dos gregos*, cap. 11, p. 249.

⁶⁴ *Ibid.*, cap. 9, p. 244.

pelos sentidos. Sentidos que veiculam igualmente a existência do ser e a do não-ser. Como vimos, para o eleatismo, o postulado da existência do não-ser é uma ilusão. Baseado na ilusão da existência do que não é, o homem poderia somente chegar a uma concepção fantástica e flutuante do mundo. É justamente o que ele pensava de seu contemporâneo Heráclito.

Parmênides considerava a reverência tradicional e popular aos costumes, aos sistemas de crenças e às leis gregas, todos de base mítico-religiosa, como o resultado do devaneio e do engano dos homens. Para ele, os gregos buscavam legitimar, através destas representações, o conjunto das regras e dos princípios estabelecidos a partir de acordos e convenções, propriamente, por não terem acesso à legalidade ontológica, ou seja, ao direito fundado no ser. Assim, para ele, o misticismo somente se explicava pela falta do conhecimento do único ser, de atributos puramente lógicos e, portanto, adverso ao antropomorfismo dominante em todas as representações gregas, míticas e alegóricas, do mundo.

Neste sentido, os homens de duas cabeças, ou seja, a grande maioria, representavam uma verdadeira ameaça para a Grécia. Pois, sem a estabilidade e a integridade de espírito emanadas do fundamento metafísico, o mundo grego afundaria no universo desnorteante e cambiante dos interesses e das opiniões arbitrárias. Universo no qual imperava não a razão e a lei, mas o ardor e a indeterminação das paixões políticas. Assim, como indica Nietzsche em alguns fragmentos póstumos, o sistema de Parmênides não foi formulado simplesmente por uma pura necessidade lógico-ontológica, mas, também, pela ideal de oferecer à humanidade perdida em contradições, assim como, às cidades ameaçadas por governos instáveis e tirânicos, um sistema de princípios e regras sólidos, coesos e estáveis. Ele buscava salvaguardar a identidade e a integridade humana a partir dos pressupostos da própria identidade e unidade do ser. Nietzsche afirma: “Parmênides. Desvalorização teórica do mundo, enquanto que ilusão. Combate contra o que toda concepção de mundo tem de imaginário e flutuante: ele quer dar ao homem o repouso, por oposição às paixões políticas. Legislador.”⁶⁵

O outro filósofo que se empenhou em propor novos parâmetros para a vida grega, tanto por sua vida como por sua concepção de mundo, como os demais, foi Anaxágoras. Ele admitiu o desequilíbrio e a irracionalidade como características da existência, mas, por acreditar no princípio racional de todas as coisas, reconheceu que o curso do devir evoluía regular e gradativamente no sentido da harmonia e da racionalidade completa. Apesar de reconhecer o

⁶⁵ *Id. Considerações inatuais III e IV. Fragmentos póstumos, frag. 6[50] 1875, p. 355.*

processo de harmonização e de aperfeiçoamento do mundo, Anaxágoras ressaltou a necessidade de os indivíduos superiores, ou seja, mais racionais e equilibrados, contribuírem para o melhor governo dos Estados, para uma educação superior, assim, para o engrandecimento da cultura, para que os demais, arrastados pela desrazão e pela desmedida, trabalhem para tornar a existência mais bela e harmoniosa no sentido de seu princípio. Em seguida, abordaremos a concepção da existência de Anaxágoras e sua contribuição, como gênio filosófico, para tornar a existência o reflexo perfeito dos fins racionais da natureza.

Diferente de Tales, de Anaximandro e de Heráclito, Anaxágoras abandonou a hipótese da origem do múltiplo no mundo a partir de uma unidade primordial, água, fogo ou o indeterminado. É Nietzsche que nos lembra: “Anaxágoras, pelo contrário, afirma que o dessemelhante nunca pode provir do semelhante e que a mudança nunca se poderá explicar a partir de um ente”⁶⁶ Assim, ao invés de uma única substância original, ele admitia, inúmeras substâncias. À objeção sobre a necessidade do estabelecimento da quantidade de substâncias no mundo, ele respondia que havia “Um número infinito”⁶⁷ delas.

Anaxágoras chegou à constatação da movimento ordenado do devir, através da contemplação da ordem e da beleza do cosmos. O curso harmonioso do cosmos o levou a indagar sobre a razão do movimento. A causa do movimento cosmológico não poderia ser um outro movimento, pois, isto levaria a perguntar sobre a causa deste outro e, assim, sucessivamente, sem que se chegasse a uma primeira não movida.

Notemos que o pressuposto da identidade e eternidade do ser eleático sobrevive na significação ôntica do pensamento de Anaxágoras. Os inumeráveis seres não nascem nem perecem, mas são eternamente. Entretanto, diferente de Parmênides, Anaxágoras concebe a mudança. Com efeito, para ele, toda alteração está atrelada ao movimento. Ora, a partir da *míksis* (mistura) e a *diákrisis* (separação), únicos movimentos no mundo, não pode ser produzido nada de absolutamente novo. De modo que as mudanças no cosmos correspondem às diversas ordenações derivadas das misturas e separações.

Anaxágoras concebeu um movimento original arbitrário e ordenador, pois só ele poderia fazer todas as coisas tenderem ao belo e não permanecerem em uma dispersão infinita. Este movimento tinha como força propulsora o *Noûs*. Este não se encontrava misturado, na origem, a

⁶⁶ *Id. A filosofia na época trágica dos gregos*, cap. 12, p. 256.

⁶⁷ *Ibid.*, cap. 15, p. 259.

todas as outras substâncias, apesar de ser também uma substância. Pois, sua matéria era de natureza muito sutil e delicada. Era infinitamente divisível como as outras substâncias, mas apenas por si mesmo. No começo, só o *Noûs* se movia, enquanto as outras substâncias eram absolutamente imóveis. Um movimento espontâneo em torno do seu próprio eixo, auto-suficiente, que um dia também, espontaneamente, começou a mover as demais substâncias. Como diz Nietzsche, em todas as coisas separadas e heterogêneas o *Noûs* se mantinha como força vital una e homogênea.

O processo progressivo de ordenação do mundo promovido pelo movimento regular e circular causado originalmente pelo *Noûs*, poderia fazer pensar, segundo Schopenhauer,

A admiração plena de surpresa, que costumeiramente de nós se apropria ao examinarmos a conveniência infinita estendida na estrutura de todos os seres organizados, repousa, no fundo, sobre uma suposição bem natural, mas que não é menos falsa: essa concordância das partes umas com as outras, com o conjunto do organismo, com seus fins exteriores, concebida e julgada por nós por meio do conhecimento, quer dizer, pela via da representação, nos parece também ter sido introduzida pela mesma via; é para a inteligência que ela existe; do mesmo modo, a nosso olhos, e por meio da inteligência que ela teria sido realizada.⁶⁸

Realmente, a harmonia cosmológica parecia remeter a uma causa racional. O que implicaria compreender o *Noûs* como um ente de razão. Com efeito, a palavra grega *νοῦς* significa literalmente inteligência. No entanto, não obstante, Nietzsche adotar a tradução de *Noûs* por inteligência, ele ressalta o sentido que “inteligência” assume para Anaxágoras. Nietzsche diz sobre o *Noûs*: “Uma tal essência é a inteligência, o *νοῦς* (*νοῦς* não exatamente a inteligência, nem o entendimento, nem a razão: propriamente grego, força expressiva da língua!”⁶⁹ Ele quer dizer que a essência do *Noûs* é inteligência, não como conhecimento consciente, mas como princípio que ordenando o caos, dispõe o universo no sentido da harmonia e da beleza. Ademais, a inteligência deve ser compreendida em estreita relação com o seu caráter espontâneo e arbitrário. É por puro *ato de vontade* que um ser, auto-suficiente, puro, separado, que tem em si o movimento, apodera-se de uma massa caótica e a faz girar em um movimento eterno, circular, homogêneo, regular, submetendo todas as coisas à sua força unificante e ordenante. Somente neste sentido pode ser compreendida a racionalidade do *Noûs*.

Com efeito, como foi dito, para Anaxágoras, o cosmos era irracional. Entretanto, por referência a seu princípio ordenador e a sua universal e progressiva ordenação ele possuía

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Suplemento do livro II, cap. 26, p. 1050.

⁶⁹ *Id. Os filósofos pré-platônicos*, parág. 12, p. 188.

racionalidade. No mundo originalmente destituído de movimento e desordenado imperavam a ordem e a harmonia como princípios reguladores. Ele dizia que sua pátria era o céu, que correspondia à esfera mais perfeita de todo o cosmos.

Por causa desta orientação de suas teses ele foi acusado pelos atenienses de impiedade, e, por pouco, não foi aberto um inquérito contra ele. Anaxágoras não tomava a ignomínia do povo como uma condição irremediável, porquanto a sua consideração dos homens tinha o mesmo pressuposto que a sua concepção do universo. O fato de existirem homens ilustres entre os atenienses era, para ele, uma demonstração que a medida e a beleza regiam a totalidade do cosmos, e uma garantia que todos os homens, mesmo dando prova de irracionalidade, podiam atingir a razão. Nesta via, ele recomendava a todos os homens indistintamente, a contemplação do magnífico movimento circular e regular, ordenador do mundo.

Ora, o homem é o ser mais racional por ser também o mais adaptado à ação do *Noûs*. Este, por sua vez, alcança a sua melhor manifestação no mundo no seio da matéria humana. Péricles, o governante de Atenas e um dos principais admiradores do pensamento de Anaxágoras, era, para Nietzsche, o exemplo privilegiado do homem racional, o mais entregue à ação do *Noûs*. Também Platão afirma que o gênio de Péricles só poderia ser compreendido à luz do pensamento de Anaxágoras. Nietzsche compara os efeitos dos discursos eloquentes de Péricles à ação primitiva do *Noûs*. Segundo ele, quando discursava ao povo, Péricles assumia a beleza dura e estável de uma estátua de competidor olímpico. Enquanto falava ao público, nada em seu tom de voz, seus gestos, suas expressões e suas vestimentas se desconcentrava, se modificava, do mesmo modo que o *Noûs* se conservava o mesmo eternamente, indiviso e concentrado, enquanto movia a matéria inerte. Péricles envolvia, pouco a pouco, o povo que o escutava atento, no turbilhão ordenado e crescente de suas palavras, comparativamente ao *Noûs* que abarcava progressivamente a massa caótica em um movimento giratório de diâmetro cada vez maior.

Nietzsche chama Anaxágoras de *Aufklärer*, ou seja, espírito de idéias esclarecidas. Idéias esclarecidas por veicularem uma interpretação da mitologia e da mística helênicas baseada nas relações e nos elementos da natureza regida pelo princípio racional. Anaxágoras enseja uma verdadeira tendência de interpretação racionalista das crenças e dos mitos fundamentais gregos. Por conta da influência das suas teses na classe de pessoas cultivadas de Atenas, a qual correspondia a mais nobre sociedade de Atenas - Ésquilo e Eurípides, os dois grandes artistas trágicos, e Péricles, eram fiéis simpatizantes das suas idéias - as imagens mitológicas eram

tratadas como elementos da linguagem simbólica a serviço da interpretação da natureza, de modo que a religião de cunho popular era aos poucos substituída pela filosofia.

Nietzsche refere-se à interpretação que Anaxágoras dava a uma lenda de sua pátria sobre um cidadão denominado Hermotime. Era dito que a alma de Hermotime abandonava o seu corpo e, após reencarnar-se, permitia a ele narrar experiências vivenciadas durante a desencarnação. Anaxágoras compreendia esta crença popular da separação da alma e do corpo a partir do dualismo do *Noûs* e da matéria. Com efeito, ele buscava interpretar não só crenças místicas isoladas, mas reconstituir toda a herança grega através de sua filosofia naturalista. Dessa forma, Zeus é identificado ao *Noûs*, a figura mítica do rei Agamenon é tida como o éter e Homero, o maior cantor dos mitos gregos, é considerado um exortador da virtude e da justiça. Segundo a fusão de seres naturais e das figuras religiosas, alguns elementos e substâncias físicas passaram a ser cultuados como divindades tradicionais, ao mesmo tempo que estes passaram a ser compreendidos como representantes da natureza.

Também a poesia épica passou a ser considerada como modo de expressão da maravilhosa e eficaz ação do *Noûs* em contraposição com o caráter tradicional, popular e místico de toda a epopéia grega. Por seu lado, sobretudo a arte trágica foi consideravelmente influenciada pelas idéias de Anaxágoras. Em um fragmento de Eurípides, citado por Crisipo, percebemos o quanto a arte desta época estava em comunhão com a perspectiva do conhecimento naturalista de Anaxágoras:

Gaia muito grande e Éter de Zeus, ele genitor dos homens e dos deuses, ela, as gotas de água recolhidas engendra os mortais, os alimentos, as linhagens de bestas selvagens, é porque ela é reconhecida justamente como a mãe de todos. Retorna enfim à terra o que a terra produz e o que germina do grão eterno ao céu retorna, nada disto que nasce morre, mas se separando um do outro, mostra uma nova forma [Chysippus, fr. 839].⁷⁰

Contudo, seu pensamento era, sobretudo, dirigido ao círculo de cidadãos nobres, porquanto, entre eles, ele encontrava o acordo e a beleza correspondente à harmonia e à ordem reinantes em todo o universo. Ele compôs uma legislação destinada ao atenienses os mais sábios, não visando tornar racionais homens que já haviam atingido uma maior consonância com a ordem da natureza, mas facilitar-lhes o governo, a educação do povo ainda dominado pela desmedida e pela desordem. Assim, como afirma Nietzsche, “De vez em quando, uma palavra

⁷⁰ *Ibid.*, parág. 12, nota, p. 73.

vinda desta sociedade de espíritos livres e sublimes chegava até o povo.”⁷¹ No grupo seletivo de frequentadores da doutrina de Anaxágoras, era fomentada uma espécie de religião laica como forma de promover a secularização de sua mística naturalista. Por conta da relevância da religiosidade grega, Anaxágoras considerava a mística a principal via de iniciação nos princípios do conhecimento da ordem e da harmonia universal da natureza, não apenas do povo grego, mas dos povos em geral. Nietzsche resume o caráter do seu pensamento: “Anaxágoras. O mundo é irracional, e entretanto absolutamente harmonioso e belo: era necessário que o homem fosse assim, tal como os primeiros atenienses, Ésquilo, etc. Sua filosofia: reflexo da antiga Atenas: legislação para homens que dela não precisam”⁷².

⁷¹ *Id. A filosofia na época trágica dos gregos*, cap. 19, p. 271. (106)

⁷² *Id. Considerações inatuais III e IV*. Fragmentos póstumos, frag. 6[50] 1875, p. 355.

1.3 O conhecimento trágico como revelador e promotor do caráter estético da natureza.

O filósofo do qual, ora, tratamos, Empédocles, é, para Nietzsche, o pensador trágico por excelência. Para Empédocles, a existência é substancialmente trágica, por comportar dois princípios antagônicos: o da dor e da contradição e o da harmonia e do amor. O princípio da dor constitui o devir, enquanto o princípio do amor conforma-o como um ideal. Empédocles é também, para Nietzsche, o filósofo do renascimento, por reconhecer que, não obstante a discórdia reinar no mundo, pela atuação do princípio da contradição e do ódio, a harmonia é o princípio superior, por atuar como alvo e razão do devir, ou seja, por impor ao devir um sentido contrário a sua realidade.

Esta ontologia, expressa sob a forma de cosmologia, representa, na verdade, a base da idealização, por parte de Empédocles, de uma vida e uma civilização superior, para as quais ele acreditou, até jogar-se no vulcão Etna, que os gregos poderiam preparar a humanidade. Ele sacrificou-se, entretanto, em nome de uma outra época, de uma futura civilização, no seio da qual seu ato sacrificial pudesse ser convertido em disposição e empenho pelo engrandecimento da vida. Para que compreendamos, não apenas o alcance de seu empenho em prol da civilização grega, mas seu legado para todo ocidente, elucidamos, a seguir, o pensamento de Nietzsche sobre o gênio de Empédocles.

Ora, para Empédocles, todos os seres animados traziam em si os sinais de uma vida original sem sofrimentos, na qual todos eles viviam em harmonia como um só organismo. Ele explicava a sua própria presença no mundo por força de um sacrilégio, propriamente, uma falta por ter ingerido carne animal, ou seja, por ter atentado contra à unidade da vida, visto que cada ser vivo traz em si, como uma semente, o princípio desta unidade. Mesmo reconhecendo sua estirpe divina, ele não deixava de se considerar um deus decaído em razão deste crime. Esta mácula o impossibilitava de pairar, como os deuses, sobre o mundo submetido às dores e à morte. Deus decaído de um lugar de plenitude e de perfeição, assim como todos os mortais que estavam jogados em um mundo de doenças, de crime. As próprias lendas que se referem ao caráter divino de Empédocles não deixam de o fazer com uma certa ponta de ironia. Todavia, considerando a

disposição ascética de toda a sua vida, era, propriamente, como um deus no exílio que ele brilhava entre os homens entregues às contingências do destino. Nas *Purificações*, Empédocles saúda o povo que o seguia como a um deus:

Eu vos saúdo! Eu erro de cá para lá, não mais criatura mortal, mais deus imortal, honrado de todos, como se deve, ornado de fitas e de guirlandas de flores. E desde que eu entro nas cidades florescentes, eu sou venerado pelos homens e mulheres. Eis que eles me seguem aos milhares, buscando saber onde conduz a via em direção à salvação; uns desejam profecias, enquanto os outros, após ter sofrido cruéis suplícios, esperam escutar palavras que curem as doenças. Mas por que será que eu me demoro aqui em baixo, como se me retivesse algo de grandioso, enquanto eu, eu me elevo acima dos miseráveis mortais, homens com sofrimentos inumeráveis.⁷³

Empédocles era considerado entre o povo grego um profeta, um poeta, um médico, um príncipe, ou seja, um tipo humano eclético cujos atributos compunham uma potência, na verdade, quase sobre-humana. Como exemplo da ampla atividade de Empédocles nas cidades por onde passava em suas viagens, há a mudança do curso do rio Hypsas a seus próprios custos, para desviar os fluidos propagadores de uma peste, e a cura de uma agrigentina chamada Pantéia. Como afirma Nietzsche:

Em Selinonte ele exterminou com uma epidemia fazendo confluir, a seu próprio custo, dois rios em Hypsas (sistema Schlemm). Os selinontinos festejaram às margens do rio, e quando Empédocles apareceu entre eles, eles se jogaram a seus pés e o veneraram como um deus.⁷⁴

Se aplica ao caso de Empédocles um comentário de Timeu, citado por Nietzsche: “No fim eles se tornam profetas, poetas, médicos e príncipes entre os homens que povoam a terra. Daí eles se metamorfoseiam em deuses, cheios de honra.”⁷⁵

Há três lendas sobre sua morte: uma, constituída por seus adoradores populares, que afirma que ele desapareceu por ter se tornado deus; outra que conta que ele foi ferido em uma assembléia, em Messina, e foi enterrado em Megara; por último, a terceira, de origem jônica, considera que, após chamado por um deus, joga-se na cratera do vulcão Etna, para também renascer deus. Pensamos que Nietzsche dá crédito a esta última, de caráter mítico, por ela entrar em correspondência estreita com o caráter trágico do pensamento de Empédocles, o qual abordaremos mais adiante.

⁷³ *Ibid.*, p. 202.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 206.

Ora, em suas peregrinações, Empédocles anunciava o princípio da unidade da vida. Originalmente existia um único ser vivo, uma divindade perfeita e realizada, o que ele denomina *Sphaîros*. Neste período reinava uma perfeita calma e harmonia. O *Neîkos* (ódio) investiu contra esta unidade e a decompôs em inúmeros elementos a privando do ser, da vida. A *Philia* (amor) agiu, tentando reconduzir tudo ao estado original, à unidade. Nesta via, como potência de união, o amor tendia a dispor a natureza como um único organismo. Foram alcançadas apenas pequenas unificações, individualidades animadas destinadas à uniões progressivamente maiores. Um único organismo buscado pelo amor não chegou a se realizar, por fazer parte do destino do mundo o outro princípio, o ódio. O mundo é, então, considerado por Empédocles, o palco da luta e do reinado alternado destes dois princípios.

Empédocles não acredita, como Anaxágoras, na constância de um movimento circular sustentado somente por um estímulo inicial, ordenador e racional de uma substância separada, eternamente provida de movimento. Ao contrário, ele se fia em um turbilhão universal, o oposto do movimento ordenado. Após a ação dissociante do *Neîkos*, a *Philia* impulsiona os elementos à unificação através de um turbilhão que tudo mistura. A partir desta mistura nascem infinitas formas individuais, pois os elementos se combinam em um fluxo e constituem as coisas. Novamente, pelo efeito turbilhão age o *Neîkos* separando as unidades anteriormente alcançadas. Os elementos são dispostos em um refluxo e as coisas são decompostas.

Se somente agisse a *Philia*, após um movimento de unificação total, um quietismo reinaria no universo. Se somente agisse o *Neîkos*, depois de um movimento de separação absoluta, tudo cairia também em uma plena calma. Se os dois princípios atuassem simultaneamente no mundo não haveria também movimento, pois pela atuação de duas forças opostas gera-se uma tensão, não o movimento. Se há então o movimento, significa que os dois princípios atuam alternadamente. Nietzsche afirma: “Empédocles é precipitado no meio de uma multidão de demônios em pleno confronto: Discórdia e Harmonia, Beleza e Feiúra, Velocidade e Lentidão, Certeza e Obscuridade, etc., Natureza e Declínio [frr. 120-123 DK].”⁷⁶ Cada forma se mantém na existência a partir de um constante combate com a sua forma oposta, à medida que a vida de cada um dos seres animados e toda a disposição do cosmos manifesta a luta fundamental do amor e do ódio.

⁷⁶ *Ibid.*, parág. 13, p. 207

Segundo Nietzsche, Empédocles faz referência, em sua cosmogonia, à alternância de domínios dos dois princípios, porém, não elucida com clareza satisfatória quais dos dois é efetivamente mais potente e como. Com efeito, ao mesmo tempo que Empédocles se refere à periodicidade do amor e do ódio, a sua ação contrária e cíclica, ele afirma que a terra é somente o teatro do *Neîkos*, ou seja, do sofrimento, da discórdia, do tormento. Neste sentido, o mundo está entregue à potência deteriorante do ódio. Como diz Nietzsche: “a representação de uma época paradisíaca da humanidade não se acorda com esta idéia, nem em geral com a cosmogonia de Empédocles.”⁷⁷ Entretanto, este pessimismo de Empédocles pode ser melhor compreendido se equiparado a seu otimismo místico: ele acreditava plenamente na possibilidade de restituição da unidade primitiva e absoluta pela supremacia progressiva da *Philia*.

Submetendo-se a uma progressiva purificação, ele foi ao encontro da missão de sua existência. De modo que toda a sua vida está baseada na esperança de construção de um mundo unificado. A unidade do mundo, por sua vez, poderia ser alcançada pela vitória final da paz sobre o conflito universal. Guiado por uma profunda compaixão por tudo o que é vivo, ele vagueava pelas cidades gregas, buscando converter os homens a uma vida destinada ao amor, a fim de libertá-los do império do ódio e, assim, salvá-los.

Assim, além de conhecedor, Empédocles era um profeta errante do amor, um místico como Pitágoras. Na verdade, para Nietzsche, ele representava, propriamente, a fusão do conhecedor e do místico. Nietzsche considera a coexistência de ambas as expressões mística e científica no pensamento de Empédocles, como o que explica seu caráter eloquente, retórico. Sua arte da palavra justifica-se a partir da sua capacidade em reunir, em um único pensamento, refreando-as e dominando-as, a força mística, mais antiga, e a nova força do conhecimento. De acordo com o que diz Nietzsche: “A doutrina pitagórico-órfica traduzida na linguagem das ciências naturais: Empédocles domina conscientemente os dois modos de expressão, é o que faz dele o primeiro retórico.”⁷⁸

Nietzsche afirma que o reconhecimento público de Empédocles - nas cidades por onde passava suas obras eram declamadas e seguidas – explica-se, sobretudo, pelas influências pitagóricas, ainda que, provavelmente, ele não tenha tido relações diretas com os pitagóricos. Na verdade, um dos alvos de sua missão era a conversão dos homens aos preceitos de Pitágoras.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁷⁸ *Id. Considerações inatuais I e II. Fragmentos póstumos, frag. 23[34] 1872-73, p. 298.*

Neste sentido, ele buscava substituir as formas dos cultos e dos rituais gregos, sobretudo, os que tinham como princípio a idéia do sacrifício de animais, pelos cultos de iniciação e pelos rituais de purificação baseados no ascetismo pitagórico. Entretanto, para afastar a hipótese da restrição das expectativas transformadoras de Empédocles, relativas ao povo grego, exclusivamente ao domínio religioso, Nietzsche esclarece que somente “Em aparência era uma reforma do rito sacrificial.”⁷⁹

Além de mudanças religiosas, Empédocles idealizava também mudanças políticas. Ele abominava a tirania e defendia a igualdade dos direitos e dos deveres na cidade. Ainda jovem, conheceu a passagem do governo tirânico para o governo democrático. Mais tarde, ele lutou contra o restabelecimento da tirania em sua cidade, sobretudo através do grande influência de seus discursos. Segundo Nietzsche, ele era dotado de uma eloquência entusiasmante, a ponto de Aristóteles o reconhecer como o inventor da retórica. Pela alta capacidade de convencimento das suas exortações públicas, ele congregou o povo na luta pelo governo popular. A partir de um ideal reformador sustentado pela abolição da propriedade e da partilha dos bens, Empédocles buscava conduzir os homens a formar uma comunidade de amigos dos pitagóricos. Ele depositava nesta comunidade a esperança de unificação de toda a sociedade grega. Como Nietzsche afirma: “Empédocles, o democrata, que pensava secretamente em reformas sociais.”⁸⁰ Finalmente, foi-lhe oferecido o poder real, o qual ele recusou. Ele pensava que governando uma única cidade, ficaria impedido de anunciar às demais o princípio da unidade de todos os seres e de conclamá-las a uma congregação pan-helênica, como o correspondente político da restituição da unidade espiritual grega. Segundo Nietzsche, “Em Olímpia, ele recitou os *katharmói* [Purificações], onde ele pronunciou seu adeus aos Agrigentinos. Ele dirigiu-se a Turim, Messina, ao Peloponeso, a Atenas e a Selinonte [...]”⁸¹

Empédocles afirma que junto à intervenção do ódio, e com o mesmo ímpeto, o princípio do amor comanda o cosmos, ao modo de uma tendência eterna e suprema à união, pois, na verdade, tudo o que é vivo, incluindo os deuses, têm como origem um único espírito (*en pneûma*). Nietzsche confirma: “[...] o verdadeiro pensamento empedocliano é a unidade de tudo o que ama.”⁸² Empédocles alude também a uma época em que a potência unificante do amor faria

⁷⁹ *Id. Os filósofos pré-platônicos*. Parág. 13, p. 202.

⁸⁰ *Id. Considerações Inatuais III e IV*. Fragmentos póstumos, frag. 6[38] 1875, p. 350.

⁸¹ *Id. Os filósofos pré-platônicos*. Parág. 13, p. 205.

⁸² *Ibid.*, p. 208.

uma frente definitiva ao ódio e a unidade universal seria um dia resgatada. Nietzsche nos esclarece em que Empédocles se fia para manter ardorosamente esta crença: “Ele vê somente uma figura de salvação e de esperança, *Aphrodíte*; ela lhe é a garantia que a Discórdia não reinará eternamente, mas entregará seu cetro a um demônio mais clemente.”⁸³

Ora, a determinação da *Philia* e do *Neîkos* não encobre o caráter destes dois princípios como causas incompreensíveis, impenetráveis do movimento do mundo. Dessa forma, mesmo de efeitos imediatos, simples e mensuráveis, as forças de atração, que correspondem a ação da *Philia*, e as de repulsão, que correspondem às do *Neîkos*, guardam um sentido indeterminado. Na verdade, Nietzsche não encontrava na cosmologia de Empédocles o que permitisse concluir, a partir do conceito fundamental da atuação periódica dos princípios, a justificativa teórica do poderio do *Neîkos* no mundo e, ao mesmo tempo, a anunciação da vitória definitiva da *Philia*, a qual acarretaria o restabelecimento da unidade original. Para ele, esta obscuridade em torno dos princípios cosmológicos inexplicáveis denuncia, na verdade, o caráter limitado que o conhecimento assume na cosmologia de Empédocles.

Assim, a instituição de princípios inefáveis, absolutos, não se fundamenta, em Empédocles, na esfera do conhecimento, mas, conforme foi dito, na esfera da mística. Movido por uma força de caráter místico, o conhecimento não se orienta, prioritariamente, pelo o que da natureza se oferece à investigação e à mensuração. Conduzido à princípios inacessíveis, o saber encontra seus próprios limites e se abre a uma esfera que relativiza sua necessidade. Percebemos que se aplica ao conhecimento o que Nietzsche afirma sobre a lógica: “[...] a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda.”⁸⁴ O conhecimento descobre, de forma insuportável e desesperadora, o caráter relativo e ilusório da verdade. Mais profundamente, a metafísica da verdade é descoberta como o terreno da maior das ilusões. O conhecimento cai da máxima ilusão metafísica no terreno da relatividade de toda a afirmação sobre a existência. Ora, a queda de Empédocles no Etna pode nos servir como metáfora da queda da metafísica no abismo sem fundo da ilusão.

Ao se voltar contra si mesmo, é a sua essência trágica que o conhecimento manifesta. Tragacidade da desintegração de todo o sentido na aparência. Entretanto, apesar do conhecimento revelar o fundo relativo de toda certeza e, nessa medida, conduzir a metafísica da verdade ao

⁸³ *Ibid.*, nota 61, p. 340.

⁸⁴ *Id. O nascimento da tragédia*, cap. 15, p. 95.

desespero e ao último suspiro, o ceticismo não corresponde à única via aberta a ele. Junto ao efeito arrasador e desnorteante da descoberta trágica age uma força de caráter lenitivo. Nesta via, ao mesmo tempo que o conhecimento descobre a ilusão como origem de toda afirmação sobre a existência, ele a compreende como a base fundamental de sustentação da vida. Além de meio de contenção dos efeitos destrutivos do conhecimento trágico, este lenitivo comporta os meios de utilização da ilusão como matéria de constituição de uma forma de existência magnífica. Este lenitivo é a arte.

Para Nietzsche, a necessidade de proteger e remediar a vida diante da ameaça do conhecimento expressa a força atuante do amor, ou como Nietzsche o denomina, do *querer viver* na existência. Enquanto âmbito a serviço do *querer viver*, a vida corresponde a uma potência infinitamente criadora destinada a tender à harmonia e à beleza. Nietzsche resume na fórmula: “Dominação exclusiva do querer. Um nirvana relativo, uma das formas mais delicadas da existência.”⁸⁵ Portanto, “O valor do conhecimento não reside, pois, na esfera do conhecimento, mas na esfera da vida; o querer viver utiliza a filosofia para realizar uma forma de existência superior.”⁸⁶

No limite do saber a própria natureza é revelada como âmbito da livre e da plena expressão do querer viver. Descobrendo-se como instrumento do querer viver, o conhecimento vislumbra, no mesmo movimento e contra si mesmo, que é impossível edificar uma civilização sobre o saber. No seu alcance trágico, ele reconhece a necessidade da arte para a vida e estabelece as condições de sua realização. Neste sentido, o conhecimento pode se dispor a serviço da expressão estética da natureza.

Ora, Nietzsche considera a origem e o princípio universal da unidade de todos os seres, a *Philia*, o próprio objeto da tragédia grega, como ele afirma: “A tragédia - a concepção profunda do amor - a natureza pura [...],”⁸⁷. O fato de Nietzsche ter composto diferentes esboços de dramas em torno do desfecho trágico da vida de Empédocles, parece sugerir o quanto ele ansiava representar a entrega incondicional do indivíduo à força comovente e arrasadora do sentimento de nostalgia da própria natureza, pela união original de todos os seres.

Os esboços dramáticos sobre o destino trágico de Empédocles, compostos por Nietzsche, permaneceram sob a forma de fragmentos. Não obstante as diferenças entre estes esboços, em

⁸⁵ *Id.* Nietzsche, *o nascimento da filosofia na época da tragédia grega*. Org. G. Bianquis. Cap. II, p. 158.

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Id.* *Considerações inatuais III e IV*. Fragmentos póstumos, frag. 6[18] 1875, p. 342

todos eles é revelado um Empédocles adorado, divinizado e, também, cheio de compaixão por todos os viventes e, sobretudo, pelos homens, jogados em um mundo de misérias e tormentos. Acometido pela mais profunda piedade e desesperado pela impossibilidade de livrar os homens dos males, de salvá-los, ele se lança em um vulcão como forma de sacrificar sua vida individual ao renascimento da existência universal fundada no amor. Apesar dos diferentes acentos e nuances, todas essas peças inacabadas são constituídas também de uma seqüência dramática comum: Uma peste assola os seguidores de Empédocles. Tomados pelo temor e pelo desespero diante da iminente morte disseminada pela peste, eles recorrem a Empédocles como a um deus, em busca da cura, porquanto o deus por eles adorado, Pan, não se manifesta para livrá-los da aniquilação. Frente à potência destruidora da peste e da miséria da multidão aterrorizada pela disseminação da morte, Empédocles reconhece a sua própria impossibilidade de os purificar e salvar e, mais amplamente, a limitação da própria religião diante da potência arrasadora da natureza. Ora, reconhecer a limitação da religião era colocar em questão o supremo pilar de sustentação da civilização grega.

Empédocles sentiu a dor universal de uma natureza de pura contradição, à medida que nela a força criadora e aniquiladora imperavam igualmente. Arrebatado por esta dor que brotava do fundo da natureza, ele descobre que a religião não servia de remédio contra um mal-estar de cunho universal, porquanto seus meios correspondiam, na verdade, a instâncias de mascaramento do eterno vir-a-ser e declinar da *phýsis*. Assim, ele abandona “[...] a religião quando ele a reconhece como enganosa.”⁸⁸

Contra a disseminação do temor e do terror, ele anuncia um remédio, a arte, por compreender que ela era a única a poder expressar o caráter trágico da existência: “a arte se revela como profeta da dor humana”⁸⁹ e, ao mesmo tempo, a única a poder transpô-lo, purificá-lo e torná-lo sublime. Outrossim, a arte correspondia à via do enaltecimento da nobreza e da altivez do homem frente ao absurdo e o terrível da existência. Ele conclama o povo: “A peste está entre vós. Conduzi-vos como gregos.”⁹⁰ Com esta exortação ele tenta mostrar ao povo que o conhecimento da unidade trágica da natureza não conduziria necessariamente ao horror e ao desespero se os homens se dispusessem em uma atitude de contemplação. Pois, a mesma natureza

⁸⁸ Id. *Nietzsche, o nascimento da filosofia na época da tragédia grega*. Trad. e org. G. Bianquis. Primeiro esquema, p. 158.

⁸⁹ *Ibid.*, ato II, p. 122

⁹⁰ *Ibid.*, ato II, p. 124.

que se mostrava como pura dor era a mesma a possuir a magnífica potência artística, lenitivo de todo o sofrimento da existência.

Do conhecimento trágico irradiava-se o terrível, mas, ao mesmo tempo, a imagem a mais sublime da existência. Empédocles chama o povo a um enfrentamento do devir da *phýsis* através do único meio de suportar, de jogar, mais precisamente, de se comprazer diante do destino irremediável: a arte. Pois, somente através da arte poderia ser erguida uma civilização a partir do conhecimento do destino trágico. Ela não desviava nem encobria, mas, ao contrário, representava o meio de elevação do destino a sua forma sublime. Nela dominava a potência de ilusão da natureza, dito de outra forma, ela era capaz de refletir a verdade da natureza como pura ilusão.

Entretanto, o povo, aturdido pelo horror e pelo absurdo da peste, e cada vez mais tomado pelo temor e pelo desespero, não vislumbra o caminho da arte. A potência invencível da natureza assume a forma mística de um deus terrível e desvairante. Os homens decaem na loucura entregando-se aos excessos do êxtase e da embriaguez ensejados pela parúsia do deus, traindo suas nobres raízes gregas. Horrorizado diante da decadência e da arruição generalizadas, Empédocles é tomado por um profundo e apaixonado sentimento de compaixão que o arranca do prazer da aparência estética e o dispõe na via da lucidez trágica. “Arrancado a este prazer pelo conhecimento da dor universal. Ele observa como anatomista a dor universal [...] Ele se endurece progressivamente. Ele decide nadificar o povo, do qual reconheceu o mal como incurável.”⁹¹ O prazer estético é substituído pela piedade desesperada. “Na sua divindade ele quer a socorrer; na sua humanidade compadecente ele quer destruí-la.”⁹² Entretanto, “[...] seu plano fracassou, a morte lhe parece um mal pior do que a peste.”⁹³ Empédocles vislumbra que o sofrimento e o desespero, nos quais estava mergulhada toda a cidade, concernia à expressão da dor eterna e universal de toda a existência. Livrar a cidade da dor e do aniquilamento disseminados pela peste, destruindo-a, não livraria toda a existência de seu fundo de destruição.

Todavia, Empédocles é conduzido à auto-destruição, lançando-se na cratera do vulcão Etna. Segundo Nietzsche, sua morte não pode ser equiparada a qualquer outra. Ele morre com a altivez de um deus, como um herói trágico. Pensamos que a afirmação de Nietzsche sobre Édipo, o herói da tragédia de Sófocles *Édipo Rei*, em um fragmento póstumo, se aplica também a Empédocles. Ele diz que Édipo é o símbolo da ciência. A tragicidade do herói reside no

⁹¹ *Ibid.*, primeiro esquema, p. 158.

⁹² *Ibid.*, segundo esquema, p. 122.

⁹³ *Ibid.*, ato V, p. 123.

conhecimento do caráter trágico do destino. Conhecendo os princípios e segredos da natureza, o herói atinge uma dimensão para além dos limites do indivíduo fixados pela natureza. Neste limiar ele encontra o seu cerne mais próprio, à medida que conhece o fundo originário de toda a existência. Entretanto, ele também encontra seu aniquilamento, porquanto através deste conhecimento resgata a unidade da natureza que o abarca, o ultrapassa e, também, o dissolve. Pois, o que fundamentalmente ele conhece é a contingência de tudo o que é, a necessidade do vir-a-ser e perecer das individualidades como expressão do prazer magnífico da natureza.

O herói alcança o limite máximo de sua potência individual ao mesmo tempo decifrando o enigma da existência e entregando-se à própria destruição, requerida pela natureza, a mesma que também o criou. Assim, o heroísmo do indivíduo reside no ato de entrega a um destino que nele se cumprirá irremediavelmente. Entretanto, ele não espera passivamente pelo momento da fatalidade que enlaça todos os entes. Ao contrário, ele enfrenta a sua sorte ao se apropriar de sua própria individualidade no limite da sua dissolução. Assim, nele, a morte individual acede ao brilho de um feito heróico no mesmo movimento que a natureza atinge o cume de um prazer supremo a partir de um ente. Conduzindo e obrando o seu próprio perecimento, o indivíduo trágico participa na elevação de todo os seres à forma de obra de arte da natureza. Citamos um trecho de um fragmento de Nietzsche:

A forma a mais universal do destino trágico é a derrota vitoriosa ou a vitória alcançada na derrota. A cada vez a individualidade é vencida: e entretanto nós sentimos seu aniquilamento como uma vitória. Para o herói trágico, é necessário perecer, através disso ele deve vencer. Nesta antítese que dá a pensar, nós pressentimos a suprema avaliação da individuação, tal qual nós a temos já evocado uma vez: o Um originário tem necessidade dela para atingir o fim último de seu prazer, de sorte que o desaparecimento aparece absolutamente digno e venerável quanto o nascimento, e o que nasceu deve cumprir a tarefa que lhe é incumbida enquanto individualidade.⁹⁴

Refletindo a dor inerente à existência a partir de uma imagem suportável e aprazível, a arte do herói transfigura o trágico em uma instância sublime, pelo enfrentamento da própria fatalidade. Nesta via, o aniquilamento do herói irradia um sentimento que ultrapassa a esfera individual, enquanto consiste no próprio prazer da natureza que se compraz, ao mesmo tempo, em criar e destruir. Neste limite, o conhecimento do ininterrupto ciclo de geração e de corrupção da vida e, por conseguinte, do seu dote de fatalidade e de contingência, como fontes do prazer da natureza é convertido em arte, porquanto é redimido de suas conseqüências destrutivas pelo gozo estético universal. Segundo Nietzsche, esta transfiguração representava a promessa de que o

⁹⁴ *Id. O nascimento da tragédia*. Fragmentos póstumos, frag. 7[28] 1869-72, pp. 223-224.

conhecedor trágico, engendrado no seio da civilização, poderia encontrar as vias artísticas da natureza sem suportar em si mesmo o peso do sofrimento e da contradição do mundo. Estava em jogo a possibilidade da constituição do sistema estético da natureza que serviria de base ao reconhecimento da ilusão como fonte criadora e recriadora da existência.

Contudo, lançando-se no Etna, Empédocles assume toda a disposição do herói trágico. Ele é o homem trágico em estado puro por assumir como individualidade, por consequência da decifração do enigma do mundo, o destino trágico universal. Ele morre pela necessidade de saber, ou seja, no limite desesperado do saber. Entretanto, “[...] tomado de loucura, proclama antes de desaparecer a verdade da palingenesia [...]”.⁹⁵ Ele acreditava que somente uma vida renovada poderia devolver à arte os seus supremos direitos. De um modo revelador Nietzsche nos diz: “Empédocles, homem trágico em estado puro. Ele se joga no Etna - por necessidade de saber. Ele aspirava a arte e encontrou somente o saber. Mas o saber fez Faustos.”⁹⁶

Segundo Nietzsche, Empédocles teve esperança, durante toda sua vida – e trabalhou com empenho por isto – de que o povo grego compreendesse que somente a arte pode permitir e estimular a evolução da vida. Contudo, ele percebeu que os gregos não estavam preparados para suportar a consciência da tragicidade da existência e, muito menos, para convertê-la em força para erguer um mundo através da capacidade artística concedida ao homem pela natureza, ou seja, o mundo da cultura. Ele entregou sua vida confiando que, segundo os desígnios da natureza, outras épocas e outros povos seriam capazes de redimir e glorificar a vida pela cultura.

Após Empédocles ter constatado o caráter limitado do conhecimento na apreensão da verdade da existência, ele, de certa forma, preparou a concepção de outro filósofo grego, Demócrito. Demócrito ultrapassou a consciência trágica atingida por Empédocles, no limite da qual o homem não suporta a vida, visto que descobriu a absoluta contingência e insignificância de todas as coisas, e concebeu a possibilidade de construção de um mundo com base nas condições – fomentadoras da vida - oferecidas pelo conhecimento. Pela via do conhecimento, a natureza apresentou-se a Demócrito, ao mesmo tempo, como bela e sublime. Esta forma de manifestação foi suficiente para Demócrito compreender o desígnio da natureza para o homem em prol da vida: este havia sido incumbido de contribuir para a construção de um mundo, no qual a beleza e a sublimidade predominassem sobre qualquer outra forma de manifestação da

⁹⁵ *Id. Nietzsche, o nascimento da filosofia na época da tragédia grega.* Trad. e org. G. Bianquis, ato IV, p. 122.

⁹⁶ *Ibid.*, Introdução, p. 20

natureza, pois, apenas o belo e o sublime são capazes, não simplesmente de fomentar a vida, mas de estimular o incremento da beleza e da sublimidade no mundo, garantindo, assim, o ciclo evolutivo da vida. A seguir, passamos à elucidação do pensamento de Demócrito para que compreendamos melhor as conclusões que ora tecemos a partir das considerações de Nietzsche.

Ora, no âmbito da filosofia de Demócrito a natureza foi considerada a partir dos mecanismos os mais acessíveis e simples, ou seja, traduzíveis em linguagem genuinamente científica. Estava excluída a utilização de princípios estranhos ao processo cosmológico, como em Anaxágoras, ou princípios complexos e inexplicáveis, como em Empédocles, os quais, para Demócrito, representavam verdadeiras rupturas no curso contínuo e regular do conhecimento da natureza. Neste sentido, o seu pensamento pode ser identificado pelo rigor e pela coerência científicas, porquanto eram as qualidades reais e as leis as mais simples e gerais da matéria que ele buscava investigar.

A ordenação progressiva do cosmos foi reconhecida, por Demócrito, como o efeito de uma força cega e mecânica. Esta força não refletia a ação arbitrária e não mecânica de uma substância racional ou a expressão de uma intenção suprema, como em Anaxágoras, muito menos correspondia à intervenção providencial de um *deus ex machina*, mas uma espécie de vibração. Apenas a propagação contínua e regular bastava para explicar os efeitos que pareciam refletir a lógica e a praticidade da inteligência no mundo. Nietzsche compara esta idéia originalmente materialista de Demócrito ao que Kant afirma bem mais tarde: “Eu saboreio o prazer de ver, sem a ajuda de invenções arbitrárias, sob a ação de leis do movimento bem estabelecidas, se produzir um todo bem ordenado que parece de tal modo a este sistema do mundo, que eu não posso me impedir de o ter pelo mesmo [...]”⁹⁷

Segundo Nietzsche, Demócrito era um racionalista inveterado e confiante. A força de seu sistema advinha sobretudo da sua determinação de tudo tornar claro. Dos filósofos anteriores, ele conservou apenas o que era simples e homogêneo. Entretanto, sua segurança e sua dedicação à ciência, propriamente sua fé em seu sistema de mundo, tinham origem numa extraordinária vontade de encontrar o princípio da paz universal. Nietzsche conclui: “Demócrito deve sem dúvida ser colocado entre os melancólicos [...] O alvo é o *otium litteratum*: ‘ter a paz’. Demócrito este Humboldt do mundo antigo”⁹⁸. Por este alvo ele se lançou em uma vida errante e inquieta,

⁹⁷ KANT, I. *História natural do céu*, p. 48.

⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Lições sobre a história da literatura grega*, p. 168

cheia de privações, reduzida ao esforço de penetrar tudo por meio de seu método, que lhe rendeu uma velhice indigente. Demócrito acreditava estar trabalhando em prol de um novo princípio de vida.

Querendo fazer do universo um âmbito absolutamente iluminado, ele ansiava por se sentir no mundo como quem se sente em um aposento claro, acreditando que se o homem conhecesse tudo o que concernia a seu mundo, ele seria bom e feliz. Para ele a vida científica guardava o princípio de todo eudemonismo. Seu sistema da natureza começa com as seguintes palavras: “O homem é mal, porque ele não conhece a natureza”⁹⁹. Ele oferece aos homens a virtude libertadora de sua doutrina, uma concepção de mundo desprovida de toda obscuridade e imperfeição. Para Demócrito, o conhecimento correspondia à via da plena e da verdadeira felicidade. Respondendo às questões sobre a origem e o processo do universo, ele acreditava fazer os homens mais felizes. Ele não pensava em uma fórmula da felicidade do homem médio, comum, ou seja, segundo o parâmetro do bem-estar individual, mas na felicidade oriunda da satisfação concreta e elevada de uma vida votada à investigação do seu sentido universal.

Nietzsche identifica, em um fragmento póstumo de 1872-74, a chave do materialismo de Demócrito a um *cânon* moral, enunciado pelo próprio filósofo grego: “Contente-se com o mundo tal qual ele é”. A moral era a base da física de Demócrito, porquanto o que o movia era o sentimento da libertação da ciência de todo elemento incognoscível. As questões profundas e insolúveis não diziam respeito ao conhecimento. Seu ponto de partida no estudo da natureza eram os fenômenos simples, concretos e inteligíveis. Nietzsche afirma que Demócrito possuía uma aversão pelo bizarro e pelo irracional. Ele buscava uma simplicidade de método e reduzir todo o processo do cosmos à queda e ao choque, visando constituir um sistema de mundo compreensível e claro. Mundo e conhecimento se correspondiam à medida que sentido de mundo só se dava à luz do conhecimento. Contentar-se com o mundo tal qual ele era, significava contentar-se com o universo que se descortinava ao conhecimento.

Para as inquietudes míticas ele propunha o racionalismo, para as morais, o ascetismo, para as políticas, o quietismo e para as inquietudes conjugais, a adoção de filhos. Por estas fórmulas, Demócrito buscava demonstrar que era possível encontrar a estabilidade e a integração de todos os âmbitos da existência grega, através de uma vida fundada na medida e na prudência.

⁹⁹ *Id.* p. 161.

A vida estritamente científica de Demócrito correspondia a algo inaudito em sua época, a qual o vislumbrava como um sacerdote entusiasta, defensor de uma doutrina bizarra. Com sua cientificidade radical ele chocava os gregos. Sua cidade natal o tinha por um prodígio. Pela diversidade dos temas que abordou e pelas regiões que conheceu, ou seja, como conhecedor aficionado e solitário e como desbravador de novos horizontes, Demócrito era conhecido como um homem do mundo. Mais tarde, seu ímpeto investigador e desmistificador, seu caráter inacreditável, lhe rendeu poucos testemunhos, mas muitas anedotas e lendas, como, por exemplo, a de que ele ria de tudo. Conforme afirma F. Lange, em a *História do materialismo*, esta imagem de filósofo que ri “[...] somente no-lo mostra como um irônico alegre, que ridicularizava as loucuras humanas e se fazia o advogado de uma filosofia superficial e constantemente otimista”¹⁰⁰. Na verdade, ele ria, sobretudo, da mística, que dominava as doutrinas dos grandes conhecedores anteriores a ele. Neste sentido, ele foi o primeiro pensador a excluir todo elemento mítico. Ele condenava ardentemente a intrusão de um artifício mitológico em um sistema científico do mundo. Nietzsche assegura que esta condenação se dirigia, sobretudo, ao caráter arbitrário do *Nôus* de Anaxágoras e aos princípios míticos de Empédocles, seus antecessores imediatos.

Nas etapas da reflexão filosófica que os pensadores anteriores tiveram maior dificuldade em estabelecer princípios rigorosos e demonstráveis, e se desviaram do caminho da ciência, através de explicações artificiais, arbitrárias, antropomórficas, as quais rompiam a unidade clarividente do sistema de mundo em questão, Demócrito estabeleceu mecanismos e leis os mais simples e cognoscíveis. Ele abominava os véus e bordas impostos à razão pela intervenção de elementos pertencentes a domínios estranhos à ciência. Como afirma Lange, nas cosmogonias orientais, mais antigas, e nas da tradição grega, imperava a mistura de concepções materialistas e espiritualistas, porquanto nas épocas primitivas, a *phýsis* era vislumbrada no âmbito de representações mágicas e alegóricas. Para Demócrito, entre os gregos imperava uma ortodoxia rude e fanática, sustentada tanto pelo orgulho das castas sacerdotais quanto pela fé cega do povo nas intervenções divinas. Nesta via, segundo ele, o temor excessivo dos deuses era um dos principais empecilhos ao reconhecimento da potência da razão.

A Demócrito, a natureza se manifestou, sobretudo, como unidade de elementos, relações e mecanismos, ou seja, de fenômenos materiais. Sob esta forma de unidade, a natureza se deu ao

¹⁰⁰ Lange, F. *A história do materialismo*, cap. I, p. 13.

conhecimento. Inteligível, ela substituiu as veneráveis figuras religiosas como base de sustentação e interpretação da existência grega. Neste sentido, Demócrito empreendeu uma verdadeira dessacralização da mitologia grega, dissociando-a do rico e maravilhoso adorno da religião e adaptando-a às exigências da racionalidade. Os mitos, os quais serviam, com suas narrativas, de base representativa aos excessos da mística, doravante perderam sua roupagem antropomórfica e fantástica e passaram a ser compreendidos à luz dos mecanismos da natureza.

Compreendida como matéria, a natureza foi descoberta como substrato do mundo. Na verdade, substrato do mundo enquanto substrato do conhecimento. Então, não como dado em si mesmo, mas como objeto da representação. Pois, para Demócrito, não era possível conhecer as coisas como elas eram em si, independentes da representação, âmbito no qual a ciência delimitava o caráter de tudo o que podia ser por ela investigado. O domínio do conhecimento era compreendido como superfície especular que refletia o mundo não tal qual ele era absolutamente, mas como esfera de representação do universo no qual o homem já se encontrava mergulhado inadvertidamente. Assim, em Demócrito, a própria idéia da plena racionalidade da natureza se coaduna à concepção da relatividade de toda verdade sobre o cosmos. Com efeito, na medida em que a forma de apresentação das coisas era regida pelas leis da subjetividade, todo objeto era, na verdade, obra da representação. Assim, considerando os limites subjetivos do conhecimento, a ciência foi reconhecida, sobretudo, como instrumento de construção de mundo.

Ao vislumbrar a natureza como matéria, a filosofia descobriu a sua verdadeira aptidão. A ela estava destinado não somente o conhecimento mas a produção de mundos. Segundo Nietzsche, todo o rigor científico de Demócrito se justificava não pela intenção do conhecimento absoluto, mas pela finalidade de construção de um universo inteligível e viável, ou seja, em harmonia com as condições subjetivas, universais e concretas da existência. Ora, na medida em que a concepção de mundo consistia em um objeto de criação, seu elemento era o mesmo da arte, a ilusão. Todavia, no domínio do conhecimento a ilusão alcançou uma forma sistematizada e cognoscível, além de estar a serviço da constituição da imagem da unidade da existência. Desse modo, segundo Nietzsche, a cientificidade de Demócrito não se opunha ao caráter da poesia e não era estranha a ele. Ele afirma que entre a concepção de mundo de Demócrito e a poesia havia, na verdade, uma remarcável afinidade, por conta do fogo secreto que, para ele, alimentava Demócrito. Fogo íntimo que explicava a fidelidade à ciência de Demócrito como um élan poético. Neste sentido, a poesia estava presente, sobretudo, na crença e no entusiasmo de

Demócrito pelo saber, na sua entrega à ciência. A fé contemplativa de Demócrito em seu sistema era digna de um poeta que se apraz diante da universalidade do mundo construído por sua arte. “Esta crença o tornou poeta, mesmo que pouco houvesse de poesia em causa”¹⁰¹, como Nietzsche conclui.

Nietzsche também identifica a chama poética que alimenta Demócrito, na certa ostentação que guardava seu modo elegante, direto e ordenado de escrever. A sua preocupação com o estilo, a clareza da exposição e a transparência das idéias evidenciava uma busca pela bela forma de seu sistema. Outrossim, ele atribui uma magnífica poesia à interpretação atomística de Demócrito, propriamente, às idéias simples, precisas e claras, ao mesmo tempo, originais e sutis sobre a formação e os processos da natureza. Ele lançava sobre a natureza olhares exploradores e compiladores, buscando penetrar em seus elementos e mecanismos os mais ínfimos e complicados, através de um método simples, econômico e sistemático. A concepção mecânica dos fenômenos da natureza guardava uma poesia magnífica, substituindo todo elemento enigmático, complicado e desconhecido por elementos evidentes e inteligíveis através de narrativas e descrições expressas em imagens variadas, concatenadas e quase lúdicas, como se o cosmos tivesse sido formado e fosse sustentado por um eterno jogo de dados, no qual se faziam e se desfaziam combinações.

Com efeito, segundo Nietzsche, somente após Empédocles ter reconhecido a ilusão, elemento fundamental da arte, como limite da potência do conhecimento, a filosofia pôde se entregar sem reservas a sua função artística. Assim, Empédocles preparou Demócrito. Este justificou a arte, sobretudo, por descrever a origem e a unidade do cosmos como um magnífico processo artístico. Frente à potência da natureza, é a sua imagem estética que ele contemplou: uma chuva maravilhosa de átomos quedando e se chocando e, assim, formando pequenos e infinitos mundos. Compondo o sistema estético da natureza, Demócrito visava demonstrar que a representação estética correspondia à própria forma de manifestação da natureza. De modo que, a racionalidade e a cientificidade de Demócrito devem ser compreendidas segundo a necessidade de sistematização e de fundamentação da ilusão como substrato absoluto e fundamental, não só do conhecimento, mas da totalidade da cultura, e, por fim, da própria natureza. Demócrito compreendeu a correspondência e a complementaridade entre conhecimento e arte na construção

¹⁰¹ NIETZSCHE, F. *Os filósofos pré-platônicos*, Notas, p. 347.

de um mundo condizente com os fins da natureza, revelados somente aos gênios. Contudo, como um gênio solitário e incompreendido, ele não foi ouvido nem seguido por seus contemporâneos.

1.4 A decadência do ideal filosófico de criação de uma unidade de cultura, de caráter estético, fundada na natureza.

Não obstante a magnificência artística do sistema de Demócrito, ele não foi bem recebido por sua época. A grande parte de suas obras foi extraviada, restando para a posteridade somente alguns fragmentos. A civilização grega não estava preparada para viver segundo à representação artística do mundo. Talvez, este tenha sido o motivo de Demócrito ter sido esquecido tão rapidamente por seu próprio povo..

Entretanto, é o sacrifício de Empédocles o verdadeiro marco da interrupção definitiva do curso evolutivo da vida grega. Ora, Empédocles foi tomado pela mais profunda piedade pelos gregos, pois, ele constatou que eles não estavam preparados para suportar a consciência sobre as absolutas contingência e contradição da existência e, muito menos, para contribuir para transfiguração desta consciência, através da construção de um mundo de beleza e de harmonia segundo à força do princípio do amor, atuante em todos os seres. Frente à dor e ao horror disseminados pelo princípio do ódio, ele concluiu que o domínio do amor estava para sempre adiado. Com sua morte, ele expressou sua decepção e sua desistência relativamente à civilização grega, e sua confiança se voltou, apenas, para futuras gerações. Empédocles se jogou no Etna, acreditando que a morte heróica de um único homem purificado, quase divino, poderia preparar a absoluta renovação da vida e, portanto, o futuro restabelecimento da unidade e da paz original.

Segundo Nietzsche, Empédocles reunia todos os elementos do dirigente que a Grécia precisava, naquele momento, para promover, através da força de comando e de proteção do Estado, uma profunda reestruturação da visão de mundo dos gregos. Ora, ele abominava a tirania, pois acreditava que somente um sistema fundado em princípios democráticos, promoveria a espiritualização das raízes helênicas. Para ele, a tradição grega deveria ser repensada e transformada, segundo os parâmetros de uma humanidade em harmonia com os fins mais puros e mais elevados da natureza. Esta apropriação construtiva da cultura grega apenas poderia ser levada a cabo, segundo ele, por um Estado que promovesse os mais altos ideais gregos e criasse as condições propícias para realização destes ideais. Daí, a luta de Empédocles contra a tirania,

como diz Nietzsche: “O ódio pelos reis - signo de um estado de espírito democrático.”¹⁰² E ainda: “Empédocles – Estado livre - transformação da vida - reforma popular [...]”¹⁰³ Nietzsche reconhece Empédocles como um defensor da democracia, porém, ao mesmo tempo, admite a necessária força de constrangimento e de coerção, da qual Empédocles deveria ter sido provido, para levar a cabo uma reforma estrutural da Grécia, que estabelecesse definitivamente as condições para o livre desenvolvimento da cultura. Ele chega mesmo a dizer: “Eu creio que a reforma teria sido possível se um Empédocles tivesse sido tirano. Na sua exigência do filósofo sobre o trono, Platão formulou o que outrora teria sido possível [...]”¹⁰⁴

Se a Grécia tivesse se tornado uma unidade de fomento cultural, a natureza teria atingido, com os gregos, a plena realização de seus fins. Empédocles fracassou. Segundo Nietzsche, “a hostilidade de Aristóteles em relação a Empédocles é absolutamente compreensível.”²³¹. Novamente, como ele diz, “Esta reforma helênica, tal qual eu sonho, teria sido o terreno maravilhoso para a produção dos gênios; Jamais se verá algo de semelhante. Faltaria a descrever. O que nós perdemos é indizível”¹⁰⁵. O mundo helênico não acolheu o gênio de Demócrito, que, através de uma concepção de mundo, ao mesmo tempo, artística e racional, ofereceu aos gregos a base para a constituição de uma civilização orientada para a tarefa da cultura. O desprezo e a indiferença por um homem como Demócrito, indicava que o povo grego já não reconhecia as individualidades superiores por ele engendradas. As sementes do gênio helênico já não encontravam solo propício para germinar e florescer.

Tendo sido interrompido o processo de engendramento dos gênios, ou seja, após ter secado a fonte que havia propiciado o rápido avanço grego, rapidamente a Grécia também declinou. Nietzsche esclarece: “Bastou ter havido uma única interrupção e que uma única vez o molde muito amplo da vida não pôde ser preenchido: Logo tudo terminou, exatamente como na tragédia.”¹⁰⁶ Ele lamenta: “Quando o gênio helênico esgotou seus tipos superiores, o grego declinou com a última rapidez”¹⁰⁷

Paralelamente ao fracasso de Empédocles, uma série de acontecimentos afastaram definitivamente a possibilidade da realização da reforma espiritual grega. Nietzsche afirma:

¹⁰² *Id. Considerações inatuais III e IV*. Fragmentos póstumos, frag. 6[35] 1875, p. 349.

¹⁰³ *Ibid.*, frag. 6[18] 1875, p. 342.

¹⁰⁴ *Ibid.*, frag. 6[28] 1875, p. 346

¹⁰⁵ *Ibid.*, frag. 6[35] 1875, p. 349.

¹⁰⁶ *Ibid.*, frag. 6[23] 1875, p. 344.

¹⁰⁷ *Ibid.*

Até um certo ponto, cada povo realiza, é verdade, mesmo nas condições mais desfavoráveis, alguma coisa conforme a seus dons. Mas, para que ele possa dar o melhor dele mesmo, certos acidentes não devem produzir-se. Os gregos não deram o melhor deles mesmos¹⁰⁸.

De 776 a 560 a. C., período em que floresceu a cultura grega, os bárbaros já haviam dominado grande parte das cidades gregas da Ásia menor. Elas eram governadas a partir de Sardes, na Frígia, mas cada uma tinha o seu próprio governante, que conseguia manter sua relativa autonomia se pagasse os tributos exigidos e mantivesse sua auto-suficiência. Portanto, o domínio dos persas não direcionava politicamente, nem culturalmente, as cidades gregas. Algumas cidades que se destacaram por engrandecer o espírito grego, através da arte e da filosofia, estavam sob controle dos bárbaros. Como Nietzsche afirma, nesta época, “Mileto, por exemplo, era bem melhor dotada, Agrigento também [...]”¹⁰⁹, do que Atenas, que mais tarde conquistou mais projeção no mundo grego. Não somente as cidades da Ásia menor, como a Jônia, Éfeso, Mileto, sob domínio persa, mas ainda, algumas da Magna Grécia, como Agrigento e Eléia, gozavam de ampla liberdade política, cultural e religiosa. Nesta época, a consonância das formas de arte e de conhecimento, que nelas pululavam, e o próprio nascimento da filosofia, demonstrava que a Grécia vivia uma época de vigor e de originalidade cultural, de raízes profundas, não obstante a ameaça bárbara.

A partir de 560 a. C., Atenas começou a se sobressair no cenário grego como a cidade mais rica e estruturada. Entretanto, somente no contexto das guerras médicas, nas quais os persas lutavam para conquistar o restante da Grécia, a começar pela Ática, os atenienses afirmaram sua superioridade material e política relativamente às outras cidades gregas, frente ao tremendo exército bárbaro. Não obstante a infantaria, a cavalaria e a frota persa sobrepujarem, em número e em organização, a força combatente grega, esta, encabeçada por Atenas, cuja frota demonstrou um vigoroso e imbatível espírito de luta, foi vencedora nos importantes combates marítimos, os quais garantiram definitivamente sua vitória contra os bárbaros.

Após os helenos terem alijado os persas, tiveram que voltar sua atenção a Atenas. Através da vitória ateniense, o instinto político tornou a dominar o mundo helênico. Para manter seu intrincado e desenvolvido sistema político e suas riquezas, Atenas iniciou a conquista e o dominação das demais cidades helênicas, a fim de assumir, sobretudo, seu controle tributário.

¹⁰⁸ *Ibid.*, frag. 6[34], p. 348.

¹⁰⁹ *Ibid.*, frag. 6[27] 1875, p. 346.

Para Nietzsche, apesar das cidades possuírem razoável independência política, pois o governo ateniense exigia, somente, que as decisões dos dominados não ameaçasse sua superioridade nem se opusessem aos interesses de Atenas, esta conquistou a supremacia política na Grécia. Sua vitória extraordinária despertou nos atenienses, um ávido desejo pela ascensão social, pelo poder e pela posse de riquezas, que aos poucos impregnou as demais cidades. O elo espiritual grego, firmado pela arte e pela filosofia, se rompeu. As intrigas políticas, a luxúria e o fastio, logo tomaram o lugar do ardor pela sabedoria e pela arte, a partir das quais toda a Grécia já havia começado a entrar em profunda consonância. Como Nietzsche afirma: “Sem as guerras médicas a idéia da centralização teria tomado a forma de uma reforma do espírito [...].”¹¹⁰ A cultura helênica entrou em decadência, à medida que os ideais reformadores que sustentavam a unificação foram definitivamente destituídos de sua força propulsora. “*A hegemonia espiritual de Atenas foi um obstáculo a esta reforma.*”¹¹¹

Se Empédocles não tivesse se desiludido, dominado por uma esperança infundada e mística, mas assumido as rédeas do destino grego, talvez os atenienses não tivessem sido arrastados por um desmedido ardor político após a vitória nas guerras contra os persas, e, portanto, conduzido toda a Grécia à decadência. Na verdade, não somente Atenas, mas todas as cidades gregas, precisavam de um homem de Estado forte e duro, de grande poder legislador e constrangedor, que sustentasse politicamente a ordem necessária à reforma da sociedade, “[...] que se imagine a insatisfação de Ésquilo, que tinha conhecido a época anterior, em relação aos atenienses”¹¹²

A Grécia não teve o seu reformador. A vitória extraordinária de Atenas conduziu os gregos ao fastio do instinto político. Não havia mais atmosfera para os gênios e a grande arte. Segundo Nietzsche, no rastro desta onda de destruição o mundo grego foi capaz de engendrar somente Sócrates. “A reforma que fracassou, é a de Empédocles; quando ele fracassou, não restou mais do que Sócrates.”¹¹³

Com efeito, Sócrates não era da mesma linhagem dos filósofos anteriores. Filho de um artesão e de uma parteira, ele possuía uma origem plebéia e, portanto, uma formação cultural insipiente. Para Nietzsche, somente em uma Grécia já decadente, um homem da estirpe de

¹¹⁰ *Ibid.*, frag. 6[30] 1875, p. 347.

¹¹¹ *Ibid.*, frag. 6[27] 1875, p. 346.

¹¹² *Ibid.*, frag. 6[34] 1875, p. 348.

¹¹³ *Ibid.*, frag. 6[18] 1875, p. 342.

Sócrates poderia ter sido considerado sábio. Ao contrário, na época anterior, a filosofia era considerada atividade de nobres. Além disso, ele desprezava toda a filosofia desenvolvida até então, ao considerar o conhecimento da natureza como mero conjunto de informações técnicas sobre os fenômenos naturais, útil nas situações práticas e, assim, assimilável por qualquer um, quando necessário. A ciência matemática, por exemplo, ele classificava como vã e inútil, pura abstração sem finalidade. Outrossim, segundo Nietzsche, “Sócrates se desembarçou de toda física”¹¹⁴ a ponto de não ter chegado nem a aprendê-la. No mesmo sentido, na arte ele apenas identificava um elemento prazeroso e condenava certos tipos de arte como, por exemplo, a tragédia, por reacenderem as paixões humanas e, assim, desencaminharem o homem da via da virtude. Nietzsche afirma: “Sócrates faz pouco caso da arte. Ele compreende dela somente o seu aspecto prático e agradável. Ele faz parte dos contendores da tragédia.”¹¹⁵

Ao contrário, no período precedente, o gênio grego evoluía na Grécia na medida em que progredia o conhecimento da *phýsis*. Assim, a individualidade somente poderia atingir o limite das suas potencialidades a partir da abertura à natureza. Ao mesmo tempo, a maior liberdade individual era concernir ao devir da natureza. Era a correspondência entre o homem e a natureza que a reforma visava preservar como a verdadeira base da unidade grega. Correspondência que fundamentou toda a filosofia pré-socrática e a cultura que os gregos ergueram em correspondência com ela. O rompimento deste elo era propriamente o pressuposto do pensamento socrático.

Segundo Sócrates, o homem poderia somente alcançar o conhecimento das coisas humanas. O útil e o prático foram considerados, por ele, os verdadeiros móveis da sabedoria. Neste sentido, as necessidades e os interesses individuais passaram a sobrepujar quaisquer questões relativas à unidade da existência. Como Nietzsche entrevê, o próprio Sócrates foi levado a filosofar, por pura necessidade individual. Devido a sua origem e a sua educação baixa e plebéia, Sócrates não possuía naturalmente a temperança e a prudência dos sábios antigos. Ele era um homem de caráter violento e irascível. Desprovido de uma formação filosófica, científica e artística, verdadeiramente um inculto, ele vislumbrou na sabedoria somente o meio para a posse da virtude. Nietzsche nos esclarece: “O conhecimento como via em direção à virtude distingue o seu caráter filosófico”¹¹⁶ e conclui, se utilizando de um verso da *Odisséia* de Homero: “tal era o

¹¹⁴ *Id. Os filósofos pré-platônicos*, parág. 16, p. 241.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 242.

seu único interesse: [...] o que se faz de bem e de mal nas casas”¹¹⁷. Sócrates é o mentor de um conhecimento de cunho ético, prático.

Sócrates visava promover na Grécia uma verdadeira reforma ética, como Nietzsche afirma: “[...] uma força moral emana dele. Uma prodigiosa vontade orientada em direção a uma reforma ética.”¹¹⁸ Ora, os pitagóricos também idealizavam uma reforma moral. Entretanto, somente Sócrates instituiu a ciência como meio desta reforma. Este dado é fundamental e distintivo de Sócrates. A subordinação do conhecimento à virtude pressupunha a cisão entre a vida e o pensamento, a qual somente pôde ser concebida no contexto grego que o engendrou.

Anteriormente, os filósofos pairavam como modelos vivos para toda a civilização sobretudo pela força da unidade entre sua vida e seu pensamento. Nesta época florescente, a vida de cada filósofo correspondia à própria disposição particular, à concretude e à efetividade do pensamento. Neste sentido, não havia uma única moral, mas tantas quantas fossem as formas de pensamento. Entretanto os filósofos pré-socráticos irradiavam uma mesma moralidade grega. Neles, segundo Nietzsche, os instintos éticos ainda eram puros, na medida em que em todo o seu ser dominava o universal instinto da natureza. Nietzsche esclarece: “Toda a filosofia anterior convém ainda à época em que os instintos éticos são intactos. Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Empédocles, respiram a moralidade grega, malgrado as formas diferentes desta ética.”¹¹⁹ Não havia lugar para uma ética meramente humana, pois a partir do pensamento da natureza se abria ao homem, não somente a perspectiva de seu destino, mas o processo de todo o cosmos. O conhecedor somente se conduzia segundo o sentido do devir universal a ele revelado.

O filosofia socrática ganhou força à medida que o modo de ser do homem já não representava a moral própria ao pensamento da unidade. Isolado e desorientado na imensa totalidade, da qual ele não mais vislumbrava o sentido, o grego buscou encontrar em si mesmo a chave da conduta humana. Ao mesmo tempo que a ética se tornou domínio específico do homem, ela não mais lhe era dada. Doravante, o homem somente poderia ter acesso a esta moral humana através de sua própria capacidade, esforço, e empreendimento. Ora, o conhecimento foi considerado por Sócrates, o meio, por excelência, através do qual o homem poderia alcançar a virtude a partir de si mesmo. A moral natural e espontânea dos antigos filósofos foi substituída por uma moral cognitiva. Se referindo à moral socrática Nietzsche nos diz:

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Id. Os filósofos pré-platônicos*, parág. 16, p. 244.

Agora, nós nos encontramos face à busca de uma ética meramente humana, fundada sobre um saber. Ela é o objeto de uma busca, enquanto que nos filósofos anteriores, ela era já dada, tal um sopro vivo. Esta ética puramente humana, objeto de uma busca, entra imediatamente em conflito com o uso grego tradicional da ética. O uso deve ser reduzido a um ato cognitivo.¹²⁰

Ora, Sócrates emergiu no mundo grego em um contexto de decadência dos valores tradicionais. No período anterior, o grego havia conquistado um elevado nível de conciliação com a natureza a partir da cultura. Deterioradas as condições que conduziram a esta conciliação, a natureza não deixou de se manifestar em sua força e seu poder. Já não mais em harmonia com a unidade, o homem experimentou a potência da natureza como o despotismo e a desmedida de seus próprios instintos. Assim o prazer, o desejo, a cólera, a paixão, enfim, as inclinações constitutivas e espontâneas do homem, foram consideradas, neste contexto, os disseminadores de todo o infortúnio humano. O problema fundamental desta época consistia em encontrar os meios adequados e eficazes para deter e controlar a natureza desrazoável do homem, a qual ameaçava destruir toda a ordem sócio-política. Com efeito, para Sócrates, o conhecimento de si mesmo correspondia ao único via capaz de livrar o heleno do domínio da sua própria natureza. As inclinações tendiam a imperar quanto mais ele estivesse lançado na ignorância sobre si, propriamente, sobre o caráter e a medida do poder dos instintos sobre si. Portanto, a ignorância era o verdadeiro mal. Como Nietzsche diz: “A luta contra o prazer, o desejo, a cólera, etc., visa uma *amathía* [ignorância] fundamental.”¹²¹ A ignorância era hegemônica. Contudo, Sócrates não era um pessimista. Em toda parte onde identificava a supremacia dos instintos ele se erguia como o defensor da consciência. Nietzsche afirma: “Sócrates se torna o *crítico* de sua época: ele busca compreender em que medida ela agia sob a influência de impulsos obscuros e em que medida ela agia sob influência do conhecimento.”¹²² Ele acreditava que através da consciência, o mundo dos impulsos e das inclinações poderia, não somente ser apaziguado e ordenado, mas corrigido.

Mergulhados na ignorância sobre sua natureza desrazoável, a maioria dos homens imaginava, por pura presunção e pura vaidade, possuir o saber sobre todas as coisas. Ora, segundo Sócrates, a maior ignorância era a ilusão de saber, enquanto a verdadeira sabedoria era ter a clara consciência da ignorância. A suprema sabedoria era saber que não se sabe nada. Para ele, como Nietzsche afirma: “aquele que está convencido do seu pouco valor quanto à sabedoria,

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 242.

¹²² *Ibid.*, p. 243.

é verdadeiramente o mais sábio.”¹²³ Neste sentido, Sócrates se considerava o mais sábio de todos os homens, pois era regido pela absoluta consciência da sua ignorância. Através do método dialético ele conduziu os homens mais ilustres de Atenas a admitirem publicamente sua ignorância sobre temas morais e políticos como, por exemplo, a justiça, a piedade, a lei, a democracia, a virtude. Do mesmo modo, ele não atribuía as obras dos poetas e dos artistas em geral ao saber, mas ao dom natural e à inspiração divina. Seu objetivo era demonstrar que, mesmo sobre assuntos fundamentais, o homem só poderia adquirir uma opinião e nunca um conceito, pois só havia o conhecimento da própria ignorância, e que o maior bem e, portanto, o que deveria ser o único alvo do homem, era buscar viver virtuosamente. Assim, Nietzsche afirma que para Sócrates, “o conhecimento claro deve ser a única recompensa, mas com o conhecimento claro o homem recebe também a virtude [...]”¹²⁴

Segundo Nietzsche, Sócrates tinha o sentimento de uma missão. Ele almejava converter o mundo grego à virtude através da consciência. Para tal, era necessário empreender uma verdadeira luta contra a supremacia dos instintos gregos. Neste sentido, Nietzsche afirma de Sócrates: - ele descobre uma nova espécie de ágon - Ele é o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas.”¹²⁵ Movido por este objetivo, ele transformou o método dialético tradicional em uma técnica engenhosa de persuasão. Seu método dialógico não correspondia meramente a um procedimento formal. Suas questões eram sempre revestidas de um tom irônico e indutivas. Em nome do rigor lógico, ele empreendia freqüentes retomadas e desvios das partes dos diálogos, criando um contexto de discussão que acabava por enredar o interrogado. Sem contar o sentimento de estranheza sedutora que o contraste entre sua expressão e seu aspecto feio e plebeu, de um lado, e a postura de sábio, de outro, suscitavam nos ouvintes e naqueles aos quais ele punha questões. Tudo em Sócrates conduzia o interlocutor a constatar não só a própria ignorância, mas a de todo homem. Não é sem motivo que Platão compara, no *Ménon*, a uma anêmona, a qual através da descarga elétrica torna dormente e enfraquece as *vítimas* ao conduzir seus interrogados à dúvida e à estupefação. Nietzsche concorda com Platão:

Em todo lugar onde permanecia, Sócrates engendrava o sentimento da *αμαθια*, exasperava os homens e os tornava ávidos de saber. Se experimentava uma sensação semelhante a provocada por

¹²³ *Ibid.*, p. 245.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 243.

¹²⁵ *Id. Fragmentos póstumos XIV*. Frag. 14[92] 1888, p. 65.

uma enguia elétrica. Em realidade, Sócrates somente prepara a lição buscando convencer seu século da ignorância.”¹²⁶

Sócrates se punha à caça dos melhores talentos de sua época para os por à prova. Seu objetivo era engendrar em todo grego reconhecidamente valoroso e que possuía a certeza de sua grandeza e de sua nobreza, a consciência da baixaza. Reduzindo, através do conhecimento, todo homem a instintos torpes e desmesuráveis, ele queria demonstrar a necessidade da busca universal da virtude. Contudo, segundo Nietzsche, verdadeiramente ele procurava um sábio virtuoso entre os atenienses. Não o tendo encontrado, ele confirmou sua idéia de que a virtude não era um conceito ou um bem palpável, mas um exercício. Assim, para Sócrates, somente a *procura por um sábio*, através do método confiável e sistemático, a dialética, poderia dispor os gregos em uma constante busca do modo de ser virtuoso. Pois, para um homem, por a prova a sabedoria de outro era o único meio de sempre novamente constatar a sua ignorância e a necessidade eterna da investigação da virtude. Conforme Nietzsche afirma: “Sócrates não está a procura da sabedoria, mas de um sábio - e não o encontrou - mas ele designa esta busca como sua felicidade suprema. Pois não havia, segundo ele, coisa mais alta na vida do que *sempre falar de virtude*.”¹²⁷

Sócrates foi o mentor de uma moral individual. Para ele, era necessário que cada grego individualmente empreendesse um combate contra os seus próprios instintos. As afecções, as inclinações, as aspirações do grego eram sentidas como verdadeiras ameaças à prudência humana. A moralização de toda Grécia dependia, então, da luta do homem contra si mesmo. Os instintos deveriam ser contidos e apaziguados pelo exercício da razão. Razão enquanto espírito de crítica, habilidade, perspicácia, mas, sobretudo, auto-domínio. O homem deveria tornar-se duro e frio consigo mesmo. Como Nietzsche afirma: “_ dominar-se, para ir à luta com argumentos não com paixões [...] <descobrir> que a paixão procede illogicamente [...]”¹²⁸ A lógica e a simplicidade do método eram apenas os instrumentos para obter o controle do seu fundo irracional. Nietzsche novamente nos esclarece: “PROBLEMA DE SÓCRATES. A engenhosidade, a lucidez, a dureza e a lógica contra a *selvagem indisciplina dos instintos*”¹²⁹

¹²⁶ *Id. Os filósofos pré-platônicos*. Paráq. 16, p. 247.

¹²⁷ *Id. Fragmentos póstumos X*. Frag. 26[64] 1888, p. 188-189.

¹²⁸ *Id. Fragmentos póstumos XIV*. Frag. 14[92] 1888, p. 65.

¹²⁹ *Ibid.*, frag. 14[92] 1888, p. 65-66.

Ora, segundo Nietzsche, internamente a contenção e o apaziguamento dos instintos a partir da tomada de consciência eram sentidos como um auto-escarnecimento. A humilhação pública a que eram conduzidos os interrogados de Sócrates era uma face do mesmo processo que conduzia a auto-humilhação, a sensação de ser o escravo de si mesmo. Assim, o estado de consciência era correspondente ao sentimento da própria baixaza. O sentimento plebeu era o signo do homem virtuoso. Entretanto, segundo Nietzsche, Sócrates apregoava a busca da virtude como a via da suprema felicidade. Este pressuposto da correspondência entre a virtude e a felicidade, consistia no núcleo e estava na base da persuasão do pensamento socrático. “Eu procuro compreender de quais condições parciais e de idiosincrasia pode ser deduzido o problema socrático: sua assimilação de razão = virtude = felicidade. Com esta absurdidade de teoria da identidade ele seduziu [...]”¹³⁰

Segundo Nietzsche, a felicidade era o que os homens da época de Sócrates mais almejavam. A busca da felicidade se justificava pelo estado de crise no qual a Grécia se encontrava. Neste sentido, ele afirma: “[...] eles buscam a felicidade - é já penoso que eles tiveram que buscá-la!”¹³¹ Para Nietzsche, a anarquia e a desordem que dominavam as cidades helênicas eram apenas os sintomas da decadência espiritual, consequência da desarmonia entre o homem e a natureza. Não mais reconhecendo o caráter criador e produtivo da potência da natureza, que nele se manifestava, o grego atribuiu aos seus próprios instintos a origem de todas as calamidades da existência. Ele sentia sua natureza como tirânica e caótica, capaz de destruí-lo. Por preconizar a restituição da ordem e da paz, através do domínio dos instintos humanos, a moral socrática revelou-se, oportunamente, como condição da felicidade. Nietzsche esclarece: “toda filosofia “prática” passa imediatamente ao primeiro plano nas situações de crise”. Moral e religião como interesses principais são sinais de deteriorização.”¹³² Todo o auto-sacrifício e auto-conjuração exigidos para a autoconsciência eram reconhecidos como necessários e gratificantes, apesar do sentimento de pesar e rebaixamento que produziam. Pois, para o grego de então, felicidade era sinônimo de vida apaziguada e equilibrada, da qual o ideal socrático representava a vital e a segura promessa. Se referindo ao espírito dos helenos da era socrática Nietzsche afirma: “O fanatismo do seu interesse pela felicidade mostra o caráter patológico do fundo: era um

¹³⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹³¹ *Id. Fragmentos póstumos X*. Frag. 25[17] 1884, p. 26.

¹³² *Id. Fragmentos póstumos XIV*. Frag. 14[92] 1888, p. 66.

interesse vital. Ser razoável ou perecer. Tal era a alternativa diante da qual eles todos estavam.”¹³³ A virtude socrática foi então reconhecida como terapêutica e salvadora.

A partir do ideal da moral Socrática foram exterminados os frágeis brotos de gênios que ainda poderiam haver na Grécia. Separando e antagonizando virtude e natureza, Sócrates solapou o próprio núcleo da geração dos gregos superiores. Para os antigos filósofos, ser virtuoso consistia na abertura do homem à atuação da natureza. Com efeito, a serviço da potência da natureza era a própria medida da sua capacidade e de sua força que o grego conhecia. O limite da potência humana se tornava tangível ao homem à medida que a natureza podia gerar a partir dele. Neste sentido, a virtude abria um horizonte de possibilidades quase inesgotável ao homem. Horizonte da sua genialidade.

Assim, em luta contra a natureza, era a própria potência humana que Sócrates combatia. Segundo ele, tudo o que o homem havia criado e empreendido, até então, não havia lhe propiciado a paz e a felicidade, pois, apenas serviam para constatar o domínio da razão pelas paixões - era, sobretudo, a todo o pensamento e à arte anterior que ele se referia. Era necessário corrigir a natureza e inverter o sentido tradicional da vida. A virtude deveria ser o verdadeiro princípio da vida, para que a razão alcançasse a supremacia sobre os instintos. Sócrates visava estabelecer a base do bem-estar e da bem-aventurança humanos. Com esta promessa da felicidade, o caráter potente e vigoroso do gênio grego foi absolutamente substituído pelo rigor e a lucidez do homem de virtude. O sopro da natureza, vital, que alimentou, como um verdadeiro espírito de unidade, a evolução da cultura grega, havia sido convertido no estado de consciência, necessária e “boa para todos!”¹³⁴ Os valores superiores e universais do pensamento deram lugar aos princípios de uma virtude filosófica, como Nietzsche afirma: “os melhores e mais refletidos homens viviam unicamente segundo uma ética filosófica,”¹³⁵ enquanto na arte, a representação trágica foi substituída pelos efeitos dramáticos de fundo meramente ético. A Grécia havia conseguido *sobreviver* à crise e à destruição, mas não à decadência, como os nobres de uma cidade conquistada e dominada. Na maioria das vezes eles não eram assassinados pelo adversário vencedor, mas mantidos vivos sob a condição de escravos.

O Estado ateniense, que chegou a concentrar as realizações artísticas, a ponto de se tornar a pátria da arte trágica, entrou em decadência. Seu povo esqueceu os valores elevados que lhe

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Id. Fragmentos póstumos X. Frag. 25[208] 1884, p. 82.*

¹³⁵ *Id. Os filósofos pre-platônicos. Paráq. 16, p. 244.*

permitiram, por puro amor à liberdade, alijar a ameaça persa e se deixou solapar pela corrupção e pela demagogia resultantes da perda do senso fino e profundo da hierarquia entre as realizações humanas em todos os campos - perda que permitiu a instituição da democracia como regime de governo. Não obstante Sócrates se erguer contra a democracia, oferecendo como alternativa a hierarquia das virtudes, suas soluções estavam longe de restabelecer o senso de hierarquia original que havia propiciado o surgimento dos gênios helênicos. Enquanto ele se contentava com o equilíbrio moral, os filósofos anteriores, tinham a grandeza como ideal da vida autenticamente grega.

Ao final de *O Estado grego* Nietzsche parece compreender não apenas a intenção de Platão de fazer o instinto político servir à promoção de uma humanidade mais elevada, mas, ao mesmo tempo, o sentido profundo do equívoco de Platão ao conceber o Estado justo e verdadeiro sem a participação da arte. Nietzsche sabia que o pensamento platônico era produto de uma época decadente que se esforçava por reencontrar, através de seus últimos expoentes, o caminho da magnificência pregressa.

Sem dúvida, os gênios gregos legaram à humanidade posterior uma cultura que, até então, nenhuma outra pode ser equiparada. No entanto, transmitiram também à posteridade, a responsabilidade de recriar a grande cultura e, mais do que isto, de conduzir a termo o projeto de criação de uma civilização e de um mundo propício a proteção e a sustentação desta cultura.

O dever do Estado moderno como expressão do dever do Estado alemão

2.1 O devir do Estado moderno como expressão do devir do Estado alemão.

Como mostramos, ainda na Antigüidade grega o instinto político arvorou-se, sob a forma do Estado ateniense, ao promover a luta pelo poder e pelo bem-estar individual a prioridades da humanidade grega. Ele encontrou, em Sócrates, o fundamentador da moral individual e, em Platão, o idealizador do Estado diretor da cultura. Historicamente, após a experiência grega, a referência desta supremacia do instinto político, na época antiga, foi o Estado romano, com sua estrutura de império, a qual serviria inegavelmente de modelo à formação do chamado Estado moderno.

Porém, apesar do instinto político ou instinto do solo natal, como Nietzsche o denomina, ter inflamado as massas, ele não chegou a exercer um absoluto império sobre os demais instintos. A força laica e tangível do Estado romano não foi capaz de reprimir durante muito tempo as demandas da natureza no seio da humanidade. O clamor da natureza não tardou a se manifestar através, propriamente, da selvageria e da barbárie das odes de tribos germânicas. No entanto, não obstante a natureza ter recobrado seu ânimo, sob o estado disforme e brutal do ímpeto conquistador de povos sem o mínimo veio cultural, como eram os germanos, isto foi suficiente para fazer ruir a hegemonia do instinto político sob a forma do Estado romano.

O Estado antigo entrou em decadência e deu lugar à Igreja cristã medieval. Esta conseguiu, ainda que artificialmente, conter os antagonismos e as desmesuras da natureza, não por conformá-los e dar-lhes unidade, mas por reprimir todas as forças instintivas, repugnando como mal e nocivo todo natural pela proposição de um ideal de pureza e de santidade absolutamente transcendente. O advento do cristianismo representou o momento em que a humanidade retirou da natureza o fundamento de toda elevação, plenitude e pureza e o deslocou para uma instância anti-natural, não obstante ter reservado a objetos desta instância o caráter de elevação e de pureza. A superioridade segundo a natureza deixou de atuar como modeladora do querer moral, portanto, deixou de ser realizável, sendo rechaçada para o âmbito absolutamente ideal. O domínio do plenamente realizado se tornou o inefável, o impenetrável que, ao invés da ação, suscitava no homem a máxima resignação. Toda percepção do absurdo e do horror passou a ser atribuída à impossibilidade de o homem conhecer os desígnios da existência encerrados em uma esfera absolutamente transcendente ao devir.

No entanto, como Nietzsche reconhece, o cristianismo medieval, mesmo às custas da depreciação do que há de original e inventivo na vida, e reservando para humanidade somente uma moral da resignação e da renúncia, foi capaz de sustentar a unidade da existência, mesmo que de modo forçado e artificial, por ter, através da representação do sagrado, preservado a reverência humana ao que é superior e elevado.

Posteriormente, com a Reforma, o sentimento do sagrado, que se mantivera sob os auspícios do cristianismo católico, mesmo que desligado da natureza, fundamento original da religiosidade, sofre um golpe ainda mais violento. O espírito reformador abre o precedente da coexistência do venerável e do laico, para que o sagrado continuasse a ter vigência. Nietzsche explica:

A Reforma qualificou muitas coisas como *adiaphora*, como domínios que não deveriam ser determinados pelo pensamento religioso. Este foi o preço para que ela mesma pudesse viver: como já o cristianismo, comparado com a Antigüidade muito mais religiosa, por um semelhante preço, afirmou sua existência¹³⁶.

Em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* Nietzsche afirma que a Reforma correspondeu ao último e significativo empreendimento da religião, no sentido de promover a cultura a partir do sentimento do sagrado. Ora, ao retomar o pressuposto da separação entre o Estado e Igreja, tão asseverada por São Paulo em reforço às admoestações do próprio Cristo, e retomada por Santo Agostinho, Lutero queria preservar a pureza dos assuntos universais e espirituais, separando-os das questões mundanas e contingentes ao homem. Ademais, traduziu a Bíblia para o alemão, fazendo da doutrina cristã um importante fator de revitalização da língua. Doravante, a língua alemã tornou-se um importante meio de mobilização do povo alemão pelos problemas eternos e elevados, os quais naquele momento passaram a figurar sob o enfoque do cristianismo reformado. A Reforma protestante representou o último esforço do sentimento religioso no sentido de alimentar os veios de uma cultura superior, única capaz de salvaguardar a liberdade e a grandeza humanas.

Contudo, um movimento paralelo e mais poderoso de secularização, ao qual a Reforma reservara um domínio próprio sob a insígnia do terreno, do profano, do não espiritual, começara a se pronunciar. A Igreja, por sua vez, por questão de sobrevivência, começava a fazer concessões

¹³⁶ *Id.* NIETZSCHE, F. *Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap. 4, p. 367-368.

ao Estado, que gradativamente se fortalecia. Este, como uma nova unidade representativa dos homens, requeria uma cultura a seu dispor, que de início se desenvolveu sob a tutela da Igreja. As primeiras universidades, por exemplo, surgidas na Baixa Idade Média, foram promovidas e eram controladas por ordens religiosas. No entanto, aos poucos elas se libertaram da patente da Igreja e acabaram por evoluir no sentido da laicização requerida pelo Estado. Nesse contexto, o grande erro dos herdeiros da Reforma foi renunciar ao terreno fundamental da cultura, a formação humana, ao deixar unicamente por conta do Estado a subvenção da educação. A partir de então, o cristianismo atuou como mero coadjuvante no processo cultural, até que o Estado se empenhasse em alijar da cultura oficial quaisquer elementos de caráter místico.

A humanidade que já havia perdido a reverência pelos gênios filosóficos e artísticos com a decadência da religiosidade antiga, perdeu definitivamente, ao dissociar religião e formação humana, a referência da resignação, da abnegação, da compaixão pela vida próprias do caráter do homem santo que, desde o advento do cristianismo, atuava junto aos outros homens como modelo de renúncia às exigências da vida ordinária em prol de uma existência mais pura e sublime.

Ora, no momento que o cristianismo começou a perder seu posto de fator principal de formação da humanidade ocidental, iniciou-se um processo profundo de laicização da cultura. A influência da moral cristã foi rechaçada progressivamente ao âmbito privado, enquanto a cultura passou aos poucos ao domínio público. De início, o Estado conseguiu criar uma base moral, sólida e firme, para sua organização e seu desenvolvimento com a contribuição dos valores cristãos. Isto permitiu que a ordem política se fortificasse como instância paralela à ordem religiosa e não demorasse a sobrepor-se a tudo quanto reivindicasse um posto superior. O Estado passou a exigir para si a mesma reverência antes prestada à igreja.

O ponto de partida do Estado consistiu em apresentar-se como organização paternalista e representativa dos homens. Ele não pretendia oferecer à humanidade a possibilidade de se alçar acima das expectativas do tempo presente, como antes a religião permitira, mas apenas visava criar meios de assegurar as conquistas do homem médio preso às expectativas mais imediatas e rasteiras.

Ao subjugar a religião, o Estado visava, na verdade, submeter definitivamente a instância da cultura que durante toda Idade Média permaneceu sob os auspícios do cristianismo, a ciência. Esta, que teve no Iluminismo dos sécs XVII e XVIII o marco do início de sua hegemonia na

modernidade, foi convertida na principal aliada do Estado. Enquanto a ciência tornava-se o instrumento por excelência de implementação e de difusão da cultura, ao mesmo tempo ela se consubstancializava como importante elemento da estratégia política, por criar as condições técnicas propícias para o homem buscar a felicidade conforme aos parâmetros de bem-estar geral requeridos pelo Estado. Embasado em verdades notórias e demonstráveis, o Estado fez da ampliação da cultura um de seus principais lemas. A palavra de ordem passa a ser, então, a seguinte: o máximo de cultura para todos, pois todos deveriam ser estimulados e formados para a busca da felicidade, pois, felizes, serviriam melhor ao Estado.

Com efeito, para Nietzsche, é o Estado alemão que representa o modelo, por excelência, do Estado em questão, no contexto do qual emerge o que ele denomina a cultura moderna.

Nietzsche considera a vitória alemã na guerra franco-prussiana de 1871 como o marco do predomínio deste tipo de Estado na Alemanha. Mesmo tendo os alemães vencido os franceses, os quais com Napoleão Bonaparte tinham efetivamente ameaçado sua independência, eles se comportaram como nação que, ao contrário, havia sido derrotada, pois, surpreendentemente, seu principal espólio de guerra consistiu nas boas e belas maneiras francesas. Em pouco tempo ficou evidente que, em um sentido fundamental, a França havia sido a verdadeira vencedora. Logo, o vazio de cultura dos alemães foi substituído pela glamourosa cultura de estirpe francesa.

Para entendermos este processo, apenas em aparência contraditório, é necessário nos remeter a uma época anterior. Após a Guerra dos Trinta Anos, durante todo séc. XVII e boa parte do séc. XVIII, e ao contrário do que ocorreu na França e na Inglaterra, a burguesia alemã empobreceu. O comércio exterior, que tinha alcançado um grande desenvolvimento até o século XVI, se vê aos poucos reduzido a um comércio restrito e local. Cresce a diferença entre os abastados de nascimento, integrantes da nobreza alemã, e a burguesia empobrecida.

Ora, inegavelmente o grande modelo de produção cultural européia era o francês que havia gerado Diderot, Molière, Voltaire. O processo de centralização político e social pelo qual a França havia passado gerou progressivamente uma fusão entre os elementos da burguesia e os da nobreza, fator importante, entre outros, que desencadearam a Revolução Francesa. À maneira de ser civilizado, oriundo da nobreza, fundiu-se a capacidade empreendedora burguesa, tanto no domínio econômico como no domínio das artes e das ciências. Artistas e sábios, via de regra oriundos da classe burguesa, eram bem recebidos e cultuados no ambiente da corte. Por aí se compreende como o conceito francês de civilização, que, então, passa a ser adotado praticamente

em toda Europa, congrega, em um mesmo sentido, nobres e refinadas maneiras, de um lado, e realizações e empreendimentos de todo tipo. Levados a cabo e financiados pela burguesia, de outro.

Assim, a nobreza alemã, sem parâmetros culturais e sociais genuinamente alemães, tende a se orientar pelos padrões da nobreza francesa, que há muito tinha adotado o ambiente de corte, com suas maneiras refinadas e elegantes, como domínio da vida nobre. Ela passa a considerar o francês, não apenas o idioma próprio da corte, mas também a via de expressão, por excelência, das letras e das artes. Frederico II, rei da Prússia e aluno de Voltaire, escreve todas suas obras em francês, por considerar o alemão um idioma plebeu e bárbaro.

Entretanto, já antes de 1740, data em que Frederico II se torna rei da Prússia, a produção cultural de caráter alemão já se pronunciava, pois, a burguesia começara a se reerguer em alguns setores da economia, constituindo a classe média alemã, a qual torna-se, progressivamente, a classe intelectualizada dominante nas universidades. Como diz Karl Mannheim numa citação de Fritz Ringer:

A burguesia moderna tinha, desde os primórdios, uma dupla raiz social - de um lado, os donos de capital e, de outro, aqueles indivíduos cujo único capital era sua instrução. Era comum, portanto, falar da classe dos proprietários e da classe dos instruídos, sem que estes últimos tivessem qualquer afinidade ideológica com os primeiros¹³⁷

Neste mesmo período, em meio a classe dos burgueses instruídos, surge um movimento de busca vigorosa de parâmetros para a cultura alemã, na Antigüidade clássica, cujo principal representante foi Johann Winckelmann. Mesmo que suas considerações se limitassem ao campo das artes plásticas, ele foi, como crítico e historiador, o primeiro a descortinar para os alemães um horizonte próprio que tivesse como fontes inspiradoras e originárias as “simplicidade nobre e grandeza tranqüila”, como ele afirma em *Pensamentos sobre a imitação das obras gregas*, reveladas nas esculturas e nas pinturas gregas. A influência de Winckelmann foi revolucionária à medida que, com ele, a arte alemã começou a libertar-se dos padrões barrocos e, assim, abrir-se para a pátria da arte, a Grécia.

Nietzsche considera Winckelmann o primeiro a indicar aos alemães a estética grega como solo original de todos os povos que buscassem, na arte, a via de superação de suas próprias contingências. Ele transpôs a origem medieval da cultura germânica, na idade média, nascida da

¹³⁷ MANHEIM, K. *apud*. RINGER, F. K. *O declínio dos mandarins*, Introdução, p. 20.

união do barbarismo teutônico com a cultura romana assimilada pelo cristianismo, para remeter-se à verdadeira pátria da arte. Ele foi o primeiro a se tornar espiritualmente pagão com o fim de compreender o ideal da estética grega. Ele renunciara ao cristianismo protestante de sua infância e, sua conversão ao catolicismo representou, na verdade, o meio encontrado, por ele, para ter acesso às obras de arte sob a tutela do clero católico, visto que sua condição pobre não lhe permitia ter contato com as artes antigas, a não ser pelas brechas do monopólio da igreja. Foi em Roma, como bibliotecário do cardeal Albani, colecionador de obras antigas, e, depois, como comissário dos museus do vaticano, que concentravam diversas antiguidades, que Winckelmann encontrou o ambiente propício para compreender o sentido da plasticidade grega. Nietzsche condena os modernos, por sua intransigência com relação à submissão de Winckelmann aos ditames da igreja católica com o fim de travar conhecimento com a arte antiga. Ele, então, os indaga, com um tom de reprovação:

E o que sentem vocês quando pensam em Winckelmann que, para livrar sua perspectiva de suas tolices grosseiras, foi mendigar a ajuda dos jesuítas? A sua conversão vergonhosa recaí sobre vocês, e sobre vocês pesará como uma mancha indelével?¹³⁸

Winckelmann recorre à natureza representada pelos antigos, com a única intenção de resgatar a originalidade da arte. Ele compreendia que cada época tem sua própria natureza, sua própria índole, seu próprio caráter. No entanto, sabia também que os gregos poderiam nos ensinar, oportunamente, como ter acesso ao nosso caráter próprio. Para ele, como também para Nietzsche, era necessário considerar as artes gregas como parâmetros para a estética moderna, não para que se adote o gosto antigo em detrimento do mais atual, mas para que o gosto próprio desenvolva-se sob a modelo do gosto superior. Mme de Staël em sua obra *De l'Allemagne* comenta sobre Winckelmann:

Ele tornou conhecido em que consistia o gosto antigo nas belas artes, cabia aos modernos sentir o que lhes convinha adotar ou rejeitar sobre esta questão. ... a emoção recebida deve se transformar em nós mesmos: e quanto mais verdadeira é a emoção, menos ela inspira uma imitação servil¹³⁹

Winckelmann tentou, na verdade, iniciar os alemães no culto da beleza, sobre o qual os gregos tem muito a ensinar. Para ele somente o aliciamento produzido pelo ideal do belo, o qual

¹³⁸ NIETZSCHE, F. "Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino" in: *Escritos póstumos*, quarta conferência, p. 723.

¹³⁹ DE STAËL, M.. *Da Alemanha*.. Cap. VI, p. 93.

pode ser contemplado de modo imediato sob a forma da beleza plástica, poderia estimular em um povo o gosto pela vida elevada.

O projeto classicista, inaugurado por Winckelmann, foi levado a cabo pelas contribuições de Friedrich Wolf, outro grande estudioso das obras clássicas. Wolf retomou a cultura grega através de sua obra *A exposição da ciência da Antigüidade* e pelo que publicou sobre obras como a *Ilíada* e a *Odisséia*. Ele rejeitava a abordagem restrita dos clássicos e defendia a tese de que a literatura grega refletia a totalidade da existência helênica, da cultura, da política, da religiosidade, enfim, a complexidade, o vigor e a originalidade da vida dos gregos. Esta atitude de Wolf contribuiu inegavelmente para a redefinição dos estudos filológicos e acabaram por determinar, durante algumas décadas, o ensino das obras clássicas desde o *Gymnasium*.

No entanto, outro empreendimento de Wolf é lembrado por Fritz Ringer, em *Os mandarins alemães*. O veio classicista de Wolf guarda uma forte influência racionalista, sendo possível, por conta disso, identificar algumas afinidades entre o seu classicismo e o dos franceses de cunho iluminista.

Frederico Guilherme I, da Prússia, desconfiava do projeto burguês racionalista para o Estado, pois o pressentia como uma potencial ameaça à tradição monárquica. Seu filho e sucessor, Frederico II, o Grande, encampou de maneira fervorosa a perspectiva iluminista de um Estado racional, no qual todos eram considerados servidores do Estado, inclusive a totalidade da aristocracia de sangue e o próprio monarca. Frederico II era, de modo manifesto, um grande admirador de Wolf e, quando pôde, mandou chamá-lo do exílio, imposto por F. Guilherme I, para implementar, no meio acadêmico, as mudanças requeridas para formação de um Estado de base racional. Sob a influência de Wolf, a Universidade de Iena implementou o ensino da cameralística, a primitiva ciência da administração e da arte de governar, com o intuito de formar os futuros funcionários públicos. Mais tarde, ele participou da fundação e tornou-se professor catedrático da Universidade de Berlim - fundada em substituição à Universidade de Iena, cidade invadida por Napoleão, e transformada, na época, em uma das mais importantes universidades alemães. Cogitamos que o comprometimento de Wolf com o ideal de um Estado técnico e burocrático, tenha contribuído para que Nietzsche não se refira a ele ao lado de grandes nomes como o de Winckelmann.

Diferente da Inglaterra, que passou rapidamente do domínio de uma aristocracia feudal para um intenso processo de industrialização, no centro do qual cresceu e se afirmou uma

burguesia de caráter genuinamente empresarial e pragmático, alimentada por necessidades utilitárias e funcionais, nos Estados alemães, nos quais a industrialização foi bem mais lenta, a burguesia ascendente encontrou meios eficazes de minar o poder da aristocracia rural, sobretudo, pela via da instrução, da erudição. A nobreza tradicional passou a ser associada à categoria dos não instruídos e incapazes de conduzir os negócios públicos, que se tornavam cada vez mais complexos. O modelo feudal aos poucos transformou-se numa monarquia burocrática que não poderia funcionar sem um suporte técnico construído no seio das universidades.

À medida que a influência dos instruídos aumentava na estrutura do governo, estes exigem ser considerados uma espécie de nobreza intelectual, que têm no ideal do ensino o substituto honorífico da nobreza de nascimento. O que ocorreu de fato foi que o regime antigo de privilégios e regalias consuetudinárias, deu lugar a um regime de cunho racional e impessoal. Foi criado um sistema rigoroso de exames e exigida uma gama considerável de certificados para o ingresso no serviço público, que passa a ter na formação universitária seu principal fator de qualificação.

No entanto, se havia na Alemanha, nos inícios do séc. XIX, um sentimento pelo solo natal, pela unidade da pátria e da língua, ele com certeza não emergira da classe aristocrática, de caráter cortesão, cujo único objetivo era garantir sua hegemonia em detrimento das demais classes, mas da intelectualidade, da chamada por Norbert Elias, *intelligentsia*, considerada a depositária do verdadeiro espírito alemão, concebido, então, como única base autêntica e original do espírito de um povo.

A unidade nacional passou a ser considerada como resultante das realizações e dos produtos da *Kultur* e, mais profundamente, da *Bildung*, da educação, da formação espiritual. Assim, já por volta do final do séc. XVIII desenha-se o contexto de germinação na Alemanha de uma concepção de unidade de caráter espiritual expressa sob a forma da *Kultur*.

Ora, na obra *Schopenhauer educador*, Nietzsche parece querer resgatar o sentido original e autêntico de *Kultur*, que, segundo ele, alguns alemães, da época que aqui nos referimos, lutaram para que predominasse. Nietzsche nos conduz à compreensão que a cultura (*Kultur*) depende de uma educação (*Bildung*) movida pelo ideal de formação de uma humanidade orientada pela grandeza, pois, apenas a perspectiva do mais elevado permite ao homem a abertura para o seu ser mais próprio, o que quer dizer o mesmo, permite a superação de tudo o que é contingente a sua

natureza, e, por consequência, a construção de uma existência a partir dela, sempre sob a égide do grande e do sublime.

Ora, educação é o termo em nossa língua que usualmente traduz *Bildung* em alemão, mas podemos ainda traduzi-lo por formação, instrução, ou ainda, cultura, pois no uso da língua alemã, *Bildung* e *Kultur* são termos que se reforçam e se implicam. Apesar de o termo *Kultur* derivar do termo latino *cultura*, ele reforça, do amplo sentido original deste último, sobretudo aqueles segundo os quais *cultura* pode ser equiparada ao termo latino *educationis*. O primeiro engloba, ao mesmo tempo, o sentido de trabalho da terra e o de tudo que é gerado pela intervenção deste trabalho. O segundo concerne à instrução, à educação, ao cultivo. De modo que podemos dizer, em síntese, que *Kultur* remete ao sentido do trabalho transformador e auxiliador da natureza, com a finalidade de produção de bens materiais e espirituais constituidores do universo humano.

Norbert Elias, em seu livro *o processo civilizador*, afirma que o alto valor que o alemão concede ao termo *Kultur* é correspondente ao privilégio que o francês atribui ao termo *civilization*. Sob *civilization*, o francês compreende os fatos políticos e econômicos e, de modo geral, segundo Norbert Elias, a “(...) forma de conduta ou comportamento da pessoa. Descreve também a qualidade social das pessoas, suas habitações, suas maneiras, sua fala, suas roupas”¹⁴⁰ Se o francês concede algum peso ao termo *culture*, também de origem latina, ele privilegia, deste último, os sentidos que o equiparam ao seu termo *civilization*.

Ora, o alemão define seu termo *Zivilisation* no mesmo sentido em que o francês define *civilisation*. É justamente por isto, que, para ele, o conceito de *Zivilisation* é de segundo plano relativamente ao conceito de *Kultur*, pois, como afirma Elias,

Já no emprego que lhe é dado pelos alemães *Zivilisation* significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser, é *Kultur*.¹⁴¹

O sentido original do termo alemão *Kultur* tem, como seu correlativo fundamental, a consideração da natureza como fonte e princípio das criações e das realizações humanas.

¹⁴⁰ ELIAS, NORBERT. *O processo civilizador*. Parte I, Introdução, p. 24.

¹⁴¹ *Ibid.*

Ora, Goethe que começara a escrever em 1770, se sente, antes de tudo, um cidadão do mundo e um representante dos mais altos ideais da humanidade, à medida que esta pode ser considerada instrumento, por excelência, das expectativas da natureza relativamente à cultura. O movimento do *Sturm und Drang*, com Herder e Goethe, fora marcado pelo sentimento que a natureza consistia na verdadeira fonte criadora, não apenas da vida, mas da cultura. Segundo Georges Gusdorf, também para o classicismo alemão, a natureza aparece como “a mãe fecunda” de todas as coisas. Podemos até dizer que entre, por exemplo, o Goethe da juventude, integrante do *Sturm und Drang*, idealista, lírico, partidário da cultura medieval, admirador das catedrais góticas e adepto do cristianismo, e o Goethe maduro, pagão, realista, cultuador das obras clássicas, permanece a idéia da natureza como solo original da cultura. Nesse mesmo sentido, Gusdorf afirma que

A sabedoria de Goethe contém o *Sturm und Drang* nos dois sentidos do termo: ela o pressupõe e ela o domina. O classicismo alemão é um classicismo da potência e da personalidade; a natureza, pela virtude de seu desenvolvimento próprio, se eleva até a razão e à humanidade¹⁴².

Ora, diferente da França, que possuía Paris como centro irradiador e de efervescência cultural, cuja intelectualidade se reunia e trocava experiências, a Alemanha, fragmentada em vários Estados, começara a engendrar gênios solitários e isolados, oriundos das principais universidades alemãs. No entanto, um mesmo sentido parecia perpassar os espíritos disseminados por Weimar, Iena, Heidelberg e Tübingen. O perfil comum desses gênios apontava, apesar das diferenças entre eles, para uma forte crítica ao racionalismo francês. Segundo Nietzsche, os alemães tiveram o privilégio de contar, no final do séc. XVIII, com Lessing, Goethe e Schiller, que criaram, depois da era de Winckelmann, as principais obras do espírito alemão, também, como este último, através de um diálogo travado com a genialidade artística grega.

Lessing era um artista completo, mas primou por sua contribuição ao teatro alemão, através da composição de dramas e de comédias. Em algumas obras polêmicas fez severas críticas ao teatro francês e, ao mesmo tempo, elevou Shakespeare a verdadeiro herdeiro do espírito trágico grego e, por esta via, a modelo moderno que deveria ser seguido pela dramaturgia alemã. Além disso, por suas análises sobre a arte grega e moderna, exerceu grande influência sobre Goethe e Schiller.

¹⁴² GUSDORF, G. *O Romantismo I*. Primeira parte, cap. 1, p. 76.

Lessing foi o primeiro grande crítico e dramaturgo alemão a combater a influência do teatro francês e a lutar pela dramaturgia nacional. No *Laocoon*, obra de 1766, a arte dramática foi considerada a suprema arte, por ser defendida por ele como a forma mais perfeita da estética do movimento, a poesia, a qual ele considerava superior à arte estática, a pintura. Tendo a poesia dramática também como parâmetro literário, escreveu as *Cartas sobre literatura moderna*, a partir das quais passou a ser considerado, na Europa, o mais incisivo crítico literário da época. Além disso, por volta de 1770, dedicou-se a uma análise crítica dos Evangelhos, entrando em uma discussão acirrada com os teólogos ortodoxos, o que lhe rendeu uma severa censura e a proibição de continuar seu trabalho neste campo. Referindo-se à incompreensão dos alemães modernos relativamente ao empenho de Lessing em prol da renovação da cultura alemã, Nietzsche pergunta com ironia:

Como pensar, sem se envergonhar, em Lessing, que morreu pela estupidez de vocês, combatendo seus ídolos ridículos e ignorantes, aterrado pela miséria dos seus teatros, dos seus especialistas, dos seus teólogos, ...?¹⁴³

Em *Os bandoleiros*, primeira tragédia de Schiller, pode-se notar o poder da composição shakespeariana, com certeza, pela mediação de Lessing. Nesta obra, podemos ainda notar a influência da força crítica de Lessing no ímpeto de liberdade ainda juvenil e anarquista de Schiller. Em *A educação estética do homem*, Schiller expressa sua decepção e seu desânimo relativamente à Revolução Francesa. Para ele, a oportunidade de realização de uma autêntica revolução havia sido perdida pelo Ocidente, quando os europeus abraçaram os ideais de liberdade e de igualdade projetados por um povo já incapaz, por seu barbarismo e sua decadência, de conceber e sustentar uma verdadeira reforma do espírito humano. Ele lamenta:

A tentativa do povo francês de estabelecer-se em seus sagrados direitos humanos e de erigir uma liberdade política apenas pôs à luz sua incapacidade e falta de dignidade, lançando de novo na barbárie e na servidão não apenas um povo infeliz, mas com ele também uma parte considerável da Europa e todo um século. O momento era o mais propício mas encontrou uma civilização corrompida, que não estava à altura dele, e não soube dignificá-lo nem aproveitá-lo¹⁴⁴.

¹⁴³ NIETZSCHE, F. “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” in: *Escritos Póstumos*, Quarta conferência, p. 723.

¹⁴⁴ SCHILLER, F. *Cartas a Augustenburg* apud *A educação estética do homem*. Nota 17, p. 147.

Schiller idealizava a assunção da liberdade comprometida como o ideal da grandeza, e não com os fim de nivelar todas as expectativas e todas as realizações às necessidades e aos interesses do homem médio. Ele concebe, então, a possibilidade de um Estado estético:

Existe, entretanto, tal Estado de bela aparência, e onde encontrá-lo? Como carência, ele existe em todas as almas de disposição refinada; quanto aos fatos, iremos encontrá-lo, assim como a pura igreja e a pura república, somente em alguns círculos eleitos, onde não é a parva imitação de costumes alheios, mas a natureza bela e própria que governa o comportamento, onde o homem enfrenta as mais intrincadas situações com simplicidade audaz e inocência tranqüila, não necessitando ofender a liberdade alheia para afirmar a sua, nem desprezar a dignidade para mostrar graça¹⁴⁵.

Referindo-se ao magnífico senso de liberdade, ao nobre e ao sublime caráter de Schiller, Nietzsche indaga, com ironia, aos modernos: “Vocês poderiam falar o nome de Schiller sem enrubescer? Olhem para sua imagem! Este olho que lança relâmpagos, este olhar que passa desdenhoso acima de suas cabeças, ...?”¹⁴⁶

O período delimitado entre o final do séc. XVIII e o início do séc. XIX foi não somente o de Schiller, mas também o de Goethe. Ambos eram, de certa forma, os herdeiros privilegiados de Winckelmann. Goethe, de uma maneira confessa, quando relembra as lições ministradas por seu mestre Oeser, na juventude:

... nos foram assinalados os trabalhos estéticos de Winckelmann na Itália e estudamos devotamente os seus primeiros escritos, pois Oeser tinha por ele um respeito sem limites, que soube nos comunicar. ... Oeser tivera grande influência sobre esses trabalhos e nos pregava constantemente o evangelho do belo, ou, mais exatamente, do gracioso e do agradável, acabávamos por descobrir o sentido geral e nos gloriávamos de seguir nessas explicações um caminho seguro, pois tínhamos a sorte de beber na mesma fonte em que Winckelmann saciara a sua sede inicial de conhecimentos¹⁴⁷.

Schiller, por sua vez, herdara a influência de Winckelmann, através da amizade espiritual que travara com Goethe.

Estes homens, segundo Nietzsche, conseguiram construir o elo da cultura alemã com a cultura grega, a partir da compreensão que a natureza reserva somente a raríssimos homens a capacidade de erguer a cultura de um povo, e que ela exige, ao mesmo tempo, o sacrifício da massa por estes raros indivíduos. Este foi um momento especial para os alemães, pois o espírito

¹⁴⁵ *Id. A educação estética do homem*. Carta XXVII, p. 142.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, F. “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” in: *Escritos Póstumos*, Quarta conferência, p. 723.

¹⁴⁷ GÖETHE, J. W. *Memórias: Poesia e verdade*. V. 1, Livro VIII, p. 245.

alemão começara a ser reerguido sem a contribuição substancial do Estado e, até, na contramão deste. O Estado alemão não havia alcançado a unidade tão desejada pelos alemães durante séculos. Esta foi a grande oportunidade da natureza alemã recobrar seus plenos direitos e ser reverenciada como fonte original das realizações do espírito alemão.

Entretanto, a classe da qual saíram os nomes que prometiam um futuro grandioso para o povo alemão, era considerada pela nobreza de corte como não civilizada, por não ter compartilhado, desde o berço, das refinadas e das elegantes maneiras. A grandiosidade de sua obra juvenil não foi imediatamente reconhecida no ambiente da corte, sobretudo por sua origem burguesa. No entanto, a estigmatização de suas obras pela classe nobre, não o forçou sua rendição às expectativas e às maneiras da classe burguesa recém-inserida na nova hierarquia de cargos e honras concedidos pelo Estado, cuja crescente influência ameaçava determinar o curso da vida moderna alemã. Goethe entrevia na ânsia contagiante da burguesia pela inserção nos quadros burocráticos do Estado, a ameaça de enfraquecimento dos ideais espirituais. Juntamente com Goethe, um certo grupo de artistas e pensadores passa a escrever em jornais, a elaborar manifestos, e até utilizar suas obras como críticas ao novo tipo de sociedade e ao novo jogo de poder. No *Werther*, Goethe comenta, em data de 24 de dezembro de 1771, sobre o sentimento e o comportamento que caracterizam a burguesia decadente: “O sofrimento resplandecente, o tédio reinante entre as pessoas detestáveis aqui reunidas, a competição entre elas por posição, a maneira como constantemente procuram meios de um passar na frente dos outros”¹⁴⁸.

Após a heróica tentativa dos gênios alemães, do final do séc. XVIII, o ensino erudito substituiu paulatinamente o ensino artístico da língua na Alemanha, para o infortúnio daqueles que trabalharam e trabalhavam pela autêntica cultura alemã. A tendência a separar a língua da totalidade das manifestações da cultura e, além disso, a tratá-la como entidade já morta sujeita à abordagem científica, que supõe como objeto sempre um dado estável, inalterável e perene, passível de erudição, retirou ao espírito alemão a base de sua expressão.

O Código Geral Prussiano, promulgado em 1794, afirmava que os estabelecimentos de ensino em geral e as universidades eram instituições estatais. Ora, as universidades, por exemplo, tinham seu próprio estatuto, no qual elas se baseavam para solucionar os problemas de ordem acadêmica. No entanto, estava, também, estabelecido em lei, a prerrogativa do Estado quanto à concessão de autorização oficial para o funcionamento das escolas e das universidades, assim

148 GOETHE, J. WOLFGANG VON. *Os sofrimentos do jovem Werther* in: *Romances*, I, II, p. 77.

como, ao controle, à supervisão e ao suporte econômico delas – através do financiamento de projetos escolares e acadêmicos e do pagamento do funcionalismo público ligado às atividades de ensino - aí incluídos os professores.

Esse processo de intervencionismo estatal se agravou depois da unificação do Estado alemão, ou o que é o mesmo, da formação do II Reich. Pois, logo após o Estado ser unificado e de fortalecer-se, o instinto político trabalhou para submeter as forças espirituais e fazer da cultura sua principal aliada, ao buscar, não somente alcançar total independência em relação aos desígnios da natureza, mas também subjugar-los.

A cultura foi, aos poucos, deixando de ser para o povo alemão o domínio privilegiado das realizações humanas elevadas. Ele já não se sentia devedor relativamente aos modelos tradicionais de grandiosidade, pois havia também conquistado a organização do Estado. Nesse sentido, os alemães perceberam a necessidade de erguer o mais rápido possível uma “cultura” que manifestasse seu poder político na Europa. Nietzsche pergunta: “Como deveria uma inovação política bastar para fazer dos homens, de uma vez para sempre, os divertidos habitantes da terra?”¹⁴⁹ Reunindo recursos, criando instituições, privilegiando algumas funções, o Estado passa a ser reconhecido como o responsável por criar as condições do processo civilizatório. Na verdade, a Alemanha tentava se engajar em um movimento mais amplo e coercitivo cujo cerne deveria ser buscado no processo de formação do que Nietzsche denomina o fenômeno moderno.

O mentor político e Chanceler do Estado alemão, Bismarck, contribuiu sobremaneira para institucionalizar o processo de “libertação da cultura” através de algumas medidas que, com certeza, renderam frutos para a aceleração deste processo. Bismarck promoveu a *Kulturkampf*, cuja proposta era promover uma luta sistemática contra a religião, considerada a principal óbice no caminho da formação da cultura moderna, com o fim de erguer uma cultura nacional. Baseado no argumento da necessidade urgente de criar uma cultura de todos para todos, o Estado, como segunda medida importante para a institucionalização do processo de nacionalização da cultura, criou o maior número de estabelecimentos de ensino e admitiu o maior número possível de mestres nestes estabelecimentos.

Aos poucos o Estado foi forjando uma cultura nacional. No entanto, por que ele precisava tanto da cultura ao seu lado? Era do interesse do Estado alemão que seu povo fosse conhecido por seu apego à cultura, e pela capacidade de erguer monumentos que evidenciassem sua reverência a

¹⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap. 4, p. 365.

ela. Sob o ponto de vista político, estes últimos seriam, por sua potência aliciadora, sobremaneira importantes para refrear o ímpeto destruidor do inimigo. Tinha-se a convicção de que um povo, ao vencer e conquistar um povo dotado de uma grande cultura, se sentisse envergonhado por aniquilar obras de valor universal. O Estado se valia então da cultura como de uma espécie de proteção contra as investidas dos adversários. Assim, rapidamente a Alemanha foi reconhecida, tanto interna quanto externamente, como nação comprometida com a promoção da chamada cultura moderna.

O Estado passou a erguer verdadeiros monumentos à cultura e prometeu protegê-la e incentivá-la. No entanto, ao promover a cultura, o Estado visava submeter as forças destinadas a uma cultura autêntica, para não correr o risco de sofrer qualquer resistência da parte delas. Em pouco tempo criou-se uma cultura como um bem-sucedido negócio de Estado.

2.2 A educação alemã como meio de preparação da cultura de Estado.

Segundo Nietzsche, o Estado elevou a ciência à critério de definição e de seleção rigorosa do que é ou não cultural. Nesta via, a universidade passou a funcionar como uma espécie de laboratório do Estado. Nela se desenvolvem saberes estratégicos capazes de fundamentar a rede institucional necessária à organização nacional e, mais do que isto, capazes de forjar os princípios que servem de base ao compromisso moral dos homens com o Estado. Ao mesmo tempo que o Estado promove por todos os lados o “acultramento” da vida, ele reduz a cultura a um certo amontoado de conhecimentos e técnicas organizacionais suficientes para lhe promover.

No entanto, o Estado pode apenas ser bem sucedido neste projeto por contar, não somente com a universidade, responsável por qualificar os eruditos, os profissionais, os técnicos que cumprirão seu papel perante o Estado, mas com os estabelecimentos de ensino, que preparam para ela. Nestes, a juventude é formada para ingressar no mundo acadêmico, já predisposta a seguir unicamente as vias oferecidas pelo Estado.

Em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche, compõe uma narrativa de um ex-estudante de ginásio sobre um colóquio entre um filósofo, já afastado do ambiente da universidade, um professor de filosofia, que havia sido aluno do filósofo, desiludido com o destino da educação, e dois estudantes do ginásio alemão, entre eles, o narrador.

Em um dos trechos da conversa, narrada pelo estudante, em que o filósofo fala, ele considera que o Estado, ao criar o máximo possível de universidades, visa tornar acessível a todos a tão requerida formação cultural. No entanto, buscando promover uma formação profunda e segura, ele investe nos estabelecimentos de ensino, que precedem a universidade, com o fim de condicionar moralmente os jovens a uma produção acadêmica posterior conforme às suas expectativas. O filósofo se refere ao *Gymnasium*, estabelecimento de ensino alemão, que, admitindo os alunos no pleno vigor da juventude, são realmente os responsáveis por formá-los para a cultura.

Ora, é na fase da juventude que todos nós tocamos os problemas mais graves e sublimes da existência, mesmo que de modo inconsciente. Neste período, as ocorrências, mesmo as mais comuns de nossa vida, nos mobilizam de uma dupla e perturbadora maneira: como questão pessoal e ao mesmo tempo como questão que concerne eternamente a todos. No enlace desta ambigüidade fundamental que forma em torno de nós uma verdadeira áurea metafísica,

vivenciamos, sem termos disto consciência, o momento mais oportuno para o advento da filosofia. Se não tivermos mestres que nos mostrem que esta experiência, simultaneamente íntima e universal, não corresponde a um desvario ou uma mera excentricidade da idade, mas indica nosso ponto de partida para a compreensão dos problemas eternos e mais profundos da existência, deixaremos passar inadvertidamente por nós a brisa benfazeja da filosofia, e nos perdemos para ela.

Na juventude estamos mais sensíveis ao apelo de nossa natureza. Estes apelos traduzem-se nos anseios de liberdade, de grandeza e de glória que todo jovem traz dentro de si. Nesta fase da vida, então, deveríamos ser preparados para nos tornar homens cultos, no verdadeiro sentido. O estabelecimento de ensino que lida com o jovem deveria levá-lo a concluir, primeiro, que a cultura é o maior bem humano e que ele deve conformar sua vida para o alcance deste bem; segundo, que o futuro da cultura depende de homens capazes de mantê-la viva pelo empreendimento de obras instituidoras do valor e do sentido da existência, os quais realizam a finalidade norteadora do devir da natureza.

Ora, podemos nos apossar das próprias capacidades, somente nos limites de nosso próprio caminho. Mas é incontestável que precisamos de libertadores. Daqueles cuja capacidade da assunção da tarefa humana atua sobre outros homens de forma moralmente formadora, modelar. Onde encontrar estes homens? Eles pertencem ao nosso patrimônio fundamental denominado cultura. Podemos, entretanto, perguntar: como a vontade de um homem se impõe a de outro sem a cercear e a travar e, além disso, a liberta? Nietzsche nos dá uma indicação, ao se referir ao modelo de educador procurado por ele em sua juventude: “... talvez fosse a tarefa de sua educação, como parecia-me, transformar todo homem num sistema solar e planetário ágil e vivo e descobrir a lei de sua mecânica superior”¹⁵⁰.

O que Nietzsche quer dizer é que um jovem homem consiste em um conjunto de forças singulares. O educador deve descobrir a hierarquia entre elas reforçando e privilegiando a força que predomina de modo natural em cada um, sem deixar que a primazia dessa força iniba a ação das demais. Ele deve engrandecer o foco em torno do qual uma individualidade humana se organiza, o centro para o qual tudo converge e de onde tudo se irradia, mas não pode esquecer a unidade, a hierarquia viva de todas as forças, que faz do indivíduo uma singularidade única.

¹⁵⁰ *Ibid.*, cap. 1, p. 343.

O jovem deve compreender, através da educação, o sentido da liberdade de modo absolutamente diferente, e não mais como livre arbítrio para fazer tudo o que lhe convir. Liberdade, então, é, sempre e antes de tudo, exercida sob os desígnios da natureza. De modo que, de sua própria natureza ninguém nunca se liberta. Ora a natureza quer do homem uma entrega absoluta à tarefa da cultura. Ela espera ao criar cada um dos indivíduos engendrar o gênio da cultura. Quando tomamos posse de nossa liberdade é esse desejo do gênio da humanidade que sentimos em nós, vontade de nos conformamos por inteiro a ele.

Quando o jovem ingressa na instituição de ensino, pelo período da vida em que se encontra, ele respira um ar de plena liberdade que dificilmente o homem resgata posteriormente. Ele é dotado de uma esperança ingênua e espontânea relativamente a si mesmo e a todos que o rodeiam. É nessa fase que ele deveria compreender que o homem exerce plenamente sua liberdade quando se submete às exigências de sua natureza e que nunca chegará a ouvir as interpelações que brotam do fundo do seu ser sem o exemplo educativo daqueles que foram bem sucedidos nesta empreitada intransferível. Com efeito, no estabelecimento de ensino que antecede a universidade, o jovem deveria, então, aprender que a cultura autêntica e elevada é o caminho para a restituição dos plenos direitos de sua própria natureza, de modo que não existe exercício de liberdade a não ser no domínio da cultura.

Ele está em uma fase da vida na qual a possibilidade de ser a partir de si mesmo é a questão em torno da qual gira sua existência, cuja direção até então experimentara como algo imposto de fora. Ora, a vontade de ser nunca é vontade de ser qualquer coisa, mas, sobretudo, vontade de ser grande, de ser de modo significativo, de ser completo e por inteiro. Dessa forma, mesmo que não tenha uma consciência clara e distinta sobre o objeto de sua vontade, em essência, o jovem tem o sentimento forte e obstinado do grande homem, do gênio da humanidade. É neste momento da vida que ele precisa do auxílio de seu povo no sentido de lhe oferecer ricas e nobres possibilidades de ser. Esta é a grande oportunidade de um povo, pois, o destino da cultura depende do tipo de homem que for capaz de formar pela educação. Se através dela o jovem aprender a reverenciar os gênios de sua língua e adquirir a disciplina para imitá-los no que eles têm de grandioso, seu povo estará contribuindo para que novos gênios venham a nascer.

Aqueles que conseguiram com a arte impedir que seu povo continuasse a viver ao sabor dos seus impulsos mais baixos e bizarros nunca poderiam ter alcançado este feito inaudito sem o

apoio de mestres que lhes mostraram esta possibilidade. Estes últimos por sua vez precisaram de outros, os quais tiveram também mestres. Com efeito, não importa se a cadeia de um povo em direção à arte autêntica é curta ou extensa na sua referência à fonte original, o que vale é que ela porte a marca indelével da nostalgia pelos antigos, que foram os primeiros, não no sentido cronológico, mas, sobretudo, ao mesmo tempo na devoção a seus mestres e na originalidade.

A língua, que nos acolheu na existência e promoveu nossa inserção no mundo, participa, também, da promoção de nossa madura humanidade. Assim, é a partir da língua que nos inserimos no mundo da cultura. Aprender a se exprimir com arte é preparar-se para ingressar no mundo da cultura, pois os bens da cultura têm sempre a consistência da língua que lhes deu origem e da qual retiram seu sentido e seu valor. Todas as artes humanas, mesmo aquelas que não fazem da língua sua matéria, como a pintura, por exemplo, alcançam valor cultural pelo sentido que veiculam, ou seja, através do sentido, então, poderia se dizer através do espírito da língua. Por isto os jovens devem compreender logo cedo, que, são os gênios os únicos capazes de sujeitar a natureza aos vieses expressivos da língua, os quais correspondem aos canais originais expressivos da natureza, sob o modo das idiossincrasias de um povo, e permitem que esta assuma as vias do sentimento, da forma e da expressão artísticas.

A capacidade de fazer falar o espírito de um povo através de sua língua nunca foi, com efeito, um dom de muitos ou da maior parte, mas de poucos que conseguiram apaziguar, ordenar, disciplinar e conformar, em uma unidade, sua própria individualidade: um emaranhado de forças indomáveis e genuínas que constituem um povo. No entanto, autores que conseguiram dar consistência ao espírito de seu povo, através da língua, não poderiam nunca ter alcançado este feito se não tivessem seguido os passos dos primeiros a ter feito da língua o meio por excelência de conformação e estilização das inclinações e do modo de ser de seu povo. Por outro lado, não há como construir uma cultura autêntica se não for a partir da própria língua. Pois, é pelo âmbito da própria língua que um povo pode penetrar o domínio expressivo e compartilhar do espírito empreendedor das obras clássicas.

Ora, a língua é a responsável por criar a relação da natureza e da cultura e, assim, nos fazer seres cultos. Entretanto, por si mesmo o uso espontâneo e inconsciente da língua não nos faz seres verdadeiramente cultos. É necessário que sejamos educados para adquirirmos a faculdade de utilizar com arte e estilo a língua na qual estamos mergulhados, irrefletidamente, desde o nascimento. Essa educação tem como ponto de partida a liberdade sadia e esperançosa do

jovem, mas, deve ter como meta principal dar direção e orientação a ela, sem podá-la. Deve atuar sobre ela como a força e o trabalho minucioso sobre um diamante bruto que precisa ser lapidado. Em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, a personagem do filósofo assevera: “...seria necessário que o adolescente em crescimento e nobremente dotado fosse colocado à força sob a redoma de vidro do bom gosto e da severa formação lingüística”¹⁵¹. Pelo contato com os maiores representantes da língua nativa, ele deveria ser levado a concluir o quanto é difícil dizer realmente alguma coisa e o quanto a escrita é o veículo que permite ao homem não somente dizer algo de significativo, mas se tornar seriamente responsável pelo que diz. Pois, mesmo que a vontade de aprender a expressar-se por si mesmo do jovem seja vigorosa e obstinada, ela ainda se encontra em estado caótico e disforme. Na verdade, o jovem por inteiro anseia por dar forma a sua natureza que tende energicamente em todas as direções, sem o mínimo critério de valor. Ele quer ser, mas não sabe por que e nem como.

Assim, em qualquer estabelecimento de ensino preparatório para universidade, deveríamos aprender a lidar com o sentido mais elevado da língua que foi sustentado, até hoje, por apenas poucos homens. Deveríamos, antes de tudo, aprender a usar nossa língua tendo como modelo a proeza e o estilo original de fazer o sentido e o valor das coisas brotar no domínio da escrita natal. Pois, pelo testemunho desses raros escritores de nossa língua, podemos verificar que a escrita permite um dizer mais detido, criterioso e responsável. Esta aprendizagem não consiste em nenhuma empresa fácil, pois exige que abandonemos o uso corriqueiro da língua, o qual nos permite, sem dúvida, estar mais à vontade e de forma imediata, porém, também mais superficialmente, com nossos contemporâneos..

O trabalho de educar a liberdade, próprio do verdadeiro mestre, conduz sobretudo à modelagem e ao aperfeiçoamento do caráter que exige do jovem, ao mesmo tempo, humildade e disciplina. Todavia, a espontânea entrega e firme confiança do jovem neste trabalho da educação - que não deixa de ser árduo, pois, apesar de ser a garantia da plena expressão da liberdade humana, é, sobretudo, de aprendizagem lenta e gradativa - da qual depende o sucesso do processo educativo, vai depender dos elevados parâmetros da cultura que a educação for capaz de oferecer.

O ensino rigoroso do bem falar e escrever visa desenvolver no jovem a capacidade de educação de si a partir da língua. Pelo disciplinamento regular e permanente relativo ao uso da

¹⁵¹ *Id.* “Sobre o futuro dos nosso estabelecimentos de ensino” in: *Escritos Póstumos*, Segunda conferência, p. 675.

língua, o jovem aprende a direcionar suas forças, em estado ainda caótico e tosco, no sentido da formação do seu caráter. Ora, a língua materna é utilizada, até esta fase da vida, principalmente, por necessidade de sobrevivência e de comunicação, levando em conta que a convivência com os demais nos permitiu inicialmente vingar como membros da espécie humana e, posteriormente, como membros de um grupo social determinado. Porém, ela de vê ser convertida, pela educação, no veículo que nos conduzirá ao domínio da cultura. No entanto, não podemos chegar à cultura sozinhos. Os professores da língua deveriam fazer com que seus alunos tomassem gosto pelo uso artístico da língua nativa, verificado em seletas obras da literatura, através das quais pode ser experimentado o empenho e o esmero dos autores em tratar as questões mais significativas para o homem ao mesmo tempo com reflexão e arte. Com este ensino os alunos poderiam perceber também o quanto é difícil e árduo o caminho da escrita. O quanto ela exige dedicação, disciplina e responsabilidade. O quanto, então, deverão reaprender a expressão a partir do exemplo de nossos maiores artistas da escrita.

A barbárie e a selvageria rondam a cultura de um povo quando este não nutre um sentimento de reverência por sua língua. É, justamente, este sentimento, que deve ser trabalhado pelo mestre da língua, ao prevenir seus alunos contra o uso de certas expressões e de certos termos que manifestam a subordinação dela a interesses estranhos à autêntica cultura. Com o auxílio dos artistas da língua, o professor deve habituar seus alunos a falar e escrever com apuro e instilar neles o compromisso de fazer dela o instrumento de veiculação do que é mais digno de ser expresso pelo homem. A domínio artístico da língua torna-se, então, o meio por excelência de fazer com que os jovens adquiram uma espécie de tenacidade moral expressa no falar e no agir.

O mestre deveria mostrar, não somente através de exemplos tirados dos escritos, mas também da vida dos autores clássicos, que a tarefa da escrita requer uma entrega incondicional de que somente poucos são capazes até, como diz Nietzsche, “que os menos dotados caíssem em um terror sagrado diante da língua e os mais dotados em uma nobre entusiasmo para com ela”¹⁵².

O ensino da língua requer uma educação de natureza essencialmente prática de modelagem do caráter e de assunção de tarefas regulares e minuciosas que dispõem o aluno a se tornar responsável pela língua, com o entendimento que sem essa responsabilidade da parte do

¹⁵² *Ibid.*, Segunda conferência, p. 676.

homem, não somente sua língua, mas a própria existência, corre o risco de se tornar inócua, sem vigor.

Vale a pena nos remetermos a uma comparação de Nietzsche para entendermos melhor este processo. Ele compara o aprendizado da língua à aprendizagem do ato de marchar. O aluno que antes de entrar na universidade não foi habituado a acompanhar de perto os passos difíceis e angustiados dos gênios da língua nativa, não foi educado a ensaiar a composição e a tradução dos textos clássicos sob a orientação desses gênios, e não experimentou, então, o quanto a arte da língua exige, não somente inspiração, mas entrega a um trabalho repetitivo e de lapidação minuciosa, nunca poderá fazer um pleno e livre uso da expressão. É como o soldado que em tempo de guerra tem que aprender a marchar, a se dispor em ordem e em harmonia com o resto da tropa sem nunca ter sido preparado para assumir por si mesmo, pela replicação constante e aplicada, o ato da marcha. Quando não se aprende a marchar em uma fase da vida, em que os músculos estão preparados para se submeter aos exercícios que garantem a marcha acertada, a tentativa tardia do marchar correto termina sempre em passos desajeitados. Ora, para encobrir sua inépcia ao tentar simular um andar firme e gracioso, um povo tende usualmente a macaquear a marcha elegante e afetada de um outro povo, renunciando, então, as próprias pernas. O resultado é um marchar com passadas titubeantes e burlescas.

Nietzsche chega a afirmar que a educação requer uma espécie de escravidão, segundo a qual o jovem se dispõe absolutamente ao serviço da cultura, através da aprendizagem da língua. Pois, apesar da educação intervir no sentido de dar forma, e mais do que isto, dar uma bela forma ao caráter juvenil ainda disforme, a matéria deste caráter é a mais apropriada para o trabalho conformador da educação, pois ela já traz os traços e a potência que poderão, quiçá, fazer do jovem um homem verdadeiramente culto.

Segundo Nietzsche, na época moderna, ao contrário, os mestres, ao se depararem com jovens ávidos de liberdade em nossos estabelecimentos de ensino, utilizam o ensino da língua, sobretudo, como um pretexto para criar homens absolutamente adaptados às exigências do tempo presente, ou seja, servos da época. Como alcançam este intento?

Para o Estado, o mestre de cultura é o funcionário responsável pela formação de novos funcionários. Tendo por finalidade formar servos fiéis ao Estado, estes mestres precisam fomentar nos jovens uma fidelidade convicta à instância política. Seu ponto de partida é estimular a livre expressão dos jovens para que sua necessidade de autonomia seja plenamente satisfeita.

Com relação ao ensino da escrita, os jovens são incentivados a relatar suas experiências, a falar de si mesmos, de suas inquietações, de suas relações ou, então, a escolher livremente os assuntos que desejem tratar e o modo de tratá-los. No ensino dos clássicos se exige dos alunos que eles formulem opiniões próprias sobre as grandes obras da literatura. O aluno se depara com os problemas mais graves e significativos para o homem e é obrigado a tecer considerações apuradas e originais, baseando-se apenas em sua elementar e, ainda não formada, individualidade. O objetivo é criar uma ambiência de liberdade para que o jovem se sinta à vontade. Mas, na verdade, ele se vê à deriva e sujeito aos próprios impulsos, que nesta fase da vida destacam-se pela desordem e pela falta de um eixo que lhes imponha unidade e finalidade.

Ao compreender que o ensino se ampara apenas no culto da personalidade, o jovem vai aos poucos se revestindo de arrogância e soberba. O próprio ensino dos clássicos é calcado neste culto, por se exigir do aluno que ele empreenda considerações profundas, calcadas em apreciações meramente psicológicas sobre os autores e os personagens constantes de obras renomadas. É a partir desta exigência que parece se instaurar um verdadeiro contra-senso, pois, das intervenções dos alunos o mestre reprova justamente o que é mais pessoal, o que é mais original e reforça apenas seus aspectos uniformes e ordinários. Os mestres estimulam, o quanto podem, as contribuições individuais. No entanto, quando elas se manifestam, eles as rejeitam em prol das opiniões as mais banais e inexpressivas. Ao contrário, eles deveriam aproveitar a prodigalidade de naturezas cândidas e espontâneas, aparando suas arestas e orientando-as, ao invés de repugnar seu caráter desajeitado e excessivo, comum desta idade. Nesta oportunidade, ademais, eles deveriam comparar os ineptos e irrefletidos transbordamentos juvenis, manifestos nas criações desfocadas e sem contornos e conteúdo próprios, com obras marcadas pela grandeza do estilo e pelos problemas existenciais que tocam a humanidade em seu fundo mais íntimo e fazer brotar em seus alunos, ao mesmo tempo, a consciência da própria pequenez e a vontade da grandeza, amparada na força transformadora e empreendedora que eles podem experimentar através dessas obras, exemplares os mais significativos da cultura.

Ao contrário, os mestres modernos justificam o estudo da língua pela necessidade de erudição, a qual, aliás, o aluno deve adquirir com respeito a tudo que não pertence a seu tempo. A língua se torna objeto do mero interesse histórico e, assim, sujeito a toda forma de manipulação científica: classificação, análise, síntese, composição, etc... É como se eles quisessem propor a

seus alunos algo de sólido e firme, se comparado ao caráter fugidio é contingente do tempo moderno.

Via de regra, os mestres remetem seus alunos às obras clássicas, baseados apenas em uma necessidade artificial e arbitrária da chamada cultura geral, logo, de uma maneira artificial e arbitrária. Nos estabelecimentos de ensino usualmente o jovem é forçado a abandonar as questões mais vitais, não somente para ele, mas para toda humanidade, e a se orientar pelas evidências, ou seja, ele deve adquirir o chamado senso de realidade. É este senso de realidade, que segundo Nietzsche, dá base ao desenvolvimento do que ele denomina cultura histórica, pelo crivo da qual definimos inclusive o que é e o que não é clássico.

O jovem, ao perceber que deve reprimir sua potência de questionamento e de conhecimento e desenvolver uma capacidade classificatória e colecionadora, sente-se enfraquecido. O estudante que não é desencorajado no estabelecimento de ensino, que precede a universidade, e opta por estudar, por exemplo, filosofia, posteriormente, ao tomar consciência da enorme erudição em história da filosofia, que ele precisa acumular para ser considerado um digno representante da filosofia, sob a forma de uma enorme quantidade de informação, de relações e de implicações múltiplas auferidas em exames, acaba por se diversificar em dois tipos principais: os mais indolentes e incapazes, diante da imensidão da matéria cobrada nos exames, tendem a desenvolver uma aversão pela filosofia e estremecem só em pensar em consumir suas vidas na absorção da enormidade de “cultura” filosófica acumulada durante séculos. O segundo tipo, mesmo sem ter se deparado com um único mestre que o tivesse feito ler “filosoficamente” um livro de filosofia, mas por puro ímpeto de liberdade, manifesto em seu caráter resolutivo, cismado e questionador, e por supor que o verdadeiro amor ao saber não poderia nunca corresponder à necessidade de erudição que eles identificam em seus contemporâneos, começam, então, por criticar os métodos de ensino e a superficialidade na abordagem de matérias, as quais permanecem intocadas em seu sentido primordial, e se retiram horrorizados do ambiente da universidade.

Além dos estabelecimentos de ensino em geral, e a própria universidade, tratarem com desconfiança e desprezo os impulsos filosóficos ainda em germe, eles distanciam o jovem de qualquer contato mais profundo com as questões estéticas, ou seja, com as questões do estilo e da grandeza na condução da sua vida e na consecução de suas obras. O jovem, ao ser apresentado a

caminhos que não lhe levarão à grandeza visada por seu anseio de plenas realizações, também esmorece.

Um jovem que, mais do que qualquer outro, sentiu a urgência de se deixar determinar pelas exigências da natureza, e não encontrou, em parte alguma, um modelo firme, no seio de seu povo, que lhe ensinasse a deixar fluir sua natureza nos veios da cultura, fica, como diz Nietzsche:

... Cansado, preguiçoso, assustado com trabalho, aterrorizado com tudo o que é grande e está cheio de ódio contra si mesmo. Ele dissecou suas faculdades e acredita ver aí abismos fantásticos e cheios de caos. Em seguida, do alto deste conhecimento, de si, que seu sonho inventou, se precipita novamente num ceticismo irônico. Não atribui o menor valor a suas lutas internas e se sente disposto a tudo que fosse verdadeiramente útil, por mais vil que fosse. Então, busca consolar-se numa atividade precipitada e incessante, para com isso fugir de si próprio. ... O que significa dizer que acima dele todas as estrelas estão apagadas, estrelas com as quais ele poderia, no entanto, regular o curso do seu navio¹⁵³.

O jovem, com uma natureza mais nobre, sente o anelo da liberdade, vez por outra, como uma potência interior extraordinária, porém, pressente, ao mesmo tempo, que não pode, sozinho e sem auxílio, dar plena expressão a esta liberdade. Procura, ao redor, algo que lhe dê apoio e que o auxilie pelo menos a não ser arrastado pelas exigências da vida cotidiana, a qual percebe como um entorpecimento. Vez por outra, ele consegue erguer a cabeça acima de sua própria situação desesperadora e sentir novamente o ar puro que respirava antes de ser cooptado pelos encadeamentos da vida moderna. E, então, sem o amparo de mãos, que o ajudem a escapar ao terreno pantanoso das exigências hodiernas e rasteiras, ele acaba mergulhando novamente na atividade trivial e frenética, que visa fazer dele um homem da época. Em outra vez, ele se reveste de altivez e confiança, e decide colocar tudo em risco pelas reivindicações de sua natureza. Se depara com meios, recursos, mestres, nos quais se agarra como verdadeiras tábuas de salvação. Tudo inútil. As soluções e as orientações, nas quais se fiou, não passavam de meros paliativos e ilusões. Nada, absolutamente, ajuda-o a transpor a frivolidade e a mesquinhez da vida ordinária que ele é obrigado a abraçar. Sua vida transcorre neste ciclo infundável no qual se alternam entusiasmo desmedido e infundado, de um lado, e melancolia desiludida, de outro.

À deriva, as naturezas mais vigorosas sentem o presente como um solo movediço e o futuro como um horizonte árido. A desventura, o desprezo, a falta de abrigo, de uma pátria, são alguns, dentre outros obstáculos, que elas suspeitam ter que superar, no futuro, absolutamente sozinhas. A tendência é sua chama se extinguir progressivamente, pois, prevendo o destino

¹⁵³ *Ibid.*, Quinta conferência, 744-745.

desventurado que lhes espera, se sentem inseguros e sem ânimo para seguir a trilha de suas próprias exigências. O mais desastroso, então, acontece: todos que poderiam talvez se tornar grandes homens, pressentindo a vida de isolamento e de privação que lhes espera, deixam-se logo arrebatados pelas promessas de um futuro auspicioso. Outras, por fadiga e abandono, renunciam sua liberdade pelo reconhecimento alheio e, finalmente, se rendem às benesses que o Estado reserva a quem destinar seu potencial a crescer à força da nação. Estes germes que não chegaram a vingar arrastam consigo, nefastamente, os poderosos pilares da cultura.

De fato, o Estado permitiria que naturezas com vigor ainda prematuro trilhassem o caminho da nobreza, se criasse condições para que os grandes nomes da cultura atuassem como modelos sobre elas. Estes não somente formariam os jovens, mas criariam desde cedo a ambiência de acolhimento, proteção e de sincera amizade, que lhes daria a segurança que poderiam trilhar o caminho da genialidade, sem temer as investidas egoístas e corrosivas de seus contemporâneos. Sem esta sensação de segurança, criada por um ambiente favorável, o jovem é aliciado facilmente pelo caminho contrário. Seu dinamismo e sua vitalidade acabam por se diluir nas necessidades imediatas e contingentes que assomam todo indivíduo. Por consequência, a via do egoísmo torna-se a opção disponível. A maior parte dos jovens, nos quais o anseio de ser, ao mesmo tempo grande e livre, se manifesta de modo mais original e forte, ao não conseguir transpor as barreiras do estado bruto dos seus desejos cegos e difusos, acaba por decair no culto de si mesmos e se tornam aliados de todas as instâncias que os promovam.

Assim, se a juventude não encontrar em parte alguma os guias que possam conduzi-los à cultura, seu desamparo fará deles mais um número a ser acrescentado a gama de exemplares estiolados que formam as fileiras dos homens modernos. Ao invés de guias encontram uma série de artifícios para não atenderem aos apelos de sua natureza. São lançados em uma atividade frenética, intelectual ou prática, própria a sustentar a organização que os mantém no estado de esquecimento de si e bem remunerados para, nos intervalos de descanso da labuta febril, se regalarem através das múltiplas formas de entretenimento oferecidas pela época.

Assim, se os estabelecimentos de ensino, responsáveis pela educação, não abraçarem o projeto de conduzir seus alunos pela trilha penosa, mas ao mesmo tempo gratificante, até o mundo original de toda cultura, com o auxílio dos artistas da própria língua, não há salvação para a educação e muito menos para o homem moderno em geral, que dela depende absolutamente.

Ora, na Alemanha do final do século XIX as línguas clássicas eram estudadas no *Gymnasium*. Naquele momento, Nietzsche percebe que os mestres de língua consideravam importante o estudo do grego clássico e do latim, sobretudo por ser possível extrair destas línguas, regras gramaticais e lexicais rigorosas e inalteráveis, sobre as quais era possível erguer uma ciência lingüística. Ele não deixou de perceber, também, que, estes mesmos mestres, nutriam um profundo desprezo pela língua alemã. Contudo, a consideravam como domínio no qual predomina a espontaneidade e a imediatidade, ditadas pela necessidade cotidiana e ordinária da expressão e da comunicação. Assim, o aluno que no *Gymnasium* se dedicava à aprendizagem do grego e do latim sentia como um fardo a multiplicidade de normas lingüísticas que deveria absorver para dominar estas línguas enquanto sua língua materna lhe aparecia como âmbito no qual poderia respirar aliviado de quaisquer princípios. Nietzsche adverte o povo alemão sobre o perigo que rondava a Alemanha, pelo tratamento dado à língua pátria e a grega, língua matriz de todos os povos. Ele diz:

Misterioso e difícil de compreender é o laço que une verdadeiramente o mais íntimo ser alemão e o gênio grego. Mas, enquanto a necessidade mais nobre do autêntico gênio alemão não correr atrás da mão deste gênio grego como um firme apoio na torrente da barbárie, enquanto este espírito alemão não exprimir uma ânsia ardente pelos gregos, enquanto a visão, penosamente conquistada, da pátria grega, experimentada por Goethe e Schiller, não se tiver tornado o lugar de peregrinação dos homens melhores e mais bem dotados, o fim da cultura clássica do ginásio flutuará para lá e para cá, numa atmosfera inconsistente¹⁵⁴.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 601.

2.3 A “interioridade” do povo alemão como base da historização e da exteriorização próprias da humanidade moderna.

Como expõe Nietzsche em *Schopenhauer educador*, o devir da natureza tem como alvo o homem, e não qualquer um, mas o grande homem, o único que pode revestir a vida não apenas de valor mas de um sentido capaz de justificá-la. O que significa isso?

Não obstante visar os exemplares superiores de uma espécie, a natureza gera, em regra, uma infinidade de indivíduos sem relevo e apenas raramente realiza seu intento. Com as espécies vegetais podemos perceber sem dificuldade essa inadimplência da natureza. Cada planta, com suas raízes, seu caule, seus galhos, sua seiva se esforça em conjunto, em uma unidade misteriosa, para promover a flor, o fruto mais doce, mais belo, que concentre as propriedades de toda a planta a um nível mais puro e pleno. No entanto, quantos frutos e flores são desperdiçados, nascem mirrados, caem do galho pela força de um vento mais forte ou apodrecem extemporaneamente? A natureza alcança seus fins, ele acaba por chegar às flores mais belas e aos frutos mais doces, porém, a custo de uma prodigalidade excessiva e desarranjada. Entre centenas de ensaios e erros, os acertos dolorosamente almejados, pairam como meras obras do acaso. Pode-se dizer que a natureza visa seres superiores mas desperdiça uma série infinita de tentativas e esgota tanto quanto possível suas forças, o que resulta numa enorme escala de produção, na verdade e em grande parte, de seres estiolados.

Assim, ela sofre por sua própria inépcia em criar os meios para ultrapassar sua condição de eterno querente, por sua cegueira ao mirar o alvo que, contudo, ela aspira eterna, profunda e infinitamente e para o qual, de modo absolutamente inadimplente e com enorme dispêndio de energia, ela tende. Ela é sábia na escolha dos fins, mas não na escolha dos meios. Todas as espécies trazem consigo esse contra-senso natural. Nietzsche nos esclarece:

Como é raro que ela produza em geral um efeito! (...) seus meios parecem ser apenas ensaios, incidência ocasionais, tanto que ela falha deliberadamente uma infinidade de vezes ... (...) O comportamento da natureza tem aparência de desperdício, não um desperdício de uma exuberância criminosa, mas o da inexperiência.¹⁵⁵

Entretanto, isto não anula o fato de ela buscar sempre com o mesmo ânimo se apaziguar em uma forma de existência ativa e criadora, espécie de criatura inventiva capaz de realizações

¹⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap. 7, p. 404.

pela via do sentido, da inteligibilidade, que, ao mesmo tempo, a possibilite engendrar um mundo onde a significação, a verdade, a unidade, a beleza, se tornem os atributos necessários, e não ocasionais, do que existe.

Destarte, todas as espécies, seja vegetal ou animal, estão imbuídas pela natureza da necessidade da produção de indivíduos superiores que justifiquem a vida pela completude e pela beleza. Todavia, mesmo os exemplares superiores de uma espécie trazem em si a marca de uma falta constitutiva relativamente aos fins mais altos da natureza, à medida que eles são privados de características ainda mais elevadas que os fariam bem mais capazes de realizar plenamente a finalidade de um ser criado pela natureza. Dessa forma, ainda que a natureza engendre seres belos e perfeitos, em vista dos graus de beleza e perfeição ainda superiores, ela dá saltos significativos mirando seus próprios fins. Isto quer dizer que ela acabou por ser bem sucedida, pelo menos ao criar espécies sempre mais capazes do que as anteriores, por sua constituição, de auxiliá-la no alcance dos seus desígnios. Nietzsche confirma: “É sobretudo fácil compreender que lá onde uma espécie chega, em seu limite e em seu desenvolvimento, a uma espécie superior, repousa o fim de seu desenvolvimento...”¹⁵⁶. O que pode ser evidenciado pelo fato de a espécie humana existir, única possuidora de cultura, sem a qual a natureza nunca poderia atingir seus alvos.

Com o homem, a natureza dá o primeiro passo no sentido de justificar metafisicamente a existência, pois deixa de se esvair em seu próprio fluxo e sofrer com seu inacabamento e toma consciência do absurdo e do horror que transpassa sua condição, sem que seu ânimo seja envolvido pelo absurdo e pelo horror mas, ao contrário, expresse o puro e pleno sentimento da libertação de si. A natureza deixa de se esvair por completo em seu próprio devir e padecer as infinitas oscilações de ânimo que transpassam a vida universal e se duplica em conhecimento, passando da pura passividade, ou seja, deixando de se diluir, sem consciência, no sofrimento dos seus infindáveis seres, para os tomar para si, com serenidade e ponderação, no afastamento e no recolhimento proporcionado pelo conhecimento. Entretanto, deter as rédeas da própria vida não significa ter pleno conhecimento do caminho que se escolheu e prever ou determinar o futuro.

Poderíamos dizer que o homem é um animal. No entanto, sua condição, ao contrário daquela dos demais animais, é marcada pela consciência. Por mais que o homem tente, ele não

¹⁵⁶ *Ibid.*, cap. 6, p. 384.

consegue simplesmente viver a vida sem senti-la ou pensá-la. Isso significa que ele é um animal de tipo especial.

Em *Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*¹⁵⁷ Nietzsche chega mesmo a afirmar que, diferente dos animais, o homem não esquece. O homem não consegue esquecer e por isso carrega consigo o sentimento relativo às vivências passadas, boas ou más. A carga de melancolia, de nostalgia, de ressentimento, de revolta, de dor concernentes ao vivido, integram tanto suas experiências presentes como suas expectativas e suas aspirações, de modo que o porvir não pode também ser gozado plenamente por ele. Por isso tudo, o animal suscita no homem inveja, pois permanece sempre ligado ao instante e passa com a corrente do tempo ao invés, de, como o homem, assistir o tempo passar por ele. Uma das características essenciais da animalidade é a cegueira quanto ao sentido da vida. Ao contrário, a humanidade sofre por ver se constituir ao lado de sua existência o sentido dela. É justamente essa obscuridade, na qual está mergulhada a vida animal, que sugere ao homem uma completa felicidade.

O homem não esquece, isto quer dizer, que ele é um animal histórico, enquanto os demais animais são a-históricos (*unhistorischen*). O animal está inteiramente integrado ao momento e ao espaço em que vive, ou seja, à comida que consome, ao ar que respira, ao pasto em que pisa, ao meio que o rodeia, à abundância ou a escassez de condições de subsistência, sem pensar no ontem ou no amanhã. Se abandona um ambiente hostil a sua sobrevivência em busca de outro mais rico em subsídios é por uma carência, experimentada como necessidade imediata. O sentido constituído pelo transcorrer de sua vida ele nem ao menos suspeita. Mas é justamente esse contentamento com o que a vida oferece sem dela exigir nada de mais, que faz dele, segundo o ponto de vista do homem, um ser absolutamente feliz. Se com os seres a-históricos a natureza encontrara a felicidade, o que visava ela ao criar um ser histórico, o homem? Com certeza, a natureza não tem como fim supremo constituir seres felizes. Ela precisa fundamentalmente do sentido com o qual o homem pode revesti-la. No entanto, ele apenas pode chegar a compreender a natureza em sua unidade a partir do devir de sua própria existência singular. Nesta via, ao invés de se deixar conduzir pelo momento e se contentar com o que este lhe oferece, ele precisa colher no instante o sentido da totalidade do tempo. Com o passado próprio que lhe acompanha e a partir do futuro que, de algum modo, pode prever, ele pode entrever o sentido do tempo, no tempo que é sempre o seu.

¹⁵⁷ Cf. *Id. Considerações intempestivas: da utilidade e da desvantagem da história para a vida*, I, p. 249.

Entretanto, o processo da vida se apresenta imediatamente ao homem sobretudo em sua absoluta falta de sentido. Esta experiência que atualiza, em um único instante, a totalidade do vivido, tem um sentido trágico para o homem e afasta definitivamente qualquer esperança de felicidade duradoura. O homem constata que a felicidade é um quinhão daquele que é meramente e singelamente animal e a verdade a constatação da ausência de sentido e de valor da vida em geral. Todavia Nietzsche vaticina: “Quem, porém, encontra em tudo a não-verdade e se associa voluntariamente à infelicidade, prepara talvez um outro milagre da desilusão”¹⁵⁸. O que Nietzsche quer significar com estas palavras?

A espécie humana não é como as demais espécies animais. Dito de outra forma, a felicidade dele é inacessível à humanidade. Mesmo que o homem tente de todas as formas assumir a cegueira animal frente à vida, ele não deixa de, vez por outra, entrever a falta de sentido da existência e sofrer por isto. No entanto, isto não quer dizer que ele não precise encontrar a dosagem própria a sua animalidade, que significa, trabalhar em vista de um fim supremo, a significação metafísica da existência. Assim, a consciência não é a única característica da humanidade. Aliás, ela é apenas a desencadeadora da atividade mais ampla e propriamente humana. Pois, a racionalidade humana, promotora do conhecimento, é subsidiária de uma capacidade mais fundamental herdada da natureza, a aptidão artística. A humanidade representa para a natureza a promessa de ela poder se apropriar com arte e técnica de seu próprio querer e mirar objetivamente os alvos de sua criação tão vigorosamente aspirados. Nela reside, então, a esperança da fusão da vontade à racionalidade na criação de mundos. Com esse intuito, ela lhe reservou uma tarefa inalienável: a de transformar o impulso cego do devir, capaz de sucessos apenas ocasionais, em capacidade objetiva e artística. Pois, para a natureza, o homem é o meio mais econômico e eficaz para criação de seres ainda superiores capazes de expressá-la em uma imagem magnificente, cuja contemplação a conduziria à plena satisfação consigo mesma sob a forma de um puro gozo estético.

Habitualmente, todavia, a humanidade se conduz como a natureza sempre se dirigiu, cegamente, com inépcia e excessivo dispêndio de energia. Como se ela, depois de ter conseguido criar o homem para atingir seus fins supremos, conspirasse contra si mesma, ou seja, após ter se esforçado até o homem se resignasse em se estagnar no chamado “animal racional”.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, F. *Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap. 4, p. 375.

Ora, o homem moderno faz questão de se definir como “animal racional” e defende os bens que a razão humana é capaz de confeccionar como suas últimas e mais elevadas aquisições. Isso justificaria sua acomodação e seu apego a estes bens racionais como o ponto de chegada da própria evolução natural. Otimizamos o momento para não pensar no tempo. Atirados em todas as direções ratificamos, em verdade, nossa condição de uma peça a mais no jogo do destino que transcorre à margem de nós. Nesta via, o grande perigo que ronda o homem atualmente decorre justamente de seu afastamento progressivo do cerne da humanidade, que ele poderia encontrar unicamente a partir de si mesmo. Sujeitos à variação das necessidades e dos desejos, se alegrando, se atormentando, comprometidos com uma série ilimitada de trabalhos, de responsabilidades, acumulando funções, se diluindo em uma rede gigante de ligações, o homem moderno não é homem nem animal. Todavia, vivendo sem reflexão, tendo nas necessidades mais imediatas o centro de sua relação com o mundo e se deixando determinar pelas vicissitudes momentâneas, ele busca igualar-se aos animais em geral.

Inegavelmente, o homem é animal, entretanto, não devemos deixar de considerar que ele é um tipo muito peculiar de animal. Isto quer dizer que sua humanidade é intransponível. O que o homem deve aprender com os outros animais é a capacidade de deixar fluir sua humanidade como estes deixam fluir espontaneamente e simplesmente o caráter de sua animalidade. Se para viver plenamente o presente os animais em geral não necessitam pensar o sentido deste, para o homem, ao contrário, isto é vital. Refletir sobre o sentido da atualidade é distinguir os fins visados pela natureza ao constituir o momento único que estamos vivendo, o qual sem essa reflexão se apresenta como atmosfera nebulosa e confusa. Pois, somente através do discernimento dos alvos da existência poderemos compreender nossa tarefa no âmbito total do devir. A compreensão da tarefa própria e, mais do que isso, o engajamento na existência através dela como forma de contribuição com as metas de nossa natureza, são marcas genuinamente humanas segundo as quais todo homem deve se orientar. Pois, como diz Nietzsche,

Se, ao contrário, as doutrinas do devir soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e gêneros, da falta de toda diferença cardinal entre homem e animal – doutrinas que considero verdadeiras, mas letais – pela habitual mania por instrução, sejam jogadas no povo durante uma geração, então ninguém deve se espantar se o povo mergulhar no egoisticamente pequeno e miserável, na burocratização e na ganância, para ser, sobretudo, a saber, povo despedaçado e esgotado¹⁵⁹.

¹⁵⁹ *Id. Considerações intempestivas: da utilidade e da desvantagem da história para a vida*, cap. 9, pp. 319.

Se o homem passar a viver segundo os ditames da necessidade, à mercê de seus interesses mais imediatos e contingentes, é o projeto de humanidade, que cada homem traz em si, que ele compromete. Pode-se mesmo dizer que com este tipo de homem a humanidade efetivamente corre risco.

Entretanto, o homem deve guardar de sua animalidade uma capacidade fundamental, segundo a qual todos os animais vivem espontaneamente, qual seja, a capacidade de esquecer. Pois, sem esquecimento o homem não consegue se dispor à atividade essencialmente humana, a criação artística, visto que essa exige dele um saber-fazer que requer o contingenciamento de tudo que não intensifique este saber-fazer. Se a atividade artística em questão é aquela própria dos grandes homens, ou seja, a que tem como fim infundir sentido e dar estilo à vida em geral a partir da própria vida, é necessário que estes homens usem do conhecimento acumulado apenas o suficiente para atingir este fim. Se o homem carregar consigo, sob a forma de uma memória excessiva, profunda e infinita, tudo de horrível e de absurdo e, o seu contrário, tudo de mais venturoso, experimentado por ele e por outros homens, acabará por intensificar e aprofundar os sentimentos a tal ponto que toda sua ação se estagnarà em puro padecimento da vida. Por isso Nietzsche pondera: “... é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como mostra o animal, mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento”¹⁶⁰.

No caso do homem, esquecer para viver significa, não se fechar, pelo peso do passado, ao sentido da atualidade. Em outros termos, significa extrair do já vivido apenas o que seja útil à potencialização do presente. Ao afirmar que não é possível viver sem esquecimento Nietzsche quer dizer também que o fato de os homens nascerem, crescerem, envelhecerem e morrerem, isto é, percorrerem um ciclo completo de vida, não assegura, sobretudo a eles mesmos, que viveram plenamente como homens, ou seja, segundo a finalidade para a qual foram criados.

Se o homem não consegue esquecer, o passado, o que já se subtraiu ao devir, é tomado como um valor em si. Assim, tudo o que é antigo, independente de sua altura, seu valor, seu significado se torna referência para a vida. Nesta disposição Nietzsche identifica o excesso de um tipo específico de historização da vida que ele nomeia história antiquária. Ao contrário, o sentido de uma história antiquária, exercida com medida, toma como herança o que pode nos ensinar a sermos melhores no presente. Nesse caso, há uma seletividade apenas do que pode potencializar as energias e sugerir as vias da elevação de nossas condições atuais. Ora, em outro caso, o

¹⁶⁰ *Ibid.*, cap. I, p. 250.

homem busca no passado todo indício de completude, de grandeza, de glória, com a certeza de que o tempo presente é incapaz de engendrar obras e feitos comparáveis aos dos antepassados. Nesta segunda disposição Nietzsche reconhece a desmesura de outro gênero histórico, a história monumental¹⁶¹. Nesse caso, o passado é utilizado para diminuir e enfraquecer o presente. Nada que possa ser considerado grande atualmente pode se medir com a grandeza dos antepassados. Ora, tanto em um caso com no outro, o homem não está voltado para o passado segundo o critério do mais apropriado à intensificação da vida, que tem sempre no que ora germina e no que está por vir o passo oportuno na direção do ideal de perfeição da natureza, e no passado um parâmetro, que no entanto, deve ser ativamente ultrapassado.

Essas duas desmedidas históricas referidas por Nietzsche são possíveis, pois, segundo ele, “continua-se escrevendo a história segundo o ponto de vista das massas, para procurar nela aquelas leis que são deduzidas das suas necessidades, portanto, as leis do movimento dos estratos mais baixos de barro e de argila da sociedade”¹⁶². Isso quer dizer que há um resgate desequilibrado e equívoco do passado pelo fato de a modernidade ter uma relação igualmente desequilibrada e equívoca com o presente. Ela não sabe lidar com o próprio caos, cujos elementos formam justamente o que pode ser denominado, sem titubeio, herança ocidental. Essa herança permanece insondável para os modernos, ou seja, permanece como sua mais íntima estranheza. Assim, ao invés de organizá-la, fazendo-a ganhar sentido segundo às peculiaridades de sua natureza, prefere-se dispô-la a serviço das prerrogativas da maioria. O homem médio passa a ser o critério da retomada e da organização do passado, à medida que o presente mesmo é vivido como tempo de hegemonia da massa.

O que se constata é que o homem moderno pode assim ser chamado por estar absolutamente desligado da sua própria modernidade. Ele não quer saber dela, e, portanto, do que o torna homem de seu tempo. A própria relação que ele tem com a escrita e com a fala, potências essencialmente humanas que lhe permitiriam construir seu lugar no mundo, no devir da humanidade, manifesta espontaneamente seu desatino. É um homem que não aprendeu, pelo uso da escrita e da fala, na verdade, potências ativadoras do pensamento e criação da vida, a resgatar do passado o útil ao presente e, portanto, não pode compreender o próprio tempo em toda sua plenitude. O discurso jornalístico, hodierno, descritivo e apelativo, que se torna majoritariamente

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, cap. 2-3, pp. 258-270.

¹⁶² *Ibid.*, cap. 9, p. 319-320.

a lente através da qual vê-se refletida a modernidade, denuncia o quanto os modernos caminham como semi-mortos. A linguagem humana em geral transformou-se em um balbúcio ininterrupto e sem objeto. Mesmo que não tenham nada de significativo a dizer, os homens versam sobre tudo e falam desenfreadamente. No fundo, fala-se muito para não se deixar margem ao silêncio, pois nas situações em que o ritmo frenético de nossa vida desacelera e buscamos o descanso, ao mesmo tempo ficamos inquietos e apreensivos pelos pressentimentos que começam a solapar nosso repouso. Isso que não queremos ouvir, pois colocaria em risco a comodidade da condução de nossa vida pelo instinto de massa, é a invocação de nossa peculiaridade, de nossa honestidade e de nossa simplicidade. Nos arrancamos ofegantes destes raros momentos de despojamento, ora nos engajando na artilosa tarefa de convencer o outro a se render com convicção às expectativas do rebanho, ora nos deixando convencer sem resistência pelo outro. Em uma e em outra situação, reduzindo o discurso a sua função retórica, queremos nos deixar contagiar pela paixão alheia e nos entregar espontaneamente às vantagens da vida gregária.

Ora, o homem moderno compreende seu destino a partir de dois parâmetros básicos, o do entretenimento e o da obrigação, experimentados como estados de prazer e de dor, respectivamente. Ele pressente a interpelação que brota do seu interior, mas é conduzido a pensar e escolher segundo um padrão determinado, baseando-se em princípios e normas gerais que são sempre estabelecidos por outros. Obedece a elas cegamente da mesma forma como um escravo age em relação a seu senhor. Assim, ele se convence que é necessário realizar certas coisas pela única razão de ele pertencer a um lugar, a um tempo e estar sob condições determinadas. Quando não está sob o peso da obrigação, do que deve ser feito, ele se deleita com suas aquisições e usufrui a vida, pois entende, como todo mundo, que cada homem tem necessidades e desejos com os quais nasceu, e satisfazê-los, quando é permitido, é saber aproveitar as oportunidades que a fortuna oferece para a conquista do bem-estar. Sob o império destes condicionamentos, ambos exteriores - mesmo no caso em que pese o sentimento íntimo do dever - porquanto estranhos à singularidade da experiência e do caráter genuinamente humanos, é sua liberdade, quinhão unicamente humano, que o indivíduo aliena.

Os modernos evitam, ao máximo, experimentar a fluidez e a inconstância do mundo que os cerca, pois, esta vivência colocaria em jogo a falta de consistência de sua própria existência. Na verdade, evitam admitir que a completude paira sobre o devir ainda somente como um ideal e que tudo que está aí resultou de mais um ensaio mal sucedido da natureza e demonstra, então, sua

total inadimplência ao visar o ideal. Quando perguntam sobre a utilidade das coisas ou as paramenta para torná-las agradáveis aos seus sentidos, ou, ainda, torná-las objeto de seu entretenimento, visam, sobretudo, acobertar sua vacuidade. Como se fosse possível encontrar o sentido e o valor que lhes falta, em sua aplicação, *a posteriori*, e o sentido e o valor de sua vida no melhor aproveitamento e no gozo de um mundo consumado.

A educação moderna passa a ser o instrumento de formação de um tipo de homem que apenas deve usufruir um mundo a ele oferecido, último dos mundos. Estranhamente, seu papel passa a ser o de estimular o sacrifício do homem a um instinto não humano. Não humano significa deslocado do devir da humanidade, que perdeu seu espírito por não se dispor como agente do devir, mas por se deixar arrastar pela vida que nele se processa e o ultrapassa. Tem-se, então, o homem moderno como um ser “absolutamente exterior sem núcleo, vestimenta gasta, tingida, exagerada, um espectro ornamentado que não pode suscitar medo e, certamente, nem compaixão”¹⁶³, ou seja, indolor e insensível à questão do que é urgente hoje para o homem.

Há, por conta disso, um processo geral de exteriorização da humanidade. De modo que a relação dos homens consigo mesmos, com os demais e com a natureza se firma principalmente sobre o parâmetro da utilidade, do consumo, dos artificialismos infinitos. Os homens passam a totalidade de sua existência se fiando no que a vida oferece ou exige, tentando achar no movimento ininterrupto do devir, coisas que lhes inspirem a confiança que poderão escapar, por um momento que seja, à corrente hegemônica do vir-a-ser: se apegam a isto ou aquilo, amam, odeiam, brigam por suas opiniões e querem adquirir e acumular coisas que ostentem ou propiciem plenitude e beleza como o poder e a riqueza. Enfim, tentam encobrir de todo modo o vazio de ser que pressentem brotar do fundo de si mesmos, preferindo usufruir da gama de possibilidades que criam para nossa constante e infindável distração.

Este movimento da massa revela seu duplo: o individualismo. A vontade de cada homem está, no fundo, voltada apenas para a produção e a aquisição de bens para o bem-estar e a preservação pessoal. O homem moderno, especialmente, ao se orientar apenas pela vontade individual, coloca todas as suas energias a disposição do que lhe permita permanecer, do que artificialmente lhe prometa conservar-se, usufruir do que já foi realizado, como se essa época e sua humanidade fossem o cume do movimento da vida. Ele se ampara em definições, ideais, em toda forma de movimento capaz de se endereçar a massa, para estagnar todo o seu ser em uma

¹⁶³ *Ibid.*, cap. I, p. 338.

fórmula, uma atividade, uma causa, com a esperança que a força do maior número detenha a roda do devir. No entanto, da própria vida de rebanho brota um pressentimento difuso e amargo. Desesperado o homem se deixa arrastar anestesiado, e mais encarniçadamente do que antes, pelo sucedâneo de crenças, questões e litígios que mobilizam a massa, com a esperança de não deixar espaço à emergência da consciência dolorosa sobre a equivalência de todas as coisas à nada. Da tradição, por exemplo, recolhe somente o que denuncia a preparação para o momento da vida humana atual compromissada em multiplicar, com o auxílio da ciência, os meios de entretenimento para que não pensemos no que nos ronda como um espectro: a verdade sobre a nossa condição: de onde viemos, para onde vamos e a razão de estarmos aqui.

Para qualquer um o compromisso consigo mesmo é sempre difícil e tortuoso. Impulsiva e imediatamente preferimos ora uma atividade frenética, ora o torpor e a letargia, na verdade meios de fuga frente à ameaça da consciência sobre nossa condição miserável. No fundo, tentamos conter, na realidade, a dor e a melancolia ontológicas, o sentimento profundo e verdadeiro relativo à contingência não somente da nossa existência mas daquela de todos os seres. Se uma coisa ou pessoa deixa transparecer a ausência de ser que a tudo acomete, afastamo-nos dela apreensivos. Nietzsche nos adverte que justamente quando tentamos com mais afinco e aparentemente com mais recursos nos esquivar ao devir é que estamos mais mergulhados nele. De repente, ficamos inertes e sentimos um amargor difuso pelo processo da vida que nunca chega a uma completude.

Ao mesmo tempo, em raros, mas nem por isso rasos momentos, pressentimos que cada um de nós corresponde a uma unidade absolutamente singular. No entanto, a maioria dos homens prefere alijar este pressentimento e se entregar às diretrizes da vida amorfa e indiferenciada de rebanho. Por que? Por medo? Nietzsche responde: não, por preguiça. O medo de assunção da singularidade é, antes de tudo, apreensão pelos desgastes e pelos incômodos que isto acarretaria.

O homem moderno, por comodidade e conveniência, tenta, de todo modo, abafar em si mesmo a potência que rege e conforma, não somente o destino da humanidade, mas o de todas as coisas. Ele se prende sempre ao já dado, ao já configurado, e para encobrir a degeneração das coisas, em torno das quais ergue sua vida, busca guarnecê-las, adorná-las, acrescentar-lhes todo tipo de superficialidades. Decorre disto a enormidade de conceitos, de noções, de valores, de costumes, objetos utilitários e artísticos, com os quais ele recobre o mundo a fim de abafar todo natural. O homem atual se dispõe em relação ao mundo exclusivamente em função do mais

tangível e do útil: das coisas que o cercam ele apenas quer saber para que servem. Buscamos conhecer as coisas para podermos melhor descobrir para que servem, e se nos deparamos com sua falta de utilidade, imediatamente buscamos convertê-las em objetos úteis ou de entretenimento através de nossa capacidade racional e técnica. Como se o devir se justificasse pelo que as coisas são e por sua serventia.

Para Nietzsche, a educação moderna atua pulverizando todas as singularidades humanas, não somente diluindo suas forças, mas também tirando-lhes a base, o centro que as amarra e lhes dá sentido. Ao invés de permitir que o elo homem/mundo se realize a partir do núcleo original, do querer-viver singular de cada homem, a partir do exercício da liberdade frente às exigências da vida cotidiana e contingente, promove a ligação humana com a existência a partir do mundo já dado, já configurado, já morto, destituído de vontade. Assim, nas instituições atuais de ensino o objetivo principal é estimular nos jovens simultaneamente o egoísmo, o individualismo, juntamente com o sentimento de pertencimento à massa, o sentimento de rebanho. Todos são incentivados a escolher uma profissão com a qual possam adquirir poder, status, dinheiro, segurança, enfim, tudo que promova sua conservação, seu bem-estar geral e, mais do que isto, seu reconhecimento e aclamação pelos demais. Devem reconhecer a supremacia de valores, regras e entidades responsáveis por assegurar a ordem geral, responsável por fixar e limitar o domínio de exercício e de ascensão de cada um.

Todos os recursos constituídos para distração ou esgotamento de nossos sentidos têm como fim impedir a mobilização do pensamento sobre nós mesmos, como se o fato de percebermos as coisas de certa maneira, nos impedisse de refletir sobre nossa condição. Nos homens fracos em que a preguiça vence, esses obstáculos efetivamente dissuadem a voz imperativa da consciência de si. A hegemonia dos objetivos insignificantes e imediatos representa, na verdade, uma forma de despender, dispersar, diluir as potências da natureza, a qual acaba por chegar a seus fins muito mais dificilmente e raramente.

Ora, cada homem representa um caminho original, no entanto, os múltiplos caminhos se entrecruzam infinita e continuamente formando um emaranhado que um homem particular não pode abarcar. A singularidade de uma vida humana é, na verdade, um modo de abertura único para a existência universal que flui incessantemente. É o que leva Nietzsche a afirmar: “Há no mundo um único caminho, o qual ninguém, exceto tu, pode trilhar. Onde ele conduz? Não

perguntas nada, trilhe-o.”¹⁶⁴ Esse caminho é o da simplicidade e da honestidade consigo mesmo. É, na verdade, um compromisso moral com o homem mais próximo e íntimo de nós: nós mesmos. E por que o caminho da interiorização de cada homem singular é importante para a vida universal? Cada um de nós somente pode abordar a vida universal a partir de si mesmo, segundo Nietzsche afirma: “decifra unicamente a tua vida e tu compreenderás os hieróglifos da vida universal”¹⁶⁵.

O decifração da própria existência requer, com certeza, um processo de interiorização. No entanto, esta interiorização, suposta por Nietzsche, constitui um processo, cujo sentido podemos compreender melhor com o auxílio das reflexões desenvolvidas, igualmente, em *Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*. Ao se referir ao homem e, em alguns momentos, especificamente, ao alemão moderno, Nietzsche enfatiza o quanto a formação do tipo moderno, que tem no caráter histórico seu traço fundamental, está comprometida com uma notável fragmentação da humanidade.

A consideração do sentido histórico como aquele que orienta e elucida o devir da humanidade faz com que o homem moderno conceba sua modernidade, ou seja, tudo que compõe o que pode ser denominado seu presente, absolutamente sem referência a si mesmo. Para entendermos esse processo é necessário se inteirar de um outro, sua condição: a perda pelo homem de sua unidade ao se cindir indolentemente entre interior e exterior. O que significa isso?

O homem moderno por excelência despreza tudo que possa ser classificado como novo, em nome das realizações passadas, pois ele acredita que as relevantes e monumentais obras da cultura já foram erguidas, restando ao presente apenas a contemplação, a tutela e o consumo, sob certas condições exigidas, do legado da humanidade. O desprezo pelo absolutamente novo decorre da idéia de que o homem de hoje não pode competir em altura e grandeza com o homem da tradição. Assim, tudo o que é natural e espontâneo, que brota da interioridade, deixa propositalmente de ser trabalhado, e é sistematicamente rechaçado com energia para a profundidade. Os homens devem aprender sobretudo a disfarçar por todos os meios as exigências mais autênticas de sua natureza. O mais desastroso acontece: o que há de natureza, hoje, efetivamente não acede a cultura e faz do homem moderno um ser genuinamente bárbaro.

¹⁶⁴ *Ibid.*, cap. 1, p. 340.

¹⁶⁵ *Ibid.*, cap. 3, p. 357.

Tudo do qual se suspeita ser verdadeiramente da esfera interior é violentamente e sistematicamente rechaçado a ponto de se tornar inacessível ao homem. No lugar da autêntica interioridade é colocado um amontoado de conceitos como eu, sujeito, subjetividade, ego, identidade, princípios morais como virtudes ou juízos de valor, todos construídos a partir da acumulação desordenada da tradição. Todo esse esforço para não permitir que a natureza dite as regras da exterioridade. Hoje, exige-se, então, uma interiorização sem exteriorização, um interior sem exterior. Como diz Nietzsche: “O indivíduo retraiu-se na interioridade, fora não se nota mais nada dele, o que nos dá o direito de perguntar se existem causas sem efeito!”¹⁶⁶. A consideração do que é útil para fomentar e elevar a vida não atua como critério de recolhimento do que pode ser considerado herança, ou seja, como critério de determinação da participação do legado na criação de nossa visão de mundo. Todavia,

O indivíduo torna-se covarde e inseguro, não podendo mais acreditar em si mesmo: ele afunda em si mesmo, no seu interior, que aqui significa apenas: trapalhada amontoada do aprendido, o qual não produz efeito externamente, a instrução não se torna vida¹⁶⁷.

E ainda, referindo-se aos alemães como os que trazem sua humanidade absolutamente selvagem e insuspeitável, desprovida de qualquer veio cultural, Nietzsche diz: “Se devem ter caráter e um modo de ser próprio, tudo isto está tão profundamente escondido que não se pode absolutamente arrebatá-lo à luz do dia: se é que eles são homens, eles só o são realmente para aquele que “examina as entranhas”¹⁶⁸. Nesse sentido, podemos então perguntar: o que se apresenta, então, ao exterior? Para entendermos o que o homem de hoje externaliza como sua cultura específica é oportuno continuar a levar em conta as considerações de Nietzsche sobre o alemão moderno.

Nietzsche afirma que o alemão é conhecido como povo da interioridade. Talvez ele concordasse que esse perfil germânico formou-se ao mesmo tempo que um movimento geral na Alemanha, iniciado aproximadamente ao final do séc. XVIII, em prol de tudo que pudesse ser definido como naturalmente alemão. Doravante, o povo buscou de todas as formas se libertar dos maneirismos e convenções francesas ao mesmo tempo que alijava a ameaça do domínio político francês e pensava na unificação estatal. Entretanto, sua natureza, abandonada a si mesma, permaneceu em estado bruto, ou seja, sem expressão no domínio da cultura. A autêntica

¹⁶⁶ *Id. Considerações inatuais: da utilidade e da desvantagem da história para a vida*, cap. 5, p. 281.

¹⁶⁷ *Ibid.*, cap. 5, p. 280.

¹⁶⁸ *Ibid.*, cap. 5, p. 283.

espontaneidade, simplicidade e força de caráter que deveriam conquistar definitivamente a expressão, tornara-se inacessível aos alemães, em outros termos, encontrava-se caótica e recôndita no fundo deles mesmos. Em nome de sua naturalidade e de sua honestidade, das quais não poderiam fruir o vigor nem o sentido, adquiriram um modo de ser pragmático, arbitrário e preguiçoso pela via do qual passaram a reproduzir, então, já não assumidamente e, sim, de modo negligente e afetado, as disposições que o francês assumia com desenvoltura. Nietzsche afirma:

Façamos um passeio por uma cidade alemã – toda convenção, comparada com a peculiaridade nacional de cidades estrangeiras mostra-se aqui negativa, tudo é incolor, gasto, mal copiado, desleixado, cada um vaga a sua vontade, todavia, não segundo uma vontade forte, profunda, mas segundo as leis que prescrevem primeiramente a pressa universal e, então, a busca geral pela comodidade¹⁶⁹.

E ainda: “O sentido formal é diretamente recusado por eles com ironia – pois já se tem, realmente, *o sentido do conteúdo*: pois eles são o célebre povo da interioridade”¹⁷⁰.

Escondida, sem unidade e informe, a interioridade alemã não se presta a sustentar uma exterioridade. Em um povo assim, as ações - ou seja, o que é exteriorizado - são todas macaqueadas e sem profundidade, e através delas apenas pode-se chegar à conclusão de que se está diante de uma humanidade fraca, sem coragem de sustentar sua atividade no mundo sobre a base de seu próprio ser, o qual, sem vir à luz, está a ponto de efetivamente se extinguir. Ao afirmar que o sentido formal é rejeitado pelos alemães, Nietzsche quer dizer que eles dão pouca ou nenhuma importância ao estilo, à beleza, à pureza e à justa medida dos gestos e das palavras, e, assim, em termos culturais, consideram mais cômodo adaptar o que julgam mais funcional de outros povos às suas necessidades. Por outro lado, Nietzsche pondera que eles procedem dessa forma, gabando-se de uma gama de inclinações próprias, ou seja, disposições quase instintivas, primitivas, como constitutivas de sua interioridade, a qual, no entanto, não se dão ao trabalho de cultivar, preferindo, pela conveniência, ao contrário, ajustarem-se às fórmulas importadas, já prontas, quando se trata de agir. Nesse caso, trata-se, sobretudo, dos alemães aculturados.

Por sua vez, aqueles que se auto-denominam os alemães cultos, diferentes da maioria, formada pelos alemães incultos, dos quais insistem em se diferenciar, tratam de mascarar, disfarçar, maquiagem, o quanto possível, seus autênticos sentimentos e disposições, sua interioridade, com uma série de artificialidades e abstrações, utilizados para tecer o que

¹⁶⁹ *Ibid.*, cap. 4, p. 275.

¹⁷⁰ *Ibid.*, cap. 4, p. 276.

tacitamente denominam cultura moderna. No lugar de homens, proliferam os atores da cena cultural, sobretudo os intelectuais alemães, competentes em sempre reduzir qualquer experiência genuinamente humana a um puro jogo de representação. Isso torna-se possível, primeiramente, pela abstração do caráter natural e, em segundo lugar, pelo cálculo minucioso e pela composição artificiosa do que deve ser apresentado ao exterior. Por conta disso, proliferam verdades, princípios, valores, obras, e os tipos humanos os mais variados, sempre adequados ao que se convencionou previamente e estrategicamente como produtos da cultura.

Nietzsche se baseia no exemplo alemão, mas com certeza o movimento de cisão do homem em interioridade e exterioridade constitui-se na marca própria de um processo mais amplo que ele denomina a modernidade. Há muito nossa língua, nossos gestos, nossas ações deixaram de ser a germinação de nossa natureza.

O homem moderno, no entanto, trabalha avidamente para encobrir e disfarçar a alienação de si mesmo tentando garantir a credibilidade de suas realizações. A interioridade é convenientemente e estrategicamente pressuposta a fim de se dar mais confiabilidade ao que se apresenta ao exterior. Pois, quem poderia se fiar numa humanidade que lega à posteridade uma cultura afetada, postiça, dissimulada, construída com base na especulação vazia sobre suas necessidades? No entanto, a tentativa de fazer aparecer e valer certos sentimentos e certas ações com características de profundidade e espontaneidade não atenua, mas, ao contrário, agrava, a perda do próprio cerne por parte do homem. Na verdade, sentimentos e disposições nobres, dos quais os homens atualmente não têm a mínima experiência, são substituídos por suas supostas dramatizações, ou seja, tornam-se literalmente objeto de encenação, através da qual busca-se assumir ares de autenticidade e de naturalidade.

A lida consigo mesmo, com os demais e com o mundo, passou aos poucos a se diluir na pura representação. Representa-se tudo e das formas as mais variadas: o profundo amor, a arrebatadora alegria, o terrível ódio, a pesarosa melancolia, a crônica tristeza, o sentimento trágico, enfim, a loucura e a morte. Nossa mais profunda dor, nosso mais casto sentimento, não tem a profundidade e a pureza que, estranhamente, insistimos advogar diante de nós mesmos e dos outros. Sem que percebamos, substituímos à nossa natureza uma sedutora simulação. Nesse sentido, o que distinguimos como nossa intimidade é, na verdade, nossa mais pura quimera. Mesmo que outros estejam ausentes, ainda assim, estamos em cena a imitar o que seria nossa verdadeira solidão. Estamos no bojo do que Nietzsche denomina a má-consciência. Encobrimos e

dissimulamos justamente o fato de nos ocultarmos e nos disfarçarmos. Não nos percebemos como obra de uma autêntica mascarada.

3

A cultura moderna e sua superação.

3.1 O egoísmo como fundamento do fenômeno moderno: a cultura como mercadoria, a hegemonia do Estado, a substituição do gênio pelo tipo do erudito, até o advento da filosofia como ciência do Estado, e dos filósofos como servos políticos.

A partir de um diagnóstico profundo de sua época, Nietzsche identifica as artimanhas e dissimulações modernas que constroem o homem a servir a interesses subalternos. Estes constrangimentos que conduzem ao amesquinamento do homem representam mais profundamente reveses contra a cultura. O primeiro deles Nietzsche caracteriza como o egoísmo dos negociantes. Os negociantes vêem no desenvolvimento cultural a chave da geração do lucro e, assim, da felicidade. O raciocínio é o seguinte: quanto maior a cultura de um povo, maior o consumo em termos quantitativos e qualitativos, ou seja, a cultura torna-se o meio de incrementar o consumo de bens em termos gerais e, sobretudo, de bens mais sofisticados. Isto requer a incrementação da produção em todos os sentidos. Maior consumo gerando mais produção e esta, por sua vez, gerando maior consumo, resulta no aumento progressivo do lucro, o qual é reintegrado à cadeia alimentada-a indefinidamente. Dessa forma, a felicidade do homem moderno se confunde paulatinamente com a aquisição cumulativa de bens.

Nesse sentido, a educação humana moderna destina-se a formar cada vez mais técnicos, peritos que contribuam com seu conhecimento ao mesmo tempo para qualificar a cadeia de produção e para tornar o consumo mais exigente. Além disso, credita-se à evolução do conhecimento técnico a competência de determinar em uma série encadeada e infinita as novas necessidades humanas, as quais se tornariam, então, mais especializadas e refinadas. Por tudo isso fica evidente a associação entre cultura e felicidade, entendendo-se aquela como meio por excelência para se alcançar o bem-estar geral no sentido de maior segurança, mais propriedade, mais conforto, mais divertimento, mais riqueza, mais poder. É Nietzsche mesmo que melhor expressa esta submissão da cultura: “O homem tem um necessário direito à felicidade terrestre, por isso a cultura é necessária, mas somente por isso!”¹⁷¹.

O egoísmo do Estado também tem necessidade de cultura e, dessa forma, também a subjuga a seus interesses. Os interesses fundamentais do Estado giram em torno de sua afirmação, de sua preservação e do seu desenvolvimento diante das adversidades internas e com

¹⁷¹ *Ibid.*, cap. 6, p. 388.

os demais Estados. A cultura lhe aparece, então, como fator primordial de consecução dos seus objetivos. Ele busca fomentá-la por todos os meios, porém, até o ponto que ela lhe favoreça ou o promova. Em “O Estado grego” Nietzsche nos adverte que se o Estado se apropria das forças da cultura e as coloca sob o seu jugo, ao invés de permitir sua espontânea germinação, a humanidade passa a correr perigo. Dotado de força coercitiva e expansionista ele acaba por dobrar a cultura às suas exigências rasas e curtas. O que ele quer do homem? Que este renuncie ao ideal de completude e de perfeição da humanidade e permita que sua vida seja absolutamente disposta pelo instinto político.

Ora, tanto o Estado quanto a cultura são realizações genuinamente humanas cuja essência seria servir ao fim mais alto da humanidade: o engendramento do gênio. Pois, é a cultura que oferece ao homem a possibilidade de devir na grandeza e, portanto, concentra as forças propícias ao nascimento do filósofo, do artista e do santo. Originalmente a relação entre a cultura e o Estado era do tipo hierárquico, segundo a qual este se submetia às exigências daquela. Nesta via, a entidade forte, unificadora, tuteladora que se denomina Estado foi criada sobretudo para destruir as condições adversas ao livre desenvolvimento da cultura, não para dirigir este desenvolvimento.

Além dos negociantes e do Estado, há aqueles que se apropriam da cultura e a fomentam por lhes parecer ser ela o meio por excelência de encobrimento de seu caráter horrível e aborrecido. Tomando o mais exterior e superficial da cultura pretendem alcançar uma bela aparência e criar a ilusão que seu interior é belo e bom. Assumem elegantes e refinados costumes, gestos e palavras e louvam qualquer tipo de arte que lhes permita tornarem-se interessantes. O egoísmo dos homens refinados e interessantes é a terceira forma de egoísmo que procura dispor da cultura.

Para esclarecer esta forma de egoísmo, Nietzsche toma como exemplo o seu próprio povo. Ele ressalta a incapacidade alemã de se orientar segundo o seu próprio eixo e de modelar, com os instrumentos da cultura, sua natureza potente e disforme. Envolvido pelo movimento aliciador da época que constrange até mesmo as grandes naturezas a se nivelar pelo espírito geral, o alemão exige de si mesmo a submissão ao momento, à opinião corrente e à moda. Após tomar consciência de sua condição achatada, do grau de sua deformação, nos raros momentos de fadiga da modernidade sôfrega e desatinada, o alemão retorna rapidamente assustado à dormência cotidiana, doravante mais corrompido. Pois, opta por disfarçar, dissimular seu destino detestável

com adornos, perfumes, cores, com as múltiplas formas de dissimulação disponibilizados pela civilização, ao invés de dispor de todas as suas energias em auxílio da natureza, até então, abandonada a si mesma. Desse modo, quando ele se ergue como ardoroso defensor da arte e da ciência, ele pensa apenas em dispor de seus resultados para dar a si mesmo ares de elegância e refinamento.

Geralmente os que ingressam na universidade e pressentem o quanto de barbárie permeia o culto do moderno, sem ter em contrapartida um parâmetro da verdadeira cultura, fogem dos diletantismos da falsa cultura ao abrigo da objetividade e da segurança das verdades científicas. No entanto, os cientistas e a produção científica universitária em geral é cooptada também pela máquina de propaganda do Estado. Os cientistas encontram na publicação em tempo real das suas recém-descobertas verdades, o meio por excelência da autopromoção, ao mesmo tempo que são obrigados a esmiuçar o intrincado dialeto científico em discurso de fácil consumo para a massa.

Assim, a hegemonia dos interesses da ciência e dos eruditos caracterizam a quarta forma de egoísmo no enalço da cultura. A ciência e os eruditos justificam sua existência pela verdade. No entanto, Nietzsche assevera, no caso da ciência o que motiva a busca não é nunca o amor da verdade. Ela não aspira à verdade como forma de abrandar o sofrimento pela falta de valor da vida, e, não tem, em contrapartida, nenhuma intenção de dotá-la de sentido. O que significa que não é um sentimento de vida que a faz pulsar. O que quer a ciência, então? Antes de tudo é necessário pensar como a ciência empreende seu ofício, o conhecimento. Ela se dedica ao conhecimento das coisas que já não estão em devir, ou seja, coisas das quais a vida já se retirou ou, no mais, a substitutos representativos, frios e áridos, das coisas ainda vivas, os conceitos. Assim, nas coisas vivas ela seleciona os atributos que se mantém mais regularmente e por mais tempo e os congela em definições. Segundo estes atributos, ela desmembra, disseca, divide infinitamente seus objetos – antes de tudo, então, estes são os objetos da sua avidez, da sua perseverança e de sua minuciosidade - colocando a nu e em separado suas partes, para depois novamente juntá-las, como num jogo de quebra-cabeças. Esse é o grande progresso da ciência a que chamam cultura científica. No entanto, o que parece estar em questão é o apego da ciência a si mesma, a sua atividade, ou seja, o seu egoísmo. Ao defender a verdade como pilar da cultura, ela visa apenas, então, uma base sólida e confiável para sua hegemonia e sua conservação.

É necessário entender o que move os servidores da “verdade”, os operadores da ciência. Poder-se-ia pensar que é o instinto de conhecimento que neles predomina sobre todos os outros.

Mas Nietzsche esclarece sobre este ponto: “eu devo proferir o que penso, assim soa meu princípio: o erudito consiste numa rede complicada de muito e de diferentes impulsos e sensações, é um metal absolutamente impuro”¹⁷². Nesse sentido, então, o erudito não sacrifica sua vida à verdade, mas a uma série de interesses subsidiários que podem ser atendidos se ele se coloca como servidor da verdade. Nietzsche identifica no erudito quatro instintos que estão a serviço da sua promoção pessoal. Primeiro, o instinto do novo e do raro. Movido por ele o erudito, considerando as verdades vigentes como ultrapassadas e corriqueiras, busca avidamente verdades inauditas. Segundo, conduzido pelo instinto dialético, que vem em auxílio do primeiro, o homem de ciência é alimentado pelo puro prazer da busca, conhecer por conhecer, pouco importando a verdade descoberta. O instinto de contradição é o outro a integrar a natureza plural do erudito. O conhecimento é, nesse caso, um pretexto que lhe permite objetar contra os demais. E ainda, o instinto de preservação de determinadas verdades, que servem aos interesses de entidades, como o Estado, por exemplo, responsável pela proteção e pelo bem-estar dos homens de ciência.

Há ainda algumas “qualidades” (*Eigenschaften*) identificadoras do caráter do erudito, quase nunca reunidas em sua totalidade em um único homem, pois, certos ramos da ciência requerem o desenvolvimento de certas qualidades em detrimento de outras. Entretanto, isso não impediu Nietzsche de desenvolver uma fina apuração destas qualidades. Por exemplo, formando o primeiro traço do caráter do erudito, a retidão burguesa e a simplicidade se somam no erudito e fazem dele um guardião da moral corrente, antes que um verdadeiro investigador. Segundo esta moral, ele pode apenas formular o que é acessível a todos, o que é de fácil apreensão e, mais do que isto, é útil à vida ordinária. Tendo absorvido com clareza e distintamente os princípios da virtude geral, ele contribui para tutelar estes parâmetros, tomando para si a responsabilidade de enunciar verdades plausíveis e simples, selecionar e, até vetar, qualquer descoberta científica que fuja aos padrões vigentes, contribuindo para estigmatizá-la com a dúvida e a indiferença.

O segundo traço do caráter do erudito é enxergar somente as coisas bem próximas ao nariz e de dimensão que permita um entendimento distinto e claro, ou seja, de fácil traquejo. Daí sua necessidade de despedaçar, dissecar, desmembrar a unidade de todas as coisas e conhecê-las a partir de seus fragmentos, ou seja, absolutamente descaracterizadas, visto que é propriamente

¹⁷² *Ibid.*, cap. 6, p. 394.

sua inteireza, sua completude, que delimitaria sua essência. Nesta via, se ele enuncia verdades sobre as coisas não é nunca a partir da sua essência mas por inferência da unidade a partir dos elementos.

A vulgaridade é a terceira qualidade a integrar o caráter erudito. Tudo o que é grande e nobre, raro, significativo, tanto do passado quanto do presente, ele nivela à pequenez e à insignificância da época. Ele cria, desse modo, condições para permanecer seguro e protegido em sua superficialidade.

Em estreita relação com as demais, sua quarta qualidade é a insensibilidade e a frieza. Ele assume em relação à vida uma postura fria e indiferente. Daí sua facilidade de ver, tocar, dissecar, ou seja, manipular ou criar artificialmente experiências sem o mínimo envolvimento com o constrangimento ou a dor causadas em outros seres, que, na verdade, concernem a todos, inclusive a ele mesmo.

Como quinta característica, pode-se notar, ainda, sua insensibilidade com respeito à própria miséria. Ele não se sente desconfortável com sua condição diminuída. Mesmo amesquinhado ele pode ainda se sentir seguro e ter a garantia da companhia e do consentimento de outros da época.

Como sexto traço de caráter Nietzsche identifica a fidelidade aos próprios mestres e guias. Pois, os eruditos reconhecem o importante auxílio prestado por seus mestres ao oferecer-lhes condições propícias e ensinamentos necessários para ingressarem na renomada carreira e servirem de modelo ao exercício da profissão.

A sétima qualidade do homem de ciência, relacionada com a anterior, concerne a sua facilidade em se dedicar com afinco a uma determinada área de conhecimento por puro hábito e acomodação, sobretudo, por terem consciência sobre sua falta de versatilidade em outros campos.

A oitava particularidade do erudito se expressa na tentativa empenhada de escapar ao tédio. Quando não está se dedicando a sua ciência, para não vivenciar o ócio, ele se distrai comparando suas opiniões sobre assuntos gerais com a diversidade de opiniões da época sobre os mesmos assuntos que ele encontra em livros, periódicos, jornais ou em conversas com colegas de outras áreas de conhecimento, buscando encontrar consonâncias ou divergências, com o única intenção de não sentir a passagem do tempo e de ponderar o quanto estão estimados seus próprios posicionamentos sobre questões correntes segundo os padrões da época.

O nono traço do caráter do erudito reside em sua forte consideração pela rentabilidade e pelo lucro que sua ciência pode gerar. Ele está preocupado antes de tudo com verdades que rendam dividendos em grande quantidade e o mais rápido possível.

As demais qualidades que perfazem a tipologia que Nietzsche realiza do homem de ciência, consistem em características que, por sua aparência, dão a impressão de certa elevação de caráter de quem as possui. No entanto, em se considerando todas elas, se percebe que o erudito continua a girar em torno de seu próprio umbigo. A décima dessas características diz respeito à necessidade de ser sempre bem considerado pelos colegas do meio científico. Há entre eles um acordo de cavalheiros para que um não rejeite a verdade e reconheça a autoria do outro, com a ressalva de que ninguém formule uma verdade que ponha em cheque as verdades alheias. Não se descartam, entretanto, as reviravoltas científicas que permitem inserir na rede pré-tecida de verdades algumas idéias revolucionárias com o intuito de dinamizar e renovar o universo científico, mas tudo muito bem calculado e sob os auspícios da maioria.

Em décimo primeiro lugar o erudito pode abraçar seu ofício por pura vaidade. Com esta motivação ele se dirige para os campos considerados mais aventureiros, exóticos, interessantes e dispendiosos. Seu objetivo é ter sua imagem superestimada pela associação dela a uma atividade científica ao mesmo tempo empreendedora e faraônica.

Há ainda o caráter lúdico do erudito que faz de sua atividade um jogo. Seu ideal é brincar com as verdades, traçando paralelos, opondo umas as outras, estabelecendo convergências, tudo sem muita profundidade e esforço. Fortuitamente, na alternância de construções e desconstruções, esse erudito pode até chegar a uma verdade significativa, a qual aquele erudito que desenvolve um trabalho de formiga não alcançaria jamais.

Por último, Nietzsche identifica em alguns eruditos o instinto nobre da justiça, que pelo fato de estar em composição com os baixos instintos da natureza do erudito, se encontra aí com sua força enfraquecida e diluída. Entrelaçado a instintos estranhos, o instinto de justiça aparece representado em forma de princípios morais reguladores de uma vida dedicada exclusivamente à ciência. Por esse instinto o homem de ciência quer ser reconhecido pela utilidade de seus conhecimentos úteis a todos, mais propriamente, como o benfeitor da humanidade. Entretanto, ele está longe de falar em nome da autêntica moral e possuir o verdadeiro sentimento de justiça, do qual somente o grande homem é capaz ao se colocar acima de tudo que é vulgar e rasteiro nesta vida para, julgando-a com olhos benfazejos e equânimes, justificá-la por parâmetros

elevados. Ora, Nietzsche manifesta o desejo que o instinto de justiça passe a exigir tão plenamente seus direitos, a ponto de reduzir definitiva e completamente o erudito à baixeza própria do seu caráter temerário. Isso para evitar que os representantes da moral servil, se lancem ao terreno exclusivo das naturezas que possuem o autêntico senso de retidão relativamente á existência.

Se meditarmos nesta tipologia de Nietzsche não teremos dificuldade em extrair dela o perfil de nossos mais renomados eruditos: o biólogo com sua frieza e insensibilidade desprovido de sentimento de vida, o historiador e o filólogo com seu caráter rasteiro e minucioso nivelando toda herança da grandeza ao espírito decadente da época, o físico que, com seu espírito abstrato, reduz a natureza a artefatos conceituais, o arqueólogo buscando a notoriedade com seus projetos grandiosos e aventureiros, o esteta que, reduzindo a obra de arte a linhas, cores e formas, é incapaz de contemplar uma imagem em sua unidade e o moralista as voltas com a definição do bem e do mal com o único objetivo de compor o tipo de homem das virtudes médias.

Se na época moderna a própria instituição acadêmica, formadora de homens, está sustentada no conhecimento erudito, como, então, conceber a influência educadora dos grandes homens da cultura sobre a juventude atual cada vez estimulada, pelo ensino pré-universitário e universitário, a se conformar às exigências da erudição?

A decadência da época atual não pode ser entendida como um fenômeno alheio ao processo do devir. A cegueira da época para o gênio é em essência a da própria natureza. Se nas épocas passadas o gênio foi engendrado isso não se deveu à habilidade e à competência da natureza em escolher os meios apropriados para atingir sua finalidade, mas, antes de tudo, por os ter escolhido sem a mínima consciência, e ter acertado no alvo, então, por puro acaso. Dessa forma, não há nenhuma garantia do ponto de vista da natureza que ela consiga novamente engendrá-lo. Nem mesmo a ação modeladora e educadora do gênio pode garantir o surgimento de um outro gênio. Pois, comparada à prodigalidade de efeitos insanos infinitamente mais freqüentes da natureza a influência do gênio é rara e difícil. Por isso, a grande necessidade que a natureza tem daqueles que se dispõem a trabalhar pelo gênio, sobretudo nas épocas em que estes sentem em si mesmos a distância que os separa dele.

No entanto, aqueles que sentem que devem trabalhar pelo gênio, pela autêntica cultura, correm o grande risco de cederem às vozes aliciadoras da época que ecoam:

Sigam-me e não vão para lá! Pois aí serão somente servidores, auxiliares, instrumentos, eclipsados pelas naturezas superiores, jamais felizes por vossa singularidade, manipulados por fios, encadeados, como escravos e como autômatos; aqui, comigo, gozaram como senhores, de vossa livre personalidade, vossos dons poderão brilhar por si mesmos, vós mesmos deveis ficar nas primeiras filas, um enorme cortejo séqüito imenso vos envolverá, e a voz da opinião pública deve vos deleitar bem mais do que um nobre, orgulhoso consentimento dispensado do altura etérea e fria do gênio?¹⁷³

Como é difícil para um homem em germe, ainda jovem, não ceder ao apelo daqueles que lhes prometem o estrelato. Aqueles raros que não se deixam vencer pelas necessidades egoístas não o fazem por talento ou dom, mas, conforme diz Nietzsche, por uma disposição heróica e um grau de aliança e entrelaçamento interior com o gênio. São aqueles que se identificam com o gênio, sofrem com sua dor, reconhecem sua luta e se atormentam com a grande ameaça de destruição que paira sobre ele. O que principalmente os conquista no gênio é seu amor à liberdade, apesar de constatarem que o pleno exercício da liberdade depende de um mínimo de condições favoráveis próprias de uma época.

Ora, da mesma forma que a natureza é desprovida de prudência e arte ao tentar criar o gênio, ela o é também ao tentar promover uma existência em conformidade com os parâmetros do gênio. Se ela conseguiu chegar ao gênio uma vez, nada garante que ela será bem sucedida uma segunda vez. Isto significa que os atributos superiores dos gênios engendrados até então, não são suficientes para perpetuar o advento futuro da grandeza. Se assim fosse, a partir dos poucos gênios da Antigüidade teríamos conquistado progressivamente um número cada vez maior de homens superiores. A impossibilidade de um gênio efetivamente educar em sua época e em épocas futuras, está, em grande parte comprometida com a inépcia da natureza em criar as condições favoráveis para a busca de seus fins.

Que poderoso instrumento da natureza não seria um filósofo e um artista pelos efeitos que eles são capazes de produzir sobre outros homens. No entanto, seu vigor e força de caráter inaudito, suas obras magnânimas a partir das quais a existência alcança sentido e valor, pouco comove a maioria dos homens. Nietzsche esclarece:

O artista e o filósofo são testemunhos contra a conveniência da natureza na escolha de seus meios, se eles servem já como excelentes testemunhos da sabedoria de seus fins. Eles sempre atingem apenas poucos, e deveriam atingir muitos, e também essas poucas pessoas não são atingidas com a força com a qual o filósofo e o artista arremessaram seu projétil¹⁷⁴.

¹⁷³ *Id.*, *Considerações Intempestivas: Schopenhauer como educador*. Cap. 6, p. 403.

¹⁷⁴ *Ibid.*, cap. 7, p. 403.

O artista e o filósofo esperam com suas obras que um maior número possível de homens conceba suas obras como eles mesmos. Contudo, nem os poucos homens que são afetados com suas obras não se alçam ao sentido que as sustenta, ou seja, não entram em um verdadeiro diálogo com elas. Elas parecem-se a frutos que caídos na terra espalham inúmeras sementes. Nesse caso, o destino das sementes é sempre incerto. O mais provável é que a maior parte delas ou mesmo todas se percam. A natureza é dispendiosa e imprudente e a dor que solapa cada um dos seres da existência, e de modo especial os grandes homens, se funda na contradição fundamental da natureza que não obstante ter por finalidade a plena redenção da existência persegue esse objetivo supremo de modo absolutamente irracional.

Ora, apesar de raros e individuais, como todos os exemplares superiores que correspondem à vontade fundamental da natureza de engendrar a perfeição, o gênio se atribui a tarefa de dar sentido e valor à totalidade da existência a partir do valor e do sentido que ele incute a sua existência e às suas obras. O gênio da humanidade, renuncia às prerrogativas temporais de sua individualidade, e por pura liberdade transforma seu ser singular em matéria e em instrumento para criação da imagem do mundo. Sobre o gênio filosófico Nietzsche diz: “...é preciso que ele tire de si mesmo o maior ensinamento e porque ele faz uso de si mesmo como imagem e resumo do mundo”¹⁷⁵ O que o redime com respeito à desmedida de querer recriar o mundo, tomando-se a si próprio como fonte originária, são suas obras, pois se outros homens não o perdoam por ter rompido a cadeia existencial do tempo e do espaço presentes, a natureza comemora a possibilidade de utilizar integralmente a força da humanidade para atingir fins que nunca seriam atingidos com homens médios, ordinários. Ela se regozija com a assunção por parte de alguns homens da própria potência que lhes deu origem no sentido de dar a ela direção e precisão, permitindo-lhe inclusive justificar e redimir seu desatino eterno.

Contudo, não obstante toda prudência, esmero, diligência, ou seja, capacidade artística do gênio, o mais provável é que suas realizações causem sempre pouca comoção e impacto e sejam, por fim, subestimadas. Pois, se o gênio permite que sua vida sirva por completo de meio para realização da vontade suprema da natureza, isso não lhe confere capacidade de anular a necessidade cega que paralelamente conduz o devir. Aliás, seu heroísmo reside sobretudo em sua capacidade de transpor em si mesmo a atividade efetiva da natureza e de se orientar pela pura

¹⁷⁵ *Ibid.*, cap. 7, p. 405.

aspiração dela. Ao invés de se deixar determinar pelo estado de carência inesgotável que solapa todos os seres e faz de sua vida uma busca sem fim pela satisfação de necessidades que se multiplicam a cada instante, por pura liberdade ele decide se deixar determinar pelo que a natureza quer que ele seja, pela finalidade que a orientava quando ela o criou e não pelo que ela efetivamente conseguiu realizar com ele. Nada de concreto e de certo garante a vida pela liberdade, pois esta se sustenta no etéreo, na pura aspiração, no puro ideal, ou seja, na assunção e no exercício pleno e único da vontade de ser e não meramente na vontade de devir. Pois o devir não é determinado pelo querer incondicional da natureza, mas pela perda de rumo deste querer que, por pura inexperiência, é inadimplente no uso dos meios, que ela mesmo engendra para satisfazer sua vontade. De modo que, no curso do devir a natureza, absolutamente desencaminhada, acaba por tomar os meios como fins em si mesmos por não saber encadeá-los relativamente ao alvo a ser conquistado e, portanto, ainda não dado nos meios. Ela se torna, então, presa de si mesma e não sabe como exercer sua liberdade.

A quem, então, o gênio, que renunciou a tudo pela liberdade, poderia se dirigir, quem ele poderia comover e demover da esfera das determinações encadeadas que fecham as saídas da libertação da vida como um todo? Aos que de certa forma se compadecem pela agonia dos que tentam se manter no domínio etéreo da vontade e criar a moral da liberdade, dos que buscam por suas obras criar um mundo, uma realidade absolutamente determinada pelo querer original e puro, cuja corporeidade não represente uma limitação, e pelas privações decorrentes desta limitação, um peso, mas sirvam de matéria à leveza e à plenitude do querer originário.

O gênio necessita não apenas daqueles que compartilham da sua livre natureza, mas dos que, reconhecendo que não podem suportar viver isolados e rejeitados como ele, desejam uma vida menos bizarra e desrazoável do que a oferecida no presente. Eles podem contribuir fortificando a corrente que une os gênios da cultura e ajudando a derrubar as barreiras que impedem que estes gênios efetivamente atuem como estímulos hegemônicos sobre seus pares, os quais por se verem desprezados e sozinhos na luta contra o desatino da natureza humana de seu tempo, estão a ponto de se perderem como sementes lançadas em terra árida.

Alguns homens não conseguem, no entanto, dissuadir-se da angústia diante da imagem degradante do mundo sempre desajeitado e deformado. Neste mundo, eles sabem, jamais se sentiriam acolhidos. Eles preferem se orientar pela promessa de um mundo grandioso que, não apenas sentem arder em si mesmos, mas vislumbram como o fim do infatigável movimento do

vir-a-ser. Como se eles percebessem em toda parte uma aspiração incansável e interminável pela perfeição nunca alcançada. Sentem essa aspiração sobretudo em si mesmos como se ainda estivessem em elaboração e em processo. Esses homens, orientados genuinamente por esta aspiração, se esforçam por conformar seu destino às exigências interiores, que neles sobrepujam todas as outras e se apresentam como os ideais mais puros e elevados da humanidade.

No entanto, se eles correspondem à promessa de harmonia da existência com a vontade da natureza que a engendrou, ou seja, se com eles a natureza se enche de esperança de fazer a existência expressar pura e integralmente sua intenção de glória e beleza, a humanidade atual em sua totalidade desprovida de qualquer espírito de humildade e elevação, e movida pelo ressentimento por sua imperfeição, cuja possibilidade se deveu a um acaso infeliz, a um tropeço da natureza, se nega a contribuir e a permitir o advento de uma era mais feliz. Ela se arroga o direito de inverter a hierarquia na geração das coisas, ao tentar mascarar sua condição de meio para um fim ainda não atingido, e ao se fazer passar então, de modo sofismático, como fim, alvo supremo do processo do devir. Longe de admitir que a natureza aspira através dela uma humanidade ainda superior, ela trabalha para encobrir sua miséria e sua insipidez e para enfraquecer qualquer intuito em prol desta humanidade. Neste sentido, a humanidade moderna é absolutamente avessa aos gênios. Como, então, a imagem dos raros gênios da cultura pode luzir e chamar à vida novos gênios estando encoberta por esse espesso nevoeiro de má-fé que constitui a modernidade?

Alguns escapam deste conformismo resignado e do contentamento frágil e superficial consigo mesmos que dele deriva, e caem no desespero e na rebeldia. Eles se revoltam com a falsa cultura, mas só têm a propor como contrapartida seu anseio selvagem e caótico ao qual nunca foi dada a oportunidade de acesso ao universo da autêntica cultura. À literatura e à erudição degeneradas, eles têm a propor uma atividade panfletária calcada em denúncias, acusações, jargões e caricaturas de personagens e obras da época, veiculadas em revistas e jornais, que tem como finalidade principal impor o grito de desespero da massa destituída de cultura como a própria manifestação da cultura em sua naturalidade e espontaneidade.

Ora, o Estado moderno buscou reunir forças para o recrudescimento progressivo de sua supremacia e, assim, exaltou e promoveu qualquer aliado que o ajudasse a se consagrar como entidade moral, sobretudo, para conseguir controlar e cercear os ímpetos extremamente individuais - sob a forma de manifestações de egoísmo desprendido das expectativas do Estado.

O Estado precisava de um saber teórico que o fundamentasse como o próprio organismo representativo da massa de homens, e que o engrandecesse perante seus adversários. Criou-se, então, um pacto perverso e abominável para a autêntica cultura, pois o Estado pôde contar com setores eminentes da cultura como a ciência, a filosofia e arte, por serem estas, por tradição, capazes de engendrar representações que apresentassem o Estado como finalidade último do espírito humano.

Assim, com o objetivo de ser absolutamente bem sucedido em sua autopromoção, o Estado não demorou em engrandecer a filosofia como uma aliada de renome e de peso. Seu fim imediato era apresentar-se ao lado dela como um defensor da verdade. No entanto, ele visava, de modo excuso, poder sempre recorrer a uma representação de mundo que o dispusesse como entidade absolutamente necessária à vida e à cultura.

Como poderosa estratégia, em especial o Estado moderno alemão, deu um lugar de honra e remunerou com altos salários os filósofos nas inúmeras universidades que criou, primeiramente por um motivo operacional. Ele visava promover suas instituições, seus órgãos, ou seja, as instâncias através das quais ele se mantém, desenvolve-se e tenta submeter seus adversários internos e externos. Com esta intenção escusa e egoísta ele fez apologia dos "grandes" filósofos, mas se apropriou do direito de estabelecer o critério para diferenciar o bom do mal filósofo. Pelas vagas que abriu para filósofos nas instituições de ensino ele fixou a quantidade suficiente de "funcionários" de que precisava. Ele também passou a determinar quando, onde e o quanto o filósofo devia ensinar, acabando por determinar também como e o que ele devia falar e pensar. Esta foi a fórmula para se transformar o filósofo no erudito, que é unicamente capaz de reproduzir seletivamente o que outros já pensaram. Sobre isto, Nietzsche assevera que "Se alguém suporta, então, ser filósofo por causa do Estado, é preciso também que suporte ser considerado por este como se tivesse desistido, por conseguinte, de perseguir a verdade nos rincões escondidos"¹⁷⁶.

Segundo Nietzsche, quando os filósofos perceberam que o instinto político começara a considerar suas conquistas e seu fortalecimento como uma finalidade em si mesma, espantosamente a filosofia reconheceu espontaneamente o Estado como fim do desenvolvimento do espírito. Eles suspeitaram do grande perigo que correriam se não dispusesse a potência do

¹⁷⁶ *Ibid.*, cap. 8, p. 415.

pensamento à instância carismática, protetora e forte do Estado. Ao mesmo tempo, o Estado reconheceu o quanto lhe seria produtivo se sua hegemonia estivesse fundamentada metafisicamente como finalidade suprema da própria vida. Esta reciprocidade entre a filosofia e o Estado, Nietzsche identifica como fenômeno absolutamente inaudito.

Fenômeno absolutamente moderno foi o Estado ter encontrado na filosofia a potente justificação de sua hegemonia. Para Nietzsche, é a filosofia de Hegel, especificamente, que corresponde ao fundamento metafísico por excelência da supremacia do Estado moderno - na Alemanha sob a forma do Estado prussiano - sobre todas as aspirações humanas e mais profundamente sobre todas as aspirações da natureza. Neste sentido, segundo ele, seria mais fácil compreender o grande sucesso alcançado por Hegel justamente no momento que o Estado alemão estava prestes a alcançar sua unificação.

Hegel compreende o Estado como o objeto moral por excelência, o que quer dizer o mesmo, a objetivação da moralidade. Ora, para ele, o Estado representa o pleno exercício da liberdade por consistir na plena realização da razão, a qual determina, por sua vez, o universo do que é real. Neste sentido, o âmbito da moralidade equipara-se ao da racionalidade, que, por sua vez, encerra o domínio da realidade. Com isso, o homem se aproxima progressivamente do espírito que habita a realidade, quanto mais se afasta da pura subjetividade do sentimento e da opinião e se encaminha pela via do intelecto ou do pensamento.

Todavia, Hegel identifica em *Princípios da filosofia do direito*, não apenas em meio ao senso comum, mas entre os responsáveis por sustentar uma concepção política de caráter científico, um descompromisso total com o pensamento racional sobre o Estado. E afirma:

Esta sensaboria consiste essencialmente em fundamentar a ciência não no desenvolvimento dos pensamentos e dos conceitos, mas no sentimento imediato e na imaginação contingente, e em dissolver no fervilhar do coração, da amizade e do entusiasmo a rica articulação íntima do mundo moral, que é o Estado, a sua racional arquitetura, que, pela nítida distinção do que é a vida pública e sua respectiva legitimidade, pelo rigor do cálculo que segura cada pilar, cada arco, cada contraforte, constrói a força do todo, a harmonia dos seus membros¹⁷⁷.

Para Hegel, o Estado como entidade pública, de natureza moral e jurídica, expressa a máxima racionalização e, por conseqüência a máxima realidade. Contudo, o Estado sem uma ciência que lhe corresponda é como o conteúdo sem forma, a verdade sem expressão. Pois, tudo o que é, apenas pode ser reconhecido e apresentado sob a forma da idéia, isto significa que,

¹⁷⁷ Hegel, F. *Princípios da filosofia do direito*. Prefácio, p. XXX.

somente pelo pensamento pode-se identificar o substancial no emaranhado do transitório e do superficial, o eterno sob a roupagem do presente. Assim a filosofia é, para Hegel, a ciência que liberta a essência da contingência e a faz bilhar na contingência. Diz ele: “Com efeito, em sua mais concreta significação, a forma é a razão como conhecimento conceitual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade moral e natural¹⁷⁸. Somente através da filosofia a razão como essência da realidade moral, que é o Estado, pode chegar ao conceito, ou, à plena consciência de si pelo conhecimento.

A filosofia como ciência da substância moral seria, então, para Hegel, ciência do Estado. A filosofia deve, então, estar a serviço do Estado, como o conceito está a serviço da essência. Ela não teria, como para Nietzsche, o poder genuíno de criar mundos. É Hegel mesmo que nos revela de modo límpido e inopinado:

Para dizer algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito mais tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de uma império de ideais. Quando a filosofia chega com a luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva¹⁷⁹.

Se uma filosofia como a de Hegel que se ergueu, segundo Nietzsche, ao nível de uma importante filosofia ao exaltar o Estado como o fundamento metafísico do espírito, isso se deveu à primazia de prerrogativas acidentais à vontade da natureza no uso de suas forças. É como se desígnios subsidiários da natureza se utilizassem dos efeitos mais contingentes das forças da cultura para se impor. Pois a própria cultura, por essência, pode servir apenas aos fins mais altos da natureza. Nesta via, foi necessário um processo mais grave e profundo para fortalecer ainda mais o que Nietzsche insiste em chamar o fenômeno moderno.

Não somente na Alemanha mas em todas as nações reconhecidas como civilizadas, o Estado moderno, sendo em essência apenas um reflexo e um defensor dos interesses egoístas dos homens, tornou-se o principal promotor do processo da cultura. A consequência mais grave foi que a cultura que passou a ser promovida pelo o Estado deixou de ser exatamente a autêntica

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. XXXVIII.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. XXXIX

cultura. Formou-se aos poucos um embuste denominado “cultura moderna”, na qual o Estado percebia sua principal aliada. A conseqüência nefasta desta relação anti-natural de subordinação da cultura ao Estado foi a fragmentação progressiva do homem e do mundo. Tudo foi aos poucos perdendo unidade diante do individualismo, da especialização do conhecimento, da disposição utilitária do mundo, do relativismo da cultura, da visão técnica das relações e das coisas.

Quando numa época a necessidade de conservação e de prazer se sobrepõem à necessidade da verdade, os filósofos correm um grande risco de entrar em extinção. O quadro que se estabelece é lamentável, com o Estado promovendo um embuste de filósofo, uma espécie de cargo honorífico a seu total dispor, visto que o verdadeiro filósofo efetivamente deixou de existir. O que o Estado deseja sobretudo é encobrir a crise que assola o pensamento e, ao mesmo tempo, manter sob seu controle a ameaça de surgimento dos autênticos filósofos, os quais, com certeza, demonstrariam todo seu heroísmo ao surgir em um tempo tão hostil à verdade. Ele teme mais do que tudo que sua verdadeira origem e finalidade sejam reveladas, pois isto implicaria na sua destituição como representante máximo dos homens e da cultura.

Ora, depois de Kant a consciência da impossibilidade de acesso ao conhecimento absoluto ensejou de modo imediato um desespero ressentido da verdade que conduziu muitos espíritos até então dedicados à tarefa do conhecimento, a desistir da própria vida. Os demais, a maioria, se rendendo ao cinismo geral, disseminado na época, assumiram duas posturas apenas aparentemente antagônicas. Uns, os chamados homens de ciência, passaram a defender seu ofício como uma espécie de formalização da curiosidade constitutiva ao homem que vê na idéia da verdade um impulso para continuar em exercício. Assim, a impossibilidade do conhecimento verdadeiro não pesa sobre eles como um impedimento mas até como um estímulo, visto que por nunca encontrar a verdade o homem é reconduzido continuamente a sua busca infundável. O conhecimento passa a ser compreendido como um tipo de jogo instigante que alicia pela satisfação de encontrar verdades que remetem indefinidamente a outras e prometem trabalho seguro e sem pausa ao investigador. Estes são bem aceitos pela época pois com um ânimo pueril e constante não deixam de colaborar com novas verdades, ainda que sem profundidade e substância, e, dessa forma, contribuem para alimentar a cadeia de novidades que ajudam o homem moderno a passar o seu tempo. Os que são chamados filósofos, se subdividem em dois tipos. O primeiro por ter desistido por coerência e de bom grado do conhecimento, se dedica ao ofício de fiscalizar e controlar as ciências, sempre atento a qualquer expectativa científica

relativamente ao absoluto e vigiando como um cão de guarda os limites de método e objeto de cada uma delas para que se restrinjam a seu próprio campo de especialização. Nesse perfil se enquadram nossos teóricos do conhecimento e nossos epistemólogos. O segundo tipo, com uma espécie de revolta em relação ao criticismo kantiano, se alça ao terreno do impalpável e do etéreo com suas abstrações incoseqüentes. Eles não têm propriamente a intenção de fundar uma nova doutrina mística ou se aventurar no terreno da lógica, pois o que o leva a buscar o imaterial é na verdade uma tentativa de fuga da ação e uma necessidade de escapar do tédio se deixando inebriar por idéias quiméricas e extravagantes. Nesses dois campos, lógico e místico, um cientista e um teólogo são, de todo modo, mais competentes, respectivamente e para justificar a necessidade de arbatamento para instâncias extra-mundanas e para sustentar um raciocínio hipotético e formal coseqüente.

Após o tempo em que o pensamento hegeliano se enfraqueceu como bandeira do Estado, mais propriamente, depois que o Estado moderno formou sua base segura já com o apoio das ciências particulares, a necessidade de filosofia foi aos poucos se tornando questionável. Como Nietzsche diz “O Estado não tem mais necessidade da sanção da filosofia, por isso ela se tornou supérflua para ele”¹⁸⁰. Aqueles que eram selecionados para ocupar os cargos de professores de filosofia na universidade viviam à sombra das ciências e tentavam por esta via criar em torno de sua disciplina uma aparência de utilidade para o Estado.

É certo que por pura notoriedade tradicional, o filósofo ainda empresta ao ambiente da universidade um ar de seriedade. No entanto, sua contribuição se torna cada vez mais subsidiária e dispensável a ponto de o historiador e o filólogo passarem a ter mais importância na universidade do que ele. Com o fim de mascarar a essência de fortuidade e de acaso que promove o devir, o historiador, compromissado com a objetividade e a causalidade científica da época, encadeia linearmente e sistematicamente o que ele denominava de dados históricos, demonstrando que um fato sempre pode ser explicado por um outro que o precede e que, portanto, é sua causa. Por sua vez, a filologia se curvava sobre os textos escritos, os testemunhos vivos das línguas antigas, buscando apenas extrair deles o máximo de dados interessantes e pitorescos para fazer ressaltar mais sua própria erudição do que a verdade sobre a existência que os antigos foram capazes de expressar através da escrita. Mais do que isto, a filologia ao se

¹⁸⁰ NIETZSCHE, F. *Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap. 8, p. 423.

dedicar à tarefa de decantar os textos filosóficos, se limita apenas à puerilidade do mais atrativo e excêntrico segundo os parâmetros da época.

Na verdade, como diz Nietzsche, atualmente o real passou a ser o critério do racional, sem que se ponha em questão o peso e o valor do que se considera real. Isso leva Nietzsche a perguntar: “Será que esta irracionalidade é real?”¹⁸¹. Ora, esta pergunta é qualificada por ele mesmo como uma paródia ao princípio de Hegel, o qual ele não cita, mas que reproduzimos aqui: “O que é racional é real e o que é real é racional”¹⁸². Vale apenas nos deter um pouco neste ponto para entender a seriedade e a profundidade da pergunta de Nietzsche que não permitem que ela se reduza a uma simples paródia. Logo abaixo da enunciação deste princípio, que também é o título de uma das partes da Introdução aos *Princípios da filosofia do direito*, Hegel diz:

Quando a reflexão, o sentimento e em geral a consciência subjetiva de qualquer modo consideram o presente como vão, o ultrapassam e querem saber mais, caem no vazio e, porque só no presente têm realidade, eles mesmos são esse vazio¹⁸³.

Hegel toma o tempo presente como critério de determinação da realidade, à medida que a modernidade corresponde para ele à época de manifestação da verdade através da ciência ou, o que quer dizer o mesmo, como conceito. Ao mesmo tempo, como ele mesmo diz: “o que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade”¹⁸⁴. Podemos entender que Hegel considerava a atualidade, enquanto o tempo em que o conhecimento se revela na concretude das coisas e esta, por sua vez, se eleva à dignidade da substância, da essência. É como se a realidade finalmente desabrochasse como pura racionalidade.

Entretanto, segundo Nietzsche, a atualidade deturpa tanto o sentido de racionalidade como o de realidade. Nesta via, as conclusões de Hegel, para ele, expressariam justamente este mal entendido geral. O relevo dado à evidência, ao palpável, ao verificável, em detrimento do valor e do sentido da existência, como critérios da realidade, nivelam a racionalidade humana à mera capacidade de coleta, de classificação e de descrição de relações entre elementos já dados, negligenciando a acuidade do homem para questões profundas e de alcance universal, ou seja, a profundidade e o alcance da compreensão humana, e a capacidade artística humana criadora de mundos. Esta disposição conduz Nietzsche a ressaltar o quanto de irracionalidade há no bojo do

¹⁸¹ *Id.* Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino in: *Escritos póstumos*, p. 742.

¹⁸² HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Prefácio, p. XXXVI.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. XXXIX.

que hoje a cultura histórica assume como realidade. Nesta via, ele chama a nossa atenção para o quanto o impulso filosófico foi rechaçado por esta época colecionadora de fatos. Por conta disso, ele confessa que há muito se habituara a tratar a filosofia - com certeza ele aqui se refere ao tipo de saber que na época era costumeiramente considerado filosófico – como filologia¹⁸⁵.

Assim, os filósofos adeptos da transcendência não são bem vistos pelos homens da ciência fielmente dedicados a seu objeto particular, absolutamente perscrutável e positivo. Desde que o filósofo foi admitido como funcionário do Estado na universidade e se curvou às exigências estranhas a sua natureza, ele passou a ser considerado e avaliado segundo os parâmetros aos quais ele sucumbiu. Esta submissão se refletiu, sobretudo, na economia do pensamento e do sonho, domínios próprios dos grandes filósofos que um dia existiram.

Quando os filósofos universitários se deixam levar pelo sonho é, principalmente, para escapar aos encadeamentos fastigosos impostos pelas múltiplas tarefas que devem realizar como funcionários do Estado. Estes momentos de sonho parecem então quase como estados catatônicos, nos quais podem repousar do mundo e do tempo. Não é sem propósito que, na universidade, os homens de ciência passam a se agenciar aos filósofos. Eles gradativamente foram se embrenhando, com sua história e sua filologia, no domínio do pensamento e do sonho. A intenção ressentida dos cientistas com certeza não é regular as conquistas da ciência pela economia do sonho mas, o inverso, enfraquecer a capacidade criadora da potência onírica pelas conquistas do conhecimento fragmentador, descritivo e classificatório e, assim, afastar definitivamente a ameaça do renascimento inoportuno de uma verdadeira filosofia. De modo que, quando o filósofo, comumente votado às idéias delirantes, assim consideradas, não somente por seus nobres colegas eruditos, mas por ele mesmo nos momentos de lucidez envergonhada, sente que precisa abandonar seu terreno movediço e estreitar suas relações com as ciências, para não perder seu status junto a comunidade acadêmica, ele não consegue encontrar uma ciência particular que queira compartilhar especulações com qualquer filosofia que seja. Todavia, talvez as ciências ainda tolerem a filosofia ao seu lado na universidade para fazer ressaltar melhor o contraste entre sua utilidade como saber capaz de transformar a tradição escrita em objeto de curiosidade e entretenimento, e o caráter desajeitado, imprestável e tedioso da filosofia com suas

¹⁸⁵ A partir do que Nietzsche afirma podemos talvez concluir que a época moderna é incapaz de distinguir o amor ao saber e à verdade, filosofia, do 'amor às letras, instrução, erudição, literatura, palavrório', significado atribuído pelo *Dicionário Houaiss* ao termo latino *philologia,ae*, derivado do grego *philología,as* que significa 'necessidade de falar, conversação'.

questões consideradas especulações vazias e ociosas. Mas, como Nietzsche vaticinava, aos poucos os que, no campo acadêmico, levassem as ciências particulares cada vez mais a sério sentiriam a necessidade de se livrar de vez dos filósofos embusteiros que, com suas meias-verdades, não fazem nem filosofia nem ciência.

Enquanto os espíritos inúteis dos filósofos se mantivessem inofensivos, o Estado os tolerará pelo prestígio de ter conseguido dispor a seu serviço um saber de status tradicional. No entanto, como Nietzsche sabia, a ala mais exigente da opinião pública já manifestava todo o seu desprezo pela universidade por esta ainda acolher acadêmicos não engajados e nem ao menos comprometidos com a produção científico-técnica voltada para resolução dos problemas humanos.

Ora, esta exigência feita à universidade, por parte da opinião pública, resumia, na verdade, a urgência do homem moderno em ter a sua disposição saberes que, por seu teor, acompanhassem atentamente a proliferação de necessidades sofisticadas, ditadas pelos padrões da vida moderna, e fossem capazes de criar soluções, na mesma velocidade do surgimento dessas necessidades.

Assim, o devir da era moderna manifesta o agravamento de um processo de distanciamento e esquecimento da humanidade relativamente ao que ela foi capaz de engendrar de superior. Nos tempos de máxima fragmentação da vida, nos quais a humanidade verdadeiramente corre risco, todo empreendimento humano traz a marca da luta encarniçada pelo asseguramento da vida. A ansiedade e a urgência dos homens em se conservar expressa, sobretudo, que a modernidade representa mesmo o ponto de explosão, de revertério do sentido evolutivo da humanidade.

Enquanto os interesses se multiplicam, tudo fica indiferente e nivelado. Os homens se apegam a pequenas coisas e se batem por elas. O pressentimento de um grande perigo fica manifesto na ânsia e na urgência pela felicidade a qualquer custo. A pressa geral na tentativa de obter o máximo em menor tempo possível manifesta, na verdade, segundo Nietzsche, uma inquietude e um temor pelo irrompimento da potência da natureza que há muito reprimida, desviada, dividida, ameaça recobrar de forma plena e absoluta sua unidade e hegemonia no âmbito da vida, que enfraquecida, já anuncia o fim do presente, este, apenas um momento no ciclo infinito do devir. É como filósofo que Nietzsche antevê este processo de fragmentação e enfraquecimento geral da vida:

As águas da religião estão em refluxo e deixam atrás de si pântanos e poças; as nações se opõem novamente com a maior hostilidade e desejam se quebrar totalmente. As ciências, praticadas sem medida e abandonadas ao mais cego *laissez-faire*, se retalham e dissolvem tudo em que se acredita firmemente; as classes cultas e os Estados civilizados são arrastados por uma corrente de dinheiro gigantesca e desprezível¹⁸⁶.

¹⁸⁶ NIETZSCHE, F. *Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap. 4, p. 366.

3.2 A evolução da humanidade até Schopenhauer, genuíno libertador da cultura como gênio educador.

Segundo Nietzsche, do próprio caos da modernidade emergiram, como das nuvens de poeira, três tipos de humanidade que representam três possibilidades de apropriação do destino humano pelo próprio homem, no bojo da vida universal. Cada um deles representa uma forma de libertação do homem das armadilhas da época prestes a sucumbir e a arrastar a humanidade com ela. Estes tipos foram igualmente capazes de se tornar extemporâneos, e ao determinarem do alto o valor do moderno, superaram em si o seu tempo, sem, no entanto se igualar em capacidade de anunciar e sustentar a humanidade póstera. Dos três tipos, apenas o último, Schopenhauer, ergue-se como o gênio moderno em sentido pleno. Como os demais, ele emergiu das brumas sufocantes da modernidade. Contudo, ele é o gênio da modernidade por ter sido capaz de vencer todas as adversidades de seu tempo, com a única missão de indicar aos modernos o horizonte de outra época, na qual os fins da natureza relativamente à existência, sejam finalmente realizados através da cultura.

Ora, na máxima pulverização da vida, as coisas voltam a valer nada ou quase nada. Este movimento corresponde a uma das faces de uma anunciada reviravolta da existência, em que tudo é remetido novamente ao seu fundo originário. Ora, tudo que traz a marca do homem, e o homem mesmo, correm grande perigo quando a natureza recobra seus plenos direitos, absorve tudo em seu seio e tenta, de novo, forjar uma existência que condiga com suas expectativas de elevação.

Nietzsche vaticina que este processo chegará ao limite de si mesmo, o qual pode ser compreendido, na verdade, como marco de início de uma outra era, em que a vida deverá resgatar seu pacto com as expectativas mais puras e originárias da natureza, como a única condição de sua possibilidade, a partir de então:

já começou o degelo e com ele um movimento ocorre, gigantesco e devastador. Os blocos se amontoam, todos os rios são inundados e correm perigo. A revolução não pode mais ser evitada, a revolução atômica. Mas quais são os elementos indivisíveis e menores da sociedade humana?¹⁸⁷

Não obstante imperar o egoísmo, como Nietzsche diz, “o perigo real e, em particular, a generalidade de um grande perigo aperfeiçoam e entusiasma os homens...”¹⁸⁸. O que se

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 368.

¹⁸⁸ *Id. Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap. 4, p. 368.

prelúcio como ameaça de ocaso da própria humanidade deixa reluzir no seu horizonte o brilho da grandeza, que traz as marcas da magnificência original. Pois este momento de maior ameaça consiste, ao mesmo tempo, na oportunidade da humanidade fazer brilhar os exemplares da espécie, os quais, por sua incomparável força moral, podem se apropriar da capacidade humana de domar e dirigir o devir, de acordo com os desígnios mais nobres da existência, concedida pela natureza.

O consenso sobre a inutilidade do filósofo, até mesmo como um encarregado do Estado na Universidade, poderia suscitar em nós o início talvez de uma doce esperança, qual seja, a de ver o Estado renunciar ao seu projeto de fomentar a todo custo uma filosofia a seu serviço. Pois, por natureza a verdade não pode servir a nada a não ser a si mesma, do contrário ela perderia sua própria essência livre e reveladora. No fundo o Estado sabe que não pode fazer a verdade lhe ser útil e não pode dispor para si, então, forças tão nobres como a filosofia e a arte. Assim, ele não toca menos ou mais a essência da autêntica verdade e da autêntica filosofia, mesmo que, nesta época absolutamente devotada ao Estado, talvez não seja possível encontrar um exemplar de filósofo e a expressão de uma única verdade. Isto apenas quer dizer que o filósofo e a verdade ainda não advieram. Neste sentido, é Nietzsche quem melhor nos aconselha:

Deixem então que os filósofos cresçam no estado selvagem, recusem a eles qualquer perspectiva de emprego e de recrutamento nas profissões burguesas, não os bajulem mais com soldos; mais ainda: que eles sejam perseguidos, que se olhe para eles com descrédito – então, vocês verão milagres! Assim, eles se dispersarão e buscarão para si, aqui e ali, um abrigo, estes pobres fingidos: aqui se abre uma paróquia, lá uma função de mestre-escola; um se mete na redação de um jornal, outro escreve manuais para as instituições superiores de jovens meninas; o mais inteligente pega a charrua e o mais vaidoso vai para a corte. De repente, tudo está vazio, o ninho abandonado: pois é muito fácil desembaraçar-se dos maus filósofos, basta parar de favorecê-los¹⁸⁹.

Através desta citação entendemos que, para Nietzsche, o Estado poderia contribuir verdadeiramente para a cultura se livrando dos falsos filósofos. Isto permitiria que o lugar vazio deixado pela autêntica filosofia deixaria de ser ocupado por aqueles que se arrogam os detentores do saber filosófico. No entanto, como podemos perceber a partir do exemplo do Estado grego, a participação política em prol da cultura não pode se reduzir a esta atitude de “limpeza de terreno” para o florescimento da verdadeira filosofia. É necessário que o Estado proteja as condições propícias ao crescimento e ao amadurecimento do gênio, ou seja, de maturação da cultura, como

189 *Id. Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap. 8, p. 422.

fez o Estado grego, cujo fortalecimento, ao invés de subjugar a potência criadora norteadora da humanidade grega, a libertou de quaisquer limitações vinculadas à sobrevivência.

Preencher a ausência da autêntica filosofia por uma filosofia malograda é, na verdade, agravar o vazio de pensamento e de arte que infla a vida moderna. O próprio procedimento que o Estado adota para selecionar seus legitimadores mais fiéis, os falsos filósofos, reserva, talvez, para ele um grande perigo. Pois, tudo que por uma perspectiva é obstáculo ao advento da verdadeira filosofia, por outra, pode constituir um terreno fértil para o surgimento dela. Esta ambigüidade, nem o Estado alemão, nem qualquer outro, poderá controlar jamais, pois ela expressa a essência mesma do devir, que está na origem do próprio Estado, como jogo da natureza exclusivamente consigo mesma, o qual tudo – mesmo a entidade que os alemães consideravam a mais poderosa - sujeita ao acaso e à indeterminação.

Alguns raros homens, salvos da atmosfera sombria e assoladora de seu tempo pela imagem sublime de outras gerações, colocarão questões absolutamente extemporâneas mas nem por isso menos prementes: o que é o homem nestes tempos que preludiam o caos atômico? O que resta da humanidade no processo progressivo de equiparação do homem e do animal numa vida reduzida a alternância de prazer e de dor? O que é ainda capaz a potência do querer moral, que, até então, deu o tom e determinou o teor da humanidade como orientadora no curso universal do devir? Do âmago do crepúsculo se levantam as efígies do renascimento do homem. Qual delas será capaz de servir de exemplo, ser mestre, educar para o empreendimento de uma vida futura autêntica e nobre?

A seqüência da caracterização das três imagens modelares de homem, feita por Nietzsche, sugere que há uma outra linha de evolução da humanidade que cria as condições de sua redenção, no sentido inverso da decadência. Os primeiros indícios de nobreza espiritual emergiram sob a imagem de um homem forte, mas desesperado, capaz de perceber, entretanto, pela altura a que se coloca em relação a seu tempo, toda a desnaturalização levada a cabo pela civilização. Este homem, por se exasperar com a camada artificiosa com a qual se encobriu a existência simples e espontânea, percebe, sem diferenciar humanidade e animalidade, que a salvação da vida depende do resgate de todo natural. Tudo o que é selvagem, primitivo, brutal, é considerado bom, ou seja, não sujeito a domesticação do mundo civilizado responsável por minar toda ingenuidade e autenticidade. A humanidade corre grande perigo com este homem, que Nietzsche vê em Rousseau o modelo, à medida que sua visada não alcança a hierarquia inerente à própria natureza

que reservou à cultura um caráter ontológico, eminente, que apenas o homem pode sustentar. Ele evoca as forças naturais em sua imediatidade e uniformidade absolutas considerando qualquer cisão, desmembramento, e até hierarquização de sua potência, um sacrilégio contra a natureza. No entanto, ele é a primeira manifestação de altivez e nobreza que a atualidade pode conceber por ter tido força e firmeza suficiente para desprezar e ultrapassar seu tempo e se voltar para o originário em todas as coisas, a natureza. O homem de Rousseau, porém, corre o risco de se diluir em revolta e se ele é capaz de sustentar uma revolução em sentido pleno ele não pode, por sua vez, encontrar os veios da reconstrução. Sua atitude se consome, então, em pura negação, apesar de ele sentir em si, ainda que de forma caótica e arrasadora, o pulsar da vontade de um novo mundo, mais autêntico e verdadeiro.

A segunda linhagem humana que aflora, contrasta com a primeira, por se alçar, não somente acima da época, mas de todos os extremismos do ânimo exasperado e turbulento, suscitado pelo espírito insatisfeito e indignado que caracteriza a primeira linhagem. Sua ousadia consiste em se elevar bem mais alto que seu antecessor e se desprender absolutamente do próprio tempo. Porém, seu distanciamento das vicissitudes que arrastam seus contemporâneos, faz, desta segunda linhagem, um espírito intempestivo, sobretudo, por força de sua indiferença, não somente a toda forma de baixeza, mas também de nobreza. De cima todas as alturas se equivalem e se sucedem infinitamente na torrente hegemônica do devir. Nada é tão pequeno a ponto de lhe causar aversão e tão grande a ponto de nele suscitar a admiração e o amor. Ele se exime de agir não pela mesma razão que o homem de Rousseau, cujo caráter insaciável tornava inviável qualquer ato afirmador da vida, mas por apatia e indolência. O perigo que ronda esse caráter, que Nietzsche descreve como o homem de Goethe, é o enfado com a existência e sua conseqüência mais grave, o ceticismo. Seu caráter altivo, não dado às intempéries e revoltas, ao mesmo tempo desprendido e maleável, e que se abandona ao curso oscilante da vida em geral, no qual as coisas se equivalem em sentido e valor, tente a se degradar no tipo do homem, fraco, volúvel e mesquinho da época. Nietzsche resume: “O homem de Goethe é uma força conservadora e pacífica – mas sob o perigo, como disse, de ele poder degenerar em filisteu ...”¹⁹⁰

Por último, se ergue o homem de Schopenhauer, como um caráter inaudito e improvável frente a todas as condições a ele adversas e superior aos demais, pela razão fundamental de ele ter suportado em si o sofrimento que decorre espontaneamente para todo aquele que assume a

¹⁹⁰ *Id. Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador. Cap. 4, p. 371.*

responsabilidade por ser verdadeiro. Ele não somente suportou, mas também não se deixou paralisar pelo sofrimento que acompanha todo compromisso com a veracidade, que por sua magnitude e profundidade sobrepuja qualquer sofrimento causado pela mortificação da vontade pessoal, condicionada pelas contingências do tempo presente. O padecimento pela veracidade era, em realidade, a dor pela própria transformação. Schopenhauer destruiu em si mesmo tudo que poderia ser destruído, pois, como Nietzsche diz, “Toda existência que pode ser negada merece também ser negada”¹⁹¹, por ser pura aparência, pura contingência. Tudo o que ele sentiu como seu “próprio” lhe revelou que ele poderia não ter sido ou ter sido outro. Ele então perguntou: O que me fez ser homem deste tempo e permite, agora, que eu negue este tempo em mim? Por que continuo a viver, eu que não sou absolutamente nada? Pelo que me renego e sofro?

Por seu desprezo por tudo que o rodeia, Schopenhauer parece apenas mais um espírito negador. No entanto, seu ato de repúdio é alimentado pela convicção de que o que o conduz a tudo sobrepujar, e que não o deixa recuar não obstante todo pesar e, além disso, o pulsa a frente, não pode absolutamente ser negado. Seu espírito negador sustentado por esta força que ele não consegue nomear, mas que progressivamente se intensifica, lhe parece justificável por uma razão sublime. Nietzsche explica:

É por isso que o homem verídico percebe o sentido de sua atividade como metafísico, explicável segundo as leis de uma vida diferente e superior, um sentido afirmador na acepção mais profunda: ainda que tudo que faça pareça uma destruição e uma quebra das leis da vida atual¹⁹²

Seu ato negador é, na verdade, afirmação, não por impugnar o passível de impugnação, por desprezar o desprezível, mas por fazê-lo calcado no ideal de uma outra vida, autêntica e vigorosa.

Dos três tipos superiores de homem Schopenhauer é, para Nietzsche, o único que efetivamente pode nos educar plenamente para uma vida superior e verdadeira. Entretanto, como sua proeza de se colocar absolutamente na esfera do ideal, pode nos educar, homens imersos na atualidade? Como o viver pela verdade pode significar algo de importante para nós, que almejando a felicidade acima de tudo, não suportaríamos o mínimo das privações a que Schopenhauer se submeteu voluntariamente?

Ora, ao se elevar acima da existência para avaliá-la, os filósofos gregos não se depararam com uma instância sem estilo e decadente. Seu presente foi para eles o parâmetro mais elevado

¹⁹¹ *Ibid.*, cap. 4, p. 372.

¹⁹² *Ibid.*

para julgar a existência. A exuberância, a liberdade, o vigor, associadas à busca da medida e da beleza, ingredientes essenciais da vida grega, transformaram o instinto de conhecimento em instrumento de afirmação do querer viver, de modo que a vontade de avaliar a vida se confundia com a vontade de engrandecê-la e de glorificá-la. Neles a apreciação da vida fundiu contemplação e conhecimento tornando o julgamento do devir um ato estético, ao invés de moral e depreciativo. Schopenhauer não teve a mesma sorte. Ao se dispor a avaliar a vida, ele se deparou imediatamente com os entraves da própria época.

Schopenhauer parece aos olhos de seus contemporâneos como hostil e mesmo injusto não somente com eles, mas consigo mesmo. Ele investe seu golpe mais contundente contra as condições de sua própria felicidade. Ele rompe com sua família, seus amigos, com todos que de uma maneira ou de outra o tornam escravo do afeto, da segurança e da tranquilidade, pois ele foi capaz de perceber que toda alegria e toda paz traz em si mesma o seu reverso: a pura ilusão. Ele percebeu que a existência não poderia ser avaliada segundo a medida humana das coisas, de caráter sempre parcial, e inegavelmente em benefício do homem e contra o sentimento autêntico da vida. Nietzsche esclarece: “Não são todas as ordens do homem dispostas para que, numa dispersão constante de pensamentos, a vida não seja sentida?”¹⁹³ A vida dos homens em geral oscila de um estado a outro e eles se limitam a experimentar cada um desses estados, na sua duração, como absoluto, sem nunca adquirirem o sentimento da unidade de todos eles, cuja oposição é apenas aparente.

Por impugnar todos os credos nos quais os homens se fiam para conseguir levar a vida, Schopenhauer passou a ser visto por alguns como contendor e impiedoso; no entanto, para outros, pela superioridade dos seus gestos, pela firmeza de seu caráter, por sua honestidade e simplicidade, por sua coragem em suportar o afastamento e as acusações dos homens, ele pairou como um ídolo, apesar destes últimos não entenderem, por sua insignificância, o alcance de seu traço extraordinário, e por não terem, de modo geral, acesso ao verdadeiro fundamento do heroísmo humano.

Pois o homem comum concebe toda grande realização humana como resultado de um dom ou de um dever. Segundo esta perspectiva todo homem se torna, então, superior aos demais por um acaso feliz ou obra do destino que facilitou seu caminho ao estrelato ou por uma interpelação interna com força suficiente para coagi-lo a se erguer acima dos seus

¹⁹³ *Ibid.*, p. 373.

contemporâneos. Assim, o homem médio pode render homenagens aos grandes homens da civilização, porém não pode compreender, de fato, o que estatui a grandeza. Como Nietzsche diz:

Uma tal vida heróica, com a mortificação que nela se realiza, corresponde certamente muito pouco ao conceito indigente que têm aqueles que falam e celebram as festas em memória dos grandes homens, presumindo que o grande homem é grande da mesma maneira que eles são pequenos, de qualquer maneira quase como um dom e por puro prazer; ou antes como sendo efeito de um mecanismo e como obediência cega a este impulso íntimo: de modo que aquele que não recebeu o dom ou que não experimentou o impulso irresistível tem tanto o direito de ser pequeno quanto aquele de ser grande¹⁹⁴

Algumas raríssimas naturezas são bem sucedidas em transpor as limitações e até os empecilhos, impostos por sua época, e, por influências de felizes contingências, conseguem entrar em diálogo, através de suas vidas e obras, com os gênios do passado. Mas estes escassos homens não passam pela vida ilesos. Seu sofrimento é imenso, e poderíamos dizer que, em um povo incapaz de reconhecer e apoiar seus gênios, são eles que realmente sofrem. Mais do que isto, como lembra Nietzsche, em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*¹⁹⁵, eles carregam um sentimento de indignação por saberem, no fundo, que poderiam se alçar muito mais alto se não tivessem nascido em uma época e em meio a um povo tão mirrado.

Por seu lado, aqueles que se conformam com a indiferença de um povo em relação a seus gênios, por acreditarem que estes são fortes o bastante para conseguir se erguer e se manter sozinhos, apenas contando com a força inspiradora emanadas das obras dos gênios do passado, simplesmente compartilham, segundo Nietzsche, dos preconceitos torpes da época atual, relativos aos homens que conseguem se alçar acima dos demais.

A falta de percepção sobre esta atitude corrosiva de um povo ou de uma época relativa às nobres naturezas, demonstra o quanto eles estão afastados do nível no qual seus gênios padecem pela solidão e pela indiferença. Eles julgam aqueles que se alçam acima deles com desconfiança e, se chegam a aceitá-los, não deixam de qualificá-los de excêntricos, predestinados, auto-suficientes, de modo que se eximem de qualquer responsabilidade de acolhê-los e protegê-los. Estes preconceitos são próprios também daqueles povos que se sentem orgulhosos de suas espécimes exóticas perante os outros e se comprazem em utilizar a notoriedade delas para seduzir estes últimos. É Nietzsche mesmo que melhor expressa o quanto é infundada esta suposição da

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Cf. Id.* Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino in: *Escritos póstumos, quarta conferência*, pp. 724-726.

época, ressaltando as adversidades e os infortúnios sofridos por tantos homens que hoje aclamamos, e em especial o povo alemão aclama, como gênios. Aqueles que sustentam esta suposição, ele repreende severamente, ao se lembrar das condições degradantes às quais eles submeteram alguns raros gênios alemães.

Como poderiam pensar, sem se envergonhar, em Lessing, que morreu pela estupidez de vocês, ... sem uma vez sequer poder alçar este vôo eterno para o qual ele viera ao mundo? E o que sentem vocês quanto pensam em Wickelmann que, para livrar sua perspectiva de suas tolices grosseiras, foi mendigar a ajuda dos jesuítas?... Vocês poderiam falar o nome Schiller sem enrubescer?... Vocês tinham nele um brinquedo magnífico e divino que quebraram. E se excetuarmos a amizade de Goethe por esta vida precipitada, melancólica, perseguida até a morte – em tudo mais, naquilo que depende de vocês, teriam contribuído para extingui-la ainda mais rapidamente. ... perante todos eles, vocês foram até agora antes de mais nada ‘a resistência do mundo estúpido’, como disse explicitamente Goethe no epílogo de *O Sino*; ... foi graças a vocês que eles morreram tão cedo, com sua tarefa inacabada, despedaçados e entorpecidos pelos combates¹⁹⁶.

A capacidade de um grande homem educar moralmente outro homem e contribuir para libertar a natureza deste de todo elemento artificial é tanto maior quanto mais ele se ergue como um vencedor sobre as adversidades contemporâneas. Nietzsche revela ter encontrado em Schopenhauer seu verdadeiro educador moral, sobretudo, por ter encontrado nele o tipo do homem capaz de suportar com coragem e dignidade a angústia e a solidão do indivíduo que se eleva acima de seu tempo e, assim, o coloca em questão. O distanciamento de Schopenhauer - e de todo homem que renega as limitações, a cegueira de seus coevos - o dispôs em uma constante e sofrida lida com três perigos fundamentais, os quais colocaram todo tempo em risco seu amor da verdade e da beleza.

O primeiro perigo se refere à imensa solidão e isolamento, pois aquele que percebe a contingência de sua própria época no curso do destino universal apenas pode contar com amigos extemporâneos, que sempre são raros ou até mesmo inexistentes. Todos os grandes homens acabam por se isolar por sentirem a convivência humana, com todas suas imposições e apelos sociais, como terreno inóspito. Ora, o maior perigo do isolamento reside sobretudo na impossibilidade do pensador, do filósofo, não poder exercer plenamente sua liberdade, qual seja, poder compartilhar com outros o conhecimento da verdade. Mesmo que ele tentasse se fazer compreender, suas palavras e seus gestos estariam sempre cercados de mal-entendidos, apesar de ele ter descoberto dentro de si verdades que dizem respeito a todos. Schopenhauer suportou viver recolhido em si mesmo e se agarrou à esperança do surgimento futuro de homens capazes de

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 724-725.

ouvir a convocação da natureza. Mais do que esperança, ele pode prometer uma geração humana superior por ter legado a posteridade obras capazes de educar moralmente, ou seja, obras emancipadoras de homens.

O segundo perigo que a todo tempo rondou Schopenhauer, mas que também foi vencido por ele, diz respeito ao desespero da verdade.

Depois que Kant postulou a impossibilidade de apreensão do absoluto, a verdade deixou de ser o problema fundamental para a maior parte dos homens, sem que isto provocasse grandes transtornos. Apenas as grandes naturezas foram tomadas do que Nietzsche denomina “má disposição cética ou renúncia crítica”¹⁹⁷, ou seja, ao desespero da verdade, por serem capazes de avaliar o que representa para toda existência a perda irreparável da fonte do seu valor e do seu sentido. Segundo Nietzsche, Schopenhauer foi o primeiro a compreender que a tarefa verdadeiramente humana requer a capacidade de ultrapassar a nostalgia da verdade absoluta e de assumir o problema da existência, ao invés de se afligir com a falta de justificativa de todo sofrimento, de todo horror, com o absurdo da ausência de qualquer instância ôntica superior à totalidade do processo do devir. Ele teve a firmeza e a serenidade de contemplar a unidade do não-sentido do curso hegemônico e incessante do nascer e perecer de todas as coisas. Ele suportou em si essa contemplação trágica. Contudo, ainda que trágica a natureza se apresentou à contemplação como uma unidade. E ele perguntou: o que dá unidade ao devir? Mais do que isto, o que faz com que essa unidade, a vida do todo, pare, apesar de todo contra-senso, como um reflexo sublime? O que justifica a vida ser o que ela é? A ele se revelou que todo aquele que foi capaz, como ele, de se elevar à altura necessária para permitir a natureza se revelar ao mesmo tempo sem sentido e magnífica, seria o único a poder assumir a responsabilidade de justificar, de dar sentido à existência. Ele constata, então, que a natureza precisa do homem.

Ao invés de se deixar assaltar pelos ímpetos caóticos e desgovernados da natureza, por toda gama de sensações e comoções que sucedem, se combinam, se contrariam, se sobrepujam, que constituem a massa multifacetada dos humores da própria natureza, como fazem todos os animais, os quais estão absolutamente sujeitos às privações e satisfações que neles se alternam e os fazem oscilar, ora numa direção, ora na outra, o homem autêntico permite que nele domine a disposição essencial da vontade da natureza, a vontade propriamente humana, a vontade moral, e dela se apropria. O que seria a vontade moral, a vontade que dispõe o gênio humano? É a vontade

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, cap. 3, p. 356.

espiritualizada, é o ânimo vital direcionado para um fim nobre, é o querer honesto e simples mas ao mesmo tempo altivo e determinado que, ao se apropriar da potência criadora da natureza, transforma a ação cega, fortuita e inepta dessa potência em atividade artística, capaz de gerar obras de valor, sentido e forma magníficas, as quais foram sempre visadas por ela de maneira inócua: é o que Nietzsche afirma ao se referir à necessidade do gênio de “conquistar o poder para, graças a ele, auxiliar a *phýsis* e corrigir, ainda que pouco, suas loucuras e suas inabilidades”¹⁹⁸. Com Schopenhauer, Nietzsche conclui, “O império da *phýsis* transfigurada [*das Reich der verklärten Physis*] estava descoberto”¹⁹⁹.

Apesar do desespero da verdade ser o perigo mais condizente com a natureza dos grandes homens, pois apenas estes se deparam com a limitação do conhecimento, Schopenhauer também experimentou o perigo da atração exercida pelas conquistas do conhecimento rasteiro, possível, palpável, ou seja, das pequenas coisas, que dispõem o mundo para o bem-estar do homem. Daí o apelo do pensamento meramente dialético, que visa nas coisas apenas os prós e os contras, que, segundo Nietzsche, não devem ser entendidos como diferentes de vantagens e desvantagens. O conhecimento, neste caso, é considerado o meio de asseguramento, de separar o que é útil ou benéfico, de um lado, e o que é inútil ou nocivo, de outro. No entanto, a própria ciência põe por terra a ciência. Novas “verdades” substituem “verdades” mais antigas continuamente, e o homem se vê de um lado para o outro se agarrando a meias-verdades e pressentindo a nostalgia da verdade, sempre estranha aos limites humanos.

O outro perigo que rondava Schopenhauer concerne ao endurecimento moral e intelectual ao qual estão sujeitos todos os homens que não se deixam arrebatar pelo ideal de perfeição e de grandeza, mas que, por busca de segurança e comodidade, preferem se amparar em princípios coletivos de virtude que lhes garantem uma vida bem acomodada às necessidades da época e, portanto, sem riscos. Esses homens evitam reconhecer que não foram bem dotados pela natureza. E o mais grave, ao não tomar consciência da própria miséria e limitação não podem assumir a responsabilidade pela natureza ter falhado na consecução dos seus fins, mais uma vez, ao lhes ter gerado. Schopenhauer, ao contrário, suportou em si toda inépcia da atividade criadora da natureza. Mais do que isto, percebeu com confiança que ainda poderia oferecer todo seu ser como matéria para o gênio. Ele experimentou o recobrar de ânimo da natureza como uma interpelação

¹⁹⁸ *Ibid.*, cap. 3, pp. 357.

¹⁹⁹ *Ibid.*, cap. 3, p. 363.

interior e tenaz. O paradigma do gênio lhe apareceu sob o tipo do santo, daquele que encarna o caráter sagrado da existência por consistir em um ser no qual a vontade se extingue, pois a natureza encontra nele a plena realização de suas aspirações. Ele representa a fusão entre pensamento e ser pela qual a vontade da humanidade se justifica como princípio do devir, mas no qual, ao mesmo tempo, todo sofrimento e exasperação impostos pelo querer são diluídos.

Nietzsche assevera o quanto é perigoso, para o destino da humanidade, uma época que desconhece a incompletude e o acanhamento dos seus dons, e não sente a mínima melancolia por não ter engendrado o gênio. A presunção e a arrogância são seus únicos bastiões, enquanto esta época se empenha por fazer dos seus germes estiolados parâmetros de grandeza, como se esta estivesse à mão de todo homem que quisesse se adequar aos padrões gerais de aptidão cognitiva, boa índole e bom comportamento. Schopenhauer também não se deixou ludibriar pelas vantagens desta perspectiva tacanha sobre a grandeza à disposição da maioria.

Schopenhauer se tornou o herói da veracidade, não pelas mesmas razões que os homens modernos são os consumidores da aparência, por dom ou dever, mas por ter levado a sério um pressentimento constante e progressivamente mais forte da verdade concernente a sua vida. O que o fez levá-lo em conta, não obstante o poder impregnante e ludibriante da vida moderna que nos conduz, ao contrário, adormecidos, à dispersão no movimento universal que tudo nivela? O que fez Schopenhauer mergulhar neste pressentimento sobrecarregado de angústia ao invés de preferir levar a vida numa inconsciência indolor? A vontade de verdade.

Comumente os homens se contentam com uma existência indolente, por entrever nos sobressaltos da vida a impossibilidade de uma plena felicidade e como meio de adiar indefinidamente o conhecimento sobre si, o qual se pronuncia vez por outra permeado de pressentimentos pesarosos. Mesmo transpassado pela angústia, Schopenhauer se deixou orientar pelo pressentimento da verdade que, ao contrário da esperança de felicidade promotora de um falso e temporário alento por se oferecer aos homens sob a forma da distração da dor, anunciava o desvendamento do sentido não somente da sua vida particular, mas da existência universal. Se lançando ao fundo deste pressentimento a angústia deu lugar ao horror. A existência desnudada se lhe apresentou sob a forma do mais terrível e da absoluta insensatez. Mais do que isto: ele descobriu que a vida transcorre sob a lei do mais puro acaso: a vida de cada homem como a de todos os seres se resume em ser peça indistinta e removível no jogo universal no qual somos todos perdedores. E Nietzsche assevera: “Este eterno devir é um jogo de marionetes mentiroso,

no qual o homem esquece de si mesmo, a verdadeira dispersão que fragmenta o indivíduo aos quatro ventos, é o jogo sem fim da estupidez que a grande criança, o tempo, joga diante de nós e conosco”²⁰⁰. Era esta a verdade que norteou a busca de Schopenhauer: toda ordem no mundo tem como princípio o caos e toda procura do verdadeiro culmina no nada, na absoluta ausência de sentido? Então, ele se voltou novamente para si. De onde emanava a força que lhe impingiu de perseguir um propósito, algo que justificasse a vida de modo absoluto?

A revelação diante da qual a maior parte dos homens sucumbiria não impediu Schopenhauer de continuar, então movido por uma força quase mágica. Ele se voltou para si e sentiu que esta força brotava do seu cerne mais íntimo. Por outro lado, o que ele entendia como seu próprio se diluiu com o resto do mundo no puro contra-senso. No entanto, a vida parecia lhe implorar que ele fosse seu redentor. Ele finalmente compreendeu que não obstante todas as coisas em devir serem a representação do desatino e da incoseqüência da natureza, espantosamente ela visava justamente o contrário. Nele a nostalgia de uma existência autêntica e vigorosa sobrepujou a desilusão da verdade. Ele se sentiu a própria encarnação da vontade na natureza e compreendeu que nele ela havia chegado a seu gênio, ou seja, aquele que poderia visar uma existência superior e trabalhar por ela com lucidez e determinação.

No entanto, Schopenhauer estava sujeito a um outro grande perigo por ter vivido propriamente na época em que viveu. Sua época, a qual herdamos, trabalha por se impor como preferencial a todas as outras. Ela se arroga ser a “época das épocas”, ponto de chegada do processo da evolução das capacidades humanas. Neste momento, ele sofreu a tentação perigosa de estimar toda existência segundo o que lhe era contemporâneo: mediocridade e decadência. Contudo, por seu ímpeto pela unidade e pela grandeza ele não pôde deixar de considerar o destino geral da humanidade e, sobretudo, as épocas gloriosas. Inspirado pelo esplendor de outras civilizações, fundiu em si vontade moral, vontade estética e vontade de conhecimento, ou seja, vontade de grandeza e liberdade, de beleza e de verdade, e rejeitou toda época decadente, inclusive a sua, como parâmetro de apreciação da vida. Ao colocar a questão sobre o valor da existência partindo da valoração de tempos magníficos sentiu que teria que vencer a atualidade em si mesmo. Lançou seu olhar para o futuro e desejou ir em auxílio da natureza em vista da promoção de uma humanidade superior que justificasse a vida. O futuro a ser criado segundo o

²⁰⁰ *Ibid.*, cap. 4, p. 374.

modelo da grandeza passou a ser a base de avaliação da existência. Nietzsche esclarece sobre a moral ativa, afirmadora, de Schopenhauer:

Se ele já agora volta seu intrépido olho para a questão: ‘Qual é então o valor da vida em geral?’ – não tinha mais de condenar uma época confusa e descolorida, com sua vida hipócrita e sem clareza. Ele sabia bem que há nesta terra, para buscar e alcançar, coisas mais elevadas e mais puras do que uma tal vida de conformidade à época, e sabia também que aquele que só conhece e só avalia a existência segundo esta forma detestável este lhe fazia cruelmente mal. Não, é o próprio gênio que será chamado agora, para saber se ele, que é o fruto supremo da vida, não poderia por acaso justificar a vida em termos absolutos²⁰¹.

Os perigos acima citados permanecem no encaixo de todo grande homem que se orienta pela vigorosa vontade da verdade e de nobreza, portanto, que se torna indiferente ao aliciamento das múltiplas satisfações dos desejos e das necessidades que assolam a humanidade, as quais levam a maioria dos homens a considerar a busca da felicidade a legítima razão da vida humana.

No entanto, como Nietzsche lembra, Schopenhauer teve a sorte de ter sido educado em uma ambiência de liberdade, o que lhe permitiu precocemente prezá-la como valor humano fundamental. Em seu pai ele encontrou um exemplo de caráter viril original, livre e firme, ou seja, não sujeito aos amolecimentos e às obrigações da vida moderna. Seu pai, por viver do comércio, atividade que requer relações humanas mais abertas e espontâneas, nunca foi propriamente um funcionário do Estado, mas um cidadão do mundo a viajar constantemente em busca de novas oportunidades de troca, de todo tipo de transação. Desde cedo, então, Schopenhauer teve contato com pessoas de diversas nacionalidades, línguas e culturas e pôde, assim, adquirir um conhecimento mais direto e livre dos homens. Por ter morado em diversos países e conhecido várias formas de governo, aprendeu a relativizar a influência do fator político sobre o destino dos homens.

A infância intensa e livre de Schopenhauer o condicionou a continuar vivendo sob os auspícios da liberdade. A vida pura e espontânea se tornou para ele o autêntico critério de conhecimento de si mesmo e dos outros homens, não obstante todo tipo de noção artificial forjada por seus contemporâneos se oferecer como mediadora deste conhecimento. Além disso, Nietzsche afirma que posteriormente Schopenhauer “... teve uma felicidade indescritível de ver o gênio de perto, não somente em si, mas também fora de si, em Goethe”²⁰², ou seja, de experimentar a verdadeira expressão da vontade livre sob a forma do gênio. Ter a liberdade como

²⁰¹ *Ibid.*, cap. 3, p. 363.

²⁰² *Ibid.*, cap. 7, p. 410.

regra de ser, deu a Schopenhauer uma capacidade de reflexão e de julgamento da existência disposta a seguir apenas os rastros desta liberdade no mundo. Mas em toda parte, por outro lado, o acaso cego se apresentou como regra de constituição do mundo. Seria ele o único vestígio de liberdade no mundo atual? Qual seria, então, a origem de sua vontade absolutamente descolada do peso da necessidade que impregna todo feito moderno?

Ora, a liberdade frente às exigências limitadoras do tempo presente permitiu a Schopenhauer assumir plenamente as aspirações de sua natureza. Por pura liberdade ele consentiu em viver segundo a vontade da natureza. Isto significa que a liberdade é para o gênio o sentido de uma obrigação mais fundamental. A liberdade do homem autêntico reside na decisão de livrar-se dos encadeamentos e das tarefas contingentes à natureza. Assim, o querer livre de Schopenhauer lhe permitiu atravessar o presente e penetrar com o olhar uma outra vida. Ele pôde contemplar a vida eternamente e intensamente desejada sob a forma esplendorosa da perfeição. A vida passada e presente foi compreendida e avaliada sob o parâmetro desta imagem magnificente. Por esta imagem o devir foi justificado como empresa, ainda que tateante e inábil, em vista da vida plena. Ainda que condição originária da incompletude e da decadência de tudo, o devir foi redimido, purificado, enquanto domínio da luta obstinada, ainda que desditosa, pela libertação relativamente aos ditames da necessidade e da desrazão. Schopenhauer contemplou, na verdade, o reflexo da vontade original e justificadora do devir, que perpassava como uma tensão pertinaz e inesgotável, não somente a sua, mas a existência de tudo. Segundo Nietzsche, “ele vira o sagrado como juiz da existência”²⁰³. Doravante seu desejo de liberdade conquistou uma direção, um sentido. Converteu-se por inteiro na vontade de dar vida ao ideal da própria natureza.

Nietzsche considera que o empreendimento de Schopenhauer em prol da existência, ainda estava em devir. Especificamente através de sua capacidade de educar para o gênio, para a tarefa suprema que a natureza reservou para a humanidade.

²⁰³ *Ibid.*

3.3 Como a civilização deve dispor suas forças para o engendramento de novos gênios.

Potencialmente, todo indivíduo é um herdeiro legítimo, um verdadeiro protótipo, em estado latente, dos raros homens que foram capazes de dispor das potências da natureza em benefício da cultura. Então, pela potência atuante na humanidade, a natureza conclama os homens a integrar o diálogo dos grandes indivíduos e contribuir para fazer da cultura a instância legiferante do devir. Todavia, nenhum homem pode fazer isto sozinho. Se uma força não puxá-lo para cima, ele não tem o arrojo necessário para desvencilhar-se dos milhares de tentáculos que o prendem à terra. Ora, a força que pode erguê-lo acima de sua própria vida emana dos gênios da cultura.

À medida que tudo o que existe tem sua origem na natureza, e corresponde às conformações existenciais desta natureza, a totalidade da existência corre o risco de estagnar-se no caos e na brutalidade. Entretanto, segundo Nietzsche, o estado existencial bruto e caótico não se sustenta como única forma de manifestação da natureza, visto que esta tem por princípio a vontade de perfeição, de completude. A cultura, segundo Nietzsche, corresponde ao domínio, no qual, a natureza pode engendrar na beleza. Sem a cultura, ao contrário, a natureza estaria fadada a devir como caos, como crueldade bruta, como uma instância sem unidade, sem sentido, absolutamente contraditória. Para que a potência da natureza, em nós, seja plenamente exercida no domínio da cultura, é necessário que esta não se torne um entrave àquela. Pois, fomos criados pela natureza para obrar, com seletividade e economia, um mundo de formas perfeitas, idealizado pela vontade de completude que alimenta e orienta o curso da vida universal. Com o homem ela almeja, então, a racionalização dos seus procedimentos para atingir fins que o próprio homem não pode prever. O valor da existência humana reside exclusivamente no fato de se reduzir ao melhor e mais adequado meio para alcançar fins que são sempre ditados pela natureza.

Todavia, o homem traz em si, o pressentimento inconsciente de que a natureza, apesar de lhe aspirar vigorosamente, chegou a ele depois de infinitos ensaios e erros, ou seja, sem a mínima ponderação no uso dos meios. É justamente, como base neste pressentimento que podemos chegar à constatação que a natureza quer que realizemos por ela, em nossa vida e no mundo no qual estamos inseridos, o que ela mesma não foi bem sucedida em realizar. Para realizar este trabalho é necessário que todo nosso ser seja integralmente disposto por ele. Ora, somente pela

ação modelar sobre nós de homens que foram capazes de fazer o caminho em direção à cultura poderemos também dar nosso próprio passo em direção a ela.

Contudo, não é qualquer homem que possui a potência de sustentar o eterno ideal da natureza. Se assim fosse, a humanidade corresponderia ao último estágio de evolução da natureza, sua obra mais acabada. Nem os homens superiores, as raras espécimes da humanidade, podem se arrogar esta posição na escala da existência, pois, sua superioridade apenas se justifica pelo sacrifício de si mesmos pela finalidade suprema da natureza, ou seja, pelas obras que forem capazes de erguer, por pura e despreendida capacidade artística.

O distintivo dos homens superiores, os quais Nietzsche denomina os gênios da humanidade, é não conseguir se orientar pelo que se dá imediata e fortuitamente na existência, mas, sim, pelas profundas aspirações do seu ser. Eles se colocam, então, no plano da mais alta e pura vontade de realização, de completude de sua própria existência. São guiados pelo ideal: o que é necessário e digno fazer e dizer para engrandecer a humanidade e, através dela, a natureza, origem e princípio de todas as coisas. Em torno deste ideal forma-se uma comunidade de homens capazes de sustentar o que Nietzsche designa “o pensamento fundamental da cultura”. Apenas a força deste pensamento pode permitir que a cultura dirija nosso devir no mundo e nos atribua a verdadeira tarefa humana: “promover a geração do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós, e trabalhar assim para a realização (*Vollendung*) da natureza”²⁰⁴.

O que a natureza alcança com o filósofo, que tem no saber sua principal aspiração? Com ele, ela chega à trágica descoberta sobre sua completa inaptidão e falta de objetividade na criação de seres que justifiquem a existência. Contudo, ela descobre, ao mesmo tempo, com esperança e alegria, que mesmo com toda inépcia, ela atingiu sua finalidade suprema: criar um ser que, não obstante ser acometido pela imperfeição, contingência e finitude de tudo o que vem a ser, pode se dispor a serviço de sua potência criadora transformando o devir, enquanto puro jogo de azar, em atividade atinada e artística, e, assim, criar condições para a cultura.

O conhecimento sobre a existência revela a absoluta ausência de valor e de sentido da vida. E, apesar desta revelação ensejar a dor dilacerante pela falta constitutiva e irreparável da existência, ela se dá à contemplação, ou seja, por mais insuportável que seja o sofrimento pela descoberta sobre a vida, a verdade assume uma aparência que se revela em imagem. Como imagem ela se apresenta resplandecente e aliciadora. Tanto isso é assim, que, alguns povos em

²⁰⁴ *Ibid.*, cap. 5, p. 382.

outras épocas, ao fitarem a verdade, se alçaram, não somente ao gênio filosófico, mas também ao gênio artístico, capaz de traduzir a visão clara da existência na forma da beleza. Com os olhos do artista a natureza pode abordar esteticamente sua aparência trágica, sem, assim, deixar-se consumir pelo horror de si mesma. Ora, afinado com estas capacidades, se expressa, também, o caráter puro e venerável do santo que, por profunda compaixão por todo vivente e pela assunção, com resignação e impassibilidade, do sofrimento universal, isenta a natureza de culpa e abre o caminho para a redenção da existência como beatitude frente à verdade.

O saber filosófico, que é o saber sobre a existência em sentido universal, apenas pode ser alcançado a partir da compreensão de uma época determinada. Assim, o sentido da existência, na modernidade, pode ser vislumbrado, partindo-se, apenas, da experiência do que é ser moderno. No entanto, como o homem moderno pode chegar a conhecer, em toda sua significação, a modernidade? Conhecendo o fenômeno moderno em si próprio, ou o que é o mesmo, conhecendo a si mesmo. Segundo Nietzsche, seria necessário conhecer em que medida, como, e por que se é moderno. Isto implica, primeiro, que o homem alcance a consciência sobre seu caráter singular e intransferível, segundo, que ele despenda todas as suas energias em prol do ultrapassamento de tudo o que for contingente a esse caráter. Nesse sentido, Nietzsche pergunta: “Mas como nos reencontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer?”²⁰⁵ O caminho não é o do aprofundamento ou da descida a uma espécie de essência do eu. Assim, a interpelação que emerge de nosso íntimo, na verdade, não remete ao cerne de nossa identidade, espécie de unidade que perfaz nosso eu e por isso exclui as demais, os não-eu. Pois, a primeira coisa que um homem, que se dispõe a se conhecer, constata, é que sua existência, desde o início, é uma justaposição infinita de máscaras, uma dramatização sem início e sem fim.

Na verdade, a história de um homem começa a ser traçada desde o momento em que ele se liga ao que o rodeia, a partir da vontade nele, a qual seleciona, escolhe, rejeita, prefere, domina, se deixa dominar, ama, odeia. Nietzsche nos esclarece, ao sugerir a via dessa investigação pelas seguintes questões: “O que tu verdadeiramente amaste até agora, que coisas te atraíram, pelo que tu te sentiste dominado e ao mesmo tempo totalmente cumulado?”²⁰⁶ Devemos nos procurar no modo como estamos ligados às coisas e às pessoas e no arranjo, na seqüência, na complementação mútua ou na oposição entre elas, ou seja, no universo singular que se formou

²⁰⁵ *Ibid.*, cap. 1, p. 340.

²⁰⁶ *Ibid.*

tendo como eixo nosso eu, núcleo de atração e repulsão, de energia, em torno do qual um todo ordenado, absolutamente singular, participa da nossa constituição.

Tomar consciência da nossa unicidade consiste em se voltar para o foco constituidor da nossa vida, o que tem orientado nossa vontade, nosso pensamento, nossas escolhas, nossas ações. É prestar atenção para onde converge a rede de relações que se formou em torno de nós e que costumamos chamar de mundo. É perguntar para onde caminhamos ou sobre aquilo que atua em nós como um ideal, que nos lança continuamente para fora de nós, mas, ao mesmo tempo, nos dá um eixo.

Ao se voltar para seu próprio eixo, o homem sente em si a limitação de seus dons, sua natureza inacabada, um vazio de ser, de um lado, e de outro, uma necessidade de completude, o apelo da grandeza, do gênio. Nesse caso, duas forças entram em luta neste homem: uma do nada, a outra do ideal. Ora, como um ideal, uma promessa, pode atuar como uma força efetivamente interpeladora arrancando o homem do nada onde ele se encontra? Cada um traz em si uma força que lhe inspira a confiança em seu próprio gênio. Esta força é o que faz dele uma unidade absolutamente original, pois segundo o que Nietzsche afirma:

Cada um carrega em si mesmo, como núcleo de seu ser (*Kern seines Wesens*), uma unicidade produtiva (*eine produktive Einzigkeit*); e ao se tornar consciente desta unicidade, aparece em torno dele um brilho estranho, o brilho do extraordinário (*Ungewöhnlichen*)²⁰⁷.

O que está em questão é desfazer os nós, é desconstruir a época moderna, retroagindo até a fonte construtora de mundos que é a vontade, a natureza anelante no homem que determina e orienta a tarefa singular de cada um. Ora, se a vida, até então, foi resultado da atuação caótica e cega da natureza, que aspira a fins, mas não consegue mirá-los e, por conseqüência, raramente os atinge, ou seja, se ela foi conduzida sem a mínima inteligibilidade ou gerenciamento dos meios, pode-se, pelo dote recebido dessa mesma natureza, atuar como guias prudentes da vontade em si mesmo, que, autonomamente, escolhe, elege, mas tem dificuldade de alcançar seus objetivos. Ao tentar superar sua condição de exemplar estiolado, o homem dá início ao trabalho em prol de uma humanidade superior.

Assim, a humanidade superior pode atuar como um anelo no homem, visto que cada um traz em si a possibilidade de deixar advir seu próprio gênio. Nietzsche pergunta: “Pois a questão soa mesmo assim: como a tua vida, uma vida singular, adquire o valor mais elevado, o

²⁰⁷ *Ibid.*, cap. 3, p. 359.

significado mais profundo? Como é menos desperdiçada?”²⁰⁸. O que pode conferir valor à existência de cada um é, sempre, o homem superior que ainda não logramos ser. E a possibilidade de viver para o tipo de homem que clama por existir do fundo da natureza de cada homem, é o que poderá conferir valor à sua existência. A obra é sempre, então, da natureza. Ora, ao voltar-se para si mesmo, o homem chega à compreensão que a natureza não teve sucesso ao lhe confeccionar. Apesar de mirar o modelo do grande homem, como em infinitas vezes, ela não acertou o alvo. No entanto, uma alegria esperançosa emerge do seio desta própria natureza, pela consciência que nele nasce de que ainda está em devir e que seu destino ainda não foi selado.

Por conseqüência, trabalhar pela humanidade não significa sacrificar-se pelo maior número possível ou por alguma entidade que representa a maioria, como a igreja, o Estado, uma ideologia ou mesmo o conceito abstrato de humanidade. A humanidade em sentido geral é, na verdade, uma criação artificial: um conceito raso e sem força que se concretiza numa uniformidade de valores, de costumes, de línguas, de ciências, de institutos diversos, a partir dos quais o homem é abordado por seu caráter mais exterior e comum, pelo que faz dele talvez um animal político, social, enfim, racional. A aglutinação ou a soma de forças debilitadas apenas agrava e intensifica a ausência de perspectiva da humanidade. Não é pelo sacrifício às causas comuns que se pode encontrar o sentido da vida e do homem sobre a terra. Em realidade, todas as entidades e ideologias que se colocam como bandeiras do homem em geral e, exigem sua entrega incondicional, prometem atender às expectativas humanas de médio valor, com máxima precaução, para não privilegiar nenhum sentido hegemônico.

Trabalhar por uma humanidade superior a partir de nós mesmos é considerar com gravidade a humanidade, ao mesmo tempo, em nós e fora de nós. É perguntar: Por que e para que a humanidade veio a ser? O que a natureza espera de nós enquanto permite que permaneçamos vivos? Enunciar esta pergunta exige ao mesmo tempo audácia e honestidade. Todavia, unicamente se tivermos humildade e coragem suficiente, poderemos suportar a resposta: para nos tornar ou contribuir para que outros tornem-se santos, filósofos e artistas. Se compararmos a humanidade a uma árvore podemos considerar que estes três tipos são como os frutos que mais concentram as múltiplas propriedades da planta: são os mais saborosos, os mais viçosos, os mais belos. Os frutos de sabor, de odor e de forma de padrão mais elevado são os mais eficientes em

²⁰⁸ *Ibid.*, cap. 6, p. 392.

atrair os seres vivos de gêneros superiores, servindo-lhes de alimento ou contribuindo de algum outro modo para sua sobrevivência e sua evolução. Assim, os melhores frutos são aqueles que sugerem que a vida tem uma finalidade, a qual torna-se mais tangível quando ela engendra, ainda que raramente, seus espécimes superiores. E o que visa a natureza através de seus melhores exemplares da humanidade? Transformar seu devir cego e desarrazoado em cultura. Ora, qual o valor da cultura para a natureza? A transfiguração da natureza operada pelo saber, pela arte e pela sacralização da existência que somente o filósofo, o artista e o santo podem compreender e realizar.

Assim, a massa de homens que compõe um povo nunca pode contribuir direta e conscientemente para a construção de uma verdadeira cultura. Uma obra grandiosa nunca é erguida pela soma de todos os instintos de um povo, dos mais elevados aos mais baixos e mesquinhos, como se a potência do instinto artístico fosse constituída pela reunião de infinitas fraquezas. Ao contrário, a cultura é sempre o produto de uma depuração, de uma hierarquização das forças, da supremacia do instinto artístico. Na verdade, ela precisa da subordinação das forças medíocres para que as mais elevadas alcancem a consciência e se manifestem. O advento dos milhares de indivíduos que compõem o povo com suas forças ordinárias, nunca foi almejado pela natureza. Ele é na verdade um erro de percurso, um ponto cego na busca da natureza pelas individualidades capazes de criar a cultura, de permitir à natureza chegar a sua forma espiritual. Por outro lado, pode-se considerar que tudo na existência se justifica por esta busca da natureza, inclusive o que aparentemente investe contra ela.

Assim, os instintos de um povo, que denunciam o equívoco da natureza na tentativa de criar seus gênios, podem contribuir, afinal, para o amadurecimento deles. Mesmo tendo sido engendrada por uma inaptidão natural, a massa formada de individualidades que nunca chegarão à altura do gênio pode conquistar um valor superior se trabalhar pelo crescimento e o amadurecimento dele. Somente por esta via o rebanho de homens poderá reverter sua desprezível condição frente à finalidade de espiritualização da existência, pois, ao mesmo tempo que o gênio restitui os plenos direitos da natureza sobre o fluxo da vida, através de obras magníficas, ele utiliza os instintos do povo como substrato dessas obras e, assim, o engrandece e o eterniza pela arte. Neste ponto é o próprio Nietzsche quem melhor expressa isto que ele mesmo denomina a metafísica do gênio:

Somente a comparação com a mãe nos permite compreender a importância e as obrigações que a verdadeira cultura de um povo tem com relação ao gênio: seu verdadeiro nascimento não depende propriamente dela, pois ele só pode ter, por assim dizer, uma origem metafísica, uma pátria metafísica. Mas que ele venha a aparecer, que ele surja no meio de um povo, que ele seja por assim dizer a imagem refletida, o jogo completo das cores de todas as formas particulares deste povo, que ele faça ver o mais alto destino deste povo no ser metafórico de um indivíduo e numa obra eterna, religando assim seu povo à eternidade e o libertando da esfera mutante da instantaneidade - tudo isto o gênio só pode fazer quando se tornar maduro e alimentado no seio materno da cultura de um povo pois sem esta pátria que o protege e o acalenta, ele ficaria na impossibilidade absoluta de abrir suas asas para seu vôo eterno, e logo se distanciaria tristemente deste país inhóspito, como um estrangeiro lançado às solidões inverniais²⁰⁹

Um povo que pelo menos não suspeite da própria pequenez perante a grandeza e a força de homens, nos quais encontra o valor de sua existência, não pode reverenciar, trabalhar e cuidar de seus gênios, os quais constituem a possibilidade de libertação da contingência, da incerteza, da falta de sentido do devir.

Ser dotado de um forte sentimento místico é a condição para que um povo, que nunca chega à plena consciência de sua pequenez e à plena expressão dos seus instintos criadores sem a contribuição de seus gênios, seja capaz de idealizar uma vida perfeita erguida sobre o pleno exercício da liberdade frente ao constrangimento cego do devir. É o sentimento místico que permite a manifestação da potência artística de um povo, ainda que sob uma forma lúdica e alegórica. Os mitos correspondem ao universo da produção artística de um povo que vive sob a égide do sentimento místico. Eles revelam que um povo é capaz de sonhar e inventar histórias sobre seres magníficos e épocas originais e grandiosas. Ora, esta potência onírica do povo expressa, na verdade, a ação da vontade do gênio ainda em estado inconsciente.

Todavia, se um povo começa a se orientar pela consciência, isto pode ser o que há de mais desastroso para ele, pois de que qualidades intrínsecas próprias ele poderia tomar consciência se não foi capaz de gerar exemplares superiores e existe efetivamente apenas como uma massa de homens rasteiros, ordinários?

Ora, é aos sentimentos limitados e ordinários do povo que o Estado recorre ao tentar convencer os homens que servir à cultura não implica em sacrifício do bem-estar próprio, ou seja, que é possível ser feliz e, ao mesmo tempo, contribuir para a cultura geral. Com isso, o Estado angaria gradativamente mais servidores que, entorpecidos pela possibilidade de felicidade, acabam por esquecer que a autêntica cultura só pode ser erguida no rastro da liberdade

²⁰⁹ *Id.* “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” in: *Escritos Póstumos*, Terceira conferência, p. 699-670.

relativamente a qualquer constrangimento que não seja da pura vontade de cultura, a qual unicamente os gênios são capazes de sustentar. Ao comentar a intenção daqueles que trabalham em prol da cultura do bem-estar geral, Nietzsche diz:

Eles consideram, no fundo, como seu fim, a emancipação das massas com relação à soberania dos grandes indivíduos; no fundo, eles aspiram subverter a ordem sagrada no reino do intelecto, ou seja, a vocação da massa para servir, sua obediência submissa, seu instinto de fidelidade sob o cetro do gênio²¹⁰.

Nietzsche ressalta, então, que o mais salutar para um povo é seu estado de sono, de inconsciência, o qual permite que os alvos mais profundos e originais de sua natureza - e não o que esta conseguiu, até então, ineptamente e tortuosamente realizar sob a forma de individualidades inacabadas - venham à luz. Por esta via, os gênios poderão encontrar, então, no rico imaginário de seu povo as indicações seguras para se apropriar dos reais objetivos da natureza para com este povo.

É, na verdade, o sentimento inconsciente e espontâneo do sagrado que permite a um povo conservar, narrar e enaltecer seus deuses e seus heróis através de mitos, cultos e ritos. Estas manifestações da religiosidade popular consistem nas condições por excelência da aceitação e do amparo do povo aos gênios, às suas produções artísticas. O sentimento do sagrado dispõe um povo para a compreensão da premência de homens superiores que realizem, em um nível que a massa de homens como um todo não pode nunca alcançar, os ideais do próprio povo. E o que representam no fundo os ideais de um povo? Os fins visados pela natureza que perpassam este povo de modo latente e difuso. O gênios, sendo aqueles que poderão realizar com consciência e arte estes fins, serão ao mesmo tempo a grande oportunidade do povo de ir ao encontro de sua natureza. Assim, se um povo não souber cuidar de seus gênios não são somente estes últimos que correm perigo, mas ele mesmo, ou seja, seu sentido na existência como um todo.

O gênio exige do povo amor, dedicação, renúncia a toda prerrogativa pessoal, ou seja, a toda forma de egoísmo. Pois, o egoísmo faz com que indivíduos incapazes de coragem e arte suficientes para a realização dos fins de seu povo, se arroguem uma importância desmesurada e, portanto, ilusória. No entanto, é justamente em torno da questão da entrega do homem comum ao gênio que são construídos os apelos mais aliciadores que ecoam da atualidade, afim de demovê-lo da via árdua da renúncia de si exigida para o crescimento do gênio.

210 *Ibid.*, p. 698.

Ora, a natureza, que eternamente despendeu incontáveis e inúteis esforços pela cultura, e apenas a conseguiu fomentar em raríssimas e casuais situações, exige o sacrifício integral do homem que se dispõe a devir pela cultura. De modo que este será absolutamente consagrado pela cultura se, além de se empenhar por si mesmo, lutar contra tudo que abuse da cultura e a faça de escrava e, dessa forma, cegue e distraia a natureza de seu objetivo supremo. Nietzsche esclarece:

... A cultura exige dele não somente esta experiência interior, não somente o julgamento sobre o mundo exterior, cuja torrente o circunda; mas por fim e sobretudo ação, quer dizer, a luta pela cultura e a hostilidade com relação às influências, aos hábitos, às leis, às instituições nas quais ele não reconheça seu fim: o engendramento do gênio²¹¹.

São os filósofos, os artistas e os santos, que até então existiram, que nos demonstram que a natureza, em algumas raras vezes, foi bem sucedida. Se nos voltamos para os homens da época, constatamos: ela falhou. No entanto, em tudo que vive, a natureza ainda está advindo. A partir de tudo o que há, dos homens como são e agem, ela não poderia ainda acertar o alvo? Por esta reflexão se abre a oportunidade de nos entregarmos de modo absoluto às aspirações de nossa natureza, deixando que ela continue, a partir de então, a nos modelar sem entraves, sem empecilhos, sem distrações, mirando apenas os modelos superiores da humanidade. Para tal, a natureza precisa de nossa vigilância e nosso empenho.

Todavia, o homem que se volta para seu exterior se depara com uma realidade que parece à primeira vista contraditória: ele identifica um esforço intenso e universal pela cultura associado com o desconhecimento de que o objetivo supremo da cultura é o engendramento do gênio. Se poderia pensar, com otimismo, que a natureza pode chegar a seu objetivo supremo cedo ou tarde sem a consciência acerca da sua finalidade de gerar o gênio, ou por desvios, com a submissão desse objetivo a fins subsidiários. Assim, a época moderna é marcada pela valorização e promoção cultural através da submissão da cultura às expectativas mais palpáveis, atrativas e urgentes dos homens. Busca-se, desse modo, fomentar a cultura a qualquer preço por se entender que ela traz felicidade, dinheiro, segurança, e instaura finos e elegantes costumes que supostamente tornam o homem melhor. Como se a humanidade se encaminhasse para a consecução de seu fim supremo, se dispersando, diluindo suas energias em ideais, projetos, lutas gerais, que envolvem o maior número possível de homens, deixando, então, de destinar seus

²¹¹ *Ibid.*, cap. 6, p. 386.

esforços às individualidades, com as quais unicamente a humanidade alcança seu valor e seu sentido próprio sobre a face da terra.

O que se constata, então, é que a humanidade moderna foge do seu “si” como de seu maior mal. Essa fuga diante de si mesmo é uma das características fundamentais da modernidade e o que a revela como época de decadência. O resultado mais grave desta fuga é a época não se saber como decadente. A falta de grandeza, de simplicidade, o egoísmo, o gosto pela comodidade e pelo entretenimento são os efeitos da remota possibilidade de contato mais íntimo consigo mesmo. Daí o otimismo grosseiro e o entusiasmo dos homens com as coisas as mais insignificantes. Surdo aos apelos do seu gênio, da sua natureza, sem um eixo próprio, eles perdem o sentido da própria unidade. A existência como um todo não é considerada sob um fim superior que a justifica e lhe dá unidade. Lançado na exterioridade caótica das coisas, ele sente a ameaça de dilaceramento e, talvez, possa encontrar o que dê unidade a si mesmo e a seu mundo.

Assim, alguns homens conseguem escapar das artimanhas da má-consciência. Sua clarividência de que a vida é um palco de representações infinitas, cotidianas e bizarras, no qual tudo sem exceção pode ser reduzido à figuração, ou seja, da vida como pura alteração, destituída de eixo, de unidade, é experimentada por eles como uma opressão insuportável, que acaba por lhes conduzir a uma espécie de desespero extático e limítrofe. De repente descobrem que todos os seres sofrem pela ausência de valor e de sentido. Entretanto, no fundo de si mesmos esperam que a vida rompa o círculo fechado de seu próprio espetáculo e deixe exalar a dose de horror e de absurdo suficiente para fazer supor que o teatro tem, sim, um limite: a natureza que, não obstante tendo se tornado inacessível ao homem, permanece indomável. Este momento constitui um extremo risco, pois o homem pode ser pulverizado pelo irrompimento desenfreado e caótico de exigências as quais não soube corresponder durante toda sua existência. Contudo, essa é também a grande oportunidade para o homem assumir a responsabilidade por sua existência e atuar como o lenitivo mais eficaz da natureza.

O índice da grandeza e do vigor de um homem já pode ser detectado por ele mesmo através da inquietude e do desconcerto que experimenta no tocante àqueles que renunciaram a si mesmos de bom grado. Isto pela única razão que sua própria consciência lhe grita: “Sê tu mesmo! Tu não és tudo o que agora fazes, pensas e desejas”²¹², é lei para ele. Ele descobre que somente a partir do resgate de si mesmo, ele pode ultrapassar a melancolia e deixar que ela frutifique em

²¹² NIETZSCHE, F. *Considerações Inatuais: Schopenhauer como educador*. Cap.1, p. 338.

esperança ativa. O homem toma consciência que no seu caso mais uma vez a natureza não foi feliz ao tentar criar o homem superior e pretende assumir a tarefa de auxiliá-la, desde então, nesse sentido, submetendo-se a fins mais elevados, mesmo que não chegue a perceber imediatamente a possibilidade de alcançá-los. Nietzsche completa: “E, como ele, a partir do sentimento do seu pecado, anseia pela santidade, leva consigo, então, enquanto ser intelectual, uma aspiração profunda pelo gênio em si mesmo”²¹³.

A assunção da condução do próprio destino em vista da consecução dos fins superiores da existência, Nietzsche considera como a “primeira consagração” (*Weihe*) da cultura. No entanto, como complemento fundamental é necessário coragem para se desvencilhar dos obstáculos que desviam a natureza e tentar seguir os passos dos grandes homens, mestres da cultura, na construção da dignidade e da grandeza humanas. Segundo Nietzsche, a capacidade de acolher as grandes naturezas do passado como parâmetros de ascensão e, ao mesmo tempo, de acolher o que é mais próximo, leva ao conhecimento, não apenas do fenômeno moderno, mas do que resiste ao constrangimento da modernidade, ou seja, daquilo que já prepararia uma outra época e, portanto, uma outra humanidade. Isto permitiria à civilização moderna identificar os indivíduos contemporâneos que lutam contra os aliciamentos da época, e auxiliá-los em vista de uma época auspiciosa para a natureza e, por consequência, para a totalidade da existência, ou seja, uma época comprometida com a verdadeira cultura, única capaz, também, de facultar nobreza à humanidade.

²¹³ *Ibid.*, cap. 3, p. 358.

CONCLUSÃO

Ao fazer um diagnóstico da modernidade pelo viés da cultura, Nietzsche se concentra no campo estratégico da relação entre natureza e humanidade, do qual sempre emana o sentido próprio de uma época. No entanto, a cultura moderna, especificamente, é marcada por um fenômeno bastante singular, que faz com que Nietzsche, ao referir-se a ele em *Schopenhauer educador*, coloque-o freqüentemente entre aspas, o “fenômeno moderno”.

O fenômeno moderno é, para Nietzsche, um fenômeno inaudito, ou seja, sem precedentes, à medida que ele representa uma completa inversão da participação de domínios fundamentais da cultura. Esta inversão corresponde, na verdade, à inversão da hierarquia da natureza. Se na Antigüidade grega, o Estado foi constituído e se desenvolveu para proteger a germinação e o florescimento da cultura, sem intervir diretamente sobre ela, na modernidade, ele se arvora o alvo por excelência da cultura, a ponto da cultura moderna poder ser também chamada cultura de Estado. Esta supremacia do Estado se explica pelo fato do instinto político se voltar para si mesmo, ao buscar, ao mesmo tempo, autonomia em relação a sua origem, a natureza que o criou como uma força em prol da cultura, auto-conservação e poder absoluto sobre os demais domínios da cultura que, porventura, possam ameaçar seu projeto egoísta.

Neste sentido, o Estado alimenta e se alia a dois outros egoísmos: o dos negociantes da cultura, que vêm nesta um meio do lucro fácil e farto, ou seja, de aquisições de bens que promovam o bem-estar próprio, e o egoísmo dos eruditos, que se embrenham na cultura, sobretudo pela atividade científica, esta mais cotada, na época, entre as outras atividades culturais como a artística, por exemplo, com o fim de satisfazer necessidades e interesses próprios.

Para converter todos os âmbitos da cultura a si mesmo e desarmar qualquer investida contra sua supremacia, o Estado investe na educação, com o intuito de formar servidores fiéis e empenhados em trabalhar por ele. Assim, a formação humana conforma-se à tutela do Estado, de forma que os estabelecimentos de ensino, aí incluída a universidade, são adequados institucionalmente às expectativas políticas. Os jovens são estimulados a firmar uma relação superficial e utilitária com a herança cultural, a começar pelo tratamento dado pelos mestres à arte e a filosofia gregas. As grandes obras da literatura grega que deveriam modelar o trato dos jovens com sua própria língua, visto que esta representa o veículo principal de inserção do

homem na esfera da cultura, são tratadas como velhos e desmedidos compêndios de erudição sem utilidade, em comparação com a erudição funcional e prática que se exige na época.

A filosofia, que por tradição é notoriamente reconhecida como um saber muito teórico, não pragmático, torna-se, na verdade, a principal aliada do Estado. A ponto de perder completamente espaço e voz se comparada ao saber científico, imediatamente e diretamente mais útil no contexto da vida moderna, a filosofia se reveste em arcabouço teórico da fundamentação metafísica e em ideologia de propaganda da hegemonia do Estado.

Neste achatamento da vida pela submissão completa da cultura, ou melhor, pelo desenvolvimento de uma cultura de Estado - pois, conforme Nietzsche afirma, esta cultura é, com efeito, um embuste de cultura e não a visada pela natureza, que ainda está por advir - a vida mesma está em perigo. Pois, não há terreno e atmosfera para o nascimento dos gênios, os únicos capazes de erguer obras verdadeiramente expressivas da vontade de perfeição da natureza, no bojo das quais a existência mesma tem oportunidade de assumir uma forma de alto valor e sentido.

Aqueles raros homens que sentem em si a centelha do gênio, e tiveram a sorte de serem despertados por algum gênio do passado, espécies de educadores ou libertadores da cultura, do qual sentem emanar a firmeza para não se renderam aos apelos e seduções da vida moderna e a coragem para ultrapassar os obstáculos que são erguidos para atravancar todos os que se dispõem, por generosidade e força da natureza, e, ao contrário, de qualquer motivação egoísta, a depurar os instintos de seu povo pelas grandes obras da cultura, representam a oportunidade inaudita de redenção da existência.

Se os povos não reservarem algumas brechas por onde a luz de seus gênios anteriores possam tocar e aquiescer seus iguais na modernidade sufocante, de qualquer forma, a natureza, segundo o que Nietzsche vaticina, recobrará seus plenos direitos. E isto se dará por uma via insuspeitável para modernidade.

BIBLIOGRAFIA.

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os Pensadores Originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. 2º ed., Petrópolis: Vozes, 1993.
- ANDLER, C. *Nietzsche sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, v. II, 1958.
- ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. M. Gama e C. M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BIANQUIS, GENEVIÈVE. *Nietzsche, o nascimento da filosofia na época da tragédia grega*. Paris: Gallimard, 1938.
- _____. *Nietzsche devant ses contemporaines*. Paris: editions du rocher, 1959.
- BLONDEL, E. *Nietzsche, Le corps et la culture*. Paris : gallimard, 1969.
- BORNHEIM, GERD. “Escorço do horizonte cultural” in: *Gávea*, 8, 1990, p. 37-43.
- BURCKHARDT, J. *Historia de la Cultura Griega*. Trad. Eugenio Imaz. Barcelona: Iberia, 1947.
- COLLI, G. *Écrits sur Nietzsche*. Trad. Patricia Farazzi. Paris: De l'éclat., 1996.
- DE STAËL, M. *De l'Allemagne*. Paris: Firmin Didot, 1871.
- DIAS, R. M. *Nietzsche Educador*. São Paulo: Scipione, 1991.
- _____. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, p. 1994.
- DUMONT, J-P. (Éditeur établie par). *Les Écoles Pré-socratique*. Paris: Gallimard, 1991.
- ELIAS, N. *Os alemães*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungmann, v. 1 e 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FEITOSA, C, BARRENECHEA, M. A. & PINHEIRO, P (orgs). *Nietzsche e os gregos (Assim falou Nietzsche V)*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.
- _____. *A sociedade de corte*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- ESCHYLE. *Théâtre (Les Suppliantes – Les Perses – Les Sept Contre Thèbes - Prométhée Enchaîné - Agamemnon - Les Choéphores - Les Euménides)*. Trad. Émile Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, 1946.
- EURÍPIDE. *Théâtre Complet*. Trad. Marie Delcourt-Curvers. Paris: Gallimard, 1962.
- FINK, E. *La filosofia de Nietzsche*. Trad. H. Hildenbrand & A. Lindenberg. Paris: De minuit, 1965.
- FOGEL, G. *Nietzsche e a arte*. Rio de Janeiro: Funarte, 1984.

- GIACCOIA, O. J. “Filosofia da cultura e escrita e história” in: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC, nº 3: 24-50.
- GÖETHE, J. W. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Erlon J. Paschoal. São Paulo: Estação liberdade, 1999.
- _____. *Memórias: poesia e verdade (vol. 1 e 2)*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: editora globo, 1971
- GUSDORF, G. *Le romantisme I e II*. Paris: Payot e Rivages, 1993.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HUMBOLDT, von W. *Briefe an Friedrich August Wolf*. Berlin: de Gruyter, 1990.
- JANZ, C. P. *Nietzsche – Biographie*. Paris: Gallimard, v. I, II e III, 1984.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura* in: Pensadores. Trad. V. Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril cultural, 1983.
- KENT, G. O. *Bismarck e seu tempo*. Trad. Maria I. C. de Moura. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.
- KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. . *Os Filósofos Pré-Socráticos*. 2º ed., Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1966.
- LAËRCIO, D. . *Vie, Doctrine et Sentences des Philosophes Illustres*. Trad. R. Genaille. Paris: GF-Flammarion, v. I e II, 1965.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia – textos de E. Rohde, R. Wagner & Wilamowitz-Möllendorff*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zorge Zahar, 2005.
- _____. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: editora Rocco Ltda, 1984.
- _____. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- MARTON, S. *Nietzsche*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MONTINARI, M. *Friedrich Nietzsche*. Trad. Paolo D’Iorio e Nathalie Ferrand. Paris: PUF, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Correspondance (Abril 1869 – Dezembro 1874)*. Texto estabelecido por G. Colli e M. Montinari. Trad. Jean- Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Considérations Inactuelles I e II - Fragments Posthumes, Été 1872 - Hiver 1873-1874* in Oeuvres Philosophiques Complètes. Texto estabelecido por G. Colli e M. Montinari. Trad. Jean-Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873* in: Kritische Studienausgabe. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

_____. “Schopenhauer als Erzieher” in: *Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV* in: Kritische Studienausgabe. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

_____. *Kommentar zu den Bänden 1-13* in: Kritische Studienausgabe. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

_____. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, La philosophie à l'époque tragique des Grecs, Vérité et mensonge au sens extra-moral et autres écrits posthumes 1870-1873*. Texto estabelecido por G. Colli e M. Montinari. Trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar e Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Les philosophes préplatoniciens*. Org. Paolo D'Iorio et Trad. Nathalie Ferrand. Combas: De l'éclat, 1994.

NUNES, B. « Réquiem alemão para filosofia » in : Tempo Brasileiro, nº 75, 1983, p. 3-22.

PALMER, A. *Bismarck*. Trad. Heitor A. Ferreira. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

RINGER, F. K. *O declínio dos mandarins alemães*. Trad. Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000.

SCHOPENHAUER, A. *Le Monde comme Volonté et comme Representation*. Trad. A. Burdeau. Paris: P.U.F, 1996.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Os bandoleiros*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2001.

PORTELA, E. (Dir.). *Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 143, 2000.

VALLOTON HENRY. *Bismarck*. Paris: Fayard, 1961

WINCKELMANN, J. J. *Briefe*. Orgs. Walther Rehm und Hans Diepolder. Berlin: de Gruyter, 1952-1957.