



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALAN SAMPAIO

NIETZSCHE E A HISTÓRIA

Salvador
2014

ALAN SAMPAIO

NIETZSCHE E A HISTÓRIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres
Coorientador: Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Saviano

Salvador
2014

Tese intitulada ***Nietzsche e a História***, de autoria do doutorando Alan Sampaio, examinada por banca constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres –UFBA – Orientador

Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Saviano – PPG-FIL/UFBA – Coorientador

Prof. Dr. Fernando Gigante Ferraz – PPFAU/UFBA

Prof. Dr. José Thomaz Brum – PUC-RJ

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes – UFMG

Salvador, dezembro de 2014

em memória de Marco Antonio,
que lutou luta inglória,
vencido, resignou-se,
dando-nos lição estoica;

e de Thiago,
qual um jovem Fedro
cobiçávamos,
quando a sorte o colheu.

Dedico o trabalho, aquilo que nele há de jovial,
ao menino Heitor, com quem uma vez, em um
sebo no Centro Histórico de Salvador, e desde
então, mais uma vez se encontram lado a lado
o *Ecce homo* e *O teatro e seu duplo*.

AGRADECIMENTOS

À Universidade do Estado da Bahia, pela oportunidade, traduzida em licença remunerada para qualificação e bolsa de estudos por quatro anos. Antes ainda, ao trabalho que pude e posso aí desenvolver: de 1999 a 2006, ministrando disciplinas de Introdução à Filosofia e Filosofia da História para o curso de História, e agora, desde 2014, na implementação do curso de Filosofia. Em especial, ao Dr. Washington Drummond, professor de História Contemporânea, pela amizade de 16 anos, traduzida em cursos sobre a genealogia e a história a partir de Nietzsche e Foucault e em uma série de artigos, cujas questões são concomitantemente históricas e filosóficas, dentre os quais, o último, “Genealogia e historiografia: dissolução do sujeito, elisão da memória”, está mais estritamente relacionado ao tema da tese. Também ao Dr. Luiz Henrique Blume, professor de Teoria da História, pelas discussões que inevitavelmente apontavam para o modo idiossincrático com que os filósofos abordam questões teóricas concernentes à disciplina da História. Por último, ao Ms. José Martins, com quem agora, finalmente, podemos continuar a fazer trabalhos tais como aqueles que organizávamos, enquanto graduandos, há 20 anos, a exemplo do colóquio nacional, ocorrido em Salvador, em comemoração aos 150 anos do nascimento de Nietzsche.

À Universidade Federal da Bahia, por abrigar o projeto. Primeiro, ao Dr. João Carlos Salles, agora magnífico reitor da UFBA, excelso exemplo, antes de tudo, por ter criado e garantir condições de possibilidade para estudos tais como o que apresento, e pela leitura das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein que, pareceu-me pessoal, exigiu-me na disciplina. Em seguida, ao Dr. Monclar Valverde, pelas generosas aulas e orientação, pelo diálogo frutífero de mais de uma década; com ele, um “Nietzsche arcaizante”, nobre, senhor de si, pensador sério e profundo, ao contrário de alguma espécie de “rebelde aristocrata”, marcou a personalidade do filósofo para mim. Ao Dr. Mauro Castelo Branco e a Dra. Carlota Ibertis, pela atenção. Ao Dr. Fernando Gigante Ferraz, pela leitura atenta e suas indicações. Por último, ao Dr. Daniel Tourinho Peres e ao Dr. Jarlee Oliveira Silva Saviano, por assumirem efetivamente a orientação e conduzirem a bom término o trabalho.

A todos os bibliotecários alemães, pela dedicação ao trabalho e gentileza para com os estrangeiros, que facilitaram, em Weimer, Basiléia e Heidelberg, o acesso a documentos e livros decisivos à presente pesquisa. Aos meus professores de alemão em Heidelberg, Walter e Christa Heim, pela amizade.

A Álvaro Almeida, a Florian Boccia e a Sofie de Calheiros Veloso, pelas consultorias da língua alemã. Ao Dr. Fabrício Fortes, pela consultoria sobre as lógicas de Kant e de Hegel. A Livia Drummond, pela penúltima leitura. À Ms. Gracione Batista, ao Dr. Alex Leite, ao Ms. Rodrigo Araújo e a Roberto Kennedy, pelas conversas. Enfim, a todos os amigos que assistiram e mais do que eventualmente participaram do drama.

A Ariadne, Quênia, Mel e Jacob, pelo apoio incondicional.

Pra começar
Quem vai colar
Os tais caquinhos
Do velho mundo?
Pátrias, Famílias, Religiões
E preconceitos
Quebrou
não tem mais jeito.
Agora descubra de verdade
O que você ama...
Que tudo pode ser seu
Se tudo caiu
Que tudo caia
Pois tudo raia
E o mundo pode ser seu.
Pra terminar.
Quem vai colar
Os tais caquinhos
Do velho mundo...?

Antônio Cícero, “Pra Começar”.

Não há grande nem pequeno
Para a alma que tudo cria
E onde ela vem, todas as coisas são;
E ela chega a toda parte.

Eu sou o dono da esfera,
das sete estrelas e do ano solar,
Da mão de César, e do cérebro de Platão,
Do coração do Senhor Cristo, e do pulso de Shakespeare.

Emerson, *Ensaaios*, “História”

RESUMO

SAMPAIO, Alan. **Nietzsche e a História**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

O objeto da tese é o “sentido histórico” na obra de Nietzsche; seu objetivo, elucidar o modo ambivalente com que o filósofo trata o conceito, a saber, duplamente crítico: contra a objetividade do erudito, que converte a “História, mestra da vida” em algo de puramente científico, produto de gabinete; contra os filósofos, com suas questões essencialistas, a exigência de que não se confunda o começo, aquilo que é precário, com o sentido, o fim, que é tardio, e surgiu em algum momento de seu desenvolvimento, não na origem, como se a coisa investigada fosse uma planta, em cuja semente estaria o *telos* de seu ser, quer dizer, como se causa de si mesma. A tese mostra a abrangência das considerações sobre o “histórico” e seu uso metódico na obra, concentrando-se, porém, no projeto definido na *Genealogia da moral* e em *Do uso e desvantagens da História para a vida*. Em cada um deles, mostra-se a arte, particularmente o jogo “semiótico” realizado, no primeiro caso, com Paul Rée (ou antes, com Hegel e Darwin) e, no segundo, com Schopenhauer. Seu ponto de partida, porém, não é a obra nietzschiana, como se ela existisse sem as edições críticas, e fizesse sentido por si mesma sem os comentários fortes, mas antes, precisamente tais edições e comentários, especialmente a edição de Colli e os comentários de Foucault e Heidegger. Então se nota como o sentido histórico, que aparece na investigação da *Herkunft* (procedência), é político, este ausente nas considerações de Heidegger e de Colli, e presentes de outro modo em Foucault.

Palavras-chave: Nietzsche, História, história mundial, genealogia, semiótica.

KURZFASSUNG

SAMPAIO, Alan. **Nietzsche und das Historie**. These. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

Thema dieser Dissertation ist der „historische Sinn“, betrachtet in Nietzsches Gesamtwerk. Ziel ist das Aufzeigen der ambivalenten Weise, auf die der Philosoph mit diesem Begriff umgeht. Gemeint ist seine eigene, zweifache Kritik: Die Kritik an der Objektivität der Gelehrten, die die „Historie, Meisterin des Lebens“ zu etwas ausschließlich Wissenschaftlichem, einem bloßen Studienobjekt machen; und gleichzeitig die Kritik an allen Philosophen mit ihren wesentlichen Fragen. Er fordert, den Anfang, der prekär ist, nicht mit dem Sinn, mit dem Zweck, zu verwechseln, der träge ist und im Laufe seiner Entwicklung, nicht im Ursprung, versucht, zu vermitteln, das untersuchte Ding sei wie ein Pflanze, in deren Kern das *telos* seines Seins sei, als ob es *causa sui* sei. Die Dissertation zeigt den Rahmen der Überlegungen über das „Historische“ und den methodischen Einsatz des „Historischen“ im Gesamtwerk, jedoch besonders in den Werken *Zur Genealogie der Moral* und in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. In jedem dieser Werke zeigt sich die rhetorische Kunst, insbesondere das semiotische Spiel, welches im ersten Beispiel mit Paul Rée (oder zuvor mit Hegel und Darwin) und, im zweiten, mit Shopenhauer verwirklicht wurde. Der Ausgangspunkt der Dissertation ist jedoch nicht das Werk Nietzsches selbst – als ob dieses ohne die kritischen Ausgaben existierte, als ob es selbsterklärend ohne scharfe Bemerkungen Sinn machen würde. Deshalb ist es notwendig, als erstes diese Versionen und Kommentare, besonders die Version von Colli und die Bemerkungen von Foucault und Heidegger, genauer zu betrachten. Dann erkennt man, auf welche Weise der historische Sinn, der in den Studien über *Herkunft* zutage tritt, politisch ist, was zwar in den Betrachtungen von Heidegger und Colli nicht zu erkennen ist, sich aber in anderer Form bei Foucault wiederfindet.

Schlüsselwörter: Nietzsche, Historie, Weltgeschichte, Genealogie, Semiotik.

LISTA DE SIGLAS

Obras de Nietzsche:

A	Aurora (1881; 1887 ²)
AC	Anticristo (1888*; 1895 ¹)
AS	O andarilho e sua sombra (1880; 1886 ² em HH II)
BM	Além do bem e do mal (1886)
CGD	O culto dos gregos aos deuses (1875-1876*)
CI	Crepúsculo dos ídolos (1888*, 1889)
CP	Cinco prefácios para livros não escritos (1872**)
CW	O caso Wagner (1888)
DD	Ditirambos de Dioniso (1889*, 1892)
DS	David Strauss, o devoto e o escritor (Considerações inatuais I, 1873; 1893 ²)
EH	Ecce homo (1888-1889*; 1908 ¹)
FF	Sobre o futuro de nossos institutos de formação (1872*)
FP	Fragmentos póstumos (1869-1889*), indicados pelo ano.
FT	Filosofia na idade trágica dos gregos (1873*)
EDP	Introdução ao estudo dos diálogos de Platão (1871-1876*)
FPP	Os filósofos pré-platônicos (1872*)
GC	Gaia ciência (livros I e IV, 1882; livro V - §§ 343ss, 1887 ²)
GM	Genealogia da moral (1887)
LF	Livro do filósofo (1872-1875*)
HH	Humano, demasiado humano I (1878; 1886 ²)
HH II	Humano, demasiado humano II (1886) (= OS + AS, acrescidos de um prefácio)
HLG	História da literatura grega (I e II, 1874-1875; III, 1875-1876*)
HV	Do uso e prejuízo da História para a vida (Considerações inatuais II, 1874; 1893)
NT	O nascimento da tragédia (1872; 1886 ²)
NW	Nietzsche contra Wagner (1888*, 1889)
OS	Opiniões e sentenças diversas (1879; 1886 ² em HH II)
SE	Schopenhauer como educador (Considerações inatuais III, 1874; 1893 ²)
VM	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (1873*)
VP	Vontade de poder (1885-1888*) (VP ¹ , 1901; VP ² , 1911)
WB	Richard Wagner em Bayreuth (Considerações inatuais IV, 1876; 1893)
Za	Assim falava Zaratustra (I e II, 1883; III, 1884; IV, 1885*; I-IV, 1892)

Edições:

BAW	<i>Historische-Kritische Gesamtausgabe Werke</i> , 1938-1940, em 5 vol., 1854-69.
CO	<i>Correspondencia</i> , ed. esp. dirigida por L. E. de S. Guervós, em 6 vol, 2005-12.
eKGWB	<i>Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe</i> , dirigida por P. D'Iorio.
FP esp.	<i>Fragmentos Póstumos</i> , ed. esp. dirigida por D. Sánchez Meca, em 4 vol., 2010.
KGB	<i>Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe</i> , ed. de Colli e Montinari, 1975s.
KGW	<i>Werke. Nietzsche Gesamtausgabe</i> , ed. de Colli e Montinari, 1967s.
MU	<i>Werke</i> , editada por Musarion, 1920-1929.
OC	<i>Obras completas</i> , ed. esp. dirigida por D. S. Meca, 2011-.

Obras de Foucault:

NGH “Nietzsche, a genealogia e a história”, 1971.

DEb *Ditos e escritos*, ed. brasileira de Manoel Barros da Motta, em 10 vol.

As datas entre parênteses indicam preferencialmente a data da primeira edição. Quando acompanhada de asterisco (*), a data é a de quando foi escrito o texto. Por último, os números sobrescritos (¹, ²) indicam a edição.

Costumam-se citar os capítulos das *Considerações inatuais* como se fossem parágrafos, assim chamados de aforismos (§). Não seguimos o costume, porque de fato os capítulos são relativamente extensos e a simples indicação deles é em geral insuficiente para localizar as passagens citadas. Assim, indicamos primeiro, em algaritmo romano, o capítulo e depois, em arábico, os parágrafos (apesar destes não estarem numerados no texto de Nietzsche). Por exemplo, a referência HV, I, 2 quer dizer, em *Do uso e prejuízo para vida*, capítulo I e parágrafo 2.

SUMÁRIO

Lista de siglas	10
Introdução	12
PARTE I – GENEALOGIAS E SEMIÓTICAS	29
1. Origens e equívocos.....	34
1.1. No começo, o cru	34
1.2. Origens do humano	43
1.3. Aspectos retóricos, princípios de método	59
2. Hieróglifos e pergaminhos.....	91
2.1. Nietzsche em Foucault	93
2.2. A pesquisa da procedência	106
2.3. Genealogias	113
PARTE II – O FILÓSOFO E A HISTÓRIA	127
3. O filósofo e sua “História”	135
3.1. A recepção dos amigos	135
3.2. Do reducionismo hermenêutico	148
3.3. O livro de História.....	164
3.4. Filologia a contrapelo	181
4. Sentido histórico e história mundial	200
4.1. Cartas para a <i>Humanität</i>	200
4.2. Debilidade e antídotos.....	213
4.3. Pintura do monumental	219
4.4. Quebrar a história.....	226
Considerações finais	233
Referências para a obra de Nietzsche	236
Referências gerais	244
APÊNDICE: Von der Schaffung der Welt – Briefe aus Turin – 1889 / Da Criação do Mundo – Cartas de Turim – 1889	257

INTRODUÇÃO

Questão e tese

Questão dupla, tripla: como Nietzsche concebe a História?, que uso faz do *sentido histórico*?, qual a abrangência e importância do *Historische* em sua obra? em sua filosofia? Não é exatamente a velha pergunta “*Was ist der historische Sinn?*”, “O que é o sentido histórico?” porque a questão “o que é?”, tanto quanto o artigo definido, não favorece a elucidação das coisas históricas: “definível é apenas aquilo que não tem história”, aprendemos com Nietzsche (GM, II, 13).

Defende-se que o conceito de *historische Sinn* é ambivalente, o que justifica a crítica e o elogio, que sofre oscilações de perspectivas ao longo da obra, ao mesmo tempo em que conservam uma coerência. As oscilações se devem principalmente às diferentes *semióticas*, quer dizer, espécie de “máscaras”, adotadas em diferentes períodos e obras; a coerência se encontra em uma formação sólida e no exame metódico continuado de temas e textos ao longo de décadas. Tal formação, seu exercício, a prática no estudo da história (*Geschichte*), tudo que envolve, inclusive o texto, sua retórica, mas antes ainda o método, a isso se chama História (*Historie*). Como algo próprio da casta que ocupa sua família na rígida e quase medieval sociedade prussiana, mas também aí já suas inclinações, o elemento histórico caracteriza toda a obra e é central no entendimento de conceitos fundamentais do filósofo.

Abaixo, falamos da diferença entre “*Geschichte*” e “*Historie*” (e correlatos) na obra nietzschiana. Em seguida, dos dois aspectos acima mencionados, a saber, de que *historische Sinn* é mais do que um conceito central na filosofia nietzschiana, sendo antes uma característica determinante de sua formação e do método empregado nos estudos, o que torna a abrangência do histórico algo quase onipresente na obra, enquanto o uso, por sua vez, sofre alterações de acordo com o tipo de obra e o período. Depois, tratamos de nosso método, da recepção a ser considerada e das fontes bibliográficas. Por fim, o roteiro do trabalho.

“Historie” e “Geschichte”

Começamos por observar o uso específico de “Geschichte” e “Historie” e correlatos na obra nietzschiana. Em linguística se diria, são termos marcados: significam por contraste entre si. Nietzsche não os confunde: usa “Historie”, “História”, para se referir aos estudos históricos, enquanto “Geschichte”, “história”, para o que aconteceu. A etimologia conhecida ensina que “Geschichte”, derivada de “geschehen” (“acontecer”), remete à história-acontecimento, e “Historie”, do grego “*historía*” (“investigação”), remete à disciplina. A etimologia, porém, engana, porque leva a pensar que a diferença está simplesmente dada por causa da origem das palavras. Prova disso é que ela não se encontra em Goethe (1840), Schiller (1789), nem mesmo em Burckhardt (1870*); ou em Hegel (1812, 1837). Quanto ao grupo de palavras relacionadas a “Historie”, eles usam com parcimônia o adjetivo “*historisch*”, referem-se aos “*Historiker*”, mas usam, de um modo geral, “Geschichte” para a história e para a historiografia. Cada um como seus sentidos e suas boas razões.

Lendo assim, os adjetivos correlatos “*historisch*” e “*geschichtlich*” não devem ser confundidos na obra de Nietzsche. O adjetivo “*historisch*” acompanha substantivos como “*Sinn*”, “*Bildung*”, “*Cultur*” (“sentido”, “formação”, “educação”, “cultura”, “método”, dentre outros), mas apenas uma vez a “*Bewusstsein*” (“consciência”), de modo crítico (DS). Nem tampouco ele usa o termo “*geschichtliche Bewusstsein*”, este que a hermenêutica introduz com a sua leitura.

Desse modo, toma-se distância do uso de “*geschichtliche Bewusstsein*”, “consciência histórica”, para se referir ao uso de “*historische Sinn*” em Nietzsche, quando se entende que a hermenêutica subordina respostas nietzschianas a questões diltheynianas, e, com isso, torna central o tema da temporalidade do homem, este simplesmente ausente, e não só da segunda das *Considerações*. Também significam coisas diversas, têm empregos distintos, os conceito de “horizonte” e os “tipos de História” na corrente hermenêutica e na obra nietzschiana. Ao mesmo tempo, graças à sua leitura forte, enviesada, nota-se que o próprio Nietzsche se dirige, se não a Dilthey, ao menos nomeadamente a Schleiermacher, aí mesmo nas *Considerações* sobre a História (HV). Através disso, por contraste, torna-se ainda mais evidente a teatralidade, a retórica nietzschiana, seu modo de tratar os conceitos, de apresentar as hipóteses, de refutar ou se apropriar de alheias. Para elucidar suas noções e a de outros, Nietzsche usa de artifícios distintos daquilo que habitualmente, inclusive hermeneuticamente, se

entende por conceitualização: no lugar da definição, uma imagem, uma metáfora, a descrição pessoal de uma sensação, uma história (ou antes, uma historieta), uma parodia. A erudição e o estudo históricos se encontram aí mesmo nas historietas e metáforas e nas referências à literatura contemporânea e antiga. Daí a atenção dada aqui ao aspecto “teatral” das expressões, às suas remissões e sentidos. Afinal, é neles que se pode notar o histórico.

Desde Saussure (1916, p. 86, p. 200), sabe-se o quanto é irrelevante a origem da linguagem para a compreensão de seus mecanismos efetivos (“o único objeto real da Linguística é a vida normal e regular de um idioma já constituído”, e, por outro lado, considerando a língua com “um traje coberto de remendos feitos de seu próprio tecido”, ele refutou qualquer etimologia baseada na simples analogia, como se o sentido das palavras remetesse a seu batismo. Não é remetendo a uma etimologia que se pode saber do sentido das palavras, dos conceitos. É o uso, sempre o uso, como cada um emprega tal e tal expressão, a ser notado na coerência interna de uma obra, de uma época, de uma língua, de um conjunto dessas ou de uma cultura, mas também por contraste com outras.

Aliás, aprendemos antes com Nietzsche, que o signo é mais duradouro do que o sentido, que na origem está o absurdo, que toda representação pertence a um sistema de signos, a uma língua sonora ou de sinais. – Mas Nietzsche não baseia também seus estudos em etimologias, como declara em sua *Genealogia da moral*? – Sim. Todavia ele não encontra na etimologia o sentido atual, senão outro, distinto, vinculado à sua procedência, deslocando as questões “o que é bom e mau?”, “o que é a beleza?”, para “quem são os bons?”, “os belos?”, “quem são os maus?”, isto é, substituindo questões essenciais por questões sobre quem diz, qual o seu sentido na prática do uso. Com isso Nietzsche remete o conceito à divisão social do mundo da vida, quer dizer, encontra o sentido no uso, e não na analogia.

As etimologias de “*Geschichte*” e de “*Historie*” não são falsas, mas enganam, no caso da obra nietzschiana, porque levam a tomar o específico como generalizado. Tomando assim as palavras como algo de natural, não se nota o empreendimento semiótico de Nietzsche, que toma de Hegel (1812) a expressão “*historische Sinn*”, para criticar a própria filosofia deste. Na impossibilidade de grafar o uso distinto dos adjetivos “*historisch*” e “*geschichtlich*”, quando a diferença entre eles não pareceu óbvio, e logo importante realçá-la, colocam-se entre parênteses os termos em alemão.

Ambivalência do conceito de *historische Sinn*

Febre, vício, “instinto divinatório”, sexto sentido dos modernos, fruto de sua formação, característica de um tipo de cultura, espécie de fraqueza, de não resistência ao alheio, condição para a aristocracia do espírito, cuja falta é responsável pelos equívocos dos filósofos, o *sentido histórico* atravessa a obra nietzschiana como uma noção central. Nietzsche lhe dedica um livro, a segunda das *Considerações inatuais: Do uso e prejuízo da História para a vida* (1874), no qual são criticados seus excessos como uma espécie de doença da época. Depois, a partir de *Humano, demasiado humano* (1878), “sentido histórico” aparece em parágrafos dispersos, ora caracterizando seu próprio método, ora dirigido contra o modo dos filósofos se questionarem sobre as origens dos valores e, às vezes, precisamente o contrário do que tinha feito em 1874, contrapondo Hegel a Schopenhauer.

A partir de 1878, seu ponto de vista mudou, é certo. Não se trata, porém, apenas de uma reviravolta em sua obra, de uma revisão em seus pressupostos. O próprio sentido histórico tem algo de ambivalente: uma virtude cuja hipertrofia é um vício. As observações de Nietzsche sobre ele oscilam entre o desprezo e o orgulho. Considerando apenas as obras impressas, notamos isso através de uma distinção introduzida em *Além do bem e do mal* (e antes, de modo menos claro, já *Gaia ciência* – aqui, como no decorrer da tese, salvo indicação contrária, os destaques em **negrito** são nossos, os demais em *itálico* são do autor citado):

O *sentido histórico* (ou a capacidade de adivinhar rapidamente a hierarquia das avaliações, para a qual um povo, uma sociedade, um homem viveu, o “instinto divinatório” para as relações entre essas avaliações, para a razão da autoridade dos valores para com a autoridade das forças efetivas): esse sentido histórico, o qual nós europeus reclamamos como nossa especialidade [...]. [...] “**sentido histórico**” significa quase que sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo, no que logo se revela seu sentido *não-nobre*. (BM, 224)

Nietzsche não diz que o *sentido histórico* é alguma coisa. No lugar do verbo “ser”, um “ou” entre parênteses, e, então, uma definição positiva do sentido histórico. Tal sentido, porém, não tem uma origem nobre, afinal, fruto da semibarbarie de parte considerável da cultura. Daí as aspas, no caso, espécie de luvas do escritor, modo de tomar distância daquilo que considera falta de gosto. É contra o segundo aspecto do sentido que se dirigem as *Considerações da História* (1874), e, de certo modo, toda a obra.

O aspecto positivo, aquele que se refere ao sentido histórico sem aspas, tal como o caracteriza aí em *Além do bem e do mal* (1886), aquele que dirige contra os preconceitos dos filósofos, é o mesmo que fundamenta suas hipóteses genealógicas, presentes desde *Humano, demasiado humano* (1878). Na *Genealogia da moral* (1887) nota-se tanto o seu refinamento do sentido histórico em termos de método quanto crítica ao “instinto” que a erudição alemã oitocentista conduz. Inclusive, há descrições muito próximas às suas nas *Considerações sobre a história mundial* de Jacob Burckhardt, o termo “instinto divinatório” aparece entre aspas porque pertence ao historiador Barthold Niebuhr, e todos reconhecem em Hegel o aspecto histórico como decisivo ao espírito.

Eis uma das razões de não se perguntar “o que é o *historische Sinn*?”, pois a questão conduz a uma espécie de conceituação evitada sistematicamente por Nietzsche. O sentido histórico tem uma história, várias até, e como tal furta-se a uma definição. É preciso antes caracterizá-lo, descrevê-lo, contrapor-lhe duas, três definições, mostrar sua imprecisão, seu perigo, seu valor. Ademais, a primeira “definição” no trecho citado não pode ser aplicada a nenhum outro trabalho de filósofo ou de historiador, senão caracteriza de modo específico o trabalho filosófico do próprio Nietzsche.

A outra razão, mais determinante, de não colocar a questão “o que é?” está no fato de “*historische Sinn*” ser mais do que um conceito na obra de Nietzsche. Nome para uma habilidade, fruto de disciplina, surge com a erudição poliglota, algo, portanto, que se usa, se aplica, se exerce, ele caracteriza a própria obra. Cabe, pois, discernir nela quais princípios e procedimentos advindos dos estudos históricos são adotados metodicamente.

Uso do termo e sua abrangência na obra

Quanto ao segundo aspecto da questão, o do uso do *historisch*, ainda mais do que sua caracterização, não está restrito aos textos de nítido caráter filosófico nem a algum período determinado, pelo contrário, ele atravessa a obra. O biógrafo Daniel Halévy (1944) chama Nietzsche de “historiador-filósofo”; Hayden White (1973, p. 339) cita parte de uma carta de Burckhardt a Nietzsche (“claro, você está sempre ensinado história”), para corroborar a tese de que “quase todas as obras filosóficas de Nietzsche se baseiam no estudo de problemas históricos e em sua maioria poderiam mesmo ser consideradas históricas em seus métodos”.

De toda sorte, renuncia-se ao prudente “quase”, e aqui se remete ao conjunto de sua obra. A rigor, não se poderia fazê-lo, porque, ainda que em número reduzido, há poemas e músicas que não dizem respeito ao sentido histórico. Porém, mesmo em seus poemas e nos esboços de peças teatrais, ou nos estudos antropológicos e teológicos, o caráter histórico, de investigação histórica, define suas reflexões. Em relação à música, além de falar da arte com conhecimento de causa (talvez se diga, com devoção), e do teatro, da poesia (dos quais também é artífice em alguma medida), neles também lhe importou a obra como sinal de uma época, de uma relação com as que lhe antecederam. Deixando de lado sua inatualidade e sua retórica, não haveria aí algo propriamente incomum. É produto da rigorosa formação histórico-literária-filológica.

Encontra-se já uma prematura posse do método histórico-literário e uma crítica precoce ao sentido histórico em estudos da época da graduação (1864-1869), e antes mesmo, nos trabalhos escolares de Pforta (1858 a 1864); ambas, a habilidade e o exame, expressos de modo heterodoxo n’*O nascimento da tragédia* (1872). Seguem-se aos ensaios e trabalhos escolares, em que os aspectos de investigação filológica são decisivos. Há as conferências à comunidade filológica, as resenhas e textos publicados em revistas acadêmicas de quando estudante em Leipzig. Eles dão especial atenção às fontes de textos clássicos.

São estudos sobre Teógnis, sobre Diógenes Laércio, sobre a disputa entre Homero e Hesíodo, sobre os *Suidas* etc. É por tal estudo que a filologia clássica destaca-se no tratamento da história grega em relação ao trabalho dos próprios historiadores. Também por causa dele, Nietzsche receberá um título de doutor e uma cátedra de filologia clássica em Basileia. O professor Ritschl e a comunidade filológica alemã ficam impressionados com o jovem prodígio.

A aula inaugural na Universidade de Basileia, *Homero e a filologia clássica* (1869), as conferências *Sobre o futuro de nossos institutos de formação* (1872) e as anotações para *Nós, filólogos* (1875), refletem justamente sobre sua formação. Seus cursos sobre *Os filósofos pré-platônicos* (1872), sua *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão* (1871-1876), sua *História da literatura grega* (1874-1876) e o curso sobre *O culto dos gregos aos deuses* (1875-1876) oferecem uma abrangência da espécie de trabalho, do método usado, do tipo de relação que manteve com a literatura especializada contemporânea sua, de sua descrição dos gregos antigos e de seu trabalho enquanto filólogo clássico.

No período em que leciona em Basileia (1969-1979), Nietzsche dá concomitantemente cursos sobre Platão e sobre Tucídides. Depois, declara sua predileção por Tucídides em relação a Platão (*Aurora*, 1881), no que se nota a confrontação entre História e Filosofia, ou antes, para ser justo com sua obra, preeminentemente filosófica, entre os estudos históricos e as hipóteses metafísicas de um “mundo verdadeiro” (evidente desde 1878). Por fim, nas resenhas de seus livros em *Ecce homo*, Nietzsche destaca muitas vezes o que há neles de questões histórico-universais.

A obra nietzschiana, de modos diversos, caracteriza-se por seu caráter histórico: quer porque sejam estudos históricos (além dos trabalhos acadêmicos de filologia, claramente NT, GM e AC, aos quais acrescentamos HV), quer por se basearem em tais, desde o uso de teses contemporâneas até a adoção do método empregado nos estudos (como é o caso dos livros desde HH), ou ainda porque reflete criticamente sobre o impacto do método histórico sobre a cultura (em maior ou menor medida, presente em todos os livros, dentre os quais se destaca HV, obra dedicada ao tema do sentido histórico, mas também DS, em que discute o apequenamento do grande homem pelo método histórico crítico).

Nos livros, Nietzsche faz um uso sobre-histórico da erudição histórica, ao apresentar suas teses de modo teatral. Trata-se de um uso inatual – polêmico, antiquado e profético. Assim se explica aquele juízo negativo de seus estudos históricos por parte de filólogos e historiadores e estudiosos da obra nietzschiana em geral, porque sua inatualidade não é notada. Assim, por exemplo, em *Humano, demasiado humano*, as pesquisas sobre a procedência do valor dos valores em máscara da ciência positiva; na *Genealogia da moral*, o desprezo pelo rebanho e louvor da besta predadora; n’*O nascimento da tragédia*, o anti-academicismo em máscara romântica; em *Do uso e prejuízos da História para a vida* (HV), a decadência do estilo ao longo do livro e seu desleixo na costura, resultando em uma coleção de fragmentos, paráfrases e paródias. A inatualidade se pode traduzir: uso de algo antigo contra o atual – como crítica.

Do método

Diante de um tema com tal abrangência, como proceder? Que textos, aspectos, conceitos são mais importantes? Qual o critério de eleição? Até onde uma abordagem interna da obra é suficiente? Em resumo, que método e *corpus* adotar? Aqui, como em

todos os casos, o método e um relativo conhecimento da obra são determinantes. Sem eles, se está condenado não a repetir o autor comentado, tarefa que deve realizar todo comentador, e sim a repeti-lo como se falasse de algo familiar ou a “repeti-lo” involuntariamente com paráfrases alheias. Quanto ao *corpus*, as principais obras a serem tratadas, já citadas no início, serão elencadas logo mais, na descrição dos capítulos. Tendo em conta a conhecida classificação cronológica da obra nietzschiana, mas sem adotá-la propriamente, arriscamos uma abordagem de seus textos por tipos, conforme aqui apresentado¹. Quanto ao método, buscamos estabelecer uma dupla distância: em relação ao tempo ao qual Nietzsche pertence e se dirige, e em relação a leituras disponíveis em nossa época.

Da forma como o século XIX, o Século da História, o possuiu, decerto não é algo perdido e que não tenha hoje suas próprias especificidades, mas o sentido histórico, comum entre os eruditos, se não se tornou mesmo raro, ao menos não está mais diretamente vinculado à história mundial. Logo, não se deve pressupô-lo como algo familiar. Talvez estejamos mais próximos de um sentido como o de Benjamin ou o de Foucault do que um como o de Nietzsche.

Tanto quanto a própria obra, cada comentário sobre ela pertence ele mesmo a seu tempo e região; é, pois, datado. O sentido histórico ensina: na representação do passado, seus traços são os da época e lugar que o representa, porque a tinta, isto é, as palavras, os conceitos, as imagens, com as quais se pinta o passado, fazem parte de uma rede discursiva atual sua, com seu modo de perguntar e responder, de acercar-se e apropriar-se. Daí o quadro do passado envelhecer com a época que o pintou, alguns

¹ Em geral, desde pelo menos as leituras de Charles Andler e Karl Löwith, é adotada uma classificação cronológica em três ou quatro fases: uma inicial (1864-1870), só mais recentemente considerada; a do jovem Nietzsche (1870-1876), do pessimismo romântico, discípulo de Schopenhauer e de Wagner; uma intermediária (1876-1882), em que abandona as imagens românticas e metafísicas e, ao contrário, dirige contra elas o sentido histórico; a última (1882-1888), fase mais importante de sua produção filosófica, centrais os conceitos de eterno retorno, vontade de potência, super-homem, transvaloração de todos os valores, em que sua genealogia da moral ganha uma expressão mais clara e aprofunda as questões sobre o niilismo europeu. A melhor razão para tal cronologia encontra-se em uma carta de Nietzsche a Overbeck (11/2/1883, sic.), segundo Scarlett Marton (2000, p. 35): “Toda a minha vida decompôs-se diante dos meus olhos: esta vida inteira de inquietação e recolhimentos, que a cada seis anos dá um passo e nada além disso”. Dentre outros, Mônica Virasoro (2001, p. 127) mostrou que a divisão da obra é uma interpretação cujos três momentos têm uma “estrutura similar à dialética hegeliana no sentido de que tudo já está no começo”. O que importa em uma classificação qualquer é acentuar uma diferença, mostrar uma singularidade. Ela é operacional. Para uma investigação sobre o conceito de “vontade de poder” ou para a relação de sua filosofia com as ciências naturais, a classificação mostra a sua mudança de tom, o surgimento de certos problemas, o diálogo com dada literatura, e coisas do gênero. Ademais, todos reconhecem que qualquer periodização ou classificação não deve tornar fixa a leitura da obra; inclusive pela reincidência de muitas ideias nos diversos livros, e ainda mais nos fragmentos e obras póstumas.

retratos, porém, como os oferecidos por Platão e Tucídides, aqueles outros de épocas e personagens nas obras de Nietzsche e de Burckhardt, são monumentos, para usar a expressão de Horácio, mais duradouros do que o bronze.

Também em relação aos conceitos: o modo de destacá-los, de relacioná-los, eles mesmos envelhecem. As traduções caducam quando a língua vertida se distancia da língua falada. Às vezes antes, quando obnubiladas por traduções outras. No caso de uma obra multifacetada como a de Nietzsche, há tantas e tão dispares leituras. Com isso não se diz, porém, que sejam todas igualmente legítimas ou fecundas.

Há, como se sabe, toda uma história da recepção da obra e de suas edições. Em relação a muitos conceitos, dispomos de uma história de suas interpretações e de todo um inventário das passagens e dos temas relacionados. Mas não em relação ao “sentido histórico” em Nietzsche, dado à sua extensão, como visto, e, como veremos, pelo descrédito geral a que ele foi submetido (por filólogos, hermeneutas, organizadores de sua obra). Há comentários que tratam sobre diversos ângulos do tema. Em muitos deles, em maior ou menor grau, nota-se ainda hoje a influência de duas leituras: a de Heidegger e a de Foucault. Outras ainda podem ser notadas, incluindo a do próprio Giorgio Colli, para quem as considerações filológicas e os estudos históricos de Nietzsche são de pouco valor, ou pelo menos indignos de constar nas obras completas.

A presença de Heidegger nota-se quando o que Nietzsche prefere chamar de “*historische Sinn*”, “sentido histórico”, é compreendido como “*geschichtliche Bewusstsein*”, “consciência histórica”, e, então, é relacionado com a “temporalidade”, inclusive em pesquisas completamente alheias à hermenêutica e mais atentas ao texto, como a de Hayden White (1973), que oferece, em *Meta-História*, um retrato da “imaginação histórica no século XIX” (Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt; Hegel, Marx, Nietzsche e Croce), a partir de uma teoria dos tropos (metáfora, metonímia, sinédoque, ironia), e, apesar de buscar compreender Nietzsche em sua própria estratégia discursiva, fala de “consciência histórica” e de “fenomenologia do prometer”, tais simplesmente ausentes na obra nietzschiana.

No limite, o ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história” de Foucault, pertence também ao campo de influência da hermenêutica fenomenológica, dessa vez, porém, não porque Foucault trate da compreensão histórica, senão porque dirige sua interpretação da História efetiva nietzschiana notadamente, mas não nomeadamente, contra o próprio Heidegger. Em relação a Foucault (1971), cuja interpretação é muito

mais rica, sua presença está na distinção entre certos termos que designam “origem”, nomeadamente, “*Ursprung*”, “*Entstehung*”, “*Herkunft*” (e não outros, como por exemplo “*Anfang*” e “*Quelle*”). A presença de Giorgio Colli e outros filólogos, por sua vez, se encontra na desvalorização do aspecto histórico da obra nietzschiana, inclusive em relação aos textos filológicos, o que só mais recentemente tem sido criticado, principalmente a partir da revisão de sua obra filológica e de suas relações com a obra filosófica propriamente dita, desde aproximadamente uma década.

Qualquer que seja o comentário, por mais abrangente e rigoroso que possa ser, terá sempre elementos de arbitrariedade, na medida em que o comentador deve realizar escolhas. Elas se multiplicam, quando o comentário é em língua diferente, pois supõe sempre a tradução (e “traições”). Na verdade, mesmo uma edição de sua obra contém uma série de arbitrariedades: o tipo de letra, a formatação, as notas que não constavam na edição original, o que se agrava no caso dos fragmentos póstumos e das cartas, porque aí se deve muitas vezes decifrar a letra de Nietzsche, ou então, em nome da clareza, completar a palavra que era indicada de modo abreviado no texto escrito, etc. Enfim, talvez a questão não seja exatamente como não cometer arbitrariedades, e sim: como controlá-las.

O método, a escolha deliberada (e justificada), permite controlar arbitrariedades, assumindo-as enquanto critérios. Por exemplo, quando uma edição explicita os critérios de transliteração; quando uma tradução usa sistematicamente de um mesmo termo para verter outro que aparece no original em várias passagens, e não se deixa levar pelos impulsos, legítimos, diga-se, da elegância ou do entendimento. Do mesmo modo, quando o comentário destaca os aspectos históricos da obra, inserindo-se, ele mesmo, no diálogo de seu tempo, em suma, ao estabelecer critérios para as suas questões e respostas. No caso da presente tese, buscamos controlar a arbitrariedade com os seguintes critérios.

1) Ter um conhecimento do conjunto da obra nietzschiana (livros, publicações, anotações e cartas, e de suas edições). Assim, buscamos sempre, em alguma medida, fazer um inventário dos textos que tratam do sentido histórico e de assuntos e autores relacionados.

2) Ler o texto notando o aspecto retórico, suas remissões histórico-literárias, a caracterização dos personagens e dos conceitos, os sentidos da citação. Uma atenção especial às expressões usadas, aos usos semelhantes e distintos na obra, e à sua

procedência, se jurídica, científica, eclesiástica, filosófica, se grega, romana, francesa, de qual tipo de filósofo ou de historiador a ideia procede.

3) Olhar historicamente a obra através de sua recepção, principalmente a de Foucault (“Nietzsche, a genealogia e a história”, 1971) e a de Heidegger (*Nietzsche*, 1961, e o curso de 1938-1939 sobre a segunda das *Considerações inatuais*); e através dos combates realizados, por exemplo, o da genealogia contra as questões sobre a origem (em Nietzsche, contra Kant e o neokantismo; em Foucault, contra Heidegger e a hermenêutica fenomenológica).

4) Tomar as palavras do texto como fruto de uma escolha deliberada do autor, inclusive frente ao uso comum de seu tempo. Não supor que sejam naturais, comuns, adotadas por todos para significarem sempre as mesmas coisas. Não supor que sejam frívolas, que ora significam uma coisa, ora outra. Em suma: não as tomar como se expressões irrefletidas ou, então, que no fundo querem dizer outra coisa, algo além daquilo que diz. Ao invés disso, o inventário das passagens em que um termo aparece.

Da leitura

Esperamos ter algo daquele tipo de leitor que ele diz esperar no “Prefácio, para ler antes das conferências, apesar de não se referir a elas” (*Sobre o futuro de nossos institutos de formação*), e que consta nos *Cinco Prefácios para livros não-escritos*:

O leitor, do qual espero algo, deve ter três qualidades: ele deve ser tranquilo e ler sem pressa, ele não deve trazer-se a si próprio e a sua formação sempre para o meio, enfim, ele não pode esperar, na conclusão, por algo como resultado, tabelas. (apud CHAVES, 2000, p. 55).

Portanto, ser um leitor tranquilo, que lê sem pressa, que não quer se intrometer sempre, que busca afastar a sua formação, e que, para isso, aborda criticamente, de modo pontual, a história da recepção, e, principalmente, um que não encontra nenhuma fórmula ou tabela, e logo, detém-se mais em ler passagens em sua relação com o histórico, sem prescindir do inventário, o qual permite uma visão panorâmica de um assunto na obra.

Para tomar distância das interpretações, a obra em questão é sempre a pedra de toque. Lê-la. Aprender com ela a lê-la. É nela que os termos se distinguem, e adquirem sentidos diversos. Lê-la, portanto, atento ao uso das palavras “*Ursprung*”, “*Anfang*”, “*Herkunft*”, “*Historie*”, “*Geschichte*” e correlatas (tais como “*ursprünglich*”, “*Urzeit*”, “*entstehen*”, “*Quelle*”, “*Entwicklung*”, “*herkommen*”, “*werden*”, “*historisch*”, “*geschichtlich*”), foi um modo não só de tomar distância daquelas interpretações, mas

de, através delas, tomar distância do próprio Nietzsche, quer dizer, notar os usos específicos, contrastantes inclusive com os de sua época.

Lê-la, sem querer encontrar nada de oculto, sem buscar *o que no fundo ele quis dizer* ou *o não-dito*, e sim com atenção: ao dito (o que se afirma, o que se nega), ao modo como é dito (as expressões usadas, sua graça, estilo, forma de pensar, de propor, argumentar e refutar, se paródico ou não), ao silenciado (muitas vezes uma reserva). Comparar as diversas passagens da obra em que uma expressão ou um assunto aparecem. Comparar os temas entre si. Notar as remissões tanto a outras passagens suas quanto a obras alheias. Já por isso, aqui uma abordagem interna da obra é insuficiente.

Na verdade, talvez não haja uma expressão em sua obra que não deva ser medida em relação às obras centrais da cultura e da filosofia alemãs. Quer dizer, o sentido dessas expressões é determinado pelo contraste interno entre elas, na própria obra do filósofo, e por outro externo, em relação às obras de Kant, Hegel, de seus “continuadores”, além de Lutero, Goethe, Schiller, no que se nota o jogo semiótico no qual as ideias são apresentadas: as expressões são tomadas sub-repticiamente de seus adversários, submetidas a algum artifício higiênico, por exemplo, Nietzsche usa de aspas para indicar seu significado antigo, distinto do significado que imprime ao termo, este então usado sem aspas.

Por outro lado, nem por isso imagina-se comentário mais verdadeiro, interpretação mais fidedigna, senão uma que destaca o caráter histórico da obra. Esse sentido, o da particularidade das perspectivas, é hoje moeda gasta, verdade comum: nenhum comentário, nenhuma interpretação pode esperar proceder como um espelho plano, não há um critério último de verdade, de objetividade, de tradução. Nenhuma escapa a seu tempo. Mas, qualquer que seja ela, deve decidir sobre alguns pontos.

Essa tese é contemporânea de leituras mais recentes e da acessibilidade aos textos originais, de Nietzsche e de outros. Dentre as interpretações, por exemplo, Giuliano Campioni (2004, p. 6-13), seguindo os passos de Mazzino Montinari, observa que a leitura filosófico-teórica, apartada do labor filológico, quando muito, pode produzir “uma discutível trama de filosofemas”, carente, porém, de sentido histórico, pois acaba por “reduzir o texto a outros fatores que lhe são externos, dissolvendo-o em uma simples rede de remissões ou de influências”, e, afinal, na ausência de referências à efetiva vida intelectual de Nietzsche, uma leitura que esvazia sua filosofia, ao prescindir de seu conteúdo histórico. Nesse sentido, como ele, reconhecemos naquilo que se

costuma indicar por influência ou mesmo plágio o contrário disso, quer dizer, a assimilação, a apropriação através da qual “Nietzsche construíra pacientemente a si e seus estilos, desde a tenra idade”. Naquilo que se toma por plágio, notamos antes um jogo de máscaras, o aspecto teatral a que submeteu o “teatro do mundo” de seu tempo e sua “história mundial”: sua filosofia não nasceu de inusitadas improvisações geniais, senão, “é fruto maduro de paciente investigação e ao calor da constante confrontação crítica com sua época”. Para além da impactante erudição clássica, Campioni observa o considerável volume das referências e a atualidade de sua informação, uma frequência em boa medida inexplorada, que vai “das novelas de moda à psicologia, da propaganda política à literatura, da poesia à história, da sociologia às ciências naturais, das crônicas de eventos culturais às crônicas judiciais”.

Um contra-exemplo seria o volumoso trabalho (cerca de mil páginas!) de Domenico Losurdo e sua equipe (*Nietzsche, o rebelde aristocrata*, 2009), que encontra em Nietzsche um antissemitismo justificado em uma palavra juvenil sua: “Esse socratismo [– que decerto não se vangloria de nada saber, mas que na verdade não sabe de nada –] é a imprensa judaica” (“Sócrates e a tragédia”, 1870, *apud* LOSURDO, 2009, p. 1002), esta alterada na edição de Colli e Montinari por “imprensa atual”, mas não naquela sob os cuidados da irmã Elisabeth (v. especialmente o Anexo, “Como se constrói a inocência de Nietzsche: editores, tradutores, intérpretes”). Losurdo tem o mérito de mostrar os acusadores de Elisabeth como uma espécie de *hermenêutica da inocência*, a qual encontrou na irmã do filósofo um bode expiatório, motivo, pois, para afastar, depois da Segunda Guerra Mundial, um pensamento precipuamente político de toda discussão política. Por outro lado, encontra nas observações históricas de Nietzsche a marca do darwinismo social e uma antecipação do nacional-socialismo, ambos combatidos pelo filósofo.

Como dizíamos, a tese é fruto da acessibilidade aos textos originais. As publicações atuais de trabalhos filológicos quase desconhecidos de Nietzsche, juntamente com as traduções, a acessibilidade a textos do autor ou por ele referidos e a comentários na língua original e em outras, resultado de trabalhos de grupos acadêmicos, tudo isso tem de fato despertado uma nova leva de interpretações, no que aqui interessa particularmente, relativas a questões histórico-filológico-literárias. Além disso, há o interesse sempre renovado por sua *Genealogia da moral*. E a significativa importância da teoria da história para nossa época, que se reflete na quantidade de livros

dedicados ao tema, aumenta o interesse pelas mais diversas concepções de história de filósofos, especialmente a dos alemães do fim do século XVIII e do século XIX, dentre os quais, Nietzsche e suas *Considerações sobre História*.

Fontes

Uma palavra sobre as edições críticas da obra nietzschiana. Pode-se ter uma ideia da atual vantagem em termos de acesso às obras através de uma passagem em que Foucault questiona sobre o que se poderia considerar como *obra*, quando toma o exemplo das publicações de Nietzsche:

Quando se pretende publicar, por exemplo, onde é preciso parar? É preciso publicar tudo, certamente, mas o que quer dizer esse “tudo”? Tudo o que o próprio Nietzsche publicou, certamente. Os rascunhos de suas obras? Evidentemente. Os projetos dos aforismos? Sim. Mas quando, no interior de uma caderneta repleta de aforismos, encontra-se uma referência, a indicação de um encontro ou um endereço, uma nota de lavanderia: obra ou não? Mas porque não? E isso infinitamente. (“O que é o autor?”, 1969, in DEB. III p. 270).

Hoje, ao contrário, com a digitalização e disponibilização mais recente de manuscritos e de livros, pode-se inclusive notar, na escrita de Nietzsche, o desenho das letras, sua mudança ao longo do tempo, em comparação com as letras de Peter Gast, de Gersdorff ou da irmã, além do tipo de fonte das publicações, tais aspectos contribuem, por exemplo, para mostrar sua postura mediterrânea e não nórdica, e perceber o quanto seu gosto dista daqueles que o cercavam. Eles preferem o estilo de letra gótica, mais rebuscado, Nietzsche, o latino, mais sóbrio. Além de cartas e textos filológicos, ausentes na descrição de Foucault, dispõe-se hoje de fac-símiles de dedicatórias, de edições dos livros, incluindo aqueles com anotações suas ao lado, e de manuscritos. Por outro lado, temos de reconhecer que as entrevistas, na obra de Foucault, por exemplo, faz as vezes das cartas.

A principal fonte dos textos de Nietzsche utilizada foi a *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB, 2009), organizada por Paolo D'Iorio, edição revisada do trabalho de Giorgio Colli e Mazzino Montinari (*Kritischen Gesamtausgabe Werke e Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*). O site *Nietzsche Source*, além de conter a eKGWB e de dispor de um sistema de busca por palavras, disponibiliza fac-símiles de primeiras edições de alguns livros de manuscritos (*Digitale Faksimile Gesamtausgabe*). Outros fac-símiles de livros (e cartas) estão disponibilizados pela Fundação Clássica de Weimar.

A eKGWB não foi escolhida por se crer que é a edição definitiva da obra nietzschiana, mas por sua acessibilidade e seriedade. Uma obra deste tipo, sofisticada e extensa, nunca estará completamente estabelecida sem divergências, muito menos esgotada sua fecundidade. Dado o avanço na digitalização dos manuscritos e edições de seus escritos e partituras é provável, todavia, porém, talvez nunca venha a existir uma coleção de fato completa das obras. Hoje, há inclusive o estranho projeto de publicação da totalidade de seus manuscritos em versão impressa.

O site *The Nietzsche Channel* oferece uma versão dos livros, dos fragmentos póstumos e de cartas, com notas das referências para as citações, inclusive com *links* que remetem muitas vezes à mesma edição usada por Nietzsche ou a uma similar. Além disso, fonte para muitos dos escritos filológicos, ausentes na eKGWB. Para os textos de juventude e os trabalhos de filólogo, utiliza-se principalmente das edições de Musarion (MU) e de C. H. Beck (BAW).

De modo geral, primeiro os textos foram lidos em traduções portuguesas ou espanholas e retornou-se sempre a elas quando da leitura no original dos textos: os livros, em traduções diversas, dentre as quais merece destaque pelo primor a de Rubens Rodrigues Torres Filho, ainda que infelizmente se trate de uma antologia; os fragmentos póstumos e as cartas, nas versões espanholas da Editorial Trotta, que acompanham a compilação de Colli-Montinari e trazem ótimas introduções e notas, e quando já do fechamento da tese, tivemos a sorte de se publicar nas *Obras completas* da Tecnos parte significativa dos textos filológicos

Como exercício assumido enquanto comentador, as passagens lidas no original foram por nós vertidas para a língua portuguesa, destacando o aspecto conceitual ou a remissão a outros textos, com atenção à ordem das palavras e ideias, à diferença entre *Geschichte* e *Historie*, ou entre *Ursprung* e *Herkunft*, origem e procedência. Fazem tais distinções a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho da antologia *Obras incompletas* (Col. Os pensadores), porém, os livros não estão completos, e a de Andrés Sánchez Pascual, mas estão em língua espanhola. E o próprio fato da versão digital da eKGWB, cotejando com as edições e manuscritos originais, conter numerosas correções em relação à edição impressa de Colli e Montinari, fonte para muitas traduções. Também não foi nosso propósito encontrar uma forma mais elegante ou mesmo inteligível, e sim talvez mais próxima de seus “maneirismos”. O decisivo, portanto, foi ter uma experiência dos caracteres estilísticos a que tal exercício possibilitou.

Roteiro

No fundo, três foram os textos dos quais mais nos ocupamos. Primeiro, o ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história” de Foucault, que usamos como chave para abrir a obra nietzschiana (de 1878 a 1888). Em segundo lugar, as *Considerações* sobre a História, livro dedicado ao sentido histórico, e a troca de cartas entre os amigos de mesma formação. Terceiro, o conjunto de cartas escritas em Turim entre o final de 1888 e o início de 1889, tomadas como produto da insanidade, mas não aqui, em que as lemos em sua riqueza histórico-literária. Em Anexo, apresentamos uma versão delas por nós estabelecida e traduzida, infelizmente, ainda sem a série de notas que as tornaria mais inteligível.

A primeira parte da tese, “Genealogias e semióticas”, apresenta histórias e parábolas, seus procedimentos, combate, argumentação, propósitos, daquilo que se pode chamar de “genealogia do demasiado humano”. Compõe-se de dois capítulos, e se detém, sobretudo, nos livros desde 1878. Neles, observa-se o uso distinto de termos como “*Ursprung*”, “*Entstehung*” e “*Herkunft*”, sem deter-se aí, mas precisamente lendo os parágrafos mais significativos, muitos dos quais indicados por Foucault, cujo inventário é bastante amplo e sistemático, espera-se dar uma ideia do tipo de história do humano contada por Nietzsche desde pelo menos 1878, mas, mais ainda, o jogo semiótico ao qual Foucault submete Nietzsche e este, por sua vez, aos homenageados, e, de outro modo, aos criticados.

O primeiro capítulo, “Origens e equívocos”, mostra como o sentido histórico é dirigido contra as hipóteses metafísicas sobre a origem do homem, baseados em equívocos cuja ideia de causalidade é central, e como Nietzsche substitui sistematicamente questões de “*Ursprung*” pelas de “*Herkunft und Anfänge*”. O segundo capítulo elucida o procedimento, o modo como isso ocorre. Ele se concentra no ensaio de Foucault sobre a genealogia nietzschiana; mostra, em contraste com a caracterização de Foucault, os sentidos daqueles termos nos usos do próprio Nietzsche, nota entre os dois diferenças e proximidades, e as razões para as alterações de Foucault: primeiro, dirigir Nietzsche contra Heidegger (a questão da origem) e Sartre (o equívoco do livre-arbítrio); segundo, suas reservas em relação ao que há em Nietzsche de antropologia filosófica e de procedência aristocrata e teológica. Por outro lado, é decisivo o destaque dado à genealogia nietzschiana como pesquisa sobre a procedência.

A segunda parte, “O filósofo e a História”, ocupa-se mais diretamente do sentido histórico, ou antes, do papel da História no humanismo. Composta dos dois últimos capítulos, trata principalmente das *Considerações* sobre a História e de toda a discussão que as cercam. Ao mesmo tempo, mostra a abrangência dos estudos históricos na obra de Nietzsche.

O terceiro capítulo, “O filósofo e sua ‘História’”, constitui a parte crítica, detendo-se sobretudo na recepção, mostra como ela em geral deprecia o livro, sem todavia discutir seus aspectos mais relevantes, afinal, por tomá-los de modo tão diverso, somem seus caracteres marcantes. Destacam-se três recepções: a de Heidegger, a de Giorgio Colli, e a de Wilamowitz, ainda que este último em relação a’ *O nascimento da tragédia*. O quarto capítulo, “Sentido histórico e história mundial”, fala do livro da “História” como uma coleção de citações de citações, que mais mostra do que diz o percurso da historiografia moderna, que faz as vezes de cartas para a humanidade.

PARTE I – GENEALOGIAS E SEMIÓTICAS

O reino das sombras é o paraíso dos fantasistas . Aqui eles encontram uma terra ilimitada, onde podem se estabelecer à vontade. Vapores hipocondríacos, contos de fadas e milagres de conventos não deixam faltar material. Os filósofos traçam o esboço e depois o modificam ou o rejeitam, como é seu hábito. Somente Roma, a santa, tem aí províncias lucrativas; as duas coroas do reino invisível sustentam a terceira, como o diadema caduco de sua alteza terrestre, e as chaves que abrem ambas as portas do outro mundo abrem ao mesmo tempo por simpatia as caixas do mundo presente. [...] Mas por que as histórias comuns, que tanta fé encontram e pelo menos são tão pouco contestadas, circulam tão inútil e impunemente e se infiltram mesmo nas exposições didáticas, apesar de não terem em seu favor a demonstração da utilidade (*argumentum ab utili*), que é a mais convincente de todas? [...]

Disto nasceu então o presente ensaio, o qual, como pretendido, deve satisfazer plenamente o leitor de acordo com a natureza do assunto, na medida em que ele não entenderá a parte principal, não acreditará na outra, mas rirá do resto.

Kant, *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, “Um relatório preliminar que promete muito pouco da execução”, 1766.

A grande fratura na cadeia orgânica entre o homem e os seus mais próximos afins, que não pode ser preenchida por nenhuma espécie, nem extinta nem vivente, tem sido muitas vezes lembrada como uma grave objeção à ideia de que o homem tenha descendido de alguma forma inferior [...].

Darwin, *A origem do homem*, “6. Afinidade e genealogia do homem”, 1871-1874.

Friedrich Nietzsche escreveu: “Tutto ciò che è profondo ama la maschera”, e precisou: “Ogni spirito profondo há bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni passo, de ogni segno di vita che egli dà” (*Al di là del bene e del male*, I 40).

Giovane Reale, “Introduzione” in Platone, *Simposio*, 2001.

Poucos dias depois da morte do filósofo, em 25 de agosto de 1900, Cosima escreve: “Creio que para cada afirmação de Nietzsche poder-se-ia demonstrar de onde ele a tomou: a *Opera omnia* [de Wagner], Schopenhauer, os indianos, os gregos, os enciclopedistas, os humoristas ingleses. E quando não se limitou a repetir descobertas de outros, fez-se adversário, porém com pensamentos elaborados pelo outro, pelo atacado. Assim creio, ao menos pelo que me disseram, pois eu não li nada” (carta a Félix Mottl de 9 de setembro de 1900). Todavia, um pouco antes (14 de agosto de 1900), tinha confidenciado a H. S. Chamberlain: “Assusta-me também que a ninguém tenha ocorrido a ideia de demonstrar de onde Nietzsche tomou tudo. Antes de tudo, da *Opera omnia* [de Wagner] e de Schopenhauer, e logo os enciclopedistas, dos ingleses, etc. A própria palavra ‘super-homem’ é de Goethe!”.

Giuliano Campioni, *Nietzsche e o espírito latino*, “Introdução”, 2004.

Foucault é considerado como “o historiador acabado, o remate da história”, isto dito por um dos mais importante teóricos da história. Segundo Paul Veyne (1978, p. 239), “Foucault revoluciona a história” com duas noções complementares: a de raridade e a de que não existem objetos naturais. Se a história não é feita de raridades, então seria uma história dos objetos naturais, como a descrição do crescimento de uma planta, de uma árvore; mas isso não é história. Histórico quer dizer raro, não-natural, datado; daí o amor ao documento – Deleuze (1986) o chama de “arquivista”. Foucault mesmo define o trabalho de *As palavras e as coisas* nem como história nem como epistemologia, senão como “arqueologia”, isto é, “descrição do *arquivo*. Por arquivo, entendo o conjunto de discurso efetivamente pronunciados” (“Michel Foucault explica seu último livro.”, 1969, in DEB II, p. 145).

Há uma curiosa familiaridade entre a descrição que Veyne faz de Foucault com aquela que este faz da genealogia nietzschiana, pois Foucault, no ensaio que lhe dedica, atribui justamente a Nietzsche o amor ao documento, a ideia de ruptura (de raridade) e a de invenção (de não naturalidade). Por outro lado, quando se leem os últimos pós-modernos, a “genealogia nietzschiana”, assim referida, parece demasiado só foucaultiana. De todo modo, até onde sabemos, não foi feita ainda uma clara distinção entre as duas empresas filosóficas, as duas genealogias, uma da década de 1880 e outra realizada entre 1960-70 e 1980.

– O que é a genealogia de Nietzsche? – É uma pesquisa sobre a *origem*... – dizia-se antes de Foucault. Por exemplo, Deleuze começa seu *Nietzsche e a filosofia* (1965, p. 2) por determinar o conceito de genealogia: “Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor de origem e origem dos valores. [...] Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem”. As passagens são afinal uma boa definição, pois a genealogia de Nietzsche guarda, em um mesmo gesto, uma dupla visada, a do surgimento e desenvolvimento dos valores, e a determinação mesma da avaliação do valor, o valor do valor, quem o determina, o nobre ou o escravo. Porém, depois de se ler o ensaio de Foucault, “Nietzsche, a genealogia e a história” (NGH) de 1971, ela parece algo de impreciso, por recorrer ao termo “origem”.

A genealogia, diz Foucault, “Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’” (NGH, § 1, p. 16) – o que isto quer dizer? Melhor: *quem diz, quando e contra quem*, e o que significa então, isto é, o que opera, o que faz, provoca, exige? Isto não é óbvio. A “hermenêutica” a que Foucault submete Nietzsche difere completamente das que se realizavam até

então. É certo que ele relativiza logo em seguida, perguntando: “Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)?” (NFH, § 2, p. 17). Sua genealogia, diz Foucault, se caracteriza como pesquisa sobre a *emergência* (*Entstehung, émergence*) e a *procedência* (*Herkunft, provenance*) em oposição à pesquisa da *origem* (*Ursprung, origine*), tal como a efetivaram os metafísicos. Um pouco seguindo as pistas que Foucault fornece no ensaio, mas sem tomá-las logo como centro, lêem-se logo mais os parágrafos relativos às “origens do humano” (do conhecimento, da consciência, da ciência, das artes, da religião, dos costumes, da moral), como poder-se-ia chamar genericamente a série de temas da antropologia filosófica.

No ensaio, Foucault coloca as seguintes questões: em que medida a genealogia recusa a pesquisa da origem, e em que sentido a realiza?; e em que sentido a genealogia se relaciona com a História? Daí a dupla faceta de sua tese: em relação à genealogia, a pesquisa sobre a *emergência* e a *procedência* em oposição à da *origem*; em relação ao sentido histórico, a ideia de que Nietzsche combateu sempre o ponto de vista supra-histórico².

Em muitos aspectos, as considerações de Foucault destacam caracteres centrais da genealogia nietzschiana. Há, porém, algo de estranho nessa “descrição” em que Nietzsche parece nos falar ainda hoje. O traço mais evidente e sintomático: o nobre desaparece, e de tal modo que não sentimos sua falta. Antes da oposição entre senhor e escravo, onde os papéis serão ainda decididos em luta, há uma espécie de não-lugar. Retornaremos à leitura de Foucault no segundo capítulo, para mostrar, através do procedimento ao qual submete Nietzsche, o que este, por sua vez, entende por “semiótica” e como procede, a saber: Nietzsche repete as críticas de Hegel a Kant, dirigindo-as, porém, não apenas a Kant, mas ao próprio Hegel, e ainda, através destes, aos jovens hegelianos e neokantianos.

O primeiro capítulo traz um panorama inicial de como Nietzsche apresenta a sua tarefa enquanto filósofo, mostra a centralidade da questão da gênese e desenvolvimento do *demasiado humano*, e aponta como tal empreendimento, que caracteriza suas obras desde 1878 e pode ser chamado de “genealógico”, o quanto ele pressupõe o método

² Estrutura do ensaio NGH: **Introdução** (§ 1. A genealogia é cinza); **Primeira parte**, sobre as origens (§ 2. *Ursprung*, § 3. *Herkunft*, § 4. *Entstehung*); **Segunda parte**, sobre a genealogia da história e o sentido histórico (§ 5. *Wirkliche Historie*, § 6. genealogia da história, § 7. usos antiplatônicos da história). Indicamos aqui, depois do número do parágrafo, o da página, conforme a edição brasileira da *Microfísica do poder*, sob os cuidados de Roberto Machado.

histórico. Com isso, esperamos fornecer os elementos necessários para a exposição de como Nietzsche (e Foucault) combate(m) o essencialismo dos filósofos, sua falta de sentido histórico, em cuja generalidade dos conceitos se apagam a raridade e a artificialidade das coisas e de suas ordenações, e reconhece(m) nos paladinos da moral a *parte maldita*, quer dizer, um modo teatral, um jogo de máscaras, no qual o próprio histórico aparece quando se nota que os nomes, tornados então novos conceitos, são tomados sub-repticiamente, para usar uma expressão familiar aos foucaultianos e kantianos, ou dito nietzschianamente, como uma *semiótica*. O segundo capítulo ocupa-se de mostrar o caráter semiótico das teses nietzschianas, quer dizer, como se apropria dos conceitos daqueles a quem combate. Mostramos isso por contraste, através do modo mesmo que Foucault se apropria de Nietzsche.

1. ORIGENS E EQUÍVOCOS

Ursprung ist das Ziel (Origem é o alvo).

Karl Kraus, *Palavras em versos*, apud Walter Benjamin, “Sobre o conceito de história”, 1940.

O mundo físico parece obra de um ser poderoso e bom, que foi obrigado a entregar a um ser malfazejo a execução de uma parte de seu projeto. Porém, o mundo moral parece ser produto dos caprichos de um diabo que enlouqueceu.

Sébastien-Roch Nicolas de Chamfort, *Máximas e pensamentos*, séc. XVIII, § 50.

Por que a filosofia deve se curvar à História? Por que seu método deve ser histórico? Em que se nota o uso de um tal método? Encontramos aqui uma resposta, (1) na crítica à “origem maravilhosa”, quando se localiza a gênese da genealogia; depois, (2) na série de historietas sobre as origens do demasiado humano, quer dizer, na crítica ao conceito de “homem” e de “mundo”, e, por fim, (3) na análise do aspecto estilístico da escrita de Nietzsche, de seu pensamento, principalmente na concepção de causalidade e responsabilização do sujeito, associada à linguagem.

1.1. No começo, o cru

Começamos por (1) um panorama que mostra o modo central das questões sobre as “origens do humano” e a crítica aos filósofos nas considerações de Nietzsche; para em seguida identificar (2) o princípio que aí sempre opera; (3) e por último, localizar a gênese da genealogia. Destacamos sempre **em negrito** as diversas palavras usadas por Nietzsche para o que genericamente chamamos de “origens” – *Ursprung* (origem), *Entstehung* (gênese), *entstehen* (surgir), *Anfang* (começo), *Herkunft* (procedência), *Quelle* (fonte) – dentre outras.

O pecado original dos filósofos (um panorama)

Humano, demasiado humano (1878, 1886²) abre com um parágrafo intitulado “Química dos conceitos e sentimentos”:

Os problemas filosóficos supõem agora novamente quase em todas as partes a mesma forma de questão, **tal como há dois mil anos: como pode algo surgir do seu oposto**, por exemplo, racional de irracional, sensível de morto, lógica de não-lógica, contemplação desinteressada de querer concupiscente, viver para outros de egoísmo, verdade de equívocos? A filosofia metafísica

acudiu-se até aqui para superar essa dificuldade, na medida em que negava **a gênese de um a partir de outro** e supondo para **as coisas de mais alto valor** uma **origem maravilhosa**, imediatamente advinda do núcleo e essência da “coisa em si”. [...] A humanidade ama banir do sentido **as questões sobre procedência e começos**: não se deve estar quase desumanizado para sentir em si a inclinação oposta? – (HH, 1).

Em *Além do bem e do mal* (1886) lemos quase as mesmas palavras:

“Como **poderia algo surgir de seu oposto**? Por exemplo, a verdade do equívoco? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do interesse próprio? Ou a pura e solar contemplação do sábio da concupiscência? **Semelhante gênese é impossível**; quem com ela **sonha** é um tolo, até mesmo algo pior; **as coisas de valor mais elevado** devem ter **uma origem outra, própria** – não são deriváveis desse mundo transitório, tentador, enganador, irrisório, dessa confusão de ilusão e apetite! Mais ainda, no **colo do ser**, no **imperecível**, no **deus oculto**, na ‘**coisa em si**’ – aí deve repousar seu **fundamento**, e em nenhuma outro lugar” – Este modo de julgar constitui o típico prejuízo, no qual se deixa reconhecer novamente os metafísicos de todos os tempos; esse modo de valorar valores subjaz atrás de todos seus procedimentos lógicos; desse seu “crer” esforça-se até o fim para seu “saber”, para algo a que, solenemente, no fim, seja batizado como “a verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é **a crença na oposição dos valores**. [...] (BM, 2).

Nos dois anexos de *Humano...* (OS, 1879; AS, 1880), reunidos como um segundo volume, acrescido de um prólogo (HH II, 1886), há algo semelhante, de modo irônico e breve. Em *Opiniões e sentenças diversas* (1879), no parágrafo intitulado “*Historia in nuce*”, “A história em resumo”, em vez de repetir “Na *arkhé* era o *lógos*”, como consta na versão grega do *Evangelho segundo João*, “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*”, “No começo era a palavra” (Jo, 1, 1), na tradução de Lutero, “*Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort*”, Nietzsche prefere a paródia de seu amigo Carl Fuchs: “***im Anfang war der Unsinn, und der Unsinn war, bei Gott! und Gott (göttlich) war der Unsinn***”, quer dizer, “no começo era o absurdo, e o absurdo *era*, por Deus!, e Deus (divino) era o absurdo” (OS, 22). Em *O andarilho e sua sombra* (1880), Nietzsche retoma o mote, desta vez, porém, citando ***Gênesis***, ao qual o *Evangelho...* remete, também conforme a versão de Lutero (“*Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde*” – Gn, 1,1): “***“Am Anfang war”. – Die Entstehung verherrlichen***”, “***“No começo era”: Glorificar a gênese*** – esse é o broto metafísico posterior, que torna a rebentar na consideração da História e faz crer que **no começo de todas as coisas** está o mais valioso e mais essencial” (AS, 3).

Em *Aurora* (1881), de modo análogo:

Todas as coisas, que vivem muito tempo, embebem-se gradualmente de razão, tal que **sua descendência da desrazão** torna-se, pois, improvável. Quase toda **história exata de uma gênese** não soa paradoxal e ultrajante ao tato? O bom historiador, no fundo, não **contradiz** continuamente? (A, 1. *Racionalidade tardia*).

E, em relação à consciência, diz n’*A gaia ciência* (1882, 1887²):

A consciência é o **último e derradeiro desenvolvimento do orgânico** e consequentemente nele também o mais inacabado e menos forte. [...] Pensa-se que aqui estaria o **cerne do homem; seu permanente, eterno, final, mais original!** Toma-se a consciência por uma firme grandeza dada! Nega-se seu crescimento, suas intermitências! (GC, 11. *A consciência*).

As passagens reportam-se a um complexo de temas, que o juízo dos filósofos acabou por associar: consciência, razão, lógica a bom, verdadeiro, desinteressado, altruísta; ao mesmo tempo concebidos como *contrários* de mal, enganador, interessado, egoísta; quer dizer, concebidos sem exame histórico. Assim, pois, aquilo tornado necessário não teria surgido do acaso; algo lógico não poderia ter, pois, sua gênese na sorte; a razão ser fruto de sucessivos jogos de azar que precedem mesmo a espécie humana. Nietzsche encontra sempre aí – eis o cerne da crítica – um mesmo tipo de equívoco, baseado na crença milenar na oposição dos valores, o de conceber uma origem extraordinária – *fora* do mundo, em um *outro* mundo – para as coisas de mais elevada estima, tomadas como aquilo que caracterizam o homem, ou mesmo o universo, este então à medida humana, a de uma humanidade muito tardia e idealizada (HH, 2).

Se os metafísicos pressupõem que a compreensão da origem ilumina a essência atual de uma coisa, pois nela se encontraria, como diz Foucault, a identidade primeira, o traço essencial, o lugar da verdade, e, por outro lado, uma espécie de anacronismo generalizado, cujo equívoco consiste em colocar no começo o que é tardio³, Nietzsche, ao contrário, em franca oposição, diz reiteradas vezes que a gênese não é elevada, que sua vilania contrasta com os conceitos e sentimentos tidos como superiores (Deus, altruísmo, compaixão etc.).

Traço comum dos metafísicos, espécie de reverberação da lógica de Parmênides, segundo a qual, o que é não veio a ser, senão não seria, e não sendo, não poderia passar a ser, ela caracteriza, pois, o que é idiossincrático nos filósofos, ou como diz em 1888, o

³ Segundo Foucault, para a metafísica, a *Ursprung* é maravilhosa por três razões: 1) Porque se trataria de uma identidade primeira sob todas as máscaras; pois inicialmente as coisas seriam preciosas, essenciais, perfeitas: a origem “está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia”; e, por último, “ela seria o lugar da verdade”. Para o genealogista, ao contrário, “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate.” 2) As coisas não têm essência, ou, se têm, trata-se de uma construção com material muito heterogêneo. 3) Também a verdade, “sempre recente, avara e comedida”, repousa sobre os equívocos, cujo “longo cozimento da história a tornou inalterável”. A razão, a verdade e a retidão, e a liberdade não são nada de essencial (NGH, 2, p. 17-19). Enquanto, por outro lado, a *Entstehung*, ao contrário da metafísica, que “leva a acreditar no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria vir à luz desde o primeiro momento”, enquanto genealogia, ela “restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações” (NGH, 4, p. 23).

ódio ao devir, seu egipcismo: “Eles creem fazer uma honra a uma coisa quando des-historicizam ela mesma, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade], – quando fazem dela uma múmia” (CI, III, 1).

Em resumo: os filósofos não admitem o devir, os sentidos, o corpo, no fundo, não admitem o mundo e o histórico. Supõem que os valores supremos devem todos eles ser da mesma ordem, daí o outro mundo. Eis sua falta de sentido histórico – **defeito hereditário, pecado original, preconceito, idiossincrasia** (respectivamente: HH, 2. Erbfehler der Philosophen; OS, 5. Eine Erbsünde der Philosophen; BM, I. Von den Vorurtheilen der Philosophen; CI, III. Die “Vernunft” in der Philosophie, 1: “*Sie fragen mich, was alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist?... Zum Beispiel ihr Mangel an historischem Sinn*” – “Perguntam-me, que toda idiossincrasia dos filósofos é?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico”). “A outra idiossincrasia dos filósofos”, diz em seguida no *Crepúsculo dos ídolos* (1888), é colocar o tardio, o que aparece no fim de todo um processo, os conceitos mais gerais e mais vazios, “no começo *como* começo”:

A procedência a partir de outra coisa vale como objeção, como dúvida do valor. Todos os valores superiores são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ente, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – isso tudo não pode ter se tornado, *precisa* consequentemente ser *causa sui* [causa de si]. (CI, III, 4).

Ao contrário da metafísica, cuja crença fundamental está na oposição dos valores, a *historische Philosophie* – como Nietzsche nomeia sua filosofia em 1878, e diz então, aquela que até mesmo “não é mais de se pensar separada da ciência natural, o mais jovem de todos os métodos filosóficos” – ela constata: “não há opostos, salvo no habitual exagero da concepção popular ou metafísica”. Na base da suposta oposição, um equívoco da razão: afinal, não há rigorosamente falando “nem uma ação altruísta nem contemplação inteiramente desinteressada, ambas são apenas sublimações, nas quais o elemento fundamental aparece quase volatilizado e só se mostra enquanto existente a uma observação mais apurada” (HH, 1). De modo que o interesse próprio define tanto a natureza da ação quanto a da contemplação: “Egoísmo é a lei perspectiva do sentimento, para a qual o mais próximo aparece grande e pesado: enquanto para o distante diminui todas as coisas em grandeza e peso” (GC, 162).

Deus, o pai do mal

Dando ouvidos ao perfil que Nietzsche traça de si enquanto filósofo, em 1887, observamos tal aspecto atravessar sua obra: em seu primeiro escrito filosófico, de

quando tinha 13 anos, ao se questionar sobre **a origem do mal**, fez então Deus o *Pai do mal*. Nietzsche diz que aí se encontraria mesmo seu *a priori*, o de não buscar explicações *fora do mundo*, em um *outro mundo* (GM, prólogo, 3). Assim, em “O Estado grego”, um dos *Cinco prefácios para livros não escritos* (1872), denuncia o brilho mentiroso com o qual os modernos revestiram **a origem e o significado do Estado**, pois tal origem é assustadora (CP, III). Em *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1873), antes de caracterizar filósofos pré-platônicos como aqueles que investigaram acerca da origem das coisas, ele observa: “As questões sobre os começos da filosofia são absolutamente indiferentes, pois, em geral, **na origem está o cru, informe, vazio e feio**, e, em todas as coisas, só os graus superiores chegam a ser considerados” (FT, I). Isto, para dar apenas dois exemplos pertinentes.

Princípio duplo: não buscar a origem fora do mundo, fora da história, e na origem se encontra “o cru, informe, vazio e feio”, o banal. O mesmo princípio é aplicado à filosofia pré-platônica (FT, em que caracteriza cada filósofo naquilo que inaugura como tipo filosófico), à organização social (CP, III), à questão teológica do mal (cf. GM, prólogo), e, desde 1878, em suas palavras, “a origem e a história dos sentimentos morais” (HH, 37), ou ainda, as “das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” (HH, 1), questão que cada vez mais se tornará a dos valores morais (A e GC), e, depois, a da valoração mesma (BM e seguintes): “pensamentos sobre a procedência de nossos juízos morais” (CI, III, 4).

Ora, mas não é precisamente a pesquisa da origem e evolução de coisas das mais diversas um *topos* especialmente da filosofia, das humanidades e das ciências naturais do século XIX? O próprio fato de filósofos se perguntarem sobre o surgimento e o desenvolvimento da vida, da humanidade e do espírito é um traço do século, de seu caráter histórico. A questão não está em Descartes. Aparece de algum modo em Kant, em seu diálogo com Herder. Está marcada, porém, por Hegel (1807) e Darwin (1859).

A crueldade, a feiura como origens históricas, tal não é o mesmo princípio adotado por Darwin n’*A origem das espécies* (1859), afinal ele encontra na gênese do homem o macaco? Na verdade, cabe indagar sobre a singularidade e o comum da filosofia nietzschiana em relação não exatamente às descobertas da biologia do século XIX, mas à filosofia de sua época, esta que não ignora a genealogia darwiniana e muito menos a história mundial. O filósofo não se pergunta pela gênese da espécie humana, questão do biólogo, e sim pela gênese e desenvolvimento dos conceitos, dos valores,

dos sentimentos próprios da civilização. Ele usa de expressões próprias da química, da biologia, da fisiologia, da física, e remete a hipóteses da ciência da época; porém, tais conceitos não podem ter o mesmo sentido, se o texto não trata nem de química nem de corpo, mas das coisas relativas à alma, à sua história.

Talvez o que caracterize propriamente o modo como Nietzsche coloca a questão e responde não seja o princípio em si, e sim o fato de torná-lo metódico, da insistência com que aparecem, pois se convertem em *História efetiva*, quer dizer, em uma investigação efetiva da história – da alma, do espírito, dos valores – através de documentos, de uma erudição histórico-mundial. De outro modo, o combate que dirige contra a valoração cristã, mais especificamente, contra a teleologia de tipo kantiana, porque confunde o fim com a origem, confusão que se reencontra em Herbert Spencer, para quem a utilidade é o fim que determina a própria criação do costume e do valor. – Qual o erro? Para dizer de modo resumido, conforme Nietzsche, eles colocam em um mesmo plano o signo e seu sentido, como se surgidos conjuntamente – o que precisamente é a ausência de *historische Sinn*, quer dizer, eles tomam a última ideologia ou concepção de mundo como o *Sinn der Geschichte*, o sentido da história. Contra tal equívoco fundamental, Nietzsche escreveu sua genealogia da moral, como se chama seu trabalho desde 1887, quer dizer, contra a ideia de homem normal, de utilidade do castigo, de responsabilização do sujeito – um modo de fazer do indivíduo bode expiatório.

O axioma “*ist im Anfang das Rohe...*” – “no começo está a crueza, o informe, vazio e feio” – é uma constante na obra. Encontra-se no ditado do curso sobre *O culto dos gregos aos deuses* (1875-1876), ““As melhores coisas e as melhores ações têm tripas repugnantes”” (CGD, I); e, de outro modo, na sentença enunciada uma vez por Prosper Mérimée, “não há nada mais comum do que fazer o mal pelo prazer de fazê-lo”, a qual Nietzsche repete em 1878 e em 1887, como uma espécie de “lei geral na história do espírito”, que aproxima do carrasco o sofredor que ostenta seu sofrimento: a ostentação da infelicidade, os gritos e choros, cujo fim é inspirar a compaixão, eles tem por objetivo, na verdade, *causar dor*, de modo que aquele que talvez nada mais possua, possui ainda tal poder, *o poder de causar dor* (HH, 50, v. GM, II, 5), ou ainda, em 1881: “A crueldade pertence à mais antiga alegria festiva da humanidade”, no tempo em que se oferecia aos deuses espetáculos de crueldade, e é daí que vem a ideia de que o *sofrimento voluntário*, o martírio deliberado, tem um bom sentido e valor (A, 18). No

entanto, “A maioria é tão desonesta, e alguns homens são tão bons, para saber algo sobre essa *pudendum*” (HH, 50).

Gênese da genealogia

As coisas, os homens, os sentimentos, os valores, tal como os encontramos hoje, ainda que os designemos pelos mesmos nomes ou semelhantes, são bastante diferentes em geral daquilo que foram: eles surgiram algum dia; eles se tornaram – talvez no que se poderia considerar seu oposto. Não foi, porém, nenhum plano secreto, ou algum programa incutido como que em uma semente, que os conduziu até o estágio atual. Em um ou outro caso, poder-se-ia falar de progresso, mas não de um necessário, como o otimismo oitocentista acreditou.

O sentido histórico ensina que a “evolução” não é algo que ocorra como um desdobramento ou revelação gradual de uma essência característica de sua natureza, e sim da guerra, como já tinha dito Heráclito (frag. 53), “pai de todas as coisas boas”, também da boa prosa (GC, 92), da mentira, “*se não a mãe, certamente a ama-de-leite da bondade*” (A, 248). Se o povo conquistou tal elevação, deve-se, afinal, às guerras de religião (GC, 144). “Como a razão veio ao mundo? Simples, de uma maneira irracional, por um acaso” (A, 123). A vontade de saber da vontade de não saber, não como seu oposto, mas como seu refinamento (BM, 24). *O que é perfeito não teria vindo a ser* (HH, 145). A humanidade não é o objetivo, o alvo; tudo continua evoluindo. Do acaso, da guerra, da mentira, do equívoco, daí *surgiram* as grandes coisas.

Apesar de encontrarmos antes de *Humano...* traços daquilo que se chamará de “genealogia”, de inclusive se poder localizar as “origens do método genealógico” no opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, pelo menos enquanto “pergunta pelo valor e teorias da verdade”, tal como faz Rogério Antônio Lopes em *Elementos de retórica em Nietzsche* (2006), e antes ainda, apesar do próprio filósofo reconhecer que desde a tenra idade já expressava algo de suas teses; apesar disso tudo, é no inverno de 1876-1877 em Sorrento que surge o projeto que lhe ocupará até o fim de sua vida de escritor:

Meus pensamentos sobre **a procedência de nossos juízos morais** – pois em torno deles se atua neste escrito polêmico – alcançaram sua expressão primeira, lacônica e provisória naquela coleção de aforismos, que trazia por título *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, e cuja redação foi iniciada em **Sorrento**, durante um inverno, que me permitiu fazer [uma] parada como **um andarilho** faz [uma] parada e divisar **a terra** vasta e perigosa, através da qual meu **espírito** tinha vagueado. Isso aconteceu **no**

inverno de 1876-1877; os pensamentos mesmos são mais antigos. Eram, no ponto central, já os mesmos pensamentos, os quais acolho novamente nesses presentes tratados: – esperamos que o longo intervalo tenha lhes feito bem, que eles tenham se tornado mais maduros, mais claros, mais fortes, mais perfeitos. (GM, prólogo, 2).

Portanto, é nas anotações do período que encontramos esboçadas as teses centrais, cujo princípio já foi enunciado (“O caminho em direção aos começos conduz por toda parte à barbárie” – FT, I): “todos os grandes afetos e paixões do mundo [...] são sempre ridiculamente pequenos em sua origem. [...] o homem permanece assombrado da *altura* de seu sentimento e da *baixeza* da origem.” (FP, 1876, 23[76]). Todavia, desde então, de forma sistemática, conforme consta no caderno em que aparece já o possível título do futuro livro, “Humano e demasiado humano / Máximas sociais” (FP, 1876, 19[118]). Trata-se de: “Reconduzir emoções não-egoístas a egoístas é necessário de modo metódico” (FP, 1876, 19[115]).

Quando encontramos uma afirmação reiteradas vezes em uma obra, quando um traço faz parte de seu modo de perguntar e de responder, quer dizer, trata-se de um traço metódico. É um traço metódico dos metafísicos combatidos por Nietzsche questionar-se sobre as origens, como se a compreensão da origem iluminasse a essência atual de uma coisa. No caso de Nietzsche, trata-se de dizer sempre que essa gênese não é elevada, que não tem relação direta com o que se considera hoje, e mesmo que as duas significações (a antiga e a moderna) são tão distintas, que nós não conseguimos mais compreender valores, conceitos, gestos de outros tempos, falta-nos o acesso.

É no mundo concebido do ser, no mundo designado, representado, portanto, que há opostos. Mas de onde vêm os motivos para tal representação? Para Heráclito, por causa do *lógos*, quer dizer, por causa do próprio sistema de representação, que não pode dispensá-lo. Para Nietzsche, o pressuposto enraizado na língua é de ordem moral. Ora, se “Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível” (GC, 114. *Até onde via a esfera moral*); se o homem atribui a tudo o que existe uma relação moral do mesmo modo em que um gênero a todas as coisas (A, 3); então o moral é o terreno por excelência do genealogista, “a terra vasta e perigosa”, a qual Nietzsche divisa como conquistador orgulhoso no prólogo da *Genealogia da moral*. É aí que reconheceremos a guerra e os adversários. Quando tomam o não-egoísmo como imoral e o egoísmo como moral, e pressupõem aí a origem da moral, diz Nietzsche, os utilitaristas

adotam como ponto de partida a última meta no desenvolvimento moral, nossa sensibilidade atual. Mas a última fase do desenvolvimento está

condicionada por numerosas etapas, pelas influências de filosofia e metafísica, do cristianismo, e, absolutamente, não serve para esclarecer **a origem do moral**. [...] O reino do moral tem sido antes de tudo o reino do ético. (FP, 1876, 23[96]).

Em geral, as publicações de *Humano...* baseiam-se na segunda edição (1886²), aquela acrescida de um prólogo, mas também, em que suprimidas as três primeiras páginas da primeira edição, onde constavam a homenagem a Voltaire, uma nota de esclarecimento, em que menciona Sorrento, e uma longa citação de Descartes, esta “No lugar de um prefácio”, como se Nietzsche já pretendesse em substituí-la na edição seguinte, como fez. Pois bem, se as lemos juntas, estão aí a importância de o filósofo permanecer no estrangeiro, no caso, na Itália, e de Descartes e Voltaire, como se um temperasse o outro, quer dizer, a importância do método, este aplicado ao terreno do costume (*Sitte*), da eticidade (*Sittlichkeit*), do moral (*Moralischen*).

Quanto a Descartes, como escreve depois: “*Ponto de partida*. Ironia contra Descartes: supondo que houvesse no fundo das coisas algo enganador, do qual procedemos, de que que serviria *de omnibus dubitare!*” (FP, 1885, 38[13]). De fato, já o encontramos no mundo como sonho enganoso do *Ur-Ein* n’*O nascimento da tragédia* (1872), deus que engana artisticamente através do instinto, equivalente da metafísica do amor sexual em Schopenhauer, na qual ele, o instinto, é ilusão que perpetua a vontade de viver. O procedimento metódico está claro no pequeno ensaio de 1873 (VM), mas já encontramos algo da ideia na hipótese de que alguma quimera teria desvirtuado a humanidade desde há dois mil anos, como especula no breve escrito “Destino e história” (1862).

Portanto, se não fazemos retroceder a gênese da genealogia para antes das anotações de Sorrento (inverno de 1876-1877), é porque está aí expressa a pesquisa da procedência, com este termo (*Herkunft*), que Nietzsche praticamente não usou antes.

1.2. Origens do humano

... γάρ που, πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι μὲν ὄντων ὥς ἔστιν ὥς δὲ μὴ ὄντων ὥς οὐκ ἔστιν.

...enim, rerum omnium mensura homo est: existentium quidem ut sunt, non existentium vero, ut non sunt.

[... o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem]

(Protágoras *apud* Platão, *Teeteto*, 151-152 [trad. Carlos Alberto Nunes], *apud* Auto de Castro, *O homem – sua explicação*, “Proléptica”)

Não se encontra em Nietzsche *uma* história do humano, mas antes uma série de histórias breves sobre o que chamamos aqui de modo genérico (e impreciso) as “origens” do humano, demasiado humano – da moral, da religião, do campo estético, do conhecimento, da cultura e da civilização. Mas não são mesmo histórias que Nietzsche conta, e sim *historietas*, nome que usamos para designar suas historinhas, cheias de alegorias e metáforas, de jogos de artista. O jogo, deixamos para o próximo tópico. Antes, aqui, vemos (1) o combate ao “homem” como verdade de todos os tempo, e as diversas “origens”, (2) do conhecimento e do lógico, (3) da ciência e da religião, (4) do culto religioso, (5) dos costumes e da moral, e (6) o fato inalgural de toda história. Já falamos algo da origem assustadora do Estado, no próximo capítulo, trataremos da origem do direito.

O “homem” como verdade eterna

O defeito hereditário comum a todos os filósofos, a falta de sentido histórico, conforme diz desde o começo de *Humano...*, se mostra já, e de modo exemplar, quanto eles tomam, mesmo involuntariamente, “‘o homem’ como uma *aeterna veritas*, como um permanentemente igual em todo turbilhão, como uma medida segura das coisas”. Trata-se de uma generalização típica, já assinalada, tomar o que é tardio como original, essencial, nesse caso, “a mais jovem configuração do homem” como se definidora de sua natureza: “a teologia inteira está edificada sobre o falar-se do homem dos últimos quatro milênios como de um *eterno*, em direção ao qual todas as coisas do mundo desde seu início tenderiam naturalmente” – e, com a teologia, a filosofia que nela se baseia. Alguns filósofos, inclusive, diz Nietzsche, “chegam a tecer o mundo todo a partir da faculdade do conhecimento” e “não querem aprender que o homem se tornou, que até

mesmo a faculdade do conhecimento se tornou” (HH, 2), inclusive que “a humanidade não representa um progresso para algo melhor, ou mais elevado” (AC, 4).

No que seria outra designação para “genealogia”, segundo Foucault, na “*Wirkliche Historie*”, Nietzsche pratica o sentido histórico ao “reintroduzir no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem”, os sentimentos, os instintos, o próprio corpo: “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles”:

Saber, mesmo na ordem histórica, não significa “reencontrar”, e sobretudo não significa “reencontrar-nos”. A história será “efetiva” à medida que introduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. [...] É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar. (NGH, § 5; p. 27-28)

A referência de Nietzsche a Kant é clara (mas também a Hegel). No pequeno opúsculo intitulado “Ideias para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (1784), Kant diz que a natureza, pródiga com todos os outros seres, não deu ao homem a faculdade que o define enquanto tal, mas antes, o gérmen que haveria de se desenvolver graças a uma estranha sociabilidade insociável. Assim, encontramos em Kant também a guerra como motor da história e da evolução do homem, mas essa imagem do homem se tornando, se seguimos a crítica nietzschiana, se deve a uma estágio muito recente da humanidade, pensada como medida universal, e, no fundo, não é nem mesmo uma imagem desse devir, senão algo de eterno. Não há nem mesmo estágios na história universal de Kant. Há o estado de guerra, a guerra perpétua de todos contra todos – que se encontra de Hobbes a Nietzsche, passando por Hegel e Darwin – e há o idealismo, prestes a ser conquistado, a meta, o fim mesmo dessa guerra, a paz perpétua, *telos* no qual se apaga, em nome do ideal, todo o histórico. Daí Nietzsche assinalar: “Pensar historicamente, nos dias de hoje, equivale a crer que a história sempre se fez conforme o princípio de ‘o menos possível no tempo mais longo possível’” (HH, 261). Descobrir, pois, como Spinoza, Leibniz, Kant e Hegel, um sentido para a história é isso, reduzir à monotonia a série de rupturas, de apropriações, as guerras, acidentes e descobertas, todo engenho e acaso.

Kant, que costumava em geral recusar o *Velho Testamento*, encontra na *Gênesis* (2-5), considerando-a como documento, o “Provável começo da história do homem” (1786, p. 46), conforme o título do ensaio. Aí assevera que “o que não pode aventurar-se no que diz respeito à progressão da história das ações humanas pode certamente ser tentado em relação às suas *origens*”, quer dizer, “um relato do início do

desenvolvimento da liberdade desde sua predisposição original na natureza humana”, tal como admite, “algo inteiramente diferente do que um relato histórico da evolução dessa liberdade, um relato que só pode ser baseado em informações históricas”. Partindo então do ideal, do homem constituído tal qual seria desejável, não espanta, pois, encontrar no mais imediato dos acontecimentos a prova desse desenvolvimento natural na emancipação da liberdade, do progresso necessário da humanidade, na Revolução Francesa como passagem da forma inorgânica à forma *orgânica* (AC, 11). Não é atoa que se falará na época de “membros” do “corpo político” (cf. MOURA, 2005, p. 64).

Por isso, para Nietzsche, “o filósofo despreza o ser humano que deseja, também o ser humano ‘desejável’ – e, em geral, todos os desideratos [desabilidades], todos os *ideias* de homem”, isto pois: “A história de seus desideratos – de suas desejabilidades – foi até agora a ***partie honteuse*** do ser humano: cuidemos de não gastar muito tempo em sua leitura. O que justifica o homem é sua realidade – ela a justifica sempre” (CI, IX, 32). Quando Nietzsche associa Kant a Robespierre através de Rousseau (A, prólogo, 3), ele mostra o quanto há de crueldade introjetada no imperativo categórico. Conforme recorda Carlos A. R. de Moura, o imperativo categórico kantiano “resolve” o problema que se colocara Rousseau no *Contrato social*: o de encontrar “uma forma de associação que defenda e proteja com toda força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, todavia só obedeça a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes”. (*apud* MOURA, 2005, p.63).

O equívoco está em adotar “o ponto de vista do Sol –o ponto de vista da razão”, quer dizer, “o ponto de vista da *Providência*”, assim cobiçado por Kant (e por Hegel, conforme a famosa passagem de sua *Filosofia da história*, “A razão na filosofia”, sobre a *teodiceia*): “Se ao homem se pudesse atribuir uma vontade inata e invariavelmente boa, embora limitada, ele poderia vaticinar com certeza a progressão da sua espécie para o melhor, porque ela diria respeito a um evento que ele próprio pode produzir” (*O conflito da faculdades*, 1798, Segunda parte, “Estará o gênero humano em constante progresso para o melhor”, § 4, p. 100).

Contra os desideratos, os ideais de homem, Nietzsche então apontará para a *partie honteuse* do ser humano, a parte vergonhosa, quer dizer, o *humano, demasiado humano*. Afastar do humano a ideia de perfeição, não o fazendo à imagem de Deus, ou vice-versa, Deus a imagem do homem:

A estátua da humanidade. – O gênio da cultura procede como Cellini, quando esse fez o molde de sua estátua de Perseu: a massa fluída ameaçava não

resistir, mas *deveria*: então ele lançou dentro pratos e travessas e o que, de outro modo, caiu nas mãos. E, do mesmo modo, aquele gênio lança dentro equívocos, vícios, esperanças, quimeras e outras coisas, tanto de metal vil quanto de nobre, pois a estátua do homem tem de ser produzida e completada; que importa que aqui e acolá tenha sido empregado material inferior? (HH, 258)

O estágio atual do humano está longe de ser o estágio final, de algo que alcança finalmente sua perfeição. Não se trata, portanto, simplesmente de repetir que o homem atual é o rico herdeiro de uma evolução da vida ou da vida da cultura (o que Nietzsche faz muitas vezes), para descobrir então o homem genérico e a história natural como teodiceia para o humano (o que ele nunca faz). Para ele, em resumo, “O homem” não é uma verdade eterna. *O homem se tornou*, há nele muito ainda de macaco, e este *tornar-se* não tem nada de necessário. Foram o acidente, a necessidade que fizeram surgir algo como esse “superanimal”. Não é a razão, mas o acaso que governa o mundo: também a razão, a lógica, etc. têm aí a sua gênese. Logo, a história não está aí a revelar a essência do humano. “Que são, pois, afinal, as verdades do homem? – São os equívocos *irrefutáveis* do homem” (GC, 265. *Ceticismo derradeiro*).

Na maioria das outras espécies animais, a eticidade dos costumes está traduzida na carne e no sangue, com ela, cada espécie alcançou há muito tempo a estabilidade “em que todos creem num só animal normal e ideal em sua espécie”. Não é para isso que aponta o “monoteísmo”? “O monoteísmo, esta rígida consequência da doutrina de um só homem normal – a crença, portanto, em um só deus normal, além do qual há apenas falsos deuses enganadores”, não conduziria justamente à estagnação? (GC, 143). Se “o homem é o *animal ainda não determinado*” (BM, 62), então há sempre o perigo de, tendo vindo do macaco, tornar a ser macaco, ou pelo menos é o que aponta a contribuição do cristianismo, para uma “animalização do homem, até o *simiesco*” (HH, 247. *Movimento circular da raça humana*).

Ora, aquela imagem recente, tomada como “a forma fixa da qual se tem de partir”, abalizada na assim chamada história mundial, “surgiu sob a coação de determinadas religiões, e mesmo de determinados acontecimentos políticos”, quer dizer, não é nada de fixo. Além disso, é possível que nesses quatro mil anos “o homem não se tenha alterado muito mais”, “tudo de *essencial* no desenvolvimento humano deu-se em tempos primordiais”, bem antes da suposta história universal. Em síntese: “tudo veio a ser; *não há fatos eternos*: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia” (HH, 2).

Quanto ao mundo,

aquilo que agora denominamos mundo é o resultado de uma multidão de equívocos e fantasias, que surgiram pouco a pouco no desenvolvimento total do ser orgânico, cresceram entrelaçados e agora nos são legados como tesouro acumulado do passado inteiro – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele repousa. (HH, 16).

Esse parágrafo, intitulado “*Fenômeno e coisa em si*”, acaba com a provocação de que a coisa em si seria, então, digna de uma gargalhada homérica: “ela *parecia* tanto, e mesmo tudo, e, propriamente, *é* vazia, ou seja, vazia de significação”. Quando então aposta, ou diz apostar, na ciência rigorosa, cabe a ela “aclarar a história da gênese desse mundo como representação”, rompendo, assim, pelos menos de algum modo, com a força de hábitos arcaicos de sensação, celebrando, pois, seu triunfo supremo em uma *história da gênese do pensamento*, e “elevando-nos, ao menos por instantes, acima de todo o processo”.

É o mesmo argumento em relação à origem das coisas: ao contrário do que antes se pensava sobre ela, a saber, que na origem estaria contida o significado inestimável de todos os atos e juízos, e mesmo que a salvação do homem dependeria da compreensão dessa origem, agora, todavia, quanto mais se aproxima da origem, mais as coisas perdem seu sentido e valor: “*Com a compreensão da origem aumenta a falta de significação da origem*” (A, 44). Observamos: trata-se de uma constatação, e não de uma descoberta de Nietzsche:

Outrora, procurou-se chegar ao sentimento de soberania do homem enquanto se apontava para sua *descendência* divina: esse se tornou agora um caminho interdito, pois à sua porta coloca-se o macaco, incluindo outros bichos assustadores, e range compreensivo os dentes, como para dizer: não mais nessa direção! Então, tenta-se agora a direção oposta: o caminho *para onde* a humanidade deve servir para provar sua soberania e seu parentesco com Deus. (A, 49)

Por outro lado, também são numerosos os parágrafos que afirmam um sentido positivo para os equívocos em que se baseiam a metafísica e a moral, como, por exemplo, o intitulado “O superanimal”: “A besta em nós quer ser enganada; moral é uma mentira necessária, para não sermos dilacerados por ela. Sem os equívocos encontrados nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal” (HH, 40). N’A *gaia ciência*, ele fala de quatro grandes equívocos que educaram o homem, a saber: viu-se sempre de modo parcial; atribuiu propriedades inventadas; colocou-se em uma falsa hierarquia em relação ao animal e à natureza; inventou sempre novas tábuas de bens, como se elas fossem eternas: sem eles, porém, não haveria nem humanismo, nem humanidade, nem “dignidade humana” (GC, 115). Em outro parágrafo de 1878, ele diz que não basta apontar para o equívoco que é toda a metafísica, mas, em relação às

representações em que ela se baseia, se faz necessário também um *movimento retrógrado*:

ele tem de compreender a legitimidade histórica, assim como a psicológica, de tais representações, tem de reconhecer como a máxima promoção da humanidade veio de lá e como, sem esse movimento de retrocesso, seríamos privados dos melhores resultados da humanidade até agora (HH, 20).

É certo que Nietzsche combate todas as verdades metafísicas como superstições, as quais atribui, pelo menos inicialmente, quase sempre uma origem arcaica, mas também há bons olhos para o passado.

Três aspectos decisivos, mais gerais, de seu filosofar histórico, tal como o define no primeiro capítulo de *Humano...:* positivamente, iluminar a história da gênese desse mundo como representação, da gênese e evolução dos conceitos e sentimentos morais; o que se traduz negativamente como mostrar a imagem do homem e a pintura do mundo dos filósofos como quimeras – Foucault dizia: “O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma” (NGH, 2; p. 19), talvez inclusive, de certo modo, contra Nietzsche mesmo –; por fim, o terceiro aspecto: entender como é possível que os filósofos tenham se enganado tanto, em outras palavras, em que se justificam, em que se baseiam tais quimeras. Esse último, de modo geral, compete à psicologia.

Origem do conhecimento, procedência do lógico

O parágrafo “*Origem do conhecimento*” (GC, 110) começa dizendo: “O intelecto, durante descomunais períodos de tempo, não gerou nada além de equívocos”. Em seguida, oferece *um inventário* deles (semelhante ao de HH, 18): “que há coisas que duram, que há coisas iguais, que há coisas, matérias, corpos, que uma coisa é como aparece, que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em e para si”. E o motivo de eles ainda se encontrarem em nossos tempos, isto é, a *procedência*: aqueles que se depararam ou receberam como herança tais equivocados artigos de fé foram mais felizes na luta por si e por sua prole. Daí, pois, tais equívocos fundamentais se encontram em toda percepção sensível, por terem sido incorporados e se tornado quase espólio e fundo comum da humanidade, de tal sorte, que mesmo entre os eleatas, pensadores de exceção, o engano fundamental fez moradia: “aquelas proposições se tornaram, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se mediam ‘verdade’ e ‘inverdade’ – até nas regiões mais remotas da lógica pura” (o oposto da “verdade” na lógica não é “*Irrthum*”, mas “*unwahr*”). Por fim, Nietzsche conta alguns

passos de sua história, daquela que depois chamará de “vontade de verdade”, mencionados logo mais.

O parágrafo seguinte, “**Procedência do lógico**” (GC, 111), retoma o mesmo argumento: a lógica mesma apenas pôde surgir graças à vantagem daqueles que inferiram conforme o equívoco de pressupor o igual no diverso, o duradouro no transitório, quer dizer, o semelhante como igual, enquanto outros, cujo modo de inferência distavam destes, talvez mais verdadeiros, porque se atinham mais às diferenças e às mudanças, talvez mais cautelosos, mas por isso mesmo eles foram menos eficazes na luta pela sobrevivência e sua “lógica” pereceu com eles. – É com essa especulação que Nietzsche apresenta como o lógico pode surgir do ilógico, afinal, os conceitos de “identidade” e de “substância” não correspondem a nada de real, mas são antes modos equivocados de inferência.

Nos dois parágrafos, é central a questão da identificação, do reconhecimento, o que pode ser notado no modo como os alemães chamam o “conhecimento”, a saber, “*Erkenntnis*”, pois o verbo “*erkennen*” significa “reconhecer”, enquanto “*kennen*” significa “conhecer”. Em outro parágrafo (GC, 355), Nietzsche diz que **a origem do conceito de “conhecimento”**, tal como o entendem os filósofos, se encontra na remissão de algo estranho a algo conhecido, tal como quando alguém do povo diz “ele me reconheceu”, isto é, no *instinto do medo* do que é alheio, na vontade de, em meio a tudo de estranho e inabitual, descobrir algo que não provoque inquietação, no júbilo do sentimento de segurança reconquistada: “Equívoco dos equívocos! – brada Nietzsche – O conhecido é o habitual; e o habitual é o mais difícil de ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, de ser visto como estranho, distante, como ‘fora de nós’”.

Esse parágrafo, diferente dos anteriores, pertence ao livro quinto d’*A gaia ciência* (1887). Aí, não se fala da *origem do conhecimento*, e sim da *origem do conceito de “conhecimento”*. Nele não há nenhuma pré-história do homem, nem o conhecimento fundado em arcaicos equívocos, como antes. Do mesmo modo, no parágrafo que lhe precede (GC, 354), trata da **procedência da consciência** (*Bewusstsein*): a consciência, o “gênio da espécie”, fruto da capacidade de comunicação, é filha da linguagem. É na comunidade que se encontra sua procedência. E é por isso que o mundo do qual falamos, em que vivemos, marcado com as generalizações da língua, é um mundo superficial – mundo de sinais, comunicável, comum. Para usar uma imagem

wittgensteiniana, e restringir a questão apenas aos nomes das coisas, eles mantêm com ela uma relação de etiquetagem, relação de superfície, portanto.

A ideia da abrangência do mundo representado, da ficcionalização que lhe é própria, para as concepções mais gerais, incluindo as das ciências mais rigorosas, é um traço marcante de toda a obra nietzschiana, expressa já de modo contundente em *Verdade e mentira no sentido extramoral* (1873). Na primeira edição d'*A gaia ciência* (1882), também está a caracterização da ciência como a “humanização mais fiel possível das coisas”, que opera somente com coisas que não existem, com artigos de fé: “linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis” (GC, 112), e ainda, “causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo” (GC, 121).

A partir de 1886, todavia, certas questões deixam de ser respondidas por remissão à pré-história do humano ou à história do orgânico; surge, então, uma ênfase no caráter semiótico de conceitos e coisas da cultura, e no aspecto gramatical dos equívocos da metafísica. Se conceitos basilares da filosofia e da ciência continuam sendo equívocos fundamentais, artigos de fé, a hipótese fornecida para a sua origem, por assim dizer, avança cada vez mais na história: em 1878, as ideias de substância incondicionada, de coisa idêntica e mesmo de liberdade da vontade são equívocos originais de todo o orgânico (HH, 18); em 1882, são herança dos vencedores na luta pela existência, e se tornam, por isso, quase propriedade da espécie humana, mas então Nietzsche omite justamente quem lutou pela existência (GC, 110); e desde 1886, eles aparecem como fruto de um tipo de construção gramatical ou da história dos últimos milênios. Do mesmo modo, enquanto em 1878 o juízo é filho da sensação do agradável ou doloroso, própria do orgânico em geral (HH, 18), em 1882, prazer, desprazer e vontade são próprios de seres inteligentes (GC, 127). Também os equívocos nunca são descritos exatamente da mesma forma.

Voltemos aos parágrafos sobre a *origem do conhecimento* (GC, 110) e a *procedência do lógico* (GC, 111). Eles parecem dizer a mesma coisa, mas só o fazem parcialmente. Qual é a diferença? Por que em um fala de “*Ursprung*” no outro de “*Herkunft*”? O parágrafo 111 desenvolve uma ideia contida naquele que lhe precede, a saber, aquilo que tomamos por lógico, cuja *gênese* se encontra no ilógico, tem sua *procedência* naqueles que sobreviveram graças aos equívocos que fundamentam a própria lógica, enquanto outros seres, por perceberem o mundo de outro modo, não tão afeito à *identificação*, simplesmente desapareceram. O parágrafo 110 é mais abrangente,

e conta, de modo breve e bastante genérico, o que seria a história do conhecimento, principalmente da perspectiva do lógico, desde sua origem, na procedência daqueles cuja prole deixou descendência para todos os tempos; passando pela invenção, por parte dos eleatas, do “sábio como o homem da imutabilidade, impessoalidade e universalidade da intuição”; depois pelo desenvolvimento mais sutil da retidão e do ceticismo, cuja *gênese* se deu, de modo geral, quando duas proposições opostas, baseadas nos mesmos erros fundamentais, pareceram aplicáveis à vida, a ponto de tornar impossível a existência daquele tipo de sábio; até os seus próprios dias, quando o impulso à verdade e os equívocos mais arcaicos travariam seu primeiro combate no pensador; de modo a Nietzsche definir assim a sua filosofia: “Até que ponto a verdade suporta a incorporação? – eis a pergunta, eis o experimento”. – Assim, observa-se: *Herkunft* implica em herança (um “quem”). *Ursprung*, ao contrário, é uma espécie de nome fantasia, aparece na maioria das vezes no título do parágrafo, mas não mais nele. Não é para isso que apontava afinal o início de *Humano...*, e do projeto geral que estabelece aí? A saber, o de substituir questões de *origens* pelas de *procedência e começos* (HH, 1). Afinal é exatamente isso que faz o parágrafo “*Origem do conhecimento*”, quer dizer, estabelece sua procedência e começos de fases distintas de seus desenvolvimento (o sábio dos eleatas, o cético, o experimento que é o pensador atual).

Prelúdios da ciência; origens da religião

Não se deve confundir a origem do conhecimento com a origem da ciência. Desta, Nietzsche não fala nunca assim desse modo genérico, mas antes de seus prelúdios, ou de como um impulso, originalmente alheio, surgiu em seu seio: a ciência veio ao mundo, diz ele, sem nenhum *páthos* próprio, mas antes como uma criminosa, ou no mínimo com o sentimento de ser uma contrabandista, escondendo ou mascarando o rosto, e sem a boa consciência que hoje a caracteriza: “A boa consciência tem como estágio preliminar a má consciência – não como oposto: pois tudo bom foi uma vez novo, portanto inusitado, contra o costume, *imoral*, e roeu como um verme o coração do feliz inventor” (OS, 90). Na verdade, “É algo novo na história que o conhecimento queira ser mais do que um meio”. Na Antiguidade, “acreditava-se que já se tinha dado ao conhecimento o mais elevado elogio ao festejá-lo como o melhor meio de virtude.” Mesmo o papa Leão X, no jovem século XVI, quando fez o elogio à ciência, teria

pensado o juízo propriamente cristão acerca da ciência: “A ciência é algo de segunda ordem, nada de derradeiro, absoluto, nenhum objeto de paixão”. Bastava, então, a curiosidade pelo conhecimento ou a vaidade dos investigadores, não de fato a paixão pelo conhecimento, esta que seria muito nova, e não algo de natural ou de onde teria surgido a ciência (GC, 123).

Em *Humano...*, Nietzsche contrapõe de modo enfático as supostas verdades da religião e as da ciência, afirmando os distintos domínios de ambas: “*jamais uma religião, nem direta, nem indiretamente, nem como dogma, nem como alegoria, conteve uma verdade sequer*. Pois foi do medo e da necessidade que cada uma nasceu, e por descaminhos da razão insinuou-se na existência”, ainda que os filósofos vejam aí uma “necessidade metafísica”, nomeadamente Schopenhauer, no qual se refletia os ideais do Romantismo e, com estes, a repulsa às Luzes, própria da ciência de sua época. Os adversários do Iluminismo diziam que as religiões expressariam *sensu allegorico* (em sentido alegórico) aquela antiquíssima sabedoria que é a sabedoria em si. Porém: “Na realidade, entre religião e verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade nem mesmo inimizade: elas vivem em planetas distintos” (HH, 110. *A verdade na religião*). Tratava-se então de uma dupla questão: a primeira, sobre a origem das religiões, a segunda, sobre as relações, ou supostas relações, entre religião e ciência. Questões muito próprias de sua época. A segunda, em especial, muito comum na Alemanha, por seu romantismo, aí caracterizado através de Schopenhauer e da ciência alemã contemporânea sua.

A primeira questão será retomada em alguns parágrafos que levam o mesmo nome de “***Da origem da religião***” (GC, 151; GC, 353; A, 62; v. VP², 135). Em nenhum deles, porém, a argumentação ou a narrativa e mesmo as questões coincidem. Naquele em que repete a contenda com Schopenhauer, “A necessidade metafísica não é a origem das religiões, senão apenas um *reberto posterior* delas mesmas” (GC, 151), Nietzsche parece mesmo refutar o nascimento das religiões no temor e na necessidade, como constava antes (“foi do medo e da necessidade que cada uma nasceu, e por descaminhos da razão insinuou-se na existência”, HH, 110): “o que, em tempos primitivos, guiou à suposição de um ‘outro mundo’ não foi um impulso e necessidade, senão um equívoco na interpretação de determinados processos naturais, um constrangimento do intelecto” (GC, 151).

Nos outros parágrafos (GC, 353; A, 62), a oposição a Schopenhauer está simplesmente ausente. Em *Aurora*, a origem da religião se encontra na resposta à questão: “Como pode alguém sentir sua própria opinião sobre as coisas como uma revelação?”, isto é, o criador de religião não podia ousar sentir-se como criador de um pensamento tão poderoso, da imensa felicidade que ele lhe trouxe, então atribuiu a Deus sua causa, e mesmo a causa da causa, quer dizer, não só do pensamento, mas do fato de que ele fosse o seu mensageiro. Logo, a “verdade” e seu mensageiro, ele, o inventor da religião, tornado o eleito da revelação, ambos frutos divinos, sagrados (A, 62).

No livro quinto d’*A gaia ciência*, a resposta se encontra na novidade da “revelação”, a de ser ele o eleito, o mensageiro do deus, como a “autêntica invenção dos fundadores de religiões”: primeiro, “estabelecer um determinado tipo de vida e cotidiano de costumes, o qual age como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] e igualmente afasta o tédio”; segundo, a invenção propriamente dos fundadores de religião: “dar justo a essa vida uma *interpretação*, em virtude da qual ela parece iluminada do mais alto valor”. Conferir à vida o mais elevado sentido e valor, foi o que fizeram Jesus (ou Paulo) com a vida modesta, virtuosa e atribulada, a vida da gente pequena na província romana, e Buda quando encontrou pessoas pacatas dispersas em todas as classes e degraus sociais do seu povo (GC, 353).

Quanto à segunda questão do parágrafo “*A verdade da religião*” (HH, 110), a das relações entre religião e ciência, a resposta de Nietzsche é, como se viu, a de uma ruptura completa: não só não existe continuidade, não existe nem mesmo oposição! Porém, sem as promessas e miragens, sem a sede e o gosto por poderes ocultos e proibidos dos feiticeiros, alquimistas, astrólogos e bruxas não teriam surgido as ciências. Do mesmo modo, sem essa escola e pré-história religiosas, o homem não teria se procurado nem se encantado com o que encontrava *em si* (GC, 300. *Prelúdios da ciência*). Nietzsche não remete à religião, mas à magia e coisas afins, e não como se aí se encontrasse a *origem* ou *gênese* da ciência, mas sim seus *prelúdios*. Por outro lado, a magia e a cerimônia não se encontram nenhuma vez, nas conjecturas sobre a origem da religião. Do mesmo modo, quando trata da “*origem do culto religioso*” não faz nenhuma menção ao surgimento da religião (HH, 111). Nem também em outros parágrafos que remete diferentes elementos do cristianismo a procedências distintas (HH, 114 e outros).

Origem do culto religioso

Lemos a seguir o parágrafo “*Origem do culto religioso*” (HH, 111), seguindo a tradução Rubens Rodrigues Torres Filho : Nos tempos em que a vida religiosa florescia em seu máximo vigor não se tinha nenhuma noção de lei natural: “Falta, em geral, todo conceito de causalidade *natural*”. Remar era uma cerimônia mágica; era uma força demoníaca, e não a dos remos, que movia o barco. A flecha certa era guiada por algum deus ou demônio. As doenças e mesmo a morte, fruto de intervenções mágicas. – “Outrora se acreditava que o resultado de uma ação não seria uma consequência, senão um ingrediente livre – isto é, de Deus” (A, 12) – . A representação do “curso natural” só surge com a concepção, entre os gregos antigos, de *Moirai* reinando sobre os deuses. “Nas Índias (segundo Lubbock), um marceneiro costuma oferecer sacrifícios a seu martelo, seu machado e demais instrumentos; um brâmane trata o estilete com que escreve, o soldado as armas que leva para o campo de batalha, um pedreiro sua trolha, um lavrador seu arado, de igual maneira”. Desse modo, a natureza é o *desregramento*, “um complexo descomunal de *arbitrariedades*”, povoada por seres dotados de consciência e vontade, enquanto o homem, que busca constranger esses seres mediante rituais mágicos, é a *regra*. Precisamente o inverso do que sentem os homens modernos, para os quais a natureza é como que o grande relógio e no homem rege o arbítrio. “O sentido do culto religioso é determinar e confinar a natureza em proveito do homem, portanto *imprimir-lhe uma legalidade que de antemão ela não tem*; enquanto no tempo de agora se quer *conhecer* a legalidade da natureza para se adaptar a ela”.

Até aqui, os exemplos de Nietzsche é muito semelhante aqueles que encontramos depois em Cassirer e em Mircea Eliade, e sua linha de argumentação não é completamente diversa, a não ser por destacar antes a diferença entre antigos e modernos do que ver aí uma continuidade, um desenvolvimento. O parágrafo, o pequeno ensaio, conclui a ideia desse modo: “Em suma, o culto religioso repousa nas representações da feitiçaria entre homem e homem; e o feiticeiro é mais antigo do que o padre”. Porém, no que se segue, encontramos algo de próprio:

Mas [o sentido da culto religioso] repousa, *do mesmo modo*, sobre outras e mais nobres representações; pressupõe a relação de simpatia de homem a homem, a existência de boa vontade, gratidão, atendimento aos suplicantes, de contratos entre inimigos, de representação de penhores, de direitos à proteção da propriedade. [...] no grau grego da religião, em particular na relação com os deuses olímpicos, é de se pensar até mesmo um convívio de duas castas, uma mais nobre, mais poderosa, e uma menos nobre; mas ambas, por sua **procedência**, são de certo modo solidárias e de uma espécie: não

precisam envergonhar-se uma da outra. Essa é a nobreza da religiosidade grega.

O parágrafo, contrapondo as duas ideias, a primeira, semelhante às considerações neokantianas sobre a religiosidade arcaica, e que leva o nome de “origem...”, e a segunda, baseada em seus próprios estudos dos gregos, em especial de Tucídides, marcada então pela noção de “procedência”. O parágrafo é como uma pedra de toque para se notar o modo como Nietzsche toma, especialmente entre 1878 e 1882, o termo “*Ursprung*” para representar algo de suas ideias revestidas de uma antropologia filosófica. No fim, porém, elenca a série de contratos, de relações estabelecidas entre um mesmo “tipo”, uma mesma “espécie” – ele não sua raça aí – ainda que de possam ser de castas distintas. O que Nietzsche mostra aí é como o conceito de procedência se aplica melhor à questão, se se trata de discutir efetivamente sobre a prática religiosa e tudo que ela envolve. No caso dos gregos, por exemplo, não há nada de original em seu culto aos deuses. Na verdade, os deuses e seus cultos foram tomados do estrangeiro, como modo mesmo de estabelecer relações confiáveis com ele, como mostra Nietzsche no curso *O culto dos gregos aos deuses* (1875-1876*), retomado aí em *Humano...* No curso, temos um exemplo mais claro do exercício do sentido histórico relacionado à *Herkunft* – a percepção de um alheio no interior de uma instituição –, quando ele apresenta os elementos semíticos, trácios, italianos do culto grego.

Mas voltemos à leitura cerrada que se faz nesse tópico.

Origens da moral e dos costumes

Do conhecido parágrafo de *Aurora* sobre o *conceito de eticidade do costume* (*Begriff der Sittlichkeit der Sitte*, A, 9), destacamos quatro ideias, comentadas em seguida.

[1.] Nietzsche observa o quanto, já em seu tempo, o poder do costume se encontra deveras enfraquecido e o sentimento de eticidade volatizado, quer dizer, o homem moderno é tão pouco ético, no sentido de obediência cega a uma tradição, se comparado com os milênios que lhe antecederam, que torna difícil falar das concepções fundamentais da gênese da moral. Em sua boca, na de um homem de *fin du siècle* elas soam grosseiras, parecem difamar a própria eticidade:

a eticidade não é outra coisa (portanto, desse modo, *não mais!*) do que a obediência a costumes, seja de que tipo forem; costumes, porém, são o modo *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas onde nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor se torna o círculo da moralidade.

[2.] O que contava nos estados originários da humanidade não era a utilidade. Devia-se obedecer à tradição não porque o que ela prescrevia era *útil*, mas tão somente porque *mandava*. Originalmente, seu domínio era completo:

toda a educação e cuidado com a saúde, o casamento, a arte de curar, a agricultura, a guerra, o falar e silenciar, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses pertenciam ao domínio da eticidade: ela exigia que se observassem os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo.

A obediência ao costume, quando tudo era costume, era tal que “mau” significava o equivalente “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “imprevisto”, “imprevisível”, “e quem quisesse elevar-se acima dele tinha de se tornar legislador ou curandeiro e uma espécie de semideus: isto é, tinha de *fabricar costumes* – algo terrivelmente perigoso”.

[3.] Foi sob o seu domínio, o da eticidade dos costumes, que “a originalidade de toda a espécie adquiriu má consciência; até o presente instante, o céu dos melhores é ainda mais ensombrecido do que teria de ser”. No passado, não apenas a comunidade os viu como maus e perigosos, eles mesmo se sentiram assim. Quando alguém transgredia o costume, a comunidade podia expiar a mácula vingando-se dele, porque por sua causa algum infortúnio, mesmo um desastre natural, se precipitou, mas a culpa não era para ela algo exclusivo, próprio, do indivíduo, senão da comunidade mesma, porque seus costumes se mostraram mais frouxos nele. [4.] Mesmo aqueles que não só seguiam os costumes, mas cumpriam o *mais difícil*, sacrificando-se a eles, quando a superação de si era exigida, a despeito de todo desejo e proveito individual, *não* o fizeram pelas consequências úteis para si enquanto indivíduos, senão para que triunfasse o domínio do costume, da tradição. A moral do autodomínio, aí exigida através dos atos desses moralistas.

As quatro ideias gerais destacadas são as seguintes:

[1.] As coisas antigas não são facilmente compreensíveis. Deve-se evitar, tanto quanto possível, imaginá-las como se similares às do presente: evitar o anacronismo. Já como filólogo, Nietzsche dizia o mesmo em relação à tragédia: sua encenação é absolutamente estranha aos modernos (v. “O drama musical grego”: “Frente a uma tragédia grega somos incompetentes, porque boa parte de seu efeito principal descansava sobre um elemento que se nos há perdido, a música”). No caso da eticidade, é necessário começar com essa distância “a eticidade não é outra coisa (portanto, desse modo, *não mais!*) do que a obediência a costumes”, porque a tradição, seus costumes, não age mais de modo coercitivo, se comparada com o passado. Esse é um dos motivos de Nietzsche se autodenominar de “primeiro imoralista”.

[2.] Crítica da utilidade como causa e razão das coisas. A utilidade, porque temos já uma explicação à mão, antes atrapalha a pesquisa sobre o sentido de algo (A, 37): “Ao se demonstrar a suprema utilidade de uma coisa, com isso não se deu ainda nenhum passo para o esclarecimento de sua origem: isto é, jamais com a utilidade se pode fazer compreensível a necessidade de sua existência”. Que o Sol brilhe e isso nos seja útil, porém, não prova que seu surgimento ou a necessidade de sua existência tivesse esse fim, ser-nos útil. Não deveria ser também para a ciência inverossímil que o sol se desperdice sobre nada e que as estrelas brilhem em terras sem gente, mas ela continua confundindo origem com utilidade? – O que o ponto de vista da utilidade faz é tomar a causa final, a finalidade da coisa, como causa primeira, como origem, neste caso, a da moralidade, ou antes ainda, o da eticidade.

Não a *utilidade* mas o *costume*, o domínio completo da tradição, para o qual o indivíduo não conta: “A origem do costume remonta a duas ideias: ‘a comunidade é mais valiosa do que o indivíduo’ e ‘a vantagem duradoura é preferível à passageira’” (OS, 89); “o grande princípio com o qual a civilização começa: qualquer costume é melhor do que nenhum costume”, daí a seriedade para com as mais penosas prescrições entre os povos antigos, ainda que elas sejam, no fundo, supérfluas (A, 16). Eticidade é “o sentimento para todo o complexo de costumes em que se vive e se foi criado – e criado não como indivíduo, senão como membro de um todo, como cifra de uma maioria” (OS, 89). “Eticidade é o instinto de rebanho no indivíduo.” (GC, 116. *Instinto de rebanho*). Precedida pelo “violento, poderoso, o fundador original do Estado, aquele que avassala os mais fracos”, a moralidade mesma conserva o caráter de coerção por muito tempo ainda, e faz do indivíduo sua vítima. “Depois se torna costume, depois ainda obediência livre, finalmente quase instinto”, e então, “chama-se virtude.” (HH, 99. *O que há de inocente nas chamadas más ações*). “Toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica mais distante a sua origem, quanto mais esquecida esta for” (HH, 96).

[3.] Se os costumes representam a experiência de homens mais antigos sobre o presumivelmente útil e nocivo, a eticidade é apenas *o sentimento para com os costumes* e não remete àquelas experiências, senão à antiguidade, à santidade, à indiscutibilidade do costume, e, logo, se opõe a novas experiências e ao surgimento de novos e melhores costumes: “ela embrutece” (A, 19).

[4.] Duas espécie de “indivíduos”: as grandes mudanças na história ocorreram graças àqueles que romperam com ações a autoridade de um costume, merecedores da alcunha de criminosos, tidos inicialmente como *maus*: “a história trata quase exclusivamente desses *homens maus*, que depois foram *declarados bons*!” (A, 20). Nietzsche se pretende a linhagem desse tipo. Desses homens que quebram a história em duas partes. Deles falamos mais no fim do último capítulo.

O *Ur-Faktum* de toda história

No parágrafo de *Aurora* sobre “Os mais antigos juízos morais” Nietzsche se pergunta: “Não é a **origem de toda moral** [...] algo a se procurar nas pequenas conclusões infames”? Afinal, dentre os mais velhos juízos morais está o egoísmo na concepção do mundo a partir de suas consequências sobre quem julga. O modo como recepcionamos a ação dos homens ao nosso redor contém um **triplo desatino arcaico**, talvez uma “**herança do animal e de sua faculdade de julgar**”, a saber: [1] do que ela resulta *para nós*, julgamos “boa”, quando nos favorece, e “má”, quando nos prejudica; [2] daí, generalizamos, e de *uma* ou *algumas vezes* de sua ocorrência, a ação é tomada como algo em si, má ou boa em si; [3] por fim, estendemos o valor da ação ao agente, responsabilizando-o, eis, por exemplo, “um homem nocivo”. “**O pudenda origo!**” (“Oh, origens vergonhosas!”) (A, 102).

Todos os Estados e ordenações da sociedade: as classes, o matrimônio, a educação, o direito, tudo isso tem sua força e duração tão-só na fé dos espíritos cativos em si, – portanto, na ausência de razões, ao menos na recusa de perguntar por razões. Isso os espíritos cativos não querem conceder e bem sentem que é uma **pudendum** [algo vergonhoso]. O **cristianismo**, que era muito inocente nas incursões intelectuais, nada notou dessa **pudendum**, exigiu fé e nada além de fé e rejeitou com paixão a busca de razões (HH, 227; v. A, 42; CI, VI, 3)

É esta também a origem do direito e do Estado, como já dizia em um ensaio de 1872: “O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro **direito**, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação e ato de violência” (CP, III, 7), ainda que a História de modo geral pouco elucide sobre isso (CP, III, 9). Para aquele de formação cristã, o uso de semelhantes para seus fins, a exploração do homem pelo homem, isso soa como uma **pudendum**, mas encobri-la, afinal, é refletir no azul do céu a natureza humana:

A “**exploração**” não pertence a uma sociedade arruinada, ou imperfeita e primitiva: ela faz parte da *essência* do vivente, como função orgânica básica, é uma consequência da própria **vontade de poder**, a qual é precisamente **vontade de vida**. Supondo que isto seja como teoria uma inovação – como

1.3. Aspectos retóricos, princípios de método

Até aqui, fez-se uma leitura demasiado colada à letra de Nietzsche, com o que divisamos um panorama da questão sobre as origens, porém, deixando praticamente de lado o caráter metafórico de sua escrita, este do qual tratamos agora, em relação, (A) primeiro, à noção de causalidade, (B) em seguida, ao conceito, e, (C) por fim, à singularidade de suas historietas, do seguinte modo: A: (1) apresentamos sua crítica à concepção de causalidade, (2) como ela envolve a psicologia do tipo sacerdote, responsável por tal concepção, e (3) a herança tucididiana na *vontade de poder*, conceito nietzschiano para uma causalidade efetiva; B: (4) mostramos, no trato com a linguagem, o modo como Nietzsche se afasta do que normalmente concebemos como tarefa do filósofo, colocar a questão “o que é”, (5) tomando-a, a língua, inclusive em sua estrutura gramatical, lógica, não como expressão da verdade, sua abertura, senão como mentira generalizada, e (6) perigosa para o filósofo, quando lhe conduz a generalizações infundadas, nas quais a falta de sentido histórico se mostra na afirmação da ideologia de sua época como se algo desde a origem de todos os tempos; C: (7) como Nietzsche contra a antropologia filosófica, realizando então uma a contrapelo, através de uma série de histórias, ou historietas, diversas e fragmentadas, (8) nas quais sempre aparecem as *pudenda origo*, de procedência cristã.

Com isso se pretende introduzir o tema da semiótica nietzschiana, ao conceber os signos e a gramática como fonte engano: a linguagem não como tradicionalmente considerada, primeiro passo para a verdade, e sim, como mentira generalizada, e precisamente por isso da ordem do artifício, do domínio do acontecido, do datável, do histórico, e antes do uso – do uso e não da contemplação.

Equívocos e causalidade

O equívoco, o engano, é sempre ele que funda a metafísica, a religião e mesmo a ciência. A própria história da filosofia não passaria de uma história de um equívoco o de pressupor a oposição entre aparência e essência, entre mundo verdadeiro e mundo aparente. A seguir, apresenta-se um resumo do capítulo “Os quatro grandes equívocos”

do *Crepúsculo dos ídolos*, destacando a ideia de causalidade, no geral com as expressões próprias do texto:

1. *Confusão entre causa e efeito* (CI, VI, 1-2) – equívoco geral, consta entre os mais antigos e os mais novos hábitos da humanidade, presente em cada tese formulada pela religião e pela moral, fundamenta mesmo o imperativo que é, no fundo, toda moral e toda religião, a saber, a fórmula geral, “Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...”, que supõe a virtude como *causa* da felicidade. Nietzsche a denomina “o grande pecado da razão, a *desrazão imortal*”, pois o contrário seria a verdade: “sua virtude é o *efeito* de sua felicidade”. Segundo aquela lógica, “uma gênero, um povo é levado à ruína através do vício e do luxo”. Segundo Nietzsche, “se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, então *seguem-se* daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais frequentes, como sabe toda natureza esgotada)”. Se um jovem adoece, não é a doença a causa, como pressupõe o povo, senão o efeito de uma vida debilitada.
2. *Uma falsa causalidade* (CI, VI, 3) – Nietzsche apresenta três causalidades pressupostas, que em sua ordem representam mesmo a história de como o “eu” se torna responsável, quer dizer, tornar-se causa de “seus” pensamentos e atos: primeiro, atribuímos a nós mesmos um caráter causal no ato da vontade; depois, que os antecedentes de uma ação se encontram em certos “motivos” na consciência, e mais tarde, por fim, esses “motivos”, os pensamentos têm como causa o Eu. Isto é: a concepção da vontade como causa; a de uma consciência (“espírito”) como causa; e a do Eu (“sujeito”) como causa. Quando essas duas surgiram, a primeira, a causalidade da vontade, se fixou como um dado, como algo de *empírico*. Todos esses “fatos interiores” (a vontade, o espírito, o Eu), porém, se tornam finalmente refutáveis: a vontade apenas acompanha o curso dos acontecimentos, mas pode estar ausente; os chamados “motivos”, enquanto fenômeno superficial da consciência, são acessórios do ato, não representam os antecedentes da ação, antes os encobrem, por já se dispor de um sentido, uma “causa”; o Eu, como causa do pensar, sentir, querer, tornou-se apenas fábula, ficção, jogo de palavras, engodo gramatical. O último estágio dessa historieta bastante significativa, em que o Eu aparece como uma causa enganadora, se dá com a própria filosofia nietzschiana, com sua refinada psicologia, mais especificamente, a partir de 1886. Para a mais antiga e mais longa psicologia, “todo

acontecer era-lhe uma ação, toda ação consequência de um querer, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (um ‘sujeito’) introduziu-se por trás de todo acontecer”. São enganos da mesma ordem, falsas causalidades, o átomo dos físicos e a “coisa em si” (a *horrendum pudendum*, o ídolo execrável dos metafísicos) ou o Deus.

3. *Causas imaginárias* (CI, VI, 4-6) – “Nunca nos basta simplesmente o fato de que nos encontramos assim e assim; só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* –, ao termos-lhe dado um tipo de motivação”. Queremos sempre uma *razão* para nos sentir bem ou mal, e, afinal, “qualquer explicação é melhor do que nenhuma”. Por isso, “O banqueiro pensa imediatamente no ‘negócio’, o cristão, no ‘pecado’, a garota, em seu amor”. As explicações dadas são sempre de um mesmo tipo, aquelas *mais habituais*, como no sonho, fica-se com a primeira causa à mão, enquanto o novo, ainda não-vivenciado, alheio, é excluído como causa, de modo que se remonta algo desconhecido a algo conhecido. Pertence a esse gênero de engano as causas inventadas pela moral e pela religião, que atribuem, por exemplo, à confiança em Deus a alegria do crente, ao pecado os infortúnios.
4. *Livre-arbítrio* (CI, VI, 7-8) – Os autores da psicologia da vontade, “os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos”; “a doutrina da vontade foi essencialmente inventada para fins de punição, isto é, de *querer achar culpado*”, nela impera o instinto de *querer julgar e punir*; é um artifício de teólogos, cujo objetivo é fazer dos homens dependentes deles, tornando-os “responsáveis”: “Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: conseqüentemente, deveria ser concebido todo ato como querido, a origem de todo ato situada na consciência”. Foi assim que a *mais fundamental* falsificação em matéria de psicologia se tornou o princípio da própria psicologia.

Todos os grandes equívocos são enganos a respeito das causas. Mas são quatro? Nietzsche usa a mesma expressão, “os grandes equívocos”, ora para quatro, mas não exatamente os mesmos (GC, 115), ora para dois, as ideias de *identidade* e de *livre-arbítrio* (AS, 12). Na verdade, no capítulo do *Crepúsculo*, as duas últimas são desdobramentos, espécies de corolários da *falsa causalidade* [2], segundo a qual pensamentos e atos são consequências de um “eu”, pois é isto afinal uma *causalidade inventada* [3], o pecado como causa do infortúnio, por exemplo, e o *livre-arbítrio* [4],

do mesmo modo, uma *causa imaginária, falsa*, que faz do criminoso um pecador, e sobre o qual se pode imprimir toda sorte de infortúnio. Não é sem razão que Nietzsche as divide, claro, pois afinal lhes imprime uma especificidade. A segunda situa o equívoco em um plano muito geral, uma espécie de psicologia do “sujeito”. A única diferença entre este e o primeiro (*o equívoco entre causa e efeito*) é que o “sujeito” é uma causa imaginária e não simplesmente um efeito tomado como causa. Porém, o “sujeito” ou o “eu”, a consciência ou seus “motivos” ou, ainda, a “vontade”, todos são pressupostos colocados antes dos atos, que surgem em *consequência* da necessidade de se explicar a ação. O equívoco é ainda mais geral, está mesmo em presumir a causa separada do efeito, como coisas de duas ordens distintas.

Os dois últimos, por sua vez, fazem parte de seu combate geral à noção de “pecado”. Como se viu, a historieta que ele conta da evolução das causas pressupostas pela metafísica – vontade, espírito, sujeito – trata do desenvolvimento da responsabilização do “sujeito” de seus atos, e esse é o pressuposto da concepção de “livre arbítrio”, segundo a qual, o sujeito é responsável pelo que faz, é culpado de seus atos. É por isso que Nietzsche, enquanto *imoralista*, busca suprimir do mundo o conceito de culpa e de castigo, tornados algo de ecumênico pelo cristianismo, essa “metafísica do carrasco”, e assim, “deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sanções e instituições sociais” (CI, VI, 7-8).

Nessa descrição, deixamos de lado o argumento do sonho (CI, VI, 4), do qual tratamos logo abaixo, desta vez, porém, oferecendo uma interpretação que longe de remeter a algum biologismo, este que se encontra em Nietzsche por toda parte, desde que não o reconhecemos como algo de alegórico, uma espécie de apropriação das teses do neokantismo, usadas então contra este mesmo, na medida em que remetem à própria formação sacerdotal da intelectualidade alemã, e ao longo processo de responsabilização do sujeito, premissa da condenação.

Lógica do sonho ou da procedência do sonhador

Onde Descartes encontrava uma certeza, na matemática⁴, mesmo no sonho suas operações são verdadeiras, Nietzsche encontra a arbitrariedade que nos sonhos faz

⁴ Ao contrário de Descartes, para Nietzsche, longe de ser algo de eterno, as leis dos números são uma invenção, e uma invenção baseada em equívocos originalmente dominantes, segundo os quais há *coisas iguais*, ou ao menos há *coisas*, enquanto essas são já simulação de seres e unidades inexistentes (HH, 19). A matemática não surgiu concebida como abstração arbitrária que é, mas ao contrário,

confundir as coisas através das semelhanças mais ligeiras, e no mundo desperto fundamenta a invenção das mitologias dos povos mais antigos (HH, 12). Bem como “o fundamento sobre o qual se desenvolveu a razão superior e ainda se desenvolve em cada homem”, pois afinal “o sonho é *a busca e representação das causas*”. Influenciado por toda a agitação nervosa, quer provocada por todas as substâncias liberadas pelos órgãos, quer por estímulos externos, as correias que atam os pés tornam-se serpentes, – é claro, o sonhador encontra uma suposta causa, a mais disponível, ao deduzi-la do efeito. Por outro lado, foi desse mesmo modo que por milênios o espírito procedeu na vigília. Daí também ser um acesso para compreender os estados longínquos da cultura humana, na medida justamente em que “no sonho continua agindo em nós essa parte arcaica da humanidade” (HH, 13). E, por fim, em consequência mesmo desse modo de confundir as coisas por semelhanças ligeiras, e por fantasiar causas a partir dos efeitos, a própria *origem da metafísica*: “No sonho, nos tempos de cultura rude e primordial, o homem acreditava conhecer um *segundo mundo real*”. Motivos para um divórcio do mundo, a suposição de um simulacro corporal da alma, a procedência de toda crença nos espíritos e provavelmente a crença nos deuses, tudo isso surgiu graças àquela constatação baseada no sonho: “O morto vive ainda; *pois aparece em sonho aos vivos*” (HH, 5). A origem de toda a metafísica está nessa má-compreensão do sonho, isto é, nessa desrazão, gênese da própria razão.

Nietzsche, porém, não trata do sonho, mas da “lógica do sonho”, de dois modos: primeiro, descreve o sonhador e o conjunto de coisas que determinam sua fantasia, depois, oferece um ou dois exemplos de sonhos, nos quais se pode notar o equívoco dessa lógica. A primeira descrição aparece em 1878 cheio de termos específicos de uma caracterização científica muito geral, mas que se pode ler enquanto descrição daquele

assim como com a linguagem se pensou estar na posse do conhecimento do mundo, também a matemática “não teria surgido se desde o começo se tivesse sabido que na natureza não há linha exatamente reta, nenhum círculo efetivo, nenhuma medida absoluta de grandeza” (HH, 11). Já o título do primeiro capítulo de *Humano...*, “Das coisas primeiras e últimas”, remonta, ao menos aparentemente, a um contraponto com a filosofia cartesiana, para a qual a sabedoria, para a conduta da vida, para a conservação da saúde e para a invenção de todas as artes, deve ser deduzida das causas primeiras (– como diz Descartes em um trecho de uma carta transcrito por Granger, in *Os pensadores*, p. 13). A metafísica é justamente a pesquisa dos princípios primeiros do conhecimento, suas raízes, por assim dizer. Os outros, a física, o caule, e a moral, a medicina e a mecânica, seus ramos, derivam, deveriam poder derivar, segundo os rigores do método, daquela *filosofia primeira*. Por outro lado, apesar disso, Descartes se contenta com uma “moral provisória”, e acaba por recusar que o conteúdo das regras morais possam ser deduzidos cientificamente de um conhecimento universal da ordem das coisas, muito distante do formalismo kantiano.

que sonha (v. A, 86), como se fazemos a seguir, destacando *nossas observações de itálico* (HH, 13. *Lógica do sonho*):

“Durante o sono, nosso sistema nervoso é continuamente excitado por múltiplos eventos internos, quase todos os órgãos secretam [substâncias] e estão em ação, o sangue faz sua impetuosa circulação:” – *já aí, em “sangue” e “circulação”, notamos uma referência a questões de procedência, e não só o uso de expressões próprias da fisiologia, como é mais evidente no que se segue aos dois-pontos: “a posição de quem dorme” – a classe à qual pertence – “pressiona membros individuais, suas cobertas influenciam seus sentimentos de modos diversos” – os membros individuais, os responsáveis, aos quais compete o sustento da família (ou seria o membro sexual que é pressionado?), em regiões de inverno intenso, as cobertas representam para eles uma condição de existência* (v. AS, 5) –, “o estômago digere e perturba com seus movimentos outros órgãos” – *o “estômago”, quer dizer, “der Geist”, “o espírito” (Za, III, “De antigas e novas tábuas”, 16; BM, 230) –, “os intestinos se contorcem, a posição da cabeça traz consigo camadas de músculo incomuns” – no que se pode pensar na corcunda –, “os pés, descalços, que não pressionam o chão com as solas, ocasionam a sensação do insólito tanto quanto a distinta vestimenta de todo o corpo” – “os pés, descalços”, daqueles sem condições, o servo ou o escravo, ou talvez mais elevado, aquele que não pressiona o chão com a sola dos pés, por exemplo, o sacerdote, “– tudo isso segundo seu grau e câmbio diário excita através de sua extraordinariedade o sistema todo até na função cerebral [para dentro]:” – ao lado dos termos fisiológicos, encontra-se “sistema”, “circulação”, “a posição”, estão indicados ainda as “condições de existência”, “o espírito”, na caracterização do sonhador, do dorminhoco, quer dizer, do sacerdote, o idealista; mas os outros termos também remetem ao aspecto econômico-social. Em seguida, Nietzsche caracteriza o tipo de causalidade pressuposta no sonho: “o sonho, porém, é o buscar e representar das causas para aquelas sensações provocadas, isto é, a causa pressuposta. Quem, por exemplo, cingido seus pés com duas correias, bem sonha com serpentes que se enrolam em seu corpo” – da lógica da falsa causalidade falamos antes. Se a Ursprung aller Metaphysik, a origem de toda metafísica, se encontra em uma má compreensão do sonho (HH, 5), sua Herkunft remete à condição social daqueles que a inventam, os sacerdotes. Em 1888, com a percepção de para o que se precipitava a Alemanha de Bismarck, o exemplo da serpente é substituído pelo do tiro de canhão (CI, VI, 4).*

De tal modo, então, que a ideia primeira do parágrafo, aquilo que diz literalmente, é apenas uma alegoria através da qual desloca o cerne da lógica para o da procedência e começos. A alegoria, fruto da máscara do positivista, de neokantianos como Karl Vogt, cujo jargão ficou conhecido, “o cérebro secreta pensamentos assim como o fígado secreta bÍlis, e os rins, urina” (Cartas sobre fisiologia, 1845, *apud* BELAVAL, 1981, p. 59). Ademais, há aí algo de burla com o antigo professor de lógica de Königsberg, mas também com Hegel e os jovens hegelianos, socialistas e anarquistas. De certo modo, Nietzsche repete o que fez uma vez Kant com Swedenborg em *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1866), nas palavras de Cassirer (1918, p. 100), “a caricatura de toda a metafísica do suprassensível”. Uma caricatura, no caso de Nietzsche, que bem mostra a condição submissa dos professores alemães – e de suas ideias. Lembramos: *Sonhos de um visionário...* é publicado sem título de seu autor, e Kant terá de responder ao rei sobre *A religião no limite da simples razão* (1793):

Exigimos quanto antes a mais excruculosa justificação e esperamos de Vós, para evitar o nosso supremo desfavor, que no futuro **não Vos torneis culpado** de coisas semelhantes mas, ao invés, de harmonia com vosso dever, utilizeis a vossa consideração e os vossos talentos para realizar cada vez mais a nossa intenção soberana; caso contrário, e se persistirdes em ser reflatário, tereis de esperar infalivelmente medidas desagradáveis. Vosso afetuoso rei (1/10/1794 *apud* KANT, 1798, p. 11)

Se nos contentamos com o primeiro plano de significação, a descrição químico-biológica, não falsa (*falsisch*), porém, enganosa (*irreführend*), então Nietzsche será um neokantiano típico, ou menos ainda, um que repete tudo de típico daquele “movimento” de sua época. A imagem naturalista, em que o homem herda do animal sua *faculdade de julgar* (A, 102), não é falsa, no sentido de que uma melhor a refutaria, colocando no lugar as relações de procedência entre o homem e o animal. Ela é enganosa, isto sim, pois ao remeter a um passado imemorial, bestial, a eticidade, o julgamento dos costumes, e aparentemente visando aí uma historicidade da *faculdade de julgar*, acaba por apagar qualquer traço histórico-efetivo. A historietta contada por Nietzsche (A, 102) é afinal um “história” especulativa, ao modo de Hegel, em que mais interessa mostrar a lógica de uma idéia, o seu desenvolvimento, nesse caso, o da culpabilização do sujeito, do que o que efetivamente aconteceu – ou pelo menos é assim quando o parágrafo sobre “*Os mais antigos juÍzos morais*” é lido literalmente. Por outro lado, se tomamos o parágrafo em um plano alegórico-conceitual, então o desenvolvimento da ideia de responsabilização e condenação do sujeito se mostra em sua lógica, mas agora

remetendo não a arcaicos juízos (generalização dos atuais), senão à ideologia de seu tempo, sua *partie honteuse*, seu lado vergonhoso, quer dizer, seu caráter condenador.

Do mesmo modo, devemos proceder com seus grandiloquentes conceitos, como “transvaloração de todos os valores”, “eterno retorno” e “vontade de poder”.

Causalidade efetiva

Há conceitos metafísicos, mas como hipóteses dirigidas contra velhos dogmas. Por exemplo, “vontade de poder” (“*Wille zur Macht*”), como hipótese de uma única forma causal, pretende superar o conceito de causalidade, em um plano diferente do kantiano, pois este continuava mantendo as noções de causa e efeito, ainda que como categorias do sujeito transcendental. Neste caso, a realidade é pensada a partir de *um* sujeito fora do tempo. E a história, a partir de um tempo, digamos, geometricamente espacial: vazio e homogêneo. Nietzsche, ao contrário de Kant, historiciza o tempo e explode aquele “*um*”. Trata-se de fisiologizar o espírito, historicizar o eterno, eternizar os tipos e épocas, ficcionalizar a verdade, desmoralizar a natureza e a arte, caotizar o todo. Fazer aparecer a história, o corpo e o teatro múltiplo da justiça. Mas também de uma educação, conquista de um eu com múltiplas almas, com uma percepção mais elevada do histórico, desde que se perdem os fins e princípios prévios; isto porém, não sem princípios e fins determinados. – Não nos interessa toda a discussão sobre o conceito, mas antes notar, primeiro, como ele refuta a confusão entre causa e efeito de tipo kantiana⁵, e, em seguida, a sua proximidade com Tucídides.

No incício de 1868, Nietzsche pensa em um projeto de doutorado “Sobre a teleologia desde Kant”, ou “O conceito de orgânico desde Kant” (1868), no qual combate precisamente a ideia de finalismo do orgânico, a conformidade a leis do inorgânico, estas, para ele, assim como para Schopenhauer (*Mundo como vontade e representação*, prólogo), introduzidos na natureza por nosso entendimento: “Contra a

⁵ Para Kant, os juízos teleológicos devem ser pensados a partir da distinção entre o particular e o universal. Os juízos teleológicos particulares tratam da adequação de fatos – os quais cumprem a função de meios – a fins determinados. Por exemplo, se quero ferver água, devo colocá-la em contato com o fogo ou outra fonte de calor. Trata-se, portanto, de um tipo de juízo cujos objetos devem estar situados dentro dos limites do conhecimento humano. No caso daqueles juízos teleológicos que transcendem tais limites – os de tipo universal, como, por exemplo, a afirmação de que toda ação humana tende à preservação da vida –, a relação com o conhecimento científico é de tipo “como se”. Em outras palavras, no tocante a tais juízos, deve-se proceder como se os fins fossem iminentes aos meios, embora o conhecimento do nexos teleológico entre eles esteja além das condições cognitivas humanas.

teleologia em geral a arma é: demonstrar a inconformidade”. Aí, Nietzsche procura mostrar como a ideia de orgânico, esta a tudo estendida, substitui a ideia de uma inteligência criadora pela de um mundo teleológico unitário. Porém, “O que responde a um fim é a exceção. O que responde a um fim é contingente. Mostra-se nisso uma completa irracionalidade”. Ora, na natureza não há nem ordem nem desordem:

A ideia de *efeito* é o conceito de *tudo*

No organismo, o princípio eficiente é a ideia do efeito a ser produzido [cf. Kuno Fischer. *História da filosofia moderna* (1854-1877), IV, p. 637].

O conceito de *tudo*, porém, é obra nossa. Eis aqui a fonte da representação de um fim. O conceito de *tudo* não reside nas coisas, senão em nós mesmos. Estas unidades que chamamos organismos são, por sua vez, pluralidades. Em realidade não há indivíduos; os indivíduos nos organismos não são mais do que abstrações. Transcrevemos a ideia de fim às unidades por nós formadas.

Essa espécie de “método da natureza”, a de que um corpo surge “conforme a um fim” é para Nietzsche, “um método insensato”, que falsifica a concepção de causalidade. Em seu cerne, trata-se da mesma crítica dirigida posteriormente aos utilitaristas:

Ao se entender tão bem a *utilidade* de um órgão fisiológico qualquer (ou também de uma instituição jurídica, de um costume social, de uma prática política, de uma forma nas artes ou em cultos religiosos), nada ainda se entendeu com isso acerca de sua gênese. (GM, II, 12).

O que Nietzsche afirma, para nosso espanto ainda hoje, é que devemos evitar conceber, segundo o hábito, “o olho como feito para ver, e a mão como feita para pegar”, “*das Auge als gemacht zum Sehen, die Hand als gemacht zum Greifen*” (GM, II, 12). Não é uma descoberta de Nietzsche. O filósofo não investiga a gênese de um órgão. Ele a encontra em Karl Semper, que cita honrosamente sem mencionar o nome:

Quem, como pesquisador imparcial, investiga a história do olho e de suas formas nas criaturas mais simples e mostra todo o tornar-se gradual do olho, deve chegar à grande conclusão: que, na gênese do olho, a visão *não* foi o propósito, muito mais se ajustou quando o *acaso* o fez encontrar o aparelho. Um único exemplo tal: e os “fins” nos caem dos olhos como escamas! (A, 122. *Os fins na natureza*; v. FP, 1880, 4[95]; BN. Semper, Karl, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*. Leipzig: 1880, 2a. parte, p. 222s.)

Se não trata do olho, o princípio é o mesmo, investigar as causas sem pressupor que elas respondam a seus efeitos, ou para dizer novamente, investigar os começos sem pressupor neles fins. Se não é do olho e da mão, de que trata o filósofo? Da contemplação, do conhecimento, do compreender (*versehen, begreifen*) (v. A, 42. *Herkunft der vita contemplativa – Procedência da vida contemplativa*; ver ainda INWOOD, 1992, p. 72, verbete “conceito”, “Begriff”).

O equívoco que Nietzsche atribui aos filósofos em geral, aos utilitaristas ingleses, aos idealistas de todos os tipos, ele a encontra em Kant. Que o olho *não* tenha sido feito para ver, isso contradiz a ideia de causa final, a ideia de “conformidade a fins” no orgânico. “De todas as ações, as que menos se compreendem são as realizadas com fins, porque elas sempre foram consideradas como as mais compreensíveis e são as mais cotidianas para nossa consciência. Os grandes problemas estão na rua” (A, 127). Os maiores problemas estão sempre a nossa frente, não nos livros, neles estão as respostas, mas no cotidiano. O filósofo é aquele que olha para o cotidiano, o comum, como algo estranho, problemático, não-natural (v. GC, 355. *A origem do nosso conceito de “conhecimento”*; e A, 6. *O prestigitador e seu oposto*). Para tanto, deve pois ter recusado a explicação corriqueira que encontra no suposto objetivo, o “fim”, o “alvo”, a causa⁶. Ao contrário dessa causalidade pressuposta, Nietzsche, prefere a de causa como “um *quantum* de força represada, aguardando ser usada de qualquer maneira para uma coisa qualquer” (GC, 360), quer dizer, como vontade de poder: “Um *quantum* de força é um só tal *quantum* de ímpeto, vontade, ato” (GM, I, 13). Evitamos, como de costume, remeter tal ideia à física da época, pois tal conceito, “*quantum* de força”, Nietzsche o toma sub-repticiamente de Hegel (1812): “A quantidade *posta* essencialmente com a *determinidade* exclusiva, que nela está contida, é o *quantum*” (*Enciclopédia*, 1830, § 101). Do mesmo modo, evitamos tomar a proximidade entre Química e História (HH, 1) para além de uma metáfora, na qual se mostra um contraponto com o quimismo da *Ciência da lógica* (1812).

Wille zur Macht, assim como os outros mais conhecidos, é um conceito que surge a partir de *Zarathustra*, ainda que encontremos duas incidências anteriormente em anotações suas (FP, 1876, 23[63]; 1880, 7[206]). Nas obras publicadas, porém, como

⁶ Por exemplo, diz Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: “Portanto, para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão* (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal *racional* (*animal rationale*); –nisso ele, primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a *exercita*, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade; o característico, porém, da espécie humana, em comparação com a ideia de possíveis seres racionais sobre a terra em geral, é que a natureza pôs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa discórdia a *concórdia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia* o **fim**, embora *de fato* aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver.” (Segunda parte: A característica antropológica, Da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior, E, O caráter da espécie, 1798, p. 321-322; **destaques cf. ed. brasileira**).

mostrou Scarlett Marton (2000, p. 245), Nietzsche usa outros termos equivalentes – *Machtgelust*, *Machtgefühl*, *Wollust der Macht*, *Gefühl der Macht*, *Liebe zur Macht*, *Besitze der Macht*, *Geist der Macht*, *Bewusstsein der Macht*, sendo *Gefühl der Macht* e *Machtgefühl* os mais frequentes. Leiamos as duas anotações. A primeira é da estadia em Sorrento:

O elemento central da ambição está em direção ao *sentimento* de seu *poder* [*zum Gefühl seiner Macht*]. A alegria no poder [*Die Freude an der Macht*] não se reconduz naquilo que nos alegra de ser admirados na opinião de outros. Louvor e censura, amor e ódio são igualmente para o ambicioso que quer poder.

Temor (negativamente) e vontade de poder [*Wille zur Macht*] (positivamente) esclarecem nossa firme consideração sobre as opiniões dos homens.

Prazer no poder [*Lust an der Macht*]. – O prazer no poder se esclarece através do desagrado cem vezes experimentado da dependência, da impotência. Se não há essa experiência, então falta também o prazer. (FP, 1876, 23[63])

Nela encontramos definido o que dizem o conjunto de termos equivalentes à “vontade de poder”. Por que Nietzsche não usa essa expressão antes de *Zarathustra*, então? Nossa hipótese é que entre as assim chamadas segunda e terceira fases do filósofo, Nietzsche muda o sistema de referências, sua semiótica⁷. Esta mudança, porém, parece já ser preparada desde o fim de 1876 em Sorrento. A outra observação é curta: “Da vontade de poder é cada vez mais raro se falar: diferente de Atenas!” (FP, 1880, 7[206]). Vale observar que ela aparece em um caderno onde constam estudos sobre Tucídides.

A “vontade de poder” não é só comparável à “vontade de vida” schopenhaueriana, sobre a qual se sobreescreve, mas também, pode-se dizer, um desenvolvimento do conceito de “*virtù*” de Maquiavel e do método de Tucídides na descrição dos fatos (dos quais participou, os quais viu, ouviu ou leu), a de suas causas. Tucídides apresenta a Guerra do Peloponeso desde a perspectiva do poderio das cidades. Também em relação ao estilo, Nietzsche preferirá os historiadores como Tucídides, Salústio e Tácito: “Eles não foram só historiadores, mas poetas” – em seu julgamento. Enquanto Platão lhe parece demasiado enfadonho, e parece refugiar-se no ideal:

⁷ Em *Além do bem e do mal*, encontra-se uma caracterização de sua obra em três fases, muito próxima ao “Discurso das três metamorfoses” de *Zarathustra* (camelo, leão e criança, Za, I, 1): a juventude, quando se costuma falsear coisas e pessoas, segundo a ira e a reverência que lhe são próprias (NT, DS, HV, SE, WB); depois, é implacável para com sua cegueira voluntária, e se volta desconfiada de si mesma, e “se tortura seu entusiasmo com a dúvida” (HH I-II, A, GC¹); “Um decênio depois: e se compreende que tudo isso ainda – era juventude!” (BM, 31).

Minha recreação, minha preferência, minha *cura* de todo o platonismo foi para cada tempo *Tucídides*. Tucídides e, talvez, *O príncipe* de Maquiavel são mais aparentados comigo, sobretudo pela vontade incondicional de nada mistificar e de ver a razão na realidade, não na “razão”, menos ainda na “moral”... Do lamentável embelezamento dos gregos colorido em ideal, que o jovem de “formação clássica” leva para a vida como prêmio por seu treino ginásial, nada cura tão radicalmente quanto Tucídides. (CI, X. O que devo aos antigos, 2).

São muitos, afinal, os parágrafos que tratam de Tucídides e de Maquiavel, cujo *Príncipe* pode ser tomado como uma súpula das lições tanto de Tucídides quanto de Tácito. Já em *Aurora* (§168) tinha declarado sua predileção pelo pai da História em detrimento do pai da Filosofia. Isto é decerto uma provocação, uma em que radicaliza a distância entre Platão e Tucídides, enquanto nas anotações de cadernos, os dois podem aparecer lado a lado, como representantes de uma ideia de justiça que é simplesmente falseada pelos ideais cristãos: “A moral de Tucídides é a mesma que explode por toda parte em Platão” (FP, 1884, 25[163]). De toda sorte, Nietzsche considera Tucídides como um tipo, aquele mais aparentado consigo (FP, 1875, 5[55]), e é do historiador, e não do filósofo, que Nietzsche toma o seu conceito de justiça (HH, 92). Ademais, em uma de suas edições de Tucídides, como pudemos conferir na Biblioteca de Nietzsche em Weimer, Nietzsche assina-la com um ponto ao lado uma série de passagens em que aparece a palavra “*Macht*”, “poder”.

Tucídides é “representante da cultura sofisticada”, é “seu ideal como espírito livre”, é a chave com que se abre, lentamente, as portas da Antiguidade (FP, 1880, 7[131]; 1876, 19[72], 19[86];. 1875, 5[6]). Tucídides é apresentado, pois, sobretudo como antídoto ao platonismo (não de Platão). É através de Tucídides que Nietzsche entende a colonização europeia do Novo Mundo, na qual os europeus delatam a si mesmos, sua natureza de animal de rapina (v. FP, 1884, 25[152, 167, 170, 177]).

Do trato com os conceitos

“O que é...?”, eis a questão filosófica *par excellence* (cf. HEIDEGGER, 1955). Nietzsche raramente a colocará, mas nunca para aquilo que seria próprio dos filósofos, senão para um gênero, uma corrente: “*O que é Romantismo*” (GC, 370), por exemplo. Do mesmo modo, raramente dirá que uma coisa é, e quando o faz, é sempre de modo pontual, e nunca, este é o cerne, para as coisas tais como “bem”, “mal”, “belo”. Quando claramente apresenta o que chamamos por “definição”, onde normalmente se diria que “algo é isso e isso”, então ele suprime o verbo, e a coloca entre vírgulas, colchetes ou

parênteses: “algo, isso e isso”. Ou então, quando diz “isso é isso”, apresenta, por exemplo, em forma de questão: “Essa incondicional vontade de verdade: o que é ela? É a vontade *de não se deixar enganar*? É a vontade *de não enganar*?” (GC, 344); ou como uma metáfora: a verdade, “ela é uma mulher” (Za, I, “Do ler e escrever”), “o espírito é um estômago” (Za, III, “De antigas e novas tábuas”, 16). E ainda, no modo como apresenta a questão “*was Alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist?*”: “Os senhores me perguntam, que toda idiossincrasia dos filósofos é?...”. À pergunta “que... é?”, assim colocada por outro sujeito, seguida de reticências, Nietzsche começa a responder com “por exemplo”: “Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à própria apresentação do devir, seu egipcismo” (CI, III, 1). – Em suma, os conceitos acabam por participar do seu teatro de ideias. Eles surgiram. Então, *quando, como, com quem, contra quem, a favor de que, quais os seus prelúdios, em que se transformou, que sentidos diversos foram atribuídos aos mesmos nomes, etc.?*

O último exemplo de “conceituação” interessa-nos em particular. Repetimos o que diz aí no *Crepúsculo dos ídolos* (III, 1), livro-resumo de sua filosofia: alguém referido pelo “*Sie*”, pronome usado para tratar em público, destituído da intimidade do “*du*” e do “*ihr*” (“tu” e “vós”), sempre conjugado no plural, de modo que significa “o senhor” ou “os senhores”; estes solicitam uma definição de Nietzsche, que então responde de forma inusitada, anti-platônica, “por exemplo...”. Através de Platão, Sócrates continua ensinando a arte do conceito, seu rigor; nos *Diálogos*, está sempre ironizando com o interlocutor, quando este lhe responde com exemplos a alguma questão sobre *o que é* tal ou tal virtude. O jogo dialético mostra como insuficiente a descrição dos exemplos, sem prescindir dela, quer dizer, desse primeiro degrau para a ideia. Nietzsche parece se contentar com o primeiro degrau, o exemplo, e quando não, recorre a metáforas e alegorias. Foge ao refutativo, gênero de parte considerável dos *Diálogos* platônicos, tanto quanto presente de algum modo em todos eles. Voltemos: A idiossincrasia dos filósofos é “por exemplo, sua falta de sentido histórico”, quer dizer, “seu ódio à própria apresentação do devir, seu egipcismo”. Assim, “define” a falta de sentido histórico, primeiro como uma disposição negativa, e depois a data.

Não é o fato de não responder conceitualmente o que é o belo, o que é o bem, que separa Nietzsche de Platão, pois este nunca diz “tal virtude é...”, “a justiça é...”, a não ser se para mostrar sua insuficiência, sua precariedade enquanto conceito, como faz por exemplo na *República*, livro I. É que Nietzsche desloca a questão “o que é o belo?”

para “*quem são os belos?*”, “*qual a procedência da beleza?*”. A resposta: a beleza procede de um cultivo, da raça, de uma casta, de um tipo ou de um gênero.

Quando fala da inclinação dos filósofos ao ideal ascético e de sua peculiar irritação e rancor contra a sensualidade: “Que *significa* isto? Pois se deve primeiro interpretar este fato: *em si* ele está aí, estúpido por toda eternidade, como toda ‘coisa em si’” (GM, III, 7). Ele não pergunta “qual a essência da contemplação?” ou “o que é a vida contemplativa?” ou ainda “o que são os ideais ascéticos?”, e sim, qual a sua procedência, o que significam e para quem – para o artista, o filósofo, as mulheres, os doentes ou o sacerdote? – para o pagão, o budista, o judeu, o cristão ou o ateu? (A, 41-43; GM, III). *Quem diz?* – o senhor ou o escravo, o ativo ou o reativo, o impulso sadio ou o doente? Importa sempre *quem* diz, não um sujeito abstrato, mas também não um indivíduo, senão a raça, a classe, o tipo que nele fala. Inclusive em um mesmo indivíduo, podem-se encontrar diversas procedências, ele é fruto de mestiçagem (BM, 200), ou mesmo em um povo, por exemplo, o alemão, amálgama de raças (BM, 244), ou nele habitam tanto valores nobres quanto plebeus (BM, 260).

Tal como procede com outros conceitos, Nietzsche não define a “vontade de verdade” uma única vez. A vontade de verdade não é algo definível. Um conceito, mas não um conceito do qual se diga “ele é isso e isso”. Ele tem uma história. Aliás, não só uma. Do mesmo modo, na história da responsabilização contada nos quatro grandes equívocos, ele não diz que o Eu é um conceito vazio, mas que *se tornou* vazio. E na “*História de um equívoco*”, não diz que o “mundo verdadeiro” é falso, mas que foi refutado.

Ele não diz que “Deus não existe”, e sim que “Deus morreu”. – A filosofia histórica não refuta as “provas da existência de Deus”, mas coloca o conceito no gelo, quer dizer, simplesmente torna supérflua a contraprova de que Ele não existe, ao mostrar “como a crença de que há um Deus pôde surgir e de que modo essa crença adquiriu seu peso e importância”. Se esta *refutação histórica* pode ser considerada como definitiva, como diz o título do parágrafo de *Aurora*, é porque a outra, a refutação propriamente dita, deixava ainda margem para que se questionasse o valor do argumento, de que talvez um superior pudesse então refutar a refutação (A, 95. *A refutação histórica como a definitiva*). – Deslocamento da questão “Deus existe?!”. Trata-se antes de constatar que “Deus morreu!” e ainda de que é difícil livrar-se dele, do

que ele representa, porque seu equívoco é de ordem gramatical – pressupõe para tudo que há, um criador, para toda ação, um agente.

Em referência ao impacto da filosofia de Kant, Hegel já constatava que: “O que antes se chamava metafísica foi, por assim dizer, arrancado pelo tronco e raiz, e desapareceu da série das ciências. [...] Também as outras provas da existência de Deus se tornaram apenas históricas [*historisch*] ou para a edificação e a elevação do espiritual [*Gemüts-erhebung*]” (*Ciência da Lógica*, 1812, prefácio à primeira edição).

A leitura de Carlos Alberto mostra contra quem precisamente se dirige o discurso do “homem louco”, a quem ele diz que “Deus morreu”, quer dizer, precisamente àqueles que não creem em Deus, os ateus (cf. MOURA, 2005, p. 9-11), ou como diz Foucault,

– A noção da morte de Deus não tem o mesmo sentido segundo você a encontre em Hegel, Feuerbach e Nietzsche. Para Hegel, a razão assume o lugar de Deus, é o espírito humano que se realiza pouco a pouco. Para Feuerbach, Deus era a ilusão que alienava o homem; uma vez varrida essa ilusão, é o Homem que toma consciência de sua liberdade. Para Nietzsche, finalmente, a morte de Deus significa o fim da metafísica, mas o lugar permanece vazio; não é absolutamente o homem que toma o lugar de Deus. (“O que é um filósofo?”, 1966; DEB II, p.34)

Se em Nietzsche, “Deus e o homem estão mortos de uma morte conjunta” (FOUCAULT, “O que é um autor?”, 1969; DEB III, p. 271) é porque, o ateísmo dos idealistas apenas substituía Deus pelo Homem, ou melhor, o fazia suprasumir no homem: “o *ateísmo*, isto é, o abandono de um Deus distinto do homem” (FEUERBACH, 1842, p.16); “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus – a transformação e a resolução da teologia na antropologia.” (FEUERBACH, 1843, p.37):

O mistério da *teologia* é a *antropologia*, mas o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia* – a *teologia especulativa* que se distingue da *teologia* comum, porque transpõe para o aquém, isto é, *atualiza, determina*, e *realiza* a essência divina, que a outra exilava para o além, por medo e estupidez. (FEUERBACH, 1842, p.19).

Do mesmo modo, assim como Hegel, Nietzsche repete sempre: – *tudo se tornou!*, mas de outro modo. As coisas, mesmo os conceitos, não *são*. Tornaram-se, estão em pleno vir a ser. Portanto, não cabe ao filósofo dizer o que as coisas *são*, e sim como *surgiram*, o que *significam* e *significaram*, e quem as *valora* (e mesmo usar o velho signo em outro sentido). Logo a questão não é a do ser (*Sein*), mas a do devir, do vir-a-ser, do tornar-se (*Werden*), a do sentido (o que *significam*?) e a do valor (qual a procedência?). Por quê? Pois naquele tipo de questão não se supõe o devir e sim a

eternidade. Do mesmo modo, seu imperativo não é “conhece-te a ti mesmo”, mas “torna-te tu mesmo”. Em resumo, o verbo mais importante não é “*sein*”, e sim “*werden*”. Isto não está dito, está realizado em sua obra, porque, afinal, o problema talvez não seja usar o verbo “ser”, a expressão “isso é isso” ou a questão “o que é?”, mas o que se pergunta e se responde ao usá-los.

Chama-se a atenção para um aspecto estilístico, metódico, de sua obra. Não se pode dizer o mesmo em relação a Foucault, e nem por isso suas investigações filosóficas deixam, como todos sabem, de ser estudos históricos.

A mentira da linguagem

Para arbitrariedade entre o som da palavra e seu sentido já apontava Heráclito (frag. 48; 1980, p. 79), quando brincava com a semelhança entre *bíos* (vida) e *biós* (arco): “o arco tem por nome a vida, por obra, a morte” (*to toxo onoma bíos, ergon de thanatos*). Com Platão, aprende-se a suspeitar das palavras, a notar sua precariedade para expressar as ideias. As coisas chamam-se conforme a lei e o costume, a convenção e o acordo – assim estabelecem Sócrates e Hermógenes no início do *Crátilo*. Mas não se tratava para Platão (ou Heráclito) de uma observação histórica, e sim de que, se as representações não se chocam umas contra as outras, permanece-se na *doxa* (ver especialmente a *Carta sétima*). Para Platão, o signo era arbitrário em relação àquilo que ele significa, mas a arbitrariedade estava só do lado do som, não da ideia. O que não havia em Platão era História.

Para Platão, a ideia não é algo de definível como o conceito. O conceito, sua definição, pertence ainda à esfera da representação. Há um equívoco generalizado em relação ao *Crátilo*, pois se pressupõe, em lugar da ironia socrática, um furor etimológico, recurso, todavia, que não aparece em outros livros seus. Para Platão, os conceitos são ainda representação. Daí refutá-los sistematicamente. Os conceitos não são a ideia. Platão nunca diz o que uma ideia é. Ele refuta suas representações, conceituações e, depois conta uma anedota. De fato, não houve etimologia científica antes do século XV. No caso de Nietzsche, quando remete a etimologias, ele não o faz como algo alegórico, teatral. O fato de que o alemão chame pelo mesmo nome, “*Schuld*”, tanto “dívida” quanto “culpa” remete aos campos jurídicos, econômicos e sacerdotal, é um argumento contra os utilitaristas ingleses (GM, II, 4). Enquanto a ironia socrática concluía o diálogo sobre a justeza dos nomes dando uma representação de suas

principais ideias sobre os valores, em Nietzsche, a etimologia é uma hipótese histórica, ou antes, a sua prova, o argumento. Do mesmo modo quando dá uma série de nomes de como nobres de diferentes procedências (grega, latina, gaélica, alemã) designavam-se como “bons”, em oposição aos “maus”, de baixa procedência (GM, I, 5), as etimologias são hipóteses histórico-filológicas para a procedência dos valores morais.

Sobre verdade e mentira no sentido extramoral é um texto que continua fascinando ainda hoje. Por quê? Algumas das teses centrais de há muito não eram novas. Górgias falava da impossibilidade do conhecimento: nada é, nada tem uma identidade; mesmo que se possa identificar o ente, o mundo pensado destoa do mundo visto, assim como este destoa da palavra (*Tratado do não-ente*). Guilherme de Occam afirmava que os universais só existem enquanto nomes, que as coisas existentes são singulares. Berkeley pensava o conceito como igualação do não igual, para ele, “a maior parte do conhecimento foi perturbada e obscurecida pelo abuso das palavras e pelo caminho geral do discurso em que foi comunicado”. No texto, escutam-se muitas vozes. Qual a diferença? Esta se encontra no tom, no estilo da fala, e na importância da mentira. A precedência da mentira! Enquanto Berkeley se promete a “libertação completa da falácia da palavra”, para Nietzsche, é impossível superar o caráter impreciso, generalizador e mendaz dos signos. É preciso sempre lutar contra eles, com eles, repudiá-los quando flagrante anacronismo moralizante, outras vezes, simplesmente silenciar, ou ainda amá-los como máscaras. Segundo Foucault (1964), com Nietzsche, Freud e Marx, os signos convertem-se em algo malévolos. Marx e mais explicitamente Nietzsche teriam introduzido a maldade na filosofia.

A intuição central de Nietzsche sobre o conhecimento e a linguagem está neste ensaio de juventude, inconcluso e brilhante: a linguagem engana, as palavras mentem, as verdades são moedas gastas – equívocos até então irrefutados –, o conhecimento está repleto de inverossimilhanças em relação à realidade, dirige-se ao uso e não à verdade. A mentira da linguagem continuaria a mentira das sensações. As palavras são, afinal, mentiras de mentiras – e geralmente a serviço de mentiras. Os nomes são metáforas dos sentidos, e estes são metáforas das coisas, imagens antropomórficas, culturais, datadas. Mentiras que se prestam a ludibriar, enganar, mascarar etc. Nesse texto, como em outras passagens, a linguagem aparece ligada à verdade, quer dizer, à mentira.

A linguagem só pode expressar o que é mediano, não a singularidade de uma vivência. Uma vivência é algo singular. Linguagem é sistema de generalidades e

generalizações. E este sistema está relacionado à prática cotidiana, mais do que a qualquer outra coisa. Por isso, a questão sobre o sentido não está nos signos. Trata-se não do conteúdo do signo, mas do sentido tanto deste conteúdo como da forma que o transmite. Para Nietzsche, a questão não está em determinar ou julgar a forma apropriada, e sim em tomar os signos como sintoma de uma forma de vida.

Ora, mas situar a linguagem, os signos, no plano da mentira, da metáfora, do artifício, significa considerar a linguagem como retórica: “A linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas” (*Curso de Retórica*, p. 44-45). Já se mostrou, por exemplo Manoel Casares (2002) e Franco Ferraz (1999, p.33), como Nietzsche, ao recusar o “céu dos conceitos” e apoiar suas reflexões em diversas metáforas, desestabiliza o privilégio do conceito na filosofia, e destaca o metafórico como caráter básico da linguagem. Já José Thomaz Brum (1986), quando ainda não existiam aqui livros comentando a obra de Nietzsche, mostrou, a partir do ensaio de 1873, como Nietzsche supera as concepções de conhecimento racionalista, empirista e criticista.

Antes – assim se pensava segundo Octavio Paz (p. 25-26) – o mundo era o mesmo para todos os homens e a linguagem significava, figurava a realidade (ou a ideia). Não havia o problema da tradução. Aristóteles inicia o livro *Da interpretação* com a sentença: “A escrita e a palavra falada não são as mesmas para todos os homens; são-no, sim, os estados de alma e as coisas que esses sinais designam”. Paz cita a passagem para confirmar a tese: “A atitude dos antigos diante da tradução era simetricamente oposta à nossa: para nós um texto, seja ou não sagrado, é antes de tudo uma obra datada.” (idem, p. 23). Nietzsche anota que traduzir era, para os antigos, uma conquista, um modo de apoderar-se do antigo e torná-lo próprio, uma cegueira histórica, geográfica, antropológica, ainda comum na Revolução Francesa, quando os franceses se apropriam dos romanos: “Pode-se, em relação ao grau de sentido histórico, o qual uma época domina, nisso avaliar como esse tempo faz *traduções* e procura assimilar livros e tempos passados” (GC, 83).

É o mergulho na história que afasta Nietzsche de Heráclito, Platão ou Górgias, de Occam ou dos empiristas. Não é evidentemente um mérito exclusivo, mas da época. O que causa espanto não é o fato de que os outros não falem a nossa língua, e sim a incontestável diferença de que não encontramos as mesmas coisas em outras culturas ou quando revemos nossa própria história. Na maioria das vezes, porém, pressupõe-se que as coisas são as mesmas, apesar do hiato entre os mundos. Nietzsche trata os signos

como históricos e não simplesmente como arbitrários. Isto significa não somente tomar, nos termos de Saussure, o *significante*, mas também o *significado* como convenção. Não apenas o significante é arbitrário, mas também o significado é expressão da grei. E este é ainda menos duradouro que aquele.

“Se *palavras* estão aí, então os homens creem que algo deveria lhes corresponder, por ex., alma Deus vontade destino etc.” (FP, 1876, 23[163]). Quando tem de recorrer a certas palavras, como “egoísmo” ou “ vaidade”, observa que infelizmente tem-se de usá-las, apesar de estarem sujas, machadas pelas mais diversas considerações dos santos filósofos. Como proceder, então? O próprio Nietzsche se apresenta como um enganador (HH, prólogo).

Por toda parte o engano. Também a gramática, antes verdadeira expressão de Deus, na obra nietzschiana, aquela que constrange a equívocos. Em certo sentido, pode-se dizer que Nietzsche e Wittgenstein estão próximos no entendimento do que é “*Grammatik*”, mas não como faz Fernando Savater (1972, p. 157). Se há para os dois filósofos uma incomensurabilidade entre linguagem e vivência, tese schopenhaeriana, a gramática interessa a Nietzsche não enquanto alguma espécie de “condição de possibilidade”, senão enquanto retórica a ser interpretada, quer dizer, relacionada ao valor e à história. Savater cita a conhecida passagem de *Crepúsculo dos ídolos* (“Temo não nos livrarmos de Deus, pois cremos ainda na gramática...”), relacionando a ordem gramatical com a divindade. Este paralelo, todavia, é muito mais antigo. Nietzsche indica esse paralelo antigo entre Deus e a gramática, presente mesmo entre os declarados ateístas, de modo a superá-lo no exercício mesmo do pensar: “Nietzsche [...] descobre que toda metafísica do Ocidente está ligada não somente à sua gramática (o que se suspeitava desde linhas gerais desde Schlegel), mas àqueles que, sustentando o discurso, detêm o direito à fala.” (FOUCAULT, “O pensamento do exterior”, 1966; DEB III, p. 223).

A metafísica da gramática pressupõe sempre um sujeito e um predicado, um agente e uma ação. Assim, se diz “eu penso”, “o sol brilha”, como se fosse possível separar o brilho do sol (GM, II, 13; BM, 54; BM, 16-17). “A ideia de átomo é uma ficção de ordem gramatical. Pressupõe sujeito, objeto; um agente para a ação, uma ação separada de quem age. Ela não designa nada de real. A mecânica como uma doutrina do movimento é já uma tradução em linguagem de significações do homem” (FP, 1888, 14[79]). “É mera semiótica do efeito” (FP, 1888, 14[82]). Deve dividir o fluxo em dois:

causa e efeito; equivalente à estrutura gramatical a qual nos subjugamos sempre – e acabamos por só ver deste modo.

“Com a oposição entre sujeito e objeto, os teóricos do conhecimento se enforçam no nó da gramática, na metafísica do povo” (GC, 354). *Alma, Sujeito, Eu, um jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática!* (BM, prólogo). As regras gramaticais, como os signos, são arbitrárias, mas não sem-sentido. Os signos são arbitrários porque nem decalcam a realidade nem se limitam a lhe fazer referência; mesmo as onomatopéias autênticas (glu-glu, tic-tac etc.) são apenas imitações aproximadas e seu som é já algo convencional; uma vez usadas, passam a se comportar como as outras palavras em relação à evolução fonética e morfológica, como mostrou Saussure (1916, p. 83). A gramática, essa rede em que os signos transitam, não conserva uma ordem definida. Talvez se encontre um ou dois exemplos de alguma generalidade: “A humanidade confundiu em todos os tempos a voz ativa e a passiva, é seu eterno lapso gramatical” (A, 120). Por exemplo, diz-se “eu penso”, como se o “eu” fosse aí ativo e não antes uma condição para o pensamento se realizar – um “preposto”, para usar a expressão de Klossowski (1969) para aquele que se pensa como sujeito, enquanto é tomado por impulsos que estão longe de lhe serem próprios. Mas, se é assim, também esse caráter geral deve ser visto como específico: “o encanto por determinadas funções gramaticais é, em última medida, o encanto pelas condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*”. Portanto, não somos nenhuma *white paper*. Graças ao parentesco lingüístico, à metafísica comum da gramática, por exemplo, há um curioso ar familiar entre o filosofar indiano, grego e alemão (BM, 20). O que, de outro modo, já notara Hegel na *Ciência da lógica*⁸.

A questão é: “O filósofo não poderia se erguer sobre a credulidade na gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas?” (BM, 34). A partir de 1886, Nietzsche rompe a descrição mantida antes, e fala em primeira pessoa: “Anteriormente, este discurso era um *Eu* anônimo. Assim, as *Meditações metafísicas* têm um caráter subjetivo. No entanto, o

⁸ “Quem começa a conhecer a gramática, encontra nela formas e leis de abstrações secas, regras casuais, em geral um conjunto isolado de determinações que apenas mostram o valor e o significado do que reside em seu sentido imediato; o conhecer conhece neles inicialmente nada além deles. Quem, ao contrário, domina uma língua e ao mesmo tempo conhece outras línguas em comparação ao essa, pode primeiramente sentir o espírito e a cultura de um povo na gramática de sua língua; as mesmas regras e formas possuem a partir de então um valor pleno, vivo. Ele pode conhecer por meio da gramática a expressão do espírito em geral, a lógica.” HEGEL, 1812, p.37)

leitor pode se substituir a Descartes. Impossível dizer ‘eu’ no lugar de Nietzsche.” (“Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara”, 1966; DEB II, p. 32).

O furor filosófico de generalização

Encontramos em uma imagem de Chamfort para a atividade do moralista enquanto psicólogo, uma espécie de percepção semelhança àquele sentido histórico que investiga pela procedência:

A sociedade – diz Chamfort – não é, como normalmente se acredita, o desenvolvimento da natureza, mas sim sua decomposição e sua reforma. É um segundo edifício construído sobre os escombros do primeiro; encontramos seus cacos com um prazer misturado à surpresa. É aquele que proporciona a expressão ingênua de um sentimento natural que escapa no convívio social. Acontece até de ele agradar mais, se a pessoa da qual ele escapa é de uma classe mais elevada, ou seja, mais distante da natureza. Ele encanta a um rei, porque um rei está na extremidade oposta. É um fragmento da antiga arquitetura dórica ou coríntia num edifício grosseiro e moderno (*Máximas e pensamentos*, § 8, p. 23-24)

Ou seja, como já observamos em outro lugar,

No convívio social, traços atávicos se mostram na expressão ingênua de um sentimento natural. Agrada-se de percebê-lo o “psicólogo”, o “moralista”, aquele que diseca as emoções, os sentimentos, e traça seus caracteres. A nota de Chamfort fala de uma espécie de sentido, um sentido para a relação entre natureza e segunda natureza, ou mais exatamente, natureza e segundo edifício. Se esse não é já, ou não é completamente o sentido histórico ao qual se refere Nietzsche, então é seu pai. (DRUMMOND; SAMPAIO, 2014, 167-168)

É de Chamfort que Nietzsche tomará a ideia para criticar a generalização dos filósofos: “Os moralistas, assim como os filósofos que constituíram sistemas na física ou na metafísica, generalizaram demais, multiplicaram demais as máximas” (*Máximas e pensamentos*, § 293). Para Nietzsche, trata-se de *um pecado original dos filósofos* (OS, 5), a saber, tal como em Schopenhauer, que universaliza as sentenças dos examinadores de homens, os moralistas, tomando-as como necessárias e equivalentes, para então provar o primado da vontade sobre o intelecto, a inalterabilidade do caráter, e a negatividade do prazer; enquanto Pascal fala da vontade, Schopenhauer “prova” que todas as coisas teria *uma vontade* e que esta seria mesmo *una*. Homens como La Rocheaoucauld, afinal, entenderam mais do “homem”, da “*coisa em si* humana”, quer dizer, a vaidade do que homens como Kant (OS, 46). O sentido histórico também ensina a evitar as generalizações apressadas, a se atentar para as singularidades, a distingui-las, e não subsumi-las pura e simplesmente.

Histórias no Plural

Poder-se-ia dizer de modo genérico, são as origens do humano, demasiado humano – da moral, da religião, do campo estético, do conhecimento, da cultura e da civilização – que interessam a Nietzsche. A questão da origem, aplicada a essa série de temáticas, encontra-se na *antropologia filosófica*, corrente cuja questão central, “Qual é a origem do homem?”, conforme a tese de Foucault (1966), surge no século XVIII, é formalizada por Kant, domina o século XIX e é preponderante até meados do século XX. Trata-se, em Nietzsche, da mesma questão? Não exatamente, apesar de os temas, o modo como os tratou, os problemas colocados por ele terem semelhanças de família com questões e respostas de neokantianos, utilitaristas e jovens hegelianos; por outro lado, ele se colocou como antípoda deles. Talvez se encontre em Nietzsche quase tudo aquilo que caracteriza aquela corrente, mas então uma *antropologia filosófica a contrapelo*, que se define no combate, como experimento continuado. Em que essa “antropologia” nietzschiana se diferencia das demais? Não se encontram naqueles a defesa do infame, a condenação ao castigo, e mesmo uma história dos valores morais e uma psicologia do sacerdote baseadas na noção de procedência.

Perguntar-se pela *origem do homem* não significa o mesmo que se perguntar pelos *prelúdios, fontes, gêneses, procedências do humano* (ou do humanismo). De um lado, pressupõe-se a substância, a coisa “homem”, a quem pertence tais qualidades, que surgiram e se desenvolveram de um modo mais ou menos contínuo. Do outro, supõe-se não a unidade “homem”, mas a pluralidade, porque aquelas qualidades, ou antes, valores, sentimentos e conceitos, não estão reunidas no humano genérico, como se fosse uma propriedade essencialmente sua, e nem mesmo formam um todo orgânico. Poder-se-ia dizer que há em Nietzsche *uma* pré-história e história do humano, mas com isso se estaria falseando um aspecto central de sua obra, pois de fato não se encontra *uma* história só, algo como *a* história do homem, algo assim, bem alinhavado, e sim histórias, no plural, *várias e fragmentadas*. Não obstante, as narrativas contêm traços, estruturas, pressupostos semelhantes, e que aqui se estuda.

Histórias fragmentadas, pois nos parágrafos diversos, leem-se histórias da consciência, do conhecimento e do lógico, das artes, da filosofia, do ressentimento e valores morais, de costumes, crenças, da justiça, das religiões e de suas invenções, da responsabilidade, da ideia de Deus, do Eu, do pecado, do castigo, em suma, das coisas demasiado humanas. Histórias que não encontram uma costura final a lhes conferir um

traje, ou uma argamassa a dar-lhes a forma de um edifício, a coesão de um sistema. Assim, a obra filosófica de Nietzsche se constitui de uma série de “tijolos”, quer dizer, parágrafos. Algumas delas se relacionam, como as ideias de Eu e de Deus, devido a um equívoco gramatical; as concepções de Eu, pecado, liberdade e criminalização fazem parte da história do sentimento de responsabilidade, mas então, devido à influência sacerdotal nos dois últimos milênios. Nem mesmo na *Genealogia da moral* há uma coincidência exata dos três aspectos abordados (cada um apresentado em um ensaio).

Fragmentadas, dispersas, as histórias não se encontram em um mesmo plano. Nem sempre a evolução, o desenvolvimento, *die Entwicklung*, representa um progresso, ou se um progresso, não necessariamente para algo melhor, e se para melhor, não porque desde a origem prometido, não por causa de algum destino. Nem mesmo é uma evolução a partir de um princípio, como o crescimento de uma planta a partir da semente (tal como em Kant e Hegel), mas de sobreposição, apropriação, vitória de um sentido sobre outro. Histórias, portanto, sem unidade e sem *telos*, marcadas por rupturas. Em “*Origem do conhecimento*” (GC, 110), não é apenas em seu fim, quando a vontade de verdade se opõe à vontade de engano, que há ruptura. Há pelo menos mais duas: a que surge com os eleatas e seu tipo de sábio, e aquela com os céticos, que não são um desenvolvimento daquele sábio, senão sua morte. Se aí, como sempre, Nietzsche pressupõe equívocos que coincidem com os artigos de fé da metafísica, ele não faz do próprio equívoco um motor do desenvolvimento do conhecimento.

Histórias diversas: nunca se encontra exatamente a repetição da mesma narrativa, em que se destacaria ou se aprofundaria um detalhe ou outro, e sim várias histórias mesmo. Como vimos, a gênese da ciência não remete à origem do conhecimento ou da religião. Sobre o nome “a origem da religião”, há parágrafos diversos que colocam a questão de modos distintos. Em nenhum deles, essa origem remete ao culto religioso ou à gênese dos deuses, como se poderia esperar. A história do equívoco do mundo verdadeiro não se casa exatamente com a história da vontade de verdade.

As breves histórias são contraditórias entre si? Isso faz de Nietzsche um pensador contraditório? Não exatamente. Ou pelo menos, não um autor cujo uso dos conceitos seja ambíguo. Na verdade, assim como Walt Whitman, que ele tinha lido, Nietzsche faz uma defesa da contradição. Citamos novamente o parágrafo de abertura de *Aurora*: “O bom historiador, no fundo, não *contradiz* continuamente?”, quer dizer,

E se um se contradiz mil vezes e percorre muitos caminhos e traja muitas máscaras e em si mesmo não encontra nenhum fim e última linha do horizonte: é provável que um tal saiba menos da “verdade” do que um estóico virtuoso, o qual se pôs de uma vez por todas como uma coluna e com a pele áspera de uma coluna? Porém, semelhantes prejuízos assentam-se no umbral de todas as filosofias até agora [...]. (FP, 1885, 40[57])

Por que o bom historiador deve contradizer-se? A história do surgimento de algo não deve, não deveria ser exata. Em se tratando disso, a exatidão é ultrajante. O que é paradoxal não é a série de contradições a qual um historiador sério acaba por incorrer, mas justamente a falta de contradições. Bem, o que torna uma história da gênese exata? Por exemplo, quando na origem se encontra o germe daquilo que irá se tornar, quando o que se tornou, aquilo que se encontra no presente, é pressuposto na origem, aí sim, nesse caso pode-se ter uma história exata, sem fissuras, sem rupturas, sem contrastes, sem divergências. Uma história assim contada carece de qualquer método histórico.

Deve-se, porém, observar que não é o filósofo quem se contradiz, mas o historiador. De modo que a seriedade do filósofo está em admitir as contradições do historiador: “Seriedade com a verdade. Quão distintamente compreendem os homens por essas palavras!” (GC, 88). Em um parágrafo sobre o “*Problema da obrigação para com a verdade*”, ele diz: “O pensador toma, porém, tudo por tornado e todo ‘tornado’ por discutível, é, então, o homem sem obrigação, – enquanto ele precisamente é apenas pensador” (AS, 43).

Uma antropologia filosófica a contrapelo: as historietas de Nietzsche combatem a idealização do homem, o homem como sentido da evolução animal (AC, 14), o espírito como sentido de Deus. Ademais, o homem, a humanidade, toma o segundo plano, por assim dizer, a partir de *Além do bem e do mal*. – Colocar no início o que está no fim – isto é a falta de sentido histórico dos filósofos, dentre os quais Herbert Spencer e Paul Rée. Estes “genealogistas” têm o azul (o bom, altruísta, útil) como cor, e não o cinza (a história efetiva da moral, a história da gênese do direito). Nietzsche, ao contrário, reconhece na origem do altruísmo o egoísmo, na origem da verdade a inverdade, na da vontade de verdade a vontade de ilusão – o demasiado humano como suas *pudenda origo*. Nisso e no fato de Nietzsche criar todo um *teatro do humano* (o último homem, o homem superior, o super-homem etc.), encontra-se não propriamente uma antropologia filosófica, e sim uma contra-antropologia, porque se dirige à concepção de humanidade moderna. Por outro lado, o reconhecimento histórico de que a antítese nasce no movimento da própria tese é uma constatação alemã, da qual Hegel fará de arte própria. Como Nietzsche mesmo lembra, foi com a ideia de que “a

contradição move o mundo”, de que “todas as coisas contradizem a si mesmas”, que Hegel ajudou o espírito alemão a conquistar o mundo (A, prólogo, 3).

Seu trabalho constitui-se, por um lado, na crítica: ali onde algo se parece “coisa”, “substância”, “sujeito”, quando assume um aspecto “natural”, não criado, não arbitrário, ou quando a causa final é colocada na origem, no lugar de articular esses conceitos de modo conceitual, de dizer o que cada um deles é, no lugar de definir, Nietzsche conta uma história, uma fábula, oferece alguns contrapontos. Desnaturalizar os conceitos, colocar no gelo a “coisa em si”, quer dizer, colocar a questão de tal modo que absolutamente não tenham sentido algo “em si”, eis o aspecto crítico em que opera o sentido histórico.

Como há dois mil anos...

Parece ter sido o que sucedeu com os chineses que, vai para dois mil anos, teriam estacionado no atual grau de desenvolvimento.

Hegel, *Filosofia da história* (in: Pensadores, p. 322).

Nietzsche decerto é um excelente improvisador. Herdara do pai o talento. Mas por que repete, tal como vimos no início do capítulo, a mesma tese, a mesma crítica, de modo tão semelhante?

Primeiro, a crítica: “Uma refutação não é nenhuma refutação”. Como as ideias têm uma vida muito teimosa, muito obstinada, diz Nietzsche, deve-se “*colocá-las no gelo*, sempre e sempre de novo”, mas de modo respeitoso, e não com escárnio, difamando-as. Não se deve sujar aquilo que se quer refutar, “pois é precisamente no *solo da desonra*, em meio à ofensa grosseira, que o seio do fruto cria novos germes” (AS, 211). O que aí, na obra de Nietzsche, congela? O que significa congelar? Na resenha de *Humano...* em *Ecce homo* está dito: “Um equívoco após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *congela-se...*” Onde Nietzsche encontra o ideal? Nas concepções de “gênio”, de “santo”, de “herói”, de “fé” (“convicção”), de “compaixão”, mas sobretudo na de “coisa em si”: “em quase toda parte, congela ‘a coisa em si’”: “o título diz, ‘onde vocês veem coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, apenas demasiado humanas’” (EH, HH, 1). Quando Nietzsche diz isso, que só vê coisas demasiado humanas, trata-se de uma apreciação crítica, excessivamente ofensiva, com a qual procede com cautela antiga:

Também é uma nobre arte, nessas coisas [as contestações sobre religião e filosofia], calar no momento certo. A palavra é uma coisa perigosa e

raramente adequada em tais ocasiões. Quanto não é permitido pronunciar! E precisamente as considerações fundamentais, religiosas e filosóficas, pertencem aos *pudendis*. São as raízes de nosso pensamento e vontade: por isso, não devem ser levadas à luz rude. (Carta a Gersdorff, 18/09/1871, n. 156).

Segundo, a tese é repetida em uma espécie de jogo de espelhos, não como só uma paráfrase de si, mas uma na qual o sistema de referências muda. Tal mudança é aquela apontada entre as assim chamadas segunda e terceira fases da filosofia de Nietzsche. Assim, a semelhança notória entre as duas passagens, o tom genérico de quem define princípios e contra-princípios, justifica-se na medida em que *Além do bem e do mal* é uma espécie de retomada de *Humano, demasiado humano*. Nítida diferença de estilo, os livros após *Zaratustra* (1883-1885) são mais cômicos, ainda mais teatrais, auto-referenciais, mais sintéticos e menos descontínuos, fragmentados, do que os livros que lhe precedem. Nietzsche, com efeito, usará cada vez mais desse recurso. Não se trata de algo banal, mas também não de uma mudança profunda, senão superficial, de superfície, de sistema de expressões, quer dizer, de uma mudança semiótica, na qual abandona a máscara de ciência que assumira em 1878, para assumir a grandiloquência do teatro de *Zaratustra*⁹.

Nos jogos de máscaras nesta sala de espelhos que é a obra de Nietzsche, acontece de o leitor se perder e confundir as máscaras, desentender o sentido de suas expressões. Tal é o caso da leitura que costume remeter os equívocos da metafísica a Platão¹⁰, afinal Nietzsche busca responder, como disse, “De onde vem, porém, que,

⁹ Três dos pares de contrários apresentados em 1878 reaparecem em 1886: *contemplação desinteressada e querer voraz (a pura e solar contemplação do sábio e a concupiscência)*, *vida para o outro e egoísmo (a ação desinteressada e o interesse próprio)*, *verdade e equívocos (a verdade e o equívoco)*. Os pares *racional e irracional*, *sensível e morto*, e *lógica e não-lógica* não constam em 1886, enquanto outro, que não existia em 1878, é destacado: *a vontade de verdade e a vontade de engano*. Além disso, o problema, que aparecia em 1878 no primeiro parágrafo, é em 1886 precedido por um prólogo “antiplatônico”, o qual começa dizendo: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” (BM, prólogo), e por um parágrafo que coloca em questão a própria vontade de verdade (BM, 1). Onde antes evitava o artigo definido, agora o emprega deliberadamente, inclusive restringindo os *equívocos* que apareciam no plural a *o equívoco* – o que se explica, afinal os conceitos estão aí ditos pelos “metafísicos de todos os tempos”, mas também, o próprio Nietzsche irá empregar os conceitos de modo mais abrangente do que antes de *Zaratustra* e com algo de paródia. Outro detalhe: trata-se, em 1886, de colocar-se a si mesmo ali na história do espírito.

¹⁰ Daí, o espando de leitores atentos, pois têm de partir do pressuposto, estabelecido por uma longa recepção, de que o anti-platonismo de Nietzsche remete a Platão: “O que há efetivamente de anti-Platão em Nietzsche? O que significa inverter, reverter Platão e o platonismo?” (GIACÓIA Jr., 1997, p. 30); “Será que Nietzsche tem razão ao aproximar Platão do cristianismo e recusá-lo como artista? Será tão auto-complacente e infantil a dialética platônica para esse olhar afiado à margem do cotidiano? Ou haverá um ‘dionisismo’ platônico e um certo espírito trágico em sua filosofia? [...] Será essa metafísica a platônica? Com certeza, não” (GAZOLLA, 2001, p.65).

desde Platão, todos os mestres-de-obras filosóficos da Europa tenham construído em vão?” (A, prólogo, 3). Contudo, de modo específico, o combate nietzschiano é contra os equívocos do cristianismo. Ele não escreve um *Antiplatão*, e sim um *Anticristo*.

Mesmo na passagem citada agora (“De onde vem, porém, que, desde Platão, todos os mestres-de-obras filosóficos da Europa tenham construído em vão?”), mesmo aí, não é certo que o “desde Platão” se refira a uma tradição *inaugurada por* Platão, e não, com se lê aqui, à tradição cristã, que se constitui *a partir de* Platão. Nietzsche não se referiria a Platão como “mestre-de-obras”, nem caberia usar “da Europa”. Repete-se: “Os problemas filosóficos supõem agora novamente quase em todas as partes a mesma forma de questão, tal como há dois mil anos” (HH, 1), e não “tal como há dois mil e quinhentos anos”. Daí a remissão constante à *Bíblia*. Primeiro Nietzsche usa da paródia de um amigo do início do *Evangelho segundo João* (OS, 22), e, logo depois, ironiza com seus contemporâneos remetendo à *Genesis* (AS, 3), ao qual o início do *Evangelho*, por sua vez, remete. Nietzsche escreve em latim, não em grego, “a história em resumo” (OS, 22. *Historia in nuce*). A paródia consiste em colocar no início o absurdo, o acaso, a desrazão, como já notava Chamfort: “Alguém disse que a providência era o nome de batismo do acaso: algum devoto dirá que o acaso é o apelido da providência” (*Máximas e pensamentos*, § 62).

O que quer dizer seu “antiplatonismo”? Significa “contra Platão”? Aqui defendemos outro combate, o “platonismo vulgar”: “a luta contra Platão, ou, para dizer de modo mais compreensivo e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristão-eclesiástica – pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (BM, prólogo). Não, seja dito, um cristianismo definido essencialmente, mas o cristianismo tal como Nietzsche o encontra presente na filosofia (e na sociedade) de seu tempo. É ela que coloca questões tal como *há dois mil anos*. Neste sentido, inclusive a famosa “história de um equívoco”, ou como diz o título, a história de *Como o “mundo verdadeiro” se tornou uma fábula* (CI, IV), não se inicia com Platão, como se pode supor. Leiamos as duas primeiras fases da historinha.

1. O mundo verdadeiro alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso, – ele vive nele, *ele é ele*.
(A mais antiga forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Transcrição da sentença “eu, Platão, sou a verdade.”)
2. O mundo verdadeiro, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (ao pecador que faz penitência).
(Progresso da ideia: ela se torna mais fina, mais traiçoeira, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...)

A referência ao sacerdote cristão é clara na segunda etapa, mas e quanto à primeira? A sentença “eu, Platão, *sou* a verdade” não remeteria nominalmente a Platão? Não. Toda a historieta do “mundo verdadeiro” como equívoco é alegórica. Breve, apenas seis etapas. Em cada uma delas duas imagens, dois quadros, miniaturas, o segundo sempre entre parênteses, destacado (com a exceção do sexto, pois então, ao meio-dia, não há sombra). Na primeira imagem, as formas do mundo verdadeiro, na segunda, as formas em que a ideia, transcrição da sentença, “eu, Platão, *sou* a verdade” – e segue até a sua abolição, esta mesma, então, apogeu da humanidade.

Em nenhuma etapa a concepção de mundo é identificada com o nome próprio de um filósofo: a segunda, imagem do sacerdote cristão; a terceira, que se refere a Kant, diz “a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana”; a quarta, o “canto de galo do positivismo”, com o qual se pensa em Comte; a quinta e a sexta, que remetem às concepções do próprio Nietzsche, dizem, respectivamente, “rubor de Platão; ruído diabólico de todos os espíritos livres” em relação a *Humano...* e livros seguintes (HH, OS, AS, A e GC), e “INCIPIT ZARATHUSTRA”, “INICIA ZARATUSTRA”, cuja referência é explícita. Além do nome de Platão, só o de Zaratustra, o seu, é mencionado. Temos, então, um sistema de máscaras: enquanto “Platão” representa Cristo, “Zaratustra” representa Nietzsche.

Por que somente na primeira passagem ele faria referência diretamente a um filósofo, nomeando-o? Não se trata da sentença, ela mesma, “eu, Platão, *sou* a verdade”, e muito menos que fosse Platão a proferi-la, como diz, por exemplo, Derrida (1972-1978, p. 71; p. 62; 1995, p. 7), e sim de uma *Umschreibung* sua. O termo pode ser traduzido por “paráfrase”, apesar de o alemão dispor de “*Paraphrase*” (ou, em linguística, “*Periphrase*”), cuja etimologia remete ao grego “περίφραξις”, através do latim “*periphrasis*”. “*Umschreibung*”, porém, é um termo específico, quer dizer “transcrição”, “transliteração” de um sistema de caracteres para outro, como no caso de termos escritos com caracteres gregos para latinos. O que aí foi “traduzido”? Melhor, quem aí é a transliteração da ideia de mundo verdadeiro? “O sábio, o devoto, o virtuoso” – quem ele é? Cristo, o único cristão.

Na tradução do início da primeira parte, perdemos a brincadeira. Em alemão: “*Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, — er lebt in ihr, er ist sie*”: “O mundo verdadeiro alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso, – ele vive nele, *ele é ele*.” Impossível traduzir conservando a nuance, porque

dizemos “o mundo”, no masculino, e não “*die Welt*”, no feminino. Nietzsche destaca a brincadeira: “er ist sie”, ao pé da letra, “*ele é ela*”. Mas então, – *ele é o mundo verdadeiro*? Sim: em que consiste esse mundo no qual vive o sábio, o devoto, o virtuoso, senão em verdade, devoção e virtude? Voltemos: “eu, Platão, *sou* a verdade”. Foi a dois mil anos que Jesus teria dito “Eu sou o caminho, e a verdade e a vida” (Jo, 14:6). Essa verdade, porém não é ainda *ein Weib* (uma mulher), cujo gênero é neutro (*das*). À verdade como *Weib* Nietzsche dedica a terceira dissertação da *Genealogia da moral*, cujo tema é a psicologia do sacerdote, este que aparece aí na segunda parte.

Aquela ideia de “mundo verdadeiro”, que os primeiros sábios cristãos, como Tertuliano e Santo Agostinho, quer dizer, a ideia, “*sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher*”: a ideia se torna *feiner*, mais sutil, mais refinada, mais delgada; *verfänglicher*, mais ardilosa, mais terrível, mais incriminatória; e *unfasslicher*, mais incompreensível, mais inconcebível, mais inaceitável.

Não é bem uma história da filosofia em resumo que aí lemos, afinal, a *história de um erro*, depois dos teólogos cristãos, salta diretamente para Kant, desconsiderando completamente o cartesianismo e o empirismo inglês. O silêncio, porém, que não esperaríamos de modo algum nela é o de Hegel. Nossa hipótese é que Hegel não aparece pois é seu contraponto mais direto, ao tempo em que Nietzsche dele se serve como uma máscara, no caso, de um desenvolvimento da ideia, isto é, do equívoco, até a ser suprimida por tese contrária. Depois das *Considerações inatuais*, a partir de 1878, não encontraremos nenhuma crítica visceral de Nietzsche a Hegel, ao contrário de como procedera antes (especialmente em HV), seu nome é mencionado com parcimônia e, mesmo quando crítico, de modo muito respeitoso.

Repetimos uma citação do *Crepúsculo dos ídolos* e, em seguida, destacamos uma passagem da *Enciclopédia...* de Hegel, para que se note o procedimento para o qual chamamos a atenção:

A procedência a partir de outra coisa vale como objeção, como dúvida do valor. Todos os valores superiores são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ente, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – isso tudo não pode ter se tornado, *precisa* consequentemente ser *causa sui* [causa de si]. (CI, III, 4).

A substância é *causa* enquanto reflete sobre si, perante seu passar para a accidentalidade; e assim é a *Coisa originária*; mas também suprassume a reflexão-sobre-si, ou sua simples possibilidade, põe-se como negativo de si mesma e produz um *efeito*, uma efetividade, que desse modo é apenas uma efetividade *posta*, mas que é ao mesmo tempo necessária, pelo processo de efetuar. / **A causa como Coisa originária** tem a determinação de autonomia absoluta e de uma consistência que se mantém ante o efeito; porém na necessidade, cuja identidade essa originalidade mesma constitui, a causa

somente passou para o efeito. Não há conteúdo algum – enquanto se pode falar de novo de um conteúdo determinado – no efeito, que não esteja na causa. Aquela identidade é o próprio conteúdo absoluto; mas é, ao mesmo tempo, também a determinação-da-forma; **a originariedade da causa é suprasumida no efeito**, no qual ela *faz* de si mesma um *Ser-posto*. Mas assim a causa não desvaneceu, de modo que o efetivo fosse somente o efeito. Pois esse *Ser-posto* é também suprasumido imediatamente; melhor é reflexão da causa sobre si mesma, **sua originariedade**: só no efeito a causa é efetiva e é causa. Portanto, a causa é em si **causa sui**. (HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas, em compêndio* (1830), parte I: A ciência da lógica, Segunda parte: a doutrina da essência, C. a efetividade, b. relação-de-causalidade, §153, p. 282).

Se o *sentido histórico* implica na percepção do elemento estrangeiro, então Nietzsche pode acusar a Hegel sobretudo de lhe faltar o sentido histórico, quer dizer, precisamente àquele que educou o “sentido histórico” alemão. A importância de uma tal percepção, a do aspecto estrangeiro, alheio à obra, que se pode notar as ressonâncias de uma filosofia em outra e o jogo semiótico, através do qual os mesmos termos são usados para significações distintas. Hegel apaga, a seu modo, esse jogo, quando considera que: “Algo se torna Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante, até o *infinito*” (Enc. I, § 93, p. 189).

Texto de leitura fácil, corrida, cuja mensagem decisiva é legível a todos: a superação do platonismo; por outro lado, um texto de imagens, que requer, como toda alegoria, que se vá da imagem ao conceito. Então aparecem as dificuldades. Pois, sendo uma série de imagens duplas, não é mais o retratado quem aí aparece, senão já um retrato seu. A imagem de uma imagem, melhor, uma série delas. Como, quando, com quem começa a série de retratos de retratos? É no jogo de imagens, de alegorias, na tinta do retrato, caso se queira, que se abre essa segunda leitura que não identifica Platão com “Platão”, quando notamos que o platonismo, aquele adotado por todos os mestre-de-obras da filosofia, não é o de Platão, mas a veste, a máscara daqueles mestres. A *história do equívoco* que é o cristianismo mais parece exigir uma transcrição, uma *Umschreibung*, pois o leitor quase se sente como se lendo hieróglifos, tal a atmosfera medieval.

Apresentamos ainda um último detalhe: para finalizar, Nietzsche coloca no fim o que estava antes no começo dos textos medievais: “INCIPIT”. A expressão está sempre destacada, neste caso em maiúscula, no início do texto nas cópias medievais. Já Agostinho, autor do *De mendacio* ou *Contra mendacium*, fizera um inventário de seu obra recorrendo a tal recurso, que aprendera com a escola de Alexandria. Também os textos de Tertuliano começam desse modo. Além disso, muitas vezes o *Incipit* contém

informações importantes sobre o texto, de modo que o autor da frase introduzida com *Incipit* muitas vezes não era o autor da obra, senão o proprietário de uma cópia particular ou um bibliotecário. João de Mancelos (2006) esclarece que no *Incipit* estão contidos a definição do gênero em que a narrativa se insere, o tom do texto e o estilo da escrita do autor, a identificação da personagem principal e, eventualmente outras, o problema a ser enfrentado ou alguém próximo a este, o estabelecimento do tempo e do lugar onde a ação se desenrola, a previsão do conteúdo da história, entre outros aspectos. Mancelos (2006, p.4) cita ainda o diretor da revista francesa *Écrire Aujourd'hui*, que afirma: “quando não há nada que nos obriga a ler, é o *incipit* que nos leva a continuar ou a abandonar [...] que determina o pacto de leitura entre o autor e o leitor”.

Em hebraico, os livros chamados pelas cristãos de *Velho Testamento* muitas vezes são chamados depois por seu *Incipit*, como o primeiro livro de Moisés, *Bereschit*, “No princípio”, “No começo”, “*Im Anfang*” (com a tradução grega, Septuaginta, apareceu o título de *Gênesis*). De novo, reconhecemos o jogo de Nietzsche com Hegel, para quem a questão sobre o *começo* (*Anfang*) do saber, da filosofia, da lógica, é central, como se deixa notar em especial nos seus *Prefácios* (cinco ao total). Como mostra a introdução do tradutor português Manuel Ferreira, *der Anfang* em Hegel pressupõe sempre uma circularidade estrutural, quer dizer, é necessário já ter começado a filosofar para que o começo da filosofia se imponha como questão decisiva. Não seriam já *Os cinco prefácios para livros não escritos* (1872*) ou os cinco prefácios que escreveu em 1886 para seus cinco livros escritos uma referência aos cinco prefácios de Hegel?

“INCIPIT ZARATHUSTRA”, diz Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos* (1888), criando uma estranha circularidade, em forma de paródia, ao mesmo tempo, indica o sistema alegórico a ser adotado na leitura de seu texto. Em referência ao último parágrafo da primeira edição d’*A gaia ciência* (GC, 342. *Incipit tragoedia*), Nietzsche diz no prólogo escrito em 1886 para a segunda edição: “‘*Incipit tragoedia*’ – que dizer no encerramento deste livro perigosamente-inofensivo: mantenha-se em guarda! Qualquer coisa de excepcionalmente má e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida...” (GC, prólogo, 1).

Para concluir, uma observação importante:

A pergunta pela **procedência** de nossas valorizações e tábuas de bem não coincide em absoluto com a crítica deles, como frequentemente se acreditou:

assim certamente a visão de qualquer uma das *pudenda origo* traz consigo o sentimento de uma diminuição do valor da coisa então surgida e uma atitude crítica frente a ela. (FP, 1886, 2[189])

Quer dizer, por um lado, a ironia, o silêncio, a indicação de especialista para especialista: a passagem de Tertuliano está em latim (GM, I, 15); a procedência do sonhador, os constrangimentos a que se submete, sua condição humana, aparecem em uma historieta de reações químicas que se passam com um dorminhoco; etc. Por outro, o estudo sistemático, aquele que inclui o latim de Tertuliano e as práticas, o que delas é dito e aquelas da qual participou, no seminário. A tese geral de seu estudo, pelo menos o que há de mais poderoso, está sempre claramente enunciada, mas as fontes históricas não, e menos evidente ainda é o jogo de máscaras.

2. HIERÓGLIFOS E PERGAMINHOS

Uma de suas muitas habilidades e ardis para ganhar a estima dos homens era essa de fazer-se semelhante a eles, assimilando seus interesses e hábitos de vida; passava por mudanças mais violentas que o camaleão; apenas, este, segundo consta, é incapaz de se igualar a uma cor, o branco, enquanto Alcebiades ia tão bem com os bons como com os maus, não havia o que não imitasse, nem ocupação que recusasse. Em Esparta, era dado à ginástica, frugal, austero; na Jônia, delicado, voluptuoso, folgado; na Trácia, amigo do vinho; na Tessália, da equitação. Quando conviveu com Tissafernes, o sátrapa, superava em pompa e opulência a magnificência persa; não é que passasse assim facilmente dum modo de ser para outro, ou mudasse de caráter de cada vez, mas mantendo o seu natural iria melindrar os de suas relações; por isso, evitava-o; revestindo-se sempre de todos os aspectos e estilos que a eles fossem conformes. Daí poderem dizer de sua aparência em Esparta: “não é o filho de Aquiles; seria o próprio Aquiles, qual o teria educado Licurgo”; mas quem atentasse nos seus sentimentos e atos diria: “Ainda é a mesma mulher!” [EURÍPIDES, *Orestes*, 129].

Plutarco, *Alcibiades*, 23.

O que Michel Foucault pensa da Tunísia.

Vim por causa dos mitos que qualquer europeu cria atualmente para si mesmo sobre a Tunísia: o sol, o mar, a grande tepidez da África: vim buscar, enfim, uma tebaida sem ascetismo.

Na verdade, encontrei estudantes tunisianos, e então foi amor à primeira vista. Provavelmente, não encontrei nos estudantes, a não ser no Brasil e na Tunísia, tanta seriedade e tanta paixão, paixões tão sérias, e o que me encanta mais do que tudo, a avidez absoluta de saber.

Michel Foucault por ele mesmo.

Após ter permanecido na universidade francesa por tão longo tempo para fazer o que é preciso e ser o que se deve ser, fui passear no estrangeiro, o que ofereceu ao meu olhar míope o exercício da distância e permitiu, talvez, o restabelecimento de uma perspectiva mais justa sobre as coisas.

Na Suécia o que me permitiu saber o que seremos, daqui a 50 ou 100 anos, quando todos formos ricos, felizes, esterilizados. Na Polônia. Em Hamburgo. Na América do Sul.

Sou celibatário. Oh sim.

Foucault, “A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é ‘atualidade’”, 1967.

A leitura que se realiza aqui não seria possível sem Foucault. Foi ele quem mostrou a necessidade de se ler termos empregados por Nietzsche como um conjunto que significa por contraste. Por outro lado, precisamente lendo os mesmos parágrafos que ele cita ou indica – e outros – não se encontraram *exatamente* as mesmas coisas ditas. Enquanto ele parece descrever apenas a genealogia nietzschiana é a sua própria que Foucault aí estabelece, ou, para ser mais exato, Foucault faz Nietzsche dizer aquilo

que ele próprio, Foucault, tem como princípio. Mas sua arte é refinada, ele não faz, como outros, Nietzsche dizer o que não disse.

Costuma-se citar Foucault sem estabelecer a distância entre o seu uso e a própria genealogia nietzschiana, com o que desaparece desta o ponto de vista do senhor como privilegiado, e se deixa de admirar a “arte de rapina” de Foucault. Ao vermos um filósofo do tipo de Foucault entregar a pena à mão alheia, ele já fez desta sua, ou, na expressão de Nietzsche, o tomou como “semiótica”. Parodiando o dito “Platão serviu-se de Sócrates, como uma semiótica para Platão” (EH, X. “As Inatuais”, 3): *Foucault serviu-se de Nietzsche, como uma semiótica para Foucault*; do mesmo modo que *Nietzsche serviu-se de Paul Rée, Schopenhauer e Wagner como semióticas*.

Se compreendemos “semiótica”, nesse caso, como arte de tomar nomes alheios e lhes imprimir um novo sentido, então a genealogia, tal como a conhecemos hoje quando usamos de Foucault para elucidar o método nietzschiano, é resultado de um duplo, triplo deslocamento. Para nós, o primeiro, aquele que Foucault realiza ao tornar a genealogia antes o estudo da *emergência*, que na *Genealogia...* de Nietzsche era o da *procedência*, ou o estudo da “*procedência e começos*”, com a máscara do neokantismo e dos utilitaristas, que caracteriza sua filosofia desde *Humano...* até a primeira edição d’*A gaia ciência*. Aí, nos estudos diversos cujos parágrafos muitas vezes são batizados de “*origem de...*”, ele usa Paul Rée como semiótica, com o que Nietzsche se assenhora dos termos daqueles antes assim chamados de “genealogistas”. Tal é o procedimento através do qual um termo alheio se torna próprio em sua obra.

Se quisermos entender o ensaio, por que nele Foucault precisa apontar o emprego de *Ursprung* e de *Herkunft* como sendo às vezes contraditórios, e com isso determinar a distância entre os dois tipos de genealogia, não deveríamos aplicar o sentido histórico ao ensaio de Foucault, quer dizer, situá-lo em seu tempo e não como se estivesse tão só a repetir o que disse Nietzsche? Cremos que sim, é necessário atentar-se para a publicação do ensaio, sua data, seu lugar. No primeiro tópico, apresentamos o contexto histórico-filosófico do ensaio, destacando a oposição entre Nietzsche e Heidegger estabelecida por Foucault. Nos dois tópicos seguintes, caracterizamos a genealogia nietzschiana em contraste com aquela apresentada por Foucault.

2.1. Nietzsche em Foucault

Nietzsche: caixa de ferramentas e semiótica

Todos sabem: em resposta aos críticos de sua leitura, Foucault diz que Nietzsche era para ele uma caixa de ferramentas, quer dizer, nas palavras de Deleuze, “uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma” (“Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”, 1972, DEb). Ao se lembrar de quando dava cursos sobre Nietzsche, Foucault diz que não o faria mais, pelo modo mesmo com que se costuma então tratar Nietzsche:

– Hoje, fico mudo quando se trata de Nietzsche. [...]

A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe prestam para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fizeram ou que farão sobre Hegel ou Mallarmé. As pessoas que eu gosto eu as utilizo. A única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Agora, que os comentadores digam se somos ou não fiéis, isso não tem nenhum interesse.” (“Entrevista sobre a prisão: o livro e seu método”, 1975; DEb IV, p.171)

Tomemos um exemplo: Na primeira da série de cinco conferência dadas na PUC do Rio de Janeiro em 1973 sob o nome de *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault começa estabelecendo uma contraposição entre *Ursprung* e *Erfindung*, entre *origem* e *invenção* (p. 14), para em seguida dizer ter tomado o texto de Nietzsche em função de seus interesses, “não para mostrar que era essa a concepção nietzschiana do conhecimento – pois há inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito”, mas sim para dizer que se encontra efetivamente em Nietzsche elementos, uma espécie de modelo, para uma análise histórica da “política da verdade” (p. 23), e que este modelo serve para compreender passagens aparentemente conflitantes em Nietzsche, como por exemplo a ideia de *perspectiva* : “O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento” (p. 25).

Pode-se dizer o mesmo de “Nietzsche, a genealogia e a história” (1971)? De toda sorte, seria estranho, afinal Foucault dedica o ensaio a Nietzsche – ou pelo menos como uma vez Nietzsche dedicou uma das *Considerações inatuais* a Schopenhauer –, e não, como no caso das conferências no Rio de Janeiro e de seus estudos em geral, a problemas seus, ainda que neles se encontrem ressonâncias das pesquisas de seu

predecessor. Trata-se, em relação ao ensaio, não exatamente de um uso de Foucault, mas sim que, tal como Nietzsche buscou em Schopenhauer (FP, 1874, 34[13]), Foucault buscou na genealogia de Nietzsche um meio de entender-se a si mesmo, de traçar a sua própria tarefa filosófica: “Se eu fosse pretensioso – diz Foucault em uma entrevista –, daria como título geral ao que faço: genealogia da moral” (DEb IV, p. 171). Quando lhe perguntam se o que fez não foi no fundo uma nova genealogia da moral, ele responde positivamente: “Não fossem a solenidade do título e a marca grandiosa que Nietzsche lhe imprimiu, eu diria que sim” (“Uma estética da existência”, 1984; DEb V, p. 283).

“Nietzsche” atravessa a obra de Foucault, desde seu início. De forma explícita, citado nomeadamente, mais nas entrevistas, ensaios e comunicações, do que propriamente em seus livros. Rigorosamente falando, porém, “Nietzsche, a genealogia e a história” é o único texto em que Foucault se ocupa exclusivamente da obra de Nietzsche ou de qualquer outro filósofo.

Sob o tema da “desrazão e loucura”, Nietzsche aparece ao longo de sua tese de doutorado, *Loucura e desrazão: A história da loucura na idade clássica* (1961), e no último parágrafo *Doença mental e psicologia* (1962, p. 85, 98 – trata-se da edição revisada de seu primeiro livro, *Doença mental e personalidade*, 1954): “O estudo que se lerá não seria senão o primeiro, e o mais fácil, sem dúvida, dessa longa investigação, que, sob a luz da grande pesquisa nietzschiana, gostaria de confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico.” (“Prefácio (*Folie et déraison*)”, 1961; DEb I, p.155-156). Temos aí já uma oposição: Nietzsche contra Hegel e Marx (“as dialéticas da história”).

No último parágrafo da *Introdução à Antropologia de Kant*, que com a tradução *Antropologia de um ponto de vista pragmático* constituíam sua tese menor, Foucault anuncia a ideia de morte do homem: “A trajetória da questão: Was ist *der Mensch*? no campo da filosofia se completa com a resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch*”. Depois, em *As palavras e as coisas* (1966, p. 534; ver também, p. 361-362; 412-413; 420-423; 444; 472-473; 533), esta tese é defendida: “Mais do que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino”. Temos então outra oposição: Nietzsche contra Kant.

Um pouco antes, Nietzsche aparece em *O nascimento da clínica*, contraposto ao método crítico de Kant, por sua ênfase à linguagem: “*Nietzsche, o filólogo*” (1963, p.

xiv), diz aí e depois repete em *As palavras e as coisas* (1966, p. 420): “o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem”. Na comunicação “Nietzsche, Freud e Marx” (1964) que apresenta no *Colloque de Royaumont*¹¹, Foucault fala da trindade que teria colocado a possibilidade de uma hermenêutica como interpretação de interpretações. Há ainda considerações sobre a escrita em nome próprio de que fala na *Arqueologia do saber* (1969, p. 27), e principalmente em “O que é um autor?” (1969), cujo exemplo principal é Nietzsche.

A partir da década de 1970, Freud e Marx não estarão mais ao lado de Nietzsche, o intérprete das interpretações, e Foucault não fala mais da morte de Deus (ou do homem) – a não ser em entrevistas; nos livros e cursos, ele fala das relações entre verdade e poder. O lugar de Nietzsche deixa de ser o da conclusão, para aparecer no início dos livros (e cursos), servindo de esclarecimento metodológico, às vezes simplesmente implicado no título. Nietzsche não funciona mais como arremate elegante de suas conclusões, mas ao contrário, desempenha o papel de quem lhe abriu outra perspectiva em suas investigações. Surge, então, ao lado da arqueologia, a genealogia, e com ela a temática do poder e uma análise extratextual, alheias aos livros e artigos da década de 1960.

O título do primeiro volume da *História da sexualidade, A vontade de saber* (1976), é uma homenagem confessa a Nietzsche, mas também *Vigiar e punir* (1975) tem caráter nietzschiano, pois a partir de *Humano, demasiado humano*, uma das metas centrais de Nietzsche, se não mesmo a central, é livrar o mundo do sentimento de pecado, e, com isso, colocar em xeque a punição. Além disso, *A vontade de saber* recoloca o tema do racismo. Todavia, em ambos, Foucault não o cita. Em *A ordem do discurso* (1971), quando caracteriza o método genealógico, do mesmo modo, não menciona o nome de Nietzsche, nem tampouco n’*O uso dos prazeres* (História da

¹¹ O *Colloque de Royaumont*, de 1964, sobre Nietzsche, foi organizado por Deleuze. O círculo de palestras de que Foucault fez parte chamou-se “Confrontações”; os outros conferencistas relacionaram a obra de Nietzsche com a literatura. No colóquio, apenas Jean Beaufret trouxe o nome de outro filósofo no título: “Heidegger e Nietzsche, o conceito de valor”. No mesmo dia, antes de Beaufret, Gianni Vattimo falou de “Nietzsche e a filosofia como exercício ontológico” e Pierre Klossowski de “Esquecimento e anamnese na experiência vivida do eterno retorno do Mesmo”. Com “Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno”, Deleuze encerrou o colóquio relacionando os conceitos mais importantes tratados aí. Esta foi a ocasião em que Deleuze e Foucault assumiram a responsabilidade pela edição francesa das *Obras completas de Nietzsche* (a versão de Colli e Montinari). Foucault e Deleuze escrevem a “Introdução geral” às *Oeuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche (t. V: *Le gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882)* trad. P.Klossowski, Gallimard, 1967. Avec présent. p.I-IV.). Depois Foucault se retira e Maurice de Gandillac passa a dividir com Deleuze a direção (cf. “Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara”, 1966; DEB II, p.30-33).

sexualidade II, 1984) e no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), que em espanhol ficou conhecido como *Genealogia del racismo*, apesar de aí mencioná-lo em duas outras passagens.

É pobre ver nisso uma vilania, como se fosse um esforço em apagar aquele que lhe precedeu e inspirou um determinado tipo de investigação. Não só as declarações de Foucault de “dívida” para com Nietzsche são contundentes, também o silêncio, ou antes, as indicações feitas por ele respondem a procedimentos de uma *homenagem*, ao que de fato fazem aqueles que fazem uma homenagem com os homenageados. Esta não é um simples louvor, mas antes uma apropriação e uma transformação do trabalho do homenageado, isto em termos pessoais. Se não o cita na *Vontade de saber*, no curso de 1970-1971, com o título de *Aulas sobre a vontade de saber*, a concepção nietzschiana aparece contraposta à de Aristóteles, assim como em *A verdade e as formas jurídicas*.

Quando relembra o período de sua formação, ele diz: “na época, as principais correntes filosóficas na França eram o marxismo, o hegelianismo e a fenomenologia. Eu os estudei, é claro, mas o que me deu, pela primeira vez, o desejo de cumprir **um trabalho pessoal** foi à leitura de Nietzsche” (“Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins”, 1983; DEb IX, p.197). Realizar um diagnóstico do presente, eis a tarefa na qual Nietzsche lhe precede: “dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos. Esse trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza, desde Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e nesse sentido eu posso me declarar filósofo” (“Que é o senhor, professor Foucault?”, 1967; DEb X, p. 34).

Nesse “trabalho pessoal”, Nietzsche continua seu combate ao medievo:

Entre os alemães é fácil compreender-me quando digo que a filosofia está corrompida com o sangue teológico. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, e o próprio protestantismo o seu *peccatum originale*. [...] O êxito de Kant foi apenas um êxito de teólogo; tal como Lutero, como Leibniz, Kant foi mais um freio. (AC, 10).

A constatação não é nova, já se encontra em Schiller: “Há ainda sempre algo nele que lembra, como em Lutero, um monge que embora tivesse aberto seu mosteiro, sem, todavia, poder apagar completamente os seus próprios vestígios” (Carta de Schiller a Goethe, 21/12/1798). Ela é repetida de outro modo por Foucault:

O próprio Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda a interrogação crítica a uma questão antropológica; [...] Para nos despertar do sono confuso da dialética [Hegel] e da antropologia [Kant], foram necessárias as figuras nietzschianas do trágico e do Dionísio,

da morte de Deus, do martelo do filósofo, do super-homem que chega pouco a pouco e do Retorno. (“Prefácio à transgressão”, 1963; DEB III, p.35).¹²

A impressão que temos, porém, ao percebermos as reservas de Foucault em relação a Nietzsche, é que aquele repetiria sobre este: “Ainda é um teólogo e homem do século XIX”.

Foucault continua até o fim definindo seu trabalho como uma “**ontologia do presente**”, uma “ontologia de nós mesmos”. Na década de 1980, porém, interessa menos acentuar a distância entre Nietzsche e Kant, entre Foucault, ele mesmo, e Heidegger, do que estabelecer uma tradição na qual estes podem estar reunidos, mas não confundidos: “‘O que somos hoje?’ Este é, a meu ver, o campo da reflexão histórica sobre nós mesmos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger e a Escola de Frankfurt tentaram responder a essa questão. Inscrevendo-me nessa tradição” (“A tecnologia política dos indivíduos”, 1982; DEB V, p. 294). Tal agora, o Kant *Aufklärer* pode aparecer como aquele que inaugura a tradição, antes marcada com o nome de Nietzsche:

No fim do século XVIII [em 1784], Kant publica em um jornal alemão – o *Berliner Monatschrift* – um texto muito curto, que ele intitula “Was heisst Aufklärung?” [“O que significa Iluminismo?”]. Considerou-se por muito tempo – e se considera ainda – esse texto como relativamente menor.

Mas não posso deixar de achá-lo, ao mesmo tempo, surpreendente e interessante, porque, pela primeira vez, um filósofo propõe como tarefa filosófica analisar não somente o sistema ou os fundamentos do saber científico, mas um acontecimento histórico – um acontecimento recente, de atualidade. [...] quem somos nós, neste momento preciso da história? Essa questão é, ao mesmo tempo, nós e nossa situação presente que ela analisa.

Esse aspecto da filosofia se tornou cada vez mais importante. Pensemos em Hegel, em Nietzsche... (“O sujeito e o poder”, 1982; DEB IX, p. 127-128).

Voltemos ao ensaio sobre Nietzsche. Nele, Foucault está longe de querer compreendê-lo em seu tempo segundo sua estratégia discursiva, como faz Hayden White (1973), por exemplo. Ele não submete Nietzsche nenhuma vez à história dos sistemas de pensamento, como faz com todos os outros, incluindo Marx (em relação às análises econômicas de Ricardo) e Freud (em relação à sexualidade infantil). Em uma entrevista, quando indagado sobre o estatuto único e apaixonado que atribuiu a

¹² Ou como diz em outro lugar: “O enigma kantiano que, há perto de 200 anos, petrificou o pensamento ocidental, tornando-o cego a sua própria modernidade, ressaltou em nossa memória duas grandes figuras: [...] A dinastia helênica, que se estende de Hölderlin a Heidegger, se opõe a dinastia dos modernos *Aufklärer*, que iria de Marx a Lévi-Strauss. A “monstruosidade” de Nietzsche está, talvez, em pertencer às duas. Ser grego ou *Aufklärer*, do lado da tragédia ou da enciclopédia, do lado do poema ou da língua bem-feita, do lado da manhã do ser ou da tarde da representação, eis aí o dilema ao qual o pensamento moderno – o que ainda nos domina, mas que já sentimos vacilar sob nossos pés – nunca pôde escapar ainda.” (“Uma história que ficou muda”, 1966; DEB X, p.21).

Nietzsche em *As palavras e as coisas*, ele responde que de fato deu a Nietzsche um “estatuto ambíguo, absolutamente privilegiado, meta-histórico”, pois sua arqueologia devia “mais à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito”, ainda que pudesse tê-lo feito (“Sobre as maneiras de escrever a história”, 1967; DEB II, p.76). Ele poderia? A que preço? Se pudesse, teria feito. E se o fizesse, não o tomaria mais como máscara, não faria mais dele um uso semiótico – uso em que subrepticamente o sistema de referências se altera. É no curso de 1975-1976, este que poderia se chamar *genealogia da genealogia nietzschiana*, pois fala aí de suas emergências históricas (em Hobbes e em Boulaivilliere), que Foucault mostra no que se afasta de suas concepções históricas.

Se Foucault arranca Nietzsche das discussões fenomenológicas que mesclam o neokantismo com o hegelianismo francês, ele não se interessa pelo uso que Nietzsche faz das reflexões psicológicas e fisiológicas do neokantismo de seu tempo. Foucault avança em pesquisas que Nietzsche indicava como necessárias (GC, 7). “Se Foucault é a metamorfose de Nietzsche é porque funciona como os enigmas e os presságios dos mandachuvias da alma”, como constata Tomás Abraham (1996, p. 140): “*Vigiar e castigar* é o segundo tomo da *Genealogia da moral*, e *O uso dos prazeres* é a continuação de *Humano demasiado humano*, escritos cem anos depois, por outro, em outro idioma e de outro modo, como Nietzsche”. Considera-se, afinal, “Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana” (CARVALHO, 2012).

Foucault não trata da polêmica de Nietzsche com seus contemporâneos (Paul Rée é apenas mencionado; Herbert Spencer nem isso) ou com os filósofos que lhe antecederam, Kant e Hegel, e sim faz de Nietzsche algo de atual, como Hypollite fez nos cursos sobre Hegel, ou melhor, diferente deste, contra este, torna Nietzsche *inatual*. Apesar do volume de citações, Foucault está longe de simplesmente repetir Nietzsche.

A imagem de Nietzsche como caixa de ferramentas pode dar a entender um uso arbitrário¹³. Não é bem isso, no caso de Foucault. Primeiro, tomar um conceito como um instrumento significa ter um discernimento preciso – não exato – dele; ou por acaso

¹³ “Nietzsche desenvolveu ideias, ou ferramentas, se vocês preferirem, fantásticas. Ele foi retomado pelo partido nazista, e, agora, são os pensadores de esquerda que – um bom número entre eles – o utilizam.” (“Diálogo sobre o poder”, 1978 in DEB IV, p.259); “Uma cômica amargura caracteriza esses filósofos ocidentais modernos: eles pensaram, eles próprios se pensaram segundo uma relação de oposição essencial ao poder e ao seu exercício ilimitado. [...] Isso foi, afinal, o tragicômico de Hegel transformado no regime bismarckiano; isso foi o tragicômico de Nietzsche, cujas obras completas foram presenteadas por Hitler a Mussolini por ocasião de sua viagem a Veneza que devia sancionar o *Anschluss*.” (“A filosofia analítica da política”, 1978; DEB IV, p.41)

se usam instrumentos arbitrariamente? Segundo, como já dito, o ensaio pretende analisar Nietzsche. Assumindo, pois, a metáfora: o ensaio mostra como Foucault faz de Nietzsche uma caixa de ferramentas, como seleciona conceitos e operadores que aí constarão, como então os caracteriza, que intervenções faz neles, e aqueles que deixa de fora.

A imagem da caixa de ferramentas diz algo sobre sua semiótica, quer dizer, como Foucault lê Nietzsche adotando princípios estabelecidos por Wittgenstein. A expressão “caixa de ferramentas” é bem deste, assim como foi ele quem remeteu a linguagem, estilizando-a, a “seus” jogos, à práxis dos usos de representações em uma dada forma de vida, mas, diferente de Nietzsche – que fazia a mesma exigência quando dizia que os maiores problemas são encontrados na rua, e no modo como estabelecia a etimologia das palavras “bom”, “mau” –, Wittgenstein faz um estudo que pressupõe o entendimento entre aqueles envolvidos em um jogo de linguagem, de modo que desaparecem os personagens do senhor e o escravo¹⁴. Do mesmo modo, esses personagens são suprimidos na caracterização de Foucault da *fonte geradora de valores* como um teatro do não-lugar.

Wittgenstein serve-se da constatação nietzschiana de que o sentido do castigo é antes um “amalgama semiótico”, quer dizer, que não se pode determinar precisamente o sentido, que a punição não se deixa resumir, portanto, em uma definição¹⁵: “Comparem a questão – diz Wittgenstein –: ‘Por que punimos os criminosos? É um desejo de vingança? É para impedir a repetição de um crime?’ E assim por diante. Na verdade, não há apenas uma razão” (*Conversas sobre Freud*, 1942-1946, p. 92). Ora,

¹⁴ Lendo as *Investigações filosóficas*, descobrimos em Wittgenstein um leitor de Nietzsche – suas charadas, humor, o uso das aspas, dos exemplos, os personagens A. e B., enfim, o modo de representar uma ideia pelo teatro e não pelo conceitual, que foi sua primeira escolha (*Tractatus logico-philosophicus*), assim como a própria noção de gramática. Aqui e ali encontramos mesmo algo de Wittgenstein em Nietzsche: “semelhanças de família” (HH, 110); a relação de etiquetagem dos nomes em relação às coisas (GC, 109); que os conceitos tidos como mais elevados têm uma origem bem material, um sentido bastante comum e trivial; etc. A crítica principal das *Investigações* ao *Tractatus* é que este ignora o uso da representação. Uma representação exige execução, logo uma letra “p” ou “q”, se não é lida como uma frase, não pode representar seu sentido. O primeiro exemplo, na lista dos 15 tipos de jogos de linguagem (*Investigações filosóficas*, 23) é “mandar e obedecer”, que constitui com o último, os limites dos jogos, estes dos quais de fato não trata no livro, isto é, como é possível falar de nossa relação com a linguagem em um plano que não se precise colocar a relação de poder: é preciso, por exemplo, que senhores e escravos se entendam pelo menos acerca das cores – de seus nomes.

¹⁵ Quanto ao castigo, Nietzsche resume sua ideia de indefinição dos conceitos históricos assim: “Hoje é impossível dizer ao certo *por que* propriamente se castiga: todos os conceitos, nos quais um processo inteiro se condensa semioticamente, subtraem-se à definição; definível é apenas aquilo o que não tem história” (GM, II, 13).

Wittgenstein usa desse exemplo de modo que nos parece deslocado, enquanto Foucault parte dessa constatação para investigar o próprio sistema punitivo, e não o da representação. Ao citar uma passagem em que menciona Wittgenstein (ao lado de Austin, Strawson e Searle), Foucault (1973, p. 139) diz que: “O problema seria saber se não poderíamos estudar a estratégia do discurso num contexto histórico mais real ou no interior de práticas que são de um tipo diferente das conversas de salão”. Em relação a Nietzsche, Foucault mantém, de outro modo, sua distância, pois naquela passagem (GM, II, 13), Nietzsche elenca uma série de sentidos atribuídos ao castigo, provavelmente citados de fontes literárias, enquanto Foucault parte para investigar o nascimento da prisão.

Nietzsche contra Heidegger

A passagem já citada, “É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar” (NGH, 5; p. 28), lemos ela agora contra Heidegger, que considera a abertura compreensiva como um existencial do *Dasein*. Sabe-se também o quanto são caras a Heidegger as palavras “*Ursprung*” e “*ursprünglich*” (ver verbete correspondente em INWOOD, 2002). Ademais, o combate de Foucault visa não só àqueles influenciados por ele, mas também seu mestre: “Acredito que Nietzsche, que, afinal de contas, era quase o contemporâneo de Husserl, mesmo se ele deixou de escrever exatamente no momento em que Husserl estava prestes a começar, contestou e dissolveu a totalização husserliana” (“Que é o senhor, professor Foucault?”, 1967; DEB X, p.41)

Foucault divide os livros de Nietzsche, em relação à genealogia e à História, tendo como marco *Humano, demasiado humano* (1878). Ele, porém, não cita o *Zarathustra*, nem os *Ditirambos de Dioniso*, o *Anticristo*, ou *Ecce Homo*. Nem *O nascimento da tragédia*. Dos escritos anteriores a 1878, Foucault trata apenas *Do uso e prejuízo da História...*, e mais para contrapor ao conjunto de livros que reúne em torno da *Genealogia da moral*. Há nisso uma novidade – e uma polêmica. Costumava-se, desde Heidegger, quando se falava de “história”, “historiografia”, e “consciência histórica”, temas caros à hermenêutica, tratar das *Considerações sobre a História*. É por Heidegger que passam quase todas as leituras relacionadas ao tema da História. E também não a de Foucault, na medida em que se lhe contrapõe? Ele mesmo declarou certa vez que Nietzsche sozinho não lhe dizia nada, e que fez todo sentido quando leu

Heidegger (“O que é um filósofo?”, 1966) – isto é, compreendeu como poderia dirigir Nietzsche contra a fenomenologia hermenêutica?! Pois, afinal, a seu modo, Foucault radicaliza o aspecto histórico (*historisch*) destacado em Nietzsche, aquele substituído sub-repticiamente pelo caráter histórico-existencial (*geschichtlich*) por Heidegger.

Foucault menciona “vontade de poder” no ensaio, e em outros textos, sem propriamente tratar do conceito, mas sempre *en passant*. Ele não fala da relação entre vontade e poder, e sim da relação entre produção de saber e poder. Procede do mesmo modo com “eterno retorno”, e silencia, no ensaio, em relação às outras palavras-chave caras a Heidegger – “super-homem”, “transvaloração de todos os valores”, “nihilismo” –, pelas quais a filosofia nietzschiana se viu então enredada. Dioniso e Zaratustra aparecem como exemplo de seu uso burlesco da história, ilustração da “palhaçada da história”. Zaratustra e seu macaco teatralizam a ideia de que “o começo da história é baixo” (NGH, §§ 2 e 7). Poder-se-ia dizer que Foucault não pretende dar conta de toda filosofia nietzschiana, o que é certo, mas também não explica as omissões. O único traço que resta em Foucault daquela recepção nietzschiana é o “antiplatonismo”. Há algo de teatral nisso tudo.

Tratava-se, no caso do ensaio, de abrir a filosofia de Nietzsche de modo completamente distinto, propositalmente inverso ao de Heidegger. Enquanto este reconhecia em Nietzsche um “antiplatonismo” que, apesar de tudo, mantinha o seu “predecessor” na tradição platônica, uma espécie de antiplatonismo fracassado, Foucault se apropria da expressão para acusar Heidegger, de outro modo, de permanecer naquela tradição em que este reconhecia Nietzsche, a saber, quando fala a propósito do antiplatonismo de Nietzsche em *Diferença e repetição* de Deleuze (1968), Foucault diz que a filosofia-teatro deleuziana recusa “a grande figura do Mesmo que, de Platão a Heidegger, não parou de aprisionar em seu círculo a metafísica ocidental” (“Ariadne enforcou-se”, 1969; DEB II, p.145).

Ao assim proceder, Foucault torna explícito um aspecto central da filosofia nietzschiana sem recorrer aos supostos conceitos-chave, seus super-conceitos. De qualquer modo, a partir de sua restrição, podemos nos perguntar o quanto tais conceitos nos auxilia – ou impede de – a discernir as questões centrais de Nietzsche, sua postura filosófica única na história da filosofia. Sim, pois em que pese que ele tenha precisado e aprofundado tais questões desde Além do bem e do mal, também se pode dizer que elas

são apresentadas de modo menos sóbrio, isto é, cada vez mais se multiplicam as referências e sua retórica.

A relação de Foucault com a obra de Heidegger, porém, não é exclusivamente negativa. Em *As palavras e as coisas*, Heidegger aparece ao lado de Nietzsche e Hölderlin, estes contrapostos a Hegel, Marx e Spengler, quanto ao retorno que se dá no extremo recuo da origem (1966, p. 461). Depois Nietzsche será contraposto a Heidegger. Em uma entrevista de 1984 (“O retorno da moral”; DEB V, p. 253), quando indagado sobre a proximidade de Heidegger, agora que ele reencontrava uma experiência da liberdade e da verdade no começo do pensamento ocidental, Foucault responde: “Certamente. Heidegger foi sempre para mim o filósofo essencial. Comecei por ler Hegel, logo Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e em 1953 ou 1952, li Nietzsche”. Diz então ter “uma tonelada de notas” sobre Heidegger, mais importantes do que as sobre Hegel e Marx, apesar de não ter escrito nunca algo sobre ele, e de não conhecê-lo suficientemente, nem mesmo *Ser e tempo*: “Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Porém, reconheço que foi Nietzsche quem ganhou”! O conhecimento de Nietzsche, ao contrário, é muito maior: “Provavelmente, se não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Eu tentei ler Nietzsche nos anos 1950, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada! Enquanto que Nietzsche e Heidegger foi um choque filosófico!”¹⁶. Com Nietzsche, Foucault se coloca nos antípodas da filosofia heideggeriana:

no que se refere a Nietzsche [...] o filósofo era aquele que podia diagnosticar o estado do pensamento. Podemos aliás, considerar dois tipos de filósofos, aquele que abre de novo o caminho para o pensamento, como Heidegger, e aquele que desempenha de alguma forma um papel de arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento, seu modo de constituição. (“O que é um filósofo?”, 1966, DEB, II, p. 35).

¹⁶ E completa, “Jamais escrevi sobre Heidegger, e escrevi sobre Nietzsche apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li. Creio que é importante ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve” (DEB V, p. 253). De outro modo, em 1982, quando lhe perguntam “*O que, intelectualmente, influenciou seu pensamento?*” Foucault responde: “Fiquei surpreso quando dois dos meus amigos de Berkeley escreveram, em seu livro, que eu tinha sido influenciado por Heidegger. Certamente é verdade, mas ninguém na França o havia apontado. Nos anos 1950, quando eu era estudante, lia Husserl, Sartre, Merleau-Ponty. Quando uma influência se fez sentir com muita intensidade, procura-se abrir uma janela. [...] / Nietzsche foi uma revelação para mim. Tive a impressão de descobrir um autor muito diferente daquele que me havia sido ensinado. Eu o li apaixonadamente e rompi com minha vida, abandonei o emprego no hospital psiquiátrico, deixei a França: tinha o sentimento de ter sido capturado. Através de Nietzsche, tinha me tornado estranho a todas essas coisas. Nem sempre estou bem integrado à vida social e intelectual francesa. Quando tiver oportunidade, deixo a França. Se eu fosse mais jovem, teria emigrado para os Estados Unidos” (“Vontade, poder e si mesmo”, 1982; DEB V, p.290-291).

A geração de Foucault, segundo ele, teria partido da fenomenologia para a pesquisa da verdade, enquanto a anterior, em França, partiu desta pesquisa para a fenomenologia. Assim, por exemplo, Sartre, cujo primeiro texto, “O mito da verdade” de 1931, era nietzschiano (“Estruturalismo e pós-estruturalismo”, 1983; DEb, II, p. 321).

Sem pré-história

Foucault não trata da história ou de alguma história específica, e sim da disciplina: em alemão, seu ensaio chama-se “*Nietzsche, die Genealogie, die Historie*”. E com isso retira de Nietzsche tudo que poderia ser classificado como meta-histórico: temos por fim algo como uma teoria da História. Enquanto Nietzsche parece buscar – ou pelo menos a máscara usada assim exige –, para muito da história das coisas demasiado humanas, uma *Urzeit*, um tempo primordial, uma pré-história ainda presente nelas. No ensaio não há nenhuma referência à pré-história, a todo o passado dos seres sencientes (algo de planta, de peixe etc. – HH, 18; HH 43), presente no homem, segundo Nietzsche,

A consciência da aparência. Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo **toda a pré-história e o passado de todo o ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim** – [...] (GC, 54).

Tal referência remete à antropologia filosófica, a qual Foucault combateu. Já em Nietzsche, tal ocorre como jogo semiótico que repete o juízo de seu tempo, substituindo a ideia de organismo, de conformidade a fins, aquela história bem alinhavada, por outra, quebrada, cujos rumos foram operados por acaso e força.

Por outro lado, nessa “ontologia”, como em Hegel, não há espaço para o futuro, o contrário daquele filósofo, a quem importava falar de um futuro de mil anos, de instituições duráveis, de *construções ciclópicas*. Foucault não se passa por um arlequim da história universal a fazer as vezes de profeta. Em Nietzsche encontramos não só descontinuidades, mas uma filosofia das transvalorações. O ensaio de Foucault foi publicado em *Homenagem a Jean Hyppolite* na coleção “Epimeteu”. Dos titãs, não é este o irmão que cabe a Nietzsche. Nessa coleção, publicaram-se traduções de obras de Hegel, Husserl, Max Scheler e Heidegger, e comentários, ou desenvolvimento de suas teses, de Hyppolite, Derrida, Michel Henry, Alphonse de Waelhens, Jean Beaufret.

Sabe-se então contra quem ele se dirige. É nesse movimento que o nome de Heidegger sobrescreve o de Hegel¹⁷.

Homenagem a Hyppolite

Qual era a dívida de Foucault para com Jean Hyppolite? O que este o ensinou para merecer um texto, este texto sobre Nietzsche como homenagem? Foucault escreve três textos em deferência a seu antigo professor: o ensaio sobre Nietzsche; “Jean Hyppolite. 1907-1968” na *Revista de metafísica e moral*; e *A ordem do discurso*, aula inaugural do Collège de France, quando assume o lugar de Hyppolite, e muda o nome da cadeira, nomeada por seu antecessor de “História do pensamento filosófico”, para “História dos sistemas de pensamento”. Há algo de estranho: os ensaios sobre Nietzsche e Hyppolite parecem trocados; o primeiro bem caberia em uma revista sobre metafísica e moral, enquanto o segundo, em uma *Homenagem a Jean Hyppolite*. A razão da troca não se explica dizendo que Foucault entregou o ensaio para a *Homenagem...* pois já havia publicado antes as considerações sobre seu professor.

No texto sobre Jean Hyppolite, Foucault diz que, nos cursos sobre *A fenomenologia do espírito* (ver *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, 1946), “não percebíamos somente a voz de um professor; ouvíamos alguma coisa da voz Hegel, e talvez ainda a voz da própria filosofia” – a mesma voz que lembrará na abertura de sua aula inaugural, *A ordem do discurso*. Hyppolite não fazia, diz ele, uma história da filosofia, que marca as singularidades ou determinações do nascimento de uma obra, ou que circunscreve o nascimento como testemunho do tempo, do próprio filósofo, ou da civilização que lhe impôs seus valores; mas sim uma história do pensamento filosófico, este que é menos a intuição primeira de um sistema, sua determinação obscura e prévia, do que sua incompletude:

falar de uma obra filosófica não era para ele descrever um objeto, cerni-lo, fechá-lo em seu contornos, mas antes abri-lo, localizar suas rupturas, suas defasagens, suas lacunas, estabelecê-lo em sua irrupção e sua suspensão, desenvolvê-la nessa falta ou nesse não-dito pelo qual fala a própria filosofia. (“Jean Hyppolite. 1907-1968”, 1969; DEB II, p. 155)

Hyppolite se interrogava sobre a própria finitude filosófica e considerava a história como lugar privilegiado em que ela pode aparecer, fazendo passar por tal

¹⁷ O ato falho do *Léxico de Nietzsche* (NIEMEYER, 2014, p. 263b) – o verbete “Hegel, Georg Wilhelm Friedrich” começa com as seguintes palavras: “Heidegger (*27-8-1770, Stuttgart, †14-11-1831, Berlim), filósofo alemão, foi bem reconhecido por Nietzsche” – parece confirma a tese de Vattimo (1989), expressa no título de um artigo seu, “Nietzsche, intérprete de Heidegger”.

questão os problemas da “finitude do homem, dos limites do conhecimento ou das determinações da liberdade.” Enquanto outros viam em Hegel o momento em que a filosofia se convertia no relato de sua própria história, “ele reconhecia aí o momento em que ela ultrapassa seus próprios limites para tornar-se filosofia da não-filosofia, ou, talvez, não-filosofia da filosofia”. Foucault destaca ainda dois aspectos de seu texto: “essa escrita ampla que jamais rompe a indiscrição da primeira pessoa”; “nesses textos que passavam continuamente da citação ao comentário e da referência à análise, sem quase serem necessárias as aspas, a filosofia continuava a se escrever” (“Jean Hyppolite. 1907-1968”, 1969; DEB II, p. 155).

Há algo disso no ensaio sobre Nietzsche: trata-se de abrir e não de cerrar a obra de Nietzsche; aí Foucault passa continuamente da citação ao comentário, como se Nietzsche continuasse então a nos dizer como se faz a genealogia, como praticar o sentido histórico, como dirigir-se contra os ídolos da filosofia. Também a importância que teve para a filosofia de ambos (Nietzsche e Foucault) a não-filosofia: Ainda que permanecesse um homem do século XIX, segundo Foucault, Nietzsche antecipou a filosofia do século XX, em que “Os etnólogos, os linguistas, os sociólogos, os psicólogos comentam os atos filosóficos. O saber se disseminou.” Afinal, “Nietzsche multiplicou os gestos filosóficos. Ele se interessou por tudo, pela literatura, história, política etc. Ele vai buscar a filosofia em tudo.” (“Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara”, 1966; DEB II, p.33)

Em um tempo em que a filosofia fecha-se sobre si mesma, é preciso lembrar que “Descartes era matemático: Kant não ensinava filosofia, mas antropologia e geografia; aprendia-se retórica, não filosofia [...]. É no século XIX que se encontram, enfim, as cadeiras de filosofia; Hegel era professor de filosofia.” (“O que é um filósofo?”, 1966; DEB II, p.34):

Desde Hegel, a filosofia é ensinada por universitários cuja função consiste menos em praticar a filosofia do que ensiná-la. O que outrora se referia ao mais elevado pensamento no ocidente decaiu, hoje, para o nível da atividade considerada como a que tem menor valor no domínio da educação: esse fato prova que a filosofia provavelmente já perdeu seu papel, sua função, sua autonomia. (“Loucura, literatura, sociedade”, 1970; DEB I, p.234-235)

Em *A verdade e as formas jurídicas*, assim como em *Vigiar e punir* e em outros textos, o inimigo visado é o marxismo acadêmico, para o qual “o sujeito humano, o sujeito do conhecimento, as próprias formas do conhecimento são de certo modo dados prévios e definitivamente” (1973, p. 8). Por outro lado, trata-se também de recusar o hegelianismo, como diz n’*A ordem do discurso*: “minha dívida em grande parte é com

Jean Hyppolite. Bem sei que sua obra se coloca, aos olhos de muitos, sob o reinado de Hegel e que toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel” (p. 72). Uma observação: se Foucault usa Nietzsche para se contrapor ao marxismo acadêmico, ele não cita as passagens em que Nietzsche se contrapõe aos socialismos e aos anarquistas (v. VALVERDE, 1998). Quanto a Hegel, no ensaio, a oposição está marcada: “A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’” (NGH, § 1, p. 15).

Deixemos Hyppolite com as últimas palavras da homenagem ao mestre: “Com ele, é preciso lembrar sem cessar que, ‘se a teoria é cinzenta, é verde a árvore de ouro da vida’.” (“Jean Hyppolite. 1907-1968”, 1969; DEb II, p. 159), ou nas palavras de Goethe, “Toda teoria é cinza, só é verde a árvore de frutos dourados que é a vida”, aquilo que já reconhecia Lord Byron, “A árvore do conhecimento não é aquela da vida.” (*apud* HH, 109).

2.2. A pesquisa da procedência

Herkunft e Entstehung segundo Foucault

Foucault apresenta aspectos próprios do emprego de “procedência” na obra de Nietzsche (os parágrafos mencionados por Foucault em notas são aqui indicados entre colchetes). Primeiro, é “o antigo pertencimento a um grupo – este do sangue, este da tradição, este que liga aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza. Frequentemente a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça [GC, 135.; BM, 200; BM, 242; BM, 244; GM, I, 5], ou o tipo social [GC, 348-349; BM, 260]”, mas não para reencontrar em um indivíduo, em uma ideia ou em um sentimento, traços que o identifiquem como grego ou inglês, ela não é uma categoria da semelhança, e sim para descobrir as marcas sutis, singulares e sub-individuais que se amalgamam nele e se tornam de difícil percepção. Tal análise permite “dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (NGH, § 3, p. 20).

Em segundo lugar, sua análise permite “reencontrar sob o aspecto único de um caráter, ou de um conceito, a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças

aos quais, contra os quais) eles se formaram”. Não se trata de “recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento”, de um passado que animaria em segredo o presente (por exemplo, como parece ser aí insinuado, a história do esquecimento do Ser em Heidegger). O genealogista não remonta a evolução de uma espécie ou o destino de um povo, ao contrário, busca “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria” (ver *Em defesa da sociedade*, primeira aula). Para ele, “na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente [GM, III, 17. *Abkunft* do sentimento depressivo]” (p. 20-21). Toda essa passagem é dirigida principalmente contra Heidegger, para o qual existe uma destinação do Ocidente, e para quem o homem é o pastor do ser, e a verdade, sua revelação.

Terceiro, em Nietzsche, muitas vezes os termos “procedência” e “herança” estão associados, mas não para mostrar algo de venerável: “essa herança não é uma aquisição, um bem que se acumula e se solidifica: é antes um conjunto de falhas, de fissuras, de camadas heterogêneas que a tornam instável, e, do interior ou de baixo, ameaçam o frágil herdeiro [A, 247. Foucault corta a parte seguinte do parágrafo, que dizia, “Já as pessoas de bom temperamento vêm de linhagens meditativas e meticolosas]” (p. 21).

Por último, o corpo [BM, 200], lugar de inscrição dos acontecimentos passados “(enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização” A procedência “se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo”. “O corpo – e tudo que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft* [A, 42. *Procedência da vida contemplativa*. Foucault cita apenas o indivíduo quando decai na sua força, mas não no “sentimento de sua plena força” que aparecia antes]”. Se os pais erram, é o corpo das crianças quem sofrerá:

A covardia, a hipocrisia, simples rebentos do erro; não no sentido socrático, não porque seja preciso se engajar para ser malvado [como crê Sartre], nem também porque alguém se desviou da verdade originária [como crê Heidegger], mas porque o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem – procedência. (p. 22).

Se a *Herkunft*, para Foucault, se inscreve no corpo, este frágil herdeiro de erros ancestrais, lugar de dissociação do eu, a *Entstehung* é “um ‘não-lugar’, uma **pura distância**, o fato de que os adversários não pertencem ao mesmo espaço”. “*Entstehung* designa de preferência a *emergência*, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei

singular de um aparecimento”. Esse princípio não deve ser confundido com seu termo final. Como faz a metafísica, que, “colocando o presente na origem”, crê em uma destinação, como se o olho desde sempre se destinasse à contemplação e o castigo a dar o exemplo – leia-se, a vigia e punir. “A emergência sempre se produz em um determinado estado de forças”; ela é “**a entrada em cena** das forças; é sua irrupção, **o salto** pelo qual elas passam **dos bastidores para o teatro**, cada uma com seu vigor e sua própria juventude”. De certo modo, “a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem sempre os dominadores e os dominados”. Esse teatro da dominação fixa sempre um ritual, obrigações e direitos, cuidadosos procedimentos; um universo de regras, destinado a satisfazer a violência. Porém, “em si mesmas as regras são vazias, violentas, não finalizadas; elas são feitas para servir a isto ou àquilo; elas podem ser burladas ao sabor da vontade de uns ou de outros” (p. 22).

Quando encerra sua caracterização do que seria *Entstehung*, Foucault diz o que toma por interpretação:

O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras. **As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação**; são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas. **Se interpretar era colocar** lentamente em foco uma significação oculta **na origem**, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se **interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras** que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. (NGH, § 4, p.25-26).

De outro modo, para Nietzsche, os grandes da história são os que deslocam, invertem, disfarçam, conquistam. Mas não exatamente com as mesmas palavras. Nietzsche dizia que por causa deles a história permanecia oculta: “Todo grande homem exerce uma força retroativa: toda a história é posta na balança por causa dele [...]. Talvez o passado esteja essencialmente por descobrir.” (GC, 34. *Historia abscondita* [História oculta]). Ou ainda: “O pensador *suprahistórico* ilumina do interior toda a história de povos e indivíduos, adivinhando com clarividência o sentido originário dos diferentes hieróglifos e evadindo gradualmente, inclusive com fadiga, a interminável corrente de novos signos.” (HV, I, 1).

Há algo de estranho nessa “descrição” em que Nietzsche parece nos falar ainda hoje. Se em muitos aspectos, as considerações de Foucault destacam aspectos centrais

da “genealogia nietzschiana”, por outro lado, o sentido mais forte de *Herkunft* na genealogia nietzschiana simplesmente desaparece no ensaio. Este sentido, que seria uma herança dos senhores, é deslocado para *Entstehung*, tornando-se um teatro de procedimentos, um “não-lugar”. Um “não-lugar”, isso não diz o mesmo que “*pathos da distância*”, na qual Nietzsche via a fonte geradora (*Entstehungsherd*) do conceito de bom (GM, I, 2). Não se lerá mais a história a partir de suas inversões de valoração, a do escravo e a transvaloração anunciada por Zaratustra. A seguir, destacam-se o sentido da *Entstehungsherd* e o aspecto de *Herkunft* omitidos no ensaio.

Entstehungsherd dos valores

Lemos abaixo as duas passagens em que Nietzsche fala de “*Entstehungsherd*” na *Genealogia da moral*.

A primeira: Aos psicólogos ingleses, investigadores e microscopistas da alma – “os únicos ensaios de oferecer uma história da gênese da moral”, se ocupam em

colocar em primeiro plano a **partie honteuse** [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior e procurar exatamente aí o decisivo para o desenvolvimento, o propriamente operante, diretor, onde o orgulho intelectual do homem menos *desejaria* encontrá-lo (por exemplo, na *vis inertiae* [força da inércia] do hábito ou do que se esquece ou em uma cega e casual trama e mecânica de ideias ou em algo puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido). (GM, I, 1).

Infelizmente, também a esses historiadores da moral lhes falta o *espírito histórico*, como aos filósofos em geral, que pensam de modo essencialmente não-histórico, daí a “futilidade de sua genealogia da moral [*Moral-Genealogie*]”. Ela se mostra já no começo,

quando se trata de precisar a **procedência** do conceito e juízo “bom”: “Originalmente – decretam então – ações não egoístas do lado daqueles que louvadas e chamadas boas, neles elas foram provadas, então neles elas foram *úteis*; mais tarde esqueceu-se essa origem do louvor e as ações não egoístas, simplesmente porque *habitualmente* elas sempre foram louvadas como boas, também foram sentidas como boas – como se em si fossem algo bom.” (GM, I, 2; para uma comparação entre a descrição nietzschiana e o modo como Spencer fala da questão, ver MARTON, 2000, 133-166).

Na síntese do que seria a lógica empregada pelos psicólogos ingleses, Nietzsche destaca, nesta ordem, “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e por fim “o erro”, a serviço de uma valoração de algo que seria o privilégio do homem em geral. Ora, mas assim a *fonte geradora (Entstehungsherd)* mesma do conceito “bom” foi procurada e situada em um local falso. Qual seria então tal *Entstehungsherd* para Nietzsche? Aqui encontramos o traço típico de sua hipótese, a sua idiosincrasia: a noção de

procedência. Para ele, a origem dos valores morais “bom” e “mau” não deve ser procurada no homem em geral, como algo que fortuitamente se mostrou *útil* a alguns e por fim a todos, aqueles privilegiados por ações não egoístas, como se daí adviesse o conceito “bom”, senão na casta senhoril (e depois na sacerdotal). A origem de tais juízos está na *procedência*:

foram “os bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, de elevada posição e elevados princípios, aqueles que sentiram e estabeleceram a si mesmo e a seus atos, isto é, como de primeira ordem, em oposição a todo o baixo, de princípios baixos, vulgar e plebeu. (GM, I, 2).

A fonte geradora da oposição entre “bom” e “mau” (*schlecht*) é o *pathos da distância*, quer dizer, o direito que uma estirpe elevada, senhoril, se outorgou de criar valores, de criar nomes para os valores, e com isso marcar as coisas, os acontecimentos, como se então se apropriando delas.

Ao pressupor a utilidade como origem do “bom”, ao partir da equivalência entre “moral”, “não-egoísmo” e “*désintéresse*”, os psicólogos ingleses se equivocam, eles universalizam uma valoração tardia, quando o *instinto de rebanho* toma finalmente a palavra, quer dizer, conceber o que é tardio como original: colocam o fim na origem. Daí sua falta de sentido histórico apesar de todo seu debruçar-se sobre a história (GM, I, 2). A suposição de que o juízo de valor “bom” surja quando aqueles que, agraciados com ações não egoístas, as reconheceram como úteis, é uma incoerência histórica [*historisch*], inclusive representa em si mesma um contrassenso psicológico. Se a utilidade da ação não egoísta deve ser a origem de seu louvor, então essa origem não deveria ser esquecida, mas ao contrário, ela deveria ter se fixado na consciência como algo cada vez mais evidente. Herbert Spencer não cai em tal contrassenso psicológico, mas nem por isso exerce algum sentido histórico. Para ele, as experiências do útil-conveniente e do prejudicial-inconveniente, enquanto *inesquecidas* e *inesquecíveis*, foram somadas e sancionadas nos juízos “bom” e “mau”, como se aí, então, se determinasse o “valor em si” dos atos (GM, I, 3); como algo fora da história, e mesmo psicologicamente insustentável, afinal o que é bom, é bom para alguém, para um grupo. Em nenhum dos casos, porém, a *procedência* histórica dos valores é considerada.

A segunda passagem: A *fonte geradora* do mundo dos conceitos morais de “culpa”, “consciência” [*Gewissen*], “dever”, “sacralidade do dever” pertence à esfera das obrigações legais – “o seu começo foi, como o começo de tudo o que é grande na terra, banhado profunda e longamente com sangue”, de tal modo que mesmo o imperativo categórico de Kant cheira a crueldade (GM, II, 6). Não é, portanto, no

conceito de “vingança” que está a chave para o problema, porque ele apenas repete o problema: “como fazer-sofrer pode ser uma satisfação?” É na história, sempre na história, que se há de buscar as respostas, neste caso na história do direito, mas também, na história das festas... e talvez mesmo na história da evolução, afinal costuma-se atribuir aos macacos a invenção de bizarras crueldades, com as quais anunciam já o advento do homem. É que “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – esta é uma sentença dura, mas uma sentença capital, antiga, poderosa, humana, demasiado humana” (GM, II, 6).

O bom é herança!

Em 1886, Nietzsche divide a história humana em duas (aparentemente três, mas na verdade, ele a divide em duas, duas vezes): uma, aquela mais longa, a chamada “*prähistorische Zeit*”, em que “o valor ou o não-valor de uma ação era deduzido de suas consequências”, e que ele prefere chamar de “*die vormoralische Periode der Menschheit*”, quando “o imperativo ‘conhece-te a ti mesmo’ ainda era desconhecido”; e a outra, que começa a partir daí, mais ou menos há dez milênios: **“Em vez das consequências, a procedência: que inversão de perspectiva!** E, certamente, uma inversão alcançada apenas depois de longas lutas e oscilações!” Este, que em sentido estrito pode-se denominar de “período moral”, se caracteriza por “um considerável refinamento do olhar e da medida, uma repercussão inconsciente do domínio dos valores aristocráticos e da crença na ‘procedência’”. E, então, quando em seu tempo questiona-se o preconceito moral (i. é, “A intenção como procedência e pré-história de uma ação”), Nietzsche vê sua obra como divisa “de um período que, negativamente, por ora, se designaria como *extramoral*”. (BM, 32.)

Os bons são uma casta; os maus, uma massa como pó. Durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo. Mas o inimigo não é considerado mau: ele pode retribuir. Em Homero, tanto os troianos como os gregos são bons. Não aquele que nos causa danos, mas aquele desprezível é tido como mau. Na comunidade dos bons, o bem é herdado: é impossível que um mau cresça em terreno tão bom. Se um dos bons faz algo que seja indigno, recorre-se a expedientes; por exemplo, atribui-se a culpa a um deus: diz-se que ele golpeou o bom com cegueira e loucura (HH, 45. *Dupla pré-história de bem e mal*). O bom, o belo são herança. O mau, o bode expiatório, espécie de atavismo.

Princípio do equilíbrio. O salteador e o poderoso que promete à comunidade defendê-la do salteador, eles são provavelmente, no fundo, seres muito semelhantes, [...] o comerciante e o pirata, que por muito tempo são a mesma pessoa [...] a moral do comerciante não é mais do que um *refinamento* da moral pirata [...] – No início, a comunidade é a organização dos fracos para o equilíbrio com os poderes ameaçadores. [...] equilíbrio é a base da justiça. [...] o castigo não apenas é retribuição. (AS, 22).

Os psicólogos ingleses erram quando analisam a origem da moral a partir da oposição egoísmo-altruísmo, tida como princípio de diferenciação entre moral e imoral, bom e mau. Ao contrário, a oposição fundamental remete ao vínculo com uma tradição, uma lei, ou sua recusa. O bom, o belo são herança. O mau, o bode expiatório. Nenhum imperativo categórico ou alguma utilidade *a priori* (quer dizer, utilidade contemporânea tida como primordial), nenhuma consideração pelo bem e pelo mal determinou a moral; mas um conjunto de hábitos supersticiosos, cuja gênese é um acaso erroneamente interpretado. (HH, 96. *Costumes e moral*).

Origem, quer dizer, procedência da justiça

Quando fala de “*Origem da justiça*” em 1878, Nietzsche não faz uma consideração de como ela se tornou, que transformações sofreu, ou sobre sua relação com uma raça ou um grupo, mas de seu ponto de partida, de sua emergência; uma espécie de acontecimento primordial e ao mesmo tempo atual. Sob a máscara de “*Ursprung*”, porém, é da “*Herkunft*” que trata: “A justiça (equidade) tem sua origem entre poderosos mais ou menos semelhantes”. Seu caráter inicial é o da troca: “Justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: tão originalmente pertence a vingança ao âmbito da justiça, ela é um intercâmbio. Do mesmo modo, a gratidão” (HH, 92). O fraco também tem direitos, mas menores. O escravo tem direitos na medida mesmo em que ainda pode afrontar o senhor, causar-lhe dano. “Portanto, estados de direito são meios temporários que a prudência aconselha, não são fins” (AS, 26. *Estados de direito como meio*).

A fonte do direito não está de modo algum no remorso, essa espécie de amor próprio, como querem os mestres do direito; inclusive, “o remorso era inteiramente diverso do que é hoje” (GC, 117. *Remorso de rebanho*). A “*Origem dos direitos*” está no estabelecimento de um acordo entre duas partes, remonta à tradição, esta que é a naturalização de uma convenção, o esquecimento desta origem, na ideia de “direito natural” perenizada e age como *coação* (AS, 39). Se tudo decai em anarquia, é a sociedade inteira que desmorona em estado natural de “desigualdade inconsiderada e

brutal”: “Não há nenhum direito nem alguma injustiça natural” (AS, 31). De um modo geral, quanto à vida, “estados de direito são estados de exceção” (GM, II, 11).

Foucault tem razão quanto aponta para o jogo entre “*Ursprung*” e “*Herkunft*”: Nietzsche fala de *procedência da justiça* e da *procedência de nossos juízos morais* quando antes se referia a elas por “*Ursprung*”; mas então, ele encobre parte do jogo ao apontar para essa troca como alguma espécie de contradição.

2.3. Genealogias

Uma lição, aquela que queira se deter nos exemplos apresentados, diferencia-se da que os “*ultrapassa*”.

“Mas a compreensão não vai mais longe do que todos os exemplos?” – Uma expressão muito estranha, e tão natural.

Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, §§ 208, 209.

Quando os jogos de linguagem mudam, mudam-se os conceitos, e com os conceitos, os significados das palavras mudam também.

Ludwig Wittgenstein, *Da certeza*, § 65.

Para os amantes do trabalho

Em oposição às pesquisas dos utilitaristas ingleses, ou de Paul Rée, cujas hipóteses se perderiam no azul, Nietzsche diz que a cor mais importante para um genealogista da moral é o cinza: “isto é, o documental, o efetivamente constatável, o que realmente houve, a breve e inteiramente longínqua, dificilmente decifrável, escrita hieroglífica do passado moral humano!” (GM, prólogo, 7). Não são exatamente com as mesmas palavras que Foucault abre o ensaio: “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (NGH, 1, p. 15). Curiosamente, Foucault não traz a referência em nota, como o faz em relação a tantas outras citações indiretas.

Foucault troca “escrita hieroglífica” por “pergaminhos” e suprime na estranha “paráfrase” tudo o que diz respeito a tal escrita, que seja breve e longínqua, dificilmente decifrável, e mesmo que seja a do passado moral humano. Não, não se trata de uma troca grosseira, por desatenção, ou para tornar mais poético ou qualquer coisa do gênero. E não é mesmo uma paráfrase, nem, por outro lado, uma paródia, pois não há, no ensaio, nada de jocoso em relação a Nietzsche. O texto todo é uma *homenagem*. A

homenagem implica em pelo menos duas coisas, primeiro uma semelhança significativa entre os dois projetos; segundo uma diferença radical.

Encontra-se nas *Considerações* nietzschianas sobre a História uma ideia do que significa “escrita hieróglifa”, em contraposição ao palimpsesto: enquanto o pensador supra-histórico, monumental, “decifra, como um visionário, o sentido original dos diferente hieróglifos”, o antiquário possui um “faro para rastros quase apagados, um instintivo ler corretamente o passado ainda tão indistinto, uma rápida compreensão dos palimpsestos” (HV, I, 9 e III, 1).

Quanto a “pergaminhos”, encontra-se na “Canção epílogo” de *Além do bem e do mal* o motivo da troca:

O que uma vez nos ligou, o laço da mesma esperança, –
Quem lê ainda os sinais,
Empalidecidos, que há tempos o amor ali inscreveu?
Eu o comparo a um pergaminho que a mão
hesita em segurar, – como ele enegrecido e consumido.

(BM, *Canção epílogo*, trad. de Paulo César de Sousa)

Desaparece em Foucault aquela gigantesca história que remetia inclusive à pré-história (não tanto a *vorgeschichtlich* quanto a *prähistorisch*) do humano (à qual conferia sentido a “hieróglifo”). Em seu lugar, o discurso, o texto, a história das ideias – relacionadas à prática; uma história bem delimitada, mas que estima, como a *filosofia histórica* nietzschiana, e até mais do que esta, as verdades discretas, fruto do afinco. E mantém a importância, para o genealogista, em ser inatual: daí, “um indispensável retardamento”, para “assinalar as singularidades dos acontecimentos, longe de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa como não tendo história alguma – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos” (NGH, 1, p. 15).

A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais entulhados, da paciência. Seus “monumentos ciclóticos” [n. 1], ela não deve construí-los a golpes de “grandes erros benfazejos”, mas de “pequenas verdades inaparentes, estabelecida por um método severo” [n. 2].” (NGH, 1,). A primeira nota remete a *A gaia ciência*. Aí, Nietzsche traça, em suas palavras, uma espécie de plano de trabalho para “gerações inteiras”, algo para aqueles que se dedicam com afinco ao trabalho (*Etwas für Arbeitsame*), “para quem quiser fazer um estudo das coisas morais” (GC, 7); para os “ciclopes da cultura”, aquelas “terríveis energias – o que se chama de mal”, forças selvagens e destrutivas, “os arquitetos e pioneiros ciclóticos da

humanidade” (HH, 246). Cabe-lhes construir “barragens e muralhas contra os bárbaros, contra as pestes, contra a *servidão física e espiritual*”, que tornem mais seguros os alicerces de um futuro da Europa, quando então ela se seduz pela irresistível ideia de democracia. Trata-se de “uma atividade que lança muita poeira sobre os rostos e vestes e inevitavelmente torna os trabalhadores mais estúpidos”, aparentada ao trabalho de democratização, se esta é tomada como “medida profilática”. Para o futuro, a diferença entre os dois tipos de trabalhadores talvez seja apenas a de que os defensores da democracia creem que “o muro e a treliça são já a meta e objetivo final” (AS, 275. *O tempo das construções ciclópicas*):

Até aqui – diz Nietzsche n’*A gaia ciência* –, tudo aquilo que deu colorido à existência ainda não teve história: ou onde estaria uma história do amor, da cobiça, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou até apenas do castigo, falta até aqui inteiramente. Já se fez das diferentes divisões do dia, das consequências de uma determinação regular do trabalho, da festa e do repouso, objeto de investigação? Conhecem-se os efeitos morais do alimento? Há uma filosofia da alimentação? [...] Já foram reunidas as experiências sobre a vida em comum, por exemplo, as experiências dos mosteiros? Já se descreveu a dialética do casamento e da amizade? Os costumes dos estudiosos, dos comerciantes, artistas, artesãos – eles já encontraram seus pensadores? Há nisso tanto a se pensar! Tudo o que até agora o homem considerou como suas “condições de existência”, e toda a razão, paixão e superstições nessa consideração, – isso já foi investigado até o fim? (GC, 7).

Também no prefácio de *Genealogia da moral*, Nietzsche diz ter procurado sem sucesso pelos “camaradas doutos, ousados e trabalhadores”, dispostos a olhar para a “*wirklichen Historie der Moral*” (GM, prólogo, 7; ver também EH, BM, 1). Ao trabalho de ambos importa antes a tarefa da descrição do que a de uma fundamentação da moral (ver BM, V. Contribuição à história natural da moral, 186).

Sem culpa, sem castigo

Eis um dos objetivos centrais da filosofia nietzschiana: retirar do mundo os conceitos de pecado e de punição. De tal modo, diz ele, parece que a educação do gênero humano foi conduzida pelas fantasias de carcereiros e carrascos, que o conceito de punição infestou completamente o mundo, segundo a absurda lógica que toma causa e efeito como culpa e punição (A, 13 e 11)¹⁸:

¹⁸ Para nós, que vivemos em um mundo dessacralizado, a ideia de que não existe pecado, de que ninguém é pecador, mesmo aquele que cometeu os crimes mais brutais, é uma ideia talvez bastante familiar. O mesmo não se pode dizer do seu corolário, a abolição do castigo. Primeiro, porque se a punição pode estar vinculada ao pecado em uma lógica cristã, a punição mesma não surge com a ideia de pecado, senão é muito mais antiga, além de não poder de fato se restringir a uma lógica, se é

Culpa. Embora os mais perspicazes juizes das bruxas, e inclusive as próprias bruxas, estivessem convencidos da culpa de bruxaria, essa culpa, contudo, não existia. O mesmo acontece com toda culpa. (GC, 250);

Como ocorre de que toda execução nos insulte mais do que um assassinato? É a frieza do juiz, a penosa preparação do suplício, a percepção de que um homem é aí usado como um meio para assustar outros. Pois a culpa não é punida, mesmo se uma houvesse: esta se acha em educadores, pais, nos arredores, em nós, não no assassino, – penso nas circunstâncias determinantes. (HH, 70);

Nosso crime contra os criminosos consiste nisso, que o tratemos como vilões (HH, 66);

Que coisa estranha, nossa punição! Não purifica o criminoso, não é nenhuma expiação: ao contrário, mancha mais do que o próprio crime (A, 239);

[Afinal,] nossas organizações penais, com sua balança de merceeiro e a vontade de contrabalançar a culpa com a pena [...]. Expulsemos do mundo o conceito de *pecado* – e enviemos logo atrás dele o conceito de *punição* (A, 202);

Não queremos mais fazer as causas de pecadores e as consequências de carrascos. (A, 208);

[Por isso,] Não me agrada vossa justiça fria; e de dentro dos olhos de vossos juizes olham-me sempre o carrasco e seu ferro frio." (Za, I, Da mordida da serpente).

Nietzsche mostra como opera, entre os utilitaristas ingleses (todos baseados em Bentham – BM, 228), a velha lógica de comerciante, segundo a qual, o castigo deve ser proporcional à infração, que em sua forma moderna cria para si uma instituição própria, a prisão. Trata-se do ponto central de divergência de Nietzsche para com eles, ao qual dedica a segunda dissertação da *Genealogia da moral*. É bastante recorrente na obra o desprezo da lógica do cálculo penal, da ideia moderna de responsabilidade, que não leva até as últimas consequências os seus pressupostos, portanto, sua arbitrariedade. Nietzsche refuta, como visto, sua falsa causalidade: o “eu”, o “sujeito” como causa da ação, o criminoso como culpado de seu crime. Trata-se então de mostrar que a responsabilização do criminoso, quer dizer, que ele (o sujeito do crime) agiu conscientemente, é uma ideia muito recente, não um, por assim dizer, *a priori*.

“Equívocos” de Foucault

Voltemos a Foucault. Para ele (NGH, § 2; p. 16), há em Nietzsche dois empregos da palavra “*Ursprung*”: um não marcado, “neutro e equivalente”, em que usa alternadamente *Ursprung*, *Entstehung* e *Herkunft*, como no caso em que Nietzsche trata, n’A *gaia ciência*, da lógica e do conhecimento (GC, 110, 111, 300). O outro emprego é

amalgama semiótico. Em segundo lugar, porque não se imagina, em geral, outra forma de regulação da sociedade, a não ser a velha lógica de comerciante.

marcado: “o primeiro parágrafo de *Humano, demasiado humano* coloca frente a frente a origem miraculosa (*Wunderursprung*) que a metafísica procura e as análises de uma filosofia histórica que coloca questões *über Herkunft und Anfang*”. Além da crítica direta, continua Foucault, *Ursprung* é usado também de forma irônica, por exemplo, quando Nietzsche diz que a origem da moral, que os filósofos procuram desde Platão, é vergonhosa, é uma *pudenda origo*, ou quando se opõe à ideia de Schopenhauer sobre a origem da religião dizendo que esta é uma invenção (*Erfindung*), um artifício ou um procedimento de magia negra, resultado do trabalho do *Schwarzkünstler* (GC, 151, GC, 353; A, 62; GM, I, 14; CI, VI, 7). Logo, *Herkunft* e *Entstehung* são termos, segundo Foucault, mais apropriados à genealogia (NGH, § 2, p. 20).

Certo, Nietzsche opõe suas questões sobre *procedência e começos* (*über Herkunft und Anfänge*) às questões metafísicas que pressupõem uma *origem maravilhosa* (*Wunder-Ursprung*) (HH, 1). Porém, já aí notamos a substituição de *Anfang* por *Entstehung*. Mesmo a tradução de “*Entstehung*” por “*émergence*” é algo idiossincrático, porque se esperaria aí “*genèse*”, e Foucault, de modo irônico, cremos, acaba por caracterizar a *émergence* como o “salto originário”, que em alemão se diria “*Ur-sprung*”. Na verdade, já a tradução de “*Entstehung*” por “*émergence*” é algo idiossincrático, porque se esperaria aí “*genèse*”¹⁹.

Além disso, ele escreve alguns termos nietzschianos de modo ligeiramente alterado: em vez de “*Wunder-Ursprung*”, “*Wunderursprung*”; no lugar de “*über Herkunft und Anfänge*”, “*über Herkunft und Anfang*”, isto é, “começo” no singular e não no plural; mesmo a expressão latina “*pudenda origo*”, que está no plural, é tomada no singular. Não se pode esperar equívocos dessa ordem de um tradutor da *Antropologia* de Kant, ainda mais se ele precisamente chama atenção para aquelas expressões. Só podem ser propositais, como um modo de indicar que sua leitura realizará para com a obra lida certas mudanças significativas. Então, acha-se graça (no sentido de Witz), porque o texto pretende ser – e é – uma leitura atenta às suas

¹⁹ *Origine* e *provenance* são traduções costumeiras para *Ursprung* e *Herkunft*, mas não *émergence* para *Entstehung*. Aí se impõe uma decisão. Em alemão, traduz-se a história da criação do céu e da terra por “*Entstehungsgeschichte*” (*Gênesis*, 2, 4). Para o francês, os dicionários costumam apresentar como “substitutos” de *Entstehung*, além de *origine*, também *genèse*, *naissance* ou *apparition*. O equivalente alemão para *émergence* é *plötzliches Auftauchen*, ou simplesmente *Auftauchen* (*auftauchen* significa emergir; surgir, aparecer; mas não *gênese*, origem). *Entstehung* é sinônimo de *Ursprung* e *Geburt*, e o verbo *entstehen* é sinônimos de *beginnen*, *anfangen*. Inclusive Nietzsche o usa nesse sentido.

expressões. Se não for uma piada, o que podem ser tais “erros”, certamente “insignificantes”, senão grosseiros?

Decerto em si irrelevantes, as alterações indicam para o procedimento que descrevemos: “gênese”, termo marcado de sentido eclesiástico, é substituído por “emergência”, apagando-se, ao mesmo tempo, o contraponto com Hegel que Nietzsche fazia ao escrever “começo” no plural. Importam os instrumentos críticos de Nietzsche, o machado, o martelo, e não o seu uso, contra quem usou o próprio Nietzsche.

Homenagem pessoal

Retornemos à homenagem a Voltaire que Nietzsche faz na primeira edição de *Humano, demasiado humano*.

“*Dem Andenken Voltaire's / geweiht / zur Gedächtniss-Feier seines Todestages, / des 30. Mai 1778*”, “Consagrado à memória de Voltaire, **em celebração à lembrança do dia de sua morte**, 30 de maio de 1778” (em negrito no original). Na página seguinte consta a seguinte nota:

Este livro monólogo, que surgiu em Sorrento durante uma estadia de inverno (1876-1877), não teria sido entregue agora ao público, se a proximidade de 30 de maio de 1878 não tivesse instigado tão vividamente o desejo de oferecer uma homenagem pessoal [*eine persönliche Huldigung*] a um dos maiores libertadores do espírito na hora certa.

A dedicatória está marcada de termos eclesiásticos. Já a data traz aldo disso: o inverno de 1876-1877, quer dizer, dos últimos dias de dezembro ao início de março, quando, segundo o calendário litúrgico, ocorre a Páscoa. O verbo usado, “*geweiht*”, não quer dizer apenas “dedicado” (“*gewidmet*”), mas “consagrado”. “*Weihen*” é usado para quando alguém é *ordenado* padre e passa a fazer parte de um clero. Também a expressão destacada por ele em negrito: “***Gedächtniss-Feier seines Todestages***”, isto é, uma “*Feier*”, uma “celebração”, termo usado para a celebração da Semana Santa, para a dos sacramentos, para uma missa. Clero? Celebração? Congregação? Fazer parte de uma ordem? De que ordem? À do “espírito livre”. Aquela defendida por Voltaire, uma fraternidade estabelecida em bases puramente humanas, sem remissão a Deus. Esse desejo não é estranho ao solitário Nietzsche: a criação de um claustro sem dogmas.

“Uma homenagem pessoal”, “***eine persönliche Huldigung***”: Uma *Huldigung*, tradução alemã para *Homagium*, designa, na Idade Média, um documento jurídico e ato oficial, promessa de lealdade ritualizada, através do qual um antigo senhor concede ao novo as posses de uma terra, e na Idade Moderna, um reconhecimento de seus

habitantes em forma de tributo aos novos reis. Com a morte de um senhor ou de um rei, a homenagem é que garante os direitos de sucessão, de senhorio sobre um território. Ela é pessoal. No caso da “homenagem” de Nietzsche a Voltaire, então, significa assenhorar-se de um território e no fato de ela ser um compromisso *pessoal*, não hereditário, quer dizer, não germânico. Sobretudo porque “Desde Voltaire não houve um tal atentado contra a cristandade”, como diz Nietzsche em uma carta a Overbeck (26/08/1883, n. 458).

Em *Ecce homo*, quando comenta o livro de 1878, Nietzsche retoma a homenagem a Voltaire com as seguintes palavras: “Pois Voltaire é, ao contrário de todos aqueles que escreveram depois dele, sobretudo um *grandseigneur* do espírito: exatamente isso que eu também sou” (EH, HH, 1). Em uma carta a Heinrich Köselitz de 1888, período em que escreverá várias notas sobre sua literatura endereçadas a novos e velhos leitores, Nietzsche diz: “*Humano, demasiado humano* impôs-se no mais elevado grau: tem algo da calma de um *grand seigneur*” (9/12/1888, n. 1181). Nessa referência, pode-se notar uma arte que Nietzsche exercerá, a de sobrepor seu nome sobre outros, neste caso o de Voltaire. A Voltaire, um “*grandseigneur*”, Nietzsche não chama de “*grand seigneur*”, termo que reserva para si. Um *grand seigneur*, um senhor do *grand monde*, um aristocrata, não exatamente o dono de um feudo, senão aquele que dele se assenhora.

Semiótica

Uma diferença importante entre *O nascimento da tragédia* (1872) e *Humano, demasiado humano* nota-se na concepção de música. A partir de 1878, a música não aparece mais como algum tipo de simbolismo universal. Ela não é em e por si significante de nosso íntimo nem capaz de estimulá-lo profundamente. Ela não fala da ‘vontade’ ou da ‘coisa em si’, ela não é nenhuma linguagem *imediata* do sentimento, assim como a arquitetura não deriva sua significação – presente nas relações entre linhas e massas – das leis da mecânica (HH, 215). Wagner não será mais o intérprete do Uno-originário, mas sua música apenas “uma semiótica do som”. Ele se fez ator, investiu nos gestos, e sua música se tornou um talento para mentir (CW, 7).

Há outra diferença ainda, desta vez, marcada em 1886. Nietzsche falava antes de “*Zeichensprache*”, “*Zeichenrede*”, “*Sinnensprache*” (“língua de sinais”, “discurso de sinais”, “língua de sentidos”), mas nunca de “*Semiotik*” e “*semiotisch*”. Que significa?

De qualquer modo, não esqueçamos, ele está ligado à mentira. Nietzsche serviu-se – diz ele – de Schopenhauer (SE) e Wagner (WB), tal como “Platão serviu-se de Sócrates, como uma semiótica para Platão” (EH, X. As Inatuais, 3; ver BM, 190). Também o cristianismo primitivo serviu-se de conceitos judaico-semíticos: “Mas cuide-se de não ver nisso – adverte Nietzsche – mais do que um discurso de sinais, uma semiótica, uma ocasião para parábolas” (AC, 32). A forma, a plástica, a máscara são as mesmas – coincidência dos signos. Não no sentido, mas no drama. A liturgia se repete, mas seu novo sentido não tem nenhuma relação direta com o antigo. “As morais são também apenas uma *língua de sinais dos afetos*” (BM, 187). Tomado literalmente, o julgamento moral é apenas contrassenso: “Mas como *semiótica* permanece inestimável [...]. Moral é apenas discurso de sinais, apenas sintomatologia: tem-se de saber antes *do que* se trata, para arrancar de seu uso” (CI, VII, 1).

A ideia sobre o deslocamento entre signo e sentido (significante e significado) está bem caracterizada em um parágrafo de *O andarilho e sua sombra*, “*O que é o mais perecível, o espírito ou o corpo?*”:

Nas coisas legais, morais ou religiosas, o mais exterior, o visível, portanto, o uso, o gesto, a cerimônia, tem a maior *duração*: ele é o *corpo*, ao qual sempre uma *nova alma* alcança. O culto é, como um texto de termo fixo, sempre de novo interpretado; os conceitos e sentimentos são o fluido, os costumes, o sólido. (AS, 77)

Em resumo: “A forma é fluída, o sentido, porém, é ainda mais...” (GM, II, 12). Assim, por exemplo, em se tratando da punição, devem-se distinguir nela dois aspectos: “uma vez, o relativamente *duradouro* nela, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos, por outro lado, o *fluído* nela, o sentido, o fim, a expectativa ligada à execução de tais procedimentos” (GM, II, 13).

A tese nietzschiana pode ser resumida de um modo saussuriano. Saussure (1916) diz que o signo é formado de duas partes complementares, o significante e o significado: enquanto o significante é mais duradouro, o “fixo”, o significado é mais perecível, “fluído”. Por outro lado, não se deve confundir a *sémiologie* de Saussure ou de Barthes, com o que Nietzsche chama de “*Semiotik*”. Precisamente ali, onde descreve o caráter histórico do signo, de modo muito semelhante ao princípio da linguística, ele não chama exatamente isso de *Semiotik*. Em Nietzsche, ela não quer dizer uma ciência dos signos, que os compreende na tessitura da rede discursiva da qual fazem parte, mas sim o próprio deslocamento de sentido que um novo uso do signo realiza: Platão em relação a Sócrates, Nietzsche em relação Schopenhauer e a Wagner, os conceitos

cristãos em relação aos judaicos, assim também os costumes, os juízos sobre eles, trata-se sempre de apropriação dos signos para um fim que até então desconheciam. Trata-se de interpretar, não de formalizar. E interpretar significa teatralizar a filosofia, usar termos e ideias que estavam aí em seu tempo, mas ou não destacadas, tornadas próprias (“super-homem”, por exemplo, encontra-se tanto em Goethe quanto em Emerson), ou então em sentido oposto ao que até então se entendia (a “grande política” de caráter nacionalista, será a de uma Europa transnacional), etc. A seguir, falamos de como Nietzsche realiza essa operação com a “genealogia”.

“Genealogia”

Em 1873, na crítica a David Strauss, Nietzsche o apresenta vestido “em trajes esfarrapados dos nossos genealogistas dos macacos”, que “louva Darwin como um dos maiores benfeitores da humanidade” (DS, VII). Esta é a única vez, praticamente, que Nietzsche usa o termo “genealogia” antes de sua *Genealogia...* Ele não aparece nenhuma vez nos outros livros anteriores a 1887, nem mesmo em *Além do bem e do mal*. “Genealogia” não é – quer dizer, *não era* – um nome próprio como “a *ciência alegre*”.

Mesmo na *Genealogia da moral*, o termo “genealogia” é usado para designar o trabalho dos “psicólogos ingleses” e de Rée. Nietzsche contrasta as suas hipóteses de procedência com as perversas hipóteses genealógicas. Aponta para seu caráter grosseiro de partir da utilidade; falta aos historiadores da moral – diz ele – o espírito histórico, afinal não percebem a diferença entre o que antes se designava por “bom” e “mau”, e assim, imbuídos de preconceitos democráticos, não se dão conta da grande inversão dos valores ocorrida na história. Eles sequer sonharam que “o conceito-chave moral de ‘culpa’ [*Schuld*] procede do conceito muito material de ‘dívidas’ [*Schulden*]”. Confundem sempre a origem com a finalidade, e por isso têm o azul (o bom, altruísta, útil) como cor, e não o cinza (a efetiva História da moral). Por isso, Nietzsche acusa Rée de não levar tão a sério os problemas morais; sua bondade tem um ar de pessimismo e cansaço, enquanto para ele, “não existem coisas que mais *compensem* serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las *na brincadeira*, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou para dizê-lo com minha linguagem, *a gaia ciência*, é uma recompensa” (GM, prólogo, 4; I, 2; I, 4; II, 4; II, 12; prólogo, 7).

Antes, Nietzsche usava, diríamos hoje, no lugar de “genealogia”, “história da gênese”, “*Entstehungsgeschichte*”, por exemplo, já em *O nascimento da tragédia* (NT, 17). É depois, em *O anticristo* (24 e 45) e em *O caso Wagner* (Epílogo, nota), que ele dirá “minha ‘*Genealogia da moral*’”. Se agora usamos o nome de “genealogia” para designar a história nietzschiana da gênese da moral, do direito e coisas afins é por essa arte de sobrescrever o próprio nome sobre aqueles que seriam naturalmente herdeiros (v. GC, 58. *Somente enquanto criadores*). Não raro, os nomes dos povos são originalmente injuriosos (etimologicamente, “os tártaros” significa “os cachorros”, os “alemães”, “pagãos”) (GC, 146). Aqui há algo do procedimento, mas não exatamente, pois o mesmo termo que critica (afinal, “genealogia” era um termo positivo no darwinismo social de Herbert Spencer) é tomado depois como próprio. Antes de ser uma arte obscura de depreciação, esta é também uma forma de honrá-los; ao lado do tratamento irônico, há um muito respeitoso (GM, I, 1). François Châtelet, na *História da filosofia* sob sua direção, distingue assim os volumes 5 e 6: “No fundo, a interrogação: ‘Hegel ou Marx?’” reduplica-se e desloca-se: ‘Spencer ou Nietzsche?’” (CHÂTELET, 1974, p. 15).

Uma arte de rapina, então? Talvez não propriamente. Não para Nietzsche: “Por maior que seja a minha avidez de conhecimento, não posso extrair das coisas mais do que o que já me pertence – o que é dos outros continua nelas. Como é possível que alguém seja assaltante ou ladrão?” (GC, 242. *Summ cuique* [A cada um o que é seu]). Não é o único conceito que Nietzsche toma o nome de empréstimo para lhe conferir um sentido completamente diferente. Na verdade, todos os seus principais conceitos obedecem a tal procedimento, é criticado e, em seguida, apropriado.

Quando fala de *Humano...* em *Ecce homo*, ele cita a passagem em que faz referência a Paul Rée, sobrescrevendo seu nome no lugar deste: “Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro sobre a *Origem dos sentimentos morais* (*lisez* [leia-se]: Nietzsche, o primeiro imoralista), graças a suas cortantes e penetrantes análises da atividade humana?” (HH, 37 *apud* EH, HH, 6. “O homem moral não está mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico – porque não existe um mundo inteligível”).

Nietzsche considera o trabalho da *Genealogia...* como o de derrubar ídolos, trabalho de um “psicólogo” para uma nova “transvaloração de todos os valores”; esta seria ele mesmo quem teria inventado: “A verdade do primeiro ensaio é a psicologia do

cristianismo”; “O segundo ensaio oferece a psicologia da consciência [Gewissen]”; e a terceira é “a primeira psicologia do sacerdote” (EH, GM).

Eu volto atrás, eu conto **a genuína história do cristianismo**. – Já a palavra “cristianismo” é um mal-entendido –, no fundo houve apenas um cristão, e esse morreu na cruz. O “Evangelho” *morreu* na cruz. O que desde aquele instante se chamou “Evangelho” era já o contrário do que Cristo vivera: uma “*má nova*”, um “*dysangelium*”. [...] No instante em que o *nojo* delas [das divindades simultaneamente filósofas] se afasta (– e de nós), tornam-se gratas pelo espetáculo do cristão: o astro miseravelmente pequeno, chamado Terra, merece talvez só por esse caso curioso um olhar divino, uma participação divina... Não substitemos, pois, o cristão: o cristão, falso *até a inocência*, está muito além do **macaco**, – em relação aos cristão, uma conhecida **teoria-da-procedência** torna-se uma mera cortesia... (AC, 39).

A procedência é uma categoria da História, que Nietzsche encontra em seus estudos: “Nossa eticidade atual cresceu no solo das tribos e castas *dominantes*”, como modo nobre de avaliar, de determinar distância, de significar as diferenças (HH, 45). Por isso, a *Genealogia*... nomeia suas teses de “*Herkunfts-Hipotesen*”, ou depois de “*Herkunfts-Theorie*” (AC, 39), inclusive como hipótese, algo que implica estudo, e pretende ser discutido, e não seguido.

À grande inversão dos escravos, Nietzsche opõe o palco em que a dupla perspectiva de valoração (a do senhor e a do escravo) se forma, e mostra como desprezível não a violência dos senhores, como de costume na época, e sim a vilania do vulgo emancipado; opõe à consciência moral incriminadora, a arbitrariedade do castigo; ao nojo ao homem por parte dos vingativos mascarados de juizes, o vazio de suas crenças e a incipiência de sua “medicina” da alma.

Zur Genealogie der Moral, “*Para genealogia da moral*”, o título diz, polemicamente, que não havia até então nenhuma genealogia da moral. Ao mesmo tempo, insere Nietzsche em uma tradição, na qual se coloca como crítico. Como apontou Wichmann (1995), o duplo genitivo marca na filosofia várias obras importantes (as três *Críticas* de Kant e a *Ciência da lógica* de Hegel) e encontra seu motivo ao questionar a posição do sujeito e do objeto na construção que marcar o possessivo.

“*Herkunft*”, ao contrário de “*Ursprung*”, não aparece em nenhuma das obras publicadas antes de 1878, e apenas três vezes em outros textos. A mais antiga: em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche caracteriza a filosofia como pergunta pela “origem das coisas” desde Tales e distingue Anaximandro por introduzir a questão do valor, colocando-o ao lado de Schopenhauer. Esse valor está aí, porém, associado à culpa, à dívida (FT, 4). Ele aparece ainda em uma anotação de 1876 e uma em uma

carta de 1877, ambas inusitadas. Na anotação, encontramos a série de seis prescrições para a escrita:

1. Temos de nos esforçar por restringir a espécie dos *verbos auxiliares* [das Hilfszeitwortwesen]
2. Evitar o encaixotamento das preposições
3. Manter-se com “*müssen*”, “*dürfen wollen sollen mögen können*” em atenção!
4. Também a *formação* com “*daß*” tornou-se exorbitante.
5. Produção do conjuntivo e do imperfeito!
6. *Conservar o genitivo objetivo* em vez da praga da preposição por ex. o herói de suas gestas exaltar, **ao estrangeiro de sua procedência perguntar**, ao doente de suas feridas curar. [...]

E não, completamos, exaltar o herói por seus feitos, perguntar ao estrangeiro sobre sua procedência, curar o doente de suas feridas. Parece que a procedência dos feitos, do estrangeiro e da doença aparecem aí como um exemplo qualquer. Na verdade, não. O resto do parágrafo deve esclarecer o tema, porém quem ainda saberá lê-lo? Citamos a seguir sem traduzir os termos citados por Nietzsche entre aspas, como o faz a edição espanhola dos *Fragmentos póstumos*:

Mantém-se ainda em “*anklagen, beschuldigen, zeihen, bezichtigen, überführen, überweisen, erlösen, erlassen (der Haft), entledigen, entbinden, überheben, entsetzen, berauben, verweisen (des Landes), entblößen, entladen, entlassen, entheben, würdigen, versichern, befreien, belehren (eines Besseren, der Zukunft)*”. No “*sich*” somos muito conservadores: “*sich seiner Thaten rühmen, sich langen Lebens freuen*” “*sich eines Mannes annehmen*” “*sich einer Sache bedenken, sich der Gelegenheit bedienen, des Lebens wehren, des Todes fürchten*” talvez “*sich des Verfahrens ärgern, sich der Schickung grämen, sich der Gefahr scheuen.*” (FP, 1876, 15[20]).

Na primeira série de verbos, encontramos: acusação e referência à prisão, em seguida, uma relação com a nacionalidade, depois referência à educação. Na segunda série, verbos reflexivos, agora em relação ao trato de cada um consigo: “*vangloria-se de seus feitos, alegrar-se de uma vida longa*” “*cuidar-se de um homem*” etc. Cerca de metade dos verbos é pelo menos hoje, antiga. Mesmo alemães bem formados não entendem tudo. O que podemos aí discernir? São em geral palavras de uso específico, que tem significado distinto quando usadas com ou sem o genitivo, ou só funcionam com o genitivo. Pois bem, o que há de comum entre todos os verbos ou ações elencadas é isto, o uso do genitivo.

Da carta temos apenas um manuscrito com partes ilegíveis. Ela se dirige ao poeta Siegfried Lipiner (24/08/1877, n. 652)²⁰, e está assim transcrita:

[+++] Então: Desde agora creio que há um *poeta*. [+++] diga-me, pois, com toda franqueza, se o senhor, em relação à sua **procedência**, se encontra de

²⁰ Para um juízo crítico mais extenso do *Prometeu* de Lipiner, ver cartas 653 e 656, assim como KSA, 8, 22[78], 30[145], 32[4] (cf. CO esp.).

algum modo relacionado com os *judeus*. Porque algumas experiências recente me fizeram ter *grandes* esperanças depositadas precisamente nos jovens **dessa procedência**. [+++] só quando meu livro for publicado, desejo me encontra pessoalmente contigo, porém, então, com a *máxima urgência*: antes seria necessário demasiadas preliminares, para não se mal-interpretar – e eu tenho pouco tempo. – [+++]

De fato, lemos talvez os mais belos elogios feitas aos judeus desde 1878. Todos os livros, sem exceção, contém um aspecto novo de suas virtudes. Com as duas passagens, temos pois a abrangência do uso de *Herkunft* por Nietzsche: discutem o caráter dos alemães, sua relação com o estrangeiro, e o modo como isso aparece na própria gramática, do mesmo modo, como precisa o uso dos verbos modais. É preciso não abrir mão do *genitivo objetivo*, pois é recorrendo aos termos que se tornam então raros que se mostra a procedência das ideias marcantes da civilização germânica, inclusive as mais “nobres” como *pudendum*. A descrição das ações na anotação de 1876 abrange o mundo do espírito em geral. A carta precisa a questão “racial” que aparece aí, no mundo do espírito, e divisa a urgência de um enfrentamento com seus rumos.

A guerra por toda parte

Quase um século depois, o filósofo-historiador francês Michel Foucault, abandona todo o jogo nietzschiano de mensagens veladas, a sala de espelhos em que a gramática e os preconceitos da sociedade correspondiam, com seus traços para nós quase irreconhecíveis, para então reestabelecer a genealogia como uma série de pesquisas fragmentadas que retoma, como diz no curso intitulado *Em defesa da sociedade* (1975-1976), “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais” (aula de 7/1/1976, p. 12). Nele, está dito de onde Nietzsche retira toda aquele modo de contar a dupla procedência dos valores morais, quer dizer, de Boulainvilliers (18/2, p. 177-178). Com ele, e antes com Hobbes, a “história jupiteriana”, a história como “o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza” (28/1, p.79), ela é preterida por uma teoria da guerra como princípio histórico de funcionamento do poder, “a guerra como fundamento das relações sociais” (21/1, p. 56). A guerra constitui, então, a trama ininterrupta da história: a guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa nossa sociedade e a divide de um modo binário é, no fundo, a guerra das raças” (p.70). Doravante

O discurso histórico não vai ser mais o discurso da soberania, nem sequer da raça, mas [será] o discurso das raças, do enfrentamento das raças, da luta das raças através das nações e das leis. Nesta medida, eu creio que uma história

absolutamente antitética da história da soberania tal como era constituída até então. [...]E o postulado de que a história dos grandes contém *a fortiori* a história dos pequenos, o postulado de que a história dos fortes traz consigo a história dos fracos, vai ser substituído por um princípio de heterogeneidade: a história de uns não é a história dos outros. (aula de 28/1/1976, p. 80-81)

Então, “o papel da história será o de mostrar que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem” (p.84). Por outro lado, não é só a genealogia da história que é aí contada, mas também a do racismo de Estado: “temos, de um lado, a reinserção nazista do racismo de Estado na velha lenda das raças em guerra e, do outro, a reinserção soviética da luta das classes nos mecanismos mudos de um racismo de Estado” (p. 97-98). É nessa genealogia que Foucault encontra a ideia o palco das diversas emergências como uma espécie de não-lugar, um palco que suspende – ou ao menos coloca em xeque – as próprias bases da civilização como efetivamente constituída, tanto em Boulainvilliers, que questiona o fato de o rei governar baseado em um saber produzido pela máquina administrativa, quer dizer, um saber isomorfo ao saber da administração pública do Estado, quer dizer, como “a administração pública reina sobre o rei pela qualidade e pela natureza do saber que ela lhe impõe” (11/2, p. 154); quanto em Hobbes, que mostra uma sociedade em estado de guerra perpétua, na qual a diferença pacífica, ao fazer de uns senhores e aos outros subjugar:

Não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas. Está-se **no teatro das representações trocadas**, está-se numa relação de medo que é uma relação temporalmente indefinida; não se está realmente na guerra. (4/2/1976, p. 106)

O inimigo – ou melhor, o discurso inimigo ao qual se dirige Hobbes – é aquele que se ouvia nas lutas civis que fissuravam o Estado, naquele momento, na Inglaterra. É **um discurso com duas vozes**. Uma dizia: “Somos os conquistadores e sois os vencidos. Talvez sejamos estrangeiros, mas vós sois domésticos.” Ao que a outra voz respondia: “Talvez tenhamos sido conquistados, mas não mais o permaneceremos.” (p. 114)

Para retomar e concluir a questão sobre a mudança operada por Foucault, quando substituí o *pathos da distância* pelo “não-lugar”, este, “uma pura distância, o fato que os adversários não pertencem ao mesmo espaço” (NGH, § 4, p. 24), ele não faz nada além repetir a concepção de história assumida por Nietzsche. O que Foucault não retoma, mesmo em sua descrição da genealogia nietzschiana, é a máscara de senhor que estabelece aquele *pathos* da distância.

PARTE II – O FILÓSOFO E A HISTÓRIA

A todo homem, que deseja sobressair aos outros animais, cumpre com sumo esforço empenhar-se em não viver em silêncio, como os brutos, que a natureza criou debruçados e sujeitos ao ventre. [...]

Brilhante coisa é bem servir à república; e o bem dizer também não é sem mérito. Na paz e na guerra fama se alcança e mui louvado é quem obra, e quem alheios fatos escreve. Mas ainda que igual glória não siga ao escritor e ao autor das coisas, mais difícil me parece, contudo, o escrevê-las: não só porque as palavras devem corresponder aos fatos; mas porque se repreendes delitos, serás taxado de malevolência e inveja, e se dos bons o grande esforço e glória refere-se, cada um acreditará de bom grado aquilo que julgar praticável, e o mais o terá por fabuloso.

Salústio, *Guerra Catilinária*.

Erigi um monumento mais duradouro que o bronze
Mais alto que a régia construção das pirâmides

Horácio, Ode III, 30.

Whitman, que numa redação do Brooklyn,
Entre o cheiro de tinta e de cigarro,
Toma e não diz a ninguém a infinita decisão de ser todos os homens
E de escrever um livro que seja todos.

Jorge Luis Borges, “El pasado”, “El Oro de Los Tigre” *apud* Paulo Leminski, “Folhas de Relva Forever (a revelação permanente)”.

O prazer do texto: qual o simulador de Bacon, ele pode dizer: *jamaís se desculpar, jamaís explicar*. Nunca ele nega nada: “Desviarei meu olhar, será doravante a minha única negação”.

Roland Barthes, *O prazer do texto*.

“*Doença histórica*”, título provisório anotado em um caderno de 1873, talvez defina melhor a segunda das *Considerações inatuais* do que o longo título que acabou por receber, *Do uso e prejuízo da História para a vida*, afinal, o livro cumpriria muito menos a tarefa de mostrar a utilidade da História para a vida do que a de diagnosticar seus prejuízos. Em 1874, Nietzsche fala do excesso de História como doença que atua contra a grandeza vindoura: “Certo, nós precisamos de História”, mas não como “aquele mimado que passeia pelo jardim do saber”: “há um grau de fazer História em que a vida definha e degenera” (HV, prólogo, 1), ou nas palavras de Ernst Cassirer (1944, p. 292), que bem resumem o livro, “o sentido histórico irrestrito erradica o futuro”. Diz-se que não houve antes de Nietzsche, nem depois, uma crítica desse tipo à ciência da história, ao espírito histórico da cultura moderna. “Cânon do anti-historicismo”, expressão de Giorgio Colli (1980), sintetiza o papel que desempenhou o livro de Nietzsche nos comentários e usos de seus leitores, e afinal faz jus ao papel que reclamou para si.

Nas *Considerações*, portanto, a História antes acorrenta do que é libertadora, ou pelo menos esta é sua imagem mais forte e primeira. Não se encontra aí precisamente o contrário do que repete desde *Humano...*? Desde 1878, como se viu, cabe-lhe o papel de cortar a árvore da metafísica: a falta de sentido histórico é considerada como a fonte geradora dos equívocos dos filósofos. O conflito se nota pelo tratamento dispensado a Schopenhauer e a Hegel: se em 1874 Nietzsche critica Hegel, a partir de 1878, é Schopenhauer o censurado por “seu pouco inteligente furor contra Hegel” (BM, 204). Tal diferença representa uma ruptura radical na obra de Nietzsche, todos notamos. Elas, porém, têm justificado uma leitura das *Considerações* como se refutadas ou superadas por seus livros posteriores. Nesse sentido, Vattimo (1974, p. 27) considera que “até a uma leitura superficial de *Humano, demasiado humano* parece dificilmente conciliável com o anti-historicismo da segunda *Inactual*”; e Cassirer (1944) vê a adesão de Nietzsche a seu mestre Schopenhauer na ideia de que o excesso de sentido histórico extirpa o futuro. A tese, todavia, não é de Schopenhauer, mas de Nietzsche.

As declarações de 1874, por outro lado, justificam a depreciação do próprio sentido histórico, que pelo menos o filósofo em sua maturidade orgulhava-se de exercê-lo, em contraste com os demais filósofos. Um importante historiador da literatura como Otto Maria Carpeaux (1978, p. 170), alguém a quem importa o sentido histórico e que o exercitou: “Nietzsche tornou-se discípulo do anti-Hegel Schopenhauer; perdeu o senso histórico (que talvez nunca viesse a possuir); e mergulhou no pessimismo”. A primeira

parte é, afinal, verdade; a segunda, porém, é um juízo; e a terceira é relativizada pelo próprio Carpeaux.

De modo tão mais contundente, também para Giorgio Colli (1980) o “senso histórico” de Nietzsche não é digno de consideração. Na introdução à sua tradução da segunda *Intempestiva* para o italiano, ele chega inclusive a afirmar que, por se tratar do “cânon do anti-historicismo”, “o livro *não* deve ser submetido a uma crítica histórica”. Para ele, “indagar por que Nietzsche, no desenvolvimento de sua personalidade ou na história de sua época, chegou precisamente a um tal escrito, a que condições ou desígnios obedeceu, seria uma arrogância de método” (p. 51). Ele considera “a lembrança como decadência da vida” (p. 54) como o pensamento mais original do livro, o que sugere que nele nada haveria de relevante sobre a historiografia. E como as *Considerações* são sobre a disciplina da História, na medida em que Colli não aponta para nada de relevante no livro, então, na verdade, não há bons motivos para lê-lo²¹. No fundo, assim como Cassirer, Colli reduz a tese nietzschiana de modo a poder ser atribuída a Leopardi ou a Schopenhauer, este que Nietzsche usa para apresentar a visão não-histórica.

Leituras mais criteriosas do que as de Colli e de Vattimo, como as de Karl Schlechta (1958, p. 56) e de Wolfgang Müller-Lauter (1971, p. 78), notam o quanto se encontra nas anotações da época das *Considerações* muitas ideias que somente serão utilizadas em livros posteriores, o que constitui uma séria dificuldade para datar os períodos de sua obra. Scarlett Marton (2000, p. 86-87) e Müller-Lauter (1971, p. 99), quando discutem as diferenças e proximidades entre as teses e o tom das *Considerações inatuais* e as das obras desde 1878, consideram que as semelhanças são nitidamente

²¹ Espanta, pois Colli, além de filósofo, foi filólogo, tradutor e historiador, e organizou, com o também italiano Mazzino Montinari, a edição crítica das obras completas de Nietzsche (para se ter uma ideia das competências envolvidas na tarefa, deve-se pensar também no efeito que tal empreendimento gerou, de agremiações para o estabelecimento do texto, para tradução, para a organização de seminários, para a publicação desses na sua língua e também em traduções, etc.). Colli traduziu Platão, Aristóteles, Kant, Schopenhauer, além de Nietzsche, e organizou *A sabedoria grega* (1977-1980) a partir de seus antigos pensadores, desde as referências a Dioniso ou aos Hiperbóreos, até os fragmentos de Heráclito. Colli é-nos conhecido também por um livrinho genial, *O nascimento da filosofia* (1975), que conta de um tema tão repisado como se dele escutássemos algo pela primeira vez: Homero, Ésquilo, Heráclito aparecem em seu teatro para mostrar a gênese da filosofia como literatura com Platão. Nosso espanto se deve, pois, ao fato de Colli ter uma visão interna dos trabalhos acadêmicos de modo internacional e privilegiado, que não se alcança sem trabalho e erudição em cultura grega e filosofia alemã, portanto, ele tinha conhecimento de causa, experiência do trabalho da filologia em todas as escalas, e tinha traduzido em 1949 o livro *De Hegel a Nietzsche* de Karl Löwith (1941), que apresenta Nietzsche no teatro hegeliano da filosofia da história do século XIX. Por fim, espanta ainda o fato de Colli ter a experiência de criar, como mostra o opúsculo citado acima, quer dizer, era capaz de converter a História em obra de arte, exigência das *Considerações*.

maiores: “A mudança na estima de valor da História deixa intocado, nos traços essenciais, o que Nietzsche entende por *história*”. Apesar disso, distanciamo-nos deles por não buscar primeiro uma comparação, na qual o valor do livro de 1874 seja medido pelas publicações posteriores, mas antes a coerência do livro e a dele com a obra como um todo; ademais, renunciamos à conclusão de Müller-Lauter, a saber: “A história humana é continuação da história do mundo orgânico, que não tem nenhum começo” (p. 99). Em outras palavras, apesar de mais criteriosas, tais leituras comparativas não partem em busca das ressonâncias, dos complementos, das facetas de uma ideia, e sim de incongruências. Do mesmo modo, Marton (2000) muito acertadamente acompanha Vattimo (1974, p. 24-25) quando diz taxativamente não existir em Nietzsche “vida” como um conceito metafísico; porém, não podemos acompanhá-los quando pressupõem que, “em última análise, é este o conceito que está na base de toda a segunda *Intempestiva*”, pois não é o conceito de *vida* mas o de *Historie* que está em questão.

Se Vattimo se contrapõe a Heidegger ao buscar afastar Nietzsche da metafísica, enquanto seu mestre, através do conceito de “vida”, remetia Nietzsche a uma tradição metafísica como se seu “acabamento”, por outro lado, Vattimo procede como a corrente hermenêutica. Apesar disso, sua análise parte do parecer de Heidegger ao preterir o “sentido histórico” e destacar a “vida”. Nos procedimentos da hermenêutica desconsidera-se precisamente o cerne do livro, o *historische Sinn*.

O descrédito da hermenêutica desde Heidegger é irmão do juízo de Colli, e que encontramos em Otto Maria Carpeaux, e acompanha o juízo dos filólogos, expresso por grandes estudiosos, a exemplo de Ulrich Wilamowitz-Möllendorff (1848-1931), Hermann Diels (1848-1922), se não a do amigo Erwin Rohde (1845-1898), além do juízo do próprio Giorgio Colli (1917-1979) e, mais recentemente, Jean-Pierre Vernant (1914-2007).

Diels, fundamental para nós, por seu trabalho de organização das fontes dos pré-socráticos. De Wilamowitz temos uma ideia pelo trabalho do discípulo Werner Jaeger (1888-1961) e por Vidal-Naquet (1930-2006) o chamar de “o príncipe dos filólogos” (2000, p. 23), e antes, principalmente, através de suas críticas a *O nascimento da tragédia* (em 1872-1873). É comum atribuir a Wilamowitz algum efeito sobre Nietzsche enquanto filólogo, cujos cursos desde então tinham raros alunos ou nenhum inscrito, além de Nietzsche desistir de publicar qualquer outro trabalho enquanto filólogo. Comentadores mais atuais e mais informados, como Marco Parmeggiani,

defendem, ao contrário, que “a polêmica com Wilamowitz não afetou nem a sua trajetória intelectual, nem a sua profissão docente” (CO II, p. 32).

Por outro lado, se o parecer de Wilamowitz não afeta o trabalho de Nietzsche, um tal juízo, reiteado por Diels, dentre outros renomados filólogos, incide sobre a recepção dos textos filológicos no século XX, tanto sobre trabalhos publicados por Nietzsche (resenhas, artigos, monografias), quanto sobre os publicados postumamente (anotações de palestras, escritos de seus cursos e outros), relegando-os a um jogo criativo de uma imaginação poderosa, aos quais acompanha o selo “Para não ser lido!”.

Enquanto Nietzsche apresenta suas teses em um jogo retórico, inatual, que desafia a formação de seu leitor, porque exige dele o conhecimento da máscara usada, do estilo, das expressões e imagens mimetizados, no caso d’*O nascimento da tragédia* (1872), das leituras românticas do teatro grego realizada pelos clássicos germânicos (Goethe e Schiller principalmente); e, por outro lado, inatual pois dirige sua tese assim revestida contra a Academia, o academicismo, o alexandrismo dos filólogos.

A academia de filólogos então o ignora, e de vez em quando o despreza: Wilamowitz nos dois panfletos (1872-1873) contra *O nascimento...* e, depois, apesar das ressalvas em relação ao ímpeto juvenil, confirma as críticas em suas *Memórias* (1911). Segundo Hermann Diels, em “Um discurso sobre ciência e romantismo” (1902) citado por Diego Sánchez Meca, Nietzsche, cuja alma se inclinava desde a juventude para a arte e não para a ciência, “se equivocou na escolha de sua profissão. Seus trabalhos juvenis são cheios de vida, escritos brilhantes, porém não estão metodicamente elaborados. São jogos de engenho [...], porém em nenhum caso ciência rigorosa” (*apud* OC II, p. 16). O tom geral da frase de Hermann Diels, o de “honrá-lo” em alguma arte ou conceito, “porém”, neste caso, destituído de método – como seria isso possível se os textos se pretendem críticos em relação ao próprio método? –, um tal parecer contrasta com outros: primeiro, a admiração de um Friedrich Ritschl (1806-1876), o reconhecimento de Jacob Burckhardt (1818-1897), o entusiasmo de um Hans von Bülow (1830-1894), e ainda, ao contrário do que muitos dizem, aos olhos do próprio Nietzsche.

O que, porém, Diels leu dos trabalhos filológicos de Nietzsche? Leu mesmo suas publicações? Nietzsche não é para ele um caso, senão algo a se contornar, a ser esquecido. Além do mais, aquilo que Nietzsche publicou é apenas uma parte de seu

expressivo trabalho de filologia. Os trabalhos não publicados ou publicados em edições privadas só vêm à público a partir de 1910.

Os cursos da Universidade da Basileia são publicados pela primeira vez em três volumes dos *Philologica* (*Friedrich Nietzsche Werke, Grossoktavusgabe*, Kröner und Naumann, Leipzig, XVII, 1910; XVIII, 1912; XIX, 1913). Por mais que tivessem entusiasmado um ou outro, como os próprios organizadores da edição, que se viram frustrados em suas expectativas, os cursos não despertaram maiores atenções do que um desprezo ou outro por suposta falta de cientificidade. Uma segunda edição dos trabalhos filológicos aparece na edição de *Musarion* (MU, IV, 1921; V, 1922). Em ambas edições, muitas vezes partes são suprimidas, o que não retira delas sua importância. O texto surge integral com a segunda seção da KGW, já não mais aos cuidados de Colli e Montinari, publicados entre 1993 e 1995. Toda a crônica está bem resenhada na recente *Introducción al volumen II: Nietzsche e a filología clásica* de Diego Sánchez Meca, das *Obras completas* (OC II, 2013), que mostra um interesse crescente nas duas últimas décadas pelo Nietzsche filólogo. Dele citamos mais duas passagens, desta vez de Giorgio Colli, quem, segundo Meca, estende os traços de sua falta de rigor científico e inclinação ao irracionalismo de suas obras filológicas às obras filosóficas:

A Nietzsche lhe falta, de modo extremo, a superior capacidade dedutiva, no sentido de saber coordenar e subordinar um imenso conjunto de representações abstratas, que é o próprio do filósofo. Ele, ao contrário, tem uma disposição eminentemente mística e misteriosa, porém quer escondê-la (*Depois de Nietzsche*, 1974 apud OC II, p. 16).

Ademais, na edição dos fragmentos póstumos organizados por Colli, as partes com observações de cunho filológico são simplesmente suprimidas. Com isso, completa-se a ideia do quanto suas investigações de cunho histórico, ou mesmo o fio condutor de seus livros filosóficos, foram negligenciados. O parecer negativo do organizador em relação ao senso histórico do filósofo contrasta significativamente com a opinião de reconhecidos historiadores do tempo de Nietzsche, com os quais este manteve um fecundo diálogo.

Os primeiros escritos e aspectos de sua formação só mais recentemente alcançam uma significativa recepção, a ponto de Hermann Josef Schmidt (1990-1991), na volumosa obra em que acompanha seus textos de 1854 até 1864, notando o que há aí de relevante em relação à obra madura, chamá-los de *Nietzsche absconditus*. Este e outros trabalhos têm roubado a ideia de um Nietzsche que de repente surge com *O nascimento da tragédia*. Por outro lado, teremos razão em falar de um segundo

“*Nietzsche absconditus*” em relação à sua produção propriamente filológica, de quando aluno em Leipzig e professor na Basileia. Sendo as cartas um terceiro tipo para nós, inclusive porque não dispomos de tradução para o português, a não ser de uma ou outra, e em espanhol só mais recentemente.

Que estranho o sentido histórico ser colocado em cheque tão reiteradas vezes, isto porque o filósofo em questão, como visto na primeira parte da tese, expressa orgulho em exercê-lo ao tempo em que acusa os “filósofos de todos os tempos” de carecerem de tal sentido. Temos aí um exemplo do quanto a valoração é elemento determinante na interpretação de uma filosofia. Como Nietzsche além do mais foi filólogo, não é estranho? Um gênio indômito em si, indomado por si, indomável para si; incapaz, afinal, de articular as imagens em conceitos e de deter-se nos relatos sem a intervenção de sua poderosa imaginação; reunindo, pois, em obra e caráter uma espécie de espírito confuso, se não contraditório e incoerente, para alguns mesmo inconsequente, que diz apoiar sua filosofia em estudos históricos, que até a nomeia de “*historische Philosophie*”, e, todavia, é desprovido de justo *historische Sinn*. Decerto um tal juízo contribuiu para leituras que, ao contrário de buscar o aspecto histórico-literário trazidos em suas expressões e metáforas, privilegiam sua relação com as ciências naturais, esta muito mais superficial do que aquela, própria de sua formação, mantida com os estudos de história mundial.

Dissemos mais acima que era o conceito de História, e não o de vida, o tema nietzschiano. Porém, não é exatamente o conceito que está em questão, senão antes a relação de uma certa elite intelectual, em uma sociedade efetivamente constituída de castas, a partir de uma literatura que funda o humanismo como um conjunto de cartas destinadas a amigos longínquos. Ao tempo em que revemos influentes leituras das considerações nietzschianas da História, destacando seus juízos sobre o trabalho do filósofo, e a produção filológica de Nietzsche, realizamos uma leitura da segunda das *Considerações inatuais*, como livro que conta a gênese e o desenvolvimento do sentido histórico associado a uma recente história mundial produzida na Alemanha.

Os dois próximos capítulos defendem a tese enunciada logo acima. O primeiro realiza a parte crítica, em polêmica com a opinião de filólogos e filósofos, a favor de Nietzsche, enquanto o último mostra, através das citações usadas e referências a diversos autores nas *Considerações* sobre a História, a emergência do sentido histórico

e o caráter nocivo de seu excesso, o que se perde com o historicismo, com a estatística, com o academicismo.

3. O FILÓSOFO E SUA “HISTÓRIA”

Refutavam uma opinião qualquer do sr... sobre sua obra, falando-lhe do público que a julgava de modo bem diferente: – O público, o público – diz ele – quantos tolos são necessários para fazer um público?

Sébastien-Roch-Nicolas de Chamfort, *Caracteres e anedotas*, séc. XVIII, § 17.

O capítulo se ocupa principalmente com a recepção da segunda das *Considerações*, mas também de sua produção filológica. Se um texto é sobretudo sua leitura, deve-se ter em conta a história da recepção, datando, assim, o comentário e a compreensão do texto. A partir das diversas críticas ao “sentido histórico” de Nietzsche – (1) aqueles baseados principalmente na correspondência da época, (2) o reducionismo da hermenêutica fenomenológica, (4) e mesmo as suas *Philologica* – pretendemos mostrar, em polêmica com elas, (3) o estilo e o objetivo das *Considerações* sobre a História, (4) e a formação de seu autor.

3.1. A recepção dos amigos

As críticas à segunda das *Considerações*, aquelas que tomam o livro como um fracasso, este então admitido pelo próprio Nietzsche, baseiam-se em dois, três “dados biográficos”, os quais perseguimos nesse tópico, a saber: (1) a opinião do filósofo, expressa em cartas ou no silêncio que guarda do livro, especialmente a Georg Brandes, corroborada pela predileção, desde 1878, por Hegel e não mais por Schopenhauer; (2) em segundo lugar, na recepção dos amigos, expressa nas cartas deles, tanto de Richard e Cosima Wagner, (3) quanto de Franz Overbeck, Carl von Gersdorff e Erwin Rohde, (4) mas especialmente a de Jakob Burckhardt, (5) no que se nota a proximidade de Nietzsche com historiadores e afins; e, por fim, no estilo adotado, que notamos ao longo de todo capítulo, mais especificamente no último tópico. Voltamos aqui a estabelecer “dados” biográficos, pois neles se baseiam as depreciações dos livros, porque o juízo sobre um livro determina a sua compreensão.

O silêncio de seu autor

Em um artigo com o interessante título “Sabedoria ofuscante – contemplação super-histórica de Nietzsche”, Hans Ruin (2006) observa novamente o silêncio de

Nietzsche em relação à segunda das *Considerações*, quer seja porque não o inclui nos livros indicados a Georg Brandes entre os mais importantes, quer porque, em 1886, quando escreve prefácios para novas edições de seus livros, ele não se preocupa em reeditar nenhuma das *Considerações*, ou ainda porque, quando trata do livro em *Ecce homo*, ele o faz de modo breve e sem estabelecer nenhuma conexão com sua posterior prática de crítica genealógico-histórica.

Ruin (2006, p. 129), então, baseado em Jorg Salaquarda (1984), tira do triplo silêncio duas conclusões gerais. Primeiro, que “não é difícil criticar esse ensaio, tanto por razões estilísticas quanto temáticas”, inclusive porque, pelo menos aparentemente, Nietzsche teria experimentado uma crise como escritor durante a composição mesma do livro, por causa das críticas de seus amigos mais próximos, principalmente Rohde, crise essa reconhecida na última seção do livro; daí a segunda conclusão: “Há um sentido no qual o escritor, no próprio ato de compor seu tratado crítico, torna-se dolorosamente consciente do que é, talvez, a impossibilidade interior de comunicar adequadamente a sua mensagem”. Aqui, ao contrário, tanto suas conclusões quanto suas premissas são recusadas. Talvez mesmo, nietzschianamente falando, a expressão “contemplação super-histórica” tenha algo de contraditório, pois enquanto a contemplação implica em passividade, o ponto de vista (ou o ímpeto) super-histórico implica em força, que subordina mesmo o aspecto histórico, datável, particular, a um curso da história mundial.

Quanto às conclusões: primeiro, é sim muito, muito fácil criticar esse livro, muitos o fizeram, mais ou menos pelos mesmos motivos; mais difícil é lê-lo na graça que lhe é própria. De todo modo, como observa Müller-Lauter (1971, p. 78), se elas são facilmente legíveis, não são, contudo, facilmente compreensíveis, o que, aliás, é um traço de sua obra, juntamente com a erudição, da qual Nietzsche se orgulhava e exibia, mas eis, com todas as suas artes retórico-literárias, isto que confere uma abertura à múltiplas interpretações, na media mesma da formação de seu leitor. Segundo, não há nenhum indício aparente de que a desilusão pela qual passou no período esteja vinculado de fato a algum descontentamento com o livro, do contrário, seria de se esperar qualquer autocritica nas passagens em que o menciona em *Ecce homo* ou no prefácio de *Humano, demasiado humano II*; sendo, portanto, muito mais factível que se trate de sua decepção com Wagner (v. por ex. FP. 1874, 32[39]; 32[58]).

Não nos parece factível que um autor como Nietzsche, ou mesmo um autor qualquer, encerre seu livro com uma autocrítica. Há sim casos em que, consciente de certas fragilidades, da discrepância de algum aspecto seu em relação ao gosto da época, de suas idiossincrasias, da falta de domínio da língua ou coisas do gênero, o autor faz uso de um “para-raios”, como chama Lichtenberg os prefácios (apud VILLORO, 1989, p. 11). Um uso de para-raios seria compreensível, mas não uma despedida com tons de fracasso, muito menos em um livro, em um autor que aposta no futuro. Além do mais, se estava mesmo tão insatisfeito com o escrito, por que publicá-lo? Assim, Nietzsche deixaria de ser o escritor exigente consigo que foi. Não são poucos os escritos que, pensados como livros, não foram publicados, faltando-lhes no mais das vezes um acabamento qualquer (*Sobre o futuro de nossos institutos de formação, A filosofia na idade trágica dos gregos, Em alto-mar*), ou se contenta com edições privadas (*Homero e a filologia clássica, Cinco prefácios para livros não escritos*), quando não simplesmente os abandona (*Nós, filólogos, Vontade de poder*, este último algumas vezes).

Partindo da mesma constatação, a de uma ausência de um tratamento detalhado em *Ecce Homo* sobre as *Considerações da História*, em contraste com as outras *Considerações inatuais*, José Bragança de Miranda (1987, p. 184) defende que isso se deve à sua singularidade de oferecer um palco àquelas: “o silêncio em relação à *II Intempestiva* deve-se à sua centralidade, i. é, ao seu ser-mundo que deve servir de palco para o duelo nietzschiano”. Ainda mais porque, diferente das outras *Considerações*, na segunda, Nietzsche trata estritamente de um tema, e não da crítica a um autor, David Strauss (I), ou do elogio a seus mestres, Schopenhauer (III) e Wagner (IV). Um palco, mas então com cenários que mudam, a segunda das *Considerações* é um arranjo de múltiplos pontos de vista – ou, na metáfora musical da introdução de Pierre-Yves Bourdil à edição francesa da GF Flammarion (p. 7), “a História é aí considerada como sinfonia”.

Parece-nos ainda mais espantoso que Nietzsche quase não faça referência à sua intensa produção filológica, e se limite a dizer a Georg Brandes: “Naturalmente há também de mim [as] *Philologica*. Isso, porém, não nos concerne mais a ambos” (10/4/1888, n. 1014); que nem sequer se digne a publicá-las, ou mesmo recuse, quando lhe propõem, como é o caso de *Homero e a filologia clássica*. Por outro lado, as poucas palavras sobre seu livro da História são bastante significativas.

No prólogo (§ 1) a *Humano, demasiado humano II*, ele diz que seus escritos falam apenas de suas superações. Com exceção de um (que pressupomos ser *Zaratustra*), todos seus escritos devem “ser retrodatados – eles falam sempre de um ‘detrás-de-mim’” – “ser retrodatados”, quer dizer, se “espírito é estômago”, importa a digestão. Assim, segundo conta, as três primeiras *Considerações inatuais* tratam de coisas que tinha deixado para trás, quer dizer, questões resolvidas, sobre as quais não tinha mais dúvidas, já antes mesmo de *O nascimento da tragédia*. Em relação a David Strauss, Nietzsche o tinha lido em 1865 e é bem possível que tenha sido mais um agravante para declinar da graduação em filosofia, que era, que foi afinal, sua “escolha”. Também encontramos no mesmo período críticas a Schopenhauer (especialmente na anotação de 1867-1868 *Sobre Schopenhauer*). Em relação às *Considerações* que lhe dedica, é sintomático que matize o pensamento desse cânon do pessimismo com a filosofia de Emerson, de um otimismo elevado. Na década de 1860 havia muitas vezes lido a ambos concomitantemente.

Quanto ao tema da segunda *Consideração*, uma série de textos que lhe precede na crítica à teleologia, à prática do filólogo, à concepção de história universal etc.: “o que disse contra a ‘doença histórica’, o disse como um que vagarosa e laboriosamente aprendeu a dela se curar e absolutamente não estava disposto a renunciar doravante à ‘História’, porque outrora sofrera dela” (HH II, prólogo, 1). Tais críticas estão presentes, por exemplo em “Notas sobre a história e a ciência histórica” (1867) e “Ideia para a história do estudo literário crítico” (1867), quando já conhecia já Hegel e Hartmann, e ainda no esboço do projeto de doutorado, “Sobre a teleologia desde Kant”, também chamado “O conceito de orgânico a partir de Kant” (1868).

Em *Ecce homo* (“As Inatuais”, 1), por sua vez, o livro está assim resenhado:

A segunda Inatural (1874) traz à luz o perigoso, o corrosivo e envenenador da vida em nosso tipo de empresa da ciência —: a vida *enferma* nessa engrenagem e mecanismo desumano, nessa “impessoalidade” do trabalhador, nessa falsa economia da “divisão do trabalho”. A meta se perde, a cultura: — o meio, a moderna empresa da ciência, *barbariza*... Nesse tratado, o “sentido histórico”, do qual se orgulha este século, foi reconhecido pela primeira vez como doença, como típico sinal de declínio.

Na hostilidade para com o historicismo, seu sentido histórico, disciplinar, erudito por excelência, voltado para si próprio, com um fim em si mesmo, cuja literatura sucumbe às regras do discurso acadêmico, Gaetano Righi (1967, p. 210), em sua *História da filologia clássica*, nota que Nietzsche expressa a antítese de que fala Francesco de Sanctis na conferência *A ciência e a vida* de 1872: “Decai a arte e surge a crítica... A

razão debilita o sentimento e a imaginação. Acaba a poesia e segue-se Aristóteles a fazer seu inventário; se extingue o heroísmo e Plutarco escreve as *Vidas paralelas* do herói, passeando entre suas tumbas”. Righi, porém, adverte: “Mas De Sanctis acreditava com sinceridade na ciência, em uma ciência consciente e viril”. Esse ataque franco, que não aponta caminho a seguir, para além da defesa da experiência, em detrimento da estatística, e da História como mestra da vida. Nisso se pode entender parcialmente a carta de Burckhardt, de que tratamos logo mais. Agora, porém, ficamos com Brandes, e em seguida, Wagner e Overbeck.

Georg Brandes foi o primeiro a fazer um comentário do conjunto de sua obra. Nietzsche escreverá, em resposta às solicitações dele, pequenas resenhas informativas sobre seus livros. Em uma carta de fevereiro de 1888, apresenta seu trabalho de juventude, fala das outras três *Considerações inatuais*, mas não da segunda (19/02/1888, n. 997); em outra, de abril, em que data seus escritos, fala individualmente apenas da terceira (10/04/1888, n. 1014). Que resposta Brandes terá se dado quando perguntou o motivo de um tal omissão? Sim, pois ele não é concebível que não a tenha notado. Mas logo Nietzsche a mencionará junto com seu *Hino à vida*:

Da Itália comunicam-me agora mesmo que os pontos de vista de minha 2ª *Consideração inatural* teriam recebido muitas honras, em um relato dobre a literatura histórica alemã, elaborada por um erudito vienês, Dr. Von Zdekauer, a pedidos do *Archivio storico* de Florença. O relato encerra com os mesmos [pontos de vista]. (4/5/1888, n. 1030)

Dentre as *Considerações inatuais*, em 1886, quando revê seus livros para uma segunda edição, apenas a segunda e a terceira encontram alguma atenção. Na verdade, publicados no mesmo ano, os dois livros são complementares: um Não!, um Sim! A Lou Salomé, uma das poucas a quem sua “História” agradou, quando fala dela com entusiasmo a Nietzsche, ele prefere logo lhe indicar seu *Schopenhauer como educador*. Cabe, pois, à terceira das *Considerações* apontar caminho onde ali na segunda tudo termina tediosamente em um beco sem saída, que ao final, como uma espécie de confissão do tédio ao qual foi conduzido, grita: “Terra! Terra!” (HV, X, 1) . Ora, mas não repousaria nisso a graça do livro? De qualquer modo, o declínio ao longo dele, do estilo mais elevado com que iniciara, não prova nenhum profundo desagrado de seu autor, quer dizer, não quanto ao seu livro, senão o desagrado aí expresso. Além do que, em diversas cartas aos amigos, de mesma formação histórica que a sua, Nietzsche repete orgulhoso “agora tenho minha ‘História’!” (cartas a Erwin Rohde, 19/03/1874, n. 353,

10/05/1874, n. 364, 14/06/1874, n. 371, 15/11/1874, n. 403; a Emma Guerrieri-Gonzaga, 02/01/1875, n. 413)

O desagrado dos Wagner

Dentre os livros nascidos de quando ainda amigos, a segunda das *Considerações* é o único que desagrada aos Wagner. Richard responde ao envio do livro reafirmando sua confiança em Nietzsche, em sua “inteligência e *fogo*”, mas seu juízo parece estar sintetizado na sentença: “Certamente, não espere elogios de mim!” (Carta de Richard Wagner a Nietzsche de 27/02/1874, in: NIETZSCHE, 1990, p. 226), e diz que Cosima encontrará as palavras mais adequadas. A carta de Cosima, muito mais extensa e detida, precisa as razões do desagrado, em geral, de natureza estilística:

A princípio ficamos muito surpreendidos como é natural, ao encontrar a expressão a tão profundos pensamentos e, involuntariamente, exclama-se: “Por que razão, a quem se dirige tudo isso?” Já conhecemos essas coisas e aqueles que não as conhecem não têm necessidade de conhecê-las, até nós compreendermos, pelo curso do seu desenvolvimento, por que foi obrigado a começar de forma tão abstrata. Isto não deve ser entendido como uma censura ao seu livro, é, simplesmente, referência às dificuldades que o tornarão inacessível, receio, ao grande público. [...].

E como entrou na arena bem armado para a batalha, deliberado e tão seguro de si, de fato, eu muito receio que não encontre oponente e será obrigado a contentar-te como Frithjof, que derrubou os ídolos e pôs o templo em chamas a retirar-se sem ter tido uma oportunidade de combate. (p. 228).

Em outra passagem, Cosima nota o entusiasmo de Nietzsche sobre o assunto, em contraste com o que poderia esperar do público em geral, e coloca a questão: “Mas, agora, quem vai ler a ‘História?’”; e então o consola, “seu público não está entre o círculo dos abastados filisteus da cultura, mas entre os ‘nômades literários’ que hoje, como outrora, preservam o genuíno espírito alemão” (p. 228). É a mesma questão de antes: “Por que razão, a quem se dirige tudo isso?” Talvez Nietzsche represente um Dom Quixote, lutando com monstros e com armas que se sabe lá de onde veem, tal como ele assina a dedicatória à edição privada de sua aula inaugural, “Homero e a filologia clássica” (1869), enviada a Sophie Ritschl. A imagem que Cosima faz de Nietzsche, porém, remete à saga nórdica do herói Frithjof. Frithjof queria se casar com sua irmã adotiva, mesmo contra a vontade dos irmãos, então estes simplesmente o enviaram para cobrar impostos e casaram sua irmã com um velho rei. Voltando e vendo-se enganado, Frithjof queima o templo de Balder.

Depois de reconhecer na obra “a influência de meios aristocráticos”, mas que está distante dos modelos clássicos, Cosima observa que, “além disso, é aparente um

certo descuido na sua grande e artística intenção”, mas “o ‘onde conseguiu ele isso’ parece estar expresso demasiado familiarmente para estar de acordo com o conjunto”, e então é específica: “a omissão, um tanto demasiado intencional, do pronome relativo ‘que’. Você diz, quase sempre, ‘ele o qual faz isto ou aquilo’, ou ‘aquele trabalho o qual agrada’. Por que faz isso?” (in NIETZSCHE, 1990, p. 230).²²

Mas a questão mais séria, cremos, é a que Cosima coloca logo em seguida: “E, finalmente, poderá dizer de si próprio que é *um filólogo clássico*? Não seria melhor *professor de filologia clássica*?” (idem, p. 230). Assim como os irmãos de Frithjof viam sua relação com a irmã de criação como uma monstruosidade, os Wagner veem o título “filólogo clássico”, o combate que se trava em Nietzsche por causa disso, como algo a ser evitado.

O desgosto, e se não, pelo menos o mal-estar é flagrante. Nietzsche acabou por notar (– como poderia não notar?), conforme sua irmã, que “as belas palavras eram apenas flores perfumadas que ocultavam a verdade amarga de que a sua última obra era ‘inacessível’ não só para o grande público, mas também para o próprio mestre” (p. 227). E não estamos falando, obviamente de qualquer um. Trata-se do “homem mais completo” que Nietzsche conheceu.

Overbeck, Gersdorff e Rohde

O desconforto que as *Considerações* provocam àqueles para quem importa a cultura histórica já se encontra em seu tempo, conforme uma seleção de relatos dos amigos do *metiê* feita pelo biógrafo Daniel Halévy (1944, p. 126):

Overbeck, Gersdorff e Rohde assistem desolados ao insucesso desse livro que admiram: “É mais uma catástrofe”, escreve **Rohde**. “Ele não terá maior efeito do que um fogo de artifício numa caverna. Mas um dia reconhecerão e admirarão essa coragem e essa precisão com que Nietzsche coloca o dedo sobre nossa pior chaga. Como é forte o nosso amigo...” E **Overbeck**: “A

²² Conforme Elisabeth, Cosima sempre criticava alguma coisa no estilo do seu irmão, do que Nietzsche se divertia um pouco, porque Frau Cosima era estrangeira, mas uma vez perdeu a paciência e lhe disse que, “se ela era tão perspicaz para melhorar o estilo alemão, seria bom que dirigisse as suas energias, em primeiro lugar, para as bem conhecidas transgressões de Wagner a esse respeito” (p. 231). Neste caso, porém, é uma das primeiras coisas que um estrangeiro nota na escrita de Nietzsche. Ele quebra as frases, força a inversão do verbo, prefere quase inevitavelmente o pronome demonstrativo ao relativo, e se este, o “*welche*” (“o qual”) em vez de “*was*” (“que”). Por que ele faz isso? Um dos motivos, encontramos em uma passagem de um parágrafo já citada: “esse sentido histórico, o qual nós europeus reclamamos como nossa especialidade” (BM, 224). Primeiro, economia, na medida em que lhe permite dizer muitas ideias em um mesmo período. Segundo, reintroduz o sujeito da ação, o qual era separado pelo “que”. Terceiro, em muitos casos, evita o “que é”, quer dizer, evita uma definição direta. Por outro lado, sob muitos aspectos, Cosima foi uma leitora atenta ao que há de específico na escrita de Nietzsche.

sensação de isolamento experimentada por nosso amigo aumenta de maneira dolorosa. Solapar sempre e sempre o ramo da árvore no qual se está, isso terá consequências graves.” E **Gersdorff**: “O melhor para o nosso amigo seria imitar os pitagóricos: cinco anos sem ler nem escrever!”.

Imitar os pitagóricos: Nietzsche logo cumprirá, por causa das vistas, o primeiro mandamento, o de não ler, restritivamente é claro, mas não o de não escrever, este, só depois, a partir de 1889. Até aí, ele continuará a “solapar sempre e sempre o ramo da árvore no qual está”. Quase sem exceção, a cada livro perde um amigo, diz a Erwin Rohde quando expressa o valor da amizade apesar do que foi dito na discussão sobre o historiador H. Taine (23/05/1887, n. 852). E não estamos certos do quanto os três amigos admiraram o livro, o certo é que admiravam o amigo Nietzsche e sua coragem. Algumas críticas de Erwin Rohde, em relação a metáforas usadas ou à costura do texto, indicam suas reservas. Ademais, no segundo panfleto contra a “filologia do futuro” (i. é, NT), Wilamowitz (1873) mostrou o quanto divergia a cartilha dos dois amigos, quer dizer, que Rohde estaria mais próximo de sua interpretação do que a de Nietzsche. Talvez em referência a isso, Nietzsche escreve a Rohde: “e se nós a nós nos garantimos mutuamente (veja uma vez que belo esse ‘nós a nós’), então deve no fim, porém, resultar em algo a pensar de nosso tipo: ainda que até agora todo mundo duvide” (réveillon 1873-1874, n. 338).

Certo é também que se trata de um novo fracasso: “Meu nº 3 [das *Considerações inatuais*] tem despertado uma alegria tão incrível [...] [enquanto, meus nº 2 e 3], cujo efeito livresco foi, conforme agora se dá, tão ruim: da ‘Straussiada’ venderam-se mais de 500 exemplares, da ‘História’, nem 200” (carta a Erwin Rohde, 15/11/1874, n. 403; os livros de Nietzsche costumavam ter uma tiragem de 1.000 exemplares).

O desconforto de Burckhardt

Com o envio de dois exemplares do livro, Nietzsche diz ao amigo Carl von Gersdorff sobre o livro:

Nós esperamos tudo de bom. Eu aguardo, desta vez, de certos homens singulares um efeito comovedor, dentre as quais, aquelas que já tanto sofreram com a enfermidade histórica. J. Burckhardt me escreveu uma bela carta. (final de fevereiro de 1874, n. 348).

Do mesmo modo, na carta a Erwin Rohde, de 19 de março: “Meu colega J. Burckhardt, impressionado pela leitura da ‘História’, escreveu-me umas linhas muito boas e pessoais” (1874, n. 353). De fato, é uma *schöne Brief* a de Burckhardt, mas não exatamente como poderíamos pensar. Trata-se de uma demarcação do papel que ele

desempenha enquanto professor de história, até mais do que um reconhecimento, a reivindicação desta condição docente do colega Nietzsche, mas também uma caracterização dele mesmo, Burckhardt, enquanto professor. De toa sorte, há muito respeito nela, e não algo de “indiferença”, como já foi dito; para nós, algum desconforto, isto sim.

Conforme disse Burckhardt a um amigo, depois de Nietzsche ter se tornado “um golpe de publicidade”, porque lhe faltava, a Burckhardt, completamente a “via filosófica”, e esta era marcante em seu colega, a relação entre eles “permaneceu ocasional, apesar das sérias e amigáveis discussões” (carta a Ludwig von Pastor, 13/1/1896). Burckhardt nunca deixou de reconhecer em Nietzsche “um homem extraordinário, que adquiriu um ponto de vista singular e pessoal a respeito de quase tudo” (carta a von Preen, 8/12/1878); “um professor assim, os cidadãos de Basileia não voltarão a ter” – Nietzsche repete o juízo de Burckhardt, conforme lhe contara M. Baumgarten, em três cartas. Citamos a destinada a Erwin Rohde: “‘um professor assim, os cidadão de Basileia não voltarão a ter.’ Isso vale para minhas atividades no *Pädagogium*”. Nietzsche está orgulhoso de ter se tornado um bom *mestre de escola*, mas ao mesmo tempo diz ao amigo que se ocupa de sua função como um dever, todavia, sem alegria: “estou cercado de problemas tão gerais que me ocupo da filologia quase como um artesanato” (7/10/1875, n. 490, as outras duas são: ao colega Heinrich Romundt, de 26/09/1875, n. 488, a Gersdorff, carta do mesmo dia, n. 487).²³

A seguir, lemos a carta sobre a “História” na íntegra, intercalando suas passagens, estas sempre destacadas com alguns comentários breves. Ela diz muito por si mesma:

Caríssimo Sr. Colega!

Para lhe dizer **os meus sinceros agradecimentos** pelo envio da nova parte das *Considerações inatuais*, eu posso, para **um rápido sobrevoo** de **seu escrito colossal e rico de conteúdo**, apenas replicar-lhe por enquanto duas palavras. Eu ainda não teria o direito para isso, pois a obra quer ser saboreada cuidadosa e paulatinamente, só que a coisa chega-nos de forma tão íntima, que se cai na tentação de dizer algo de imediato.

Antes de tudo, **minha pobre cabeça** também nem de longe foi capaz de refletir sobre as razões últimas, fins e aspirações da ciência histórica, como o senhor é capaz.

²³ Quanto ao epistolário entre o filósofo e o historiador: Cartas de Nietzsche a Burckhardt : 28/7/1882 (KGB 3.1, n. 273a); [provavelmente 2-3/8/1882] (3.1, n. 277); [1/5/1883] (3.1, n. 411); 22/9/1886 (3.3, n. 754); 14/1/1887 (3.5, n. 952); [13.9.]1888 (3.5, n. 1108); [4/1/1889] (3.5, n. 1245); 5-6/1/1889 (3.5, n. 1256). Cartas de Burckhardt a Nietzsche: 25/2/1874 (2.4, n. 512); [18/8/1874] (2.4, n. 568); 5/4/1879 (2.6/2, n. 1176); 20/7/1881 (3.2, n. 80); 13/9/1882 (3.2, n. 144); 10/9/1883 (3.2, n. 207); 26/9/1886 (3.4, n. 403).

Tais são as mesmas palavras de quase todos os inícios das cartas de Burckhardt a Nietzsche, quer dizer, que leu rapidamente e de modo algum com a atenção que o texto mereceria, e que sua “pobre cabeça” não alcança questões filosóficas, como por exemplo, nas seguintes passagens: “Nunca, como bem se sabe, penetrei no templo do genuíno pensamento, mas por toda a minha vida me encantei nos corredores e átrios dos peribolos, onde a imagem, no sentido mais amplo da palavra, reina” (5/4/1879); “Quanto ao resto, muito do que o senhor escreveu (e, temo eu, o melhor disso) está muito além de minha pobre e velha mente” (13/09/1882); “Nunca fui capaz de perseguir questões como as suas, e nem mesmo de entender claramente suas premissas. Nunca, em toda minha vida, tive uma mente filosófica, e até a história pregressa da filosofia é mais ou menos um livro fechado para mim” (26/09/1886). Ou como já dizia a Karl Fresenius em 1842: “Apesar de o senhor ser um filósofo, deve me permitir dizer a seguinte verdade: um homem como eu, que é ao mesmo tempo incapaz de especular e que não se entrega a pensamentos abstratos nem por um minuto que seja durante um ano inteiro” (in BURCKHARDT, *Cartas*, 2003, p. 163). – Voltemos:

Como professor e docente, porém, bem me é permitido dizer: eu nunca **ensinei a história** tendo por base o que se entende pateticamente por **história mundial**, senão essencialmente como **uma prática propedêutica**: eu devia inculcar nas pessoas, **quem quer que fosse**, os andaimes, para que elas não se perdessem em seus estudos posteriores de qualquer tipo, se nem tudo deve se perder no ar. Eu fiz tudo o que me era possível para conduzi-las a **uma aquisição própria do passado** – de qualquer um tipo – e o menos possível desencorajá-las com isso; eu desejava que elas pudessem colher os frutos, queridos por força própria; também nunca pensei com isso fomentar eruditos e escolares em sentido estrito, senão queria apenas que cada ouvinte formasse a convicção e o desejo: que pode e deve, quem quer que seja, apropriar-se do passado que mais o atrai, e que é possível encontrar aí alguma satisfação. Eu também sei muito bem que uma tal ambição, por conduzir ao diletantismo, pode ser repreendida e me reconforto sobre isso. Em minha idade avançada é de se agradecer aos céus quando já se encontrou para aquele instituto, ao qual pertencemos *in concreto*, **uma direção do ensino**.

“Como professor...”, esta é a mais viva impressão de quem lê sua carta, a de que – *eis aí um professor*, que conquistou para si “uma direção do ensino”, através da qual busca conduzir “quem quer que seja” a “uma aquisição própria do passado”. Em outra carta, em resposta ao envio do primeiro suplemento ao *Humano...* (OS), Burckhardt volta a defender seu ponto de vista distinto do de Nietzsche, mesmo assinalando seu agradecimento pelo livro: “Seu livro satisfaz completamente, em cada aspecto, a classe de despreocupados andarilhos à qual pertença” (5/4/1879). –

Isso **não** deve ser **uma justificativa**, a qual o senhor, meu caro colega, nunca esperaria de mim, senão apenas uma recordação apressada daquilo que quisemos e tentamos até aqui. Sua amigável citação na p. 29 me provocou algum cuidado; como eu a li, despertou-me para que, no fim, a imagem não

seria de todo minha e que Schnaase poderia uma vez ter se expressado de forma semelhante. Bem, espero que ninguém me siga.

Poder-se-ia pensar em alguma maldade de Nietzsche, pois, afinal, sua “*História*” contrasta com as *Considerações sobre a história mundial* (1870) do colega mais velho; mas não cremos ser este precisamente o caso. Provavelmente quando leu *A cultura do Renascimento na Itália* (1860), pois antes escrevia nas cartas o nome de seu autor errado (1869, cartas n. 5, 6, 7, 10, 16; 1870, 110), em 1871 (ou finais de 1870, v. carta n. 107), ele anota em um caderno: “*De Roma* dependemos, como Jacob Burckhardt, p. 200, encontra um novo despertar parcial do antigo gênio itálico nos próprios poetas italianos, uma *maravilhosa ressonância da antiquíssima lira*” (FP, 1871, 9[143]; BURCKHARDT, 1860, p. 334; p. 241). Em relação às citações, Nietzsche não as escolhe simplesmente porque elas confirmam suas ideias ou são alvos de crítica. O texto, o lugar de onde as retira, importa igualmente. No caso, o capítulo “O renascimento da Antiguidade”, no qual trata da reverência às ruínas de Roma, por exemplo a declara por Dante. Antes de ser uma atitude natural diante de sua monumentalidade e valor históricos, Burckhardt (1870, p. 167; p. 182) esclarece o caráter precário do juízo: “Com que frequência, desde então até Gibbon e Niebuhr, esse mundo de ruínas não despertou a contemplação históricas!”, e isso em se tratando talvez dos dois historiadores mais relevantes dos fins do século XVIII e inícios do XIX. O capítulo trata principalmente do *humanismo* renascentista, de como ele fundou escolas e universidades, de sua apropriação carnavalescas dos nomes, tipos e estratégias antigas, de sua devoção ao passado romano. –

Por fim:

Desta vez o senhor agarrará numerosos leitores, inclusive o senhor lança, visualmente tão próxima e severa, **uma verdadeira incongruência trágica**: o antagonismo entre o saber histórico e o poder, ser respectivo, e novamente depois, aquele entre o enorme amontoado de conhecimento adquirido em geral e as atuações materiais da época.
Com renovados e sinceros agradecimentos
mantendo-se fielmente seu
J. Burckhardt

Da „incongruência trágica“, que Nietzsche divisa na moderna formação historiográfica falamos, depois. Concluimos o tópico acentuando essa proximidade do filósofo com historiadores, ao mesmo tempo que mostramos uma distância entre Nietzsche e o amigo Rohde.

Tendo historiadores como leitores

Soa sintomático que, com quase 43 anos, pouco mais de um ano antes de encerrar a sua escrita, Nietzsche diga ao então distante Erwin Rohde, quando o antigo amigo e filólogo deprecia o historiador francês Hippolyte Taine: “Não tenho nenhum interesse por ‘gente jovem’. Minha diversão são os *grandes* homens, como J. Burckhardt ou H. Taine: até meu amigo Rohde *não me é suficientemente velho...* Porém, ‘alguma vez chegará o dia’ etc.” (18/05/1887, n. 846); “Taine foi durante longos anos o único, excetuando Burckhardt, que me disse algo refletido e interessante sobre meus escritos: de modo que, por ora, considero ele e Burckhardt meus únicos leitores.” (23/05/1887, n. 852). Nietzsche repete o mesmo depois ao próprio Burckhardt: “*salvo* dois leitores, o senhor mesmo, estimado Sr. Professor, e, por outro lado, a um de seus mais agradecidos admiradores da França, Ms. Taine. Perdão se de vez em quando me digo como consolo ‘até agora só tenho *dois* leitores, mas *que* leitores!’” (14/11/1887, n. 952).

Em resposta ao envio de *Opiniões e sentenças diversas*, Burckhardt diz a Nietzsche: “O que aconteceria se La Rochefoucauld, La Bruyère e Vauvenargues tivessem seu livro em mãos no Hades? E o que o velho Montaigne diria? Nesse meio tempo, encontrei uma série de frases suas que deixariam La Rochefoucauld, por exemplo, com inveja” (05/04/1879). Também Bruno Bauer disse algo nesse sentido: “Esse Montaigne, Pascal e Diderot alemão introduz olhares na vida da história, nos caracteres dos povos e na alma da antiga e da nova literatura...” (*Contextualização da Era de Bismarck*, 1880)²⁴.

Quanto aos olhares que Nietzsche introduz “na vida da história” de que fala Bauer, também constata Burckhardt em outra carta, desta vez, em resposta ao envio de *Gaia ciência*:

²⁴ Nietzsche desagrada-se dos dois elogios, como escreve a Marie Baumgartner, mãe de um aluno seu e tradutora da terceira e quarta *Considerações inatuais* para o francês, sendo somente a última publicada: “À tarde [do Domingo de Ramos], chegou uma carta de Jacob Burckhardt, um verdadeiro ramo de palmeira e vergonhoso para mim” (06/04/1879, n. 835); e a Heinrich Köselitz, este mais conhecido como Peter Gast: “Contudo, o autor da *Era de Bismarck* me chamou de ‘o Montaigne, Pascal e Diderot alemão’. Tudo de uma vez! Quão pouca *sutileza* há em tal elogio, e portanto, quão pouco elogio!” (20/03/1881, n. 94). Observa-se de passagem que a escrita de Nietzsche não é associada aí a Goethe, Schiller ou Hölderlin, ou mesmo a Schopenhauer, mas aos ensaístas franceses. Disso, Nietzsche especificamente se orgulha. Além disso, quando lê em 1882 no prefácio da revista *Internationale Monatsschrift* as palavras de seu diretor Bruno Bauer sobre uma Europa supranacionalista, ele escreve a H. Köselitz: “Ou estou enganado? É esse pensamento fundamental de sua introdução – a caracterização da Europa desde a perspectiva da negação das nacionalidades – não é esse meu pensamento?” (05/02/1882, n. 195; dentre outras cartas do período, ver a n. 289).

O que me dá sempre de novo a oportunidade de colocar a questão: o que resultaria disso tudo se lecionasse história? Fundamentalmente, é claro, o senhor está sempre ensinando história, e abriu algumas assombrosas perspectivas históricas nesse livro, porém, eu quero dizer – se iluminasse a história mundial *ex professo*, com sua luz própria e a partir de seu ângulo particular de visão: em comparação com o atual *consensus populorum*, tudo ficaria de cabeça para baixo da maneira mais esplêndida! (13/09/1882).

Jacob Burckhardt, apesar do elogio, reclama a Nietzsche, que conheceu como jovem colega na *Universidade*, mas que se encontra então afastado desde 1879 por problemas de saúde, que ilumine, com sua perspectiva e luz própria, a história universal “*ex professo*”: “que vantagem seria para a nossa ciência se alguém pudesse ver com seus olhos”. Nietzsche repete ao seu modo as palavras, orgulhoso, nas cartas Lou Salomé (considerada de 16/09/1882, n. 305), a Heinrich Köselitz (16/09/1882, n. 307) e, depois, a Franz Overbeck (começo de abril de 1883, n. 398). Fiquemos com um trecho da carta a Salomé:

Também ele [Burckhardt] tem algo de irrefutável em sua personalidade; porém aí ele é um todo propriamente *historiador* (o primeiro entre todos os vivos), pois ele exatamente *nisso*, nesse eternamente incorporado a ele tipo e pessoa, não está satisfeito, ele gostaria de até mesmo e com alegria ver uma vez com *outros* olhos, por exemplo, como revela a estranha carta, com os meus. De resto, crê em uma morte precoce e de repente, de apoplexia, pelo tipo de sua família; talvez me queira como sucessor em sua cátedra? – Porém, minha vida já está traçada. –

Nietzsche entendeu o que disse Burckhardt, mas preferia o que havia de mais forte, a admiração, e não a cátedra de história mundial, que o colega logo deixaria de ocupar. Na passagem, notamos a distância entre os dois grandes professores da Basileia, Burckhardt e Nietzsche: enquanto um quis ser exclusivamente historiador, o outro se distanciou de seu trabalho de filólogo para ser exclusivamente filósofo. Só muito mais tarde Nietzsche responderá: “no fim das contas, seria preferível ser professor da Basileia do que Deus; mas não ousei levar meu egoísmo privado tão longe, a ponto de negligenciar, por causa dele, A criação do mundo”; além do que, “Nós artistas somos incorrigíveis” (06/01/1889, n. 1256).

De toda sorte, trata-se de um reconhecimento, de cuja grandiosidade se pode ter uma noção ainda mais precisa, quando sabemos que Jacob Burckhardt fora convidado para substituir seu antigo professor Leopold von Ranke (1795-1886) na Universidade de Berlim, em 1872, convite ao qual recusou, como Nietzsche ao de Burckhardt. Ademais, só para relembrar, encontramos no epistolário de Nietzsche correspondentes tais como: os filólogos Ritschl e Erwin Rohde, aos historiadores Burckhardt, Paul Deussen e Hippolite Taine, o filósofo Paul Rée, o teólogo Overbeck.

3.2. Do reducionismo hermenêutico

No cartaz de uma barraca de feira, de que fala Swift: “Está aqui para se ver o maior elefante do mundo, com exceção dele próprio.”

Nietzsche, *Do uso e prejuízo da História para a vida*, 1874.

Como isso é possível? Que este velho santo em sua floresta jamais tenha escutado que Deus morreu!

– diz Zaratustra à seu coração no “Prólogo” (§ 2), e, em seguida, ele se dirige à praça do mercado e prega ao povo:

Eu vos ensino o sobre-humano.” (§ 3).

E o povo todo riu-se de Zaratustra. Então ele louva aos que são ponte para o *Übermensch*. E o povo ri-se novamente. Zaratustra lhe fala sobre o *último homem*, o que há de mais desprezível (§ 5):

“Inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens e piscam. [...] Nenhum pastor e um rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro forma, vai livremente para o manicômio. “Outrora todo o mundo era insano” – dizem os mais sutis e piscam.

E agora a multidão se agrada. Em algazarra pedi-lhe o último homem e prometem em troca o sobre-humano.

Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 1883.

De todas as interpretações, o impacto da leitura da hermenêutica desde Heidegger é o mais notável. Em comentários dos mais diversos, é quase uma constante a interpretação das *Considerações* de Nietzsche sobre História partir da hermenêutica desde Heidegger. Mesmo as atuais, porque tais leituras se apoiam em continuadores seus, tais como Hans-Georg Gadamer (1963, 1975, 1977), Gianni Vattimo (1974) e Paul Ricoeur (1985); ou nas leituras de Richard Rorty (1991), que apequena a filosofia nietzschiana sob o rótulo de metafísica, e de Jürgen Habermas (1985), que além disso interpreta o Dioniso nietzschiano como deus vindoro (aquele aguardado por Heidegger), e mesmo nos artifícios de Giorgio Agamben (2007); ou ainda, no campo da *méthodologie historique*, mais recentemente, em François Dosse (2010), o qual pertence àquela linhagem de historiadores teóricos franceses que revisam a relação de sua disciplina com temas de filosofia da história, neste caso, subordina questões relativas à História a “exegeses” existenciais sobre o tempo, consoante o procedimento heideggeriano, tal por via de Paul Ricoeur, como mostramos em outro lugar (DRUMMOND; SAMPAIO, 2014); e antes, entre seus biógrafos, também em Rüdiger Safransky (2000), remetendo as metáforas nietzschianas e seu aspecto histórico ao inaudito, ao “torvelhinho do ser”, no qual sucumbe, ao contrário do que encontramos em Daniel Halévy (1944) e no trabalho monumental de Curt Paul Janz (1978-1979), em

relação aos estudos filológicos, literários, históricos, e agora em Dorian Astor (2011). No esforço de afastar nossa própria formação, porque também uma vez parti dali (SAMPAIO, 2005; 2008), mostra-se aqui uma série de reducionismos cometidos pela leitura da hermenêutica fenomenológica, e sua abrangência na recepção das *Considerações* nietzschianas sobre História.

Diante de toda a novidade que a filosofia nietzschiana reconhecidamente traz, a Heidegger importa, como declara, o seu não-dito; este que, neste caso como nos outros, é o esquecimento do ser. Para ele, ainda que tenha tentado inverter o platonismo, Nietzsche permaneceria refém de seus pressupostos e, logo, fundamentalmente metafísico. Segundo artifício: a introdução de um “tema escondido”. Através dele, notam-se os seguintes procedimentos típicos da corrente hermenêutica em relação às *Considerações*: (1) desconsideração de sua teatralidade e de suas referências históricas; (2) substituição do *historische Sinn* pela *geschichtliche Bewusstsein*, sentido histórico por consciência histórica; (3) subordinação do tema da História ao da temporalidade, em especial, (4) a interpretação heideggeriana da tríade da História; (5) enquadramento das questões em um biologismo metafísico próprio à antropologia filosófica neokantiana; (6) confusão entre relativismo e perspectivismo, que se mostra especialmente na inversão do sentido do conceito de horizonte, este, que indicava uma restrição de abertura ao alheio, torna-se uma forma de compreensibilidade geral. Por fim, (7) o inatual se torna o contemporâneo, e deixa de ser uma postura e um artifício propriamente nietzschianos.

Desconsideração do teatro e da história

Se a hermenêutica fala da insurreição de Nietzsche contra a objetividade científica, ela ignora a teatralidade e o humor de seus textos, como se sua reflexão filosófica se estabelecesse no mesmo plano de um Dilthey, e, pior, a hermenêutica desde Heidegger ignora a disciplina da História. Fiquemos primeiro com a teatralidade, depois com a História. Nietzsche quase nunca cita sem mudar algo; e seus textos estão cheios de sutilezas de artista. Quer dizer, sua crítica não se dá segundo as regras retóricas da própria objetividade científica, mas sim através de uma objetividade teatral, poética, pictórica, que assume a metáfora enquanto metáfora. A crítica nietzschiana não incide principalmente sobre o conceitual, sua coerência, seu alcance, ou por outro lado, sobre a

veracidade dos fatos, e sim sobre o sentido dos conceitos, dos fatos, dos procedimentos metodológicos e retóricos.

Para Heidegger, deve-se ler Nietzsche como se lê Aristóteles. Nada mais discrepante, afinal o estilo de escrita e pensamento nietzschiano desautoriza a aproximação. Carpeaux (1978, vol. 8, p. 169), dentre outros, já observou: “Nietzsche escapa às definições. Como filósofo sem sistema, não lembra um Aristóteles ou Kant; é da estirpe dos Platão e Pascoal, um poeta-filósofo”. Seu estilo é tão ou mais rigoroso quanto o de Aristóteles ou o de Kant. Nestes, porém, está ausente o aspecto teatral, que não pertence a obras conceituais puras. Não se deve separar da filosofia de Nietzsche o teatro, pois do contrário, ela perde suas características mais próprias. Retiremos o teatro e os mitos de Platão, e como então poderemos entender a ironia socrática e a bela ideia? Do mesmo modo, como se pode querer entender um livro de nítido caráter histórico mediante uma leitura não-histórica, detendo-se no início fabuloso das primeiras páginas, em que o homem se diferencia do animal? É sintomático também que se fale da tríade da História de modo puramente conceitual, desconsiderando completamente os nomes próprios, os historiadores por Nietzsche mencionados.

Em suas “considerações em torno da II Intempestiva”, José Bragança de Miranda observa que Heidegger “procura minimizar as primeiras obras de Nietzsche como se estas fossem uma preparação para a ‘viragem’ ulterior”: tal leitura “tende à abolição da metafórica nietzschiana, reduzindo-a a alguns temas fundamentais, com o que se apaga a figuralidade e a retórica de uma escrita, que está longe de ser mero ornamento de um filósofo fascinado pela arte” (1987, p. 182).

Do mesmo modo, acrescentamos, ela despreza as referências nietzschianas ao trabalho de historiadores. Se Nietzsche declara sua predileção por Tucídides, como antídoto de todo platonismo (CI, X, 2), para Heidegger não há nada a se interpretar; apenas a se desconsiderar: “Mas o *pensador da história* Tucídides não seria capaz, porém, de superar o platonismo que impera no fundo do pensamento nietzschiano. Pois a filosofia de Nietzsche é metafísica e toda metafísica é platonismo” (HEIDEGGER, 1961, II, p. 221-2; ed. esp. II, p. 180; v. BLITZ, 2006, p. 56-73).

A história, de modo geral, está simplesmente ausente das considerações heideggerianas, a não ser na extrema “redução” que lhe opera, quando compreende a metafísica como história do esquecimento do ser, como declínio ininterrupto, como continuidade sem nenhuma ruptura. De fato, como disse Rorty (1999, p. 67), “ele nunca

olhou realmente para fora dos livros de filosofia”, de tal modo pensava que compreendendo a história da filosofia ocidental compreenderia a própria história do Ocidente. Mesmo a história da filosofia é reduzida a alguns poucos “pensadores fundamentais” – e aí estão ausentes muitos daqueles de quem Nietzsche mais se agrada (senda a qual Rorty segue, a grosso modo, à americana, restringindo aquela história ainda mais). Heidegger falará de poetas alemães, mas não de Shakespeare; de Schopenhauer, mas não de todos os moralistas, espanhóis, franceses e ingleses, que sua obra reúne. No apego à questão de superar a metafísica, muito da arte é silenciado. Enquanto em Nietzsche, ao contrário, o que se percebe é uma voracidade de conhecimento: literatura, antes de tudo, depois história, filosofia, química, física, medicina; além de literatura, ciência e filosofia, também música, teatro, pintura. Em especial a troca de cartas com seu *maestro* Peter Gast (Heinrich Köselitz) dão uma demonstração de como acompanhou a ópera em especial.

A história da filosofia importa a Heidegger enquanto descaminho de algo apenas vislumbrado – a diferença ontológica entre ser e entes – pelos pensadores pré-socráticos; daí Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2005, p. 4) prescrever a desconfiança em relação às “grandes continuidades históricas que, a qualquer preço, querem fazer com que tudo seja *um*”. A Nietzsche importam os filósofos, a vida que levaram, o próprio caráter moldado em conformidade com suas concepções filosóficas, enfim, os tipos filosóficos. Se ocorre-lhe apresentar uma história da filosofia em sua totalidade, e de modo mais ou menos esquemático, ele o faz uma vez e de modo muito breve, no *Crepúsculo dos ídolos*, como “história de um quívoco” (CI, IV. “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”); e o faz com humor, de modo não-conceitual; joga o jogo da retórica, assume a metáfora. Neste caso, talvez mesmo “história da filosofia” não seja um nome apropriado para a historieta nietzschiana, ou pelo menos, ele não a chama assim!

Substituição do *historische Sinn* por *geschichtliche Bewusstsein*

Na crítica brasileira, é de tal modo generalizada a ideia de que Nietzsche fala de “consciência histórica”, que escolhemos a arriscada opção de uma autocrítica, evitando decerto outra ainda mais arriscada. Um artigo nosso, no qual Nietzsche representa um avanço em relação ao surgimento da consciência histórica com Pierre Bayle e Vico e a seu amadurecimento com Kant, Hegel e Marx, concebe que a consciência histórica

alcançaria sua “*maturidade*” com o próprio Nietzsche (SAMPAIO, 2005, p. 59). Quando o relemos de modo crítico, então entendemos a que tipo de interpretação Heidegger conduz.

Mesmo que já ali se notasse a redução, na leitura de *Ser e tempo*, do caráter perspectivo da tríade da História, pois esta não conduz a uma unidade, não se percebia o quanto Heidegger remete questões historiográficas a respostas filosóficas de cunho agostiniano sobre a temporalidade. Éramos, então, conduzidos, sem nos darmos conta, pela filosofia heideggeriana, por exemplo, quando afirmávamos que “o instante, para Nietzsche, é a abertura própria à temporalidade: um presente que é regresso e projeto” (p. 48); quando víamos o aprendizado da conjugação de verbos por parte da criança como introdução ao mundo humano, como condição dela se tornar “um ser de temporalidade”, e assim as *Considerações* nietzschianas eram subordinadas à questão de “como um ser de memória relaciona-se com o instante que é abertura de temporalidade” (p. 53); ou quando, em outro trabalho, concebíamos Nietzsche se ocupando “profundamente” da questão sobre “*como a tradição pode doar uma outra perspectiva de porvir*” (SAMPAIO, 2008, p. 59). Nada disso, porém, está em Nietzsche: “uma outra perspectiva de porvir” é algo bem diferente de “um futuro já vivo”, ao qual o sentido histórico deveria servir (HV, VII, 1). Também não se encontram razões em Nietzsche para a seguinte banalidade: “o homem e a humanidade são históricos” (SAMPAIO, 2005, p. 53), e sim em Dilthey, quem diz que “nós somos seres históricos, antes de sermos observadores da história, e somente porque somos os primeiros nos tornamos os últimos” (apud CARR, 2006, p. 7). Por último, seguíamos então o procedimento de inserir Nietzsche em uma tradição à qual combateu: Kant, Schleiermacher e Dilthey, Ranke e Droysen.

A substituição de questões pertinentes à disciplina, à formação, escrita e crítica da História, isto é, ao “*historisch*”, por análises relativas à temporalidade, à existencialidade, isto é, ao “*geschichtlich*”, é um traço da fenomenologia hermenêutica. David Carr observa que o foco da abordagem fenomenológica sobre a história é a *Geschichtlichkeit*, a historicidade, termo comum às “obras de Husserl, Dilthey, Heidegger, Merleau-Ponty e Ricoeur”. O que este vê como mérito, vemos aqui, porém, através da crítica. É por isso, por causa de Dilthey que o “*historisches Sinn*” de Nietzsche será compreendido como “*geschichtliche Bewusstsein*”, como “consciência histórica”. Apenas uma vez Nietzsche usa a expressão “*historische Bewusstsein*”, mas

precisamente contra os assim chamados “filisteus” e seu “tempo epigonal”: “Pela consciência histórica, eles se garantiram contra o entusiasmo”, e domesticaram “a filosofia e a filologia clássica como disciplinas históricas” (DS, II).

Mesmo Hayden White (1973), que combate a leitura de Karl Löwith, porque este insere as reflexões nietzschianas de caráter histórico em uma filosofia da história (p. 341-342), acaba por estar de acordo com o antípoda. No capítulo de *Meta-História* dedicado a Nietzsche, White vê em 1872 (NT), a contraposição da consciência mítica à consciência histórica; em 1874 (HV), uma crítica contra a consciência histórica a partir da dinâmica do lembrar e do esquecer; em 1887 (GM), esta mesma dinâmica nas formas de uma fenomenologia do “prometer”, isto é, da “recordação”. Por mais esclarecedora que seja sua leitura, há nela muita “consciência”. O que há de comum entre White e Löwith é a aproximação de Nietzsche de uma fenomenologia para a qual importa a *consciência* – e quando não esta, então, a *compreensão*, ao contrário do que buscamos aqui: não tomamos o sentido histórico como consciência, nem o contrapomos a alguma “consciência mítica”, nem remetemos tal sentido a alguma dinâmica da memória, nem buscamos aí qualquer fenomenologia, senão destacamos o aspecto retórico da escrita de Nietzsche, evitado, pois, explicá-lo mediante conceitos estranhos à obra.

História e Tempo

No recente *Nietzsche on Time and History*, observa-se que aqueles que se ocupam de Nietzsche raramente têm se atentado para a sua inatualidade no tratamento das questões históricas, especialmente as “tão influentes interpretações oferecidas por Martin Heidegger e Michel Foucault”: a hermenêutica heideggeriana nos leva a ignorar a “riqueza de estudos históricos detalhados” e as referências a historiadores, assim como, por outras vias, a teoria de Foucault (ORSUCCI, 2008, p. 31). Há uma observação de Le Goff (1977, p. 21), em relação à falta de diálogo entre filósofos e historiadores, ilustrativa quanto a Heidegger (e não quanto a Foucault): “É certo, repito-o, que a ignorância dos trabalhos históricos pela maior parte dos filósofos da história – correspondente ao desprezo dos historiadores pela filosofia – não facilitou o diálogo”.

Apesar de Heidegger só ser mencionado aquela única vez em *Nietzsche on Time and History*, a própria eleição temática aproxima a História do tempo (na medida em, heideggerianamente, a História, a disciplina, a escrita, estaria fundada na temporalidade do *Dasein*). Essa aproximação não é óbvia, evidente, nem necessária, e não está em

Nietzsche: ele fala de futuro, passado, presente, de eras, tempos, de sua inatualidade, e não de tempo, temporalidade. Ele fala de “Zeit”, “tempo”, mas no sentido de “era”, de “época” (como por exemplo no título do livro abandonado *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*), e não de “tempo”, enquanto conceito abstrato, aquele que Agostinho não sabe o que é quando lhe pedem uma representação (*Confissões*, XI). Por isso, não interessam aqui as supostas relações entre tempo, história e historiografia.

Quando se substitui o sentido pela consciência, quando se prefere a possibilidade ao efetivo, a erudição, que era o problema para Nietzsche, já não está mais em questão. Daí também, desaparece a objetividade. Não por outro motivo se vê Foucault reinvidicar o positivismo na História (v. *Em defesa da sociedade*, 1975-1976). Mas não se deve esquecer, como lembra Le Goff (1977, p. 9), “não se tem história sem erudição”.

A tríade da história fundada na temporalidade

Em *Ser e tempo* (1927), Heidegger pressupõe uma historicidade originária, a que se encontra na “*estrutura da temporalização da temporalidade*” que fundaria a unidade dos três tipos de História; isto é muito diferente de considerar a História uma invenção, e o sentido histórico, um instinto que somente o século XIX conheceu de fato²⁵. Ao subordinar a História, seu sentido, seus tipos, à “*historicidade originária*”, Heidegger a remete à circularidade do tempo da vida, ou, em outras palavras, ele inverte o pólo da análise, pois parte *da vida para a História*, enquanto Nietzsche partia *da História para a vida*.

A questão para Nietzsche, completamente diversa da de Heidegger, é: em que medida, em que aspectos, “a História pertence àquele que vive”? A famosa tipologia da História (monumental, antiquária e crítica) não visa esclarecer *o que é* ou *deve ser a História*, mas apontar para o sentido edificante e o modorrento de seus usos. É uma tipologia dos usos em relação à vida; e não uma que buscasse caracterizar algo de essencial à História, por remissão à vida, à temporalidade existencial.

²⁵ Foucault (NGH, 1971), por sua vez, contrapõe, então, os “tipos de história” da segunda *Intempestiva* aos usos do sentido histórico, oferecidos nas obras a partir de 1878: à história monumental, “o uso burlesco”; à história tradicional, “a dissociação sistemática de nossa identidade”; à história crítica, “o sacrifício do sujeito de conhecimento”; os quais tratam de desvalorizar a historiografia clássica, seus tipos, de mostrá-la como farsa, ou ainda, de fazer um uso positivo desta “palhaçada da história”. Ou seja, o inverso do que se pode encontrar em Heidegger.

Para Heidegger, “A temporalidade do ser-aí, porém, é o fundamento de uma possível compreensão historiográfica [*historischen Verstehens*] que, por sua vez, comporta a possibilidade de uma exposição explícita da História como ciência” (1927, § 66). Segundo ele, Nietzsche “reconheceu o essencial a respeito da ‘utilidade e desvantagem da história para a vida’” e compreendeu bem mais do que exprimiu na segunda das *Considerações intempestivas*, sem todavia estar completamente ciente. Sua classificação da historiografia não seria casual, ela se enraizaria na temporalidade do ser-aí (*Dasein*); Nietzsche, porém, não demonstra explicitamente “a necessidade dessa tríade e o fundamento de sua unidade”, vínculo que, no espelho distorcido, inclusive declarado, de Eudoro de Sousa (1981, p.10), pode ser entendido: “A história, qualquer que ela seja, refere-se a passado, presente e futuro”. Nada mais estranho ao livro de Nietzsche do que dizer que “A tríade da história está prelineada na historicidade do ser-aí”, ou mesmo enfatizar a necessidade de uma fundamentação para a ciência da história. Com efeito, para Heidegger, “a história deve ‘pressupor’ o ente originalmente histórico como seu possível ‘objeto’”; este ente seria o seu “tema originário” (§ 76).

Não há também nada de secreto, como se, tendo divisado algo de profundo, ele o silenciou, como quer Heidegger (1927, § 76). Não parece fazer muito sentido que *Do uso e prejuízo da História para a vida* esteja em um parágrafo chamado “A origem existencial da História a partir da historicidade do ser-aí” (*Ser e Tempo*, segunda seção, quinto capítulo: Temporalidade e historicidade, § 76), porque a este não interessa em absoluto o “uso e prejuízo”: “A possibilidade de que a História em geral possa ser ou ‘útil’ ou ‘prejudicial’ para a vida funda-se em que ela é histórica na raiz de seu ser [*in der Wurzel seines Seins geschichtlich ist*]”. Ele supõe que “a historicidade própria [*eigentliche Geschichtlichkeit*] é o fundamento da possível unidade do três modos da História [*drei Weisen der Historie*]”. Em Heidegger, a teatralidade e a História desaparecem quando os “tipos” (“*Arten*”) se tornam “modos” (“*Weisen*”), quando a *Geschichtlichkeit* é o fundamento da *Historie*.

Heidegger define o *Dasein* (que em espelho deformado, pode-se dizer, o *homem*²⁶) como ser-para-a-morte, tendo a angústia como disposição fundamental. Isto é

²⁶ Tomamos a ideia de Eric Clémens (1972), o qual, dentre outros, já aponta para o quanto a leitura de Heidegger da segunda das *Considerações* representa uma redução interpretativa, tanto quanto a de Eugen Fink, em uma espécie de “eco quase deformado”. Em um, a restrição à historicidade ontológica, no outro, a restrição à antropológica, e um modo de recolocar a questão nietzschiana da história e da não-história através da temporalidade ou da existencialidade, o que se mostra pelas duas passagens por ele confrontadas: “O ser-aí temporaliza-se na unidade do futuro e do ter-sido enquanto

muito diferente de situar a verdade em relação à fecundidade, ao risco ou aos velhos equívocos herdados, como faz Nietzsche no decorrer de sua obra. Nesta, a fecundidade é a medida de eternidade de uma obra, como já para Platão; o risco, pois do contrário estaria fazendo coro; e também a liberdade da escrita, de não cuidar de costurá-la tão bem quanto não sejam possíveis usos diversos, tal como, para falar exclusivamente do livro da História, quando Heidegger inclui Nietzsche na tradição a que ele combateu: Kant, Schleiermacher e Dilthey.

Precisamente a passagem de *Ser e tempo* citada acima é sugerida ao leitor das *Consideraciones intempestivas II*, na primeira página como chave para a compreensão da obra (OC, I, p. 695, nota 2). A tradução espanhola das *Considerações* faz parte das *Obras completas* organizada pela SEDEN (Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche), responsável também pela publicação do epistolário e dos fragmentos póstumos, todos os volumes com apresentações e notas elucidativas, e é cuidadosa na distinção de termos, neste caso, grafa de modo diferenciado “*Historie*” e “*Geschichte*”. E, apesar disso, não nota o empreendimento heideggeriano ao substituir uma interrogação sobre o “*historisch*” por uma pelo “*geschichtlich*”. O que Nietzsche faz, juntamente com essa precisão que introduz no uso das palavras “*Historie*” e “*Geschichte*”, é sobrescrever a questão do *historische Sinn* sobre a do sentido da história universal.

Uma antropologia cultural?

Melhor se nota a operação empreendida por Heidegger no curso de 1938-1939 sobre as *Considerações*. Tanto é sintomático que este seja o único curso dedicado a um livro de Nietzsche, quer dizer, publicado por ele mesmo, quanto que precisamente seja o

presente”, diz Heidegger; enquanto para Fink (1960, p. 36-37), “trata-se de uma crítica ao ‘sentido histórico’ enquanto sinal de uma decadência cultural. O tema escondido deste texto é a historicidade do ser humano”. Clémens (1972, p. 197-198) conclui então: “Ser humano, ser-aí, a cada vez o ‘exterior’ da história é escamoteado, a história em sua multiplicidade”. E nós assinalamos: é sempre essa postura dos hermeneutas em relação ao livro de Nietzsche e não só deste: revelar “o tema escondido”. Além de Heidegger, são Foucault e Schlechta os dois outros alvos da crítica realizada no Colóquio de Cerisy em 1972. Quanto ao último, Clémens é visceral: “O caso Schlechta deve ser liquidado definitivamente: ele interpreta as *relações de Nietzsche com a história* em função de uma pretensa ‘viragem’ contemporânea de *Humano, demasiado humano*, ‘viragem’ qualificada de ‘nihilista’” (p. 197), isto pois, para Clémens, o nihilismo, ainda que não assim denominado, é o que está sendo combatido em 1874. A exigência de que se tenha em conta a “força do *texto* e da leitura, da ‘filologia’” na análise das *Considerações* é a mesma que buscamos seguir; ele, porém, ao se dirigir às leituras mais influentes de seu tempo, ao deter-se na crítica, não oferece o que Schlechta traz, a saber, um conjunto de referências epistolares, de anotações de caderno, de passagens de outros livros etc., e uma visão de conjunto da relação de Nietzsche com a História.

único de seus cursos sobre Nietzsche ausente na coletânea de cursos. Os cursos dados de 1936 a 1940 na Universidade de Friburgo, reunidos e acrescidos de ensaios posteriores (1940-1946), são publicados em 1961, em dois volumes. Neste *Nietzsche*, Heidegger toma como central o póstumo *Vontade de poder*, e Nietzsche aparece como acabamento da metafísica, quando nela se dá a intensificação do papel da antropologia (HEIDEGGER, 1961, II, p. 452, 460, 466, 471, 476, 479; ed. esp., II, p. 368, 377, 381, 386, 390, 393)²⁷. Só mais recentemente, em 2003, saiu uma edição com as anotações de Heidegger e de alguns participantes, especialmente as de seu filho Hermann. Não é que aí se encontre alguma novidade propriamente, e sim que revela mais explicitamente o procedimento operado por todo um conjunto de intérpretes, apesar de desconhecerem o texto.

Heidegger (1938-1939, p. 91) nota então: “Os três tipos se referem a três comportamentos da vida humana: aumento da vida, preservação da vida, libertação da vida”. É sobretudo o modo como colocam a questão que os diferencia. Heidegger se pergunta: “De onde essa dupla trindade? Por que esses e *apenas* esses três tipos? Por que essa tripla História *pertence* à vida humana? Por que essa vida precisa e *até onde* precisa da história?”. No fim, como se pode perceber, a questão muda de *Historie* para *Geschichte*. É certo que Heidegger reconhece: “Nietzsche não pergunta essas perguntas; mas ele parece...”. E estaria tudo certo se este “parece” não estivesse no início de sua leitura. “Nós – continua Heidegger – nos perguntamos sobre a História, para a partir dela e de sua referência ao homem (o homem é histórico, o animal, não-histórico) experimentar algo da essência do homem (mas essa – a *vida* humana –, afinal, ‘a vida’ no sentido do sendo no todo)”. Ser, sendo – *Sein, Seiende* –, isto sim interessa a ele, a quem compete recolocar a velha questão “O que é?”; neste caso, como ele continua: “O que é História?” (p. 91). Bem, mas isto pouco importa a Heidegger. O que lhe interessa é o suposto “co-pertencimento dos três tipos de História” (p. 85), o que encontra na

²⁷ Nos três últimos capítulos, Nietzsche simplesmente desaparece para dar lugar ao problema que de fato ocupa o livro, e se ocorre a Heidegger lembrar-se do filósofo da vontade de poder, é para mencioná-lo como acabamento da metafísica, quando nela se dá a intensificação do papel da antropologia. Quanto à restrição operada por ele, citamos uma observação que resume o procedimento: “Heidegger multiplica as definições. Disse: a vontade de poder designa o ser do ente enquanto tal, sua essência. Nilismo é o termo para designar a verdade do ente. O eterno retorno do mesmo expressa o modo em que o ente em sua totalidade é a existência do ente, enquanto tal. O super-homen caracteriza a humanidade requerida para a mencionada totalidade. Justiça é a essência da verdade do ente enquanto vontade de poder. Cada um destes termos fundamentais, disse Heidegger, nomeia ao mesmo tempo o que designam os outros. Nietzsche é traduzido à linguagem de Heidegger, o que é natural, mas também o restringe ao movimento de três grandes conceitos: vontade de poder, super-homen e eterno retorno” (ABRAHAM, 1996, p. 136).

“unidade original *dessa relação* entre futuro, passado e presente”, o que “nós chamamos ‘Tempo’”. Assim, a História “é o fundamento para a possibilidade do criar (no vindouro), da conservação (do ter-sido), da libertação (do presente)” (p. 91).

Segundo Heidegger (1938-1939), “A questão central da *Segunda Consideração Intempestiva* de Nietzsche não é aquela sobre a utilidade e o prejuízo da História, mas sim sobre o direito da definição ‘da vida’ como a realidade fundamental no sentido de uma biologia cultural” (p. 255). Com isso Heidegger toma uma fábula de tom leopardiano que Nietzsche conta em menos de duas páginas (HV, I) como reveladora do que há de central; isto é, que a questão de Nietzsche não é outra senão – *o que é o homem?*, mas que ele não diz diretamente com estas palavras, senão com outras: “O homem significa aqui, não primeiro ou tão só o homem individual, senão ‘o homem’ é aqui tomado como conceito essencial: a ‘humanidade’ (Kant)” (p. 102). Do mesmo modo, desloca a questão e anota o caminho: “Se História não se funda na história, senão na seidade [*Seiendheit*] como *ousia* – cogitatum – objetividade? / *Origem da história – história e homem*” (p. 102). Enquanto a Nietzsche interessam a gênese da *Historie* e a procedência dos historiadores modernos, a Heidegger importa a “*Ursprung der Geschichte*”, quer dizer, “*Geschichte und Mensch*”. O que se observa no *Dicionário Heidegger*, “Heidegger frequentemente usa *Historie* e *historisch* de maneira depreciativa” (INWOOD, 2002, p. 84.), isto pois, como diz Heidegger em um manuscrito de 1936-1938, “a história só *surge* quando saltamos diretamente por sobre o historiográfico” (*Contribuições para a filosofia: do acontecimento* [*Vom Ereignis*], apud INWOOD, 2002, p. 87), afinal, para ele, “*Die Geschichte ist Geschichte des Seins*”, “A história é história do ser” (1961, II, p. 28 apud INWOOD, 2002, p. 82).

De modo tal que Heidegger lê Nietzsche situando-o em um neokantismo, o que não seria equivocado, principalmente se estivesse falando das obras a partir de 1878, pois aí encontramos propriamente uma espécie de antropologia filosófica ou, como preferimos chamar, uma contra-antropologia. Poder-se-ia até talvez, todavia, fazer uma leitura bastante nietzschiana desse caminho aberto por ele, mas não uma em que se discuta a questão da História, da historiografia, a partir de sua própria história, ao contrário, esta está subordinada à história da metafísica. O que Nietzsche apontou foi para

algo totalmente diverso, a saber, para a origem teológico-medieval da concepção e da estilística objetiva da História²⁸.

Perspectivismo, não relativismo

No opúsculo que dedica à consciência histórica, Gadamer (1963, p. 17) assim a define: “Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de toda opinião”.²⁹ Deixamos de lado o fato de Gadamer ferir a lógica aristotélica, quando faz o termo a ser definido reaparecer na definição, para notarmos o acréscimo, na definição, do adjetivo “plena”, pois a consciência histórica, ou da historicidade, pode ser tudo, menos algo de pleno. Afinal, os começos são confusos, o desenvolvimento, fruto de aguerridos embates, os fins, incertos, e muitas vezes com protelações fantasmagóricas. Tomar consciência das coisas históricas é também saber que elas não são da ordem do exato, de que muitas vezes só se pode distinguir do passado uma imagem embaçada. A ideia de que “é preciso que cada qual esteja plenamente consciente do caráter *particular* de suas perspectivas” (p. 17) é simplesmente irrealizável, pois se temos consciência de que assumimos *um* ponto de vista, por isso mesmo não podemos ter *plena* consciência deste e de sua particularidade, o que pressuporia percebê-lo de fora e aí de inúmeras perspectivas.

Cabe não confundir o perspectivismo com o relativismo. O primeiro procura perceber pressupostos e metas, o caráter de cada discurso, de cada autor, de cada

²⁸ Porde-se perguntar, então, por que Heidegger “retoma” Nietzsche. Encontramos em Christian Delacampagne (1995, p. 156-157), que oferece uma das melhores histórias da filosofia do século passado, duas explicações: a primeira, “com a única finalidade de mostrar-se mais ‘revolucionário’ do que os ideólogos do Partido, Heidegger vai se dedicar, nos seus cursos sobre a filosofia nietzschiana, a enfatizar as deficiências desta”; o “Partido”, leia-se, o Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP), mais conhecido como Partido Nazista. O outro motivo se deve à oportunidade que Nietzsche oferece a Heidegger de reescrever a história da metafísica como história do niilismo, que abrange a filosofia desde Anaximandro até a do próprio Nietzsche, destituindo este do caráter ativo que reclamou como diferencial do papel negativo de sua filosofia.

²⁹ Como mostrou Juan Bonaccini (2004, p.20-21), na esteira de Dilthey, nisso ao seu modo acompanhando Heidegger, Gadamer considera a tomada de consciência histórica ao mesmo tempo como privilégio e fado europeu, a “consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de todas as opiniões”, inclusive que nosso discurso está circunscrito à conjuntura histórico-geográfica. Se todo povo teve mais ou menos consciência de seu passado, só mais recentemente o europeu chega à plena consciência de que tudo “é produto de seu tempo”, da “caducidade de *todas* suas realizações”. – Tal consciência nos parece ser a que se expressa no “*memento mori*”, no “lembra-se que morrerás!” medieval, aquele combatido por Nietzsche. – Por outro lado, “enquanto para Nietzsche, a falta de um sentido histórico fez com que os filósofos inventassem a essência das coisas, para Dilthey, para Gadamer, ou mesmo para Heidegger, a posse do sentido histórico pode nos aproximar da essência do passado de tradição presente” (p. 19).

“classe”, raça, tratando-se sempre de situá-los, no seu tempo às vezes, mas de um modo geral em relação à “república dos gênios”, aquilo que acaba por constituir um cânon literário, uma série de modelos de estilos... O relativismo, por outro lado, alça-se a um ponto transcendental, do qual vê a totalidade das opiniões e reconhece todas como parciais; afinal, interessa-lhe não quem diz, onde, quando, contra quem, e tudo mais que circunscreve uma ideia em certo contexto, e sim o “campo de possibilidades”. Daí Gadamer (1963, p. 18) afirmar que “a consciência moderna encontra-se apta a compreender a possibilidade de uma múltipla relatividade de pontos de vista”. Enquanto o perspectivismo implica em uma percepção histórica, o relativismo é um evadir-se dela. Em resumo, se para ambos “tudo é relativo”, para o primeiro, trata-se sempre de precisar a parcialidade, enquanto o segundo fica na generalidade.

Para Gadamer (1975, p. 424), “faremos bem em não entender a consciência histórica – como pode parecer à primeira vista – como algo radicalmente novo, mas, antes, como um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado”. Desprezando toda e qualquer ruptura na história, o discípulo de Heidegger esforça-se por reabilitar a tradição e a autoridade, questionados heroicamente pelo Iluminismo, daí o que realmente importa para ele “é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica”. Por isso, ele pode partir da ética aristotélica, segundo a qual, em suas palavras, “a consciência ética é, ao mesmo tempo, saber ético e ser ético”, para esclarecer que, em um plano diferente, “o conhecimento histórico é, ao mesmo tempo, saber histórico e ser histórico” (GADAMER, 1963, p. 58). Por isso, a “hermenêutica histórica” começa superando a oposição, aliás, para ele, abstrata, “*entre tradição e investigação histórica, entre história e conhecimento dela mesma*” (GADAMER, 1975, p. 424). É por isso também que o elemento alienígena em relação ao qual a noção de “horizonte” tem sentido, não merece a atenção de Gadamer.

Em *Verdade e método*, Gadamer (1975, p. 400-408) entende a *circularidade da compreensão*, de que fala Heidegger, como quando o autor de um texto qualquer nos mostra o sentido do que diz através de uma dialética entre a compreensão das partes e a do todo que se processa no leitor. A ele importa uma espécie de linguisticidade e compreensibilidade geral de *todo* o ser. É por essa compreensibilidade generalizada, como mostra seu colega Vattimo (1980, p. 35.), na resenha crítica que lhe dedica, que Gadamer chega a “uma visão da história como transmissão de mensagens, como diálogo

de perguntas e respostas, em que a linguagem é o modo fundamental de acontecer do ser”³⁰. Nesta “fusão de horizontes” dissolve-se qualquer conflito que poderia haver entre o volume de erudição e a capacidade de fazer História, para o qual Nietzsche precisamente chama a atenção. Essa diluição do problema se deve a Dilthey. É este quem “afirma com força que a vitalidade interna e o mundo externo se encontram sempre juntos em referência recíproca; jamais se separam”, como diz o tradutor Artur Morão (1992, p. 10).

Gadamer faz desaparecer as questões, dentre tantas, da personalidade, do estrangeiro, da experiência... Daí, para Gadamer, uma “fusão”, e não uma “incorporação”, como para Nietzsche. E por isso, a restrição que opera quando diz que “a demonstração de Nietzsche das desvantagens da ciência histórica para a vida não diz respeito, na verdade, à consciência histórica como tal, mas à autoalienação de que é vítima quando entende a metodologia da moderna ciência da história como sua própria essência”. O que diz um pouco antes é precisamente o contrário do que diz Nietzsche sobre o horizonte, como se pode constatar: “Aquele que aparta o olhar de si mesmo priva-se justamente do horizonte histórico” (GADAMER, 1975, p. 456); “se é incapaz de traçar um horizonte ao redor de si e, porque retorna demasiado a si mesmo, incapaz para incluir um estrangeiro dentro do próprio olhar” (HV, I, 4). Uma passagem do *Caso Wagner*, quando relembra a aproximação de Wagner com os filósofos idealistas da Revolução, antes de conhecer Schopenhauer, mostra o quanto é ainda mais radical a inversão hermenêutica do conceito de horizonte. Para Nietzsche, ele quer dizer precisamente uma incompreensão: “o horizonte do ideal para todos, que são por natureza os míopes”, que representa a santidade de Parsifal, é, “entre filósofos, porém, como todo horizonte, um mero mal-entendido, uma espécie de porta fechada, onde *seu* mundo então *começa* – *seu* perigo, *seu* ideal, *sua* desejabilidade...” (CW, 3).

³⁰ Em “Razão hermenêutica e razão dialética”, Vattimo (1980) nota que a discussão de Gadamer sobre a “consciência histórica”, apesar de recorrer à crítica nietzschiana da “doença histórica”, *diverge radicalmente* desta; isto, justamente por causa dessa compreensibilidade geral. Então, se para Gadamer cada discurso é não só um saber, mas também uma práxis, que se insere em um diálogo, o qual seria de toda tradição da metafísica ocidental, ele retoma como unidade o que era para Nietzsche uma dualidade conflituosa, entre saber e fazer. Se para Nietzsche “a doença histórica é doença porque o excesso de concepção historiográfica destrói a capacidade de criar uma nova história” (p. 23), em Gadamer esse excesso simplesmente desaparece quando ele concebe a compreensibilidade de uma época por outra como “fusão de horizontes”.

O inatural como contemporâneo

Apesar de Giorgio Agamben só de modo heterodoxo se incluir na corrente hermenêutica, o procedimento segundo o qual transforma o inatural em contemporâneo, ou vice-versa, repetindo as palavras de Roland Barthes (“o contemporâneo é o intempestivo”) em sua conferência sobre “O que é o contemporâneo?” (2007), é o mesmo até agora descrito, a saber, colocar Nietzsche ali precisamente ao lado daqueles a quem combateu, tal procedimento é o mesmo de Heidegger. O outro motivo de incluí-lo aqui deve-se ao fato de que em breve se falará da genealogia de Nietzsche através de Agamben, apesar da genealogia deste último distinguir-se *toto coelo* daquela; por esta ser a Era da Indistinções, ele passará como síntese de Heidegger, Foucault e Benjamin. Talvez todo seu modo de pensar possa ser concentrado neste engano que se segue à citação:

Em 1874, Friedrich Nietzsche, um jovem filólogo que tinha trabalhado até então sobre textos gregos e, dois anos antes, havia atingido uma inesperada celebridade com *O nascimento da tragédia*, publica as *Unzeitgemässe Betrachtungen*, as “Considerações intempestivas”, com as quais quer acertar contas com o seu tempo, tomar posição em relação ao presente. (Agamben, 2007, p. 58).

Todos sabem que *O nascimento da tragédia*, por sua recusa ao método histórico-crítico, foi um fracasso entre seus pares, e o repúdio destes é imediato: Nietzsche é banido da comunidade filológica. Heidegger chega mesmo a associar sua doença ao afastamento do magistério. O contrário é a verdade. É Nietzsche quem se afasta da filologia e, no ponto distante e cada vez mais distante em que se considera, admoesta, brinca, ri, diz de suas conquistas. A própria distância do magistério deve contar para seu tratamento mais sóbrio sobre História. Quando professor de filologia, não podia ter suficiente distância. É errado situar Nietzsche como se ele tivesse algo além de um público restrito de leitores durante sua vida. O interesse do público de Wagner não prova o contrário, e o sucesso alcançado com esse era esperado. Talvez estejamos enganados e seu fracasso na comunidade científica seja justamente a “inesperada celebridade”, segundo nosso contemporâneo. E foi a nossa boa fé que viu nisso um erro do autor, e não uma maldade, um jogo, um artifício.

A crítica de Nietzsche à febre da História seria, para ele, sua exigência de atualidade, ora como “desconexão” e “dissociação”, ora como “deslocamento” e “anacronismo”, uma espécie de “não-coincidência” ou de “discronia” (p. 58, 59) – tais palavras tomam o lugar geralmente ocupado ou pela definição ou descrição, ou pela

metáfora. É fazendo retorcerem-se as palavras, que os contemporâneos se tornam aqueles que não coincidem plenamente com a época, e por isso podem vê-la (p. 59). Eles são, então, os raros (p. 65) e contemporâneos não só deste nosso novo século (ou do séc. XX ou XIX), mas também das “figuras nos textos e nos documentos do passado” (p. 73). Logo, “a contemporaneidade se escreve no presente assinalando-o antes de tudo como arcaico”, e “arcaico significa: próximo da *arkhé*, isto é, da origem”, uma tal que não cessa de operar no presente (p. 69). Assim, a intempestividade, como relação privilegiada do erudito (“textos e documentos”), é compreendida a partir da experiência especial da contemporaneidade, isto é, a moda, que está “entre um ‘ainda não’ e um ‘não mais’”. E “a moda, ao menos em nossa cultura, é uma assinatura teológica da veste”, aquela *tunicae pelliceae* (vestes feitas de pele de animal), que Deus faz vestir Adão e Eva, “como símbolo do pecado e da morte”, quando da expulsão do Paraíso (p. 67). Ao fim, a experiência e o anúncio de Paulo daquela “contemporaneidade por excelência que é o tempo messiânico, o ser contemporâneo do messias, que ele chama precisamente de “tempo-de-agora” (*ho nyn kairos*).” (p. 71).

A breve conferência sobre “o que é contemporâneo?” parece com um daqueles seres mitológicos: uma estranha quimera com cabeça de Nietzsche, corpo de Paulo e as asas do velho Heidegger. Seu conceito de intempestivo é messiânico, o contrário do que Nietzsche pensava do inatual. Não era na literatura judia ou cristã que estava a antiguidade de que Nietzsche foi discípulo. A maldade que, por engano, vimos como erro, é a de fazer uma obra, que se situou contra o cristianismo, ser compreendida a partir deste, e não em oposição a ele.

Quando se torna contemporâneo de Nietzsche, Foucault, Benjamin, ao mesmo tempo, e ainda de Paulo, de Adão e Eva, crendo que “a chave do moderno está escondida no imemorial e no pré-histórico” (Agamben, 2007, p. 70), é natural que o “viver no mesmo tempo em que...”, que é para Barthes a contemporaneidade, se torne nele esta sombra de morte que sopra do Paraíso. É espantoso o que se segue ao falar do “tempo-de-agora” de Paulo: “Não apenas esse tempo é cronologicamente indeterminado (o retorno do Cristo, a *parusia*, que assinala o fim desse tempo, é certo e próximo, mas incalculável), mas ele tem a capacidade singular de colocar em relação consigo mesmo todo instante do passado” (p. 71). Assim, Agamben situa a intempestividade como ser contemporâneo do messias. De modo que não resta mais aquele aspecto da inatualidade

de Nietzsche de que fala Cosima Wagner, na carta todo elogio ao *Schopenhauer como educador*: “chamo aos seus escritos ‘atos’” (in NIETZSCHE, 1990, p. 252).

Para vê-lo como inatual, não seria melhor colocar Nietzsche em um teatro seu contemporâneo, aquele em que viveu – e com isto, seguindo uma nota sua, *poder saborear também o contrário*? Sim, “para fruir uma obra do passado com seus contemporâneos a percebiam, é preciso ter no paladar o gosto então vigente, em relação ao qual ela *se destacou*” (AS, 100), um pouco como fizemos nos dois tópicos anteriores, em relação a seus colegas de trabalho e formação.

3.3. O livro de História

A seguir, mostramos que (1) não há nada de essencial nem na tríade da História (2) nem em seu triplo dever, senão antes um artifício retórico. Em seguida, dizemos como (3) o livro é uma espécie de coleção de citações, e que (4) se quer no gênero “cartas”. Por fim, (5) tratamos sobre seus tempos.

A tríade da História ou a tripla ironia

A classificação dos tipos de História nietzschiana, bastante citada, não é usual.

Em três aspectos a História pertence àquele que vive: ela lhe pertence quanto é ativo e ambicioso, quando preserva e venera, quando sofre e necessita de libertação. A essa tríade de relações corresponde uma tríade de tipos de História: na medida em que se pode distinguir um tipo monumental de História, um antiquário e um crítico. [...] (HV, II, 1)

Ela é abrangente, na medida em que remete a impulsos gerais, o de educar, o do colecionador, o de blasfemar, mas está longe de esgotar as formas de História, não só de seu tempo, mas também do passado. Bastam dois exemplos, a história das línguas indogermânicas não pode, a rigor, ser classificada como qualquer uma das três, nem tampouco aquelas baseadas em estatísticas. Ademais, dentre os impulsos gerais não encontramos o da verdade, daí tão pouco de fato usada, com a exceção da escola de Frankfurt (BENJAMIN, 1940; ADORNO, HORKHEIMER, 1944).

Trata-se antes de notar na tríade seu caráter e seu propósito, do que encontrar algo de inaudito. Não o caminho do mistério, mas o de engenho de artista. A questão para Nietzsche é: em que medida serve ou não à vida? A resposta: a História serve à vida de três formas (monumental, antiquária e crítica); elas não visam esclarecer o que é ou deve ser a História, e sim apontar para o sentido positivo e negativo de usos da

História. Ademais, elas não têm o mesmo estatuto. O uso enaltecido pelo filósofo é o monumental, o que ele próprio busca realizar.

Dentre as folhas de um caderno com anotações para *Zaratustra*, há um par delas dedicado a alguma reflexão sobre os livros anteriores, na qual encontramos a seguinte anotação: “Meu escárnio contra a imodéstia dos defensores do *processo mundial*, minha descrença em um ‘impulso para o conhecimento em si’, deixei surgir o sentido histórico de apenas três impulsos. – Tudo já estava disponível” (FP, 1883, 16 [11]). Tinha escrito anos antes: “Todas as direções da História foram experimentadas na Antiguidade; a consideração crítica é só o que ainda resta. Apenas não se deve entender por isso crítica conjectural e histórico-literária.” (1875, 5[16]).

A zombaria é com Hartmann, que defendeu na *Filosofia do inconsciente* a ideia de um processo mundial... Quais são esses impulsos? Não podem ser o não-histórico, o sobre-histórico e o histórico, porque se trata do nascimento justamente desse último. São os impulsos que formam os três tipos de História descritos nas *Considerações*.

Paul Ricoeur (1985, p. 401) já notara que os tipos seriam antes figuras culturais, que não constituem “de modo algum uma tipologia ‘neutra’, epistemológica” e nem tampouco “uma progressão ordenada em função de uma forma rainha, como a história em Hegel”, além de suspeitar que mantém com a classificação hegeliana uma relação irônica³¹.

A metáfora da planta é algo comum aos séculos XVIII e XIX. Segundo Voltaire: “As artes, transplantadas de novo da Grécia para a Itália, encontraram um terreno favorável, no qual frutificaram rapidamente. França, Inglaterra, Alemanha, Espanha, por sua vez, quiseram possuir tais frutos: porém, ou não chegaram a crescer nesses climas, ou degeneraram”. Voltaire dizia isso, em *O século de Luís XIV*, em relação ao Renascimento, mais especificamente à atitude dos Médici de convidar para Florença os

³¹ Ademais, para Ricoeur (1985), as *Considerações* sobre a História são inatuais por dois motivos: primeiro, porque ao se pronunciar a favor da vida em detrimento do saber, subordina a questão da verdade à da utilidade. O segundo motivo, para Ricoeur, se deveria à “mutação sofrida pela palavra ‘história’ (Nietzsche escreve *Historie*); ela já não designa nenhum dos dois termos que tentamos ligar depois de tê-los desligado, nem as *res gestae*, nem a narrativa deles, mas sim a ‘cultura histórica’, o ‘sentido histórico’” (p. 400). De fato, Nietzsche desloca a questão da historiografia para a do histórico. Ainda que sua análise seja sutil e perspicaz, Ricoeur não observa que esta se liga à escrita da história (*Historie*) e à concepção do desenvolvimento da própria história (*Geschichte*), e por isso restringe-se à opor ao histórico, o a-histórico e o supra-histórico. Em certas passagens, de fato poderíamos ler “*Historie*” como “*historisch Sinn*”, mas é um equívoco generalizar, uma vez que Nietzsche se refere com aquele termo também às formas antigas da História, quando ainda não havia sentido histórico; este é sim, tanto aí quanto nas anotações dos cadernos, muitas vezes chamado simplesmente de “*Historisch*”, como aliás fazia Hegel (1812).

sábios expulsos da Grécia pelos turcos. Em relação a Herder, este que apresenta a história em analogia à planta, cito, como exemplo, uma passagem (1784-91, p. 44): “a Terra se poderia considerar um jardim, onde cada planta nacional humana floresceria, aqui uma, acolá outra, com a sua própria forma e natureza”; mas a metáfora atravessa seu livro, da qual destacamos ainda uma passagem:

Reflexões sobre a história da Grécia – O naturalista só é capaz de obter um conhecimento completo sobre uma planta, se a seguir na sua evolução a partir da semente, e através da sua germinação, florescimento e morte.

A história da Grécia é para nós como uma planta. [...]

[...] A história da humanidade não é mais do que uma história natural das forças, das ações e das tendências humanas, subordinadas ao lugar e à época. (p. 47)

Assim como Kant, Herder não será citado nas *Considerações*, mas consta ao lado de Hegel em várias das anotações para a composição do livro.

Voltemos à passagem citada um pouco acima. Primeiro, não são tipos claros como os de Hegel, daí, nem sempre serem claramente discerníveis. Eles ilustram como que uma *propriedade* de certos tipos de homem: ao ativo e ambicioso, o tipo monumental; ao que preserva e venera, o antiquário; ao que sofre e necessita de libertação, o crítico (HV, II, 1). “O crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecedor da grandeza sem poder criador são plantas que degeneram, por terem sido arrancadas ao seu terreno” (HV, II, 6).

O triplo deve

Segundo Müller-Lauter (1971, p. 79), Nietzsche,

mais tarde, entenderá a ‘doença histórica’ da qual falou no escrito anterior como um sintoma de *décadence* e compreenderá esta última em sua procedência histórica. Busca assim realizar o que exigiu na *Segunda Extemporânea*: que a origem da formação histórica mesma tem de ser outra vez reconhecida historicamente.

Ora, mas não era essa precisamente a tarefa das *Considerações* sobre a História? Então, não é isso que elas contam? A prática divisão da obra nietzschiana em três períodos, adotada previamente, se ela não é tomada apenas como um marco cômodo para uma orientação geral, mas ao contrário, uma estrutura a qual devem corresponder seus livros, então, ela pode conduzir a flagrantes equívocos, como este de Müller-Lauter. Eis o desafio que o livro lança à disciplina da História, e antes se colocou a si, ao autor que dela trata:

a origem da cultura histórica – e de sua intrínseca e totalmente radical contradição com o espírito de um “novo tempo”, de uma “consciência

moderna” –, essa origem *deve*, ela mesma, ser reconhecida como histórica, a própria História *deve* resolver o problema da História, o saber *deve* voltar seu ferrão contra si mesmo – esse triplo *deve* é o imperativo do espírito do “novo tempo”, caso haja nele algo realmente novo, poderoso, vital e original. (HV, VIII, 2).

Um “triplo *deve*”? Quando lemos essas linhas, não há nelas realmente nada de triplo, mas apenas um mesmo enunciado, um mesmo “*deve*”, repetido de três modos distintos, progressivamente mais abrangentes. Leiamos inversamente: o saber *deve* se voltar contra si; isto é, mais especificamente, a História *deve* resolver o problema da História; e isto significa reconhecer que a origem da cultura histórica é histórica. Por que então colocar a questão de tal forma? O triplo *deve* e a tríade da História fornecem os ares da teologia cristã, presentes na concepção de historiografia de então, daí a trindade. Por que dizer “dever”, “imperativo”? Por causa de Kant³².

“A própria História *deve* resolver o problema da História”, quer dizer, a História, e não a Matemática, a Física ou a Biologia, mas também não a Teologia ou a Filosofia, alguma antropologia filosófica ou filosofia da história. Não cabe às primeiras ditar o caráter científico da História, nem às outras o sentido da história. Nietzsche, ao contrário, discute o sentido (o valor e o demérito) da História, isto é, de historiografias, teatros e romances históricos, biografias, e, em um plano mais amplo, a formação humanista da Alemanha oitocentista. Se a questão do uso do sentido histórico *deve* ser resolvido no interior da disciplina da História, quer dizer, por aqueles que estudam a história, mais precisamente, a história mundial.

Dir-se-ia antes que é um livro de filosofia, ou mesmo de filosofia da história. Ninguém, porém, dirá a princípio que é um livro de história. De toda sorte, *Do uso e prejuízo da História para a vida* é um texto sobre História, em que reflete sobre a história desta, o que se costuma chamar “história da historiografia”, mas pressupondo-a, sem contá-la explicitamente, mas antes mostrando seus passos, os da “história mundial”, suas mudanças de estilo e princípios. Ele não narra o progresso dos estudos

³² Do mesmo modo se *deve* ler o *quíntuplo aspecto* em que o sentido histórico é excessivo e danoso (destacamos a expressão repetida): “Em *quíntuplo aspecto* parece-me a hipersaturação de uma época na História ser nociva e perigosa à vida: [1] **por meio de um tal excesso**, é gerado aquele, até aqui discutido, contraste entre interior e exterior e através dele é enfraquecida a personalidade; [2] **por meio desse excesso**, uma época arroga-se a posse da mais rara virtude, a justiça, em um nível mais elevado do que qualquer outra era; [3] **por meio desse excesso**, perturbam-se os instintos do povo e dos indivíduos, assim como é impedido o amadurecimento do todo; [4] **por meio desse excesso**, é semeada, a toda hora, a crença nociva na velhice da humanidade, a crença em ser tardio e epígono; [5] **por meio desse excesso**, uma época arroga-se a perigosa disposição da ironia sobre si mesmo e dela a ainda mais perigosa do cinismo: nesta, porém, ela amadurece sempre mais em direção a uma práxis sagaz e egoísta, por meio da qual as forças da vida são inibidas e, por fim, aniquiladas”.

históricos, nem precisa o próprio surgimento do sentido histórico, mas diz apenas de modo vago – algo de duas gerações –, e como conhecedor, denuncia que este assim compreendido “progresso” representa também um declínio – do gosto. Os critérios de verdade, de cientificidade, sua suposta “objetividade”, o livro trata disso; mas, eis o fundamental, não a partir de uma filosofia da história, e sim desde uma perspectiva estilística. A questão sobre a objetividade, sobre a escrita da História é uma questão de retórica e de experiência, e de destreza e sinceridade no uso das máscaras, na interpretação dos personagens.

Em que sentido, então, as *Considerações* fazem História? Em que sentido são, como se referiu Cosima a seus livros, um ato? Pode-se dizer que, no livro, Nietzsche faz a “genealogia da História”, como chama Foucault. Aplica o sentido histórico na compreensão dele mesmo como uma segunda natureza, recente, e descreve seus efeitos sobre a cultura (que abrangem desde a formação humanista até os romances históricos e as biografias, como já dito). Os dois temas até então tratados, a objetividade científica e a ideia de um término da história da humanidade, relacionam-se entre si através das *pudenda origo* medieval da cultura moderna. Voltar o dardo contra si, quer dizer, colocar em questão o sentido histórico, e não a historicidade do mundo. A percepção dessa historicidade das coisas, e não ela mesma, fruto daquela afinal, é o objeto do livro. Não há nele nenhuma discussão sobre tempo. Nietzsche não relaciona a História a alguma temporalidade do existente, nem pretende dizer *o que é* a História, qual o seu fundamento ou qualquer coisa do gênero. Para dizer hermeneuticamente, ele apresenta a historicidade do sentido de historicidade, o histórico do sentido histórico.

Febre Histórica

A tese das *Considerações* é bem conhecida: “sofremos de uma ardente febre histórica”; “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem ou um povo ou uma cultura”; “o não-histórico e o histórico são na mesma medida necessários à saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura” (HV, prólogo, 3; I, 3; 4). A equação também é conhecida: a arte e a religião são potências não-históricas, a História, quando assumida em seu interior, acaba por destituí-lhes de seu âmbito que é o da criação ou recriação; logo, o histórico deve estar à serviço de um poder contra-histórico. A seguir, de modo breve, mostramos parcialmente o que diz a tese, sua equação.

O julgamento do histórico é sempre um aniquilar: “no ajuste de contas histórico sempre vêm à tona tantas coisas falsas, toscas, inumanas, absurdas e violentas, que a disposição para a ilusão piedosa, a única na qual tudo o que quer viver pode viver, necessariamente se dissipa” (HV, VII, 1). O que é, aliás, condenável no sentido histórico, pois sua função crítica é uma operação negativa, seu papel, destruir as ilusões, e com isso retira das coisas a sua atmosfera; outras vezes, Nietzsche remete à metáfora da planta e diz que seu excesso desenraiza o futuro. Em suma, o sentido histórico só se justifica em nome de um futuro já vivo.

Uma religião, por exemplo, ao se converter em saber histórico, terminaria por suprimir-se. Segundo Nietzsche, por pura inocência, a teologia moderna deixou-se envolver com a História, sem notar que com isso se pôs a serviço da destruição da própria religião, esta que justifica a teologia. “*Écrasez l’infâme*”, sentença com a qual Voltaire dirigia-se contra a igreja e a crença, é *slogan* dessa “tomada de Bastilha”, do sentido da Bíblia e dos acontecimentos do passado envolvendo as religiões cristãs, realizada pelos filósofos-historiadores-teólogos. O que falta, porém, ao *écrasez* voltairiano é que por detrás dele haja novos impulsos construtivos poderosos. Mas o alvo aí não é Voltaire (1694-1778), senão Schleiermacher (1768-1834), colocado aí ao lado de Franz von Holtzendorff (1829-1889), este, nas palavras do próprio Nietzsche, “o editor e prefaciador da ainda assim chamada Bíblia Protestante” (HV, VII, 1) – *Protestantenbible Neuen Testaments* (1872). Quando mostra a banalidade do *theologus liberalis vulgaris*, Nietzsche está citando Schleiermacher, *Sobre a religião* (1821). Mesmo assim, temos razões para crer que quem está aí indicado é seu contemporâneo Dilthey (1833-1911). Este havia publicado em 1870 o primeiro volume de seu “*Das Leben Schleiermachers*”. Além disso, Dilthey fora professor em Basileia em 1866. Se, por um lado, Dilthey combate o historicismo, por outro, ele pretende fundamentar conceitualmente a “nova” ciência, a historiografia.

Daí, “a história, pensada como ciência pura e tornada soberana, seria uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade”; “Um fenômeno histórico, puro e completamente conhecido e dissolvido em um fenômeno do conhecimento, está morto para aquele que o conheceu”. Terrível sentença: – *desejas conhecer algo completamente, mas saiba que ele estará morto para você* (v. BM, 80). Há algo no conhecimento de assassino da paixão. No conhecimento histórico, isto significa que aquele “fenômeno” acaba por perder sua sacralidade, sua aura de bom e

verdadeiro, e se mostra em um horizonte completamente iluminado, destituído de qualquer ilusão, em que as miudezas são vistas. O conhecimento histórico leva à impotência da religião e da arte. Já em 1868, dizia: “O fato histórico tem em si algo de paralisante, um quê de olhar de Medusa. Antes de qualquer coisa, precisamos arrancar estátuas dos blocos pétreos dos fatos históricos. A ciência tem nela algo de morto.” (BAW, III, p. 321). O saber certamente foi importante, diz Nietzsche, mas agora então a arte deveria intervir, ou, como diz em uma anotação de caderno, “O histórico e as ciências da natureza foram necessários contra a Idade Média: o saber contra a crença. Nós dirigimos agora contra o saber a *arte*: retorno à vida! Contenção do impulso do conhecimento! Fortalecimento do instinto moral e estético!” (FP, 1873).

Eis uma aproximação do teatro das *Considerações*. Esse movimento de “retorno à vida”, de ares românticos em plenos 1870, e isto por parte de um filólogo, que traz uma espécie de hegelianismo inventivo, em que a arte escapa de ter sido superada pela ciência e se dirige agora contra esta; e isto para que? Isso parece bem caber em um livro dedicado a Wagner, mas por que nas *Considerações*? E a defesa romântica da religião? Por quê? Tais questões mostram o desconforto que esses ares nos provocam. O desconforto, aprendemos a senti-lo com os livros do próprio filósofo a partir de 1878. O romantismo de Nietzsche é patente, e não está só em *O nascimento da tragédia*, mas em sua obra. Carpeaux (1978, vol. 8, p. 174) diz que ele foi o “último romântico alemão”; mas ele, segundo o mesmo historiador, é quem fundou o Simbolismo alemão. O quanto ele é romântico, porém, não nos interessa aqui, mas o combate que realizou. Além disso, a religião, o verdadeiro cristianismo, aquele que defende e assim o chama às vezes em cartas, é o monástico.

Gostaríamos, contudo, de chamar a atenção para um aspecto ainda mais terrível da sentença, que consideramos como tese central das *Considerações*: – A história, quando pensada por um estudo que se quer exclusivamente científico, puro, mata o humanismo. O sentido do humanismo, o sentido da História é a república dos gênios, são esses quem, lançando desafios e respostas aos séculos, tornaram o homem *homem*: “Há uma ponte invisível de gênio a gênio – eis a verdadeira “história” real de um povo, tudo mais é variação opaca e indeterminável de péssima matéria, cópias de mãos inábeis” (FP, 1872, 19[1] – LF, I, 17)

Até aqui, falamos da doença histórica, e não especificamente ao que Nietzsche se refere por “febre histórica”. Nietzsche usa o termo de modo bastante específico,

referindo-se sempre à “febre nacionalista”, aquela inflada pela vitória alemã na guerra franco-prussiana, da qual, inclusive participara como enfermeiro. A “febre” é notada no tom que assume a literatura contemporânea. É contra o nacionalismo do *Reich* e seu movimento antissemita que se dirigirá Nietzsche de modo cada vez mais explícito.

Uma coleção de fragmentos

Colli (1980, p. 54) observa que, de sua esplendorosa introdução, o livro decai progressivamente: “a partir de um começo leopardiano chega-se a um final hartmanniano”. Ele tem razão. O desfecho não tem nem de longe o brilho com que começam as *Considerações*, e depois dos tipos de História, o tom ainda elevado, alegórico, decai em ironia e crítica. E afinal, uma coleção de passagens de Hartmann e respectivas “refutações” irônicas, chegando inclusive ao cinismo, não podem ter o brilho de numa névoa alegórica, não-histórica, da paródia de um poema italiano, de verdade velha e universal, a de que Cronos a tudo devora, primeiro o corpo, a vida, depois a obra, o nome; uma verdade até o “nojo” desses sobre-históricos (Leopardi, Schopenhauer), cuja “sabedoria da vida” e acesso aos antigos, porém, quando em prosa ou em poesia, são sempre de novo agradáveis e instrutivas de se ler.

Nietzsche, porém, tinha consciência do declínio do tom. Na conclusão do livro, quando retoma o fio de sua argumentação, ele observa: “Perigosa e excitante foi esta travessia. O quão distante nós estamos agora da contemplação tranquila, com a qual vimos no início lançar-se nosso navio a navegar” (HV, X, 2). O que Colli talvez não tenha percebido é que o percurso do livro é propositalmente este, o de uma queda, a qual reflete a decadência de estilo, de tipo, no percurso da filologia e da historiografia que vai de Hume, Schiller, Niebuhr, Leopardi, passando por Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher, Ranke e chegando a Hartmann, Dilthey, Wilamowitz, apesar de não citar diretamente estes dois últimos. Há muitos que Nietzsche não cita, mas se refere. Kant é o principal dentre eles.

A pedido de Nietzsche, Rohde leu as provas de impressão do livro e teceu várias considerações. Dentre elas, está “a impressão de que fragmentos e seções isoladas foram *primeiro concluídos para si*, e depois, sem terem sido completamente dissolvidos no fluxo do material, foram acrescentados ao todo” (KGB, II, 4 apud MÜLLER-LAUTER, 1971, p. 78). Mas a suposta falta de acabamento é-lhe, na verdade, constitutiva. Nietzsche não solicitará uma nova revisão a Rohde, mas a Gersdorff (01/04/1874, n.

356), quem de fato escreveu o livro, e envia a carta de Rohde a ele, com o veredito: “uma carta bela e para ti muito instrutiva”, acrescentando logo abaixo: “Meus escritos devem ser tão obscuros e incompreensíveis! Pensei, se se fala de necessidade, que aqueles tais que estão em necessidade compreenderiam. Isso é na verdade reconhecido: mas onde estão aqueles, os quais estão ‘em necessidade?’”³³. Destacamos a seguinte passagem de uma carta a Rohde (21/11/1873, n. 330) em que Nietzsche agradece por suas correções e sugestões:

[a] Desde o Natal, refleti tão variadamente e tive de vagar por regiões tão remotas, [b] que, com o recebimento das provas de imprensa, muitas vezes duvidei [c] quando eu propriamente escrevi essa coisa, [d] tanto se seria tudo de mim.³⁴

O que se pode entender dessa passagem? Qualquer tradução dela ressaltará um aspecto seu, pois em língua latina não é possível recriar toda a gama de sentidos. Introduzimos letras entre colchetes para marcar os descompassos. Há nas linhas, porém, algo de propositalmente desajeitado, e não só de quebrado, interrompido. Aliás, trata-se do mesmo aspecto notado por Cosima como abusivo nas *Considerações*, e que Nietzsche usará com maestria nas cartas de 1887 e 1888.

A última frase é ambígua (*ja ob das Alles von mir sei*), para nós de modo proposital, porque indica ao mesmo tempo que ele duvida se tudo ali seria de propriedade sua e, por outro lado, se tudo dele, o que Nietzsche considera como próprio de seu pensamento sobre a disciplina de seus estudos e sobre a cultura moderna, estaria expresso no livro. Mas também as anteriores: “que eu, com a chegada das correções, frequentemente duvidei...”. Daí se seguem as duas coisas de que duvidou, mas as marca de modo distinto, “*wann ich*” e “*ja ob*”. Da segunda já falamos.

³³ Citamos alguns outros trechos relevantes da carta: “Você, com todas as suas dificuldades, teve de se ocupar ainda também de correções, caro bom amigo. A mais pequena de todas as suas sugestões a utilizei com gratidão, e alguns deslizes foram eliminados por sua própria mão. Porém, um bom número de coisa estranhas não dependiam de mim, e sim da transcrição do manuscrito, que era pouco legível. Desgaçadamente para a última prova de impressão, não foi possível servir já de tua ajuda. Pensava que por vários motivos se haviam esquecido de lhe enviar a última prova, e o assunto era muito urgente. Por sorte, havia suprimido por minha conta os defeitos piores e aligeirado um pouco a parte final, descartando cerca de uma página de texto. [...] Pois que penso verdadeiramente que não me tomas a sério nessas coisas, e tens direito a isso queridíssimo amigo! [...] Quando tiveres teu exemplar (espero que dentro de duas semanas) de rogo a uma coisa: diga-me brevemente e sem piedade que erros, maneirismo e perigos têm em minha exposição – porque não estou satisfeito com ela, e tenho posto os olhos em algo completamente distinto. [...]”.

³⁴ “[a] *Seit Weihnachten habe ich vielerlei durchgedacht und musste in so entfernten Gegenden schweifen*, [b] *dass ich, beim Eintreffen der Correcturbogen, öfters zweifelte*, [c] *wann ich dies Zeug eigentlich geschrieben habe*, [d] *ja ob das Alles von mir sei*”.

A primeira: “quando eu propriamente escrevi essa coisa, esse troço [*dies Zeug*]” faz tão pouco sentido de imediato que ficamos tentados a entender “*wann*” como “*wenn*” (“Se eu realmente escrevi...”). Ele não escreveu mesmo, como se sabe, ele usou de suas anotações para ditar as *Considerações* a Gersdorff. Mesmo assim, se era um modo de indicar ao amigo Erwin que as incorreções não eram propriamente suas, por que “*wann*” e não “*wenn*”?

“Desde o Natal...”, linhas antes Nietzsche dizia que na Páscoa ele retornaria a Naumburg, sua segunda terra natal, para um descanso: sabemos o que cada uma dessas datas remetem. Assim, entendemos então o “quando” da primeira dúvida. Em resumo: Desde o surgimento do cristianismo, refletindo de modos tão diversos, vagando por regiões longínquas, a Roma de Tácito, a Itália de Maquiavel, a Inglaterra de Shakespeare, a Alemanha de Goethe e Schiller, e então chegam as provas de imprensa, com uma versão dessas reflexões, e Nietzsche duvida do quando de sua escrita, de como datá-lo, e mesmo se tudo é propriedade sua, e se é toda sua propriedade.

Há mesmo algo de monstruoso nas *Considerações*. O *nascimento da tragédia*, segundo seu autor, seria um centauro. Um monstro que reunia harmoniosamente filosofia, ciência e arte. E sua “História”, que monstro seria? Talvez uma hidra, com muitas cabeças, quer dizer, vozes dissonantes.

O livro é uma coleção de citações, de paráfrases, paródias, anedotas mais ou menos conhecidas, conjunto de jargões do metié do homem europeu de formação histórica! Um sinfonia, cujo *leitmotiv* seria então a história mundial, ou antes, não a história mundial, mas a formação e os escritos que a tornam possível. Mais do que isso, ele apresenta nos desníveis de estilo no transcorrer dos capítulos a própria decadência do gosto, da escrita. Cremos que isso percebeu Foucault (1971, § 6, p. 33) quando disse: “O problema do século XIX é não fazer pelo ascetismo popular dos historiadores o que Platão fez pelo de Sócrates. É preciso despedaçá-lo [o ascetismo dos historiadores] a partir daquilo que ele produziu e não fundá-lo em uma filosofia da história”. “Despedaçar”, quer dizer, mostrar as descontinuidades na história da historiografia, e não, ao contrário, apostar em uma continuidade a harmonizar as diferenças subsumindo-as em uma tradição contínua – a encontrar o alvo na origem.

As pistas para a série de sutilezas estão não só no domínio das declarações, mas também na atenção à escolha de seus interlocutores. Quer dizer, como Nietzsche, por assim dizer, estilhaça o desenvolvimento da historiografia, do tipo de instinto que

cultivou, para mostrar o declínio do gosto e o empobrecimento do sentido da História. Antes conforme o antigo lema ciceroniano, *Historia magistra vitae*, passa então, mais ou menos depois da Revolução Francesa, a ser considerada, enquanto ciência, como um fim em si mesma. Nietzsche retratará a contraposição como luta do medievo contra a antiguidade. Nada, portanto de inaudito, mas do que foi dito e calado, quer dizer, no caso, indicado, pois trata de questão estética da História com estilo, como convém. Seguimos, pois, o velho preceito: buscar entender o texto através das pistas que ele mesmo fornece, evitando, tanto quanto possível, fazer sucumbir seu sentido às primeiras coerências (ou incoerências) encontrados, quer dizer, que lá colocamos. Este, que seria o primeiro mandamento hermenêutico, é também o primeiro a ser ignorado pela corrente filosófica que reivindica seu nome.

Ao contrário de pressupor em Nietzsche suas próprias ideias e elevação, o comentador tem em conta o contexto em que Nietzsche publicou o livro, suas anotações, os comentários em cartas e aqueles que ele fez em seu exemplar anos depois da publicação, a recepção imediata do livro, a acusação de plágio, tudo isso, mas principalmente, o ares de fins do século XVIII e de todo o século XIX que respiramos com ele, as personagens citadas, e sobretudo o público a que se dirige, o cânon literário adotado, sua coerência e sua especificidade. O que nos demove da ideia de que nosso “cânon do anti-historicismo” deva ser lido desprezando a própria história está, antes de tudo, na capa do livro e em seu prefácio.

Nas *Considerações sobre a História*, Nietzsche não se apresenta como poeta, teatrólogo, romancista, um pouco como filósofo, outro tanto como teólogo, mas principalmente, ele fala como filólogo, ou pelo menos assim se apresenta. Diz, no prólogo, não ver outra utilidade para a filologia clássica do que a de ser inatual, usar do antigo como remédio contra o moderno, e que ele mesmo é discípulo da Antiguidade grega. Em *David Strauss, o confessor e o escritor*, ao contrário, no último parágrafo, apresenta a si e a seu trabalho de um modo irônico: “Com isso, encerro minha confissão. É a confissão de um indivíduo; e o que poderia um contra todo mundo, mesmo que sua voz por toda parte se escutasse?” (DS, 12). Também nas outras duas *Considerações inatuais*, Nietzsche não se diz textualmente ser um “*classischer Philologe*” (HV, prólogo, 3).

Ele fala como filólogo, mas não fala *como* eles falam. A linguagem não é a de um especialista, mas não nos enganemos, seu autor é um especialista e ele pretende ser

reconhecido como tal. Nisso exercitaria a virtude de bons poetas, estes que, dirigindo-se antes de tudo aos poetas, dão-se a ler com gosto também pelos leigos? Bem, não é exatamente este o caso das *Considerações sobre a História*.

O que exatamente garante que o poeta se dirige ao poeta, o historiador ou filólogo aos catedráticos e artistas que fazem um uso da história? A remissão a um cânon literário: os *topoi*, isto é, a miscelânea de temas recorrentes e centrais, as expressões comuns, o uso de recursos retóricos, enfim o domínio do cânon garante a participação em uma comunidade de leitores-escritores; e a pertinência da questão e das observações do autor em sua época, isto é, uma compreensão de como seu tempo se relaciona com os cânones de diferentes tempos e espíritos, juntamente com uma tomada de posição.

Mas a escrita de Nietzsche torna isso de difícil reconhecimento, primeiro porque, como observara seu antigo professor Ritschl, Nietzsche construía sua argumentação como se fosse um romance francês (EH, III, 2), ou seja, sua retórica teatraliza a comunicação dos resultados de seu estudo. Ele assume completamente o caráter retórico da linguagem. Se assina o livro como “*Dr. Friedrich Nietzsche, Ordentl. Professor der Classischen Philologie an der Universität Basel*”, então ele deve responder às exigências descritas há pouco. Mostrá-las, tal a tarefa do comentador.

O livro e seus tempos

O trabalho de datá-lo, colocá-lo em uma tradição a qual se referiu e como se referiu, entender as relações que mantém com a literatura contemporânea sua, e com as opiniões desta sobre os cânones diversos daquela tradição, tal é a tarefa de comentador a quem importa o aspecto histórico, como condição de entendimento do escrito (com suas remissões, trocas e omissões). De toda sorte, algo disso deve perseguir qualquer um que queira conhecer um texto filosófico ou teórico, o qual a felicidade de encontrar um referente tangível, esta que um historiador encontra quando vê ou uma representação da ação ou o próprio objeto correspondentes àquele verbo, àquele nome no texto clássico.

O juízo negativo, a cerrar os portões de uma filosofia, de modo inclusive a apagar qualquer curiosidade do neófito, dispensado, pois, de todo e qualquer estudo: pensador pouco rigoroso, contraditório, anti-democrata. Tal tarefa, porém, inclusive não destoa do próprio trabalho apresentado no livro, porque aí Nietzsche traça uma árvore genealógica dos historiadores da história mundial, ainda que uma tal com tão poucos

nomeados, e também se preocupa com o juízo e a caracterização que os gênios tiveram uns de outros, com o tratamento do cânon. O texto é para nós dupla ou mesmo triplamente datado.

Primeiro, é um texto do ano de 1874, e isso significa que se encontra nele muitas coisas que aparecem em seus contemporâneos, inclusive as críticas, ou antes ainda, o modo de fazer a crítica. Apesar de todo o tom elevado da prosa nietzschiana, dos espetaculares efeitos retórico-teatrais, alguém poderia dizer que ele não passa de um conjunto de paródias e citações, e mesmo que no todo é um plágio ou, o que é ainda pior, um amálgama deles. Não foi essa a nossa postura, mas antes a de perceber nessa repetição, no conjunto de paráfrases e paródias, a arte de retratar o seu século; objetivo que os grandes buscaram para si, com maior ou menor sucesso; assim, por exemplo, podemos caracterizar as obras de Tucídides, de Platão, de Plutarco e de Voltaire. No caso das *Considerações*, a percepção que o estudo da assim chamada história mundial trouxe, o que se conquistou e se conquista no esforço de constituí-la, até mesmo no de encontrar para ela um sentido. Devemos notar aí também a distância entre nossa formação e a de Nietzsche e seu público, os respectivos cânones literários e seu uso na cultura.

O livro está aí em seu ambiente do século XIX. Perceber os engenhos, artifícios, brincadeiras, o modo como fez a guerra, o uso das máscaras, a retórica exercitada para pensar e expressar sua filosofia, tudo isso pode nos ensinar algo e a experiência literária encontrar algum uso na vida. Mas isso só é possível se já nos demos conta da distância de nossos humores e climas. Muito do que discute já se tornou obsoleto na Academia: as ideias de um progresso absoluto da humanidade, ou mesmo de que a humanidade progrida, a de que vivemos em um presente incomparável, em todos os sentidos, a todos os séculos e povos que o precederam. Ainda que tais concepções componham a atmosfera geral em que o “nosso hoje” vive, nos escritos teóricos acadêmicos, se aparecem, são sempre relativizados. Além disso, aprendemos com Nietzsche a suspeitar do “humanismo”.

O livro é datado para nós porque seu teatro, com seus personagens e expressões típicas, suas questões, se não superadas, não nos concerne como concernia à Alemanha e à Europa da época, nem seus exemplos são os nossos. E temos dificuldades de compreender o teatro filosófico sobre o estudo da história mundial que é aí encenado. Quando alguém aponta para o quanto Nietzsche estava imerso em sua época, quer seja

por seu hegelianismo, ou por seu neokantismo, ambos nada extemporâneos, cumpre metade da tarefa, pois talvez quase não haja mesmo novidade aí nas *Considerações* sobre a História, a não ser um teatro imbatível. E talvez valha a pena lembrar o quanto Platão foi acusado de plágio.

Um dito de Paul Veyne (1971, p. 20), poderia servir de caracterização do livro, se seu autor não fosse um “filósofo-historiador”: “o historiador nunca faz revelações tonitruantes capazes de transformar nossa visão do mundo; a banalidade do passado é feita de pequenas particularidades insignificantes que, ao se multiplicarem, acabam por compor um quadro bem inesperado”. Tomamos outro dito como máxima, o de Emerson (1837, p. 99), no ensaio que dedica a Shakespeare dentre os *Homens representativos*: “O maior gênio é o homem mais endividado”. Nietzsche é um mestre na arte de usar tudo de seu tempo (e de outros) como se fosse seu, para caracterizar este seu tempo e, para além disso, atuar sobre ele.

É novamente datado, porque nos chega através de edições, com seus comentários, notas, e foram elas, afinal que estabeleceram o texto para nós. Por isso nos colocamos desde o início no plano da recepção, tomando o livro como algo publicado, que foi lido, mas antes na época e lugar em que vivemos, quer dizer, a partir de como hoje são lidas as *Considerações*.

Se avançamos nas dificuldades de entendimento de um texto do século retrasado, descobrimos outras datas suas justamente no tom, nas palavras emprestadas, no uso de velhas e novas expressões, metáforas e alegorias, – e, em certo sentido, comuns. Nietzsche a torna própria no uso inatual, polêmico e antiquado, com uma voz deslocada de seu tempo, algo entre o passado que assume e o futuro ao qual se dirige com os instrumentos conceituais que lhes oferece para um trabalho e um combate.

O início das *Considerações* mimetiza a escrita do fim do século XVIII até Schopenhauer, e depois, a ironia dos seus contemporâneos dirigida contra estes mesmos, aliás, típica. O descompasso entre os diferentes estilos adotados, porém, é singularmente atípico (aparentado talvez apenas com o Dom Quixote). Nos “degraus” do declive, acabamos por ver surgir toda a discussão do século XIX em torno do sentido da história e da objetividade da História. O teatro das *Considerações* é o desenrolar da História, do sentido histórico, desde Schiller e Goethe, quer dizer, desde Kant até a própria época do livro, em que se encontram desenvolvidos a ironia e o cinismo. O livro que se refere às idades do homem, também elegerá suas eras.

As idades do mundo: a primeira era remete à Grécia antiga, sem *Weltgeschichte*, uma espécie de idade do ouro ou de infância da humanidade, com um modo forte de apropriação do elemento alienígena, exemplificado por Nietzsche na incorporação de elementos significativos do culto estrangeiro por parte dos gregos, pela capacidade destes em fazer disso algo próprio, tornado seu (CDG). A este período segue-se o encontro da Grécia e de Roma e o surgimento de uma história universal, distinta, claro, da que surge na época da Revolução Francesa. Trata-se do período que vai do encontro entre Catão, o Velho, e Políbio à historiografia do primeiro século cristão. Depois, o Renascimento e, inclusive, a Reforma. As eras estão referenciadas no texto respectivamente pela infância no mito leopordiano da lembrança, e pelas Histórias monumental, antiquária e crítica.

Nietzsche fala quase sempre aí de modo abstrato, metafórico, afinal, “apenas quando a História suporta converter-se em obra de arte, então tornar-se pura construção de arte, ela pode talvez preservar instintos ou até mesmo despertá-los” (HV, VII, 1), opondo-se, pois, ao traço analítico e não artístico de sua época, às suas “ferramentas esnobes e desnaturadas”. São poucos os exemplos que dará para caracterizar em que se aplica a equação. Um deles: Segundo Nietzsche, Wagner nota, em relação às biografias que inundam as livrarias sobre Mozart e Beethoven, que estes são “soterrados por todo um deserto erudito de biografias” e importunados pelo “sistema de tortura da crítica histórica”, entregues ao impulso de uma “infinita micrologia da vida e da obra”, que coloca problemas de conhecimento quando ali se deveria de buscar a experiência, o exemplo. Daí Nietzsche dizer – a sabedoria é preguiçosa e toda maça tem seu verme. (SE).

Em tudo que lemos da recepção do livro, o que pesa de mais estranho é o fato de que a opinião de Nietzsche, o fato mesmo de ter publicado o livro, de não lhe ter escrito nenhuma palavra de rechaço, seja menos relevante do que a de um, inexpressivo para nós, Erwin Rohde. Do mesmo modo, que valha mais a opinião de Wilamowitz do que a de todo o círculo wagneriano e, antes ainda, a do professor Ritschl.

Considerações sobre o humanismo

Se um leitor atual pode sentir toda a discussão epistolar como algo de exclusivamente biográfico, isto não seria um sinal de nossos tempos, em que a filosofia restringiu-se progressivamente ao campo conceitual puro? Ora, o campo da biografia é

próprio do historiador, mas também do filósofo preocupado em traçar o perfil dos tipos de homens. Assim usamos das cartas de Nietzsche para esboçar um perfil de sua personalidade enquanto escritor e pensador. Em seguida, mostramos como a hermenêutica conduz questões de formação à respostas estritamente conceituais.

Depois de apontar para aquela série de restrições interpretativas – o homem medido por um biologismo antropológico; a tríade da História vista como essencial, e sujeitada à temporalidade; o inatual tornado contemporâneo; o perspectivismo confundido com o mero relativismo; uma fusão de horizontes em que tudo se torna compreensível; o sentido histórico renomeado como “consciência histórica” – é preciso, porém, reconhecer que Heidegger está certo ao situar as *Considerações* na discussão do humanismo, mas não ao pressupor que a discussão passa aí por um biologismo, ou que se coloca no mesmo nível do neokantismo. Por outro lado, sua *Carta sobre o humanismo* chama atenção para o aspecto do humanismo como resultado de uma série de cartas escritas e lidas por gerações e eras distintas. É afinal isso que garante a história mundial (– aquela nossa, restrita, parcial, tendenciosa). A ideia é característica do século XIX, incluindo o próprio Nietzsche, e tem algo de muito mais antigo.

Sloterdijk (1999), em sua “resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo” – *Regras para o parque humano* –, relembra a caracterização de Jean Paul daquilo que desde Cícero se chama *humanitas*, “uma corrente de cartas ao longo de gerações”: “Livros são cartas dirigidas a amigos, apenas mais longas”. Enfim, “com esta frase, ele explicitou precisamente – diz Sloterdijk –, de forma graciosa e quintessencial, a natureza e a função do humanismo: a comunicação propiciadora de amizade realizada à distância por meio da escrita” (p.7). Os rolos escritos transportáveis, contendo filosofias, histórias, poesias gregas, a recepção de sua mensagem pelos romanos, a disposição destes “de ler os escritos dos mestres gregos como se fossem cartas a amigos na Itália” (p. 9), eis aí o elo mais importante na corrente de cartas. Sloterdijk observa ainda a importância dos leitores gregos à disposição dos romanos. Do rápido panorama da história do humanismo esboçada por ele, destacamos três partes: “Para o Velho Mundo, e mesmo até às vésperas dos modernos Estados nacionais, saber ler significava de fato algo como a participação em uma elite cercada de mistérios – o conhecimento da gramática equivalia antigamente, em muitos lugares, à pura feitiçaria” (p. 10-11); “De fato, de 1789 a 1945, [quando do surgimento da televisão,] os nacional-humanismos livrescos estiveram em seu ápice; vicejava em seu meio, vaidosa e consciente de seu

poder, a casta dos filólogos clássicos” (p. 13); “Tudo sugere que arquivistas e arquivologistas tenham se tornado os sucessores dos humanistas” (p. 57). Sloterdijk está se referindo também a Foucault. Em relação a Nietzsche, isso dá novamente ideia de seu fracasso.

Para Nietzsche, a oposição é entre a História monumental e a antiquária. Ele defende uma espécie de humanismo monumental contra o humanismo antiquário. Pois bem, os sucessores do humanismo antiquário desprezam o monumental. Os pós-modernos denunciam os mestres pensadores e recusam a metanarrativa, ou dito nos termos nietzschianos, o supra-histórico. Para Nietzsche, ao contrário, o supra-histórico, a remissão à história mundial, à eternidade europeia, é o decisivo, tanto aí nas *Considerações*, quanto depois em sua defesa de direitos de filósofo.

Membro da casta de teólogos e filólogos clássicos, Nietzsche faz parte de uma comunidade de amigos que conhecem mais ou menos um mesmo cânon, do mesmo tipo daquele descrito por Emerson (1860, p. 95) no capítulo de *A conduta para a vida* sobre “A cultura”:

Os melhores espíritos que existiram, Péricles, Platão, Júlio César, Shakespeare, Goethe, Milton, eram homens que haviam lido muito, possuíam uma cultura universal e eram demasiado sábios para que desprezassem as letras. [...] Esperamos que um grande homem seja um grande leitor; em outros termos, esperamos um poder de assimilação proporcional ao poder espontâneo. Sinto-me sempre feliz ao encontrar pessoas que apreendem a superioridade transcendente de Shakespeare em relação a todos os outros escritores. Gosto das pessoas que gostam de Platão. Tal amor é incompatível com a suficiência.

Emerson foi filósofo, pastor, ensaísta. Marca a sua caracterização da cultura uma espécie de fé na comunidade, ao longo dos séculos, dos super-homens, grandes leitores, capazes de criar. Prescreve a grande lição da “força plástica”, a capacidade de apropriação do alheio, tal como a descreve Nietzsche nas *Considerações*, “um poder de assimilação proporcional ao poder espontâneo”.

Foram, pois, como lembra Pierre Hadot (1983, p. 10), “que permitiram a eclosão da literatura latina, que produziram Cícero, o tipo mais acabado da cultura greco-romana em seu apogeu, e estiveram próximas até de substituir o latim quando, no século II d.C., este foi eclipsado pelo grego como língua literária”. Nietzsche tem consciência de desempenhar aí, nesse conjunto de cartas, um papel derradeiro (ver especialmente a anotação intitulada “ÉDIPO / *Solilóquio do último filósofo* / Um fragmento da história da posterioridade” – LF, 87).

Cartas tristes, com queixas quintuplas, descompassadas, inatuais, arditas, conjunto de citações, paráfrases, paródias e remissões das mais diversas, as *Considerações* nietzschianas sobre História divizam o horizonte, os começos e tipos, e o declínio. São a parte negativa daquela “promessa austera” que indicara logo a Lou Salomé, conforme a expressão usada em uma carta em resposta às palavras de a Georg Brandes (10/04/1888):

– O que o senhor diz sobre *Schopenhauer como educador* me dá uma grande alegria. Esse pequeno escrito me serve de sinal de reconhecimento: a quem ele não diz nada de pessoal, não tem, provavelmente, nada a fazer comigo. No fundo, nele repousa o plano segundo o qual eu vivi até agora: é uma promessa austera. (Carta a Georg Brandes, 10/04/1888)

A promessa, a elevação, só se tem clara noção quando se diviza o horizonte, as épocas, o cânon, tudo aquilo que a situa em relação à história mundial, à república de gênios, isto de modo inatualidade.

3.4. Filologia a contrapelo

Costuma-se atribuir às críticas Wilamowitz-Möllerndorff, ao primeiro livro de Nietzsche o fracasso deste como filólogo. Como visto na introdução desta parte, isso se deve mais ao papel fundamental desempenhado posteriormente por Wilamowitz na filologia do que a seu efeito real, e ao fato de permanecerem praticamente desconhecidos do público em geral os trabalhos filológicos de Nietzsche. O fracasso do primeiro livro entre os filólogos acadêmicos não é mérito de Wilamowitz, senão do próprio Nietzsche, que de modo inatual assume como máscara o tom romântico alemão da virada do século (Schlegel, Schiller, Goethe). Ao mesmo tempo em que apresentamos a seguir um contraponto à crítica de Wilamowitz, buscamos completar a ideia da seriedade de Nietzsche com seus estudos históricos apresentando um panorama de sua formação histórico-filológica de Nietzsche e de seus trabalhos acadêmicos.

A polêmica de Wilamowitz

Pode-se, afinal, dizer que Nietzsche “falseia deliberadamente” as descobertas filológicas sobre a tragédia ática em nome da “música do futuro”. Por isso, pela independência com que trata os chamados fatos históricos, pelo modo como se opõe à leitura corrente do helenismo, enfim, por se afastar do método histórico-crítico da filologia – aquele que busca “compreender cada fenômeno histórico somente a partir

das condições da época em que eles se envolvem e de ver sua justificativa na própria necessidade histórica” –, ou pelo menos sua arte deixa essa primeira impressão, Wilamowitz-Möllerndorff (1872, p. 58), recém-doutor em filologia clássica pela Universidade de Berlim, escreve um panfleto de admoestação intitulado “*Filologia do futuro*”, e com isso teria sentenciado o investimento de Nietzsche nos estudos clássicos. No semestre seguinte, o curso de Nietzsche sobre Ésquilo, mencionado no panfleto, não terá nenhum escrito e o agravamento de sua saúde só contribuiu para que se afastasse do magistério. Se a Grécia continua presente em seus livros, a partir de 1872, ela não é mais aí objeto de estudo.

A crítica de Wilamowitz (1872) oscila entre a ironia e a revolta. Ele acusa o “Sr. Nietzsche” de não conhecer Homero ou mesmo a tragédia, Eurípides ou Ésquilo (p. 70-73). O aspecto chocante do livro, para um filólogo, é que seu autor não se apresenta como um pesquisador científico, mas antes como pregador religioso, como metafísico e apóstolo (p. 57). Erwin Rohde (1872) tenta defender este livro, no fundo, para ele, indefensável. E Wilamowitz denuncia o empreendimento na segunda parte da *Filologia do futuro* (1873): “De um lado Nietzsche: a música antes do texto; de outro R. [Rohde]: o texto antes da música” (p. 137); “podemos ficar curiosos para saber em quanto tempo os dois filólogos do futuro começarão a brigar” (p. 135). De fato, esta é uma das teses de Nietzsche. Ele foi, para nós, o primeiro a falar da estética, da história do teatro, considerando todo o seu aspecto sensível e sua recepção. Não o texto, mas o teatro – “o herói trágico mostra o que lhe há de mais profundo no silêncio” (NT, 17).

De fato, não publicará mais nenhum texto de filologia ou diretamente relacionado a ela, ainda que por outro lado, tenha planejado algumas vezes, como o curso *Sobre o futuro de nossos institutos de formação* (1872) e as anotações para *Nós, filólogos* (1875), este deixado incompleto, que constariam na série das *Considerações inatuais*. Quando anota no verão de 1875 sobre suas realizações para breve, além de reconhecer a necessidade de registrar seus trabalhos filológicos “para que não fujam inteiramente da memória”, pensa em editar um primeiro volume de compilação de trabalhos realizados: “As Coéforas e Ésquilo”, “Sobre o ritmo”, “A disputa de Hesíodo e Homero”, “Os diádocos dos filósofos” (FP, 1875, 8[4]). Seu editor insiste depois para publicar o texto sobre Homero, ao que Nietzsche recusa. Depois de 1872, a única exceção é o complemento ao artigo sobre “A disputa de Homero e Hesíodo”, em 1873. Quanto ao exíguo número de alunos nos cursos que ofereceu, eles são característicos da

Universidade da Basileia, e com exceção do curso mencionado por Wilamowitz, os seguintes tem o mesmo número, se não mais, dos cursos anteriores ao lançamento do primeiro livro.

N’*O nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche apresenta duas teses fortes, inovadoras, alcançadas por estudos de quase uma década. A primeira tese é sobre seu surgimento: a tragédia nasce daquele pessimismo presente na oração fúnebre de Péricles (de Tucídides), como diz na “Tentativa de autocrítica” (§ 4), de 1886. A outra é sobre sua morte: Eurípides, Sócrates, a racionalidade dialética são os responsáveis pelo desaparecimento da tragédia, do dionisiaco no teatro. Mas as teses, históricas, são subsumidas, por assim dizer, em uma narrativa lendária de estilo romântico: eis então a história da cultura vista por duas noções míticas.

Apontamos, pois, como foco da polêmica: primeiro, o modo inatual, antiquado e crítico, de Nietzsche expor suas descobertas filológicas (o dionisiaco como fonte da arte grega, e o iluminismo socrático como decadência, cf. EH, NT, 1), isto é, de modo romântico, anticientífico, conforme Schiller e Schlegel (cf. SILK, M. S.; STERN, J. P., 1987), e conferindo a um momento histórico determinado um caráter histórico-mundial. Segundo, a primazia do elemento musical e cênico, próprio do espetáculo, em detrimento do texto. Se a tese nietzschiana contrasta a leitura da tragédia dos colegas Wilamowitz (1872, 1873) e Erwin Rohde (1872), e depois com a de Jean-Pierre Vernant (1986), que retoma o problema em um ensaio sobre *As bacantes* de Eurípides, como tratamos em nosso estudo sobre *O nascimento da tragédia* (SAMPAIO, 2008), é porque antes se dirigem contra a leitura de Aristóteles (*Poética*) e o juízo crítico de Platão (*República*).

A apresentação do livro por Walter Benjamin na *Origem do drama barroco alemão* (1925) e as observações sobre o teatro que Antonin Artaud faz em *O teatro e seu duplo* (1938) ilustram a força e a singularidade da tese nietzschiana, assim como os seus cursos e publicações filológicas demonstram sua coerência: a precedência da oralidade, da musicalidade, na composição do texto escrito (esta tese é defendida especialmente nos cursos de *História da literatura grega*).

Afastar o teatro do texto

O hiato entre os mundos, as formas de vida, e mesmo entre os diferentes meios de expressão, é uma das teses d’*O nascimento da tragédia*. Por exemplo, “na história da

lingüística dos gregos, podem-se distinguir duas correntes: em uma, a linguagem imita o mundo da aparência e da imagem, em outra, ela imita a música” (NT, 4)

Há muitas coisas no primeiro livro de Nietzsche que o fizeram ser citado, no círculo wagneriano, como “O renascimento da tragédia”. Nada mais contrário à sua tese, e, todavia, ele se permite sacrificar a filologia clássica a Richard Wagner. “A tragédia só nasceu uma vez, na Grécia” – esta tese do curso de *Introdução à tragédia de Sófocles* de 1870, que já se encontra no *Curso de estética* (1835-1836) de Hegel, e mesmo antes, em Nietzsche, porém, é anti-hegeliana: porque não louva a dialética do espírito em que o esclarecimento sobressumiria a tragédia, mas a denuncia, destituindo-a do caráter de progresso.

O absurdo é considerar a música como expressão direta do Uno-primordial (NT, 6). Nietzsche teria estragado seu livro – admite ele – com seu romantismo, com a metafísica shopenhaueriana e wagneriana; segundo Walter Benjamin (1925, p. 126), entregando-se ao abismo do esteticismo, este intuitivo genial perdeu todos os conceitos, e renunciou a um conhecimento puramente histórico-filosófico do mito trágico. A sua afirmação mais temerária para qualquer estética ou história da tragédia: “o público da tragédia ática reencontrava a si mesmo no coro da orquestra” (NT, 8, *apud* BENJAMIN, op. cit.). Do ponto de vista filológico, assegura Wilamowitz, “não há qualquer relação entre o coro trágico e o culto” (*apud* BENJAMIN, 1925, p. 127).

Há, porém, nesse modo de compreender o “espectador ideal” de August-Wilhelm Schlegel, algo de positivo, afinal a tragédia não se dirigiria originariamente ao entendimento, nem mesmo atua sobre o espectador grego de modo estético, e sim corpóreo (NT, 7). – Nietzsche anuncia a importância central do corpo para a reflexão filosófica e costuma inverter o adágio, como se a alma fosse, isto sim, uma nau governada pelo corpo, e o espírito, uma compensação para este animal indefeso (tese defendida por Schopenhauer).

Para Antonin Artaud (1938, p. 36, 38ss), o teatro ocidental acabou por prender-se ao diálogo e se tornou um ramo da história literária, mas “o diálogo – coisa escrita e falada – não pertence essencialmente à cena, pertence ao livro”. A cena usa diversos outros meios de expressão: “música, dança, artes plásticas, pantomima, mímica, gesticulação, entonações, arquitetura, iluminação e cenário”. A linguagem dos gestos e das atitudes, a dança e a música são muitas vezes mais capazes de elucidar um pensamento no teatro do que as palavras e ainda mais de provocar sensações,

enquanto, para isto, a linguagem articulada em geral é inábil, presa que costuma estar àquilo que corriqueiramente expressa. Em Artaud, encontramos o esforço nietzschiano de afastar o teatro do texto.

Segundo Nietzsche, a primeira coisa que o intérprete deve ter consciência é de sua distância histórico-cultural. O homem moderno é completamente inábil para compreender a tragédia ática. Ele não tem nenhum teatro como o grego nem suas reações ao espetáculo são do mesmo tipo. O ator usava máscara e uma túnica que lhe cobria até as longas “pernas-de-pau”. (cf. “O drama musical grego”, 1870). As obras de Ésquilo, Sófocles e Eurípides não devem ser lidas simplesmente como literatura. Além disso, deve-se abjurar a interpretação, ainda hoje comum, de que a tragédia apresentaria algum conteúdo moral universalmente humano, de que ela deva ser lida pelo seu conteúdo moral.

Não só é errado, todavia, atribuir o fracasso d’*O nascimento da tragédia* às críticas de Wilamowitz, é também crer que tenha sido de todo um fracasso. A obra é exitosa no campo da teoria do teatro e tem suas repercussões na própria filologia, a ponto de provocar uma crítica de Jean-Pierre Vernant mais de um século depois (1986). Em relação ao tom anticientífico, vale a resposta do professor e “conselheiro pessoal” Ritschl:

Sou demasiado velho para incorporar orientações vitais e intelectuais completamente novas [...] por natureza, estou totalmente dentro da corrente *histórica* e da consideração histórica dos assuntos humanos. Você não pode exigir ao “alexandrino” e ao erudito que condene o *conhecimento* e veja *tão-só* na arte a força libertadora, salvadora e transformadora do mundo (14 de fevereiro de 1872).

O nascimento da tragédia é uma espécie daqueles monstros que só existiram uma única vez, como o galo-cavalo marrom de Ésquilo, que tira o sono de Eurípides (Aristófanes, *As rãs*, v. 932). Também foi isso que serviu à juventude, não à velhice. Wilamowitz e depois Vernant honram, afinal, Nietzsche. Não foi um jovem qualquer, ao contrário, aquele que será conhecido como “o príncipe dos filólogos”.

Damos um exemplo do êxito do livro: Hans von Bülow, de tão entusiasmado com *O nascimento da tragédia*, pensa em dedicar-lhe uma tradução sua de Leopardi (“o resultado de suas horas de ócio”, carta a Erwin Rohde, 11/04/1872, n. 207), pergunta depois a Nietzsche se ele não queria traduzir a prosa do “grande irmão romântico de Artur Schopenhauer”; “um pensador que lhe fosse próximo e afim”. Proposta a qual Nietzsche recusa muito elegantemente dizendo que, apesar de sentir-se honrado com o convite, e de ser um filólogo, infelizmente não era um poliglota, mas principalmente

porque não dispunha de tempo, uma vez que suas tarefas como escritor já lhe tomavam todo o tempo, tanto em relação às *Inatuais*, que àquela altura planejava ser mais de uma dezena, quanto às anotações dos cursos para depósito na Universidade da Basileia (carta a Hans Bülow, 02/01/1975, n. 412).

As exigências que Hans von Bülow pensa encontrar em Nietzsche não são as mesmas que um Wilamowitz (1891, p. 23) faz em relação à tradução da literatura grega: “A tradução de um poema grego é algo que pode ser feito apenas por um filólogo”; nem por isso são menos rigorosas, senão mais. Para Wilamowitz, a tradução compete exclusivamente ao especialista, enquanto Bülow exige, para além disso, uma procedência comum, um espírito aparentado. Esse contraste serve para elucidar outro: enquanto Nietzsche pensa na Grécia como algo que não deve se restringir aos estudos filológicos, Wilamowitz a encerra entre os filólogos de profissão.

Philologica

“Sobre Teógnis de Mégera” (*De Theognide Megarensi*, 1864), escrito em latim com citações em grego, para *Valediktionsarbeit*, o trabalho final de formação em Pforta, depois apresentado na Associação Filológica (“Estudos sobre Teógenes”, 1866), e finalmente ampliado e revisto para publicar no *Rheinisches Museum für Philologie*. Ritschl tinha se impressionado com o jovem, “*tão moço e tão cedo maduro, como esse Nietzsche*”. Quanto às outras conferências na Sociedade Filológica, além desta “Sobre a última redação da Teognidéia” consta: “Sobre las fuentes histórico-literarias de Suidas (1866)”; “Contribuição para a crítica da lírica grega, poema 1, O lamento das Danaides”; Nietzsche se dedica também às fontes de Diógenes Laércio: “Sobre as fontes de Diógenes Laércio” (*De Laertii Diogenis fontibus*, 1868-1869); “Contribuição para estudo e crítica das fontes de Diógenes Laércio” (1870); “*Analecta Laertiana*” (1870). Também estuda “O tratado florentino sobre Homero e Hesíodo, sua origem e sua disputa” (1870).

Nietzsche publicou dois trabalhos no *Rheinisches Museum für Philologie*: “Sobre a história da Antologia de sentenças de Teógnis” (n. 22, 1867); “O tratado florentino sobre Homero e Hesíodo, seu gênero e seu combate, 1-2”; “... 3-4” (n. 25, 1870; n. 28, 1873); e oito resenhas para o *Literarisches Centralblatt für Deutschland* sobre publicações recentes (1868-1870): “A teogonia de Hesíodo...”; “Fragmentos de Anacreonte”; “*Quaestionum Eudocianarum capita quattuor*”; “Elegias de Teógnis,

conforme o código Mutinese”; “As cartas heraclitianas: uma contribuição para a literatura filosófica e histórico-religiosa”; “Os fragmentos harmônicos de Aristóxeno”; “Sobre os escritos de Luciano ‘Lucio ou o asno’ e sua relação com Lúcio de Pátras e as metamorfoses de Apuleio, este último de E. Rohde; e “O helenismo e o platonismo”,

Só assim se pode entender o impacto d’*O nascimento da tragédia* para a comunidade filológica. Do contrário se pensa que homens como Ritschl tê-lo-iam promovido não por reconhecimento de trabalho. Mas, então, só por causa de Wagner? Bem, isso não é pouco, por outro lado, já desde cedo dirigia-se contra o sentido histórico, digamos alexandrino, dos filólogos. Porém, Nietzsche não abre mão do método que exercera desde Pforta. Os seus cursos em Basileia são verdadeiros tratados, e não simplesmente cópia e amálgama de meia dúzia de comentários alheios. Destacamos *O culto dos gregos aos deuses*: que ele não tenha escrito, justamente, “*O culto dos deuses gregos*”, nisso repousa toda a distância do tipo de filologia realizada por Nietzsche, por exemplo, em contraste com *A crença dos helenos* de Wilamowitz. O sentido histórico – percepção de um alheio no interior de uma prática, de um ato, de um caractere, neste caso, no culto grego, Nietzsche começa por notar os elementos estrangeiros no culto dos gregos aos deuses.

O filólogo aprendeu que os textos divergem, que nos chegaram por “cópias” distintas, com suas divergências e características próprias. Aí se encontra um dos mais decisivos exercícios para o desenvolvimento do sentido histórico do filólogo, quer dizer, ser capaz de identificar as fontes que o próprio autor ou copista se remete. Percepção das várias camadas de sentido. Mas quando se pronuncia enquanto autor, e não enquanto professor, ele é mais do que um filólogo.

O estilo adotado n’*O nascimento da tragédia* justifica sua leitura como se fosse a de uma peça de teatro. Aí, Nietzsche alça a história de um gênero, a tragédia ática, à história universal, além de dar-se uma liberdade completa quanto às referências, citações, de deliberadamente realizar uma série de aproximações mais alegóricas do que propriamente históricas, e, com isso, subsumir mesmo seus resultados histórico-filológicos à promessa do drama musical wagneriano. Notamos a abrangência que confere à história da literatura, no sentido não só que incluía aí historiadores, mas porque aborda suas obras do ponto de vista histórico-literário em sentido mais estrito, como faz na *História da literatura grega* (I e II, 1874-1875; III, 1875-1876). Nele, importa “a *prosa narrativa e descritiva*, em oposição à reflexiva e conclusiva. A

questão sobre a maior ou menor *verdade* do que é contado ou descrito, a intensificação de um *sentido de realidade* não é em primeiro lugar de nosso tema: isso pertence à história da ciência” (HLG I-II, 12; MU V, p. 166; OC II, p. 731). Também é desse prisma que trata, nas *Considerações*, a historiografia do seu século. Não o critério de verdade ou o de fidedignidade às narrativas clássicas, dir-se-ia, aos fatos – de qualquer modo àqueles narrados, senão o estilo, a personalidade, ela interessa, aquilo que para um tal leitor aparece no modo como o autor da narrativa conta ou discute os “fatos”, desde seu método até os seus silêncios. A História é do domínio da experiência, da vivência, não da verdade. Por isso, *não* trata dela – seu sentido, a percepção do histórico, a crítica ao historicismo, a importância do esquecimento, ou mesmo a relação entre poder e saber – a partir do prisma epistemológico ou metafísico, mas antes o da formação.

Na *História da literatura grega*, Nietzsche nota um retrocesso no talento narrativo dos gregos, quando se compara aquele nível insuperável alcançado no tempo de Homero e a *historische Prosa* de Heródoto e de Tucídides, do mesmo modo, nas *Considerações* sobre a História, ele nota a decadência entre uma prosa ao estilo de Leopardi e aquele que encontra entre seus contemporâneos, e também do *spirito* italiano em relação ao alemão. Ao mesmo tempo, Nietzsche está sempre lançando para o exterior do discurso, para o extra-texto. Ele considera a literatura grega como “a história do tratamento artístico da língua”, mas adota para isso, além do ponto de vista das próprias “obras de arte da língua” e o de “seus criadores”, o de “seu efeito e seu público” (HLG I-II, 1; MU, V, p. 68; CO, II, p. 591). Do mesmo modo, nas *Considerações*, além daquela decadência do talento narrativo, são pensados seus efeitos sobre a cultura e os tipos criadores. Esta não é a única abordagem da história que encontramos em Nietzsche, há também aquela outra que realiza em *O culto aos deuses dos gregos* (1875-1876) e na *Genealogia da moral* (1887), chamada de “*wirkliche Historie*”, “História efetiva”. Ainda que, também a história da historiografia, grega (HLG) ou moderna (HV), que conta, não se coloque longe do efetivo no azul da Hélade ou do *Reich*.

O descompasso entre a escrita dos cursos, que para nós hoje são livros, e a dos livros que ele próprio publicou é evidente em relação ao grau de clareza. Nas *Considerações*, Nietzsche não é claro como em seus cursos universitários (ou mesmo se comparadas à *Genealogia*). Nesse sentido, no ensaio comparativo sobre as *Lições sobre*

os filósofos pré-platônicos (1872) e *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873), que baseado no trabalho de Paolo D'Iorio, referindo-se aos dois textos, o primeiro, um conjunto de anotações das aulas em Basileia, o segundo, concebido como livro, Marcelo Souto (2002, p. 39) observa como o primeiro contém “um inventário extenso envolvendo os mais diversos comentadores”, enquanto no segundo, já não há a mesma objetividade no tratamento dos pensadores, “eles se aproximam evidenciando sua personalidade, tornando-se como que personagens entre os quais se traça uma trama, uma espécie de diálogo trágico”. Ademais, por toda parte percebem-se alterações, tal como a de quando teria escrito seu primeiro trabalho filosófico-teológico, enquanto anota no caderno 12 anos (FP 1884, 26 [390]), dirá na *Genealogia da moral* (prólogo, 3) que tinha então 13 anos. São mudanças sutis e significativas. Do mesmo modo que nas obras publicadas, nas cartas, tanto em relação a si mesmo como a referência a outros, impotando ainda o destinatário. Damos um exemplo:

Em uma carta a Franz Overbeck, Nietzsche escreve: “Um italiano me disse há pouco: ‘Em comparação com o que nós chamamos *cielo*, o céu alemão é *una caricatura*’” (14/09/1884, n.533) O tradutor espanhol Parmeggiani observa que o filósofo escreve em italiano errado, que o correto é “*caricatura*” (FP esp. III, nota 1407, p. 571). Com isso, porém, o que todavia só se tornou claro por causa da nota, se perde o aspecto sonoro, a brincadeira do italiano para com o alemão. Na verdade, a piada é de Nietzsche e, segundo ele, “Bravo! Aí está toda a minha filosofia!”. Como tese, é irrefutável. Não se refuta uma piada. O modo do alemão falar é uma caricatura, e isto se nota quando um italiano imita o alemão dizendo “*caricatura*”, vibrando o “r”: uma impostação, uma “*carricatura*”.

Temos então uma amostra das dificuldades na leitura deste tipo de obra: por seu humor, afinal uma piada requer mais sagacidade, mais capacidade de relacionar informações do que uma explicação conceitual; pelo trato com a língua, cuja miríade de distinções é no mais das vezes apenas indicada (Nietzsche dizia em relação a seus últimos livros, que todas as palavras foram pesadas em balança de ouro), que servem para elucidar algo, mas não são elas mesmas objeto de elucidação, e isto se torna ainda mais difícil quando se trata de “trair” para outra língua; porque ele surpreende, e isto quer dizer que seu pensamento é estranho, desconcertante, e aí, como sempre, segue-se a pré-histórica fisiologia da incorporação (rejeitamos o que não pode se tornar nosso).

Como dizíamos, há sempre algo de teatral nos livros de Nietzsche, assim também nas outras *Considerações inatuais*, mas não do modo como aparece especialmente na segunda delas, pois ela, mais do que as outras, e talvez até mesmo mais do que *O nascimento da tragédia*, exige uma leitura teatral, quer dizer, atenta aos recursos retóricos empregados; ao palco, neste caso, às épocas (civilizações), as “idades do homem”; o que se faz nesse palco (o teatro da vida); quais personagens e seus papéis (personalidades).

Pforta

Um detalhe: Wilamowitz havia estudado também em Pforta, e acusa Nietzsche de envergonhar o ensino histórico-filológico que tiveram aí, além de desqualificá-lo como ignorante, indicando seus trabalhos, que conhecia; em suma, de desonrar “nossa mãe Pforta”. A escola de Pforta é um internato de rapazes. Espécie de monastério destinado a uma excelente formação clássica. “Eu tive a sorte de ser estudante na honorável escola de Pforta, da qual vieram tantos (Klopstock, Fichte, Schlegel, Ranke etc. etc.), que merecem consideração na literatura alemã” (carta a G. Brandes, 10/04/1888, n. 1014). Eles devem saber ler em latim, em grego e se possível em hebraico; as línguas dos livros dos livros. Nietzsche estudou em Pforta de 1858 a 1864 e Wilamowitz de 1862 a 1867. Impossível que não se conhecessem desde então. Se não foram amigos então, dirigiram palavras um ao outro, rezaram e cantaram juntos; dormiram, comeram e se levantaram no mesmo horário; foram submetidos às mesmas leituras e disciplina, ao mesmo cuidado na leitura do texto.

Três anos antes de Wilamowitz ingressar na Universidade de Bonn, Nietzsche já tinha passado por ela como um relâmpago. Quando aquele faz seu doutorado, Nietzsche se tornara quase uma “lenda” na comunidade filológica alemã. Em Leipzig, tinha publicado artigos e resenhas, que, de forma inédita, justificaram um título de doutor e uma cátedra de professor – não sem os dedos de seu professor Ritschl, é certo. O que não diminui a prodigalidade – ao contrário, trata-se de uma confiança e de uma avaliação de um dos maiores nomes então da disciplina³⁵. Erwin Rohde também fora

³⁵ Um pensamento de Chamfort ilustra a questão: “Faz-se algumas vezes, neste mundo, um raciocínio bem estranho. Dizem a um homem, querendo recusar seu testemunho em favor de outro homem: / – Ele é seu amigo. / – Mas com os diabos! Ele é meu amigo porque as coisas boas que digo dele são verdadeiras, porque ele é tal como o descrevo. Vocês tomam a causa pelo efeito e o efeito pela causa. Por que supõem que falo bem dele? Porque é meu amigo? E por que não supõem antes que ele é meu amigo porque existem coisas boas a serem ditas sobre ele?” (*Máximas e pensamentos*, § 13, p. 24-25)

seu aluno e, só muito tempo depois, conquistou o título de professor catedrático. Burckhardt dirá sobre seu jovem colega: “Não teremos mais um professor como este”.

Wilamowitz fora visitá-lo, como diz em suas *Memórias*, em tom de reverência, e Nietzsche reconheceu nele “seu talento e seu entusiasmo puro”, e o tomara como aliado. Quanto ao modo como Nietzsche julgou suas críticas, sabemos por uma carta a Gersdorff (BVN, 1872, 228): “depois que li o panfleto, a paz retorna a meu coração. Não há nem sequer uma palavrinha que me alcance! Tudo é, até no menor detalhe, falsificação, incompreensão, maledicência”. E podemos tomar uma carta dirigida a Rohde (16/06/1872) como a resposta que não dá publicamente. Doravante, Nietzsche não escreverá mais o seu nome, senão o chamará por Wilamops³⁶ – a não ser, de algum modo, em *the last work*, depois inclusive das “Cartas da loucura”, no apócrifo *My sister and I* (escrito por George Plotkin e publicado em 1951), o qual faz, como lembra Tomas Abraham, uma recordação e uma homenagem, uma oferenda presenteada ao primeiro inimigo:

Em algum lugar do meu espírito há um altar secreto, escondido por trás do espinhoso matagal da minha vaidade pessoal. Com a ajuda de folhas avermelhadas de outono, que arranquei do bosque vizinho, soletei o nome de Wilamowitz. De vez em quando venho a este altar e ofereço um sacrifício de gratidão. É minha dívida não só com um sincero, ainda que de certa forma infortunado erudito, senão principalmente com um homem que pôs um fim ignominioso à minha carreira de filólogo. (*apud* ABRAHAM, 1996, p. 146)

Da estadia de Nietzsche em Pforta, ficamos agora com duas descrições, a de sua rotina e a de sua cidade natal, e com um panorama de seus textos. No tópico seguinte, contamos uma anedota da época.

Nos diários de Nietzsche, encontramos uma descrição da rotina em Pforta, aqui apresentada de modo impessoal: Às 4 horas o dormitório é aberto. A partir daí cada um pode se lavar, o que acontece de fato uma hora depois. Às 5 o som de um sino e a voz dos inspetores tiram os alunos da cama. Os retardatários são punidos. Em dez minutos, devem estar todos prontos e, então, arrumar as roupas. Às 5:25 a primeira sirene avisa e, na segunda, todos devem estar no oratório. Os inspetores tomam a palavra e animam os da classe primária, costumeiramente atrasados. Chegam o professor com seu auxiliar e

³⁶ “O Professor Plüss da escola de Pforta, que me é estranho, um historiador, deixou a minha cidade natal, Namburg, irrequieta, com um discurso entusiasta sobre *O nascimento da tragédia* e a primeira *Inatual*. O Sr. Bruno Meier [Meyer] escreveu sobre o artigo de Dräseke que trata da questão de Wagner, de memória turva, uma longa resposta de difícil refutação, na qual sou solenemente denunciado como “inimigo da cultura e, de resto, retratado como um astuto trapaceiro entre ludibriados. Ele me enviou seu tratado pessoalmente, inclusive para o meu endereço; eu quero enviar-lhe os dois escritos de Wilamops. Mas isso quer dizer, de modo cristão, fazer o bem a seus inimigos. Pois é inexprimível o quanto esse bom Meier se alegrará com Wilamops.” (carta de 1874, n. 353).

os inspetores verificam se todos estão ali. O órgão é tocado e os alunos entoam um canto matinal. O professor lê uma passagem do *Novo Testamento*. A leitura é intercalada por cantos litúrgicos. Depois recitam o Pai Nosso e retornam ao dormitório, onde os aguardam leite quente e pãozinhos. Às 6 horas o sino toca para as aulas. Pegam os livros e se dirigem para as salas. É a hora da revisão. Às 7 começa a aula, que vai até às 12. Guardam rápido os livros no quarto e apressadamente se dirigem, cada um com seu guardanapo, para o claustro. – Esse relato, na primeira pessoa do plural, do dia 9 de agosto de 1959 é interrompido e retomado nos dias seguintes. Ele nos basta para ter uma ideia da disciplina.

Nos diários consta como leitura escolar: *Anabasis* de Xenofonte (1858), César, Ovídio, Luciano de Samósata, *Germania* de Tácito (1859), Tito Lívio, cartas de Cícero, Arriano (1860), Homero, o Antigo Testamento em hebraico (1860 e 1861), Heródoto, Lísias, Tucídides, Virgílio, Salústio, Dante em italiano (1861), Horácio, *O príncipe* de Maquiavel em italiano (1862). Dentre as leituras, além daquelas que podemos pressupor típicas para um filho de pastor, como passagens da Bíblia e sermões de Lutero, há também as típicas para um alemão: sagas germânicas, Goethe, Schiller, Hölderlin, Jean Paul e logo Lessing, Schelling, Schlegel, Winckelmann, Kant, Hegel, Schopenhauer... Além de Shakespeare e Emerson.

Em Pforta, além de trabalhos, escreve também traduções para o latim de alguns textos curtos, como sobre a vestimenta da milícia romana (*Ad sagum militis*, 1861). Três anos antes de ingressar no Ginásio da Catedral de Naumburg, Nietzsche, então com cerca de sete anos, e sua irmã Elisabeth, dois anos mais nova, têm a primeira aula de grego e de latim. Quando ingressa na escola de Naumburg, ele anota as leis da paz e da guerra, para o dicionário da guerra que pretendia fazer com seus amigos. Brincavam com soldadinhos de chumbo e representavam guerras, por exemplo, a Guerra da Crimeia (1853-1856). Nietzsche e os dois amigos da futura “Germania”, Wilhelm Pindar e Gustav Krug, torcem pela Rússia, mas é a Turquia que vence. Vale ainda mencionar: dentre os poemas, um de sobre Ciro e outro sobre Andromeda (1856, BAW, I, p. 341).

Dentre os estudos de história, sabemos por um diário de Pforta (1959), estão a história grega no tempo da Guerra do Peloponeso e as conquistas de Alexandre, o Grande: “Esse personagem me atrai de modo extraordinário; poder-se-ia usar parte de sua vida para uma excelente tragédia”, o que colocará logo nas folhas de um caderno:

“A traição de Filotas” (BAW, I, p. 156-181) – em que o infame Filotas conspira contra Alexandre, tendo sido antes seu confidente, como relata Plutarco (*Vida de Alexandre*) – temos aí a primeira tentativa de seu *Prometeu* (1858), peça que também abandonará, e usa algo do *Empédocles* de Hölderlin, por exemplo, quando repete, “A era dos reis passou” (p. 164), sentença que lembra, por sua vez, os versos do *Prometeu* de Goethe citados n’*O nascimento da tragédia* (§ 9), em resumo, todo aquele anúncio trágico da morte dos deuses, anúncio nórdico, romântico, de um povo que não realizou a Revolução Francesa, e que ressoa ainda no *Crepúsculo dos deuses* de Wagner. Além disso, Nietzsche aproveitará dos *Bandoleiros* de Schiller. Temos aí, quando tinha 15 anos, uma antecipação do modo de tratar personalidades e acontecimentos históricos, quer dizer, de modo nada antiquário, e sim, ao contrário, submetendo aqueles ao teatro de seu tempo.

No primeiro semestre, escreve “A segunda campanha de César à Bretanha”, em que reconta em alemão o que leu em *De Bello Gallico*, V, 1-23 (ver BAW, I, p. 48). Durante o terceiro semestre, volta a escrever sobre César (“A captura de Brindisi por César”, BAW I, p. 185-186; sobre *De Bello Gallico*, I, 24-29), e depois “Descrição do caráter de Cássio em *Júlio César*” (1863), em que desenha a personalidade daquele que, ao lado de Brutos, conspirou contra César, tal como aparece no drama shakespeariano. Outro trabalho – “Sobre as realizações do rei Mitríades” (1861), em que usa das descrições de Veleio Patérculo (*História romana*) e de Cícero (*Do mandato de Cneu Pompeu*, também conhecido como *Em defesa da lei Manilia*) – será lembrado em 1888: “Eu não esqueci o assombro de meu venerado professor Corssen, quando ele teve de dar sua maior nota ao pior aluno de latim” (CI, X. “O que devo aos antigos”, 1). Nietzsche ganha ainda outra nota 1 com “Por que motivos se exilou Cícero?” (ver carta à sua mãe de 06(-10)/06/1862, n. 313). Depois, pensará em “A academia de Cícero” como uma das *Considerações inatuais*. Há ainda breves escritos sobre personagens históricos: O conde de Habsburg, baseado em Schiller (1858; BAW, I, p. 34-37); um trabalho sobre Cornélio Nepos (1861), e sobre o senado romano (“Notícia de Duílio ao Senado” – Políbio, *Histórias*, 1: 23, 3).

Além disso, vale mencionar, com um exemplo, suas descrições das cidades. Em “De minha vida” (1858), ele descreve sua cidade natal:

A aldeia de Röcken está situada a quase meia hora de Lützen, pegada à carretera comarcal. Seguramente não há andarilho que não passe por essa paragem que não a admire com carinho, pois está rodeada de bosques e pequenos lagos. [...] Lützen é uma cidade pequena e sem pretensões, da qual

não se vê de antemão o seu significado histórico-mundial. Duas vezes foi cenário de extraordinárias batalhas, e em seu solo se derramou o sangue da maior parte das nações europeias. Aqui se levantam monumentos que proclamam com eloquência a glória dos heróis caídos. – A uma hora de Röcken se encontra Poserna, célebre por ser o lugar de nascimento de Seume, verdadeiro patriota, homem leal e excelente poeta. Desgraçadamente, sua casa já não se conserva. Desde 1813 estava em ruínas, e agora um novo proprietário construiu outra grande e formosa no mesmo lugar. (BAW I, p. 3; CO I, p. 68).

A primeira parte, nos faz ter uma ideia de porque Nietzsche se considera, orgulhoso, uma espécie de Claudie Lorrain (1600-1682), pintor paisagista, cujos quadros, muitos deles, são de temas históricos, seguindo inclusive o velho lema *ut pictura poesis*, e admirado, dentre muitos outros, por Goethe. Juntamente com a descrição paisagista, encontramos sempre nas caracterizações das cidades que Nietzsche conheceu, que aparecem principalmente no epistolário, seus aspectos históricos mais significativos e sua relação com suas personalidades ilustres.

A lenda e o tipo histórico

Por último, para completar a caracterização do período, de quando ingressa no Colégio de Pforta, consta uma anedota (Cf. HALÉVY, 1944, p. 16; BROBJER, 2012, p. 15-16), segundo a qual, após uma calorada discussão sobre Múcio Cévola, o qual teria evitado, no sexto século antes de Cristo, o reestabelecimento da monarquia dos tarquínios, ingressando sozinho no acampamento dos etruscos e matando um homem que toma por ser o rei, logo descoberto e ameaçado de tortura e execução, enfia ele mesmo a mão direita no fogo, e só a retira inutilizada, para então contar ao verdadeiro rei que o acampamento estava cercado por homens tais como ele; o rei crê em sua mentira e retira-se; Nietzsche, ao escutar que essa história, conhecida por Tito Lívio (2, 12) e Plutarco, só poderia ser uma lenda, “Ninguém – declaram os colegas – teria a coragem de meter a mão no fogo”, coloca ele mesmo sua mão na estufa do aquecedor e retira de lá um carvão em brasa. Sobre a anedota de Plutarco, ela é para nós história, verdadeira ou não. A anedota sobre Nietzsche é verdadeira?

Há verdades, melhor, há duas ou três características do filósofo, de sua personalidade, na história de Elisabeth. Primeiro, a admiração pelos grandes homens, sobre-humanos, capazes de dominar antes de tudo a si mesmos e de definir mesmo os rumos da história. Segundo, a recusa de selar esse passado exemplar, quer dizer, os fatos relatados pelos antigos historiadores, com a insígnia de *lenda*. E de não tomar a História moderna como aquela que poderia julgar a verdade de todo o passado. A verdade

factual não é da mesma natureza da verdade narrada, pois uma se subordina às leis da gravidade, para logo se tornar tão só memória e fantasmagoria, enquanto a outra, às “leis” da poesia e da persuasão.

A questão decisiva é se ela pode iluminar um tipo. Por exemplo, no caso de Cristo, o que interessa ao filósofo, “é o tipo psicológico do Salvador”:

Este *poderia* estar contido nos Evangelhos a despeito dos Evangelhos, por mais mutilado ou sobrecarregado que esteja com traços estranhos: tal como o [tipo psicológico] de Francisco de Assis se conserva em suas lendas, não obstante as suas lendas. *Não* interessa a verdade sobre o que ele fez, sobre o que disse, sobre o modo como morreu, mas a questão é saber se ainda nos é possível imaginar o seu tipo em geral, se ele foi “conservado pela tradição”? (AC, 29)

Decerto, o contrário do filisteu da cultura, que apequena todo o grande e liquida o passado, como David Strauss e fazem, antes dele, Renan fazem com Cristo e com o cristianismo, segundo Nietzsche.

Por outro lado, as lendas, “As histórias de santos são a literatura mais ambígua que alguma vez existiu: aplicar-lhes o método científico, *se não existem outros documentos*, parece-me um processo condenado *a priori* – simples ociosidade erudita...” (AC, 28). Nesta posição em que se encontra, está distante do estudo que realizou em 1873 de Strauss e da *Consideração inatural* que lhe deditou. Esta, refere-se em 1888, seria um triunfo da erudita curiosidade do espírito alemão: “eu, como qualquer jovem erudito, saboreava com a prudente lentidão de um filólogo a obra do incomparável Strauss. Tinha eu vinte anos: agora sou demasiado sério para isso.” (AC, 28).

Nos textos de juventude e de filologia, encontramos a tarefa de descrever a personalidade de certos personagens históricos tomados como lenda, tal como é a de traçar o caráter de Jesus em *O anticristo* (1888), a partir e apesar das narrativas dos apóstolos. Nisso, constatamos: a recusa de taxar simplesmente como “lenda” as histórias narradas em estilos literários, que subsomem os acontecimentos e personagens históricos a um esquema sobre-histórico; a recusa da objetividade da ciência histórica, de forma fotográfica, em favor de uma objetividade estética, pictórica, teatral: – Tucídides e Tácito não foram apenas historiadores, mas poetas, escreveram conforme o estilo da eternidade (FP, 1881, 11[68]; AS, 144). Esse embate, entre o modo moderno do erudito tratar os textos e um modo mais antiquado, adotado por Nietzsche, é a tônica da polêmica que se faz em torno d’*O nascimento da tragédia*. É também o centro de sua polêmica com David Strauss na consideração inatural que lhe dedica (DS); “Para

Strauss, Jesus é um homem a quem ele jogaria no manicômio”. (FP, 1873, 27 [6]). E ainda podemos compreendê-lo como a contraposição entre o erudito e o sábio (SE). Nietzsche se sente “um dono legítimo de todo espólio” (Emerson, “História”).

A aula inaugural na Universidade de Basileia retoma um modo antigo de abordar certos problemas que envolviam textos míticos, mas com reminiscências de acontecimentos históricos, e que ele tinha exercitado desde Pforta, nos ensaios “Tentativa de uma descrição do caráter de Kriemhild”, sobre a esposa de Siegfried no épico medieval *A Canção dos Nibelungos*, e “A constituição da saga do rei ostrogodo Hermanerico até o século XII” (1863), em que busca a figura mítica, sua força, contra o mais recente apequenamento histórico-crítico de sua personalidade – este um trabalho mais volumoso, em que aprofunda suas considerações de “Hermanerico, o rei ostrogodo: um esboço histórico” (1861). Em “Homero e a filologia clássica”, Nietzsche aponta o quanto é antiga a questão sobre as obras reunidas em torno de um nome, “Homero”, para criticar os modos mais recentes de responder a ela, a saber, que se atribua ao povo o que é o gênio de um indivíduo, ou, considerando-o como um indivíduo, que se creia que ele foi Homero. “Homero”, para Nietzsche, é um juízo estético; um nome mais antigo, ao qual se irá atribuir obras tardias como a *Ilíada* e a *Odisseia*. Nesses ensaios, como em sua obra, Nietzsche não aceita retroceder a uma suposta realidade histórico-factual. Ao contrário, os textos são vistos em sua espessura histórico-literária.

São exemplos dessa constatação tanto sua “Descrição do caráter de Cássio em Júlio César” (1863), em que pinta o retrato daquele que confabula com Brutus a morte de César. Do mesmo modo como se portará com Napoleão III como presidente, no qual o compara criticamente com Napoleão Bonaparte, juntamente com a sociedade de cada época.

“Destino e história”

Dentre os escritos para *Germania*, no início de 1862, destaca-se o ensaio “*Fatum und Geschichte*” (“Destino e história”, que preferimos, também chamado de “Fado e história”), no qual brilha, assim como depois em *Schopenhauer como educador* e na *Gaia ciência*, uma luz emersoniana, em particular a dos dois escritos que abrem a *Conduta para a vida* e os *Ensaio*s de Emerson, intitulados respectivamente de “O destino” e de “História”, inclusive o primeiro é traduzido para o alemão como

“*Factum*”. Ele trata da busca de uma singularidade frente a seu tempo, a qual nomeia depois como “inatualidade”, e da relação pessoal com a história mundial, de tom emersoniano. Além da voz de Emerson, estão presentes as de Hegel e da antropologia neokantiana. Texto forte, exercício de conquista de um sentido histórico e sobrelevação de indivíduos à condição histórico-universal, traduzida na expressão usada depois, “*amor fati*”

“Destino e história”, assim como “Livre-arbítrio e destino”, opõe à pura liberdade o destino. Esse eterno devir, que se chama por história, é como um grande relógio, diz Nietzsche: “O mostrador são os acontecimentos. De hora em hora, o ponteiro move-se abruptamente, para de novo começar depois das doze; um novo período do mundo se inicia” (BAW, 2, p. 56).

O ensaio coloca uma questão de distância: “Se pudéssemos contemplar a história da Igreja e a doutrina cristã com o olhar livre e isento, quantas perspectivas contrárias às ideias geralmente aceitas teríamos de proferir” (p. 54). Existência de Deus, imortalidade da alma, autoridade da Bíblia e coisas do gênero não são senão conjecturas: “Tudo isso eu tentei repudiar: oh! demolir é fácil, mas edificar!” (p. 55). Já demolir é difícil, observa, pois significa ir de encontro à sua infância, à procedência de uma casta sacerdotal, à educação que até então tivera. Argumentos racionais ou a simples vontade não podem facilmente arrancar aos preconceitos enraizados em si antes mesmo de seu nascimento: “Tanto quanto o costume é produto de um tempo, de um povo, da condução do espírito, é a moral o resultado de um desenvolvimento da humanidade em geral” (p. 56).

A distância, Nietzsche a busca enquanto criador. Talvez a humanidade tenha sido há dois mil anos desencaminhada por uma quimera (p. 55), mas o que se há de fazer com isso? Filho de uma “casta” de pastores luteranos que remete ao próprio tempo da Reforma, esse menino destinado a se tornar pastor, recusa sua procedência e seu primeiro destino. Não rezar. Não adorar. Nenhuma sabedoria derradeira, bondade última ou poder supremo. Ele renuncia a todas essas coisas que acalmam: “Talvez o homem suba cada vez mais alto não tendo um deus no qual desaguar” (GC, 285, v. “Os dez mandamentos do espírito livre” FP, 1876, 19[77]). A essa elevação do tipo homem, não seu melhoramento, Nietzsche apresenta como Boa Nova o advento do super-homem. Ele diz que seu Zaratustra é uma espécie de quinto “evangelho”. Peter Sloterdijk (2000) aprofunda esse caráter de *Assim falou Zaratustra*, comparando-o com “A Bíblia de

Jefferson”, para mostrar como o Novo Testamento, Jesus, foi tratado pela tesoura da Modernidade, e assinalar como Emerson e Nietzsche, de modo distintos, romperam com as amarras da linguagem que impediam o autoelogio.

Emerson concede o tesouro a todos. É a declaração americana de liberdade intelectual. É simples, profundo, poético e homem de cultura universal. Sua mensagem é a de que devemos confiar em nossas ideias, refletir sobre a dos outros, e nos tornarmos homens de todo saber: “Envergonhados, amanhã seremos obrigados a aceitar de um estranho a nossa própria opinião, quando, em palavras, e com bom senso magistral, ele disser precisamente o que temos pensado e sentido todo o tempo”.

Nietzsche, jovem brilhante, que recebera o título de doutorado sem defender nenhuma tese, para assumir a cátedra de filologia clássica em Basileia, com então 24 anos, abandona o futuro promissor que lhe reservavam seu antigo professor e a comunidade de filologia em geral. Tudo isso em nome de Wagner? De sua música futura? Não por ela em si, claro, mas pelo que ela representa. Por Tribschen, sua Ilha dos Bem Aventurados. A casa dos Wagner em Tribschen tinha três andares, mais de trinta quartos, e também a vista era esplendorosa, onde se reuniram, o Homero e o jovem Platão germânicos, quase 30 vezes em 2 anos. Entre Wagner e Nietzsche há uma espécie de encontro festivo desde 1868, que pode ser resumido em três nomes: Música, Grécia, Schopenhauer. Alegre, feliz, poderoso! Este encontro se sentia como quebrando o tempo. Nietzsche, em especial, crê inaugurar com o primeiro livro algo da mesma ordem de Sócrates, mas ao contrário. Tratava-se de libertar a estética da moral, a cultura de sua interpretação – moralizante.

Quando, em 1876, Wagner é sagrado em Bayreuth, Nietzsche parte. Afasta-se de Bismarck à medida que se consolida o Estado e o poderio alemães. O seu entusiasmo inicial com a Guerra Franco-Prussiana desaparece, logo que se torna entusiasmo geral de todos, de um guerra então vencida; em seu lugar aparece o temor pela cultura: – *o Estado prussiano é uma ameaça à cultura* – dirá inúmeras vezes. Enfim, orgulha-se de não defender causas vencedoras, mas de ser seu crítico, e de atuar sozinho. Nunca fazer coro. Ser independente da opinião pública.

Escreverá no fim (1888) um panfleto, *O caso Wagner*, e no outro, *Nietzsche contra Wagner*, reunirá a série de pequenos ensaios publicados como parágrafos em distintos livros ao longo de uma década. Vale ressaltar o destaque dado ao método desde 1878 que se contrapõe também aos princípios que adota n’*O nascimento da*

tragédia (e nas *Considerações inatuais*). O método é o contrário da intuição do gênio metafísico, baseada na inspiração (o artista como intérprete do Uno-originário, mistificação do imediato, que remetia a Schopenhauer e a Wagner). O sentido histórico ensina que a gênese repentina da obra de arte é uma ilusão (HH, 145 e 162). Assim finalizamos, com o exemplo da seriedade com que Nietzsche conduz sua obra, quer dizer, com a coragem de abjurar mesmo o que lhe foi mais caro.

4. SENTIDO HISTÓRICO E HISTÓRIA MUNDIAL

Eleusis servat quod ostendat revisentibus. (Eleusis oculta o que mostra a quem a revisita)

Sêneca, *Quaestiones naturales*, VII, 30, *apud* Schopenhauer, Parerga e Paralipomena, V. II, T. II, Sobre a Ética.

O objetivo do capítulo é mostrar como uma série de autores e de ideias são revividos por Nietzsche em uma história que conta o declínio do humanismo em uma sociedade cada vez mais historicamente esclarecida. No final, caracterizamos as descrições históricas de Nietzsche como monumentais, do mesmo modo que seus gestos.

4.1. Cartas para a *Humanität*

Quid superbit homo? cujus conceptio culpa,/ Nasci poena, labor vita, necesse mori.

Schopenhauer, Parerga e Paralipomena, V. II, T. II, Sobre a Ética, § 109.

O *Ceterum Censeo* goethiano

As *Considerações* sobre a História abrem com as palavras de Goethe:

“De resto, abomino tudo o que apenas me instrui sem aumentar minha atividade ou imediatamente a reanimar.” Estas são palavras de Goethe, com as quais, como um *ceterum censeo* corajosamente expresso, pode começar nossa consideração sobre o valor e o demérito da História. (HV, prólogo, 1)

Ao contrário de como costuma fazer, neste caso, Nietzsche cita literalmente o que Goethe disse a Schiller em uma carta do final de 1798. Goethe está presente em todo o livro, seu objetivo é trazer à cultura histórica de seu tempo a fecundidade que encontra no *sentido* da História : de ser estímulo à vida, papel que cumpre o livro seguinte (SE). Nietzsche dispunha de uma série de outras passagens que poderia ter lançado mão para introduzir o livro, no qual discute o traço marcante de seu tempo e de seu ofício; por exemplo, a máxima que aparentemente poderia resumi-lo: “O melhor que temos da história é o entusiasmo que ela desperta” (*Máximas e reflexões*, 495). Não se trata, porém, de apontar o caráter positivo e sim para os vícios provocados pela disciplina da História em sua época, em outras palavras, as *Considerações* sobre a

História desempenham mais um papel crítico do que edificante; este, o de *Schopenhauer como educador*, sua obra irmã.

Trata-se de uma carta entre os maiores clássicos alemães. Por quê? Primeiro, o fato de ter escolhido *uma carta de Goethe dirigida a Schiller*, pode-se dizer, coloca ele próprio ao lado daqueles dois. Não por acaso a Biblioteca Herzogin Anna Amalia, onde se conservam a biblioteca pessoal e boa parte da troca de cartas de Nietzsche, divide com o Arquivo Goethe e Schiller e o Museu Nacional de Goethe o mesmo espaço na Fundação Clássica de Weimar³⁷. Ademais, o gênero *carta* caracteriza o tom do livro. É necessário ser ainda mais específico, pois dentre as correspondências com Schiller, Goethe fala diversas vezes de história – o que, precisamente, não é este o caso. Por que esta? Pois eles falam de Kant; porque Nietzsche se dirige ao impacto de Kant sobre a historiografia, este que começa já sobre o próprio Schiller. Não é um historiador ou um filósofo quem dá a tônica do livro, mas um poeta. Melhor, a troca de cartas entre poetas, que trata da leitura como dietética e vê a ciência do homem como uma patologia de teólogos sexagenários, conforme trechos destacados **em negrito** a seguir.

Na carta, Goethe comenta a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant; eis o motivo mais forte de ser esta passagem e não outra:

A Antropologia de Kant é para mim um livro de muito valor, e no futuro será ainda mais, se eu digerir-lo rapidamente em doses menores, porque o todo, tal como está, não é reanimador. **Deste ponto de vista, o homem sempre se olha no estado patológico**, e aí não podemos, como o próprio velho senhor assegura, ser razoáveis antes do sexagésimo ano, então é uma piada de mau gosto o resto do tempo de sua vida ficar se explicando como um tolo. Mas, se lemos em uma boa hora páginas adentro, o tratamento engenhoso será sempre encantador. **De resto, abomino tudo o que apenas me instrui sem aumentar minha atividade ou imediatamente a reanimar.** (GOETHE, SCHILLER, 1881, v. II, carta n. 552, Weimar, 19/12/1798;).

E Schiller responde:

Estou muito desejoso de ler a Antropologia de Kant. O lado patológico, que ele sempre faz brotar para o exterior no homem e que em uma antropologia talvez possa ter lugar, aquele perseguido em quase tudo que escreve, e é isso que dá à sua filosofia prática um aspecto taciturno. Que tal espírito jovial e alegre não possa desprender suas asas completamente da imundície da vida, mesmo certas impressões lúgubres da juventude não sanou completamente etc., é de se espantar e de se lamentar. **Há ainda sempre algo nele que lembra, como em Lutero, um monge que embora tivesse aberto seu mosteiro, sem, todavia, poder apagar completamente os seus próprios vestígios.** (Idem, carta n. 553, Jena, 21/12/1798).

³⁷ A tradutora de uma seleção das *Correspondências entre Goethe e Schiller* observa que, em “uma correspondência que de agosto de 1794 a abril de 1805, completaria cerca de mil documentos, dentre epístolas extensas ou simples bilhetes”, eles nunca deixaram de se tratar de modo formal, usaram sempre o “*Sie*” e nunca o “*du*”, enquanto com outros, tanto Schiller quanto Goethe tratam de modo mais íntimo, o que mostra para muitos um “palco literário” (CAVALCANTE, 2010, p. 16).

Aqui se mostra a necessidade de se atentar àquelas referências apenas indicadas, mas não mencionadas no livro. Nesse caso, trata-se de Kant, cujo combate está aí assinalado, e é retomado no sexto capítulo das *Considerações*, quando critica a suposta relação entre justiça e “objetividade”. As cartas são de alguns meses depois das tropas de Napoleão chegarem ao Egito e de um ano antes do 18 Brumário. Nietzsche estabelece o tempo do qual trata, isto é, a História desde Kant precisamente a partir da virada do século XVIII para o XIX até seu próprio tempo. Os pontos e contrapontos decisivos das *Considerações* não estariam aí assinalados? Assim, entendemos porque Nietzsche, artífice da língua, abre com uma citação direta. A seguir, fazemos algumas observações sobre a citação e sobre o epistolário entre os clássicos alemães.

A sentença de Goethe é, segundo Nietzsche, um *ceterum censeo*, isto é, como costumamos traduzir, “ademais, sou da opinião que...”. O que significa? Primeiro, trata-se de uma citação: “*Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*”, “De resto, sou da opinião que Cartago deve ser destruída”, diz Catão, o Velho, segundo Plutarco (*Marco Catão*, 27). Quer dizer, rigorosamente falando, uma citação de uma citação – Plutarco diz que Catão disse. Não por acaso. Nietzsche repetirá o mesmo procedimento em quase todo o livro, quer dizer, usará de preferência uma citação de uma citação, ou se uma opinião direta, que seja sobre obra alheia. Por quê? Nossa hipótese é que as *Considerações* podem ser entendidas como cartas para a *Humanität*, a humanidade do antigo humanismo, em contraposição à *Menschheit*, a humanidade da antropologia filosófica, tal como distingue em anotações (FP, 1875, 3[4], [12], [76]).

Catão, o Velho

“*Ceterum censeo*” é expressão obrigatória em um dicionário de sentenças latinas ou dos antigos (p. ex. BARTELS, 2012; IRMSCHER, 1990; BUX, SCHÖNE, 1956), cujo caráter geral indica a firmeza de um propósito, dirigido muitas vezes contra um poder que ameaça a própria integridade de uma civilização (ou de um homem); usada, porém, por romanos, cristãos, renascentistas, revolucionários franceses e alemães, seu sentido, como o de qualquer expressão, aliás, só existe de fato no singular; Nietzsche

mesmo a usa ainda duas vezes em cartas, e Strindberg, para indicar aos amigos a leitura de suas obras³⁸.

O que diz a expressão de Catão citada logo no início do livro? Novamente, uma série de coisas: caracteriza sua disposição completamente inamistosa em relação ao estilo kantiano; fornece com o herói Catão, o Velho, o contraposto do velho filósofo de Königsberg; e marca com o escritor de vidas e não de histórias, como Plutarco se define, de onde procede a crítica à historiografia moderna, isto é, da Antiguidade greco-romana. Na personalidade exemplar de Catão, tal como a caracteriza Plutarco, percebemos a remissão ao tipo Catão e à literatura do biógrafo grego, e tal como se expressa no *De senectute* de Cícero (*Catão, o maior* ou *Da velhice*), a remissão ao *theatrum mundi*.

Marco Pórcio Catão (234-149 a.C.), “Catão, o Velho” (“*Cato Maior*”), também chamado de “o Censor”, nome que designa o mais elevado posto no *cursus honorum* (caminho das honras), que era o percurso das magistraturas de políticos na Roma Antiga, e que estava atrelado à idade, 43 anos no caso do censor. Na descrição de Plutarco, Catão fez de seu corpo robusto e saudável, com o exercício, com parcimônia, acostumando-se desde o início a portar-se como soldado, e cultivou a oratória “como outro segundo corpo”, graças ao qual, fora apelidado de “Demóstenes Romano”, e se tornou desde cedo um exemplo para os jovens (*Marco Catão*, 1, 4). Com 17 anos combateu quando Aníbal pôs fogo em toda Itália durante a segunda Guerra Púnica. Opõe-se ao estilo de Cipião o Africano porque esse esbanjava... “Em uma palavra”, diz Plutarco, “era do ditame que não se devia ter nada de supérfluo”, “e quanto aos campos, queria possuí-los de labor e pasto, não de pomares ou jardins”. Enquanto muitos ilustres romanos se debilitavam pelos prazeres, Catão “se conservou invicto, não só de jovem e quando aspirava às honras, senão já ancião e grisalho depois do consulado e do triunfo,

³⁸ Eis uma das cartas de Nietzsche: “*Ceterum censeo Basileam esse derelinquendam* [De resto, sou da opinião de que deves abandonar Basileia]. Tenho juízos de todos os lugares das mais diversas regiões da Suíça: coincidem que Basileia tem um ar ruim, opressivo, que dispõe à dor de cabeça. Ali *nunca* tive, há anos, uma cabeça *completamente livre*, como a tenho, por ex., aqui há alguns dias. Por isso: tolero ler e escrever tão só até 20 minutos. *Ergo: Academia derelinquenda est* [Logo: tem que abandonar a academia]. Que dizes tu?” (a Overbeck, de Genebra, 11/04/1879, n. 837). “*Ceterum censeo* que montanhas e bosques são melhores do que cidades, e Paris melhor que Viena. Porém, isto não importa.” (a Heinrich Köselitz, de Marienbad, 18.07.1880, n. 40). Quanto a Strindberg, este escreve a Nietzsche: “Termino todas as minhas cartas aos amigos: leiam Nietzsche! É meu *Carthago est delenda!*” (começo de dezembro de 1888, KGB, n. 621) in: <http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/ger/nlett1888g.htm>. Ver também, HH, 436.

como um atleta constantemente vencedor que se mantém sempre igual na luta até a morte” (p. 50).

A figura de quem logo nos lembramos com tal homem singular, sentencioso e polêmico é a de Sócrates. Plutarco estabelecerá a comparação com discurso de Alcebiades do *Banquete*: a linguagem de Catão fazia-lhe parecer inicialmente, “ao modo que Platão pintou Sócrates”, “homem vulgar, satírico e acre”, mas por dentro, cheio de coisas úteis e divinas (*Marco Catão*, 7). No senado, foi responsável pela libertação do historiador Políbio e seus companheiros (9).

Plutarco diz que Manio Cúrio inspirou a Catão o estilo de vida. Aquele, varão tido como o mais excelso dentre os romanos, por ter subjugado os povos mais belicosos, arava seu reduzido terreno e permanecia vivendo na mesma casinha depois de três triunfos. Quando questionado sobre o seu modo simples de viver, ele disse: “A mim agrada mais do que ter ouro vencer ao que tem”. Assim também Catão fez-se “admirar mais por não necessitar de superficialidades do que por possuí-las”. (2). Com essa frase, Plutarco resume seu tratado moral, que é *Marco Catão*. Também as outras biografias e sua obra em geral o definem como um moralista.

Voltemos às *Considerações*. Estas buscam, em suas próprias palavras,

apresentar **por que** instrução sem vivacidade, **por que** o saber no qual a atividade adormece, **por que** a História tomada como um precioso supérfluo e luxo do conhecimento, segundos as palavras de Goethe, deve ser odioso – *por isso, porque* faltam-nos ainda o mais necessário, e **porque o supérfluo é inimigo do necessário** (HV, prólogo, 1).

Aqui se colocam três questões. Poderíamos perguntar, como faz Heidegger, por que essas três e não outras, etc. Mas aí reconhecemos logo o mote da trindade, que marca o livro, não sem ironia. A questão é apenas repetida em três formas distintas: por que a erudição, o saber, a História adormecedora, que não anima, um luxo supérfluo do conhecimento, deve-nos ser odiosa? Também o triplo deve, como se verá, é apenas um: a História deve conhecer sua própria história; e a trindade da História não é nada de necessário, na verdade, quando começa a fazer as anotações para o livro, para Nietzsche, só existem duas histórias (monumental e antiquária). Fiquemos, por ora com sua resposta à tripla questão, esta também em forma tripla, ainda que desajeitada, é como a questão apenas uma na verdade, cuja resposta é: – *ainda não possuímos o necessário, porque cuidamos do supérfluo*. As últimas palavras, “o supérfluo é inimigo do necessário”, bem resume Catão, sua postura, seu caráter, o tipo de homem que foi, conforme representado em Plutarco.

De imediato, pensamos na expressão de Voltaire, “*Le superflu, chose très nécessaire*”, “o supérfluo, coisa tão necessária”, inclusive porque Nietzsche anota em um caderno, de modo ligeiramente modificado (FP, 1870, 7[99]): “*Le superflu, comme, est nécessaire!*”.

O poema de Voltaire, *Le Mondain (O mundano)*, de 1736, bem como a *Defesa do mundano ou A apologia do luxo*, do ano seguinte, vê no luxo, no supérfluo, o índice de elevação do Estado, de progresso, pois basta contrastar com a situação de penúria das primeiras eras, e mesmo como responsável por reunir os hemisférios, e é uma defesa tanto do tipo de vida das sociedades modernas, quanto da desigualdade entre os homens. A discussão das *Considerações* é completamente diferente. Não se trata de discutir quer sejam as condições de unificação do globo, a qual ele se limita uma vez a assinalar remetendo à descoberta da América por Colombo (HV, II, 4), quer seja o estilo de vida da corte. De qualquer modo, trata-se de uma referência a Voltaire, pai, se pode dizer, da filosofia da história, que ele expressa. Mas se o contraponto não é necessariamente com Voltaire, com quem então? A questão mais exata seria: De que luxo trata ele então? – “Certo, nós precisamos de História”, mas não como “aquele mimado que passeia pelo jardim do saber” (confrontar com KANT, “Provável início da história humana”, 1786, p. 53).

Vício e virtude

Como se disse, o uso das expressões é deliberada. Cabe reconhecer a arte de sua escolha. Em uma antologia de pensamentos de Napoleão Bonaparte (1917, p. 129), consta que “a guerra é feita de acidentes” e o líder se mostra em sua capacidade de tirar proveito dos acidentes: “O vulgo chamaria isso de sorte, mas se trata de uma qualidade do gênio”. Substituamos aí “guerra”, não por “história”, o que seria talvez operar com metonímia, mas por “História” (a disciplina, o estudo, a escrita) e o “líder” pelo “escritor”, o outro pólo da glória, então expressamos com isso a fortuna que a palavra comum entre latinistas, “*ceterum censeo*” enquanto citação de uma citação, quer dizer, enquanto remete tanto a Catão quanto a Plutarco, e de modo específico, pois a expressão atribuída ao velho censor só se encontra nesta sua biografia.

A arte de escolher personagens e citações é própria do tragediógrafo. Neste caso, a remissão a Catão tem três motivos fortes: ele é o primeiro historiador romano, cuja

obra, *Origenes*, conta o percurso de Roma desde a fundação. Catão a teria escrito quando já velho, entreteu-se compondo livros e de entender os labores do campo.

Para corroborar seu argumento de que “as letras vêm depois das armas”, Maquiavel cita em sua *História de Florença* a seguinte passagem de *Marco Catão* (22-23):

Catão, quando os filósofos Diógenes e Carnéades foram mandados para Roma como embaixadores de Atenas, percebeu muito bem isso, pois vendo que a juventude romana começava a segui-los com admiração e sabendo o mal que poderia advir daquele honesto ócio para sua pátria, estabeleceu que mais nenhum filósofo deveria ser recebido em Roma. (MAQUIAVEL, 1525, livro quinto, 1; p. 281-282)

Referência de Políbio; passagem da *História de Florença* de Maquiavel; e principalmente o “teatro do mundo” de Cícero; a discussão estoico-epicurista sobre vício e virtude e sua relação com o velho preceito do oráculo de Delfos: “tudo na justa medida”. Quando diz, “Cada perfeição humana é associada a um defeito em que ameaça transformar-se; mas também, o inverso, todo defeito tem uma perfeição”, Schopenhauer (Sobre ética, §113, p. 49) pensa continuar a sábia justa medida dos gregos. Nietzsche o segue, ao seu modo:

Inatual é também esta consideração, pois tento compreender aqui uma vez algo do qual a época está justamente orgulhosa, **sua formação histórica**, como dano, deficiência, falta da época, pois eu creio inclusive que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos deveríamos reconhecer que nós dela padecemos. Se, porém, Goethe disse tão justamente que nós cultivamos com nossas virtudes do mesmo modo também nossos vícios, e se, como todos sabem, **uma virtude hipertrofiada** – como me parece ser **o sentido histórico de nosso tempo** – pode ser tão boa para a corrupção de um povo quanto um vício hipertrofiado: então me seja permitido fazer isso ao menos uma vez. (HV, prólogo, 3)³⁹

A fábula do homem

Nietzsche recomeça o livro como se fosse de uma carta, dirigindo-se diretamente ao leitor:

Observa o rebanho, que passa junto de ti pastando: ele não sabe o que foi ontem, o que é hoje; saltita, come, descansa, digere, saltita de novo, e assim de manhã até de noite, dia após dia, atado tão estritamente ao seu prazer e desprazer, quer dizer, à estaca do instante e, por isso, nem melancólico nem enfadado. (HV, I, 1).

³⁹ Ver *Poesia e verdade* (III, 13, p. 428) de Goethe: “no entanto, o que atormenta um moço dotado de sensibilidade é o inevitável retorno de nossos erros; porque tardamos muito a reconhecer que, ao cultivar nossas virtudes, cultivamos também os nossos defeitos. Aquelas repousam sobre estes como uma **planta** sobre suas raízes, e os nossos defeitos ramificam-se secretamente com tanta punjança e tanta diversidade quanto nossas virtudes à luz do dia. [...] Eis aí o que sobretudo nos torna difícil e quase impossível o conhecimento de nós mesmos.”

Para em seguida oferecer uma fábula: O homem, invejoso da felicidade do animal, ferido no orgulho de sua humanidade, pergunta a ele uma vez: “por que não me falas de tua felicidade e apenas me observa? O animal quer também responder e dizer, sucede-se que eu sempre esqueço de novo o que queria dizer, mas também já se esqueceu dessa resposta e se cala”. Disso, o homem se admira duplamente: do absoluto estado de esquecimento, de que ele lhe está vedado. Não pode aprender a esquecer. Está condenado ao que passou: “É um prodígio: o instante, de repente aí, de repente já passou, antes um nada, depois um nada, retorna, porém, como fantasma e perturba a tranquilidade do último momento”. E então, dentro desta fábula, uma nova fábula: “Continuamente se desprende uma folha da roldana do tempo, cai, voa para longe – e de repente voa de volta ao colo do homem. Então o homem diz ‘eu me lembro’”.

Assim aparece a comparação entre o homem e o animal, em uma historinha infantil. Do mesmo modo, a lembrança é apresentada em outra alegoria, dentro da primeira. E o que se segue neste capítulo é uma coleção de imagens e citações, estas bem pouco indicadas se comparado ao seu volume. Por agora, ficamos com as duas historietas. “O homem” aparece assim em um conto infantil.

Nietzsche não começa falando exatamente do animal (ainda não usava a máscara dos “genealogistas dos macacos”), mas do rebanho. Dirigindo-se diretamente a “ti”, o leitor, ele faz uma consideração imperativa: “Observe o rebanho que passa junto a ti”. Em ambos, Nietzsche e Leopardi, “rebanho” e “pastor” remetem obviamente, por vias religiosas, ao povo e ao sacerdote. Mas logo ainda no preâmbulo, o leitor é abandonado ao livro, e aí substituído pelo “homem”.

É no primeiro conto de fadas, que aparece o animal, com o qual o homem trava um diálogo impossível. E toda a passagem é uma paródia do *Canto noturno de um pastor errante na Ásia*, em que um pastor “dialoga” primeiro com a lua e depois com a ovelha, a qual preferimos citar e não fazer a paráfrase de um poema parodiado por Nietzsche:

Que fazes tu, lua, no céu? Dize-me, que fazes, / Lua silenciosa? / Levanta-te tarde, e vai, / contemplando os desertos; logo se põe. / Ainda não sabes tua paga / de rodar as sempiternas vias? / Ainda não levou a esquivar-se, ainda vaga / De admirar estes vales? / Assemelha-se à tua vida / A vida do pastor. / Ergue-se ao primo alvor; / Conduz o rebanho pelo campo, e vê, / Rebanhos, fontes e ervas; / Depois, cansado, repousa quando é tarde: / Nada mais espera. / Dize-me, ó lua: de que vale / ao pastor a sua vida, / A vossa vida a vós? dize-me: aonde leva / Esta minha breve errância, / O teu curso imortal? / **Velhinho encanecido, enfermo,** / Meio vestido e descalço, / Com gravíssimo faixo nos ombros, / por montanha e por vale, / Por pedras afiadas, e dunas, e declives, / Ao vento, sob tempestade, e quando arde / A hora, e

quando depois gela, / Corre via, corre, anela, / Atravessa torrentes e poças, / Caí, ressurgue, e mais e mais se apressa, / Sem pouso ou descanso, / Lacerado, sangrento; enfim, quando chega / Lá aonde o caminho / e aonde o tanto de fadiga foi até: / Abismo horrído, imenso, / **De onde precipitando, ele tudo esquece.** / Virgem lua, tal / **É a vida mortal.** / Nasce o homem na **fadiga**, / E é risco de morte o nascimento. / Prova pena e tormento / Por primeira coisa, e no princípio mesmo / A mãe e o genitor / O prende a consolar de ser nascido. [...] / Se a vida é desventura, / Por que nos dá se dura? / Intacta lua, tal / **É a condição mortal.** / Mas tu mortal não és, / E talvez o meu dizer pouco te importe. / [...] / Ó rebanho meu que descansas, ó tu feliz, / que a miséria tua, creio, não sabes! / **Quanto te invejo!** / Não só porque de arquejo / Quase liberto vais; / Que toda privação, todo dano, / Todo extremo **temor** de pronto esqueces; / Mas antes ainda porque **tédio** jamais saboreias, / Quando te deitas à sombra, sobre a relva, / Tu és quieto e contente; / E grande parte do ano / Sem fastio consomes nesse estado. / E eu, se me sento sobre a relva, à sombra, / Logo um tédio me ensombra / A mente, e um agulhão parece me pungir / Tanto que, sentado, mais do que nunca estou longe / De encontrar paz ou lugar. / E nada cobiço, / E não tenho aqui razão de pranto. / O que gozas ou quanto / Não sei agora dizer; mas és afortunado. / E eu gozo ainda pouco, / Ó rebanho meu, nem só disso me queixo. / **Se tu soubesses falar, eu perguntaria: / Diz-me: por que jazendo / À vontade, ocioso, / Satisfaz-se todo animal; / A mim, se eu jazo em repouso, o tédio me assalta? / [...]**” (vv. 1-43; 55-60; 105-132)

Ou, conforme os versos latinos de Schopenhauer: “De que se orgulha o homem? Cujá concepção, culpa; nascimento, castigo; vida, labuta; morte, necessidade” (*Sobre a ética*, §109, p. 40).

As passagens do poema destacadas dizem respeito a: o valor da vida; no fim, o esquecimento (*vanitas*); a existência como fadiga e dor desde o nascimento, e o temor que a acompanha; como o tédio atormenta o poeta e não o animal. Tanto a questão feita à lua, quanto a resposta do poeta são retomadas por Nietzsche em sua paródia, mas ele prefere no lugar da identificação entre o poeta e o pastor, o leitor, que está fora, e que portanto, coloca o escritor Nietzsche em um ponto geral, quer dizer, não específico, não pessoal. Só o teatro permite essa versatilidade em se apresentarem as ideias.

Porém, não só do que aí é dito lembra a passagem em questão das *Considerações*. Se o leitor de Nietzsche reconhece ao ler os versos de Leopardi a semelhança entre os dois pensadores, deve-se ao empenho daquele em conferir à língua alemã um tom latino. O estilo drapeado dos amantes do epigrama, que através de torções alcançam a concisão e, muitas vezes, uma pluralidade de sentidos, como se pode notar, próprio a Leopardi, é característico também de Nietzsche. Daí uma das maiores dificuldades em traduzi-los e, antes ainda, em entendê-los, pois eles, os filósofos-poetas, situam sua objetividade no interior do próprio exercício da língua e não, como se isso fosse possível, em seu exterior; em outras palavras, eles assumem seu caráter metafórico, em vez de procurar dissuadi-lo.

Na paródia nietzschiana, a Lua, a morte, a noite, que forneciam o contraponto leopardiano à vida diurna do pastor, e este mesmo, já velho e enfermo, no apagar das luzes, desaparecem, para do canto sobressair-se o “diálogo” entre o pastor e seu rebanho, como contraposição entre homem e animal, baseada na relação de proximidade entre esquecimento e felicidade. O pastor e a morte, o velho e o fim até aonde o caminho, a vida, o conduziu, se não aparecem aí, marcam, todavia, através da remissão ao poema de Leopardi, o assunto de que se ocupa o livro: a nódoa da *vanitas*, do *memento mori*, que macula o que de novo poderia haver na História moderna com o aroma cadavérico do medievo.

De fato, Nietzsche não o parodia apenas porque o conto pôde bem lhe servir a seus propósitos. O próprio Leopardi, a quem Schopenhauer reconhece ter tratado como ninguém, em seus dias, tão larga e profundamente o tema da *vanitas*, interessa a Nietzsche como tipo: Leopardi é o antídoto para o filólogo alemão. O canto é chamado por ele de “*Carmi lirici del genere dei Sepolcri*”, isto antes de nomeá-lo de “*Canto notturno di un pastore dell'Asia*”. A sabedoria é velha. Trata-se da *antiga verdade de Sileno*, tal como a expressou Teógnis (“Não ter nascido seria o melhor para os homens, nunca ter visto os raios lançados pelo Sol. E se nascido, seria chegar o quanto antes às portas do Hades e ali descansar na terra profunda” *apud* SCHOPENHAUER, MVR, II, 46). Eis a questão que envolve *O nascimento da tragédia*, cujo subtítulo, lembramos, é “Helenismo e pessimismo”. Schopenhauer é uma chave-mestra com a qual Nietzsche abre as portas do mundo antigo.

Vanitas: da nulidade e sofrimento da vida na nova era cosmopolita

Müller-Lauter (1971, p. 88-89), observa o quanto a comparação entre as relações com o tempo, que diferenciam o homem do animal na *Inatual*, remetem “até em suas formulações específicas” ao § 153 de *Parerga e Paralipomena* de Schopenhauer: desde a “*completa absorção no presente* própria aos animais” até a proporção em que sentem o prazer e a dor: enquanto os animais conhecem o temor e a esperança de “abrangência muito restrita”, o homem, por meio da memória e da previsão, os sente tanto a sua satisfação quanto os inconvenientes são sentidos de modo muito mais intenso; também por isso, o animal desconhece o tédio, já que “se satisfazem muito mais do que nós com a mera existência” (*Sobre a ética*, p.153; p.152). Aparecem, porém, na paródia

nietzschiana da fábula de Leopardi, um conjunto específico de discussões retirado da obra de Schopenhauer sobre “nulidade e sofrimento da vida”⁴⁰.

A caracterização do instante, fugidio, antes e depois cercado de nada, e usada por muitos, Nietzsche a encontra em Schopenhauer:

“O *tempo* é aquilo pelo que tudo a todo o momento se torna nada em nossas mãos; – pelo que tudo perde seu verdadeiro valor”; “O que *foi* não é mais; tão pouco quanto aquilo que nunca foi. Mas tudo o que é, no próximo momento não é mais.”;

“o presente é comparável a uma obscura nuvenzinha que o vento empurra sobre a superfície ensolarada: depois e antes dela tudo é luminoso, só ela lança sempre uma sombra. Portanto, o presente é sempre insatisfatório, o futuro, incerto, e o passado, irrecuperável.”

(SCHOPENHAUER. *Sobre a ética*, p. 137; *Parerga e Paralipomena*, cap. 11, §§ 142 e 143.)

Em Schopenhauer, o tom do *Eclesiastes*, segundo o qual tudo é vaidade e correr atrás do vento, “*Vanitas vanitatum omnia vanitas*”, o mesmo de Calderón de la Barca, “Pois o maior delito do homem é ter nascido”; nele, em seu diálogo com a filosofia kantiana, a nulidade da existência alcança ares metafísicos: a nulidade de todos os objetos da vontade se faz manifesta e consciente ao indivíduo através do tempo, é mesmo o único elemento *objetivo* do tempo, e daí o tempo é “a necessária forma *a priori* de todas as nossas intuições” (p. 628-630). Seu argumento é bastante simples e convincente, o que não quer dizer uma verdade evidente e incontestável: a dor e a carência se anunciam por si mesmas, são positivamente sentidas, enquanto o bem estar é sentido de modo puramente negativo, afinal os três grandes bens da vida (saúde, juventude e liberdade) não são percebidos quando os possuímos, mas quando os perdemos.

Pois bem, se Nietzsche usa das imagens criadas, repetidas ou indicadas por Schopenhauer, ele evita qualquer discussão metafísica. Em *Ser e tempo*, ao contrário, encontramos de novo postos em questão: o tédio, o temor e a angústia como disposições, humores privilegiados para pensar a existência e sua relação com o tempo, com a verdade e o ser, em todo esforço que é seu de evitar o neokantismo dos quais são representantes tanto Ernst Cassirer quanto, dentro da própria fenomenologia, Max Scheler. O procedimento de perguntar antes pelo sentido do ser, de relacionar o homem a este sentido, de não pensá-lo como “homem”, mas designar o que há de específico

⁴⁰ *Parerga e Paralipomena*, cap. 12 (§§ 148-156a), “Suplementos à teoria do sofrimento do mundo”, e cap. 11. “Suplementos a doutrina da nulidade da existência” (§§ 142-147a); *O mundo como vontade e representação*, I, livro IV: “O mundo como vontade”, §§56-59; e um complemento a este livro IV em *O mundo como vontade e representação*, II, § 46, “Da nulidade e sofrimento da vida”.

nele como “existência”, “ser-aí”, “*Dasein*”. Daí Heidegger se interessar pelo contraste entre animal e homem, e identificar a própria compreensão ocidental do homem por tal via, na definição do homem como “animal racional”, “animal orador”. Mas o que há de fundamentalmente diferente entre Nietzsche e Heidegger é que, enquanto este pensa que a História tem uma relação essencial com o tempo, melhor dizendo, com a temporalidade do *Dasein*, Nietzsche não subordina a História a algum *a priori*, *existencial*, a algo de *ontológico*.

Voltemos a Schopenhauer. A seguir colamos grande parte da série de sentenças e referências que aparecem neste pequeno ensaio de Schopenhauer que visa mostrar como diz Nietzsche, “nisso os sábios de todos os tempos sempre concordaram: a vida não é algo que valha a pena”.

Uma mesma “sabedoria da vida” sobre o seu próprio sentido se encontra em Goethe: “E é justo: pois tudo que nasce, merece perecer. Por isso, seria melhor não ter nascido”; nos versos de um incerto autor inglês: “A velhice e a experiência, passo a passo, lhe conduz à morte e lhe fazem compreender, depois de uma busca penosa e longa, que sua vida esteve no erro”; em Voltaire: “A felicidade não é mais do que um sonho e a dor é real”, “Há oitenta anos que o experimento. Não sei mais do que me resignar e me diz que as moscas nasceram para ser comidas pelas aranhas e os homens para serem devorados pelas penas”; Petrarca: “Mil prazeres não valem *um* tormento”; Byron: “Nossa vida é de natureza falsa – que não está na harmonia das coisas, este duro concreto, essa inextirpável corrupção do pecado”, Lessing “assombrou-se com a inteligência de seu filho, que, não querendo vir ao mundo, teve de ser trazido a ele a fórceps, e apenas esteve nele, apressando-se em deixá-lo”.

Então Schopenhauer indica dois escritos de David Hume (*História natural da religião*, seções 6, 7, 8 e 13; e *Diálogos sobre religião natural*, livros 10 e 11), que permaneciam então desconhecidos dos alemães, apesar de ninguém menos do que Kant ter supervisionado a tradução para a sua língua: “De cada página de *David Hume* pode-se aprender mais do que em todas as obras filosóficas de Hegel, Herbart e Schleiermacher juntas” – severo o juízo de Schopenhauer.⁴¹ É precisamente a essa indicação que Nietzsche seguirá para plasmar a primeira alegoria do eterno retorno.

⁴¹ Depois não os menciona mais, e sim o “pai”, enquanto fundador do otimismo sistemático: **Leibniz**. Ainda que sejam inegáveis seus méritos em filosofia, e em parte a revisão que faz da filosofia de Locke nos *Nouveaux essais sur l'entendement*, sua **Teodiceia** e o otimismo sistemático merecem censura. Schopenhauer o condena por usar de mitologia judaica, remetendo implicitamente à influência de Espinosa, a qual não é admitida na *Crítica da razão pura*, esta que se dirige

Primeiro, Schopenhauer situa entre seus contemporâneos, Goethe, o poeta que se poderia dizer se fez considerar o alemão universal (ver o ensaio de Emerson), e mostra seu parentesco com a poesia inglesa, com Voltaire, Petrarca, Byron, Lessing, passa pelo o campo da mitologia, da religião, do costume, menciona os judeus, os persas e que a verdade do cristianismo, similar a do bramanismo e do budismo, também é encontrada no *Antigo Testamento*, mas apenas apenas no mito do pecado original.

Combate aguerrido é contra a *teodiceia* de Leibniz, segundo a qual Deus não só criou o mundo, mas também a sua própria possibilidade, e logo este é o melhor dos mundos possíveis. Deus, bom e onisciente, escolheu quando criou o melhor dos mundos possíveis. Em consonância com Kant, Schopenhauer julga a alegoria do pecado original como a única verdade metafísica que há no *Velho Testamento*, mas sem tirar as conclusões daquele, mas somente a equação em que pecado ocasiona sofrimento: “compreendemos o mundo como obra de nossa culpa, portanto, como algo que seria melhor se não fosse” (p.159) “a convicção de que o mundo, e portanto também o homem, é algo que não deveria ser” (p. 162)

Aí está esboçada em traços rápidos toda uma árvore genealógica da consideração da vida. Schopenhauer situa a questão, ou antes reitera o *ceterum cenceo* : “De resto, sou do parecer de que a vida não vale”. Pode-se dizer, em tom de generalidade, que Schopenhauer traçou a genealogia do ascetismo, enquanto Nietzsche foi seu crítico. Schopenhauer começa por situar-se no cosmopolitismo de seu tempo, e, logo, as suas referências antigas, depois, introduz a sua crítica à *Teodiceia* de Leibniz e junto com ela as de Schleiermacher e Hegel. Depois o situa em relação ao mito do pecado original, tomado-o como mito ou alegoria, mas que neste caso, possuiria uma verdade metafísica; situa este mito do Antigo Testamento em relação de apropriação com o livro de Zoroastro-Zaratustra. Estabelece o parentesco do cristianismo com o bramanismo e o budismo, e sua distância, isto é, a do cristianismo baseado no *Novo Testamento*, e cita a grande personalidade germânico-mundial, que é Lutero (a outra é Goethe, com quem ele e Nietzsche começam o texto, e por fim, para ficar até o século XIX, Nietzsche seria a terceira).

especialmente à filosofia Leibniz-Wolff. Ele destitui o livro de Leibniz de qualquer mérito outro senão “o de ter dado depois ocasião ao imortal *Cândido* de Voltaire” (p. 638). “No *Novo testamento* o mundo se apresenta como um vale de lágrimas e a vida como um processo de purificação; e o símbolo do cristianismo é um instrumento de martírio”, recorda Schopenhauer para então tachar a filosofia de Leibniz de judaica e compará-la ao otimismo do *Velho Testamento*.

Schopenhauer mostra a contundência daquela sentença por um universalismo cultural (gregos, trácios, mexicanos, ingleses, e até, a partir destes, um Jó). Nesta série encontramos indicados aqueles que abrem o livro de Nietzsche: Goethe, Leopardi, Hume – do último, em especial, Nietzsche cita precisamente os capítulos indicados por Schopenhauer. O fato de não termos aí propriamente uma genealogia, no sentido nietzschiano, é que em Schopenhauer encontramos uma série do *mesmo* parecer. Não há nele ruptura ou inversão. A sentença, o valor são os mesmos, apenas aparecem através do tempo em línguas distintas, dizendo, porém, o mesmo.

4.2. Debilidade e antídotos

Antídotos: sobre-histórico, não-histórico

O animal vive apenas no presente, de modo não-histórico; o homem, ao contrário, a quem ocorre lembrar, não tem o poder de esquecer, de se livrar de toda a corrente que o prende ao passado. – Assim começa, como visto, o primeiro capítulo das *Considerações*. Muitas vezes a comparação entre o animal e o homem é interpretada em relação ao conceito grego de homem como “animal falante”, e como apresentação do contraste entre memória e esquecimento (v. por ex. SAMPAIO, 2005). Apesar disso, gostaríamos de afirmar que aí Nietzsche nem mesmo trata da memória propriamente dita. Esta é sim assunto da *Genealogia da moral*, segunda dissertação, e a descrição que aí aparece é um desenvolvimento de suas ponderações sobre a “faculdade do esquecimento” e a força plástica descritas nas *Considerações*, como todos reconhecemos. A *Genealogia* responde sobre criação de uma memória, situa sua gênese em relação à promessa, como memória do futuro. Nas *Considerações*, porém, a abordagem é completamente distinta: a lembrança é ilustrada pela alegoria de uma folha do tempo, que cai no colo do homem, quer dizer, algo da ordem de uma passividade, porque não está em seu poder esquecer, não mais lembrar. Em 1874, Nietzsche contrasta não a memória com o esquecimento, e sim esta faculdade ativa, vital, com a História, produção do erudito, e apresenta a cultura histórica assim difundida por eunucos do conhecimento. Comum aos dois livros, porém, é a ideia de que o conhecimento não deve ser a meta do conhecimento, bem como a ideia de que a ciência deve voltar seu dardo sobre si mesma.

Logo após a alegoria da lembrança, Nietzsche se limita a demarcar a distância entre carneirinhos e crianças, a saber, desde que já lhes leem historinhas que começam com “Era uma vez...”. O par memória-esquecimento, por assim dizer, surge nas *Considerações* quando a criança aprende a dizer “es war...”, “era...”. “Era uma vez...” é como começam os contos de fadas dos irmãos Grimm. E para que a simples insinuação não passe despercebida, Nietzsche irá se referir aos contos dos Grimm duas vezes: primeiro, para mostrar a barbárie da cultura histórica em engolir bocados de pedra do passado, sem a capacidade de digeri-los, parodiando o conto “O lobo e os sete cabritinhos” (conhecido entre nós como “O lobo e as sete crianças”) (HV, IV, 3). E depois, para mostrar o estilo policialesco de tal cultura: a filosofia perde seus direitos, considerada como coisa do passado, i. é, “era uma vez” (HV, V, 3), com o que se diz não apenas que algo aconteceu, mas que ele, quer dizer, ela, a filosofia, tem então algo de fantasioso para os homens de formação histórica.

Não há aí considerações sobre a história do desenvolvimento do animal ao homem; isso só encontramos, em relação às obras publicadas, a partir de 1878. Em geral, as *Considerações* não falam da história, não se referem nem mesmo aos fatos memoráveis, a não ser literários. A fábula não se limita a parodiar o *Canto noturno de um pastor errante na Ásia* de Leopardi, que é um sublime *memento mori*, mas retira dele mesmo a resposta para a origem da História moderna.

A historinha oferece uma caracterização do histórico e do não-histórico, como instintos, sentidos, algo de equivalente à visão, à audição, ao olfato, ao paladar; e uma lição aos grandes criadores, aqueles capazes de, ao escrever História, fazer ao mesmo tempo história – a incongruência trágica entre saber e fazer história, que chamara atenção Burckhardt. O que podemos entender em um duplo sentido: Plutarco e Maquiavel não só criaram obras duradouras, influentes e respeitadas entre os historiadores. Não é propriamente a memória e o esquecimento que estão em questão aí, como dizíamos. O que está em questão, para a felicidade, a fortuna, o sucesso – *der Glücke* –, é o uso daqueles sentidos por parte de naturezas criadoras, tais como Shakespeare, Hölderlin, Goethe. A meta é tornar possível um tal tipo de natureza monstruosa e singular, herdeira *de todos os tempos*, um acontecimento europeu (aqui, como em todos os casos, entenda-se a parcialidade desse “de todos os tempos”).

O que Nietzsche acaba por exigir com o “conceito” de horizonte é sua parcialidade, que seja constitutiva, própria, instintiva. A pena das *Considerações* é

crítica; a meta, porém, *Hamlet*, *Hipérion*, *Fausto*, isto é, *Zaratustra*. No primeiro capítulo das *Considerações* está a caracterização da falta a que responde *Assim falou Zaratustra*, este livro, no qual Nietzsche pretende, em suas palavras, trazer “toda a história”: nada deve faltar-lhe... *Zaratustra*, todavia, pretende-se mais, porque inaugura um novo tempo, uma quebra na história.

A lição ao criador é que, com um poderoso instinto, ele pressinta de qual sentido usará, o histórico ou o não-histórico. Há coisas obscuras, impossíveis de serem esclarecidas, as sagas germânicas, por exemplo, que a luz histórico-crítica acaba convertendo em lenda, historinha; há coisas também, e em certas ocasiões, que não merecem ser lembradas, algo como a disposição presente no procedimento usado por Maquiavel (1525, p. 5) na *História de Florença*, na qual diz que, sem desejar “encobrir obra desonesta com honestas razões, nem obscurecer obra louvável, dizendo-a feita para um fim contrário”, evita “em todos os lugares, as palavras odiosas, pouco necessárias à dignidade e à verdade da história”; nestes casos, ele adivinha, cabe algo de sentido não-histórico. Por outro lado, há coisas que merecem ser consideradas historicamente, por exemplo, a própria História oitocentista, o “homem” e suas idades. Descrevemos a seguir os conceitos principais da lição.

O homem supra-histórico, o “grande homem” de Hegel e de Burckhardt, o “super-homem” de Goethe e de Emerson, isto é, para Nietzsche, aquele capaz de domar e de se apropriar do passado, de tal modo que “nenhum limite do sentido histórico” lhe seja nocivo, paralise sua ação; ele traz mesmo para junto de si “todo o passado, o mais próprio e o mais estrangeiro”: o que ele não subjuga, esquece, e nada pode fazê-lo lembrar de que há homens, paixões, doutrinas, metas para além do horizonte em que reúne toda a história (HV, I, 4). O que distingue o super-homem, para lhe dar o nome próprio do tipo, é a “força plástica”, sua capacidade de incorporação do que é “estranho e passado”, de tornar próprio o alienígena. Nele, trata-se de algo monstruoso, mas a força plástica, o horizonte de um homem (ou de um povo ou de uma civilização) podem ser bastante limitados, e mesmo assim, ou por isso mesmo, encontra-se aí com “uma saúde e um vigor insuperáveis, alegrando a qualquer olho” (HV, I, 5).

Daí a lei universal: “todo vivente”, diz Nietzsche, quer dizer, pensamos em escritores de História (historiadores, filólogos, biógrafos, romancistas, teatrólogos, poetas, humanistas); “todo vivente apenas pode tornar-se saudável, forte e fecundo no interior de um horizonte; se é incapaz de traçar um horizonte ao redor de si e retorna

demasiado a si mesmo, para incluir um estrangeiro dentro do próprio olhar” (HV, I, 4). – *Se não inclui em seu olhar um olhar estrangeiro, declina no primeiro ocaso propício. Se retorna demasiado a si, se não demarca suficientemente esse “si”, se não conquista um horizonte, perde-se.*

Observamos que, assim como a palavra, a ideia de “super-homem”, de “grande homem” era usual, tanto quanto “Zaratustra” (ou “Zoroastro”), também a noção de “força plástica” o é. Emerson já dissera, “Esperamos que um grande homem seja um grande leitor; em outros termos, esperamos um poder de assimilação proporcional ao poder espontâneo” (1860, p. 95). E nessas palavras está a lição de se ter um horizonte: este, sua delimitação, torna possível o equilíbrio entre os dois poderes, o alheio e o próprio. A escolha do nome de Zaratustra para designar seu herói, e não Cristo, Moisés, ou mesmo Dioniso, quem anuncia a boa nova, homônimo do primeiro a divisar a oposição moral entre o bem e o mal como fundamental, quem realiza a crítica do presente e anuncia o super-homem: “Zaratustra” não é nem mesmo um nome ocidental; “Zoroastro” é a tradução grega. Em um caderno, Nietzsche anota: “Eu tinha de prestar honras a Zaratustra, um *persa*: os persas pensaram pela primeira vez a história como grande totalidade. Uma sucessão de desenvolvimentos, cada um presidido por um profeta. Cada profeta tem seu *hazar*, seu reino de mil anos”.

Ter um horizonte significa ter “a serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir” (HV, I, 4). O horizonte está até onde olha o vidente; o palco das eras em que tudo se passa, “mundo” se quisermos, mas mundo que incorpora todo o passado – incompleto, parcial, eurocêntrico – em idades, camadas, gerações, cortes palacianas, povos, *espírito* – e afinal, algo equivalente à metáfora que Nietzsche usa para a relação da criancinha com seu horizonte temporal: ela brinca dentro dos gradis do berço. O homem, ao contrário, é capaz de divisar nebulosas e, como no poema de Leopardi, dirigir questões à Lua.

O rebanho, o animal são felizes porque não se lembram, do que a memória representa uma fonte de infelicidades, mas também de felicidades mais intensas, breves e como ilhas no que é a vida humana para Schopenhauer e Leopardi. O cínico perfeito, como o discípulo de Heráclito, incapaz de levantar os dedos. Perigo para o qual já apontava Schopenhauer.

Histórica monumental, mestra da vida.

Assim Nietzsche caracteriza a História monumental e aquele que faz um uso vital dela: “A história pertence àquele que age e é poderoso, aquele que luta uma grande luta, precisa do exemplar, professor, consolador e não pode encontrar entre seus companheiros e no seu presente” (HV, II, 2). Evitemos logo confundir as palavras ou lhes acrescentarmos outras, à custa de traduzir para o que nos é mais familiar. Primeiro, não é a *História*, quer dizer, toda a disciplina que envolve a historiografia, e sim a *história*, o desenrolar dos acontecimentos, que *pertence* ao poderoso ator da grande luta; segundo, não chamemos este de “o homem poderoso”. Nietzsche é bastante cuidadoso com o uso de “*Mensch*”. O ator em questão é o “super-homem”, conforme nomeará mais tarde. Depois falará das outras duas espécies, mas é a monumental aquela para Nietzsche que representa ainda a *História, mestra da vida*, conforme velho lema. Este parágrafo das *Considerações* termina fazendo referência à *república dos gênios*:

Nesta forma mais transfigurada, a fama é algo mais do que a mais apetitosa parte de nosso amor-próprio, tal como Schopenhauer a denunciou, ela é a crença no companheirismo e na continuidade do que há de grandioso em todos os tempos, ela é um protesto contra a mudança das gerações e a perecibilidade. (HV, II, 2)

O erudito, porém, cada vez menos cultivado do que os eruditos do passado, venceu e não cessa de vencer entre nós e em nós mesmos:

Na passagem do século XVIII para o século XIX, universitários que não precisavam se preocupar com um público para quem a história era uma ciência ética transformara a história numa matéria de profissionais e especialistas. “A luta entre historiadores entre o historiador-antiquário e o historiador-filósofo, o sábio pedante e o *gentleman* bem-educado, acabou com a vitória do *erudito* sobre o *filósofo*” (LE GOFF, 1977, p. 85. A citação é NADEL, G. H. “Recensão a F. Smitt Fussner. The Historical Revolution English historical writing and thought. 1580-1670”)

Quando Nietzsche critica o erudito, ele está repetindo o combate de Schiller (1789), para usar um termo deste, contra os *Brodgelehrte*, os “eruditos-de-ganha-pão”. O que dá uma ideia da duração da referida luta.

“Como é possível o monumental? Ou sobre a utilidade da História.” (FP, 1873, 29[35]). O que é afinal monumental? Um uso teatral da História, tal como em Schiller:

Schiller usava a História no sentido monumental, não como um homem de ação, e sim como um dramaturgo que impulsiona à ação, que incita ao *drân* [em grego]. [...] O drama histórico não pode ser a nenhum preço antiquário; Shakespeare tem razão ao fazer aparecer em cena ao romanos como se fossem ingleses. No drama, põe-se em relevo o homem poderoso [...].(FP, 1873, 29[117])

As idades do homem

Assim contadas como uma fábula, discernimos pouco os tipos e suas idades: as crianças, que poderíamos pensar nos primitivos, são aí os gregos; o homem, isto é, o humanismo que surge com o domínio romano, com o Renascimento italiano, e desde então, e que a Alemanha conhecerá atrasada. O classicismo de Weimar e depois o de Tribschen sonham em ser esse renascimento da Antiguidade, principalmente a grega.

Poder-se-ia pensar que a criança, na alegoria, são os povos primitivos, mas são mais propriamente os gregos, como indicamos antes. Primeiro, a literatura grega desconsidera o histórico. Nos *Persas* de Ésquilo, não há nenhuma preocupação em contar como as coisas “de fato” se passaram, ao contrário, respeitam completamente a estrutura do teatro trágico; o estrangeiro que aparece no palco fala a língua da poesia grega. Além desse tempo atual, Ésquilo recorre a outro tempo não muito bem datado, em que nada é muito distinto, que ele encontra nas migalhas do baquete de Homero; e mesmo em relação às lendas homéricas, os trágicos gregos usam delas, mas não as repetem. Os historiadores, como se sabe, tomarão distância do mito, quer dizer, com esse modo de fazer literatura (para ser recitada, dramatizada, ou, mais tarde, lida). Heródoto menos; mas Tucídides completamente. Eles, porém, permanecem no presente: Heródoto, fala das Guerras Médicas; Tucídides, da Guerra do Peloponeso; em ambos os casos, quase exclusivamente do que e de quem viram ou ouviram de uma testemunha. Todas as personagens de Platão foram em algum tempo contemporâneas de Sócrates; versos de Homero são citados, seu recital e mitos são objeto de discussão, mas Homero não será um personagem do drama platônico.

Porém, como no caso dos gregos, com um passado, um horizonte tão estreito, quase se poderia dizer que vivem em um presente puro, um “paraíso perdido” para os nobres romanos do Império, para as cortes do Renascimento, para o bom europeu dos novos tempos; e isso, é preciso lembrar, não porque o mundo não fosse já antigo. Porém, os europeus precisavam, precisam também de seu gradil, de sua cerca, ou então, o uso do passado se converte em estritamente erudito, logo, pedante, sem vida. As vidas do passado, para serem vivenciadas, precisam concernir aos presentes, aos vivos do hoje, quer seja este “hoje” o de Roma dos Césares, o de quando Maquiavel sonhou com *uma* Itália ou o da Alemanha oitocentista. Para situar no âmbito literário, em relação à Grécia do Império Romano, Políbio e Plutarco; em relação a Roma, Tácito; ao Renascimento, *História de Florença* e *Comentários à primeira década de Tito Lívio* de

Maquiavel – o sonho de unificação de uma Itália fragmentada, porém, está expresso no *Príncipe*; Em relação à Alemanha, fiquemos apenas com aqueles a que Nietzsche se contrapôs diretamente: David Strauss e Hermann Hartmann, e toda a sua atmosfera histórico-crítica, em que as grandes personalidades são destituídas de sua grandeza: “Não suportamos aquele que põe a filosofia diante de nós, p. ex., a David Strauss, a quem não se pode ajudar, quando se sai de sua atmosfera histórico-crítica” (FP, 1872, 19 [19]). Por isso, o que Nietzsche sugere é tão estranho, uma atmosfera não-histórica, anti-histórica. Não sugere apenas, mas a cria no início do livro!

Na introdução alegórica de sua tese, um dos polos de sua crítica, aquele a que se sente então mais inclinado, o pessimismo de Schopenhauer, a filologia de Leopardi, é dirigido contra o absurdo, este o outro polo, do otimismo de Leibniz, de Hegel. Ambos, Schopenhauer e Hegel, amalgamados em Hartmann, que professa uma teodiceia à inatividade. Do lado de Hartmann, o pedantismo dos novos eruditos, pouco instruídos se comparados aos mais velhos, agarrados à pequena área do saber a que destinaram seus estudos, imbuídos do otimismo, creem viver no melhor dos mundos possíveis, se comparado o seu com os mundos de todas as outras eras. Também se julgam os mais sábios, e se não, pelo menos os mais instruídos, e afinal, os únicos plenamente científico em se tratando de questões de História. Mas e se a questão fundamental não for o seu grau de cientificidade? Talvez mesmo não se deva desejar plenamente esse grau de tal modo que se retorne demasiado a questões de método, que faça do âmbito epistemológico sua trincheira, e logo desapareça o teatro.

Nietzsche considera o sentido histórico como traço característico de seu tempo e não algo, por exemplo, que se poderia encontrar na obra de Heráclito ou de Tucídides, este sequer citado em suas *Considerações* sobre a História.

4.3. Pintura do monumental

História como pintura

O desprezo pela objetividade científica em favor da literatura e a concepção de que o processo formativo deve visar a personalidade em seu todo, não se restringindo a algo puramente técnico – as *Considerações inatuais* denunciam a moralidade do novo estilo acadêmico: em *Do uso e prejuízo da História para a vida* (HV, 1874), a disciplina

histórica aparece como doença da Modernidade, em *Schopenhauer como educador*, entrega a primeira análise da procedência vulgar dos eruditos (SE, 1874).

De modo geral, os textos nietzschianos de juventude, como visto, realizam retratos de seus temas como pinturas, enquanto o gosto acadêmico da época solicita cada vez mais o estilo da fotografia: “todos os *facta* [...] são muito menores do que parecem” (FP, 1885, 34[228]), ou como já dizia o personagem Fausto de Goethe: “Oh, sim! até ao céu estrelado! São, meu amigo, os tempos do passado um livro de mistério infindo; O que chameis de espírito de outrora é o espírito que em vossas testas mora, no qual o outrora está refletido” (*Fausto*, primeira parte, Noite, 1808, p. 48)

Seu objeto, o que se chama história mundial: o que é, senão opiniões supostas sobre ações supostas que, por sua vez, deram lugar a opiniões e ações cuja realidade, contudo, se evaporou imediatamente e não age mais senão como um vapor – é um contínuo parto de fantasmas sobre as profundas nuvens da impenetrável realidade. Todos os historiadores contam coisas que nunca existiram, salvo na representação. (A, 307. FACTA! SIM, FACTA FICTA!)

O estilo, retórico e de vida (instinto, sentimento de poder) está em questão na segunda das *Considerações inatuais*. Trata-se de uma oposição entre o estilo realista, que busca ser, como espelho fidedigno aos fatos, e o estilo mais livre e criativo, este nem mais arbitrário nem menos rigoroso do que a dita “objetividade” do primeiro; a objetividade especular traduz um estilo vazio de vida, em que interior e exterior não se coadunam. O poema “*O pintor realista*”, que construa dentre os versos que abrem a *Gaia ciência*, o lemos como direcionado ao historiador positivista. Observando a frequência com que o trabalho do historiador é comparado por Nietzsche com o do pintor (e o do dramaturgo):

“Em tudo fiel à natureza!” – Como ele começa:
Desde quando a natureza na imagem *acabou*?
Infinita é a menor fração do mundo! –
Disto ele pinta, afinal, o que lhe *agrada*.
E o que lhe agrada? O que *pode* pintar!
(GC, “Graça, astúcia e vingança”, 55)

Ao qual acrescentamos:

O recital efetivamente “histórico” falaria de modo espectral para espectros. – Honramos os grandes artistas do passado menos pela timidez estéril que deixa ficar cada palavra, cada nota, onde foram colocadas, do que através de ativos ensaios para sempre de novo retornar à vida. (OS, 126).

História, coisa escrita, do domínio da representação. Enquanto os próprios fatos respeitam às leis da gravidade, as Histórias seguem a regras da retórica. É impossível que a escrita duplique os fatos. Intransitividade entre acontecimento e narração, entre realidade e representação. O que a escrita pode reproduzir é a escrita.

Na escrita dos historiadores que se refugiam na “objetividade” encontra-se a recusa da História como pintura, como algo da ordem de uma *obra de arte*. A metáfora é antiga. Em Nietzsche ela representa a defesa de um modo forte de tratar os dados históricos, pois não pretende representar fielmente os fatos, mas pintá-los, dramatizá-los.⁴² No âmbito da História, talvez tenha sido Plutarco quem mais defendeu essa perspectiva, fazendo dela sua divisa: “o mais eficiente historiador é aquele que, através de uma vívida representação das emoções se pareça com uma pintura” (*Sobre a fama dos atenienses*)⁴³. A alegoria da História como pintura é anterior a Plutarco e se encontra em Burckhardt (e ainda hoje), mas é um modo que se torna antiquado em nome de uma objetividade acadêmica, que se crê mais verdadeira em seu mito de representar fielmente os fatos. Não à toa, Nietzsche trará a opinião de teatrólogos e poetas para o debate sobre o valor da História, visando uma objetividade estética. Trata-se de todo o combate à *historiografia icônica* que aparece no inconcluso *Livro do filósofo*.

Daí o jogo cênico, de espelhos e vestes, criado para mostrar as alterações no campo da História. Já no final do livro, quando sua “rara e alternante história termina como segunda infância, como total esquecer, sem olhos, dentes, paladar, coisa alguma” (HV, IX, 7), Nietzsche indica uma chave de leitura para o seu procedimento com uma citação de *Como gostais* de Shakespeare. Na comédia de 1599: “O mundo inteiro é um palco, e todos os homens e mulheres, apenas atores. Eles saem de cena e entram em cena, e cada homem a seu tempo representa muitos papéis” (Jaques, Ato 2, Cena VII). A imagem remete, ao mesmo tempo, ao ser humano na infância, na adolescência, na idade madura e na velhice, e ao ofício dos atores que, ao longo de sua vida nos palcos, representam diferentes papéis, como observa a tradutora da comédia da vida, Beatriz Viégas-Faria (2009, p. 13):

⁴² A comparação entre poesia e pintura, eternizada por Horácio (*Ars poetica*, verso 361), no famoso *ut pictura poesis* (“poesia como pintura”), encontra-se já em Simónides de Céos, poeta grego do século VI a. C., para quem “a pintura é poesia muda, a poesia imagem que fala”, conforme Plutarco (*Da glória ateniense*), e a partir dele muitos outros, inclusive Winckelmann, como epígrafe em *Versuch einer Allegorie, besonders für die Kunst* (1766).

⁴³ E ainda: “De fato, **não escrevemos Histórias mas Vidas**, e nem sempre é através das ações mais ilustres que podemos trazer à luz uma virtude ou um vício; muitas vezes um pequeno feito, uma palavra, uma bagatela revelam melhor um caráter que os combates mortais, os confrontos mais importantes e os cercos às cidades. **Os pintores**, para apreender as aparências, se baseiam no rosto e nos traços da fisionomia e não se preocupam muito com as outras partes do corpo; que nos seja permitido também, da mesma maneira, nos apegarmos sobretudo aos sinais que revelam a alma e nos apoiarmos neles para retratar a vida de cada um desses homens, deixando a outros os acontecimentos grandiosos e os combates” (*Alexandre*, I, 2-3).

Observa-se que, à época de Shakespeare, era vetado às mulheres atuar, e os papéis femininos ficavam a cargo de rapazes. Como em outras peças (*O mercador de Veneza* e *Noite de Reis*, por exemplo), temos em *Como gostais* o estratagema da mudança de gênero – personagens mulheres que se vestem de homem – como parte vital do enredo. O texto/espetáculo oferece ao leitor/espectador um trunfo a mais: Rosalinda, a protagonista, apresenta-se como o jovem Ganimedes, e este, por sua vez, convida Orlando (por quem Rosalinda está apaixonada) a imaginar que ele, Ganimedes, é Rosalinda (por quem Orlando está apaixonado). Nesta trama singular dentro da dramaturgia shakespeariana, tem-se a princípio um rapaz (o ator) representando uma donzela (Rosalinda) que em um dado momento passa a representar um rapaz fictício (Ganimedes) que em um dado momento representa a donzela (Rosalinda) que é verdadeiramente a personagem (representada por um ator).

O sistema foi refutado, não a personalidade

Nietzsche constata: “esse dautonismo do homem utilitário, que não vê na filosofia senão uma série de sistemas refutados e um esbanjamento que a ninguém ‘beneficia’. [...] por trás do arrogante desdém pela filosofia, a influência ruim de um filósofo” (BM, 204). Juan Bonaccini (2004, p.19) resume bem com quem Nietzsche polemiza:

A ideia é que alguém que tem sentido histórico sabe separar o joio do trigo e compreender o passado em sua particularidade irreduzível ao presente. Problema não alheio a Vico, nem a Herder, chega à clareza propriamente com Hegel. Justamente porque foi Hegel, o grande prestidigitador, que ergueu a pretensão de compreender todos os personagens da história da filosofia ocidental em sua especificidade.

Em uma anotação para *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche diz: “Os ‘sistemas’ se devoram: mas algo permanece./ Cada um desses filósofos viu uma vez o mundo surgir!/ Quero uma pintura histórica, não antiguidades.” (FP, 1872, 21[6]; ver também: FP, 1872, 21[19] e carta a Lou Salomé). Antiguidades é com o que ficam aqueles que vêm, por exemplo, a história da filosofia como uma série de sistemas refutados; não porque não o sejam de fato, e sim porque o sentido que se pode divisar desse sistema não se restringe ao fato de ter sido refutado. A ideia é retomada nos dois prefácios que escreve para esse livro póstumo, no qual podemos notar a proximidade com Plutarco no modo de tratar os dados históricos. Neles lemos que os manuais de história da filosofia antiga apenas levam ao emudecimento do pessoal, para nos entregar uma coleção de sistemas que só foram inteiramente verdadeiros para seus criadores: “em sistemas que foram refutados só nos pode interessar a personalidade, pois esta é o eterno irrefutável. Com três anedotas é possível dar a imagem de um homem; eu tento

extrair três anedotas⁴⁴ de cada sistema, e deixo o resto de lado” (FT, “Segundo prefácio”). Afinal, “O produto mais próprio do filósofo é sua vida, ela é sua obra de arte e como tal retorna tanto àquele que a criou quanto aos outros homens.” (FP, 1874, 34[37]). A série de filósofos, um depois do outro, tal como aparecem nos manuais, os coloca como que em uma galeria de pintura:

eles estão na casa que alugamos para sua comparação, não em casa; eles parecem, daí, frequentemente tão arbitrários e como um **luxo**, como produtos de artistas de todo mundo sem caráter [próprio]. A tarefa, pelo contrário, deve ser contar deles apenas como eles próprios narram sobre seus predecessores e se põem em contato com eles, logo, da luta entre uns e outros. (FP, 1873, 26[8]).

É porque o homem esquece-se de si enquanto *sujeito da criação artística*, diz Nietzsche em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, que pode crer alcançar a “percepção justa” de um objeto, mas isto é um absurdo contraditório: “entre duas esferas absolutamente diferentes, como o sujeito e o objeto, não há causalidade, nem exatidão, nem expressão, mas quando muito uma relação *estética*”. Com isso retornamos às *Considerações* sobre a História: engana-se quem supõe que o historiador pode contemplar um acontecimento, suas motivações e consequências, de modo tão puro que não restasse nenhuma subjetividade. Um tal desprendimento equivaleria ao do pintor, com a diferença que deste não se esperaria nada equivalente a uma pura passionalidade:

pensa-se aqui naquele fenômeno estético, aquele desprendimento do interesse pessoal, com o qual o pintor, em uma paisagem tempestuosa, sob relâmpagos e trovões ou em mar revolto, olha sua imagem interior; pensa-se na completa imersão na coisa: **é uma superstição**, todavia, que a imagem, que as coisas suscitam em uma tal determinada pessoa, devolva a essência empírica das coisas. Ou deveriam as coisas, naquele momento, como que através de sua própria atividade, em **um puro passivo**, copiarem-se, duplicarem-se, fotografarem-se? (HV, VI)

“Fenômeno estético”, “imagem”, “coisa”, “essência empírica das coisas” – a filosofia kantiana equivoca-se sobre tudo isso quando supõe algo “puro”, e com ela Hegel e a historiografia sobre seu efeito. O capítulo sexto, ao qual pertence a citação, trata da suposta relação entre “objetividade” histórica e justiça e, nessa passagem, ele diz literalmente: tal passividade é uma *superstição*. Ironia, pois o filósofo iluminista se define pelo combate às superstições e mitos. Uma outra espécie de iluminismo, mas

⁴⁴ Michel Onfroy (2008, p. 59), lembrando principalmente de Diógenes Laércio, observa que as anedotas enchem toda a doxografia antiga, e que elas muitas vezes reúnem o sentido de toda uma filosofia.. De fato, não encontramos trabalhos sobre as anedotas antigas vistos deste prisma, nem sobre o papel delas na filosofia nietzschiana, apesar da frequência com que são utilizadas. Neste caso, concentramo-nos geralmente no sentido de cada anedota do que no papel que esta desempenha de modo geral.

como este, iconoclasta. Crítica à ingenuidade da ideia de uma natureza que se dobraria sobre si, tornando-se para si consciente de si. Mas não passemos tão rápido a alguma paródia da história do espírito hegeliana (ou jovem-hegeliana). É antes em relação a Kant mesmo que seria preciso situar este capítulo.

Fiquemos agora com uma resposta à questão lançada sobre a pura passividade: “Isto é uma mitologia, e além do mais, mitologia ruim”. Trata-se aqui de uma crítica à *historiografia icônica*,⁴⁵ como aparece em algumas passagens do *Livro do filósofo* e de fragmentos póstumos, como este, referindo-se a seu tempo: “É a época das *artes do retrato* sem estilo, em resumo, das artes *icônicas* e da historiografia” (FP, 1873, 27[65]). Para Nietzsche, ao contrário, “só tem valor a escala estética: *o que é grande* tem direito à história, não à história icônica, mas à *pintura histórica criadora, estimulante*. Deixamos os *túmulos em paz*: mas nos apoderamos do eternamente vivo” (LF, 41). Na maioria destas passagens, a filosofia que nomeadamente está sendo criticada é a de Kant, por exemplo, em um plano de trabalho:

A meta original da filosofia foi frustrada.
Contra a **historiografia icônica**.
Filosofia, sem cultura, e ciência.
posição alterada da filosofia desde **Kant**.
Metafísica impossível. Autocastração. (FP, 1872, 19[319]).

Nietzsche vê mesmo no imperativo categórico, uma ameaça contra a vida: “No lugar do gosto, da satisfação, Kant coloca o “autômato do “dever”” (AC, 11).

Lemos em uma anotação, que lhe serviu para escrever a passagem destacada há pouco da segunda *Inatual*: “‘Objetividade do historiador’ é um absurdo. [...] ‘Uma contemplação desinteressada’, um fenômeno estético puro, a ausência de todo movimento da vontade. Por ‘objetivo’ entende-se uma condição do historiador, a contemplação artística” (FP, 1873, 29[96]). A aproximação aqui é clara. Essa descrição da objetividade do historiador é similar à descrição da contemplação artística schopenhaueriana, isto porque ambas se baseiam em concepções kantianas do desinteresse como condição de objetividade. Aquilo ao que os historiadores pretendem se deter, quer dizer, os *facta*, não são mesmo fatos, pois estes pertencem à literatura, são conhecidos, por assim dizer, “mediante” a literatura e, infelizmente, não principalmente como obra de arte:

O quadro é artisticamente verdadeiro, decerto ainda não histórico; isso não são os *facta*, senão da textura e composição, o que aqui é poeticamente

⁴⁵ Sobre a “historiografia icônica”, ver especialmente FP, 1872-1873, 19 [10] – LF, I, 19, FP, 1872-1873, 19 [23] – LF, 27; FP, 1872-1873, 19 [34] – LF, 35-36; FP, 1872-1873, 19 [319].

reunido e o que casualmente pode ser verdadeiro: mesmo que seja falso, permanece sendo “objetivo”.

Isto vale para Schopenhauer, mas não para os historiadores. Estes, seus contemporâneos, e ainda mais especificamente o filólogo, cuja relação com a Grécia é frívola, ou tão só erudita: “Isto se chama ‘objetividade’: inclusive para a fotografia se requer, além de objeto e placa, a luz: porém pensa-se ser suficiente objeto e placa. Falta a radiante luz solar: no melhor dos casos se crê como suficiente a luz de lamparina do gabinete”.

Em oposição à História como fotografia, de origem kantiana, está a História como pintura, tal como a realiza Plutarco⁴⁶. Aí temos uma oposição equivalente à que se tem entre Platão e Tucídides, que caracteriza as pesquisas relacionadas à *Genealogia da moral*, ou mesmo como *a posteriori* define *O nascimento da tragédia*.

É com Plutarco que Nietzsche encerra o sexto capítulo:

E se esperam por biografia, então não por aquelas com o refrão “Sr. Tal e Tal e seu tempo”, senão por tais em cujo frontispício dever-se-ia constar “**um combatente contra seu tempo**”. Saciai vossas almas em Plutarco e ousai crer em vós mesmos, tanto quanto credes em seus heróis. Com uma centena de tais homens, criados de modo não-moderno, isto é, tornados maduros e habituados ao heroico, agora toda ruidosa retro-cultura deste tempo poder ser eternamente silenciada.

“*Ein Kämpfer gegen seine Zeit*”, tal é o subtítulo que Rudolf Steiner dá a seu *Friedrich Nietzsche*.

No fim, a oposição é colocada em relação a seu próprio tempo, mediante sutil referência: “*Afterbildung*”, “subcultura”, “retro-formação”, remete ao modo como Nietzsche e Rohde chamaram a concepção do trabalho filológico de Wilamowitz, i. é, “*Afterphilologie*”. Em contraposição a esta, o trabalho de Burckhardt sobre o Renascimento italiano, como já se referira antes ao imaginar uma cultura como a do Renascimento, edificada sobre cerca de cem homens, habituados ao grande e à ação (HV, II). Não se trata aqui, porém, da História antiquária, mas sim da monumental. A verdadeira utilidade da História é para Nietzsche monumental: “A história pertence antes de tudo ao ativo e poderoso, aquele que trava uma grande batalha, que precisa de

⁴⁶ Observamos de passagem que tal contraposição se encontra de modo muito similar em uma carta aberta de Machado de Assis sobre a diferença entre uma peça teatral e uma biografia moderna: “Sr. Mendes Leal sabe perfeitamente a distância que há, entre os traços largos da pintura, e a implacável minuciosidade do daguerreótipo; não copiou a biografia, interpretou-a”. Trata-se de uma carta de Machado de Assis ao Sr. Conselheiro J. F. de Castilho, sobre *Os primeiros amores de Bocage* de Mendes Leal. Em sua crítica teatral, poderíamos notar muito de comum com as reivindicações de Nietzsche quanto às relações entre teatro e História, ou ainda, como assinalamos, na divergência entre pintura e fotografia.

modelos, mestres, consoladores, e que não os pode encontrar entre seus companheiros e no seu presente” (HV, II). Antes de tudo, esse foi o desejo de Plutarco e o papel que lhe coube na história: ele fornece uma série de modelos exemplares ao pintar a personalidade dos grandes atores da história greco-romana. São “tratados” de edificação, ou pinturas do monumental.

Assim como o pintor exige que o espectador recue a uma certa distância, também “quem quiser idealizar sua vida não deve querer vê-la com demasiada precisão, deve sempre remeter o olhar para uma certa distância” (HH, 279). Esta passagem nos faz lembrar uma anotação de 1888:

O filósofo é inteligente quando não é prático: ele incita a crença em sua autenticidade, simplicidade, inocência no trânsito com o pensamento, – não-prático significa em seu caso “objetivo”. Schopenhauer foi inteligente, quando **se deixou fotografar** uma vez **com o colete mal abotoado**: ele disse com isso: “eu não pertencço a este mundo: que importa a um filósofo a convenção de botões e costuras bem alinhadas? **Eu sou demasiado objetivo para isso!**” (FP, 1888, 14[143]).

Deixando de lado tal aspecto da escrita da História, passamos à vivência que se tem dela. Uma passagem em que Nietzsche descreve a *felicidade do historiador*, como diz o título do parágrafo de *Opiniões e sentenças*, torna-nos claro aquilo que viveu e fez viver Plutarco: “um homem no qual não só o espírito se transformou ao estudar a História, mas também o coração, e que, ao contrário dos metafísicos, está feliz em não abrigar em si ‘uma alma imortal’, mas *muitas almas mortais*.” (OS, 17. *Felicidade do historiador*). Em Plutarco, “o homem de Montaigne”, fonte de Shakespeare, viveram também Catão, Cícero, César... E dele não se pode dizer que tivesse *uma* razão, muito mesmos uma *pura*. Portanto, nenhuma “alma imortal”. A única imortalidade, todavia, precária, é aquela que a História pode conferir, pois é mediante ela que se pode ter uma vivência da personalidade de César ou de Catão. Por isso, Plutarco, cuja obra guarda tantas almas, decisivo para Montaigne e Shakespeare, está aí citado no início do livro. Não é esta a lição do eterno retorno se o lemos a partir do *historische sinn*? Sim, aquela que é a felicidade do historiador em abrigar muitas almas.

4.4. Quebrar a história

Friedrich Ritschl, professor de filologia clássica da Universidade de Leipzig, anotou “megalomaníaco” no diário em relação ao seu ex-aluno, que acabara de lhe enviar o livro *O nascimento da tragédia*. O professor não erra na avaliação, mas lhe dá

um nome comum e não próprio. Só mais recentemente Slortedijk (1996) cunhou o termo “megalopata” para aqueles que não apenas desejam o grande, mas tendo-o conquistando, não o abandonam. Nietzsche mesmo se referira a seu *Ecce Homo* como “de um ímpeto absoluto às alguras” (carta de 1888, n. 1227).

Com *O nascimento da tragédia* e as quatro *Considerações inatuais* Nietzsche dispunha do público de Wagner, depois não mais. Aí vêm *Humano, demasiado humano* e seus dois apêndices, *Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho e sua sombra*, depois, *Aurora* e *Gaia ciência*. Então publica separado os quatro livros de *Assim falou Zaratustra* (o último em edição privada). Os livros, porém, quase não encontram leitores. Com *Além do bem e do mal* e seu anexo, *Para a genealogia da moral*, Nietzsche tinha publicado cerca de 17 livros, e passara quase despercebido. As cartas dos últimos anos, desde a publicação de *Além do bem e do mal*, mostram um Nietzsche que cuida agora das edições de sua obra, preocupado com a recepção, o que parecia não lhe dizer respeito antes. É a partir novamente de 1887 e 1888 que Nietzsche passa a ser de algum modo conhecido. Em geral, como podemos adivinhar, boa parte das resenhas são negativas. Mas agora Nietzsche é notícia: “Em Viena, em São Petersburgo, Estocolmo, em Copenhague, em Paris e Nova York – em toda parte sou descoberto: não o sou na Terra Chata da Europa, na Terra dos Alemães” (EH, Porque escrevo tão bons livros, 2).

O ano de 1888 é especialmente frutífero. Nietzsche resume suas principais teses e juízos de gosto no *Crepúsculo do ídolo*; com dois panfletos, *O caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*, ataca a Wagner, melhor, ao wagnerianismo que o próprio Wagner sucumbiu; oferece uma descrição monumental de si em *Ecce homo* e lírica nos *Ditirambos de Dioniso*; em *Ecce homo*, ainda, apresenta uma resenha de seus livros, vistos segundo a óptica histórico-universal; *O Anticristo* é uma investida contra o cristianismo sem igual, a rigor, é o livro da transvaloração. *O Anticristo* constitui um trabalho histórico e um esforço ainda maior do que o d’*O nascimento da tragédia*, este que teria sido “a sua primeira transvaloração de todos os valores” (CI, “O que devo aos antigos”, 5), em que batizou como “verdadeiro nome do Anticristo”: Dioniso (NT, “Tentativa de autocrítica”, 5). Os livros de 1888 são uma espécie de retomada de sua filosofia e de sua vida filosófica, de seu combate em uma ação decisiva, e por isso mesmo, uma despedida, todos em forma de panfletos, como de certa forma já o é o

apêndice de *Além do bem e do mal: a Genealogia...* reúne “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores”.

O que distingue Nietzsche não é tanto o pensamento crítico quanto o gesto de reivindicar para si, com seu *Zarathustra*, e desde então, “o pensamento que corta a história da humanidade em duas”. Por isso, não buscamos o que significa em si sua filosofia, o que quer dizer mesmo “transvaloração” ou “eterno retorno” ou “vontade de poder”, e sim que papel desempenha em sua concepção de história o gesto de solicitar precisamente no Século da História, para o qual tudo é devir e tudo devém, um marco, uma ruptura radical, e o modo como o faz, seu humor, sua teatralidade. De Roma, Nietzsche escreve a Karl Hillebrand em Florença:

Quem é rico o bastante em humanidade e saber para a um tal louco, como sou agora, isto dizer, que ele prefere antes ouvir, a verdade, *qualquer* verdade?

Entre os vivos, que eu saiba, apenas o senhor e Jakob Burkhardt poderiam me prestar o serviço – por isso lhe peço de todo coração: faça-o! (24/5/1883, n. 420)

Depois de *Do uso e prejuízo da História...*, quando dizia que a História talvez não fosse nada além de um preconceito ocidental, esta é vista como a dispensa de modas (*Kostüme*) do mestiço europeu; mas aí o “espírito histórico”, da primeira era mais estudada em matéria de *Kostüme* (moral, artigo de fé, gostos artísticos, e religiões), assume o escárnio aristofanesco do mundo, e se prepara para o grande carnaval da história:

“Talvez, que aqui descobrimos nós justamente o reino de nossa *criação*, onde também poderíamos ainda ser originais, quase como parodistas da história mundial e arlequim dos deuses, – talvez que, se nada de hoje tem também de outra forma futuro, nosso *riso*, todavia, tem justamente ainda futuro!” (BM, 223).

Por toda parte, encontramos traços de um mesmo gesto, o de quebrar a história da humanidade mais uma vez em duas. Mas fiquemos com o último momento. As cartas de 1887 e 1888 são especialmente tristes, amargas – sem deixar de lado o bom humor. De uma solidão até a sétima solidão (DD). Quase uma década de existência expatriada. Dez anos se completavam da publicação de *Humano, demasiado humano*, sem nenhum indício público de compreensão, nem mesmo que tinha sido escutado. *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral* conhecem alguma crítica. *O caso Wagner* provoca polêmica. Logo aparece *Nietzsche contra Wagner*. *Ecce homo* encontra-se nas mãos do editor. Georg Brandes fala dele para um auditório de aproximadamente 300 pessoas. H. Taine, antes já enviara o agradecimento por *Além do bem e do mal*. Nietzsche procura tradutores para *Ecce homo* (e outros livros): ele deve ser um acontecimento europeu, e

aparecer ao mesmo tempo em tradução inglesa, francesa, italiana, talvez em dinamarquês e russo. Taine lhe indica Jean Bourdeau. Georg Brandes a Strindberg. Strindberg o reconhece como César, mas apresenta o valor de seus honorários. Depois de *Ecce homo*, escreve ainda poemas novos ou retoca antigos. Reuni-os em *Ditirambos de Dioniso*. O derradeiro livro é no todo leve, quase se ri às vezes. Mas os poemas são sobretudo tristes. Os *Ditirambos...* são uma despedida, em grande estilo, e breve. Breve, brevíssima apresentação de si. Um lirismo de sua imortalidade. Daquela que conquista no mesmo momento em que se retira da cena. Nietzsche despede-se ainda mais uma vez na série de cartas conhecidas como “Cartas da loucura”, antes de retirar-se “louco” para o silêncio e o piano da casa materna. “Ora, com Nietzsche chega, enfim, o momento no qual o filósofo diria: ‘Finalmente, talvez eu seja louco.’” (FOUCAULT, “Loucura, literatura, sociedade”, 1970; DEB I, p.242) Por outro lado, “bastaria pensar em Nietzsche e em Baudelaire para afirmar que é preciso imitar a loucura ou tornar-se efetivamente louco a fim de estabelecer novos campos em literatura.” (“A loucura e a sociedade”, 1970; DEB I, p. 264).

Klossowski cita algumas delas em *Nietzsche e o círculo vicioso* (1969), e interpreta como uma espécie de dissolução da identidade do indivíduo. Isso porque lê as cartas a partir de uma semiologia das paixões. Precisamente ao contrário as lemos: é um esbanjamento poético, uma despedida em grande estilo, uma literatura rica de referências histórico-literárias e míticas. Elas representam não a dissolução, mas a conquista de um “eu” como teatro de múltiplas almas (OS, 17). O seu tom histórico-mundial tem algo de Emerson. Interessamo-nos por essas cartas enquanto obra literária e por seu propósito político. Quando se supõe uma dissolução de uma personalidade e não a farsa, o teatro de um divino arlequim, ficamos com a loucura de seu autor e o *non-sense* do texto. Não é que não interesse saber se Nietzsche ficou louco ou simulou a loucura, como recentemente se defende.

Para nós, perder a razão, tornar-se louco, é definitivamente algo que depõe contra o filósofo. Se excluirmos as cartas, prova incontestável, pois de próprio punho, e que ainda hoje se pode verificar o estado de sua alma, restam poucas provas diretas da demência. Uma então estudante de psicologia lembra-se, mais velha, de que quando o conhecera ele não tinha nenhum traço de loucura, ao contrário, as pessoas estavam admiradas com seu tom... então alguém observou isso. E Nietzsche ficou mudo. Mais recentemente, Claudia Crawford (*Para Nietzsche: I love you, Ariadne*), defendeu a

hipótese de simulação da loucura, de uma morte voluntária. Não discutimos a suposta simulação. Não nos interessa a loucura, mas o texto. Reconhecemos, todavia, em sua retirada de cena algo de voluntário, assim como ele caracteriza os assassinatos de Sócrates e de Jesus como suicídios.

Há em torno das cartas uma circularidade da compreensão que aprisiona o sentido dos escritos: “essas cartas são efetivamente a prova de que Nietzsche ficou louco”, e, ao contrário, “a loucura de Nietzsche é o que dizem as cartas”. O que importa é o que elas dizem se temos em contas certas referências mais ou menos óbvias para seus destinatários.

Especialmente uma carta foi para nós exemplar, e a partir dela, todo o conjunto de cartas, ou esboço de cartas, do início de 1889. Trata-se da destinada a Jacob Burckhardt do dia 05/06 de janeiro de 1889, considerada como seu último escrito, muito citada, pois nela Nietzsche diz ter criado o mundo. Em geral, julgada produto de delírio, cuja interpretação mais brilhante é oferecida por Klossowski (1969). Diante da sua beleza, leveza e força, talvez não seja relevante se produto ou não de delírio. Ao contrário, o escrito, a carta a Burckhardt, tem valor por sua relação com um dos maiores historiadores dentre seus contemporâneos, e pelo que remete à própria obra de Nietzsche. As cartas de Turim de 1889 não se comparam às garatujas com frases monossilábicas que escreve um ano ou outro na década conhecida como seu “período de demência” (1889-1900). Mas talvez seja precisamente isso que significa a loucura, a ausência da obra: “O que é então a loucura, em sua forma mais geral, porém mais concreta, para quem a recusa, desde o início, todas as possibilidades de ação do saber sobre ela? Nada mais, sem dúvida que *a ausência de obra*” (FOUCAULT, “Prefácio (*Folie et déraison*)”, 1961; DEB I, p. 155-156; e “A loucura, a ausência da obra”, 1964; DEB I, p. 218).

Cheia de referência a eventos ou à literatura da época, a carta mais parece uma escrita hieroglífica, pelo menos para nós que estamos há mais de um século de distância. Algumas dúvidas, em relação à versão transcrita na edição de Colli e Montinari (KGB e eKGB) nos levaram a cotejá-la com a letra do próprio Nietzsche, nos arquivos da Biblioteca da Universidade da Basileia, E algumas outras cartas, na Biblioteca Herzogin Anna Amalia, aquelas que não estavam digitalizadas no conjunto disponível no *Catálogo da troca de cartas* (1847-1900), publicado no site da Fundação Clássica de Weimar (*Klassik Stiftung Weimar Goethe- und Schiller-Archiv*). Algumas

características não notadas por Colli e Montinari foram decisivas para nossa interpretação, como se segue.

Na carta do dia 4 de janeiro (n. 1245), Nietzsche atribui um adjetivo imenso a Burckhardt, de modo a seu nome ser forçadamente separado: “Ao meu dignamente venerado Jacob Burck-hardt”. Se não se indica a separação, não se tem como entender o que se segue: “Este foi o pequeno gracejo, pelo qual me perdou a monotonia de ter de criar um mundo”, porque a piada é que “Burck-hardt” pode ser entendido como “Idiota-enrijecido” (piada não tão de mau gosto, quando se sabe quantas vezes o velho historiador se autodenominou de “idiota” para questões filosóficas).

Tem-se notado que a última carta de Turim contém datas diferentes do carimbo do correio (5 e 6 de janeiro). Mas não foi observado ainda que outros envelopes de que dispomos das cartas do início de 1889 apresentam o mesmo padrão. São carimbadas em um dia e postadas no seguinte, daí o segundo carimbo com a data seguinte. Por outro lado, a KGB “corrige” o “erro” de Nietzsche quando este usa o artigo “*die*” com letra maiúscula no meio de uma frase, colocando-o então em minúscula, além de não notar que a separação de “*Schaf-fung*” é proposital, pois indica a proximidade com a Bíblia, “*Schaf*” que dizer “cordeiro”: “*Die Schaf-fung der Welt*”, “A criação do mundo”, quer dizer que ela implica também o sacrifício do cordeiro, neste caso, do homem preposto do filósofo.

Pois bem, Nietzsche acabara de encerrar *O Anticristo* com a exigência de uma nova cronologia (AC, 62, o que repete em várias cartas do período). Nas Cartas de Turim (1889), Nietzsche nos faz recordar de uma antiga datação, aquela presente em *Gênesis*. Quando Deus criou o mundo, o dia era marcado por uma tarde e uma manhã. As cartas de 1 a 6 de janeiro de 1889, em que Nietzsche descreve a si como Deus, destinadas a divertir “a próxima eternidade”, são uma espécie de paródia histórico-universal dirigida ao *grande monde*, leitores do *Journal de Débats* e do *Revue des deux Mondes*. O seu tom, porém, está presente em muitas cartas dos últimos meses de 1888. E o que se dizer da passagem seguinte de *Ecce homo*? – “Os *grandes* indivíduos são os mais antigos: não compreendo, mas Júlio César poderia ser meu pai – ou Alexandre, esse Dioniso personificado... No instante em que escrevo isso, o correio me traz uma cabeça de Dioniso...” (EH, Por que sou tão sábio, 3). Loucura? Assim se pensa quando não se conhecem os selos da época com a figura do Imperador Umberto I. Alguém que desconheça os traços do imperador, dirá que a foto do selo é a de Nietzsche. Daí

também a brincadeira que faz na carta a Burckhardt quando diz ser Umberto I. Nesses casos, o personagem é “Nietzsche César”, como Strindberg o havia reconhecido. A isso nos referimos antes por escrita hieroglífica.

Um acontecimento, uma visão, uma vivência, elevados à experiência, esta refletida, comunicada em uma prosa que a distingue ainda mais, assumida como destino e alçada à História – é o que oferece Nietzsche em seus escritos, como testemunho de si, de sua época e de todos os tempos. Por que querer compreender essa obra pelas náuseas de seu autor, em que às vezes até o mais elevado dos homens sujeita-se à condição simiesca? – O que fazem ver? Fazem notar uma experiência da história a partir da língua, e da língua a partir do ouvido; daí a importância do estilo, da estética, isto é, do sensível. O trazem de novo? Uma relação com o passado não como coisa morta, mas como presença. O que fazem? Convertem o presente em sátira da história. Um professor de História não podia aceitar isso. Mas dito tudo isto, faltou o principal: Qual o propósito? A grande política, a transvaloração de todos os valores (César com coração de Cristo) e, mais imediatamente, uma intervenção na Alemanha que se torna cada vez mais *Reich* e anti-semita.

(Apresentamos em Apêndice a série de cartas desse ano novo em Turim, e, como prólogo, três cartas, dentre as quais, a primeira, destinada a Elisabeth, é explícita contra o que Nietzsche se dirige.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese buscou mostrar o histórico na obra de Nietzsche, a saber: o jogo semiótico mediante o qual apresenta suas teses usando de conceitos tomados subrepticiamente dos inimigos; sua inatualidade como postura; a pretensão histórico-universal de seus gestos; sua crítica à formação histórica; a relação com os historiadores antigos e contemporâneos; sua contraposição às filosofias de Kant e Hegel; o estilo e humor de seus escritos. Tema extenso, que apenas muito parcialmente podemos tratar. À guisa de conclusão, apresentamos, de modo breve, juízos de valor sobre o caráter histórico da obra, a amplitude desse caráter na própria obra, e a ambivalência do “sentido histórico” que aparece nela.

Espanta o fato de que o seu “senso histórico” ter sido considerado de pouco crédito entre aqueles que também realizaram estudos histórico, desde Wilamowitz a Colli e Vernant. Tido por pensador intuitivo, de verve poética, bastante inventivo, Nietzsche não seria capaz de se deter no histórico. O valor literário-poético é um dos grandes méritos de sua obra, perseguido pelo autor, e reconhecido pela crítica literária. Carpeaux (1996) diz que a literatura alemã pode ser dividida antes e depois de Nietzsche. Ele mesmo, porém, duvida se alguma vez Nietzsche possuiu o “senso histórico”. Se seus estudos históricos forem tão canhestros quanto quer a crítica dos filólogos e historiadores, então suas críticas e apropriações do sentido histórico são de pouco valor.

Espanta que o literário-poético se contraponha ao histórico. Antes reconhecemos uma implicação entre o poético e o histórico, entre criação literária e estudo especializado, aí o amor pela arte da escrita (e da música), o interesse pela cultura humanista, pela história mundial, por suas grandes personalidades, se encontram com uma erudição formada filologicamente. Felizmente temos um parecer contrário àqueles citados acima. Em resposta ao envio de *Além do bem e do mal*, Burckhardt escreve a Nietzsche:

O que para mim em sua obra é mais facilmente compreensível são os juízos históricos [*historischen Urtheile*] e de todo seu olhar sobre o tempo: sobre a vontade os povos e sua periódica paralisia; sobre a antítese entre a grande segurança do bem-estar e a desejável criação através do perigo; sobre a laboriosidade como aniquilador dos instintos religiosos; sobre os homens de rebanho de hoje e suas reivindicações; sobre a democracia como herdeira do cristianismo; antes de tudo, porém, sobre os futuros poderosos da terra! (26/09/1886).

O aspecto histórico define a obra de Nietzsche, desde os estudos de Pforta, da graduação em filologia clássica, dos trabalhos como professor, das discussões epistolares, até o modo como define sua filosofia, ou no fim, depois de assinar cartas como “César”, “Dioniso”, “O Crucificado”, personagens de seu drama histórico-universal, quando diz a Burckhardt, assinando desta vez como “Nietzsche”: “O que é desagradável e incomoda minha modéstia é que, no fundo, cada nome da história sou eu” (06/01/1889, n. 1256), que lemos como uma imodéstia de sua experiência integral com a história como “um dono legítimo de todo espólio”, como quer Emerson no ensaio sobre “História” (1841, p. 30): “Tudo que Shakespeare diz do rei, ainda de pijama, um menino que lê no canto sente ser verdade sobre si mesmo”, que Nietzsche leu em 1862, e fonte de inspiração para seu próprio ensaio “Destino e história”; quer dizer, toda sua obra escrita é marcada pelo caráter histórico, poder-se-ia dizer talvez, como um bom europeu do Século da História, mas, como filósofo, de modo mais decisivo. Graças à sua estreita relação com o trabalho de caráter historiográfico, com os livros de História, com historiadores, e de seu filosofar histórico, efetivamente, ele está sempre refletindo sobre as transformações da cultura.

As personalidades históricas são iluminados segundo seu caráter histórico-universal: “Sócrates” não é só o nome de uma pessoa, mas o de um movimento que se inicia antes mesmo dele. Ao contrário de ver Sócrates em seu tempo simplesmente, Nietzsche o toma como símbolo, representante da corrente do iluminismo grego que coroa (“Sócrates e a tragédia”). O mesmo vale para o que fora factualmente impossível: o “César Bórgia como papa” ilustra a oposição entre o clero italiano do Renascimento e Lutero, e no seu movimento, a Reforma como responsável pela Contra-Reforma da Igreja: a Roma renascentista então, depois de abrir o caminho para a virtude dos antigos, apega-se aos valores cristãos. Esboça também a personalidade de Jesus: um iluminado, algo budista destinado às classes mais baixas, ignorou o mundo, Deus e suas leis, como o *Idiota* de Dostoiévski. As epístolas e evangelhos são o maior cinismo histórico-mundial; reintroduzem em Cristo tudo contra o que pregou Jesus: a culpa, a felicidade futura, a relação comercial entre culpa e dívida, as mesquinharias da Igreja. Do mesmo modo, ele próprio: Nietzsche representa a si como divisa da história mundial. O tom auto-elogioso que se pode atribuir aos prefácios de 1886, chega a seu ápice não só no *Ecce Homo*, mas também no *Crepúsculo dos ídolos* e no *Anticristo*, quando reclama uma nova cronologia (AC, 62), assim como nas cartas do fim de 1888 e início de 1889.

Tendo lido os clássicos, os estudos dos clássicos, e seus próprio contemporâneos, Nietzsche pinta os acontecimentos históricos em quadros meta-históricos. Seus personagens são vivenciados desde uma experiência literária, em que os homens são vistos não como produto de um passado, senão como retorno; nos termos de Emerson, como herdeiro de todo o espólio. Ele usa deles para compreender, por contraste, seu tempo e dirigir-se a ele como sua má-consciência, como martelo, como machado. Com método, a genealogia, seu refinamento do sentido histórico, Nietzsche oferecer-lhe um diagnóstico, visando uma mudança radical dos modos de avaliação: uma transvaloração de todos os valores.

A avaliação é decisiva na leitura da história, porque se se começa por considerar que “O Papa, cabeça da Igreja, é homem como eu; o rei é homem como nós” (FEUERBAH, 1842, p.18), ou que “*Cesar non est supra grammaticos*”, “César não é superior aos gramáticos” (KANT, 1784, p. 33), a história não aparece do mesmo modo como quando se considera o *filósofo*, por exemplo, como “o déspota e disciplinador cesáreo de toda cultura” (BM, 207), o *Caesar Caesarum*, o César dos Césares (carta a Köselitz, 30/12/1888, n. 1227). Não é estranho ao filósofo-historiador o sentimento de ser deus, de “felicidade de um deus pleno de poder e amor, pleno de lágrimas e pleno de risos, uma felicidade tal qual o sol no crepúsculo”, o daquele que sabe “trazer a história da homem no todo como *história própria*” (GC, 337). Ao contrário, neste sentimento está o próprio sentido histórico tal qual cultivou, como diz esse parágrafo da *Gaia ciência*, em que se dirige a, como diz seu título, *A futura “humanidade”*. A “humanidade” que vem, esta não será, não é mais a humanidade da qual Nietzsche é excelso retrato. Nietzsche as grafa de modo distito, assim como reserva para si o *sentido histórico* sem aspas, enquanto as aspas indicam aquela “virtude e doença” próprias do homem contemporâneo dele.

Apresentamos seu duplo movimento, i. é, o de derrubar velhos ídolos “egípcios” e o de oferecer uma descrição histórico-universal do nascimento e derrocada desses ídolos e de seus efeitos sobre a cultura, dos grandes homens e de suas divisas. Nietzsche pensa o metafísico a partir do histórico, o histórico do ponto de vista da eternidade, e a eternidade desde a experiência pessoal daquele, “o homem de um horizonte de milênios à sua frente e atrás de si, como o herdeiro de toda a nobreza de todo o espírito passado e o herdeiro comprometido com obrigações, o mais aristocrático de todo os antigos nobre e igualmente o primogênito da nova aristocracia” (GC, 337).

REFERÊNCIAS PARA A OBRA DE NIETZSCHE

Edições das Obras Completas:

- GOA **Friedrich Nietzsche Werk, Grossoktavausgabe.** Kröner, Leipzig, 1905ff. (20vols.)
- MU **Gesammelte Werke, Musarionausgabe,** Munich: Musarion, 1922-1929. (23 vols.)
- BAW **Friedrich Nietzsche, Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Werke.** C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1938-1940, interrompida no vol. V. **Band 1:** Jugend Schriften, 1854-1861; **Band 2:** Jugend Schriften, 1861-1864; **Band 3:** Schriften der Studenten- und Militärzeit, 1864-1868; **Band 4:** Schriften der Studenten- und Militärzeit, 1866-1868, Schriften der Letzten Leipziger Zeit, 1868; **Band 5:** Schriften der Letzten Leipziger und Ersten Basler Zeit, 1868-1869.
- DFGA **Digitale Faksimile Gesamtausgabe,** de manuscritos sob a direção de Paolo D'Iorio, Fundação Clássicos de Weimer
<<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA>>, 2009-.
- eKGWB **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe,** herausgegeben von Paolo D'Iorio. <<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>>, 2009-. baseada na KGW e na KGB.
- KGW **Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe,** herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff.
- KGB **Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe,** herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff.
- KSA **Werke – Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.** Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/München: Walter de Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980. (Volumes XIV e XV).
- NB **Nietzsche Persönliche Bibliothek,** herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci. Walter de Gruyter, Berlin-New York: 2003, 736 Seite.

Edições das Obras Completas:

- FP esp. **Fragmentos Póstumos.** Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos. **Volumen I (1869-1874).** Traducción, introducción y notas: Luis e. de Santiago Guervós. 2. edición corregida y aumentada, 2010. 590p. **Volumen II (1875-1882).** traducción, introducción y notas: Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, 2008. 916p. **Volumen III (1882- 1885).** Traducción, introducción y notas: Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, 2010. 897p. **Volumen IV (1885-1889).** trad., introd. y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. 2. ed. Madrid, Tecnos, 2008. 780p.
- CO esp. **Correspondencia.** Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid:

Trotta/ Fundación Goethe, 2005-2011. **Vol. I: Junio 1850 – Abril 1869.** Traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós, 2005. **Vol. II: Abril 1869 – Diciembre 1874.** Traducción y notas a las cartas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani; introducción y apéndices de Marco Parmeggiani, 2007. **Vol. III: Enero 1875 – Diciembre 1879.** Traducción, introducción, notas y apéndices de Andrés Rubio, 2009. **Vol. IV: Enero 1880 – Diciembre 1884.** Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani, 2010. **Vol. V: Enero 1885 – Octubre 1887.** Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal, 2011. **Vol. VI: Octubre 1887 – Enero 1889.** Traducción, introducción, notas y apéndices de Joan B. Llinares, 2012.

OC esp. **Obras completas**, Ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos. **Vol. I: Escritos de juventud.** Traducción, introducciones y notas de Juan B. Llinares, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós, 2011. **Vol. II: Escrito filológicos.** Ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducciones y notas de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós, Juan Luis Vermal, 2013.

Outras edições:

“Burckhardt und Nietzsche: Der Briefwechsel”. In: SALIN, Edgar. **Jakob Burckhardt und Nietzsche.** 2. erweiterte Auflage. Heidelberg: Schneider, 1948.

Obras incompletas. Seleção de textos de Gerard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores)

Correspondência com Wagner. Tradução de Maria José de la Fuente. Lisboa: Guimarães, 1990.

Fragmentos finais. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília, UnB; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002. 237p.

Dernieres Lettres hiver 1887-hiver 1889: de *La Volonte de puissance* a *L'Antichrist*. Traduction, présentation et notes par Yannick Souladié. Paris: Editions Manucius, 2011.

Aus meinem Leben; Dem unbekannten Gotte: mit separater Stammtafel. Jena, Edition Ornament, 2006.

Escritos sobre educação. Tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003, 227p.

Escritos sobre história. Tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005, 360p.

Escritos sobre política. Organização, tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007, 248p.

Textos e livros, em ordem cronológica:

“O rei Hermanerico” (1854), em 6 atos; “Sobre a queda da Fortaleza” (1854); “O despacho do rei” (1854), esquema de peça teatral; “O examinado” (1854) (comédia). In BAW I.

“Prometheus. Drama in einem Act.”(1859) in BAW I, p. 62-73; “Prometeo. Drama en un acto.” Em OC I, p.163-172.

Nietzsches Tagebuch und andere autobiographische Schriften. (1856-1861) (NC, Unpublished Works): “De minha vida” (18 de agosto de 1858) – BAW I, p. 1- Aus meinem Leben in NC “Minha vida” (6 de fevereiro 1859) – BAW I, p. 33-34; CO esp. I, p. 86; Mein Leben (1863); Mein Leben (1864) in (NC, Unpublished Works) - Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre. (1868)

“Ermanarich, Ostgothenkönig. Eine historische Skizze.” (1861) [Hermanerico, o rei Ostrogodo. Um esboço histórico] in BAW I, p. 290-299.

“Napoleon III als Praesident” (Germania -Vortrag Januar 1861) in BAW II, p. 23-28.

“Ueber die dramatischen Dichtungen Byrons”[Sobre as poesias dramáticas de Byrons] in BAW II, p.9-15. (Germania-Vortrag Dezember 1861).

“De rebus gestis Mithridatis regis”(1861) [Os feitos do Rei Mitridates] in BAW I, p. 285-289.

“Ermanarichs Tod” in BAW II, p. 32-37; KGW, 1861-1862, 12[17]; “La muerte de Hermanarico” in OC I, p. 177-180.

“Die Kindheit der Völker” (Germania-Vortrag März 1861); “A infância dos povos”. Introdução, notas e tradução de Fabio Lemos, **Revista Índice**, vol. 01, n. 01, 2009/ 2;

“Willensfreiheit und Fatum” (Germania -Aufsatz Ostern 1862) [Liberdade da vontade e destino] in BAW, p. 60-62.

“Fatum und Geschichte” (Germania -Vortrag Frühjahr 1862) [Destino e História]; Apêndice: “Fado e história”. in: **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 163-168.

“Euphorion. Cap.I.” (1862) in BAW II, p. 70-71; Euphorion. Cap. I. (1862) in NC, Unpublished Works.

“Quibus caussis motus Cicero in exilium concesserit” [“Por que motivos se exilou Cícero?”] (1862) in BAW II, p. 43-53.

„Versuch einer Charakterschilderung der Kriemhild nach den Nibelungen“ (Schul- und Germania-Aufsatz Okt./Nov. 1862) [Ensaio para uma descrição do caráter da Kriemhild segundo os Nibelungos] in BAW II, p. 129-134.

„Charakterschilderung des Cassius aus Julius Caesar.“ (1863) [Descrição do caráter de Cassius em Julio César] in BAW II, p. 193-200.

“Die Gestaltung der Sage vom Ostgothenkoenig Ermanarich bis in das 12 te Jahrhundert”(1864) [A constituição da saga do rei ostrogodo Hermanerico até o século XII](1863) in BAW II, p. 281-312 „De Theognide Megarensi“ in: NC, Unpublished Works; MU; “Teonis de Mégara”, traducción del latín y notas de Cristóbal Macías Villalobos, In: OC esp. II, p 89-124.

“Ueber die litterarhistorischen Quellen des Suidas” (1866) in: BAW III, p. 137-150; “Sobre las fuentes histórico-literarias de Suidas”, OC II, p. 131-139. (Conferência).

“Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung.” [Sobre a história da coleção de sentenças de Teógnis](1867) **Rheinisches Museum für Philologie** 22: 161-200. (NC“Democritea (1867-1870)” in MU II, p. 83-145.

„Die Teleologie seit Kant. Naturphilosophisch.“ [A teleologia a partir de Kant] (1868) in BAW III, p. 372-394; “Die Teleologie seit Kant”(“Der Begriff des Organischen seit Kant”). (NC, Unpublished Works).

„Zu Schopenhauer“ [Sobre Schopenhauer] (1867-1868) in BAW, p. 352-361; “Zu Schopenhauer” (NC, Unpublished Works).

“Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker I, Der Danae Klage”. **Rheinisches Museum für Philologie** 23: 480-489. in NC; “Contribución a la crítica de los líricos griegos, I, El lamento de Dánae (1868)” in OC II, p. 141-148.

“De Laertii Diogenis fontibus, 1-2.” **Rheinisches Museum für Philologie** 23: 632-653. (NC; KGW II/1, p.; OC II, p. 149-169)

“De Laertii Diogenis fontibus, 3-6.” **Rheinisches Museum für Philologie** 24: 181-228. In Latin. (NC; KGW II/1, p. ; OC II, p. 169-218)

Rezension: *Die hesiodische Theogonie*, ausgelegt und beurtheilt von G. F. Schoemann. Berlin: Weidmann, 1868. **Literarisches Centralblatt für Deutschland**. Nr. 18. 25. April 1868: 481-82 (NC; KGW II/1, p. 367; OC II p. 291)

Rezension: *Anacreontis Teii quae vocantur Συμποσιακὰ ἡμιάμβια*. Ex Anthologiae Palatinae vol. II nunc Parisiensi post Henr. Stephanum et Jos. Spalletti tertium edita a Val. Rose. Leipzig: Teubner, 1868. **Literarisches Centralblatt für Deutschland**. Nr. 45. 31. Oktober 1868: 1224. (NC; KGW II/1, p. 368-369; OC II, p. 291-292)

Rezension: “Richard Nitzsche, Quaestionum Eudocianarum capita quatuor. Leipziger Doctordissertation: Altenburg, 1868.” **Literarisches Centralblatt für Deutschland**, Nr. 48, November 21, 1868: 1309. (NC; KGW II/1, p. 370-371; OC II, p. 292-293).

Rezension: “Theognidis Elegiae. E codicibus Mutinensi , Veneto 522 Vaticano 915, ed. Christophorus Ziegler. Tübingen: Laupp, 1868.” **Literarisches Centralblatt für Deutschland**, Nr. 6, January 30, 1869: 144. (NC; KGW II/1, p. 371-372; OC II, p. 293).

Rezension: “Aristoxenou armonikon ta sozomena = Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus. Griechisch und deutsch mit kritischem und exegetischem Commentar und einem Anhang die rhythmischen Fragmente des Aristoxenus enthaltend, hrsg. v. Paul Marquard. Berlin: Weidmann, 1868.” **Literarisches Centralblatt für Deutschland**, Nr. 6, January 30, 1869: 145-46. (NC; KGW II/1, p. 374-376; OC II, p. 294-295)

Rezension: “Jacob Bernays, Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur. Berlin: Hertz, 1869.” **Literarisches Centralblatt für Deutschland**, Nr. 6, January 30, 1869: 145. (NC; KGW II/1, p. 373-374; OC II, p. 293-294).

Rezension: “Erwin Rohde, Über Lucian’s Schrift Lukios ē Onos und ihr Verhältniss zu Lucius von Patrae und den Metamorphosen des Apulejus. Eine litterarhistorische Untersuchung. Leipzig: Engelmann, 1869”. **Literarisches Centralblatt für Deutschland**, Nr. 15, April 3, 1869: 426-27. (NC; KGW II/1, 376-378; OC II, p. 295-296)

Homer und die klassische Philologie: ein Vortrag (1869) [Homero e a filologia clássica: uma conferência]. Basel: [G. A. Bonfantini], 24p. (DFGA/HKP; NC); **Homero y la filología clásica.** Lección inaugural, Basilea. Trad. de Luis Jiménez Moreno. Madrid, Ediciones Clásicas, 1995. Disponível em: <http://www.nietzscheana.com.ar/>. Acesso em: 05 abr. 2004. OC II, 219-231.

"Analecta Laertiana." (1870). **Rheinisches Museum für Philologie** 25: 217-231. (NC, Philologische Schriften).

"Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes", In: **Gratulationsschrift des Paedagogiums zu Basel**, zur Feier der fünfzigjährigen Lehrthätigkeit des Prof. Dr. Franz Dorotheus Gerlach; Carl Schultze's Universitätsbuchdruckerei, Basel 1870, Seite 1-36. (NC; nietzschesource.org)

Rezension: "Samuel Alexander Byk, Der Hellenismus und der Platonismus. Leipzig: Pernitzsch, 1870." **Literarisches Centralblatt für Deutschland**, Nr. 37, September 3, 1870, 1001 f. (NC)

"Der florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf, 1-2." **Rheinisches Museum für Philologie** 25: 528-540.

Introdução à tragédia de Sófocles. Apresentação à ed. brasileira, tradução do alemão e notas: Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006; "Introducción a la tragedia de Sófocles" in CO II, p. 569-590; MU II, p. 235-273.

"Die dionysische Weltanschauung"(1870) (NC, Unpublished Works).

"Die Geburt des tragischen Gedankens." (1870) (NC, Unpublished Works).

Zwei öffentliche Vorträge über die griechische Tragödie, (*Das griechische Musikdrama; Sokrates und die Tragödie*); **A visão dionisíaco do mundo**, e outros textos de juventude [**Dois conferências públicas sobre a tragédia grega:** O drama musical grego; Sócrates e a tragédia]. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina Fernanda de Sousa. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos)

„Encyclopädie der klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben.“ (SS 1871; WS 1873-74); "Enciclopedia de la filología clásica: cómo se llega a ser filólogo" (1870-1871), in OC II, p. 297-312.

Sokrates und die griechische Tragödie.(1871) (NC, Published Works).

"Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi." E codice florentino post Henricum Stephanum denuo edidit Fridericus Nietzsche Numburgensis. In: Acta societatis philologiae Lipsiensis, ed. Fr. Ritschl. Leipzig, 1871. Vol. 1:1-23. (NC, MU...)

Vorlesungen über die vorplatonischen Philosophen (WS 1869-1870; SS 1872; WS 1875-1876; SS 1876), **Los filósofos preplatónicos** in OC II, p. 327-440.

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872), oder: Griechenthum und Pessimismus. Nachwort von Günter Wohlfart. Stuttgart: Reclam, 1998; **O nascimento da tragédia:** ou Helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; **La naissance de la tragédie;** texte, fragments et variantes établis por Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris: Gallimard, 1977. 374p. (Folio essais, 32).

Rheinisches Museum für Philologie, Registerband zu Bd. I-XXIV der neuen Folge (1842-1869). Frankfurt a. M.: 1871. (NC, Nietzsches Library)

O livro do filósofo. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Moraes, 1987; **Le livre du philosophe.** Présentatin, traduction et notes par Angèle Kremer-Marietti. Paris: GF Flammarion, 1969.

Curso de Retórica. Tradução e apresentação de Thelma Lessa da Fonseca. Cadernos de tradução, São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, n. 4, p. 21-68, 1999; **Da retórica.** Tradução de Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Vega, 1995. 104p.(Passagens, 21).

Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (NC, Unpublished Works); eKGBW; **Cinco prefácios:** para livros não escritos. Tradução e prefácio: Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (eKGWB); **Sobre el porvir de nuestras instituciones educativas.** Traducción: Carlos Manzan. Barcelona: Tusquets, 2000. 179p. (Fábula, 147).

Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift "Im neuen Reich." In: Musikalisches Wochenblatt. IV. Jahrg. No. 3:38. Leipzig: Fritzsche, Jan. 17, 1873. (NC, Published Works)

"Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf, 3-5." In: Rheinisches Museum für Philologie 28: 211-249. **Das florentinische Tractat über Homer und Hesiod**, "El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, su origen y su certamen (1870-1872)", traducción y notas de Jordi Redondo. OC II, p. 233-289. [I-II] RM, 25, 1870, 528-540 e [III-V], RM, 28, 1873, 211-249. (NC; MU, p. 149-218)

Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller (1873*) in NC; **Unzeitgemäße Betrachtungen** (1873-1876). Insel Verlag. February 2, 1981; **David Straus, sectário e escritor:** primeira consideração intempestiva. Tradução Antônio Carlos Braga. São Paulo: Scala, 2008.

Mahnruf an die Deutschen (1873) (NC, Published Works)

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (eKGWB); **A filosofia na idade trágica dos gregos.** Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 79, 1995. 109p.(Biblioteca de filosofia, 1).

"Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne". (eKGWB; NC, Unpublished Works); **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.** in: Obras incompletas. Seleção de textos de Gerard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores); **Introductin théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral.** In: Le livre du philosophe, p. 115-140.

Las Diadokhaí [Sucesiones] de los filósofos preplatónicos (1873-1874) in CO II, p. 429-440.

Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. (1874). **Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben**, 1874; **Segunda consideração intempestiva:** Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003; **Considerações intempestivas I e II.** Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, [1976]. (Síntese, 23); **Second considération intempestive:** De l'utilité et l'inconvénient des études historiques pour l'avie (1874).

Traducion de Henri Albert; introduction, bibliographie, chronologie de Pierre-Yves Bourdil. Paris: GF Flammarion, 1988, 187p.

Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher (1874); **Schopenhauer Educador**: terceira consideração intempestiva. Tradução Antônio Carlos Braga. São Paulo: Scala, 2008.

Introducción a la Retórica de Aristóteles (1874-1875) (OC II, p. 925-928).

Geschichte der griechischen Litteratur. in MU V; **Historia de la literatura griega I y II** (1874-1875), in CO II, p. 591-759; **História da literatura grega III** (1875-1876) CO II, p. 761-806.

Unzeitgemäße Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth. (1876); **Richard Wagner à Bayreuth.** Traduit par Marie Baumgartner. 1877. (NC, Published Words); **Wagner em Beyreuth**: quarta consideração extemporânea. Tradução e notas de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

Der Gottesdienst der Griechen [*O culto dos gregos aos deuses*] (1875-1876) in MU V, p. 321-463; **El culto griego a los dioses (1875-1876)** in OC II, p. 935-1033; **El culto griego a los dioses**; Cómo se llega a ser filólogo. Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid: Alderabán, 1999. 300p. (Colección Sileno, n.5)

Menschliches, Allzumenschliches: ein Buch für freie Geiter (1878; 1886²); **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000;

Menschliches, Allzumenschliches II (1879-1880; 1886²); **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres, volume II: Opiniões e sentenças diversas; O andarilho e sua sombra. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen. 1883-1885; **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998; **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzscheana de Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Logos, 1954.

Die fröhliche Wissenschaft: *La gaya scieza* 1883-1887; **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; **Le Gai Savoir**: la gaya scienza: trad. Pierre Klossowski, Folio, 1989.

Jenseits von Gut und Böse (1886) in eKGWB; (NC, Published Works) ; **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Zur Genealogie der Moral (1887) in eKGWB; (NC, Published Works); **La genealogía de la moral**: un escrito polémico. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. 1. ed. rev. 6. reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2005. (Biblioteca Nietzsche).

Briefe an *Der Kunstwart*. In: *Der Kunstwart*. Rundschau über alle Gebiete des Schönen. 6. Stück, 2. Jahrg. 12-16-1888:89. in NC.

Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert in eKGWB; (NC, Published Works); **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, 126p. (Textos filosóficos, 3).

Der Antichrist: Fluch auf das Christentum (1894) in eKGWB; (NC, Published Works); **Der Antichrist; Ecce Homo; Dionysos-Dithyramben.** Mit eine Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen von Peter Pütz. Augsburg: Der Goldmann Verlag; **O anticristo:** ensaio de uma crítica do cristianismo. Versão corrigida, anotada e prefaciada por Pedro Delfim Pinto dos Santos. 10. ed. Lisboa: Guimarães, 2000. (Filosofia & Ensaios); **L'Antéchrist.** Traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par Éric Blodel. 2. ed. Paris: GF Flammarion, 1996.

Ecce Homo (1888-1889*; 1908): Wie man wird, was man ist. Köln: Anaconda, 2007; **Ecce homo:** como alguém vem a ser o que é. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011; **Ecce homo:** como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1995. 153p.

O caso Wagner: um problema para músicos; **Nietzsche contra Wagner:** dossiê de um psicólogo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 117p.

Dionysos-Dithyramben (1888, publicado em março 1892); **Ditirambos de Diónisos.** ed. bilingue; Tradução Manuela Sousa Marques; introdução e notas Delfim Santos Filho. Lisboa: Guimarães, 1993. (Filosofia & Ensaios).

Vontade de potência (1901). Tradução, prefácio e notas de Mário D. Ferreira Santos. São Paulo: Scala, 1976. Parte I e II; **A vontade de poder** (1908). Tradução do original alemão e notas: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

REFERÊNCIAS GERAIS

- ABRAHAM, Tomás. **El último oficio de Nietzsche**; WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, ROHDE, WAGNER. **La polémica sobre El nacimiento de la tragedia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996, 356p.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max [1944]. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 254p.
- AGAMBEN, Giorgio. [2008] O que é contemporâneo?. In: _____. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009. p. 55-73.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; **De Magistro (Do mestre)**. Trad. Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou [1894]. **Nietzsche em suas obras**. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Eudoro de Sousa. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 443-533. (Os pensadores).
- ARTAUD, Antonin [1935]. **O teatro e seu duplo**. Tradução Teixeira Coelho. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 173p. (Tópicos).
- ASTOR, Dorian. **Nietzsche** [2011]. Tradução Gustavo de Azambuja Feix. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2013, 320p. (L&PM POCKET, 1127).
- BARTELS, Klaus. **Veni vidi vici**: Geflügelte Worte aus dem Griechischen und Lateinischen. 10. Auflage, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2012.
- BARTHES, Roland [1973]. **O prazer do texto**. Tradução de J. Guinsburg. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008, 78p.
- BELAVAL, Yvon [1974]. **Historia de la filosofía**: las filosofías nacionales, siglos XIX y XX. 6 ed. Traducción de José Miguel Marinas e Eduardo Bustos. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1992, 542p.
- BENJAMIN, Walter [1925]. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução, apresentação e notas Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. [1940]. “Sobre o conceito da história”. In: _____. **Obras escolhidas**, v. 1: Magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-232.
- BLITZ, Mark. *Heidegger's Nietzsche*. **Political Science Reviewer**, Washington DC: Hudson Institute, 2006, p. 56-73. Disponível em: http://www.mmisi.org/pr/22_01/blitz.pdf. Acesso em: 20/03/2013.
- BLONDEL, Eric. “As asas de Nietzsche: filologia e genealogia”. Trad. Milton Nascimento. In: MARTON, Scarlett (org.). **Nietzsche Hoje?**: Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 110-139.

- BONACCINI, Juan A. Em torno do conceito de sintoma: uma solução ao problema do historicismo?. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 17, p. 15-25, 2004.
- BRUM, José Thomaz. **Nietzsche: as artes do intelecto**. São Paulo: L&PM, 1986. 80p. (Universidade livre).
- BURCKHARDT, Jacob [1860]. **A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- _____. [1870-1905] **Reflexões sobre a história**. Trad.: Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editôres, 1961, 280p. (Biblioteca de cultura histórica).
- _____. [1898; 1900; 1902] **Historia de la cultura griega**. Traducción Eugenio Imaz. Barcelona: Iberia, 1947.
- _____. **Cartas**. Trad.: Renato Rezende. Rio de Janeiro: Liberty Fund, 2003. 431p.
- BURNETT, Henry. **Cinco prefácios para cinco livros escritos: uma autobiografia filosófica de Nietzsche**. Belo Horizonte: Tessitura, 2008, 136p.
- CAMPIONI, Giuliano [2004]. **Nietzsche y el espíritu latino**. Traducción de Sergio Sánchez. Buenos Aires: El Cuenco de Piata, 2004, 336p. (Ensayo)
- CARPEAUX, Otto Maria [1978]. **“Fin du Siècle” por Carpeaux**. São Paulo: Leya, 2012, 526p. (Col. História da literatura ocidental, v. 8).
- _____. **A literatura alemã**. 2. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- CARR, David. “Phenomenology of historical time”. In: SCHUBACK, M. S. C.; RUIN, H. R. (Eds.). **The past’s present**, op. cit., 2006, p. 123-142. p. 7-23.
- CARVALHO, Alexandre Filordi de. Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: USP, n. 30, 2012, 221-249.
- CASARES, Manuel Barrios. O “giro retórico” de Nietzsche. Trad. Wilson Antonio Frezzatti Jr. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 13, p. 7-36, 2002.
- CASSIRER, Ernst [1918]. **Kant, vida y doctrina**. Traducción de Wenceslao Roces. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997, 496p.
- _____. [1932]. **A filosofia do Iluminismo**. Trad.: Álvaro Cabral 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, 472p.
- _____. [1944]. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 391p. (Tópicos).
- CASTRO, Auto de. **O homem – sua explicação**. Salvador: Press Color, 2006, 482p.
- CAVALCANTE, Claudia. “Introdução”. In: GOETHE; SCHILLER. **Correspondência**. Organização e tradução Claudia Cavalcante. São Paulo: Hedra, 2010, p. 9-23.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. **Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2005, 309p.
- CHAMBERLAIN, Lesley. **Nietzsche em Turim: o fim do futuro**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

CHAMFORT, Nicolas de. **Máximas e pensamentos e caracteres e anedotas**. Tradução e notas Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2009, 323p.

CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 9, p. 41-66, 2000.

CLÉMENS, Eric [1972]. “Da leitura à história extemporânea”. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche Hoje?**: Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.193-201.

COLLI, Giorgio [1975]. **O nascimento da filosofia**. Trad. Federico Carotte. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1992. 98p. (Repertórios).

_____. [1977]. **La sabiduría griega**: Diónisos – Apolo – Eleusis – Orfeo – Museo – Hiperbórios – Enigma. Traducción Dionisio Mínguez. 2. ed. Madrid: Trotta, 1998. 477p.

_____. [1980]. **Introducción a Nietzsche**. Traducción de Romeo Medina. Valencia: Pre-textos, 2000. 228p. (Ensayo, 451).

COSTA, Gustavo B. V.; CARVALHO, Ruy de; ARUDA, José Maria, (Orgs.). **Nietzsche, Schopenhauer**: gênese e significado da genealogia. Foz de Iguaçu: EdUECE, 2012, 398p. (Coleção Argentum Nostrum).

DARWIN, Charles [1859]. **A origem das espécies**. Tradução de Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1987, 387p. (Coleção universidade de bolso)

_____. [1871]. **A origem do homem e a seleção sexual**. Tradução de Attilio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1974, 712p.

DELACAMPAGNE, Cristian [1995]. **História da filosofia no século XX**. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DELEUZE, Gilles [1962]. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, 170p., (Coleção Semeion, 4).

_____. [1962]. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Puf, 2010, 232p., (Quadrige Grands Texts). DELEUZE, Gilles. Conversações: 1972-1990. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992.

_____. [1968]. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. [1986]. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins; revisão da tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1988, 142p.

DERRIDA, Jacques [1972-1978]. **Éperons**: les styles de Nietzsche. Préface de Stefano Agosti; dessins de François Loubrieu. Paris: Flammarion, 2010, 123p. (Champs essais); **Esporas**: os estilos de Nietzsche. Tradução Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013, 112p.

_____. [1995]. “Histórica da mentira: prolegômenos”. Trad. Jean Briant. **Estudos avançados** 10 (27), 1996.

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vida e obra dos filósofos ilustres**. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1988.

DOSSE, François [2010]. **A história**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012, 327p.

DRIES, Manuel (Ed.). **Nietzsche on time and history**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.

DRUMMOND, Washington; SAMPAIO, Alan. Genealogia e historiografia: dissolução do sujeito, elisão da memória. **re[do]bra**, Ano 5, nº 13, 2014. p. 161-172. Disponível em: http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2014/10/RD13_D01_Genealogia-e-historiografia.pdf. Acesso: 11/12/2014.

EMERSON, Ralph Waldo [1837]. **Homens representativos**. Tradução, prefácio e notas Alfredo Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1960.

_____. [1841, 1844]. **Ensaio**. Tradução Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. [1860]. **A Conduta para a Vida**. Tradução de C. M. Fonseca. São Paulo: Martin Claret, 2003.

FEUERBACH, Ludwig [1843]. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, 100p. (Textos filosóficos)

_____. [1854]. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1988, 396p.

FOUCAULT, Michel [1954]. **Doença mental e psicologia**. Tradução de Lilian Rose Shallders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, 99p. (Biblioteca Tempo Universitário, 11).

_____. [1963]. **O nascimento da clínica**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980, 241p. (Campo teórico).

_____. [1964]. **Gênese e estrutura da Antropologia de Kant**. Tradução: Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011, 111p. (Leituras filosóficas).

_____. [1964]. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, 551p.

_____. [1964]. **Nietzsche, Freud e Marx; Teatrum Philosophicum**. Tradução: Jorge Lima Barreto. Porto: Rés, 1975. (Cadernos de teoria e conhecimento, 1).

_____. [1966]. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 541p. (Tópicos).

_____. [1969]. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, 239p. (Campo teórico).

_____. [1970]. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução Lauda Fraga de Almeida Sampaio. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998. 79p. (Leituras filosóficas, 1).

_____. [1970-1982*]. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, 134p.

_____. [1971]. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire". In: **Dits et Ecrits**, vol. I (1954-1975). op. cit., p.1004-1024; "Nietzsche, a genealogia e a história". In: _____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 15-37. (Biblioteca e filosofia das ciências, 7).

_____. [1973]. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003, 160p.

_____. [1975]. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Lígia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1977, 277p.

_____. [1975-1976*]. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 382p. (Tópicos).

_____. [1976]. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, 152p. (Biblioteca de filosofia e história das ciências).

_____. [1984]. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, 232p. (Biblioteca de filosofia e história das ciências, 15).

_____. **Ditos e Escritos**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011ss: **volume I**: Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro; **volume II**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução Elisa Monteiro; **volume III**: Estética: literatura e pintura, música e cinema. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa; **volume IV**: Estratégia, poder-saber. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro; **volume V**: Ética, sexualidade, política. Tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa; **volume VI**: Repensar a política. Tradução Ana Lúcia Paranhos Pessoa; **volume VII**: Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro; **volume VIII**: Segurança, penalidade e prisão. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro; **volume IX**: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Tradução Abner Chiquieri; **volume X**: Filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Tradução Abner Chiquieri.

_____. **Dits et Écrits**, vol. I (1954-1975). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto Gallimard, 2001, 1707p.

_____. **Dits et Écrits**, vol. II (1976-1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto Gallimard, 2001, 1735p.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. Nietzsche: esquecimento como atividade. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 7, p. 27-40, 1999.

GADAMER, H. G.; VOGLER, P. (Org.) [1977]. **Nova Antropologia**: o homem em sua existência biológica, social e cultural: EdUSP/EPU, 1977.

GADAMER, Hans-Georg [1963]. **O problema da consciência histórica**. Organizador: Pierre Fruchon; tradução: Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, 72p.

_____. [1975³]. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1999. 731p. (Pensamento humano).

GAZOLLA, Rachel. Caminhos de Dioniso: Platão e Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 11, p. 59-85, 2001.

- GEUSS, Raymond [2008]. “Thucydides, Nietzsche, and Williams”. In: DRIES, Manuel (Ed.). **Nietzsche on time and history**, Op. cit, p. 35-50.
- GIACÓIA Jr., Osvaldo. O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 3, p. 23-36, 1997.
- GIANNATTASIO, Gabriel. “Uma pós-modernidade trágica: a historiografia para além da verdade e da mentira”. **Revista de Teoria da História**. Ano 2, Número 5, junho/2011 Universidade Federal de Goiás ISSN: 2175-5892.
- GOETHE, J. W. [1840]. **Máximas e reflexões**. Tradução de Afonso Teixeira da Mota. 3. ed. Lisboa: Guimarães, 1997. 279p.
- GOETHE, Johann Wolfgang von; SCHILLER, Friedrich. **Correspondência**. Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Hedra, 2010.
- GOETHE, Johann Wolfgang von; SCHILLER, Friedrich. **Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe**, Zweiter Band. Vierte Auflage, Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1881.
- HABERMAS, Jürgen [1985]. **O discurso filosófico da modernidade**: Doze lições. 2. ed. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Cap. III. Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de inflexão).
- HADOT, Pierre [1983]. **Elogio da filosofia antiga**: aula inaugural de cadeira de história do pensamento. Tradução de Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012, 46p. (Leituras filosóficas).
- HALÉVY, Daniel [1944]. **Nietzsche**: uma biografia. Tradução Roberto Cortes de Lacerda, Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989, 389p.
- HAUKE, Reich. **Nietzsche-Zeitgenossenlexikon**. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche. Basel: Schwabe, 2004. 248p. (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 7.)
- HEGEL, Georg Wilhelm-Friedrich. Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1969–1971 (Suhrkamp, stw 601–620)
- _____. [1802] **Fé e saber**. Organização e tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007, 174p.
- _____. [1807]. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Trad. Paulo Meneses. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, 269p. (Pensamento humano).
- _____. [1807]. **Fenomenologia do espírito**. Parte II. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993, 222p. (Pensamento humano).
- _____. [1812-1816]. **Ciência da lógica**: (excertos). Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011, 285p.
- _____. [1830]. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Texto completo, com os adendos orais, traduzidos por Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, 443p. (O pensamento ocidental).
- _____. [1830]. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome, volume I**. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, 240p. (Textos filosóficos).

_____. [1835–1838]. **Curso de estética**: o sistema das artes. Tradução Álvaro Ribeiro. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, 630p. (Clássicos WMF).

_____. [1837]. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues; Hans Harden. 2. ed. Brasília: UNB, 1999, 373p.

_____. **Prefácios**. Trad: Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1990, 249p.

HEIDEGGER, Martin [1927]. **Sein und Zeit**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. ed. bilíngue. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 1179p. (Multilíngues de filosofia Unicamp).

_____. [1938-1939]. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 46: **Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßen Betrachtung**. (Wintersemester 1938/39), Hrsg.: Hans-Joachim.-J. Friedrich. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 2003, 381 Seiten.

_____. [1955]. O que isto a filosofia?. In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 205-222 (Os Pensadores)

_____. [1961]. **Nietzsche**. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000. Primeiro tomo, 524p; Segundo tomo, 423p. (Âncora e Delfin, 887).

HEIKO, Wichmann. **Genealogie bei Nietzsche**: zur Logik des Genetischen bei Nietzsche. Hamburg: Universität Hamburg, 1995.

HERÁCLITO. **Fragmentos**: origem do pensamento. Tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980. 139p.(Diagrama, 1).

HERDER, Johann Gottfried [1784-1791]. *Idéias para a filosofia da história da humanidade*. In: GARDINER, Patrick. **Teorias da história**. Tradução e prefácio de Vítor Matos e Sá. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

HIPÓCRATES. **Sobre o riso e a loucura**. organização e tradução de Rogério de Gímenes de Campos. São Paulo: Hedra, 2011.

HOLZER, Angela. “‘Nietzsche Caesar’: the turn against dynastic succession and caesarism in Nietzsche’s late works”. In: SIEMENS, Herman W.; ROODT, Vasti (Eds.). **Nietzsche, power and politics**: rethinking Nietzsche’s legacy for political thought. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 371-391.

HYPOLLITE, Jean [1947]. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. Trad. Sílvia Rosa Filho; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, 645p. (Clássicos e comentadores).

INWOOD, Michael [1992]. **Dicionário de Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, 362p. (Dicionários de filósofos).

_____. [1999]. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, 239p. (Dicionários de filósofos).

JAEGER, Werner Wilhelm [1936]. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Pereira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 1413p.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**. Biographie. Band 1: Kindheit, Jugend, die Basler Jahre; Band 2: Die zehn Jahre des freien Philosophen; Band 3: Die Jahre des

Siechtums. Dokumente, Quellen und Register. Carl Hanser-Verlag, München, 1978-1979.

KANT [et al.] [1784]. **O que é esclarecimento?**. Tradução de Paulo César Gil Ferreira; revisão Marco Antonio Casanova. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, 99p.

KANT, Immanuel [1781]. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkan, 1997, 640p.

_____. [1784]. A ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. In: _____. **Filosofia da história**. op. cit., p. 23-44. .

_____. [1790]. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, 384p.

_____. [1798]. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, 251p.

_____. [1862-1870]. **Escritos pré-críticos**. Tradução de Jair Barboza... [et al.]. São Paulo: Editora UNESP, 2005, 282p.

_____. **A metafísica dos costumes**. Tradução Edson Bini. 1. ed. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010, 240p. (Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v.8).

_____. **Filosofia da história**. Textos extraídos das Obras Completas de Kant. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2012, 120p. (Coleção fundamentos da filosofia).

_____. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. In: GARDINER, Patrick. **Teorias da história**. Tradução e prefácio de Vítor Matos e Sá. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, 253p. (Coleção clínica psicanalítica).

KLOSSOWSKI, Pierre [1969]. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Tradução Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000. 304p. (Philos).

LA BRUYÈRE [1688]. **Os caracteres**. Seleção, tradução e notas de Alcântara Silveira. São Paulo: Cultrix, 1965.

LARGE, Duncan. “Nosso maior mestre”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 9, p. 3-49, 2000.

LE GOFF, Jacques [1977]. **História e memória**. Trad.: Bernardo Leitão... [et al.]. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, 541p.

LEBRUN, Gérard [1988]. **O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, 336p.

LOPES, Rogério Antônio. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, 236p.

LOSURDO, Domenico [2009]. **Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LÖWITH, Karl [1941-1964]. **De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**. Trad.: Emilio Estiú. Madrid: Katz, 2008.

_____. [1949]. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e terra, 1999, 110p., (Biblioteca de filosofia e história das ciências, 22).

MANCELOS, João de. O escritor convida o leitor para uma dança: A arte de elaborar parágrafos iniciais numa narrativa ficcional. **Mathesis**, n. 15, 2006, p. 155-168. Disponível em: <alfarrabio.di.uminho.pt/vercial/zips/mancelos28.rtf>. Acesso em: 11 set. 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau [1513*, 1532¹]. **O príncipe**. Trad.: Hingo Weber. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. 210p.

_____. [1525]. **História de Florença**. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Obras de Maquiavel).

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2. ed. Belo Horizonte: UFRG, 2000. 290p. (Humanistas).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich [1845]. **A sagrada família: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Tradução e notas Marcelo Backes. 1. Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, 278p.

MERQUIOR, José Guilherme [1985]. **Ou o niilismo de cátedra**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, 277p. (Coleção logos).

MIRANDA, José A. Bragança de [1987]. “Nietzsche e a modernidade: considerações em torno da II Intempestiva”. In: MARQUES, António (Org.). **Friedrich Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”**. Lisboa: Veja, [s.d.]. (Veja Universidade; 41). p.181-232.

MONTAIGNE, Michel de [1580; 1588; *1595]. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972. 504p. (Os pensadores).

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 289p. (Col Tópicos)

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang [1971]. “O problema do antagonismo na filosofia da história de Nietzsche”. In: _____. **Nietzsche: sua filosofia do antagonismo e o antagonismo de sua filosofia**. Trad.: Claudemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 75-120.

NIETZSCHE, Friedrich. **My Sister and I**. Trans. and intr. by Oscar Levy. New York: Boar's Head Books, 1951.

OVERBECK, Franz. **La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche**. Edición e traducción de Iván de los Ríos. Madrid: Errata naturae, 2009.

PAZ, Octavio. **Convergências: ensaios sobre arte e literatura**. Tradução de Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

PEARSON, Keith Ansell, A “dionysian drama on the ‘fate of soul’”: an introduction to reading *On the genealogy of morality*. In: NIETZSCHE. **On the genealogy of morality**. Trans. Carol Diethe. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 19-38.

PLATÃO. Diálogos: **O banquete**; Fédon; Sofista; Político. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat, João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 261p. (Os pensadores).

PLUTARCO. **Marco Catón**. In: _____. **Vidas paralelas**, tomo III. Traducido por Antonio Ranz Romanillos. Ediciones elaleph.com, 2000, p. 44-84.

_____. **Vidas paralelas**: Alcibíades e Coriolano. Trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. São Paulo: AnnaBlume, 2011.

_____. **Vidas paralelas**: Alexandre e César. Trad.: Júlia Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2011.

PUERTAS MANZANO, José Luis, **La evolución del pensamiento y la obra de F. Nietzsche**: proyecto utópico, ascetismo y simbolismo. Barcelona: Universidad de Barcelona (Tesis de doctorado), 2001, 436f. Disponível em: <http://www.tdx.cat/handle/10803/2032>. Acesso em: 20/03/2013.

REALE, Giovanni. “Introduzione: Il *Simposio* di Platone come un emblematico gioco di maschere”. In: PLATONE. **Simposio**. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, appendice bibliografica di Matteo Andolfo. Milano: Bompiani, 2011, p. 5-48.

REY, Jean-Michel. A genealogia da moral. In: CHATÉLET, François (dir.) **História da filosofia**: idéias e doutrinas. Trad. Guido de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. 317p. (v. 6. *A filosofia do mundo científico e industrial*: de 1860 a 1940).

RICOEUR, Paul. [1985] “Rumo a uma hermenêutica da consciência histórica”. In: _____. **Tempo e narrativa**, Tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997, p. 359-415.

RIGHI, Gaetano. **Historia de la filología clásica**. Traducción de J. M. García de la Mora. Barcelona: Editorial Labor, 1967. 2010p.

ROHDE, Erwin. Resenha (recusada) para a *Literarische Zentralblatt*; Resenha publicada em *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* de 26 de maio de 1872; Filologia retrograda [*Afterphilologie*]: esclarecimentos acerca do panfleto “Filologia do futuro!”, publicado pelo doutor em filologia Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff. Leipzig, 1872. In: MACHADO, R. **Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia**, op. cit., 2005. p. 35-41; 43- 54; 87-128.

RORTY, Richard. Heidegger, contigência e pragmatismo. In: _____. **Ensaaios sobre Heidegger e outros**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumirá, 1999. p. 67 (Escritos filosóficos, 2).

_____. Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo [1991]. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 4, p. 07-16, 1998.

RUIN, Hans. Blinding Wisdom – Nietzsche’s Superhistorical Gaze. In: SCHUBACK, M. S. C.; RUIN, H. R. (Eds.). **The past’s present**, op. cit., 2006, p. 123-142.

SAFRANSKI, Rüdiger [2000]. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001. 363p.

SALÚSTIO. **A conjuração de Catilina e a Guerra de Jugurta**. Introdução e tradução de Antônio da Silveira Mendonça. Petrópolis: Vozes. 1990.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **Labirintos do nada**: A crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, 136 p. (Ensaio de cultura; 54).

SAMPAIO, Alan. "Fronteiras da História". **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 18, p.37-67, 2005.

_____. **Origem do Ocidente**: a antiguidade grega no jovem Nietzsche. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. (Nietzsche em Perspectiva).

SAUSSURE, Ferdinand de [1916]. **Curso de lingüística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SAVATER, Fernando. Cincuenta palabras de Federico Nietzsche. In: TRÍAS, Eugenio et. al. **En favor de Nietzsche**. Madrid: Taurus, 1972, p.

SCHILLER, Friedrich [1789]. **Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?**

SCHLECHTA, Karl [1947]. "O jovem Nietzsche e a Antiguidade Clássica". Trad. Ronel Alberti da Rosa. **Cultura e fé**: Revista de Humanidades, 131, Out.-Dez. 2010, p. 473-495.

_____. [1958]. "Nietzsches Verhältnis zur Historie". In: _____. **Der Fall Nietzsche**: Aufsätze und Vorträge. München: Hanser, 1958, p. 44-72.

_____. [1975]. Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben u. Werk / zusammengestellt von Karl Schlechta. München, Wien: Hanser, 1975.

SCHMIDT, Hermann Josef. **Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche**, Berlin/Aschaffenburg: IBDK-Verlag 1991-1994, 4 Bände.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Werke in fünf Bänden**. Zürich: Haffman Verlag, 1988.

_____. [1819]. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed Unesp, 2005, 695p.

_____. [1851]. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução, prefácio e notas: Jair Barboza; revisão da tradução Karina Janini. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, 276p. (Obras de Schopenhauer).

_____. [1851]. **Sobre a ética**. Organização e tradução Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012, 282p.

_____. **El mundo como vontade y representación II**. 2. ed. Introducción, traducción e notas: Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2005, 745p.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante; RUIN, Hans Ruin (Eds.). **The past's present**: essays on the historicity of philosophical thinking. Huddinge: Södertörns högskola, 2006. Disponível em: <http://sh.diva-portal.org/smash/get/diva2:16315/FULLTEXT01>. Acesso em: 20/06/2013.

SILK, M. S.; STERN, J. P. **Nietzsche on tragedy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SLOTERDIJK, Peter [1999]. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad.: José de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. 63p.

_____. [2000]. **O quinto “Evangelho” de Nietzsche**: é possível melhorar a Boa Nova?: conferência proferida em Weimar, no dia 25 de agosto do ano de 2000, para comemorar o centenário de nascimento [sic.] de Friedrich Nietzsche. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. (Biblioteca Colégio do Brasil; 6).

SOCHODOLAK, Hélio. **O jovem Nietzsche e a história**: como ser intempestivo e duelar com o seu tempo. São Paulo: Annablume; ABEU; Guarapuava: Unicentro, 2009, 250p.

SOUSA, Eudoro de. **História e mito**. Brasília: UNB, 1981.

SOUTO, Marcelo Lion Villela. “Lições sobre os filósofos pré-platônicos’ e *A filosofia na época trágica dos gregos*: um ensaio comparativo”. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, 2002, n. 13, p. 37-66.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad.: Mario da Gama Cury. 3. ed. Brasília: UNB, 2013, 533p.

VALVERDE, Monclar E.G.L. **Militância e poder**: elementos para uma genealogia da atitude militante. Salvador: EDUFBA, 1998.

VATTIMO, Gianni [1974]. “Razão hermenêutica e razão dialética”. In: _____. **As aventuras da diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 19. (Biblioteca de filosofia contemporânea, 6).

_____. [1989]. “Nietzsche, intérprete de Heidegger. In: _____. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 323-338. (Biblioteca do pensamento moderno).

VAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, 84p. (Coleção Vocabulário dos filósofos).

VERNANT, Jean-Pierre. “O Dioniso mascarado das Bacantes de Eurípides. In: _____. VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga I e II**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado et al. São Paulo: Perspectiva, 1999. (Estudos, 163)

VEYNE, Paul [1971; 1978]. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Tradução Alda Baltar e Maria Auxiadora Kneipp. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. 285p.

VIDAL-NAQUET, Pierre [2000]. **Os gregos, os historiadores, a democracia**: o grande desvio. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das letras, 2002, 354p.

VILLORO, Juan. La voz en el desierto. In: LICHTENBERG, Georg Christoph. **Aforismos**. Selección, traducción, prólogo y notas de Juan Villoro. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 11-84. (Breviarios, 474).

VIRASORO, Mónica. Filosofia trágica e iluminismo. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: USP, n. 11, p. 127-133, 2001.

WHITE, Hayden [1973]. **Meta-História**: a imaginação histórica do século XIX. trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. (Coleção Ponta; v. 4).

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. **Erinnerungen** 1848-1914. Leipzig, 1928.

_____. [1872-1873]. **Filologia do futuro**. In: MACHADO, R. **Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia**, op. cit. Primeira parte [1872], p. 55-78; Segunda parte [1873], p. 129-148.

_____. Was ist Übersetzen? [1891]; O que é traduzir?. Trad.: Filipe Mendes Neckel. **Scientia Traductionis**, n.7, 2010, p. 23-41.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Conversas sobre Freud [1942-1946]. In: _____. Aulas e conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa [1966]. Compilado a partir de notas recolhidas por Yorick Smythies, Rush Rhees e James Taylor; Organizadas por Cyril Barrett. Trad.: Miguel Tamen. Lisboa: Cotovia, 1991. p. 79-95.

_____. **Da Certeza**. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1998. (Biblioteca de filosofia contemporânea, 13).

_____. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os pensadores).

APÊNDICE:

VON DER SCHAFFUNG DER WELT – BRIEFE AUS TURIN – 1889 /

DA CRIAÇÃO DO MUNDO – CARTAS DE TURIM – 1889

FRIEDRICH NIETZSCHE

Von der Schaffung der Welt

Briefe aus Turin

1889

FRIEDRICH NIETZSCHE

Da Criação do Mundo

Cartas de Turim

1889

(Primeira versão, provisória, de 15 de outubro de 2014)

Estabelecimento de parte do texto e tradução de Alan Sampaio
com o auxílio inestimável de Álvaro Almeida e de Florian Boccia.

Sumário

PRÓLOGO

a Elisabeth Förster em Assunção, fim de dezembro de 1887
a Ruggero Bonghi em Roma, fim de dezembro de 1888
a Heinrich Köselitz em Berlim, 30/12/1888

1º DIA

a Heinrich Köselitz em Annaberg
a Jean Bourdeau em Paris
a August Strindberg em Holte

2º DIA

a August Strindberg em Holte
a Constantin Georg Naumann em Leipzig
[a Catulle Mendès] em Paris

3º DIA

a Cosima Wagner em Bayreuth

4º DIA

a Hans von Bülow em Hamburg
a Jakob Burkhardt em Basileia
a Erwin Rohde em Heidelberg
a Paul Deussen em Berlim
a Heinrich Wiener em Leipzig
a Heinrich Köselitz em Annaberg
a Meta von Salis em Marschlins
a Malwida von Meysenbug em Roma
a Georg Brandes em Copenhagen

5º DIA

ao Cardial Mariani em Roma
a Umberto I, Rei da Itália
à Casa Baden
a Carl Spitteler em Basileia
a Franz Overbeck em Basileia
[a Jan Matejko]

6º DIA

Jacob Burckhardt em Basileia

VORWORT

PRÓLOGO

a Elisabeth Förster em Assunção, fim de dezembro de 1887

An Elisabeth Förster in Asuncion (Entwurf)

in eKGWB, 1887, n. 968.

<Nizza, Ende Dezember 1887>

Man hat mir inzwischen schwarz auf weiß bewiesen, daß Herr Dr Förster auch jetzt noch nicht seine Verbindung mit der antisemitischen Bewegung aufgegeben hat. Ein Leipziger Tolpatsch und Biedermeyer (Fritsch, wenn ich mich recht erinnere) unterzog sich dieser Aufgabe, — er übersandte mir bisher regelmäßig, trotz meines energischen Protestes die antisemitische Correspondenz (ich habe nichts Verächtlicheres bisher gelesen als diese Correspondenz) Seitdem habe ich Mühe, etwas von der alten Zärtlichkeit und Schonung wie ich sie gegen Dich so lange gehabt habe zu Deinen Gunsten geltend zu machen, die Trennung zwischen uns ist ja nachgerade damit in der absurdesten Weise festgestellt. Hast Du gar nichts begriffen, wozu ich in der Welt bin?

Willst Du einen Katalog der Gesinnungen die ich als antipodisch empfinde? Du findest sie ganz hübsch bei einander in den „Nachklängen zu Parnassus“ Deines Gatten; als ich sie las, gieng mir als haarsträubende Idee auf, daß Du nichts, nichts von meiner Krankheit begriffen hast, ebenso wenig als meine schmerzhafteste und überraschendste Erkenntniß — daß der Mann, den ich am meisten verehrt hatte, in einer ekelhaften Entartung gradwegs in das überging, was ich immer am meisten verachtet hatte, in den Schwindel mit

Agora mesmo me provaram, preto no branco, que Sr. Dr. Förster até hoje não abandonou sua associação com o movimento antisemita. Um mentecapto e tolo de Leipzig (Fritsch, se me recordo corretamente) assumiu esta tarefa, — até agora me enviava regularmente, apesar de meu energético protesto, o antisemitische Correspondenz (não li nada mais desprezível até agora do que essa Correspondenz) Desde então, tenho dificuldades, algo daquela antiga ternura e consideração como eu tive durante tanto tempo para contigo, a separação entre nós se expressou precisamente com aquilo de modo mais absurdo. Você não entendeu nada, para que estou eu no mundo?

Quer um catálogo das convicções que eu sinto como antípodas? Você as encontra todas bem bonitas juntinhas nas “Ressonâncias do Parnassus” de teu marido; quando as li, veio-me como horripilante ideia, que não entendeu nada, nada de minha doença, como tão pouco entendeu minha concepção mais dolorosa e mais surpreendente — que o homem, aquele que mais venerara, passou diretamente em repulsiva degradação àquilo que eu sempre menosprezei ao máximo, à

moralischen und christlichen Idealen. — Jetzt ist so viel erreicht, daß ich mich mit Händen und Füßen gegen die Verwechslung mit der antis<emitischen> Canaille wehren muß; nachdem meine eigne Schw<ester>, meine frühere Schw<ester> wie neuerdings wieder Widemann zu dieser unseligsten aller Verwechslungen den Anstoß gegeben haben. Nachdem ich gar den Namen Z<arathustra> in der antis<emitischen> Correspondenz gelesen habe, ist meine Geduld am Ende — ich bin jetzt gegen die Partei Deines Gatten im Zustand der *Notwehr*. Diese verfluchten schmutzigen Antisemiten-Fratzen sollen nicht an mein Ideal greifen!!

Daß unser Name durch Deine Ehe mit dieser Bewegung zusammen gemischt ist, was habe ich daran schon gelitten! Du hast die letzten 6 Jahre allen Verstand und alle Rücksicht verloren.

Himmel, was mir das schwer wird!

Ich habe, wie es billig ist, nie von Dir verlangt, daß Du etwas von der Stellung <verstündest>, die ich als Ph<ilosoph> zu meiner Zeit einnehme; trotzdem hättest Du, mit ein wenig Instinkt der Liebe, es vermeiden können, so geradewegs Dich bei meinen Antipoden anzusiedeln. Ich denke jetzt über Schwestern ungefähr so, wie Sch<openhauer> dachte, — sie sind überflüssig, sie stiften Unsinn.

Ich genieße als Ergebnis der letzten 10 Jahre, daß <ich> die gutmüthige Illusion verloren habe, als ob irgend Jemand *wüßte*, worum es sich bei mir handelt. Ich bin Jahre lang in der Nähe des Todes gewesen: nicht eine Ahnung davon bei irgend Jemandem, *warum*. Und als ich wieder Herr wurde und langsam wieder haben fast alle

impostura com os ideias morais e cristãos. — Agora se chegou a tanto que tenho de defender-me com mãos e pés da confusão com a *canaille* antis<emita>; depois que minha própria irm<ã>, minha antiga irmã como recentemente de novo Widemann deram-me a ideia desta mais funesta de todas as confusões. Depois que li o nome de Z<arathustra> no *Correspondez antis<emita>*, minha paciência se esgotou — encontro-me agora contra o partido de seu marido em estado de *legítima defesa*. Esses malditos fedelhos-antisemitas não devem tocar meu ideal!

Que nosso nome esteja mesclado com tal movimento através de seu matrimônio, quanto eu tenho sofrido por isso! Nos últimos 6 anos, você perdeu toda razão e toda consideração.

Céus, que difícil me faz!

Nunca, como é óbvio, exigi de você, que entendesse a posição que eu como f<ilósofo> me situo no meu tempo; não obstante, com um pouco de instinto amoroso, poderia ter evitado transpor-se para ali onde estão os meus antípodas. Eu penso, agora, sobre irmãs, mais ou menos então com pensou Schopenhauer, — elas são supérfluas, provocam desatinos.

Divirto-me com o resultado dos últimos 10 anos, que eu perdi a benévola ilusão, como se qualquer um *soubesse*, o que se passa comigo. Estive durante anos na proximidade da morte: nenhuma ideia disso ninguém soube, *por que*. E quando de

M<enschen> die ich kenne förmlich gewetteifert, meine Genesung durch die beleidigendste Mißhandlung immer wieder in Frage zu stellen:

ich hüte mich nachgerade, mich mit gegenwärtigen M<enschen> einzulassen; denn meine Erinnerung in Betreff fast aller derer, die ich bis jetzt kenne, ist, daß ich von ihnen in den härtesten Zeiten meines Lebens schändlich mißhandelt worden bin

Bis jetzt <habe ich es> freilich Niemandem vergessen, der sich in den letzten 10 Jahren an mir vergriffen hat: <doch lerne ich vielleicht auch das noch,> mein Gedächtniß hat wenig Platz für meine Erlebnisse

es war mir z. B. bisher unmöglich, Overbecks in Basel zu besuchen, weil <ich> es Frau Overbeck nicht vergeben hatte, daß sie sich schmutzige und unwürdige Vorstellungen über ein <Wesen gebildet hatte,> von dem ich ihr selbst gesagt habe, daß es die einzige Verwandte Natur ist, der ich bisher im Leben begegnet bin. Dasselbe gilt auch von Malvida und im Grunde von allen meinen alten Bekannten: man hat in diesem Punkte meine Ehre bis diesen Augenblick nicht wieder hergestellt. Der Besuch des vortreffl<ichen> Deussen erinnerte mich an diese Sachlage.

3. Ich habe allzulange aus einer gewissen absurden Gutmüthigkeit vorausgesetzt, daß man ungefähr wisse, *worum* es sich bei mir handele (zb. warum ich Jahrelang in der nächsten Nachbarschaft des Todes gelebt habe.) Nun, Schritt für Schritt bin ich hierüber (daß Niemand etwas von mir *weiß*) „wissend“ geworden; und das Beste ist, daß ich, seitdem ich das „weiß“, mich besser unabhängiger wohlwollender

novo me tornei Sr. e lentamente de novo quase todos os h<omens> que eu conheço que esperavam, minha cura através dos mais ofensivos abusos sempre de novo colocar em questão:

guardo-me, cada vez mais, de envolver-me com h<omens> atuais; pois minhas lembranças em minha correspondência com quase todos aqueles que até agora conheci, são, que nas épocas mais duras de minha vida maltrataram-me mais vergonhosamente.

Até agora, claro, não perdoei ninguém que me ofendeu nos últimos 10 anos: <mas talvez eu aprenda também ainda isso,> minha memória tem pouco espaço para minhas vivências

foi-me por ex. até agora impossível visitar aos Overbeck em Basileia, porque não perdoei à Sra. Overbeck, que ela tenha formado ideias sujas e indignas de um <ser> do qual eu mesmo lhe disse que é a única natureza relacionada que até agora encontrei na vida. O mesmo vale também para Malvida e no fundo para todos os antigos conhecidos: neste ponto minha honra até este instante não foi reestabelecida. A visita do excel<ente> Deussen me fez lembrar esse estado de coisas.

3. Eu pressupus demasiado tempo uma certa benevolência absurda, que se sabe mais ou menos, *aquilo que* atua no meu caso (p.ex. por que eu vivi durante anos na mais próxima vizinhança da morte.) Agora, passo a passo, fui “sabendo” o que se sucede (que ninguém *saiba* algo de mim); e o melhor é

gegen Jedermann gestimmt fühle.

Ich habe mich jetzt in die Lage geschickt, zu der ich mich bisher nur „verurtheilt“ fühlte (nämlich nie einen verwandten Laut zu hören) mehr noch, ich habe eben darin das *Auszeichnende* meiner Lage, meines Problems, meiner neuen Fragestellung begriffen.

Ich lerne es mich in die Lage zu schicken zu der ich mich bisher immer verurtheilt glaubte: nämlich nie einen verwandten Laut zu hören

que desde que o sei me sinto de humor mais independente e mais benévolo frente a qualquer um.

Coloquei-me na situação na qual até agora só me senti “sentenciado” (a saber, nunca escutar um som aparentado) mais ainda, entendi nisso precisamente o mais distinto de minha situação, de meu problema, de minha nova forma de colocar a questão.

Aprendo a situar-me na posição que até agora sempre me acreditei condenado: a saber, nunca escutar um som aparentado.

a Ruggero Bonghi em Roma, fim de dezembro de 1888

in eKGWB, 1887, n. 1231.

<Turin, Ende Dezember 1888>

Was geht uns Alle um des Himmels Willen der dynastische Wahnsinn des Hauses Hohenzollern an!... Es ist ja keine nationale Bewegung, nichts als eine dynastische... Fürst Bismarck hat nie ans „Reich“ gedacht, — er ist ja mit allen Instinkten bloß Werkzeug des Hauses Hohenzollern! — und diesen Aufreizung zur *Selbstsucht* der Völker wird als große Politik, als Pflicht beinahe in Europa empfunden und gelehrt!... Damit muß man ein Ende machen — *und ich bin stark genug dazu...*

Um einen Begriff von mir zu geben, lege ich ein Buch bei, das noch nicht im Buchhandel ist; insgleichen ein Unheil über mich, das von einem ausgesucht tiefen und ernsten M. herrührt. Es wäre mein aufrichtiger Wunsch, daß das Buch auf italienisch zu lesen wäre: ich verhandle eben mit dem ausgezeichneten Redakteur des Journal des Débats und der Revue Ms. Bourdeau zum Zweck einer französischen Übersetzung. — Die Werke, die von mir folgen werden — und die alle vollkommen bereit sind — sind keine Bücher mehr, sondern Schicksale. Aber ich habe nothwendig erst die intelligenten Nationen auf meine Seite zu bringen: denn obwohl ich den Deutschen so nahe wie möglich stand — ich war mit 24 Jahren ordentlicher Universitätsprofessor — so habe ich nicht ein Ohr dieser stupiden

Que nos importa a todos, pelo amor de Deus, a loucura dinástica da casa dos Hohenzollern!... Não é mesmo nenhum movimento nacional, nada além de um dinástico... Príncipe Bismarck não pensou jamais no “*Reich*”, — ele é mesmo, de todo instinto, apenas uma ferramenta da casa dos Hohenzollern! — e essa provocação ao *egoísmo* dos povos sente-se e se ensina como grande política, quase como um dever!... Tem-se de acabar com isso — *e eu sou bastante forte para tanto...*

Para lhe dar uma ideia de mim, adjunto um livro que ainda não está nas livrarias; inclusive um juízo sobre mim que procede de um H. [homem] excepcionalmente profundo e sério. Seria meu sincero desejo que o livro pudesse ser lido em italiano: acabo de negociar com o excelente redator do *Journal des Débats* e da *Revue des deux Mondes* Ms. Bourdeau com o objetivo de uma tradução francesa. — As obras, que aparecerão em seguida — e que estão todas completamente preparadas — não são mais nenhum livro, senão destinos. Porém, tenho primeiro a necessidade de trazer para o meu lado as nações inteligentes: pois, contudo, estive o mais próximo quanto possível dos alemães — fui com 24 anos nomeado professor universitário — não persuadi nenhum dos

Rasse zu mir überredet.

ouvidos dessa estúpida raça.

a Heinrich Köselitz em Berlim, 30/12/1888

in eKGWB, 1888, n. 1227.

Sonntag — *Sonntag* <30 Dz>
par excellence
(obwohl es trübe ist —)

Alter Freund,

unter meinem Fenster spielt, ganz als ob ich bereits princeps Taurinorum, Caesar Caesarum und dergleichen wäre, in aller Macht das Municipal-Orchester von Turin z. B. eben noch rhapsodie hongroise ich erkenne das grandiose Cleopatra-Werk von Mancinelli. Vorhin gieng ich an der mole Antonelliana vorbei, dem genialsten Bauwerk, das vielleicht gebaut worden, — merkwürdig, es hat noch keinen Namen — aus einem absoluten Höhentrieb heraus, — erinnert an gar nichts außer an meinen Zarathustra. Ich habe es *Ecce homo* getauft und im Geiste einen ungeheuren freien Raum herum gestellt. — Dann gieng ich nach meinem palazzo, jetzt palazzo Madama — die madama dazu schaffen wir an —: kann vollkommen *bleiben* wie er ist, bei weitem die malerischste Art von großgedachtem Schloß — namentlich im Treppenhaus. Dann bekam ich ein Huldigungsschreiben von meinem Dichter Auguste Strindberg, einem veritablen Genie zu Ehren meiner „grandiosissime Généalogie de la Morale“, mit seinem Ausdruck de sa profonde admiration. Dann schrieb ich, in einem heroisch-aristophanischen Übermuth eine Proklamation an die europäischen Höfe zu einer *Vernichtung* des Hauses Hohenzollern,

Domingo – *Dia do Senhor* [Sonntag = *Dia do Sol*]
par excellence
(apesar de estar nublado –)

Velho amigo,

sob minha janela toca, tudo como se já fosse eu *princeps Taurinorum*, *Caesar Caesarum* e semelhantes, com todo o poder, a Orquestra Municipal de Turim, p. ex., agora mesmo *rhapsodie hongroise* eu reconheço a *grandiose Cleopatra*, obra de Mancinelli. Antes, passei a *Mole Antonelliana*, a mais genial construção, talvez jamais construída, – estranho, ainda não ter nome – de um absoluto ímpeto às alturas, – não lembra a nada além de meu Zarathustra. Eu a batizei de *Ecce homo* e, no espírito, coloquei à volta um monstruoso espaço livre. – Então, fui atrás do meu *palazzo*, agora *Palazzo Madama* – a *madama* para isso adquirimos –: pode *permanecer* completamente como é, de longe, o tipo mais pitoresco de castelo grandiosamente pensado – especialmente na escadaria. Então recebi um escrito de homenagem de meu poeta Auguste Strindberg, de um *veritable* gênio para honrar minha “*grandiosissime Généalogie de la Morale*”, com sua expressão de *sa profonde admiration*. Então escrevi com uma insolência heroico-aristofanesca uma proclamação à corta

dieser scharlachnen Idioten und Verbrecher-Rasse seit mehr als 100 Jahren verfügte dabei über den Thron von Frankreich auch über Elsass, indem ich Victor Buonaparte, den Bruder unsrer Laetitia zum Kaiser machte und meinen ausgezeichneten Ms. Bourdeau, Chef-Redakteur des *Journal de Débats* und der *Revue des deux Mondes* zum ambassadeur an meinem Hofe ernannte, — aß nachher bei meinem Koch zu Mittag (— er heißt nicht umsonst *de la Pace* —) und schreibe nunmehr an meinen Freund und allerhöchst vollkommenen maëstro einen Brief, um ihm Theater, Orchester und alle Art *camera* in Aussicht zu stellen... Auch habe ich bereits, ihm zu Liebe, die schönste Seite über Musik geschrieben die vielleicht geschrieben worden ist — und zuletzt nicht ihm zu Liebe, vielmehr Jemandem — der, die, das — zu Liebe, der — die — das die Seite einmal lesen soll...

Friedrich Nietzsche
N.

Ich war noch beim Begräbniß des uralten Antonelli zugegen, diesen November. — Er lebte genau so lange, bis *Ecce homo*, das Buch, fertig war. — Das Buch und der *Mensch* dazu...

Ich habe gestern mein *non plus ultra* in die Druckerei geschickt, *Ruhm und Ewigkeit* betitelt, jenseits aller sieben Himmel gedichtet. Es macht den Schluß von *Ecce homo*. — Man stirbt daran, wenn man's unvorbereitet liest...

Man wird deutsch an meinem Hofe sprechen: *denn* die höchsten Werke

europäisch für die *aniquilação* der Häuser der Hohenzollern, dieser Rasse der Verbrecher und Idioten in scharlachnen Farben, die über 100 Jahre regiert, außer dem, außer dem, außer dem Thron der Franzosen, inclusive der Elsass, während ich Victor Bonaparte, den Bruder unserer Laetitia, zum Kaiser ernannte, und meinen ausgezeichneten Ms. Bourdeau, Chef-Redakteur des *Journal de Débats* und der *Revue des deux Mondes*, — aß nachher bei meinem Koch zu Mittag (— er heißt nicht umsonst *de la Pace* —) und schreibe nunmehr an meinen Freund und allerhöchst vollkommenen maëstro einen Brief, um ihm Theater, Orchester und alle Art *camera* in Aussicht zu stellen... Auch habe ich bereits, ihm zu Liebe, die schönste Seite über Musik geschrieben die vielleicht geschrieben worden ist — und zuletzt nicht ihm zu Liebe, vielmehr Jemandem — der, die, das — zu Liebe, der — die — das die Seite einmal lesen soll...

Friedrich Nietzsche
N.

Ich war noch beim Begräbniß des uralten Antonelli zugegen, diesen November. — Er lebte genau so lange, bis *Ecce homo*, das Buch, fertig war. — Das Buch und der *Mensch* dazu...

Ich habe gestern mein *non plus ultra* in die Druckerei geschickt, *Ruhm und Ewigkeit* betitelt, jenseits aller sieben Himmel gedichtet. Es macht den Schluß von *Ecce homo*. — Man stirbt daran, wenn man's unvorbereitet liest...

Man wird deutsch an meinem Hofe sprechen: *denn* die höchsten Werke

der M<ensch>h<eit> sind deutsch geschrieben...

Gymnastik und Pastilles Géraudel nehmen...

Damit ich Ihnen meine Hintergedanken nicht vorenthalte, schicke ich Ihnen einen Brief ab, den ich gestern für meinen maestro, Herrn Pietro Gasti schrieb — und der noch ein paar Tage warten darf... Ich vermache Ihnen diesen B<rief> zu jedem beliebigen Gebrauch

Wenn Sie mich bitten, bekommen Sie auch die Proklamation für das J<ournal> des Debats : sie *genügt*... Triple alliance — aber das ist ja nur eine Höflichkeit für *mésalliance* ...

da h<umani>d<ade> foram escritas em alemão...

Fazer ginástica e tomar *pastilles Géraudel*...

[À margem, no cabeçalho e do lado esquerda da primeira página, encontram-se estas palavras dirigidas **a Jean Bourdeau**.]

Com o fim de não lhe esconder minhas segundas intenções, envio-lhe uma carta que escrevi ontem ao meu *maestro*, o Sr. Pietro Gasti – e o qual ainda pode esperar alguns dias... Dou-lhe esta c<arta> para qualquer uso

Se o senhor me pede, receberá também a proclamação para o J<ournal> des Debats: ela *basta*... *Triple Alliance* – porém isso não é mais do que uma cortesia para *mésalliance*...

ERSTEN TAG

1º DIA

Turin, am 31. Dezember
1888

– Sie haben tausend Mal Recht! Warnen
Sie selbst Fuchs .. Sie werden in *Ecce homo*
eine ungeheure Seite über den Tristan finden,
überhaupt über mein Verhältniß zu Wagner. W.
ist durchaus der erste Name, der in E.h. vor-
kommt. – Dort, wo ich über Nichts Zweifel lasse,
habe ich auch hierüber den Muth zum Äußersten
gehabt. –

– Ah, Freund! *welcher* Augenblick! –
Als Ihre Karte kam, was that ich da ...
Es war der berühmte Rubicon ...

– Meine Adresse weiß ich nicht mehr: nehmen
wir an, daß sie zunächst der palazzo del
Quirinale sein dürfte.

N.

a Heinrich Köselitz em Annaberg

Turim, 31 de dezembro de
1888

– Tens mil vezes razão! Avisa
o senhor mesmo a Fuchs.. Encontrará em *Ecce homo*
uma página colossal sobre Tristão,
principalmente sobre minha relação com Wagner. W.
é definitivamente o primeiro nome que em E.h. o-
corre. – Aí, onde não deixo dúvidas sobre nada,
também sobre isso tive a coragem
até o extremo. –

– Ah, amigo! *que* instante! –
Quando chegou sua carta, *o que* eu fiz lá...
Foi o famoso Rubicão...

– Meu endereço, eu não sei mais: suponhamos
que poderia ser em primeiro lugar
o Palazzo del Quirinale.

N.

KGB 3.5, 567 Nr. 1228, GSA 71/BW 275,11 Bl 68 [Digitalisat\(e\)](#)

7
Türin, den 31. September
1888

- Die haben natürlich nicht klappt! Man muss
die selbst finden.. Die wurden in große Häuser
mit sehr schönen Parks aber den Anblick finden,
aber nicht aber nicht verstanden zu haben. Ni-
ch ist nicht aus der ersten Reihe, da es. L. h. von =
Kunst. - Und, weil ich nicht finden konnte,
haben sie sich für einen den nicht zum Anblick
gefunden. -

- Ah, friend! my friendship! —
 As you have known, now you are in it...
 so you are unhappy friend...

— Nella lettura mi si è fatto eco: nessuno
mi ha, anzi, fatto più di un'occhiata al palazzo del
Governo per un'occhiata.

N.

a Jean Bourdeau em Paris

<Turin, verm. 1. Januar 1889>

Verehrter Herr,

ich schicke Ihnen hiermit den Schluß meiner Proclamation: wir wollen im letzten Satz des ersten Theils das Wort „exekutiren“ vermeiden und dafür etwa sagen: niet- und nagelfest machen. —

Ich halte es aufrichtig für möglich, die ganze absurde Lage Europa's durch eine Art von welthistorischem Gelächter in Ordnung zu bringen, ohne daß auch nur ein Tropfen Bluts zu fließen brauchte. Anders ausgedrückt: das *Journal des Débats* genügt..

N.

Meinen ergebensten Glückwunsch zu heute!

Prezado Sr.,

eu lhe envio junto o encerramento de minha proclamação: nós quisemos evitar na última sentença da primeira parte a palavra “executar” e para isso aproximadamente dizer: firmado e confirmado.

Considero sinceramente que é possível por em ordem toda a absurda situação da Europa com um tipo de gargalhada histórico-mundial, sem que também seja necessário derramar sequer uma só gota de sangue. Dito de outro modo: o *Journal des Débats* basta...

N.

Com minhas melhores expectativas para hoje!

[1889] Bundgenosse
20
Nr 3
 Verehrter Herr,
 ich habe Ihnen freundlich den Aufsatz
 meiner Proclamation: wie wollen wir
 bekämpfen das was unser Recht das Recht
 "nationalen" werden und dafür streben
 sagen: nicht - und nachher machen. -
 Ich sollte es eifriger für möglich,
 den ganzen Absatz lesen für mich und
 mein Kind von nicht-jüdischen Christen
 in Ordnung zu bringen, aber das ist auch
 nur ein Traum. Ich will ja keinen
 Ausdruck ausdrücken: das Journal des Blatts
 gemacht. -
 W.
 Meinem verehrten Glückwunsch zu sein.

[vermutlich 1.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1232, GSA 71/BW
 260 Bl 1 [Digitalisat\(e\)](#)

a August Strindberg em Holte

Turin, am 31. Dezember
1888

Lieber Herr,

Sie werden die Antwort auf Ihre Novelle in Kürze zu hören bekommen –sie klingt wie ein *Flintenschuß* .. Ich habe einen Fürstentag nach Rom zusammenbefohlen, ich will den jungen Kaiser füsillieren lassen.

Auf Wiedersehen! *Denn* wir werden uns wiedersehn .. *Une seule condition: Divorçons ...*

Nietzsche Caesar

Turim, 31 de dezembro
1888

Caro Sr.,

O senhor receberá em breve a resposta à sua *novelle* para escutar –
ela soa como um *tiro*.. Eu ordenei uma assembleia de príncipes em Roma, quero mandar fuzilar o jovem Imperador.

Até mais ver! *Pois* tornaremos a nos ver.. *Une seule condition: Divorçons ...*

Nietzsche Caesar

31.12.1888 - KGB 3.5, Nr. 1229, Zentral- und Stadtbibliothek Örebro
(Schweden)

ZWEITER TAG

2° DIA

Herr Strindberg
Eheu? ... nicht mehr Divorçons? ...
Der Gekreuzigte

a August Strindberg em Holte

Sr. Strindberg
Ai de mim?... não mais *Divorçons*?...
O Crucificado

[Anfang Januar 1889] KGB 3.5, Nr. 1238, Zentral- und Stadtbibliothek Örebro
(Schweden)

<Turin, 2. Januar 1889>

C. G. Naumann Leipzig

Manuscript der zwei Schlußgedichte

a Constantin Georg Naumann em Leipzig

C. G. Naumann Leipzig

Manuscrito das duas poesias de encerramento.

Die Ereignisse haben die kleine Schrift Nietzsche contra W. vollständig überholt: senden Sie mir umgehend das Gedicht, das den Schluß macht, ebenso wie das letztgesandte Gedicht „*Ruhm und Ewigkeit*“. Vorwärts mit *Ecce!*

Telegraphieren Sie Herrn Gast!

Adresse nach wie vor

Turin

?



Os acontecimentos ultrapassaram o pequeno escrito Nietzsche contra W. completamente: envia-me sem demora o poema de sua conclusão, bem como o último poema enviado, “*Glória e eternidade*”. Adiante com *Ecce!*

Telegrafe para o Sr. Gast!

O endereço é o mesmo de

Turim

[2.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1237, GSA 71/BW 291,2 Bl 57 [Digitalisat\(e\)](#)

Geehrter Herr,

ich muß mir das Gedicht noch einmal
ausbitten, das den Schluß vom
Ecce homo macht: es heißt *Ruhm*
und *Ewigkeit*, — ich habe es noch
zuletzt geschickt.

N.

Der Gedanke einer Publikation
Fuchs-Köselitz ist aufgegeben.

Caro Sr.,

eu devo mais uma vez lhe requerer a poesia,
aquela que está no final de
Ecce homo: chama-se *Glória*
e *Eternidade*, — eu a enviei ainda
depois de tudo o mais.

N.

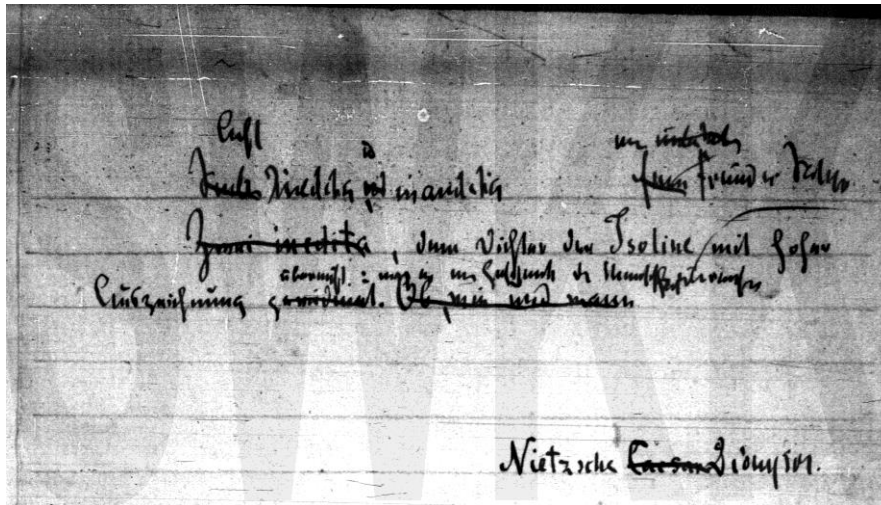
A ideia de uma publicação
Fuchs-Köselitz está descartada.

Tag 76:
Gundlach's Guss,
ist nicht nur ein Guss und wird
ein Guss, das den Guss von
Lore kommt, nicht: es ist ein Guss
in der Guss, ist ein Guss in der
Guss, ist ein Guss in der Guss.
V.
Der Guss ist ein Guss
Fuss, ist ein Guss in der Guss.
1/189

KGB 3.5, Nr. 1233, GSA 71/BW 291,2 Bl 55 [Digitalisat\(e\)](#)

Acht u. meinem unsterblichen
 Sechs Inedita, und inaudita seinem /
 Zwei inedita, dem Dichter der Isoline / Freund u. Satyr mit hoher
 überreicht: mag er mein Geschenk der Menschheit überreichen.
 Auszeichnung gewidmet. Ob, wie, und wann

Nietzsche Caesar Dionysos.



[a Catulle Mendès] em Paris

[~~Duas inedita, seis~~] Oito Inedita e e inaudita, ao poeta de Isoline, seu
 meu ~~imortal~~ amigo e sátiro, com elevada distinção [~~dedicado. Se, como,~~
 e ~~quando~~] concedo: queira ele dar meu presente à humanidade.

Nietzsche César Dioniso

[1.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1234, GSA 71/234 Bl 11 Vs [Digitalisat\(e\)](#)

Indem ich der Menschheit eine unbegrenzte
~~Ehre~~ / Wohlthat / machen will, gebe ich ~~ih~~ ihr die
Dithyramben: ich lege sie in die Hände des
Dichters der Isoline, des grössten und ersten
Satyr, der heute lebt.

Nietzsche. Dionysos

Indem ich der Menschheit eine unbegrenzte Wohlthat erweisen
will, gebe ich ihr meinem Dithyramben.

Ich lege sie in die Hände des Dichters der Isoline, des
grössten und ersten Satyr, der heute lebt – und nicht nur heute ...

Dionysos

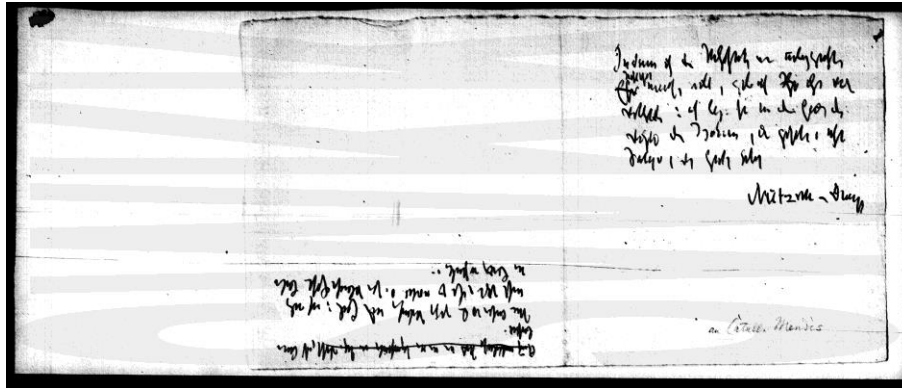
Porque quero fazer à humanidade
~~uma honra~~ /um benemérito/ irrestrito, eu ~~lhe~~ lhe dou os
Ditirambos: eu os deixo nas mãos do
poeta de Isoline, do maior e primeiro
sátiro, aquele que hoje vive.

Nietzsche. Dioniso.

Porque quero prestar à humanidade um benemérito irrestrito,
eu lhe dou meu Ditirambo.

Eu os deixo nas mãos do poeta de Isoline, do
maior e primeiro sátiro, que hoje vive – e não apenas hoje...

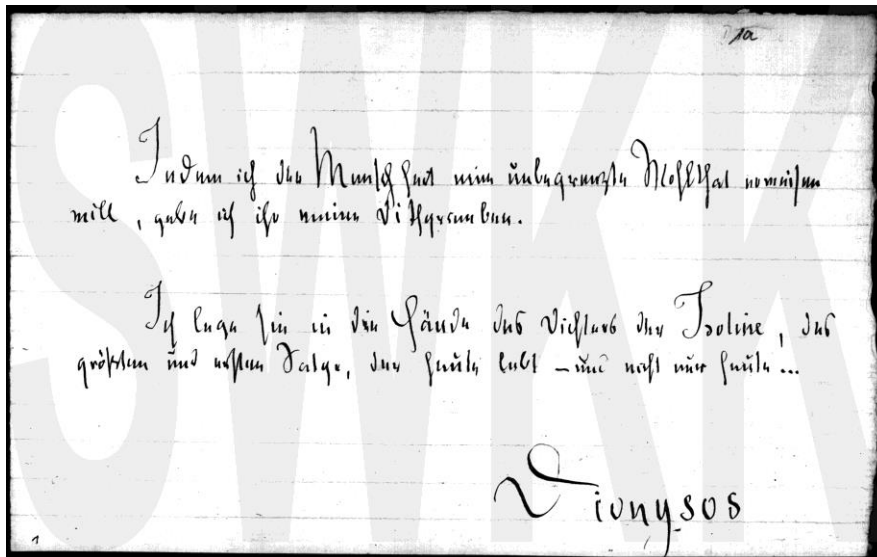
Dioniso



[1a.] GSA 71/32 Bl 56 Rs [Digitalisat\(e\)](#)

[2a.] KGB 3.5, Nr. 1235, GSA 71/BW 286 Bl 1 [Digitalisat\(e\)](#)

[Em nenhum dos manuscritos de Nietzsche encontraremos um “D” de “Dionysos” escrito assim. Esta carta foi encontrada, com outros manuscritos com Overbeck.]



DRITTER TAG

3° DIA

Man erzählt mir, daß ein gewisser göttlicher Hanswurst dieser Tage mit den Dionysos-Dithyramben fertig geworden ist ...

Ariadne, ich liebe Dich!

Dionysos

Dies breve an die Menschheit sollst du herausgeben, von Bayreuth aus, mit der Aufschrift:

Die frohe Botschaft.

a Cosima Wagner em Bayreuth

Contam-me que um certo divino arlequim terminou estes dias com os Ditirambos de Dioniso...

[3.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1240, Nationalarchiv der Richard-Wagner-Stiftung Bayreuth

Ariadne, eu te amo!

Dioniso

[vermutl. 3.1.1889] KGB 3.5, - Nr. 1242a (3.7/3,1,8), Verbleib unbekannt

Esta breve à humanidade você deve proclamar de Bayreuth com a inscrição:

A Boa Nova.

[3.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1242, Nationalarchiv der Richard-Wagner-Stiftung Bayreuth

An die Princeß Ariadne, meine Geliebte.

Es ist ein Vorurtheil, daß ich ein Mensch bin. Aber ich habe schon oft unter den Menschen gelebt und kenne Alles, was Menschen erleben können, vom Niedrigsten bis zum Höchsten. Ich bin unter Indern Buddha, in Griechenland Dionysos gewesen, – Alexander und Caesar sind meine Inkarnationen, insgleichen der Dichter des Shakespeare Lord Bacon. Zuletzt war ich noch Voltaire und Napoleon, vielleicht auch Richard Wagner ... Dies Mal aber komme ich als der siegreiche Dionysos, der die Erde zu einem Festtag machen wird ... Nicht daß ich viel Zeit hätte ... Die Himmel freuen sich, daß ich da bin ... Ich habe auch am Kreuze gehangen ...

À Princesa Ariadne, minha amada.

É um preconceito, que sou um homem. Mas já vivi frequentemente entre os homens e conheço tudo que homens podem experimentar, do mais humilde ao mais elevado. Eu fui entre os indianos Buda, na Grécia, Dioniso, – Alexandre e César são minhas encarnações, do mesmo modo, o poeta de Shakespeare, Lorde Bacon. Por fim, eu foi ainda Voltaire e Napoleão, talvez também Richard Wagner... Desta vez, porém, venho como o triunfante Dioniso, que fará da Terra uma celebração. Não que eu tenha muito tempo... Os céus se alegram que eu esteja aqui... Eu também estive pendurado na cruz...

Frau Cosima Wagner
Bayreuth
Germania

in <http://farhad06.persianblog.ir/page/joonoon>

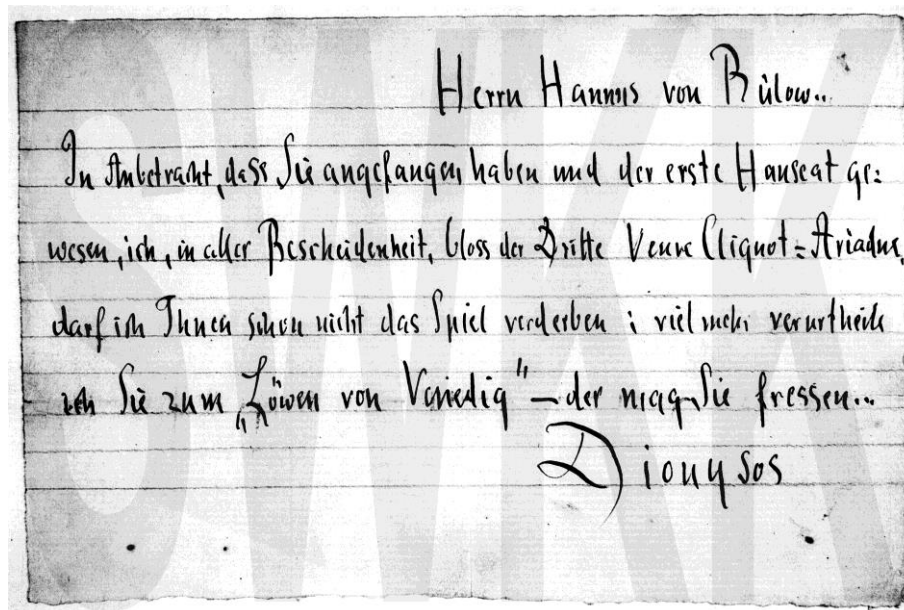
VIERTER TAG

4° DIA

Herrn Hanns von Bülow in Hamburg ..

In Anbetracht, dass Sie angefangen haben und der erste Hanseat gewesen, ich, in aller Bescheidenheit, bloss der Dritte Veuve Cliquot-Ariadne, darf ich Ihnen schon nicht das Spiel verderben: viel mehr verurtheile ich Sie zum "Löwen von Venedig" – der mag Sie fressen ...

Dionysos

A photograph of a handwritten letter on lined paper. The text is written in cursive and matches the typed text on the left. The paper has a slightly aged, textured appearance with some staining at the bottom.

Herrn Hanns von Bülow...

In Anbetracht, dass Sie angefangen haben und der erste Hanseat gewesen, ich, in aller Bescheidenheit, bloss der Dritte Veuve Cliquot-Ariadne, darf ich Ihnen schon nicht das Spiel verderben: viel mehr verurtheile ich Sie zum "Löwen von Venedig" – der mag Sie fressen...

Dionysos

a Hans von Bülow em Hamburg

Ao Sr. Hanns von Bülow em Hamburgo..

Na consideração de que o senhor começou e o primeiro hanseata foi, eu, com toda modéstia, simplesmente o Terceito Veuve Cliquot-Ariadne, não posso lhe estragar a brincadeira: muito melhor condená-lo ao "Leão de Veneza" – que ele possa devorá-lo...

Dioniso

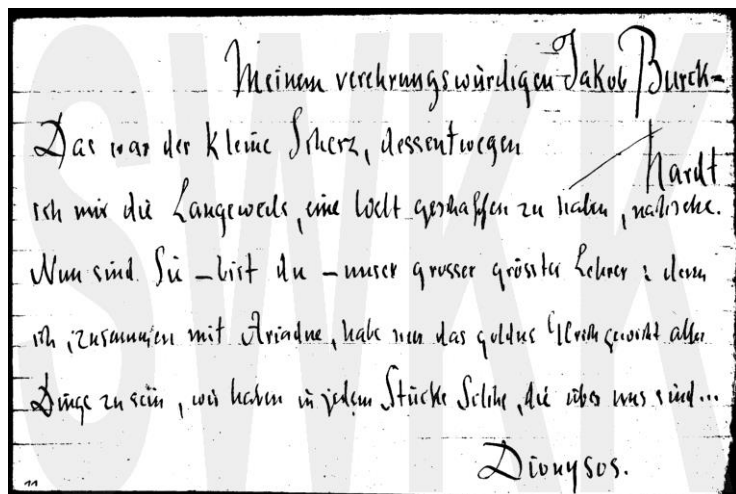
[4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1244, GSA 71/BW 320 Bl 2 C 1 [Digitalisat\(e\)](#)

Dispõe-se de fac-símile do envelope, no qual se pode identificar a data 4 em um dos carimbos, mas no outro carimbo não identificamos a data.

Meinem verehrungswürdigen Jakob Burck-
/hardt

Das war der kleine Scherz, dessentwegen
ich mir die Langeweile, eine Welt geschaffen zu haben, nachsehe.
Nun sind Sie – bist du – unser grosser grösster Lehrer: denn
ich, zusammen mit Ariadne, habe nur das goldne Gleichgewicht aller
Dinge zu sein, wir haben in jedem Stücke Solche, die über uns sind ...

Dionysos.



Meinem verehrungswürdigen Jakob Burck-
hardt
Das war der kleine Scherz, dessentwegen
ich mir die Langeweile, eine Welt geschaffen zu haben, nachsehe.
Nun sind Sie – bist du – unser grosser grösster Lehrer: denn
ich, zusammen mit Ariadne, habe nur das goldne Gleichgewicht aller
Dinge zu sein, wir haben in jedem Stücke Solche, die über uns sind ...
Dionysos.

a Jakob Burkhardt em Basileia

Ao meu dignamente venerado Jacob Burck-
/hardt

Este foi o pequeno gracejo, pelo qual
me perdou a monotonia de ter de criar um mundo.
Agora, o senhor é – você é – nosso grande, grandíssimo professor: pois
eu, junto com Ariadne, tenho de ser simplesmente o dourado equilíbrio de
todas as coisas, nós temos em toda parte aqueles que estão acima de nós...

Dioniso.

[4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1245, GSA 71/BW 262 BI 11 C 4 [Digitalisat\(e\)](#)

Dispõe de fac-símile do envelope, no qual não se pode identificar as datas do carimbo.

Meinem Brummbär Erwin

Auf die Gefahr hin, dich nochmals durch meine Blindheit gegen Monsieur Taine, der ehemals den Veda gedichtet hat zu entrüsten, wage ich es, dich unter die Götter zu versetzen und die allerliebste Göttin neben dich ...

Dionysos.

a Erwin Rohde em Heidelberg

Ao meu resmungão Erwin

Correndo o risco de mais uma vez indignar-te com minha cegueira junto ao Monsieur Taine, que certa vez versejou o Veda, ousou colocá-lo entre os deuses e a mais amável deusa ao teu lado...

Dioniso.

[4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1250, Privatbesitz

Nachdem sich unwiederruflich herausgestellt hat, dass ich eigentlich die Welt geschaffen habe, erscheint auch Freund Paul im Weltenplan vorgesehen: er soll, zusammen mit Monsieur Catulle Mendès, einer meiner grossen Satyrn und Festthiere sein.

Dionysos.

a Paul Deussen em Berlim

Após se constatar de modo irrefutável que eu próprio criei o mundo, surge também o amigo Paulo previsto no plano do mundo: ele deve, junto com Monsieur Catulle Mendès, ser um dos meus grandes sátiros e animais amestrados.

Dioniso.

[4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1246, GSA 72/2094c

Überlieferungsform: Teilabschrift MS

Herrn Reichsgerichtsrath Dr. Wiener

Obwohl Sie mir die Ehre erwiesen haben, den “Fall Wagner” für Wagner vernichtend zu finden, wagt es besagter Wagner dennoch, seine *décadence* durch eine welthistorische Unzurechnungsfähigkeit ans Licht zu stellen – in lucern aeternam ...

Dionysos.

a Heinrich Wiener em Leipzig

Ao Sr. Conselheiro do Tribunal de Justiça Dr. Wiener

Embora o senhor me conceda a honra de achar o “Caso Wagner” aniquilador para Wagner, ousa o dito Wagner, apesar disso, trazer à luz sua *décadence* através de uma imputabilidade histórico-mundial – *in lucern aeternam...*

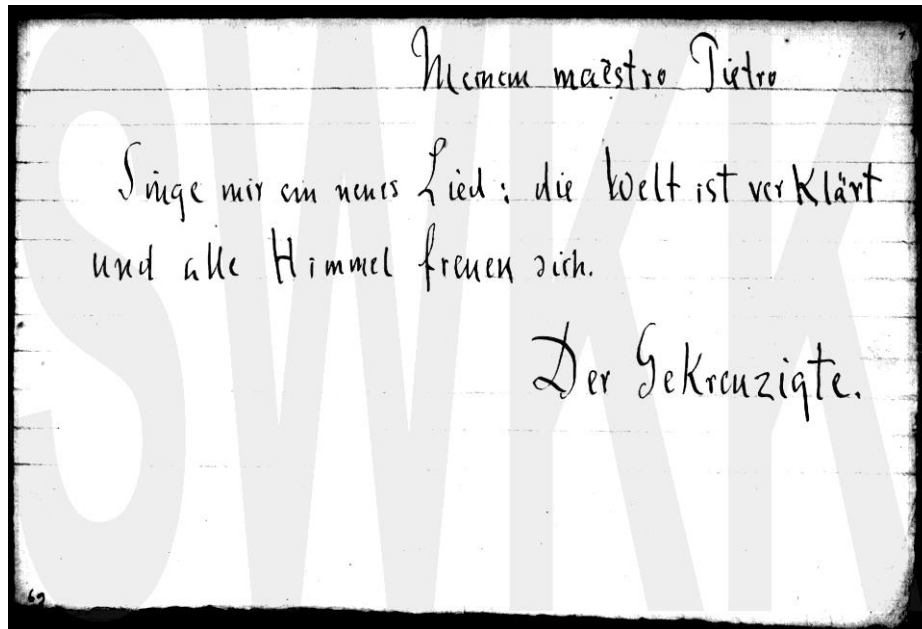
Dioniso.

[um 4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1252,

Meinem maestro Pietro

Singe mir ein neues Lied: die Welt ist verklärt
und alle Himmel freuen sich.

Der Gekreuzigte.



a Heinrich Köselitz em Annaberg

Meu maestro Pietro

Cante-me uma nova canção: o mundo está radiante
e todos os céus se alegram.

O Crucificado.

[4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1247, GSA 71/BW 275,11 Bl 69 C 2 [Digitalisat\(e\)](#)



Fräulein von Salis

Die Welt ist verklärt, denn Gott ist auf der Erde.
Sehen Sie nicht, wie alle Himmel sich freuen? Ich habe
eben Besitz ergriffen von meinem Reich, werfe den Papst ins Ge-
fängnis und lasse Wilhelm, Bismarck und Stöcker erschießen.

Der Gekreuzigte.

a Meta von Salis em Marschlins

Fräulein von Salis

O mundo está radiante, pois Deus está na Terra.
Não vê como todos os céus se alegram? Acabo de tomar
posse de meu reino, lanço o Papa na cadeia
e mando fuzilar Wilhelm, Bismarck e Stöcker.

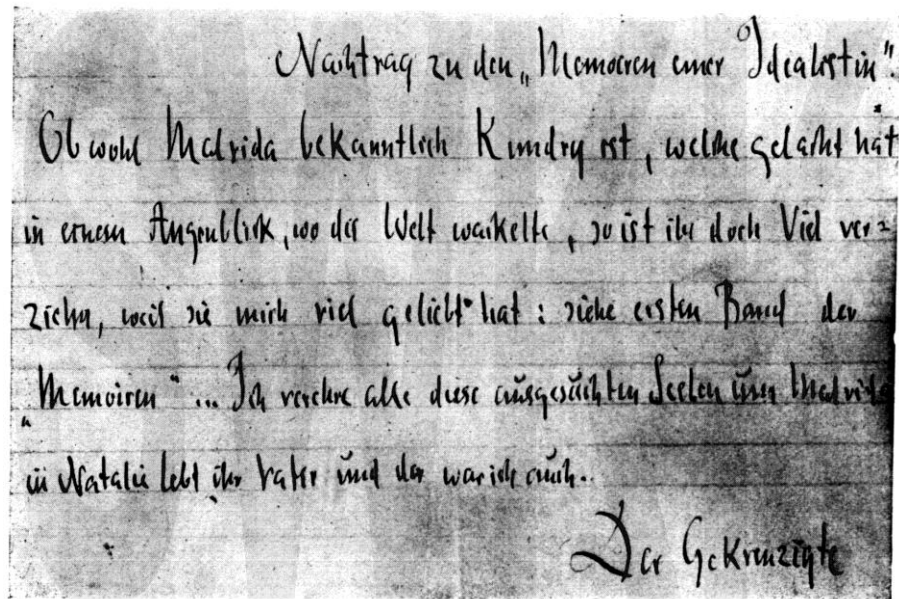
O Crucificado.

[3.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1239, UB Basel

Nachtrag zu den "Memoiren einer Idealistin"

Obwohl Malvida bekanntlich Kundry ist, welche gelacht hat in einem Augenblick, wo die Welt wackelte, so ist ihr doch Viel verziehn, weil sie mich viel geliebt hat: siehe ersten Band der "Memoiren" ... Ich verehere alle diese ausgesuchten Seelen um Malvida in Natalie lebt ihr Vater und der war ich auch.

Der Gekreuzigte



Nachtrag zu den „Memoiren einer Idealistin“.
Obwohl Malvida bekanntlich Kundry ist, welche gelacht hat
in einem Augenblick, wo die Welt wackelte, so ist ihr doch Viel ver-
ziehen, weil sie mich viel geliebt hat: siehe ersten Band der
„Memoiren“ ... Ich verehere alle diese ausgesuchten Seelen um Malvida
in Natalie lebt ihr Vater und der war ich auch.
Der Gekreuzigte

a Malwida von Meysenbug em Roma

Adendo às "Memórias de um idealista"

Embora Mavilda seja reconhecidamente Kundry, que riu por um instante, quando o mundo tremeu, mas então a ela muito se perdoou, porque ela me amou muito: veja o primeiro volume das "Memórias"... Eu venero todas estas seletas almas que cercam Malvida em Natalie vive seu pai e este eu também fui.

O Crucificado

[um 4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1248, GSA 71/BW 336 Bl 1 [Digitalisat\(e\)](#)

Meinem Freude Georg! Nachdem Du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück mich zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren ...

Der Gekreuzigte.

a Georg Brandes em Copenhagen

Ao meu amigo George! Depois de você me descobrir, não precisou de nenhum truque para me achar: o difícil agora é me perder...

O Crucificado.

[4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1243, Königliche Bibliothek Kopenhagen

FÜNFTER TAG

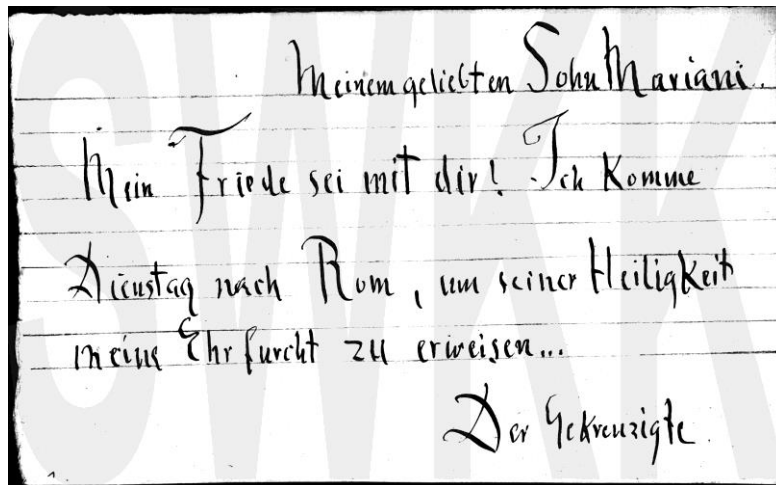
5° DIA

Meinem geliebten Sohn Mariani ..

Mein Friede sei mit dir! Ich komme

Dienstag nach Rom, um seiner Heiligkeit
meine Ehrfurcht zu erweisen .

Der Gekreuzigte



Meinem geliebten Sohn Mariani ..
Mein Friede sei mit dir! Ich komme
Dienstag nach Rom, um seiner Heiligkeit
meine Ehrfurcht zu erweisen ...
Der Gekreuzigte

ao Cardial Mariani em Roma

Meu amado filho Mariani ..

Minha paz esteja convosco! Eu vou
terça-feira para Roma, a sua santidade
prestar minha reverência.

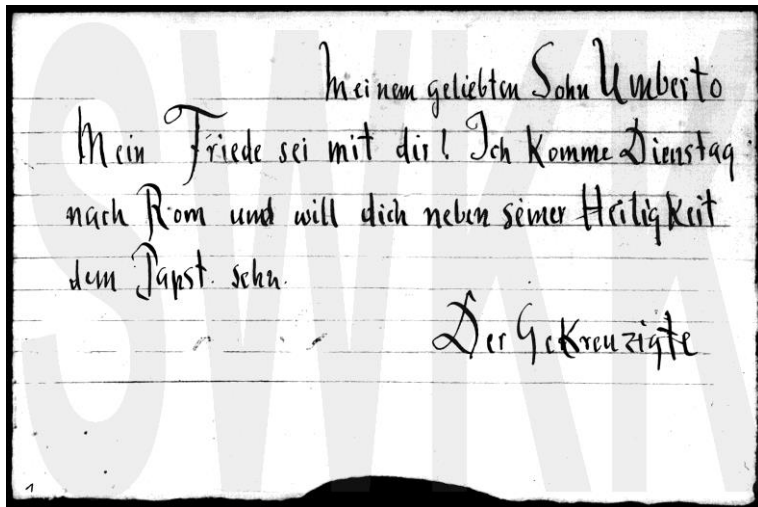
O Crucificado

[um 4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1254, GSA 71/BW 285 Bl 1 C 1 [Digitalisat\(e\)](#)

Meinem geliebten Sohn Umberto

Mein Friede sei mit dir! Ich komme Dienstag
nach Rom und will dich neben seiner Heiligkeit
dem Papst sehn.

Der Gekreuzigte



Meinem geliebten Sohn Umberto
Mein Friede sei mit dir! Ich komme Dienstag
nach Rom und will dich neben seiner Heiligkeit
dem Papst sehn.
Der Gekreuzigte

a Umberto I, Rei da Itália

Meu amado filho Umberto

Minha paz esteja convosco! Vou terça-feira
para Roma e quero vê-lo ao lado de sua santidade,
o Papa.

O Crucificado

[um 4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1255, GSA 71/BW 279 Bl 1 C 1 [Digitalisat\(e\)](#)



Meinem geliebten Sohn
Umberto

Dem Hause Baden

Kinder, das thut nicht gut, wenn man sich mit den verrückten Hohenzollern einlässt, obwohl man, durch Stéphanie, von meiner Rasse ist ... Zieht euch bescheiden ins Privatleben zurück, denselben Rath gebe ich Baiern ...

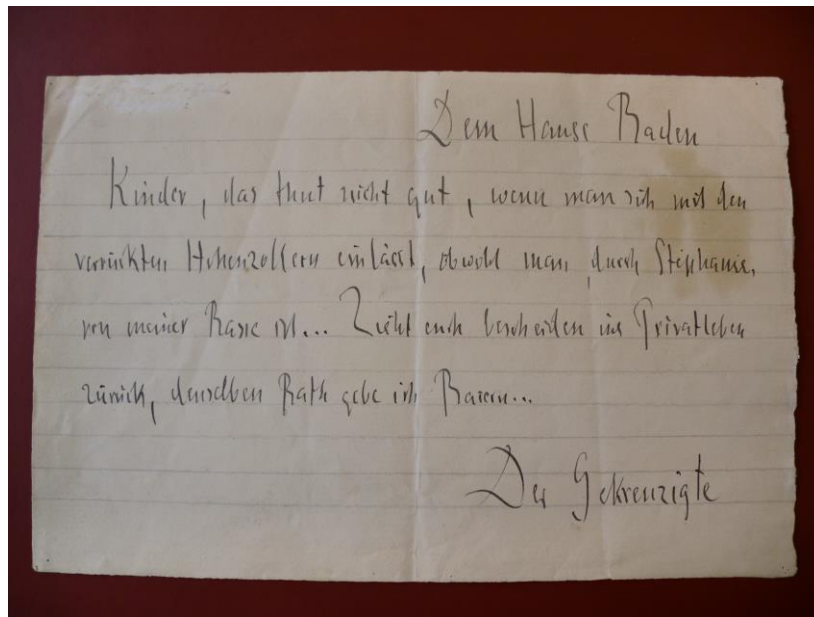
Der Gekreuzigte

à Casa Baden

À Casa Baden

Crianças, não conduz a nada de bom se a gente se envolve com os loucos Hohenzollern, apesar de que a gente, através de Stéphanie, seja de minha raça... Retira-vos modestamente à vida privada, o mesmo conselho dou a Baviera...

O Crucificado



[Anfang Januar 1889]

[+++] meiner Göttlichkeit gehört: ich werde die Ehre haben, dafür an mir
Rache zu nehmen ..

Dionysos.

a Carl Spittele em Basileia

[+++] pertence à minha divindade: eu terei a honra de realizar minha
vingança ..

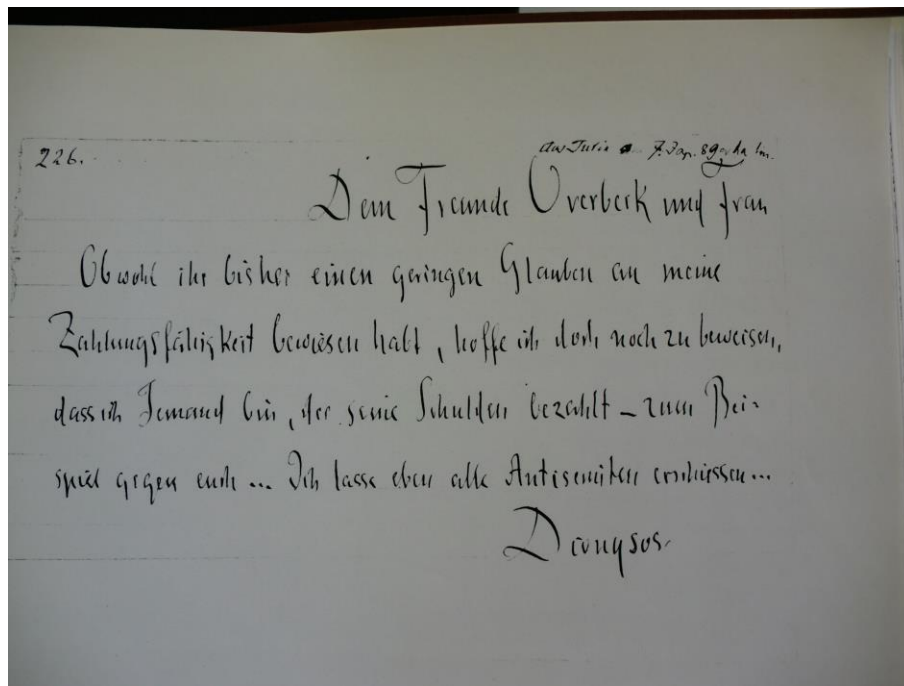
Dioniso.

[4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1251, Standort: Verbleib unbekannt

Dem Freunde Overbeck und Frau.

Obwohl ihr bisher einen geringen Glauben an meine Zahlungsfähigkeit bewiesen habt, hoffe ich doch noch zu beweisen, dass ich Jemand bin, der seine **Schulden** bezahlt – zum Beispiel gegen euch ... Ich lasse eben alle Antisemiten erschiessen ...

Dionysos



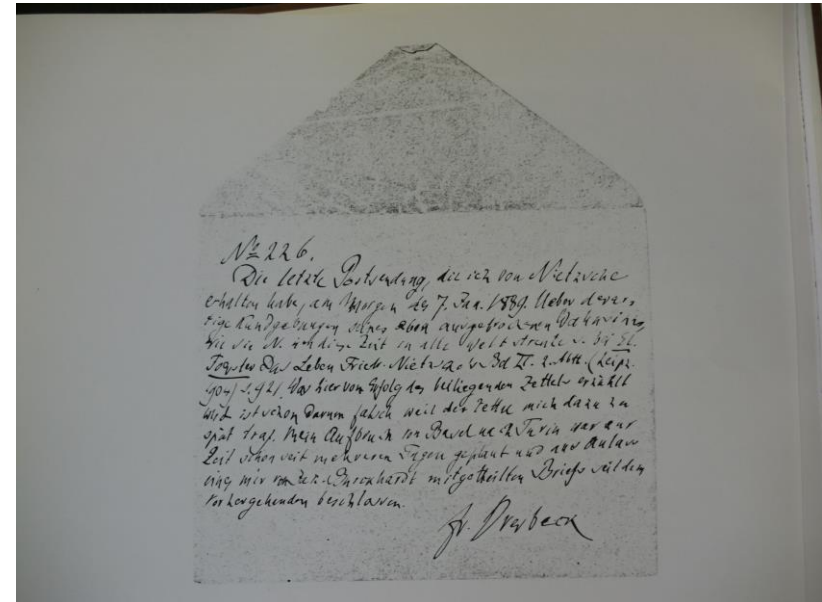
a Franz Overbeck em Basileia

Ao amigo Overbeck e esposa.

Embora vocês tenham até aqui mostrado pouca fé em minha capacidade de pagamento, espero, apesar disso, mostrar que sou alguém que paga suas dívidas – por exemplo, perante vós... Eu mando precisamente fuzilarem todos os antisemitas.

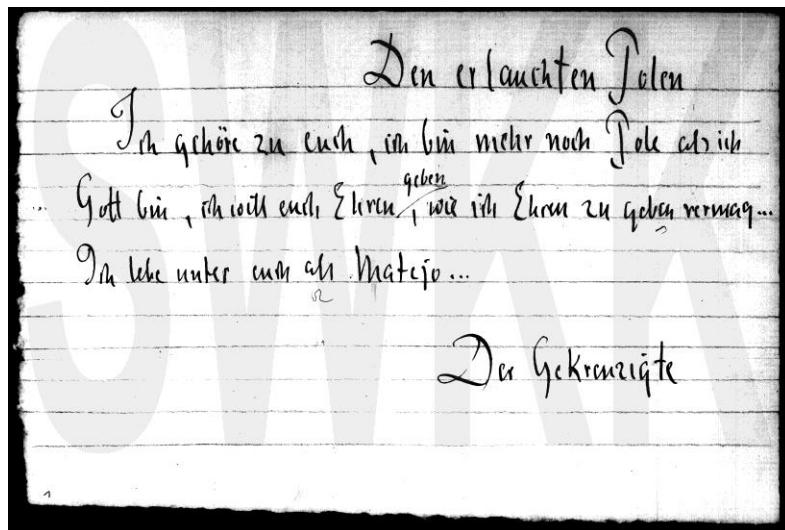
Dioniso

[um 4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1249, UB Basel



Den erlauchten Polen

Ich gehöre zu euch, ich bin mehr noch Pole als ich
Gott bin, ich will euch Ehren /geben/, wie ich Ehren zu geben vermag ...
Ich lebe unter euch als Matejo ...

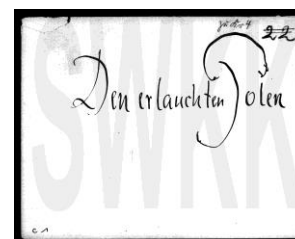


[a Jan Matejko]

Aos ilustres poloneses

Eu pertenço a vós, eu sou ainda mais polonês do que
sou Deus, quero vos /dar/ honras, como eu posso dar honras...
Eu vivo no meio de vós como Matejo...

[um 4.1.1889] KGB 3.5, Nr. 1253, GSA 71/BW 301 Bl 1 C 1 [Digitalisat\(e\)](#)



SECHSTER TAG

6° DIA

[1] Am 6 Januar 1889.

Lieber Herr Professor,

zuletzt wäre ich sehr viel lieber Basler Professor als Gott; aber ich habe es nicht gewagt, meinen Privat-Egoismus so weit zu treiben, um seinetwegen Die Schaffung der Welt zu unterlassen. Sie sehen, man muss Opfer bringen, wie und wo man lebt. – Doch habe ich mir ein kleines Studenten-Zimmer reserviert [/---], das dem Palazzo Carignano (–in dem ich als Vittorio Emanuele geboren bin) gegenüber/liegt und ausserdem erlaubt, die prachtvolle Musik unter mir, in der Galleria Subalpina, von seinem Arbeitstisch /aus/ zu hören. Ich zahle 25 frs. mit Bedienung, besorge mir meinen Tee und alle Einkäufe selbst, leide an zerrissenen // [2] Stiefeln und danke dem Himmel jeden Augenblick für die *alte* Welt, für die die Menschen nicht einfach und still genug gewesen sind. – Da ich verurtheilt bin, die nächste Ewigkeit durch schlechte Witze zu unterhalten, so habe ich hier eine Schreiberei, die eigentlich nichts

Jacob Burckhardt em Basileia

[1] Em 6 de Janeiro de 1889.

Caro Sr. Professor,

no fim das contas, eu preferiria muito mais ser professor da Basileia do que Deus; mas não ousei levar meu egoísmo privado tão longe, a ponto de negligenciar, por causa dele, A criação do mundo. O senhor sabe, a gente deve oferecer sacrifícios, como e onde se viva. – Porém, aluguei um pequeno quarto de estudante, ao *Palazzo Carignano* (no qual como Vittorio Emanuele nasci) situado em frente e além disso, permite ouvir de sua mesa de trabalho a brilhante música abaixo de mim, na Galleria Subalpina. Pago 25 frs. incluindo o serviço, faço eu mesmo meu chá e todas as compras, sofro de botas gastas [2] e agradeço aos céus a todo instante pelo mundo *antigo*, para o qual os homens não foram bastante simples e quietos. – Porque estou condenado à próxima eternidade divertir com péssimas graças, tenho eu aqui uma papelada, que propriamente nada

zu wünschen übrig lässt, sehr hübsch und ganz und gar nicht anstrengend. Die Post ist 5 Schritt weit, da stecke ich selber die Briefe hinein, um den grossen Feuilletonisten der *grande monde* abzugeben. Ich stehe natürlich mit dem Figaro in näheren Beziehungen, und damit Sie einen Begriff bekommen, wie harmlos ich sein kann, so hören Sie meine ersten zwei schlechten Witze:

Nehmen Sie den Fall Prado nicht zu schwer. Ich bin Prado, ich bin auch der Vater Prado, ich wage zu sagen, dass ich auch //

[3] Lesseps bin ... Ich wollte meinen Parisern, die ich liebe, einen neuen Begriff geben – den eines anständigen Verbrechers. Ich bin auch Chambige – auch ein anständiger Verbrecher.

Zweiter Witz. Ich grüsse die Unsterblichen. Monsieur Daudet gehört zu den quarante.

Astu.

Was unangenehm ist und meiner Bescheidenheit zusetzt, ist, dass im Grund jeder Name in der Geschichte ich bin; auch mit den

de resto deixa a desejar, muito bonitinha e sem nada de cansativo. O correio fica a 5 passos daqui, aí coloco eu mesmo as cartas dentro, para dirigir aos grandes folhetinistas do *grande monde*.

Tenho naturalmente com o Figaro estreitos laços, e com isso o senhor tem uma ideia de quanto inofensivo eu posso ser, ouça então minhas primeiras duas péssimas farsas:

Não tome o caso Prado tão a sério. Eu sou Prado, eu sou também o pai de Prado, ousa dizer que eu também //

[3] Lesseps sou... Gostaria de dar, a meus parisienses, aqueles que amo, uma nova ideia – a de um criminoso honesto. Sou também Chambige – também um criminoso honesto.

Segunda farsa: Saúdo os imortais. Monsieur Daudet está entre os quarante.

Astu.

O que é desagradável e à minha modéstia incomoda, é que, no fundo, cada nome na história sou eu; também com as

Kindern, die ich in die Welt gesetzt habe,
steht es so, dass ich mit einigem Miss-
trauen erwäge, ob nicht Alles, die
in das “Reich Gottes” kommen, auch *aus*
Gott kommen. In diesem Herbst war /ich/, so
gering gekleidet als möglich, zwei Mal bei
meinem Begräbnisse zugegen, zuerst als Conte
Robilant (–nein, das ist mein Sohn, inso-
fern ich Carlo Alberto /bin/, meine Natur unten) //

[4] aber Antonelli war ich selbst. Lieber Herr
Professor, dieses Bauwerk sollten Sie sehn;
da ich gänzlich unerfahren in den Dingen bin,
welche ich schaffe, so steht Ihnen jede
Kritik zu, ich bin dankbar, ohne versprechen
zu können, Nutzen zu ziehn. Wir Artisten
sind unbelehrbar.– Heute habe ich mir eine
Operette /–genial-maurisch–/ angesehen, bei dieser Gelegenheit
auch mit Vergnügen konstatiert, dass jetzt
Moskau sowohl wie Rom grandiose
Sachen sind. Sehen Sie, auch für die
Landschaft spricht man mir das Talent nicht
ab. – Erwägen Sie, wir machen eine
schöne schöne Plauderei, Turin ist nicht
weit, sehr ernste Berufspflichten fehlen
vor der Hand, ein Glas Veltliner würde

crianças, que trouxe ao mundo,
situa-se tal, que eu, com obstinada des-
confiança considero, se não todos, aqueles que
vêm *ao* “reino de Deus”, também *de*
Deus vêm. Neste outono estive /eu/, tão
modestamente vestido quanto possível, duas vezes seguidas
em meu próprio enterro presente, primeiro como Conde
Robilant (– não, este é meu filho, até
aqui /sou/ Carlos Alberto, a minha natureza inferior) //

[4] mas Antonelli fui eu mesmo. Caro Sr.
Professor, esse edifício, deveria o senhor ver;
aí eu sou todo inexperiente nas coisas
que crio, cabe-lhe estabelecer toda
crítica, eu sou grato, sem prometer
poder disso tirar proveito. Nós artistas
somos incorrigíveis. – Hoje, assisti a uma
opereta /– genialmente mourisca –/, nessa ocasião,
também constatei com prazer, que agora são
Moscou tanto quanto Roma grandiose
coisas. Veja o senhor, também para a
paisagem diz-se o talento não me
faltar. – Considere, nós teremos uma
bela bela conversa, Turim não está
longe, compromissos profissionais tão sérios faltam
às mãos, um copo de Veltiner /seria/

zu beschaffen /sein/. Negligé des Anzugs Anstandsbedingung.

In herzlicher Liebe Ihr
Nietzsche

[Marginalien]

[1] Sie können von diesem Brief jeden Gebrauch machen, der mich in der Achtung der Basler nicht heruntersetzt. –

[2] Ich habe Kaiphas in Ketten legen lassen; auch bin ich voriges Jahr von den deutschen Ärzten auf eine sehr langwierige /Weise/ gekreuzigt
[worden. Wilhelm, Bismarck und alle Antisemiten abgeschafft.

[4] Ich gehe überall hin in meinem Studentenrock, schlage hier u. da Jemandem auf die Schulter u. sage: siamo contenti?
son dio, ho fatto questa caricatura ...

[4] Morgen kommt mein Sohn Umberto mit der lieblichen Margherita, die ich aber auch nur hier
in Hemdsärmeln empfangen.

[4-1] Der Rest für Frau Cosima ... Ariadne ... Von Zeit zu Zeit wird gezaubert ...

providencial. Négligé do traje, condição de decoro.

Com o caloroso amor seu
Nietzsche

[À margem, encontramos as seguintes anotações. os números entre colchetes correspondem às páginas]

[1] O senhor pode fazer qualquer uso desta carta, contanto que não me rebaixe aos olhos dos habitantes da Basileia. –

[2] Mandeí agrilhoar Caifás; também eu tenho sido, desde o ano
[passado, pelos médicos alemães, de um /modo/ tedioso, crucificado. Guilherme, Bismarck e todos os antisemitas eliminados.

[4] Ando por toda parte com minha capa de estudante, bato de vez em quando no ombro de alguém e digo: siamo contenti?
son dio, ho fatto questa caricatura...

[4] Amanhã chega meu filho Umberto com a encantadora Margherita, que eu, porém, também aqui apenas
receberei em mangas de camisa.

[4-1] O *descanso* para senhora Cosima... Ariadne... De tempos em tempos, faz-se mágica...

[illegible][illegible]