

# O VENENO DA HISTÓRIA OU A HISTÓRIA DE UM VENENO: NIETZSCHE E A CONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA HISTÓRICA

## THE POISON OF HISTORY OR THE HISTORY OF A POISON: NIETZSCHE AND THE CONSTRUCTION OF HISTORICAL PHILOSOPHY

*Felipe Thiago dos Santos<sup>1</sup>*

**Resumo:** Costuma-se dividir a obra de Nietzsche em três fases: uma primeira que se define pela sua metafísica de artista, a segunda que sai em defesa da ciência e, por fim, a dita fase “positiva” da filosofia de Nietzsche. Ainda que o próprio filósofo tenha nos fornecido indícios para tal divisão, salta-nos aos olhos a evidente depreciação que ocorre por grande parte de comentadores a respeito da segunda fase do pensamento nietzschiano, porquanto ela ser encarada apenas como um entreato entre a primeira e a terceira fase. Entendemos que o pensamento presente no segundo Nietzsche é de extrema importância para que possamos entender os entraves de sua densa filosofia, pois é neste momento de seu pensamento que o filósofo constrói aquilo que denominou de filosofia histórica, algo que permaneceria até o fim de sua produção escrita. O objetivo deste trabalho é mostrar de que maneira a discussão acerca da história possibilitou que a filosofia de Nietzsche repensasse seus próprios parâmetros, dessa forma, focaremos na transição do primeiro para o segundo Nietzsche, a fim de mostrar de que modo a história serviu de fundamento para que a filosofia presente em *Humano, demasiado humano* passasse a repensar a noção de cultura e civilização dentro do pensamento de Nietzsche.

**Palavras-chave:** Civilização. Cultura. História. Nietzsche.

**Resumo:** The work of Nietzsche is often divided in three phases: a first one, defined by his artist metaphysics; a second one out in defence of science and, ultimately, a said "positive" phase of Nietzsche's philosophy. Although the philosopher himself has provided the evidence for such a division it is evident the obvious depreciation that occurs by a large part of commentators about the second phase of Nietzsche's thought, for it is seen only as an interlude between the first and third phases. We believe this second Nietzsche thought is of utmost importance for us to understand the obstacles to his dense philosophy, as it is at this point of his thought that the philosopher builds what he called historical philosophy, something that would remain until the end of his writing production. The objective of this work is to show how the discussion of history enabled Nietzsche's philosophy rethink its own parameters. Thus we will focus on the transition from the first to the second phases in order to show how history served as foundation for the philosophy found in *Human, all too Human* and how it enabled a rethinking the notion of culture and civilization inside Nietzsche's thought.

**Keywords:** Civilization. Culture. History. Nietzsche.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> Mestrando do programa de Pós-graduação da Universidade Estadual Paulista (UNESP) - Marília. Bolsista FAPESP. Orientador: Prof. Dr. Márcio Benchimol Barros. Email: felipefilosofia@marilia.unesp.br

## Introdução

Em novembro de 1861, ainda como aluno da renomada escola de Pforta, escreve Nietzsche à sua irmã Elisabeth em agradecimento pelos livros de história<sup>2</sup> que ela o enviara: “[...] estas obras históricas são-me extraordinariamente desejáveis, você precisa saber que agora eu muito me interesso pela história”.<sup>3</sup> Em 1874 escreve Nietzsche em sua *Segunda Consideração Extemporânea*: “Certamente, nós precisamos da história...” (2003. p. 5). Alguns anos mais tarde afirmaria o filósofo em *Humano, demasiado humano*: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”. (MA I/HH I § 2). E, por fim, em sua última fase, escreve a respeito de Wagner: “Eu tenho claro que Wagner não pertence à história da música”. (1999, p. 10).

Estas são algumas das muitas passagens que mostram a importância da história na filosofia de Nietzsche. De fato, desde os anos de mocidade, quando a filologia fazia parte regularmente dos seus estudos na escola de Pforta, passando pelo período que Nietzsche teve aulas com Jacob Burckhardt<sup>4</sup>, até os últimos dias de sua atividade intelectual, o filósofo nunca deixou de assumir o ponto de vista histórico como um dos escopos de sua filosofia. De maneira geral, todos os elementos constituintes do seu pensamento passam por um curso enraizado no âmago da história, dessa forma, temas como: homem, religião, arte, ciência, entre outros, são *leitmotives* correntes nas obras de Nietzsche. A respeito de seu pensamento filosófico musical não é diferente, pois, seja na caracterização da música grega, na “[...] compreensão da música instrumental como sendo algo engendrado e adquirido (BARROS, 2007, p. 75) ou na crítica do drama musical wagneriano sobre a égide do conceito de *décadence*, a música e, também, a fruição musical, são pensadas de modo histórico.

Muito se falou a respeito da segunda fase de Nietzsche como um período de transição, sem grande importância. Ora, do ponto de vista da história é, justamente, a chamada *primeira fase* uma extravagância dentro do pensamento de Nietzsche, pois é, neste momento de juventude, que a história adquire um aspecto negativo dentro da argumentação filosófica de Nietzsche. Em outras palavras, ela (a história) tem uma importância metodológica nesta fase, pois, a partir de um método filológico, ou seja, a

---

<sup>2</sup> Trata-se de *Geschichte der Französischen Revolution: 1789-1799* de Theodore Henri Barrau e *Geschichte der letzten vierzig Jahre: (1816 - 1856)* de Wolfgang Menzel.

<sup>3</sup> (KSA 1861,289) - *Diese geschichtlichen Werke sind für mich aber außerordentlich wünschenswerth, du mußt wissen, daß ich mich jetzt sehr für Geschichte interessire.* (Tradução nossa).

<sup>4</sup> Nietzsche participou na Basileia das conferências de Jacob Burckhardt intitulada “Grandeza histórica” (*historische Größe*). Ver sua carta destinada a Carl von Gersdorff do dia 07/11/1970 KSA 15[24].

partir de um método histórico rigoroso, Nietzsche pôde retornar à cultura grega, todavia, o estudo da antiguidade permitiu mais tarde (nas *Considerações Extemporâneas*) que Nietzsche criticasse o fazer historiográfico de sua época, tal como a tendência historicizante da sociedade moderna. A seguir veremos algumas considerações sobre Nietzsche acerca da história presentes em sua primeira fase, principalmente, na *Segunda Consideração*.

### **A história como veneno**

Devemos nos atentar, primeiramente, que, nesta obra, seu autor não defende o abandono radical da história, ao contrário, o objetivo central é problematizar a moderna concepção de história, sobretudo a especialização, característica típica da modernidade. Lembremos, ainda, que Nietzsche escreve essa obra sobre tamanha influência de suas experiências pessoais como estudante de filologia clássica, tempos em que ele se dedicara a reorganizar sob um novo modelo metodológico a história que trazia em si o *status quo* de tradicional.

Ainda nos anos de juventude Nietzsche definira o filósofo como “médico da cultura”<sup>5</sup> e, entendendo-se como tal, ele procura identificar alguns sintomas que caracterizam a cultura moderna como “pseudo-cultura” (*pseudo-Kultur*)<sup>6</sup> ou “não-cultura” (*Nicht-Kultur*)<sup>7</sup>, assim, afirma ele n’*O Nascimento da tragédia* que “todo nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência...” (2007, p. 106). Ora, precisamos entender que noção de cultura é trabalhada no texto de Nietzsche para, então, identificar do que se trata essa “cultura alexandrina” e esse “homem teórico”.

É na primavera de 1873 a primeira vez que Nietzsche define a cultura como “unidade de estilo” (*Einheit des Stils*)<sup>8</sup>, isto é, uma unidade das manifestações vitais de um povo. Portanto, o objetivo central da cultura é permitir ao homem que ele desenvolva e exerça todas as suas potencialidades. Neste ínterim, a cultura vigora enquanto um organismo vivo, que age influenciando os homens e reage à própria

---

<sup>5</sup> (KSA 7.545, 23 [15] (Der Philosoph als Arzt der Kultur)

<sup>6</sup> KSA, *zeitgemässe Betrachtungen*, 1 [694]

<sup>7</sup> *Zeitgemässe Betrachtungen*, David Straus KSA 1.166

<sup>8</sup> NF-1873,27[65] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Herbst 1873. 27[65] Der Kulturphilister weiß nicht, was Kultur ist — *Einheit des Stils*. (*O filisteu da cultura não sabe o que é a cultura – unidade de estilo*).

atividade humana. Assim, Nietzsche pensa numa força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as forças partidas.

Por ser um organismo, Nietzsche compreende que a cultura depende de certas marcas que lhe permitem uma vida saudável. Uma dessas marcas é o mito. Em suma, para que haja uma unidade estilística é necessário que o mito trace os limites da cultura, em outras palavras, é apenas através do horizonte mitológico que o homem cria o filtro que estabelece o olhar a-histórico para a vida, pois “[...] ao tempo histórico, que se sujeita à consciência histórica, se contrapõe um tempo não-histórico, que é imensurável, irreconhecível e, portanto, a-histórico (no sentido de História). (SANTINI, 2007, p. 137)<sup>9</sup>. Justamente, carece a modernidade desse modo de olhar para a história, pois a moderna não-cultura “tem aquela fria, clara e sóbria atmosfera, onde o mito não floresce...”<sup>10</sup>.

O mito traz ao homem, conforme expresso na *Segunda Consideração*, o esquecimento, que é condição fundamental para a felicidade. Como “a todo agir liga-se um esquecer” (NIETZSCHE, 2003, p. 9) é, pois, necessário que o homem possa esquecer, ou seja, tirar de si todo o peso do passado, do contrário não haveria possibilidade de criar algo novo e, dessa forma, o homem se assemelharia “[...] ao animal que tivesse de viver apenas de ruminação e de ruminação sempre repetida” (NIETZSCHE, 2003, p. 09). Há, portanto, uma identificação da cultura com o esquecimento permeada pelo papel a-histórico unificador do mito, essa relação tem a intenção de alcançar a grandiosidade e a salubridade da cultura em si mesma, conforme expresso a seguir:

Portanto, podemos ter a capacidade de sentir a-historicamente, de perseverarmos em direção ao mais importante e originário, uma vez que aí reside o fundamento sobre o qual pode crescer algo reto, saudável e grandioso, algo verdadeiramente humano. O a-histórico é similar a uma atmosfera que nos envolve e na qual a vida se produz sozinha, para desaparecer uma vez mais com a aniquilação desta atmosfera. [...] No entanto, em um excesso de história, o homem deixa novamente de ser homem, e, sem aquele invólucro do a-histórico,

---

<sup>9</sup> SANTINI, C. “*Nicht der Anfang, sondern das Ende*”: Friedrich Nietzsche und das Unbewusstsein in der Geschichte. In: *Nietzsches Philosophie des Unbewusstseins*. Org. GEORG, J, ZITTEL, C. Berlim: Ed. Walter de Gruyter. “Der historischen Zeit, die so dem historischen Bewusstsein unterworfen ist, stellt sich eine nicht-historische Zeit gegenüber, die unmessbar, unerkennbar und also unhistorisch (im Sinne der Historie) ist“. (Tradução nossa).

<sup>10</sup> NF-1873,29[116] — Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1873. „[...] jene frostig klare und nüchterne Atmosphäre hat, in der der *Mythos* nicht gedeiht...“ (tradução nossa).

nunca teria começado e jamais teria ousado começar. (NIETZSCHE, 2003, p. 12).

A história pode, nessa perspectiva, anular a ação do indivíduo imerso numa cultura. Como vimos, a cultura deve crescer a partir de si mesmo, de “modo saudável” e “grandioso”, porém, como já dissemos anteriormente, ela não só determina os “tipos” de homem de determinados povos, mas também se deixa criar a partir das atividades desses homens. Na “pseudocultura” moderna o homem “deixa de ser homem”, pois, se ausenta de vivificar<sup>11</sup>, em detrimento de uma perspectiva exterior, isto é, de um ponto de vista distanciado, onde pode lembrar-se de tudo e explicar todo o movimento. Contudo, ao exigir da história que ela conheça tudo, o homem permanece estagnado em suas forças criativas, pois:

Diante do espetáculo da história universal, da diversidade de culturas e formas de abordagem, o jovem percebe que cada cultura tem sua particularidade, que cada momento na história soa de maneira diferente e produz também efeitos distintos. Porém, a medida que aprende a dominar o método histórico ele perde o sentimento de estranheza em relação ao passado, deixa de se espantar com as singularidades e, enfim, aceita a diversidade como parte de sua formação histórica. Em outras palavras, o jovem tem apenas uma alternativa para assimilar a massa de saber que se forma a partir da história universal: tornar-se apático e indiferente em relação aos diferentes costumes e à transitoriedade da experiência humana. (HARTMANN, 2012, p. 90)<sup>12</sup>.

Em suma, tal como o médico mata e dissectiona um corpo para entendê-lo, assim também o faz a moderna doença histórica que deseja se distanciar de tudo para explicar, mas, ao matar a história, segundo Nietzsche, o homem mata a si mesmo, pois “um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e dissolvido em um fenômeno do conhecimento, está morto para aquele que o conheceu...” (2003, p. 17).

Não se trata da tentativa de eliminar a história enquanto saber, pois, para Nietzsche, “[...] todo homem e todo povo precisa de um certo conhecimento do passado” (NIETZSCHE, 2003, p. 31), mas o homem moderno insiste permanentemente em matar a história “[...] através da exigência de que a história deve ser ciência” (p. 32).

---

<sup>11</sup> Uma das razões para Nietzsche abrir sua *Segunda Consideração Extemporânea* como uma citação de Goethe: “De resto, me é odioso o que me instrui, sem intensificar ou a minha atividade ou imediatamente vivificar” KSA. 1.245 (*Uebrigens ist mir Alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Thätigkeit zu vermehren, oder unmittelbar zu beleben*)

<sup>12</sup> CAVALCANTI. A. H. *Nietzsche, a memória e a história: Reflexões sobre a segunda consideração extemporânea*. In: PHILÓSOPHOS. GOIÂNIA: V.17, N. 2, P. 77-105, JUL./DEZ. 2012

E, ao fazer isso, a história se torna um conhecimento inócuo, ou seja, não contribui para a formação do homem, mas apenas infla seu ego teórico, como expresso por Céline Denat:

Segundo Nietzsche, a época moderna confunde a cultura com uma simples acumulação de saberes teóricos variados, com a erudição enciclopédica. Somos de uma época que "matiza" as culturas e os estilos, e um modo de vida dispersado, sem unidade e, por consequência, sem força. (DENAT, 2010, p. 90).

O valor da história reside, para Nietzsche, em sua capacidade de possibilitar que o homem possa absorver as forças que vem de fora para que este homem crie a partir de si mesmo, contudo, o "homem teórico" enquanto expressão máxima da "pseudo-cultura" moderna concentra sua força apenas para um acúmulo de conhecimento, isto é, para uma atividade que não tem a intenção de formar o homem, mas sim de juntar o conhecimento do passado. Esse modelo de saber histórico possui, na modernidade, uma força quase irrefreável, como diz Nietzsche:

O saber histórico irrompe, aqui e ali, sempre novamente a partir de fontes inesgotáveis, o estranho e incoerente impõem-se, a memória abre todas as suas portas e, ainda assim, nunca estão suficientemente abertas; a natureza empenha-se em receber bem, organizar e honrar estes estranhos hóspedes, mas estes mesmos encontram-se em luta uns com os outros, e parece necessário subjugar-los e dominá-los todos, a fim de não perecer em meio à sua luta. (2003, p. 33).

Ao mesmo tempo em que acumula, através das "fontes inesgotáveis", o conhecimento da história, o homem teórico permanece apenas de modo demasiado superficial sobre a teia da história, tal como uma caixa de ressonância este homem tem a capacidade apenas de ouvir "[...] os harmônicos superiores de cada ornamento histórico original: não se consegue mais adivinhar a solidez e o poder original em meio às vibrações esfericamente magras e agudas destas cordas" (NIETZSCHE, 2003, p. 50). Tal incapacidade resulta, para Nietzsche, no fato da história ter-se tornado demasiadamente um conhecimento científico, dessa forma "a consciência histórica, a História (como ciência), tem a própria história como objeto, que ela conhece e sobre a qual ela faz reflexão" (SANTINI, 2007, p. 137).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> C. SANTINI. 2011. Das historische Bewusstsein, die Historie, hat die Geschichte selbst als Gegenstand, den sie kennt und überden sie nachdenkt. (Tradução nossa).

Para Nietzsche há uma tentativa da modernidade de encarar-se como expressão do desenvolvimento de processos históricos, eis mais uma doença histórica do homem teórico: tomar por princípios que processos históricos caminham em direção à uma teleologia, por isso, os alemães tentam “[...] justificar a sua própria época como resultado necessário deste processo; uma tal forma de consideração colocou a história no lugar dos outros poderes espirituais, a arte e a religião, como a única força soberana” (NIETZSCHE, 2003, p. 72). Ou seja, a história atrelada aos desígnios da ciência, tomou para si toda e qualquer explicação do passado e, além disso, serve como justificadora do tempo presente, e, além do mais, promove uma contemplação demasiada do presente.

Esse modelo de história possui muitos adeptos e alguns criadores, como Hegel. Em *Das Leben, die Geschichte und die Erinnerung* (2000) Jacques le Rider aponta que Nietzsche, mesmo antes das *Considerações* toma partido contra um modelo de história e historiador defendido por certo hegelianismo.

O historiador transforma-se num grande ordenador de épocas passadas, indicando um fim do processo do mundo (*Weltprozesses*) e, para Nietzsche, isto demonstra uma “indiferença blasé” que, cinicamente, enquanto ideia de progresso resulta a disfarçada postura de tarefa para com o mundo e do *deixar ir* (*laisser-faire*). Nos apontamentos, que antecederam a elaboração das duas primeiras considerações extemporâneas [...] Nietzsche toma uma contraposição ao ‘hegelianismo vulgar’, que vê, sobretudo, o processo, desenvolvimento, início e fim... (RIDER, 2000, p. 12).<sup>14</sup>

Como aponta Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*<sup>15</sup>, a filosofia de Hegel surge em defesa de uma “[...] razão enquanto um autoconhecimento reconciliador” (2002, p. 122) e, no escopo dessa filosofia, há pela primeira vez a “[...] consciência no plano conceitual, da relação interna entre modernidade e racionalidade” (GIACOIA. 1993. p. 48)<sup>16</sup>, ao passo que a história é entendida como um processo irreversível onde essa reconciliação da razão se efetiva gradativamente. Na *Segunda Consideração* Nietzsche aponta que essa lógica da história, análoga a um “caminhar de Deus sobre a terra” tem algum sentido apenas “dentro da caixa craniana de Hegel...” (2003, p. 72), pois acreditou Hegel fielmente no “poder da história”, mas, ao contrário,

---

<sup>14</sup> Der Historiker verwandelt sich in einen großen Anordner vergangener Epochen, der ein Ende des Weltprozesses angibt und der nach Nietzsche eine «blasierte Gleichgültigkeit» hervorruft, die aus der zynischerweise als Fortschrittsidee verkleideten Haltung der Weltaufgabe und des *laisser-faire* resultiert.<sup>29</sup> In den Notizen, die der Abfassung der zwei ersten *Unzeitgemäßen Betrachtungen* vorangingen [...] nimmt Nietzsche eine Gegenposition zum «Vulgär-Hegelianismus» ein, der überall Prozesse, Entwicklung, Anfang und Ende sieht... (tradução nossa).

<sup>15</sup> HABERMAS. J. *Discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>16</sup> GIACOIA. O. *Nietzsche e a modernidade em Habermas*. In: *Perspectivas*. São Paulo. 1993. p. 47-65.

os eventos da história não podem ser encarados como uma “necessidade racional”, se assim o fosse, “então ajoelhem-se depressa e o louvem agora toda a escala de eventos” (NIETZSCHE, 2003, p. 73).

Por fim, depois de apresentar as críticas de Nietzsche ao cientificismo da história na modernidade, cabe-nos, de maneira breve, identificar qual a vantagem da história reconhecida pelo filósofo. Primeiramente, mais do que um conhecimento inócuo e especializado, a história deve, para Nietzsche, servir de alicerce para o historiador, filósofo e pensador, a fim de que estes promovam uma mudança social. Do ponto, então, do “criador” da história, é necessário assumir uma postura metodológica no que tange seu objeto de estudo, sobretudo ao aceitar o fato de que nem tudo precisa ser lembrado.

Se, devemos tomar por objetivo, segundo Nietzsche, a efetivação da vida, enquanto força propulsora das potencialidades humanas e espaço de realização da cultura, o historiador e, em suma, todo homem moderno, não pode apenas contemplar o passado, dessa forma estaria fazendo história do modo *antiquário*, e, com esse modo “[...] o homem envolve-se com um cheiro de mofo” (NIETZSCHE, 2003, p. 28), isto é, tira toda vivacidade de atos e momentos anteriores. O tempo presente deve se ligar ao tempo passado, mas, é necessário que o elo entre os dois seja o *tipo* humano que fora criado no passado. Não se trata de imitar esse *tipo*, mas sim entender as condições pelas quais ele pôde existir, para que o “[...] ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo...” (NIETZSCHE, 2003, p. 19). Essa é uma das características da história monumental, servir-se de modelo de criação ao homem moderno através de um olhar supra-histórico para humanidade. Outro cuidado do historiador é o julgamento que ele faz do passado. Esse modelo de história Nietzsche chama de história *crítica*. Ela pretende julgar momentos antecessores a fim de reavaliar e fazer “justiça” ao passado, isto é, usar de um novo veredicto para o que antes era tido como “justo”, “bom”, “belo”, etc. com intenção de se libertar do passado, contudo, essa história julga-se ela mesma verdadeira ou como fonte pura do conhecimento. Mas, a história crítica também vem a serviço da vida, pois o homem “[...] precisa ter a força e aplicá-la de tempos em tempos para explodir e dissolver um passado a fim de poder viver” (NIETZSCHE, 2003, p. 29), ou seja, o julgamento histórico pode ser injusto para com o passado, mas, ela pode problematizá-lo, trazer a tona concepções e noções que se tornaram dogmas.

De modo geral, todos os três modelos de história podem servir de remédio ou de veneno para a moderna cultura, pois o critério reside em *quem* está utilizando esses



modelos, *como* está sendo aplicado e *qual* o fim dessa utilização, assim, a história pode ser “de alguma maneira seu próprio remédio, mas somente se for retomada por um pensador capaz de avaliar diferentes formas e diversos usos, tendo em vista um crescimento da vida e uma avaliação do homem e da cultura” (DENAT, p. 94).

### **A história como cura**

Aquilo que apresentamos no tópico anterior serve-nos de base, agora, para perceber a mudança de tom - no que concerne à história - em *Humano, demasiado humano*. É na segunda fase que o autor de *Humano* passa, não apenas a romper com suas principais influências, mas também a reformular seu próprio pensamento, o que ele deixa claro já antes da publicação de *Humano*: “Eu quero esclarecer aos leitores das minhas obras anteriores que abandonei as opiniões metafísico-estéticas que dominam em essência”.<sup>17</sup> O que significa este “abandono”?

O foco, agora, é outro: a metafísica. Já no primeiro aforismo de *Humano* Nietzsche assume a postura de crítica da metafísica, ou seja, tendo em vista o âmbito da imanência, ele passa a denunciar a procura incessante da filosofia por uma origem essencial das coisas que, na verdade, possuem uma explicação histórica e humana. Para Nietzsche a pergunta acerca das realidades suprassensíveis, típico das filosofias anteriores, já não tem legitimidade. Para argumentar em defesa dessa tese o filósofo pretende mostrar os fundamentos humanos, demasiadamente humanos concernentes a moral, religião, arte e cultura. Segundo Nietzsche a filosofia sempre tendeu ao erro de contrapor ontologicamente o mundo em aparência, de um lado e, essência, do outro. Dessa forma supunha-se “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa-em-si”. (NIETZSCHE, 2008, p. 15). Portanto, *Humano* está denunciando os ditames da metafísica pelo ponto de vista da imanência. A oposição essência-aparência já não existe para Nietzsche, pois o sensível é a única realidade possível.

*Defeito hereditário dos filósofos* – Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma

---

<sup>17</sup> (KSA. 23[159]. 1876. Lesern meiner früheren Schriften will ich ausdrücklich erklären, daß ich die metaphysisch-künstlerischen Ansichten, welche jene im Wesentlichen beherrschen, aufgegeben habe: sie sind angenehm, aber unhaltbar.

medida segura das coisas. [...] Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos [...] não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser. (2008, p. 16).

Filosofar historicamente significa, para Nietzsche, uma postura intelectual pautada num método oposto à tradição filosófica. De um modo geral, todos os dogmáticos sistemas filosóficos agem de maneira retroativa, logo, partem do homem atual para entender a constituição passada deste. Já a filosofia histórica toma por princípio a ideia de que tudo está em pleno devir, portanto a constituição do homem atual só mostra a maior complexidade das coisas que o compõe dentro de um tempo histórico cada vez mais extenso.

Há algumas similaridades com a primeira fase, a mais é evidente a forma como Nietzsche ainda mantém sua crítica ao dogmatismo. A diferença é que na segunda fase as críticas não se dirigirão apenas a Sócrates, mas sim, aos fundamentos de praticamente todas as filosofias. Vimos também que na *Segunda Consideração* Nietzsche defendia a despreensão da historiador como base de sua atividade. Essa postura ainda é mantida em sua fase seguinte, pois a marca de uma cultura superior é “[...] estimar as pequenas verdades despreziosas achadas com método rigoroso” (2008, P. 16). Mas, como mostra Itaparica, já é possível reconhecer a mudança de postura do primeiro para o segundo Nietzsche, pois:

Se, em um primeiro momento, Nietzsche critica o sentido histórico por representar o enfraquecimento de uma cultura e a pretensão da história de se constituir enquanto ciência, em um segundo momento ele sustenta a necessidade da compreensão histórica da realidade como chave fundamental para a refutação da metafísica e elaboração de uma filosofia de caráter científico. (ITAPARICA, 2005, p. 87)

Não obstante em conceber os objetos do mundo como representantes imperfeitos de formas puras perfeitas (uma espécie de platonismo) a filosofia passou também a tomar o homem e, conseqüentemente, suas estruturas cognitivas (nos moldes das categorias do homem transcendental kantiano), sua sensibilidade, seus sentimentos como coisas “dadas”. Quanto à formação das categorias humanas, Nietzsche não vai contra a ideia de que as disposições internas do sujeito são aplicadas quando o mundo exterior é formatado por tais disposições, mas, para ele, essas disposições internas não estão alheias ao continuo fluxo do devir temporal, logo, elas possuem também um

caráter circunstancial e “[...] gradualmente veio a ser [...] e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse rejeitar uma conclusão acerca do criador - a razão suficiente” (2008, p. 25).

É necessário, para Nietzsche, que a filosofia histórica se ocupe em mostrar os erros causados pela “[...] representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada” (NIETZSCHE, 2008, p. 26). Ou seja, a própria razão passa a ser problematizada por Nietzsche, pois ela não é mais vista como uma faculdade pura do conhecimento verdadeiro, mas sim, uma faculdade humana com base instintual, fundada na arbitrariedade e no erro, assim, “para Nietzsche a razão não é nada mais do que o movimento de uma ‘elucidação infinita’ e não manifestação de uma verdade absoluta como na metafísica dogmática”. (PERRAKIS, 2011, p. 14).<sup>18</sup>

Não apenas o homem biológico é pensado de forma metafísica, mas também a moral, assim, “[...] fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes”. (2008, p. 24). O que se percebe é uma série de conglomerados de elementos sociais e biológicos que, formados historicamente, constituíram-se como unidades complexas, assim, o trabalho da filosofia histórica se baseia em distinguir esses elementos dessa unidade complexa e perceber como elas foram se aglutinando até a formação da atual concepção.

Todo esse filosofar histórico deve ser pautado na ciência. Mas, abrimos um momento para uma breve reflexão: qual a concepção de ciência que Nietzsche está assumindo para sua filosofia? É um método específico da ciência? Uma ciência em particular? Uma maneira de se chegar ao falso? Pelas evidências contidas na segunda fase de Nietzsche, entendemos que esse último caminho parece ser o que mais se aproxima das pretensões nietzscheanas. Diferente do que já muito foi dito quanto ao apelo de Nietzsche à ciência em *Humano*, percebemos que se trata de utilização estratégica da ciência. Entendemos, ainda, que Nietzsche toma o devir absoluto como solo propedêutico para configuração do conhecimento e da percepção, tanto no plano epistemológico, como no plano estético e moral. Portanto, qualquer que seja objeto da ciência, ele estará sempre posto num fluxo do tempo. O papel da ciência é, portanto,

---

<sup>18</sup> PERRAKIS, M. *Nietzsche Musikästhetik der Affekte*. München: Verlag Karl Alber, 2009. Für Nietzsche ist die Vernunft nichts als anderes als die Bewegung einer „unendliche Verdeutlichung“ und keine Manifestation einer absoluten Wahrheit wie in der dogmatischen Metaphisik. (tradução nossa).

relativizar, rever e, sobretudo, problematizar esses objetos na atual configuração dos mesmos<sup>19</sup>.

### **Considerações finais: história e cultura**

Dentre as razões para que a ciência passasse a tomar posição de destaque na filosofia de Nietzsche a partir de *Humano* está uma nova concepção de cultura que o filósofo passa a conceber. Como vimos anteriormente, já na primeira fase a cultura aparece como um tema central na filosofia de Nietzsche, mas tal tema não se restringe a essa fase. Na preparação dos capítulos que fariam parte de *Humano*, Nietzsche intitulara o primeiro como *Filosofia da cultura* (25[3]), posteriormente, o problema da cultura continuaria tomar lugar nas obras de Nietzsche. No ano de publicação de *Humano* ele se coloca como um filósofo e promotor da cultura (30[9] *Philosoph und Förderer der Kultur*).<sup>20</sup> Mas, tal como a história, há evidentemente uma mudança de tom em relação à cultura na segunda fase de Nietzsche.

Quando Nietzsche falava de cultura na *Segunda Consideração* ele tinha como modelo as “originais culturas fechadas de povos” (*abgeschlossenen originalen Volksculturen*, 2008, p. 32-33), isto é, culturas específicas que, por sua vez, determinavam tipos específicos (claramente as culturas grega e romana). Em *humano* Nietzsche não fala mais dessas culturas fechadas, mas de uma cultura aberta, que assume “[...] como critério científico para objetivos ecumênicos, um conhecimento das condições da cultura” (2008, p. 33). É neste sentido – e apenas neste – que o homem pode acreditar numa forma de progresso, pois a educação histórica (rigorosamente científica) “[...] nos obriga a admitir que a cultura antiga jamais recuperará seu frescor” (NIETZSCHE, 2008, p. 32).

Outra característica superior da cultura moderna é o fato de nela conter a cultura anterior, como “ocorre com o soldado que aprende a marchar, [...] seus músculos são movidos ora pelo velho sistema ora pelo novo, e nenhum deles pode declarar vitória”

---

<sup>19</sup> [...] no plano epistemológico, a ciência aparece como aliada na tarefa de tomar pé das condições do conhecimento humano, apontando o caráter provisório, simplificador, falsificador das categorias que formatam nossa visão do mundo e de nós mesmos, e ainda, a ciência proveria um método para se abordar a gênese e o funcionamento dos valores e das ficções culturais em geral; no plano ético, a ciência aparece como instrumento próprio a um modo de vida voltado ao conhecimento das coisas próximas. (MEDRADRO. A. *Ciência como continuação da arte em Humano, demasiado humano*. IN: Cadernos Nietzsche. n. 29. 2011. p. 311).

<sup>20</sup> Andreas Sommer fala de um filósofo das culturas. SOMMER. A. U. *Nietzsche: Philosoph der Kultur(en)?*. Berlin: De Gruyter. 2008.

(NIETZSCHE, 2008, p. 156). A ideia aqui é de que no interior do homem moderno há o homem antigo, por isso, pode-se falar numa superioridade do homem moderno quando o critério é a consciência, uma vez que, diferente dele, o homem antigo não era consciente de si mesmo, em outras palavras, o homem do passado não conseguia conceber a si mesmo como cultura. O que permite ao homem moderno a consciência de se ver enquanto cultura é, justamente, a ciência aplicada no rigor da filosofia histórica que vê o homem atual no devir<sup>21</sup>, dessa forma, pensar num retorno à antiguidade (como o próprio Nietzsche defendera na primeira fase) já não é mais visto com bons olhos a partir de *Humano*, pois é impossível ao ser humano passar do estado da consciência para o estado de não-consciência.

Por outro lado, se a cultura era definida na primeira fase de Nietzsche como unidade das manifestações vitais de um povo, agora, na segunda fase, mais do que uma mudança na definição, ocorre uma modificação na perspectiva pela qual a cultura é vista. Nietzsche passa a tratar da cultura como algo oposto à civilização. Essa é o lugar da necessidade, da utilidade, das leis, do estado, da ciência, àquela cabe o papel da criação, da arte, da religiosidade. Sem excluir a civilização, a cultura superior “[...] deve dar ao homem um duplo cérebro” (2008, p. 159), um para que o homem possa “perceber a ciência” e o outro “para o que não é ciência” (ibid). Por meio da unilateralidade (*Einsigkeit*) das paixões (*Leidenschaften*) e das ilusões (*Illusionen*) a cultura é responsável por um aquecer (*heizen*), enquanto a civilização toma para si o papel de evitar o superaquecimento (*Überheizung*), pois aplica o conhecimento científico a fim de evitar a recaída no erro e no engano. Essas câmaras cerebrais (*Hirnkammern*) são responsáveis, portanto, pela manutenção da cultura superior, pois, se não houver o arrefecimento da ciência junto ao aquecimento promovido pela ilusão, “a humanidade voltará a tecer a sua tela, após havê-la desfeito durante a noite como Penélope” (NIETZSCHE, 2008, p. 159).

Num fragmento póstumo datado da primavera de 1880 Nietzsche diz que “a moral e a civilização procuram *menos dor*, mas não procuram *mais alegria*”.<sup>22</sup> A procura da alegria não se dobra aos anseios da civilização, pois esta se encontra no reino daquilo que faz-se necessário para a vida, dessa forma, por exemplo, “a necessidade nos

---

<sup>21</sup> Por isso, no aforismo *Consolo de um progresso desesperado* Nietzsche afirma: “[...] não podemos mais voltar ao antigo, já queimamos o barco; só nos resta ser corajosos, aconteça o que acontecer. – Apenas andemos, apenas saíamos do lugar!”. (2008. P. 157).

<sup>22</sup> 3[25] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1880. Die Moral und die *Civilisation* suchen „weniger Schmerz“, aber nicht „mehr Glück“. (Tradução nossa).

obriga ao trabalho” (2008, p. 611), mas, a modernidade sofre de um desequilíbrio de suas câmaras cerebrais, visto que o “hábito do trabalho mesmo” (NIETZSCHE, 2008, p. 611) leva o homem ao tédio, de maneira que a saída para este é encontrada no “trabalho além da medida de suas (dos homens) necessidades normais” (NIETZSCHE, 2008, p. 611). Isto é, a modernidade é assolada pela sujeição da câmara da cultura ao espaço reservado à civilização. Por isso, à civilização não cabe a tarefa de buscar a felicidade, pois essa só pode ser alcançada através do “jogar” (*spielen*), isto é, daquele “[...] trabalho que não deve satisfazer nenhuma outra necessidade...” (NIETZSCHE, 2008, p. 611).<sup>23</sup>

Se a civilização não busca a felicidade, mas ao contrário, está submetida ao ambiente da necessidade e da utilidade é por que no seio de sua origem encontra-se o nascimento da moralidade, que por sua vez também não tem como objetivo último a felicidade do homem, mas apenas um bem estar duradouro e utilitário. Para compreendermos melhor essa ideia, recorremos a um aforismo de *Humano, demasiado humano*:

*As três fases da moralidade até agora – O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca a utilidade, a adequação a um fim: então surge pela primeira vez o livre domínio da razão. (NIETZSCHE, 2008, p. 66).*

Tentemos explicar que tipo de prazer é esse que Nietzsche chama de “bem-estar duradouro” (*dauernde Wohlbefinden*). Neste aforismo 94 fica evidente que o prazer é a fonte de uma primeira moralidade adquirida pelo homem. A característica principal deste prazer é o fato dele se assentar num hábito, justamente por fazermos “o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado” (NIETZSCHE, 2008, p. 68). Ser moral é, para Nietzsche, “prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida” (NIETZSCHE, 2008, p. 67), isto é, noções morais como bem e mal, só surgem depois do estabelecimento da tradição e do costume, que por sua vez nasceram, pois se viram, do ponto de vista social, útil ao homem. Em outras palavras, foi em prol da civilização (da utilidade coletiva como fundamento para manutenção social) que o

---

<sup>23</sup> Pensamento que remonta tanto à distinção entre Civilização e Cultura feita pelo filólogo alemão Friedrich Alfred Wolf, como também à noção de jogo (*Spiel*) presente em *Cartas sobre a educação estética* escrito em 1795 e *Kallias ou sobre a beleza* de 1793.

costume se estabeleceu, tornou-se uma tradição. Com o passar do tempo “[...] a tradição se torna enfim sagrada, despertando temor e veneração...” (NIETZSCHE, 2008, p. 68).

A tradição, portanto, tem uma característica violenta e coercitiva, pois impõe que as ações dos homens, para serem consideradas morais, estejam em conformidade com os costumes, “o costume é, assim, a união do útil ao agradável, e além disso não pede reflexão” (NIETZSCHE, 2008, p. 69). Portanto, o bem estar duradouro é resultado do respeito à tradição (daquilo que se mostrou útil), pois a ação, quando sujeita ao costume, não é punida, logo, agradável. Já a ação imoral é aquela que não se dobra à tradição, que não se mostra útil ao todo social, mas apenas a si mesmo, como ocorre, por exemplo, com a noção de jogo da qual falávamos a pouco, dado que o jogo não tem por finalidade nem o útil e, por conseguinte, nem aquilo que agrada socialmente.

Outra característica marcante da coação do costume é o efeito de absorção e incorporação da moral pelo indivíduo que age conforme a tradição. De modo geral, os indivíduos se acomodaram com a tradição a fim de afastar constantemente o desprazer (oriundo da punição à ação imoral), dessa forma, tal tradição passa a ter um valor metafísico em si mesmo, pois esses indivíduos esqueceram a origem utilitária do estabelecimento do costume, da moral e, por fim, da tradição mesma.

Por fim devemos nos perguntar: qual a relação dessa oposição civilização/cultura e dessa exposição acerca da origem utilitária da moralidade com a filosofia histórica? Em poucas palavras o “espírito livre”. Diferente do “espírito atado” (*gebundene Geist*)<sup>24</sup>, que está preso à tradição, o espírito livre pretende-se a liberdade dos atos, que são “[...] inconciliáveis com a moral cativa” (NIETZSCHE, 2008, p. 144). Além disso, o espírito livre, pautando-se na filosofia histórica e na ciência, procurará razões e não artigos de fé, “[...] ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade...” (NIETZSCHE, 2008, p. 144). Se um age em conformidade com uma ação estritamente individual, o outro sempre age de modo atado ao costume, de modo que “não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional” (NIETZSCHE, 2008, p. 176).

O espírito atado permanece preso àquela esfera da civilização, ao trabalho, ao útil, às leis, ou seja, ele passa a acreditar nestes “braços” da civilização como um bem em si mesmo. Já os espíritos livres, se tratando dos assuntos da civilização “[...]”

---

<sup>24</sup> Na tradução de Paulo César Souza encontra-se a expressão “espírito cativo”, preferimos a tradução “espírito atado” pois *gebundene* é, na gramática alemã, o particípio I do verbo *bunden* (ligar, atar, prender), além disso, “atado” faz mais sentido quando Nietzsche opõe “espírito livre” de “espírito atado”.

empregam o mínimo de energia, para, com toda força acumulada e com grande fôlego, por assim dizer, mergulhar no conhecer” (NIETZSCHE, 2008, p. 178). Eis, para Nietzsche, o grande veneno e a grande cura da modernidade, se, por um lado, ela possibilita um conhecimento racional baseado em critérios rigorosos a fim de desmistificar antigos artigos de fé e, dessa forma, ela origina o espírito livre, por outro lado, o grau de civilização que essa modernidade alcança acaba por se sobressair frente à sua esfera antagônica: a cultura.

## Referências

- BARROS, F. M. *O pensamento musical de Nietzsche*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.
- CAVALCANTI, A. H. *Nietzsche, a memória e a história: Reflexões sobre a segunda consideração extemporânea*. In: PHILÓSOPHOS. Goiânia: V.17, N. 2, p. 77-105, JUL./DEZ. 2012.
- DENAT, C. *A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações extemporâneas*. In: CADERNOS NIETZSCHE. São Paulo: N. 26. p. 85 – 95. 2010.
- GIACOIA, O. *Nietzsche e a modernidade em Habermas*. In: *Perspectivas*. São Paulo. 1993. p. 47-65.
- HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ITAPARICA, A. *Nietzsche e o sentido histórico*. In: *Cadernos Nietzsche*. N. 19. 2005.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Verlag Walter de Gruyter, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Artur Mourão. São Paulo: Editora Relume Dumara, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.
- MEDRADRO, A. *Ciência como continuação da arte em Humano, demasiado humano*. In: *Cadernos Nietzsche*. n. 29. 2011. p. 311.
- PERRAKIS, M. *Nietzsche Musikästhetik der Affekte*. München: Verlag Karl Alber, 2009.
- RIDER, J. *Das Leben, die Geschichte und die Erinnerung*. In: *DER EUROPÄER*. Berlim: n. 9/10. p. 5 – 25. 2000.
- SANTINI, C. *Nicht der Anfang, sondern das Ende: Friedrich Nietzsche und das Unbewusstsein in der Geschichte*. In: *Nietzsches Philosophie des Unbewusstseins*. Org. GEORG, J; ZITTEL, C. Berlim: Ed. Walter de Gruyter. 2007.
- SOMMER, A. U. *Nietzsche: Philosoph der Kultur(en)?*. Berlim: De Gruyter. 2008.