



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

FABIANO DE LEMOS BRITTO

NIETZSCHE, ENSAIO DE UMA PEDAGOGIA MESSIÂNICA

**Sobre as origens e o desenvolvimento do conceito de *Bildung* em sua
primeira filosofia da cultura**

Rio de Janeiro
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

FABIANO DE LEMOS BRITTO

NIETZSCHE, ENSAIO DE UMA PEDAGOGIA MESSIÂNICA

Sobre as origens e o desenvolvimento do conceito de *Bildung* em sua primeira filosofia da cultura



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

Orientador(a): Ricardo José Corrêa Barbosa

Rio de Janeiro
2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A



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

Assinatura

Data

(Ao imprimir esta folha deverá ficar no verso da folha de rosto- folha anterior)

FABIANO DE LEMOS BRITTO

NIETZSCHE, ENSAIO DE UMA PEDAGOGIA MESSIÂNICA

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

Aprovado em:
Banca Examinadora:

Prof. Ricardo José Correa Barbosa – Orientador
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Anna Hartmann Cavalcanti
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Carlinda Fragale Pate Nuñez
Instituto de Letras - UERJ

Prof^a. Déborah Danowski
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Pedro Sússekind
Universidade Federal de Ouro Preto.

Rio de Janeiro
2008

Herkunft –

**Para minha mãe, que me deu a ler as tempestades,
e para meu pai, que – mudo – me ensinou a ouvir abismos.**

Zukunft –

Para Pedro e Ulysses: épica felicidade.

Este trabalho foi escrito por muitos, e muitos o salvaram de seus inúmeros impasses.

Minha maior dívida de gratidão é com o professor Ricardo Barbosa – sua amizade e lucidez há muitos anos me incentivam a continuar um trabalho que, de outra forma, já teria sucumbido às minhas idiossincrasias.

O professor Hans Ulrich Gumbrecht, durante o ano que estive em Stanford, me acolheu com grande simpatia, abrindo as portas da universidade nos momentos mais preciosos. Em nossas conversas, apontou caminhos antes insuspeitos e colaborou enormemente para minha compreensão da cultura clássica alemã. No mesmo período, as correções e sugestões do professor Christian Benne, da Universidade do Sul da Dinamarca, me levaram a melhorar consideravelmente todo o último capítulo da primeira parte da pesquisa.

As discussões com os membros da banca me possibilitaram avaliar melhor aquilo que produzi como um conjunto. Sou sinceramente grato por sua prontidão em aceitar participar desse processo e pelas sugestões que enriqueceram enormemente meu texto. Em particular, à professora Carlinda Nuñez, que me ensinou os ardis de Clitemnestra que, espero, ela poderá encontrar ao longo da minha pesquisa.

Minha mãe, meu pai, meus irmãos Pedro e Thaís, Celeste, Leonardo, Luísa, Marcos, Marcela e Ulysses me deram tudo e tanto: o resto é pequeno e pouco. Agradeço, sobretudo, àquela de impronunciável fôlego: Ela.

Esse trabalho teve o apoio financeiro de uma bolsa de doutorado da FAPERJ e de uma bolsa de estágio de doutorando na Universidade de Stanford, Califórnia, da CAPES.

RESUMO

BRITTO, Fabiano de Lemos. **NIETZSCHE, ENSAIO DE UMA PEDAGOGIA MESSIÂNICA - Sobre as origens e o desenvolvimento do conceito de *Bildung* em sua primeira filosofia da cultura**, 2009. f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Esse estudo procura investigar as origens do conceito de *Bildung* tal como ele é formulado no domínio dos textos que Nietzsche escreve entre 1858, época de sua formação secundária no *Gymnasium*, instituição de ensino neo-humanista da Alemanha do século XIX, e 1876, ano em que rompe definitivamente com Wagner, e quando parece abandonar certas expectativas a respeito de sua atividade como professor na Universidade de Basileia, onde lecionava desde 1869. Entre esses dois limites cronológicos, é possível observar uma formulação desse conceito que sustenta o que poderíamos chamar de sua *primeira filosofia da cultura*, que atualiza e redimensiona uma série de tradições filosóficas, institucionais, sociais e estéticas, buscando uma unidade justamente no confronto com elas. A pesquisa que procuro empreender aqui pretende identificar os processos que derivaram nesse confronto e o tipo de tratamento sintético que Nietzsche deu aos problemas que lhe eram contemporâneos. As conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, pronunciadas em Basileia no inverno de 1872, funcionam como lugar privilegiado desse tratamento, enquanto criticam duramente a cultura e suas instituições na Alemanha da época e tentam definir as bases para o que seria o resgate da verdadeira cultura.

Palavras-chave: Nietzsche. *Bildung*. Pedagogia. Cultura.

ABSTRACT

BRITTO, Fabiano de Lemos. **NIETZSCHE, ENSAIO DE UMA PEDAGOGIA MESSIÂNICA - Sobre as origens e o desenvolvimento do conceito de *Bildung* em sua primeira filosofia da cultura**, 2009. f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

This study intends to investigate the origins of the concept of *Bildung* as it is conceived within the domain of texts Nietzsche writes between 1858, period of his secondary education in *Gymnasium*, neo-humanist educational institution in 19th. century Germany, and 1876, year when he breaks up definitely with Wagner, and seems to let down some expectations about his own activity as professor in Basel, where he taught since 1869. Between those two time limits, it is possible to notice a formulation of this concept that stands by what we could call his *early philosophy of culture*, that brings up to date and resizes a series of philosophical, institutional, social and aesthetic traditions, searching for an unity exactly by their confrontation. The research I intend to do here will identify the processes that arouse in this confrontation and the kind of synthetic treatment that Nietzsche gave to problems that were contemporary to him. The lectures *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, delivered in Basel in the winter of 1872, act as the privileged place of this treatment, as they harshly criticize culture and its institution in Germany by their time and try to define the basis for what should be the rescue of true culture.

Keywords: Nietzsche. *Bildung*. Pedagogy. Culture.

SUMÁRIO

Introdução

| | |
|---|------|
| DA FILOSOFIA COMO ARTE DE ESCAVAR: Problemas de método..... | I |
| I. <i>Bildung</i> | VIII |
| II. Outros problemas de método | XXII |

PRIMEIRA PARTE: Heranças, rastros, vestígios1

Capítulo Um

As instáveis origens.

| | |
|-----------------------------------|----|
| Anos de formação: 1858-1869 | 17 |
|-----------------------------------|----|

| | |
|---|----|
| I. Bonn-Leipzig | 25 |
| II. Sobre o sentido aristocrático da <i>Bildung</i> | 40 |

Capítulo Dois

O gênio, Messias da cultura.

| | |
|---|----|
| A Alemanha como projeto greco-wagneriano: 1869-1876 | 65 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| I. Mitificações | 71 |
| II. O futuro e a origem | 80 |
| III. A idéia de unidade e o <i>Gesamtkunstwerk</i> | 92 |

Capítulo Três

Pontos de convergência.

| | |
|---|-----|
| Primeiros anos de professorado: 1869 – 1876 | 112 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| I. <i>Bildung, Kulturkreis, Beruf</i> | 122 |
| II. Nietzsche na tradição magisterial da filologia alemã | 132 |
| III. Paradigmas institucionais e a experiência profissional de Nietzsche | 155 |

SEGUNDA PARTE: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*169

Capítulo Um

Como a linguagem se torna o que é

| | |
|--|-----|
| <i>Bildung</i> como discurso, discurso como <i>Bildung</i> | 179 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| I. Limites epistemológicos: da ontologia ao discurso | 183 |
|--|-----|

| | |
|--|------------|
| II. Limites éticos : práticas e políticas da linguagem | 213 |
| Capítulo Dois | |
| A Escrita e a espada. | |
| Da linguagem à autonomia – entre <i>Mündigkeit</i> e <i>Zucht</i> | 233 |
| I. Por uma <i>Zucht</i> estética | 243 |
| II. Por um Estado romântico | 264 |
| | |
| CONCLUSÕES: <i>Parva opera</i> | 284 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA | 295 |

C'en est fait; quelque chose d'horrible va rentrer dans la cage du temps!

Lautréamont

Introdução

DA FILOSOFIA COMO ARTE DE ESCAVAR Problemas de método

Das Ende ist kein Vorgang. Lichtung.

Thomas Bernhard

O trabalho seguinte *não é* um comentário da obra de Nietzsche.

Essa afirmação deve ser entendida não como um princípio universal de leitura, aplicável a todo texto que se construiu ou que se construirá em torno desse nome, *Nietzsche*, afim de definir o que pode e o que não pode ser dito a respeito dele, apesar dele, ou mesmo em seu nome; não se trata de uma tese formal sobre *como* dizê-lo, tanto quanto sobre tudo que ele carrega consigo. Tal intenção, que impõe um único modelo de leitura, parece ter sido suficientemente explorada e esgotada, em uma direção inversa, por aqueles que procuraram forjar uma assinatura – lá onde ela não era possível – que fosse capaz de reunir o conjunto disperso de seus textos sob a força centrípeta de uma unidade filosófica. Muitos comentários procuraram consolidar um objeto – a “obra” – pela força de uma autoridade estranha a ele. A herança das interferências de Elisabeth Förster-Nietzsche nesse sentido ainda está suficientemente presente para causar algum desconforto, dissimulado em maior ou menor grau, quando o nome de seu irmão é pronunciado com seriedade em certos meios acadêmicos. É claro que que, por outro lado, o comentário da *obra* pode ser completamente legítimo, na medida em que ele nos fornece chaves hermenêuticas importantes para o conjunto de textos que a compõe, ou, ao menos, na medida em que revela nexos de continuidade sem os quais não seria possível sequer atribuir qualquer tipo de *autoria*. Heidegger, Jaspers, Eugen Fink, Walter Kaufmann e alguns outros nos legaram esses nexos e nos aproximaram do material frágil e instável que se denominou, a partir daí, o *pensamento* nietzscheano, não sem o custo, de fato incontornável, de associar a ele uma carga semântica que não é, em nenhum momento, evidente. Esse custo também é compartilhado aqui.

De fato, as próximas centenas de páginas que seguem só podem assumir a impossibilidade do comentário como divisa enquanto se ocupam exatamente da fragilidade e da instabilidade dessa assinatura, e exclusivamente de forma *estratégica* – ou seja, não de acordo com um princípio universal, mas como resultado *a posteriori* de uma série de opções explicitamente formuladas, de recortes históricos precisos, enfim, de protocolos de leitura cujas intenções devem integrar nitidamente o horizonte da pesquisa. Trata-se, portanto, não de responder *quem foi Nietzsche* ou *o que ele pensou*, mas, antes, de sondar os limites da resposta a essas questões, procurando em seus textos, ao invés de elos que contornariam as dificuldades de sua dinâmica interna e externa, evidências que as sublinham, que assinalam a série de impasses, apropriações equívocas, hesitações e contradições que, por sua vez, têm a função de lidar com tudo aquilo que *não foi Nietzsche* ou que ele *não pensou*.

Isso equivale a fazer a análise das condições históricas desses elos. Sob esse aspecto – e exclusivamente sob ele – esse trabalho é um anti-comentário, pois ele se dedica a fazer surgir não o subtexto camuflado no interior de um *corpus*, que o leitor, por desatenção ou ignorância, não poderia reconhecer sem a benevolência de um especialista que lhe serviria de guia, mas investiga os limites externos de uma *escrita*, cuja pretensão de unidade resulta da tentativa de superar, intrinsecamente, o confronto difícil com tudo o que, diante dela, não é *textual*. Esse esforço, talvez nem sempre bem-sucedido, de silenciar uma segunda voz, que se sobrepõe ao texto e o possui, resulta na fragmentação do que habitualmente se considera a *obra* de um autor, e, por conseqüência, na intangibilidade da autoria como critério absoluto de unidade ou como princípio hermenêutico universal. Uma tal abordagem pode diluir a tal ponto seu objeto que seria fácil acusá-la de ignorar a singularidade desse autor, forçando-o a submergir completamente em horizontes institucionais, sociais, históricos, e recusando-lhe a *originalidade*. Em última análise, não há resposta a essa crítica senão uma que parte de outro valor atribuído à idéia do *original* – para o qual esse termo não teria nenhuma importância em si mesmo. Por isso, concordo completamente com Peter Sloterdijk quando ele se refere a esse problema ao tratar de Nietzsche:

“ao lançarmos os olhos sobre este autor, que é um autor para autores e não-autores, tentando entender o modo como se relacionou com seu tempo, tomamos consciência de que ele,

apesar de todas as pretensões de originalidade e de seu orgulho em ser primeiro nas coisas mais essenciais – em muitos aspectos foi apenas um canal privilegiado para tendências que iriam acabar se impondo, mesmo que ele não tivesse existido. Sua contribuição específica, no entanto, constituiu em saber transformar o acaso chamado ‘Friedrich Nietzsche’ num evento ‘Friedrich Nietzsche’, pressupondo-se que um evento seja aquilo que potencializa o casual, transformando-o num elemento do destino. Podemos falar num destino quando aquilo que iria acontecer de qualquer modo é apreendido por um configurador, levado adiante e cunhado com seu nome. Nesse sentido, Nietzsche constitui um destino (...).¹

Há, portanto, uma série de antecedentes históricos que fundamentam aquilo que se quis *extemporâneo*. É isso que denomino aqui, desde o título, *origem* – e que é absolutamente oposto ao que Nietzsche entendia a respeito desse termo, como procurarei mostrar, mais adiante, no segundo capítulo da primeira parte. Considero o trabalho de sua reconstrução, negativo enquanto reflete os limites a que me referi, como um dos mais importantes procedimentos filosóficos que resta à nossa modernidade. Gostaria de pensar que minha pesquisa avança nessa direção e que fornece meios para uma *crítica*, mais do que para uma *exegese* – e com isso não pretendo desculpar suas pretensões, mas revelá-las.

Este trabalho pode ser lido, portanto, de acordo com duas dimensões.

Trata-se, em primeiro lugar, de um estudo sobre as origens do conceito de *Bildung*, que traduzo, por ora, como *formação cultural* – volto aos problemas de tradutibilidade desse conceito em seguida – tal como ele é formulado no domínio dos textos que Nietzsche escreve entre 1858, época de sua formação secundária no *Gymnasium*, e 1876, ano em que rompe definitivamente com Wagner, e quando parece abandonar certas expectativas a respeito de sua atividade como professor na Universidade de Basileia, onde lecionava desde 1869. Entre esses dois limites cronológicos, é possível observar uma formulação desse conceito que sustenta o que poderíamos chamar de sua *primeira filosofia da cultura*, que atualiza e redimensiona uma série de tradições filosóficas, institucionais, sociais e estéticas, buscando uma unidade justamente no confronto com elas. A pesquisa que procuro empreender aqui pretende identificar os processos que derivaram nesse confronto e o tipo de tratamento

¹ SLOTERDIJK, P., *O quinto “evangelho” de Nietzsche*, p. 81.

sintético que Nietzsche deu aos problemas que lhe eram contemporâneos. As conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, pronunciadas em Basileia no inverno de 1872, funcionam como lugar privilegiado desse tratamento, enquanto criticam duramente a cultura e suas instituições na Alemanha da época e tentam definir as bases para o que seria o resgate da verdadeira cultura. Em nenhum outro lugar, Nietzsche abordou tão precisa e detidamente os temas que, em outros textos, eram articulados mais ou menos de forma elíptica. A filosofia da cultura elaborada nessas conferências, como procuro observar, segue bem de perto os padrões anti-modernistas da elite intelectual alemã do período em torno da unificação de 1871, e somente por um grande esforço hermenêutico é que se poderia ignorar essa afinidade.² Além disso, o modo como ela defende a necessidade de uma renovação da *Kultur* em termos de um resgate da verdadeira origem do espírito alemão, a retórica inflamada e profética com que ela se investe na grande maioria das vezes, as descrições mitológicas de que lança mão e a expectativa de uma realização incontornável das propostas que ela formula garantem o aspecto *messiânico* do conjunto dessas teses – retorno, também, a esse ponto mais à frente.

Avalio, portanto, três níveis de historicidade que convergem nas teses da primeira filosofia da cultura de Nietzsche – o que corresponde à primeira parte do trabalho. Um nível *histórico-biográfico* pretende descrever o modo pelo qual Nietzsche absorveu e reagiu ao modelo pedagógico vigente e às ideologias vinculadas a ele ao longo de sua própria formação cultural, de sua *Bildung* como estudante em Pforta, Bonn e Leipzig. Um segundo nível, *histórico-social*, onde encontramos as justificativas de Nietzsche para o seu projeto de resgate da cultura alemã a partir da construção de uma relação entre a sociedade e sua origem atemporal, sobretudo segundo o modelo da estética de Wagner, associado às premissas éticas da filosofia de Schopenhauer. Por fim, um nível *histórico-institucional*, que analisa a perspectiva de Nietzsche diante das tradições acadêmicas e pedagógicas, não mais como elemento passivo, mas como *agente* inserido nessas tradições, desde o momento em que assume sua posição como professor de filologia em Basileia. Contudo, ao mesmo tempo em que um cenário

² Para uma avaliação sumária da atitude anti-modernista da Alemanha, sob uma perspectiva histórica, cf. KING, D. B., “Culture and Society in Modern Germany: a summary view” in STARK, G. D. & LACKNER, B. K., *Essays on Culture and Society in Modern Germany*, pp. 15-44. O modo como King filia a prática filosófica de Nietzsche ao anti-modernismo prussiano me parece, no entanto, muito grosseiro e pouco informado.

histórico parece se desenhar a partir dessas análises, esses três níveis se conjugam em uma compreensão da *Bildung* não totalmente compatível com as tradições de que elas se apropriam, quando estas são tomadas isoladamente, e que é formulada no interior de uma defesa da *Kultur* germânica. O conjunto das teses de Nietzsche soa, por isso, em muitos momentos, incoerente ou anacrônico. Mas, ao integrar a esse conjunto elementos de outras tradições históricas – como a da Reforma protestante e a militar – tal compreensão pode ser lida como a primeira, e talvez a mais contundente *atualização* que Nietzsche promoveu de sua herança político-cultural. Que isso tenha se dado sob a forma geral de uma problematização em torno da linguagem, de uma renovação que deve ter início na língua e pela língua alemã, como procuro demonstrar na segunda parte, é extremamente sintomático, uma vez que a maioria dessas tradições articulou, de algum modo, uma apologia da língua alemã. Os dois últimos capítulos deste trabalho são dedicados a investigar as dinâmicas da síntese representada nas teses de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. Trata-se, portanto, de uma monografia temática, e sob muitos aspectos, de uma análise positiva nos limites de um recorte histórico.

Há, no entanto, uma segunda dimensão à qual essa pesquisa está associada e que responde mais diretamente à impossibilidade do comentário que postulei de início. Ela formula uma determinada posição em relação ao que se denomina *a obra* de Nietzsche, ou antes, uma série de recusas diante dela, de modo a substituir, através de uma análise do problema da cultura, a continuidade filosófica que alguns comentadores ainda assinalam entre seus escritos de juventude e sua produção da década de 1880, por uma ruptura ideológica que separa – a meu ver, nitidamente – o universo teórico-político dos textos posteriores a 1876 de tudo o que lhe antecede. Somente através de uma ilusão retrospectiva – ou por um outro tipo de estratégia de leitura, pelo menos – é possível afirmar, por exemplo, que as dinâmicas do conceito de *Bildung* permanecem as mesmas entre *O nascimento da tragédia* e *O crepúsculo dos ídolos*. É perfeitamente legítimo, é claro, retraçar o desenvolvimento de um conceito ao longo do trabalho de reflexão de Nietzsche, mas isso deve levar em conta uma série de dificuldades que se referem ao estatuto mesmo desse trabalho como *conjunto* e aos horizontes ideológicos com os quais ele dialoga em diferentes momentos desse seu desenvolvimento. Parto do princípio de que uma leitura capaz de avaliar positivamente as rupturas, as

sobredeterminações, as lacunas e as margens de equivocidade no interior de uma reflexão filosófica pode revelar problemas novos, que um comentário, pela obsessão com as unidades, discursivas ou meta-discursivas, tende a considerar irrelevantes ou sequer chega a anunciar. Portanto, as pretensões de unidade são colocadas aqui sob suspeita, até certo ponto.

O exemplo mais evidente dessa atitude seria o tratamento que podemos dar às afirmações do próprio Nietzsche em *Ecce Homo*, que ilustraria qual estatuto pretendo atribuir aqui ao seu discurso. Ao se voltar para a produção filosófica mais remota, o livro de 1888 opera uma série de imprecisões e descontextualizações que têm por função conectar o *ethos* segundo o qual ele é redigido com uma origem histórica fabulosa que revelasse sua incontornabilidade, que construísse para a seção intitulada “Por que sou um destino” a legitimidade discursiva que ela ergue, profeticamente, para si. A leitura orientada segundo o critério de unidade da *obra*, nesse caso, pode resultar em duas interpretações: uma, como a de Erich Podach³, exclui o texto do *corpus* verdadeiramente filosófico, acusando nele o signo da demência. Outra, como a de Claudia Crawford⁴, toma as teses do texto como verdadeiras e as transforma em critérios de legitimidade da *obra*, considerando tudo o que precede *Ecce Homo* como sua forma mais ou menos embrionária. De um modo ou de outro, como aponta Rodolphe Gasché, o texto é abordado “ou como literatura, ou como um escrito essencialmente filosófico disfarçado sob as aparências de um gênero literário”.⁵ Uma terceira opção hermenêutica, que assumo nesta pesquisa, considera a dissolução dessa diferença, que, de fato, deriva da adoção do critério de identidade da *autoria*. Reconduzo o texto, assim, à sua condição de *evidência textual*, ou, antes, de *documento* – de tal modo que entre *biografia* e *escrita autobiográfica* já não se estabelece uma relação *verdadeira* ou *falsa*, mas o *verdadeiro*, o *falso*, a *identidade* e a *diferença* são efeitos de um esforço em jogo no interior do conjunto de documentos. Minha leitura procura se deter, o tanto quanto possível, na descrição desse esforço e nas semânticas complexas que ele impõe.

³ Cf. PODACH, E., *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*.

⁴ Cf. CRAWFORD, C., *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne*, especialmente pp. 91-116.

⁵ GASCHÉ, R., “Autobiography as Gestalt: Nietzsche's *Ecce Homo*” in *boundary 2*, Vol. 9, No. 3, p. 271.

É evidente que minha dívida metodológica é, nesse sentido, com o trabalho de Michel Foucault.⁶ Minha recusa do *comentário* como princípio de leitura filosófica resulta de um abordagem do texto defendida exaustivamente, e em diversos níveis, ao longo de toda sua obra, e que, muito grosseiramente, poderia ser indicada em passagens como as do artigo de 1963 sobre Georges Bataille, *Préface à la transgression*:

“A era dos comentários a que pertencemos, essa duplicação histórica a que me parece que não podemos escapar, não indica a velocidade de nossa linguagem em um campo que não tem mais objeto filosófico (...), mas, bem antes, o embaraço, o mutismo profundo de uma linguagem filosófica que a novidade de seu domínio eliminou de seu elemento natural, de sua dialética originária. (...) não o fim da filosofia, mas a filosofia que não pode retomar a palavra e que não se atém a ela senão sobre as bordas de seus limites: em uma metalinguagem purificada ou na espessura das palavras encerradas além de sua noite, além de sua cega verdade”.⁷

Privilegiando, como Foucault, as rupturas, e não as continuidades discursivas, gostaria de insistir na profunda singularidade do pensamento de Nietzsche dos primeiros anos de seu professorado, não em relação à sua época, mas se comparada à produção bibliográfica que lhe seguiu. De forma um pouco menos explícita, esse trabalho resulta no questionamento, talvez inconclusivo, do que significa atribuir a Nietzsche o tipo de pertinência filosófica que comumente atribuímos – e a partir de que premissas que insistimos em silenciar. Eis, portanto, a articulação negativa desta pesquisa: “A obra não pode ser considerada nem como uma unidade imediata, nem como uma unidade certa, nem como uma unidade homogênea”.⁸ Entre *Ecce Homo* e *O nascimento da tragédia*, o que resta analisar é *como* se construíram certos nexos de continuidade, e não se eles são verdadeiros ou falsos. Ou antes: como as afirmações de 1888 podem ser lidas em conjunto, por exemplo, com um fragmento de 1876-77, que

⁶ A arqueologia dos saberes com que Foucault procurava trabalhar resgatava, por um lado, a multiplicidade e a dispersão dos discursos: “não é a mesma relação que existe entre o nome de Nietzsche de um lado e, do outro, as autobiografias de juventude, as dissertações escolares, os artigos filológicos, *Zarathustra*, *Ecce Homo*, as cartas, os últimos cartões postais assinados por ‘Dioniso’ ou ‘Kaiser Nietzsche’, os inúmeros cadernos onde se aglomeram notas de lavanderia e projetos de aforismos” (FOUCAULT, M., *L’archéologie du savoir*, p. 35). Como resultado desse princípio heurístico, por outro lado, nenhum desses textos recebe qualquer tipo de privilégio autoral e todos podem ser analisados em um mesmo nível exclusivamente *discursivo*.

⁷ FOUCAULT, M., “Préface à la transgression” in *Dits et écrits*, vol. I, pp. 241-242.

⁸ FOUCAULT, M., *L’archéologie du savoir*, p. 36.

insiste na ruptura com o que chama de seus “primeiros escritos”.⁹ Isso se aplica, do mesmo modo, dentro dos limites colocados a partir do recorte histórico que constitui a primeira filosofia da cultura de Nietzsche.

Vê-se, portanto, que a compatibilização entre a dimensão positiva e a negativa deste trabalho solicita um complexo aparato metodológico que, compreendido em termos globais, pode parecer inconsistente. Isso se explica pelo fato de que ele não se reduz, como sugeri anteriormente, a uma *metodologia* que antecede a leitura, mas que levanta uma série de problemas de método que se detém em termos específicos a cada passo da interpretação. Refiro-me aos problemas heurísticos propriamente ditos, que envolvem as escolhas axiomáticas que antecedem a pesquisa e a condicionam, mas também, aos problemas de conceitualização, que devem ser colocados afim de que se esclareçam os sentidos em que certas expressões filosóficas são empregadas aqui. Entre esses últimos, o mais fundamental é o da tradutibilidade de certos termos aos quais recorro desde o início deste trabalho, em particular daquele que é seu núcleo mesmo: *Bildung*. Somente algumas considerações preliminares a respeito dele, das dimensões que ele acumula e que nenhuma tradução poderia revelar inteiramente, permitirão avançar na leitura que se seguirá.

I. *Bildung*

À primeira vista, a morfologia bastante simples da palavra *Bildung* poderia sugerir uma nitidez semântica em seu uso que, de fato, está bem longe de ser verdadeira. *Bild*, em geral, significa *contorno*, *imagem* ou, mais precisamente, *forma* – e o prefixo *-ung* assinala o processo segundo o qual essa *forma* seria obtida, o que nos permitiria traduzí-la em português por *formação*. Intuitivamente, a relação dessa expressão com a teoria pedagógica ou com a filosofia da cultura é bastante evidente; mas, se procurarmos explicar precisamente que valores estão em jogo nesse processo e

⁹ Cf. KSA VIII, 463. (Para uma lista das abreviaturas da obra de Nietzsche, sempre seguidas do numeral romano indicando o volume, e o arábico indicando a página deste, envio à bibliografia ao final do trabalho): “Quero esclarecer explicitamente os leitores de meus primeiros escritos, que renunciei [aufgegeben habe] às perspectivas [Ansichten] artístico-metafísicas que os governam em essência: elas são agradáveis, mas insustentáveis [angenehm, aber unhaltbar]. Quem se permite falar tão precocemente em público, é freqüentemente forçado a logo se retratar publicamente”.

que tipo de resultado eles devem tornar legítimo, será fácil constatar que o estabelecimento de uma base conceitual universal, ou mesmo unânime, seria praticamente impossível.

Em parte, isso se deve à grande complexidade de sentidos do próprio termo *forma*, sobre o qual a filosofia, acompanhando as ciências, nunca chegou a nenhum acordo definitivo. Ele adquire uma importância central na primeira filosofia de Nietzsche, justamente na medida em que esta se ocupa em diagnosticar o verdadeiro e o falso no que se refere às *formas* da sociedade. A diferença entre a *Bildung* defendida nas conferências de 1872 e a falsa “*Bildung*”¹⁰, que Nietzsche freqüentemente coloca entre aspas, duplica a diferença entre *Form* e “*Form*” falsa. A quarta *Extemporânea*, *Richard Wagner em Bayreuth*, publicada em 1876, ainda guarda essa distância essencial:

“Acima de tudo, onde agora se solicita ‘forma’ [*Form*], na sociedade e na conversação, no jargão literário, na colaboração entre os Estados, percebeu-se uma agradável dissimulação que se inseriu involuntariamente, e que não tem nada a ver com ‘agradável’ ou ‘desagradável’, na medida em que é necessária, e não opcional”.¹¹

Portanto, no caso de Nietzsche, se considerarmos, como o faz Rainer Kokemohr, que “o problema da *Bildung* é, para ele, o problema da *Form*”¹², e que ele organiza, em vários níveis, todo o antagonismo, em jogo em seus primeiros escritos, entre o *verdadeiro* e o *falso*, fica evidente que a *Bildung* aborda um campo semântico bem mais amplo do que intuitivamente se consideraria o seu.

A essa dificuldade se acrescenta, ainda, a particularidade da história dessa palavra na língua alemã e o fato de que apenas há duzentos anos ela foi incorporada nos debates em torno do problema da educação e da cultura – e mesmo atualmente esse conceito, diante de uma diversidade cultural que se introduz com a modernização

¹⁰ Como lembra Rainer Kokemohr, a *Bildung* é, para Nietzsche, antes de mais nada, a crítica da “*Bildung*”, e uma é o avesso da outra (cf. KOKEMOHR, R., *Zukunft als Bildungsproblem – die Bildungsreflexion des jungen Nietzsche*, p. 11).

¹¹ KSA I, 457.

¹² KOKEMOHR, R., *op. cit.*, p. 18.

tecnológica, perdeu sua nitidez.¹³ Para que a *Bildung* pudesse organizar as disputas pedagógicas, ela precisou assumir uma especificidade que a distinguiu, gradualmente, de outros termos, que antes eram utilizados no discurso filosófico, tanto no sentido mais amplo de *formação* – como *Schöpfung, Gestaltung, Verfertigung, Verfeinerung* e *Bildnis* – quanto no sentido especificamente pedagógico de *formação cultural* – como *Erziehung, Unterricht, Wissen, Kultur* – ainda que guardasse com eles certos pontos de tangência que lhe permitiram se disseminar amplamente no debate especializado e, mais tarde, no cotidiano das pessoas em geral.¹⁴ Ao longo do século XIX – e, principalmente a partir de uma ideologia neo-humanista da qual Wilhelm von Humboldt, aprofundando certas formações que já apareciam em Herder, tornou-se, historicamente, o maior representante – o uso da palavra *Bildung* constituiu-se numa espécie de unanimidade, e atualizou toda a carga semântica que ela havia recebido desde sua origem pré-pedagógica, ainda que em uma direção completamente nova em relação a ela. Ao escrever, Nietzsche não contestou a herança desse uso, que estava essencialmente presente a cada vez que ele o solicitava, mas condicionou-o a uma ideologia messiânica, nacionalista, lingüística que, mesmo que ele não tenha sido o único a defender, certamente sintetizou do modo mais exemplar para as gerações que lhe seguiram. Não se pode compreender a estratégia de Nietzsche na manipulação da palavra *Bildung*, que procurarei demonstrar nos capítulos que se seguem, sem conhecermos, brevemente, a história de seu desenvolvimento.

Originariamente, o termo *Bildung* deriva do alemão arcaico *bildinge*, significando, de modo um tanto impreciso, a forma de uma idéia, ou uma “idéia figurativa”.¹⁵ Especialmente após a mística de Jacob Böhme, entre os séculos XVI e XVII, ele assumiu uma dimensão um pouco mais precisa, ainda que *dupla*, caracterizando tanto a forma de uma imagem mental quanto de uma imagem objetiva.

Esse novo sentido teve dois destinos. De uma parte, ele foi recebido e difundido na mística do período barroco e na filosofia de Leibniz, e esteve, como sugere Gadamer, extremamente arraigado no processo dialético entre razão e religião

¹³ É o que conclui Burger Heinze, em seu artigo “Persönlichkeitsentwicklung als Ziel der Bildung: Aus der Sicht eines Psychologen” (*Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, Vol. 36, No. 2), p. 193.

¹⁴ SCHAUB, H. & ZENKE, K. G., *Wörterbuch Pädagogik*, verbete BILDUNG.

¹⁵ NORDENBO, S. V., “*Bildung* and the thinking of *Bildung*” in *Journal of Philosophy of Education*, vol. 36, n. 3, p. 342.

que daria lugar à *Aufklärung* e, em maior medida, ao misticismo esclarecido dos primeiros românticos: “A religião da *Bildung* [*Bildungsreligion*] do século XIX guardou em si a dimensão de profundidade [*Tieferdimension*] dessa palavra, e nosso conceito de *Bildung* é determinado por isso”.¹⁶ A idéia de uma *forma interna* revelava, portanto, a inescapabilidade de um processo de formação qualquer, sustentado por uma providência transcendente que havia produzido essa forma. A importância desse sentido deverá ser levada a um nível particularmente importante nas filosofias do absoluto de Hegel e Schelling, e sua leitura profético-messiânica, como insistirei aqui freqüentemente, será radicalizada por Nietzsche em seus primeiros escritos. É, portanto, necessário apontar para a permanência dessa matriz mística, que não abandonou o termo durante todo o século do segundo Reich.

Paralelamente, a expressão *Bildung* vinha assumindo, nas ciências naturais do século XVIII, um significado formal e objetivo cada vez mais central na explicação dos processos biológicos. A idéia de um *Bildungstrieb*, de um *impulso de formação* que explicaria a energia presente em todos os corpos, formulada por Johann Friedrich Blumenbach na passagem do século XVIII para o XIX¹⁷, indicava o estabelecimento de um novo paradigma dinâmico-biológico para a *Bildung* que atravessaria todo o neo-humanismo, e seria incorporado na filosofia da cultura de Nietzsche em harmonia com outro conceito, o de *Zucht* – *cultivo* ou *disciplina*.¹⁸ O *Bildungstrieb* substituíria a idéia de *Stufenfolge*, ou *progressão* – paradigma das ciências naturais do século XVII, que deduzia a dinâmica das espécies a partir da posição relativa que elas ocupavam em um quadro classificatório estático e imutável – por um novo critério, que reinseria uma forma de teleologia no mecanicismo.¹⁹ As forças e impulsos, *Kräfte* e *Triebe*, tomam o lugar da *estrutura* e dos *caracteres* nos processos da *Bildung* da natureza; e é esse o

¹⁶ GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode I (Gesammelte Werke, Bd. 1)*, p. 16.

¹⁷ Cf. REILL, P. H., “Science and the Construction of the Cultural Sciences in Late Enlightenment Germany: The Case of Wilhelm von Humboldt” in *History and Theory*, Vol. 33, No. 3, p. 351.

¹⁸ No segundo capítulo da segunda parte deste trabalho me detenho nos problemas semânticos em torno da palavra *Zucht* e sua importância em Nietzsche.

¹⁹ Cf. LENOIR, T., “Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology” in *Isis*, Vol. 71, No. 1, , p. 78. Foucault tratou longamente do modelo das histórias naturais que precederam a era da biologia de Blumenbach a partir da idéia de *estrutura* que organizava o *quadro clássico*: “A teoria da *estrutura*, que percorre, em toda sua extensão, a história natural da época clássica, sobrepõe, em uma única e mesma função, os papéis que têm na linguagem a *proposição* e a *articulação*. E é por aí que ela liga a possibilidade de uma história natural à *mathesis*. Ela remete, com efeito, todo o campo do visível a um sistema de variáveis, cujos valores podem ser assinalados, senão por uma quantidade, ao menos por uma descrição perfeitamente clara e sempre finita. Pode-se, então entre os seres naturais, estabelecer o sistema de identidades e a ordem das diferenças” (FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, pp. 148-149).

motivo pelo qual Kant congratula Blumenbach, enviando-lhe, em 1790, uma carta a respeito de seu livro de 1781, *Über den Bildungstrieb*:

“Seus trabalhos me ensinaram enormemente muitas coisas; de fato, sua recente unificação dos dois princípios, a saber, o mecânico-físico e o teleológico – que todos pensavam, contrariamente, serem incompatíveis – tem uma relação muito próxima com as idéias com que me ocupo atualmente, mas que apenas requerem o tipo de confirmação factual que o senhor fornece”.²⁰

A satisfação de Kant indica uma nova posição do problema da *Bildung* entre os eruditos alemães. Já na primeira metade do século XVIII, o curto verbete *Bildung* aparecia no dicionário Zedler, que se tornaria uma das mais importantes fontes lexicográficas daquele século – e, em última análise, da passagem do barroco à *Aufklärung* – segundo o novo modelo das ciências naturais. Sinônimo imediato do latim *formatio*, ele guardava ali dois sentidos: o primeiro, que reunia “homens e criaturas [Menschen und Vieh]”, referia-se à constituição dos embriões nos ventres das mães, e se incluía, mais precisamente, entre os conceitos de *conceptio* e *generatio*. O segundo sentido, relacionado à física e à química, era sinônimo de “Gestalt oder Form”.²¹ Mesmo ao se referir mais especificamente ao processo de formação *espiritual* dos homens, descrito no verbete *Bildung des Menschen*, as metáforas naturais serviam de fio condutor.²²

Logo em seguida, esse tratamento foi incorporado às reflexões teóricas da *intelligentsia* alemã. Desde a segunda metade do século XVIII, a questão da educação vinha assumindo uma forma fundamentalmente filosófica, e o debate em torno da pergunta “O que é a *Aufklärung*?”, promovido por figuras como Kant e Mendelssohn, e, do lado oposto, Hamann e Herder, a partir de certos artigos publicados no periódico *Berlinische Monatschrift*, deixa claro até que ponto a emergência dessa questão dependia da articulação dos conceitos de *Bildung* e *Kultur*. É claro que a filosofia política do Esclarecimento procurou formular esses conceitos dentro de limites muito diversos daqueles que serviriam de divisa para o que se seguiria algumas décadas

²⁰ Citado em LENOIR, T., *loc. cit.*, pp. 78-79.

²¹ ZEDLER, J. H., *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, verbete BILDUNG.

²² Cf. *Idem*, verbete BILDUNG DES MENSCHEN.

depois. Em parte, isso se explica pela novidade do tema, como afirma Moses Mendelssohn nas primeiras linhas de seu artigo “Sobre a pergunta: o que se chama esclarecer [Über die Frage: was heisst aufklären?]”, de 1784: “As palavras *Aufklärung*, *Kultur*, *Bildung* são recém-chegadas em nossa linguagem [Sprache]. Elas pertencem, por enquanto, apenas à linguagem literária [Büchersprache]. O vulgo em geral [Die gemeine Haufe] quase não as compreende”.²³ Mas, para além disso, há uma escolha precisa na determinação desses conceitos que, em certa medida, acaba por impor muitas margens de interpenetrabilidade a serem lidas, retrospectivamente, como imprecisões: a *Aufklärung* não se preocupou com o estabelecimento da harmonia de um *Geist*, mas com a legitimidade de uma *destinação para a espécie humana*.

De Lessing a Kant, pelo menos, os princípios cosmopolitas esclarecidos investiram os conceitos de *Bildung* e *Kultur* no sentido do cumprimento desse destino, e, para isso, condicionaram o problema da educação à urgência de uma ordem *política*. Isso se mostra evidente nos argumentos do artigo de Mendelssohn. Ainda que, de alguma forma, a *Bildung* surja aí como último desenvolvimento do problema cultural do Esclarecimento, na medida em que funciona como um todo que se compõe, por sua vez, de *Kultur* e *Aufklärung*,²⁴ esses termos são apenas provisórios em relação à teleologia cosmopolita: “Afirmo, em todos os tempos, o destino do homem como medida e fim [Mass und Ziel] de todos os nossos esforços e empenhos, como um ponto no qual devemos mirar nossos olhos se não quisermos nos perder”.²⁵ No interior das teorias políticas da *Aufklärung*, o problema da educação individual e da cultura parecem ter se fundido sob a forma geral de uma educação para a cidadania. Por esse motivo, aquilo que Mendelssohn denominava *Kultur* objetiva, e que se referia às inclinações pessoais, à formação individual, devia ter, incontornavelmente, como critério de legitimidade, sua *tradução política*: “quanto mais essas <as inclinações e particularidades dos caracteres pessoais> corresponderem, em um povo, à destinação do homem, mais cultura [Kultur] se atribuirão”.²⁶

²³ MENDELSSOHN, M., “Über die Frage: was heisst aufklären?” in BAHR, E. (hrsg.), *Was ist Aufklärung – Thesen und Definitionen*, p. 3.

²⁴ Cf. MENDELSSOHN, M., *loc. cit.*, p. 4: “*Bildung* se decompõe em *Kultur* e *Aufklärung*. Aquela <*Kultur*> parece seguir mais o prático [das Praktische] (...) *Aufklärung*, ao contrário, parece se relacionar mais ao teórico [das Theoretische]”.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

O caso de Kant parece paradigmático nesse contexto. Sua *Antropologia* só se dedicava a estudar a diversidade do espírito humano, do uso pragmático de suas faculdades, na medida em que o considerava, antes de mais nada, como “cidadão do mundo [Weltbürgers]”.²⁷ Suas preleções sobre pedagogia, publicadas em 1803, pouco antes de sua morte, duplicam essa teleologia, insistindo que o único “princípio da arte de educar [Prinzip der Erziehungskunst]” legítimo é “a idéia de humanidade e sua completa destinação”.²⁸

Sob esse princípio, o termo escolhido por Kant para educação é, quase sempre, *Erziehung*, que aí está associado, semanticamente, ao caráter intersubjetivo, social, do processo de formação dos indivíduos, tendo em vista o horizonte da cultura onde estão inseridos.²⁹ Utilizado desde a alta Idade Média para traduzir a palavra latina *educatio*³⁰, esse termo tem um significado muito mais amplo e geral na teoria da pedagogia, sendo às vezes convertido em inglês como *upbringing*, em função do movimento de *extração* ou *abstração* implícito na raiz *ziehen* – o que nos permitiria traduzí-lo em português como *cultivo*. É a palavra *Erziehung* que surge no centro da pedagogia alemã anterior ao neo-humanismo, especialmente no movimento que ficou conhecido como *Philantropismus* e que, a partir da segunda metade do século XVIII, em consonância com os princípios da *Aufklärung*, compreendia a educação como o próprio destino do homem – e consolidava seu fim no aprendizado moral segundo o qual cada indivíduo deveria ser, de acordo com princípios derivados da natureza, *útil* à espécie em geral. Sistematizada por reformadores e pedagogos de língua alemã como Basedow, Campe e Pestalozzi, essa foi a principal corrente educacional associada ao cosmopolitismo à época de Kant, e é fundamental o uso de um vocabulário no qual se acentua a idéia de adequação social em seus textos. Um dos exemplos mais claros dentre eles é o do ensaio de Pestalozzi publicado no periódico *Schweizerblatt* em 1782, *Von der Erziehung*, que parte exatamente dessa premissa: “Viver de forma feliz em sua classe

²⁷ KANT, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 120 (Ao longo deste trabalho, as referências às obras de Kant são indicadas de acordo com a convenção adotada tradicionalmente, ou seja, seguidas do volume da edição da Academia de Ciências de Berlim, em algarismos romanos, e dos números das páginas deste, em algarismos arábicos. Todas foram consultadas a partir da edição *Werke in zwölf Bänden*, publicada pela editora Suhrkamp, de Frankfurt, conforme aparece na bibliografia ao final).

²⁸ KANT, I., *Über Pädagogik*, Ak IX, 447.

²⁹ Cf. GEUSS, R., “Kultur, Bildung, Geist” in *History and Theory*, Vol. 35, No. 2, pp. 153-154. Sobre o caráter social do termo, cf. o verbete ERZIEHUNG em SCHAUB, H. von & ZENKE, K. G., *Wörterbuch Pädagogik*.

³⁰ Cf. NORDENBO, S. V., *loc. cit.*, p. 344.

[Stand], ser e se tornar útil em seu círculo, esta é a destinação do homem e o fim da educação [Ziel der Auserziehung] das crianças”.³¹

De acordo com isso, comparativamente, *Bildung* aparece, ao longo da *Pedagogia* de Kant, freqüentemente relacionada à educação negativa, como na *Introdução*: “O homem precisa de cuidados e de formação [Wartung und Bildung]. A formação compreende em si disciplina e instrução [Zucht und Unterweisung]”.³² De fato, as diferenças aqui nem sempre são muito claras, e se *Erziehung* é tido, na maior parte do texto, como a expressão central da pedagogia esclarecida, termos como *Kultur*, *Eduktion*, *Bildung*, *Unterweisung*, *Disziplin*, *Unterhaltung* e outros são utilizados, sem grande rigor conceitual, para substituí-lo.

Essa ambigüidade terminológica parece um pouco menor em Fichte, ainda que seus *Discursos à nação alemã*, ao se referirem ao problema da educação também adotem, na maioria dos casos, a expressão *Erziehung*, e que *Bildung* ainda tenha aí um sentido que a coloca ainda ao lado da *Zucht*.³³ Seja como for, suas idéias a respeito da cultura alemã solicitam firmemente uma maioridade, uma *Mündigkeit*, que ergue o homem à sua espécie, e o modelo de sua pedagogia é, sem dúvida, racionalista e social, amplamente devedor da filosofia prática de Kant. Os últimos parágrafos do segundo *Discurso* revelam a medida da penetração do modelo cosmopolita:

“A primeiríssima imagem de uma ordem social [Das allererste Bild einer geiselligen Ordnung] para cujo esboço o espírito do aluno é incitado, será a da comunidade na qual ele mesmo vive, e assim, ele será internamente compelido a formar [bilden] precisamente a si mesmo, ponto a ponto, segundo essa ordem, como ela está predestinada, e a compreenderá, em todas as suas partes, como inteiramente necessária, desde seus fundamentos”.³⁴

³¹ PESTALOZZI, J. H., “Von der Erziehung” in NARTORP, P. (hrsg.), *Klassiker der Pädagogik*, Bd. XXIV, II. Teil, p. 284. Sobre o *Philantropismus*, cf. QUICK, R. H., *Essays on educational reformers*, New York: Appleton & Co., especialmente pp. 273-289.

³² KANT, I. *Über Pädagogik*, Ak, IX, 443. O termo *Zucht* é particularmente importante para toda uma tradição política que leva a Nietzsche, e o uso que este faz dele é fundamental para compreender sua idéia de *Bildung*.

³³ No segundo discurso, a *Bildung* é definida como um processo de estabilização e regularização das forças naturais dos indivíduos, e está próxima, assim, da idéia de disciplina ou treinamento: “Toda *Bildung* se esforça na produção [Hervorbringung] de um ser firme, determinado e constante, que já não se transforma mais [nicht mehr wird], ao invés disso, é, e não pode ser outro senão aquilo que ele é” (FICHTE, J. G., *Reden an die Deutsche Nation in Werke*, Bd. VII, p. 281).

³⁴ FICHTE, J. G., *op. cit.*, p. 298.

Mas o que Kant saudava no conceito de *Bildungstrieb* de Blumenbach logo se firmou como um dos mais importantes aspectos do conceito de *Bildung*, e o modo como esse último foi erguido nas gerações entre Humboldt e Nietzsche, inclusive, não esconde a dívida que estas têm com o modelo biológico: muito freqüentemente o discurso pedagógico lançou mão, nesse período, de metáforas herdadas desse modelo. Quando, em 1792, Humboldt escrevia suas *Idéias para uma tentativa de determinar os limites da ação do Estado*, em muitos momentos o processo de *Bildung* dos indivíduos que esse escrito, em última análise, procura defender, é comparado ao florescimento das plantas – e o vocábulo que designa essa palavra em alemão, *Blüthe*, é aplicado indistintamente a homens e outras criaturas.³⁵ Essas aproximações resistem enfaticamente nos primeiros textos de Nietzsche – talvez mesmo depois deles – mas articulam uma mudança fundamental. Elas sobrepõem o que antes, para Blumenbach e Kant, era um *paralelo*, a ser investigado criticamente, entre o desenvolvimento natural e o desenvolvimento espiritual. Com esse novo passo, a *Bildung* passa a identificar absolutamente, e concomitantemente, os dois processos.³⁶

Para que essa transformação fosse possível, foi necessário que Humboldt – considerado sempre como figura sintetizadora de uma certa forma de pensar que o ultrapassa historicamente – questionasse a direção da *Bildung*, o movimento entre a formação individual e da espécie e a reorganizasse axiomáticamente em sentido inverso; movimento que se acentua particularmente na expressão *Ausbildung*, utilizada com muita freqüência em seus textos. Uma nova disposição se consolidou, a partir de suas teses, atribuindo à *Bildung* e à *Kultur* um lugar muito mais definido e central que aquele que ocupavam na *Aufklärung*, deixando o uso do termo *Erziehung* em segundo plano. De fato, a distância que separa o neo-humanismo do *Philantropismus* precedente

³⁵ Cf. HUMBOLDT, W. von, “Ideen zu einen Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen” in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, pp. 12-13.

³⁶ Lynn Nyhart analisa como a identificação entre os processos de *Bildung* da sociedade e da natureza permitiram, no final do século XIX, uma reestruturação das instituições secundárias de ensino na Alemanha a partir de um modelo “naturalista”, que através da idéia de *Lebensgemeinschaft*, de comunidade-da-vida, promulgava normas comportamentais e critérios de virtude (Cf. NYHART, L. K., “Teaching Community via Biology in Late-Nineteenth-Century Germany” in *Osiris, 2nd Series*, Vol. 17, pp. 141-170. Particularmente, tendo a ampliar os limites históricos da pesquisa de Nyhart, e acredito que esse modelo já estava em funcionamento nos *Gymnasien* desde as primeiras conseqüências práticas do neo-humanismo, nas primeiras décadas do século XIX.

pode ser explicada em função da importância que as palavras *Erziehung* e *Bildung* assumiram em cada um deles. Não se trata, obviamente, de reduzir esses conceitos, e seus tão diferentes destinos nesse período, ao ato intelectual de um só homem. De um modo geral, o tema da *Bildung* parece ter sido o núcleo dos debates de tudo aquilo que foi reunido sob a rubrica das *Geisteswissenschaften*, das ciências do espírito – e mesmo daqueles discursos que se colocaram em sua vizinhança apenas para encontrar aí sua legitimidade teórica, como, muitas vezes, parece ser o caso da *Naturwissenschaft*.

Das ciências naturais às assembleias políticas, das cátedras de filologia às associações estudantis, o tema da urgência de uma *Bildung* por vir, capaz de resgatar no povo alemão sua identidade e grandeza, condicionou o tom do discurso predominante em todos os círculos onde a idéia de cultura pudesse ter alguma relevância ao longo do século XIX. Preocupada em constituir para si a imagem unificada de sua nacionalidade nas décadas que se prepararam dificilmente para a unificação de 1871, a sociedade alemã procurou enxergar no problema da *formação cultural* sua história, sua eficiência política e econômica, sua destinação, e fez dele a *tabula rasa* de todo e qualquer discurso que se pretendesse como alemão e, especialmente, *moderno* – no sentido muito singular, mesmo paradoxal, em que se deu o processo de modernização na Alemanha.. Poucos debates teóricos ocuparam com tanta amplitude o horizonte político de uma sociedade e foram capazes de reunir, em uma mesma polêmica, ainda que com diferentes níveis de participação, imperadores, estrategistas militares, professores universitários, o público leitor de jornais, cientistas, músicos, economistas, filósofos e estudantes secundaristas. É no meio de nomes como Bismarck, Richard Wagner, Pestalozzi, Schopenhauer e Friedrich David Strauss que a filosofia da cultura que Nietzsche havia desenvolvido em seus primeiros escritos encontra seu lugar. Mas o fato é que Humboldt representou a figura emblemática da pedagogia alemã desde o começo do século, e, se por um lado é absolutamente falso afirmar que ele *inventou* seus conceitos, por outro, é completamente legítimo dizer que ele reuniu, pela primeira vez, o conjunto de problemas relacionados às condições teóricas e ao horizonte ideológico nos quais eles *deveriam* ser discutidos.³⁷

³⁷ Hans-Joachim Hahn sugere brevemente que os motivos pelos quais Humboldt foi transformado no símbolo do neo-humanismo derivavam de sua posição social e da intermediação que ele promoveu nos círculos aristocráticos entre artistas, filósofos e burocratas. Cf. HAHN, H.-J., *Education and Society in Germany*, pp. 1-3.

Apesar do que alguns comentadores parecem sugerir, a teoria da *Bildung* de Humboldt não é meramente uma tentativa de reconciliar a pedagogia cosmopolita do Esclarecimento às exigências práticas do neo-humanismo³⁸: ela é uma completa inversão da relação teleológica entre *Bildung*, *Kultur* e política e está profundamente conectada à elaboração do idealismo especulativo que vinha assumindo seu posto em filosofia. A partir de Humboldt, e, ao menos no que se refere exclusivamente às suas propostas teóricas, a destinação do homem reside exatamente na realização de sua *Bildung* enquanto processo de desenvolvimento pleno de suas forças ou potencialidades *individuais*, e a sociedade – menos cosmopolita e mais nacionalista que em Kant ou Fichte – funciona como *meio* desse processo. Não que a *humanidade*, para além das existências individuais, não seja mais fundamental: na verdade, ela é “a tarefa última da nossa existência [die letzte Aufgabe unseres Daseyns]”³⁹, mas aqui se dissocia, ao menos epistemologicamente, o elo entre *humanidade* e *sociedade* que ainda estava presente no tratamento da história em Kant. Desse modo, a humanidade não é a antítese do indivíduo, mas sua realização mesma, sua elevação, através da *Bildung*, a um patamar existencial mais elevado – pois “o conceito de humanidade” está “em nossa Pessoa [Person]”⁴⁰. De uma perspectiva estritamente histórica, essa ênfase da dimensão individual que passa a ter lugar no conceito neo-humanista de *Bildung* parece responder, contrapondo-se, a duas perspectivas que integravam o pensamento político e pedagógico do final do século XVIII. Por um lado, ela se afasta incontornavelmente da idéia de que a aquisição do conhecimento serve a uma vocação social, tal como se acreditava no *Philanthropismus* de Pestalozzi ou Basedow – basta termos em mente a divisa “Einsamkeit und Freiheit”, “Solidão e Liberdade”, em que insistia Humboldt para compreendermos o que o separa de Kant, por exemplo.⁴¹ De outro, a teleologia dos indivíduos contesta a legitimidade da hegemonia social que se estabeleceu a partir

³⁸ Como pretende David Sorkin em seu artigo “Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 1, p. 64.

³⁹ HUMBOLDT, W. von, “Theorie der Bildung des Menschen” in HEIDERMANN, W. & WEINIGER, M. J. (org.), *Wilhelm von Humboldt – Linguagem, Literatura, Bildung* (edição bilíngüe), p. 216. Modifico substancialmente as traduções propostas nesse volume nas referências que faço a ele.

⁴⁰ *Idem*, p. 216. Por esse motivo, em relação à *Bildung*, “encontraria especialmente seu aprendizado aquele que se ocupasse da elevação de suas forças e do enobrecimento de sua personalidade” (*Idem*, p. 226).

⁴¹ Cf. HAHN, H.-J., *op. cit.*, p. 5.

da Revolução Francesa⁴², e, mais especificamente, o avanço do império napoleônico na Prússia nos primeiros anos do século XIX, que ainda se sustentava segundo a idéia do progresso da humanidade. Contudo, é impossível medir a penetração dessas influências, e o que os textos da pedagogia idealista e romântica anunciam parece ultrapassá-las sob muitos aspectos.

Com isso, a dinâmica que caracteriza o processo da *Bildung* não é mais determinada sob a forma geral de uma lei referente à espécie, que funcionava, nas teorias cosmopolitas da *Aufklärung*, como imutável signo inscrito no subterrâneo da história da humanidade, uma *Bestimmung* que, ultrapassando o indivíduo, era sempre externa a ele. Substituindo esse modelo mecanicista-newtoniano-kantiano, o neo-humanismo conduziu a dinâmica da *Bildung* à interioridade do *Geist*, ao qual, inversamente, vinha se adequar toda forma de exterioridade, incluindo a da própria história humana. Com isso, a dialética entre indivíduo e espécie, ou entre interior e exterior, era resolvida numa nova direção, que foi particularmente cara a Hegel.⁴³ A partir dessa nova perspectiva, transferir o universal íntimo do homem para o universal da espécie, substituir a organicidade global dos indivíduos pela racionalidade da cidadania cosmopolita, concretizaria toda a série de erros derivados de uma segmentarização do *Geist* – tema que atravessaria, partindo de uma certa leitura de Schiller, todo o Romantismo alemão, e, através de sua herança, chegaria a Nietzsche.

A dedução do conceito de *Bildung* operada por Humboldt se dedica, portanto, a corrigir ao menos dois erros fundamentais. Em primeiro lugar, ela é uma ampliação do âmbito da atividade espiritual do homem, que reintegra a sensibilidade no horizonte teleológico da formação da identidade dos indivíduos, e, somente como consequência disso, de sua espécie.

*“O conjunto do aspecto, sentimento e mentalidade interiores [inneren Erscheinung, Empfindung und Gesinnung], ligado ao que se irradia para fora dele, deve deixar perceber que ele <o homem>, atravessado pela influência daquelas aspirações individuais alargadas, revela a completa natureza humana na forma [Gestalt] mais ampliada”.*⁴⁴

⁴² Sobre a relação entre a teoria política de Humboldt e a Revolução Francesa, cf. THORNHILL, C., *German Political Philosophy – the Metaphysics of Law*, pp. 138-139.

⁴³ Para um sumário da importância do conceito de *Bildung* em Hegel, cf. GADAMER, H.-G., *op. cit.*, pp. 17-20.

⁴⁴ HUMBOLDT, W. von, “Einwirkung äusserordentlicher Geisteskraft – Civilization, Cultur und Bildung” in HEIDERMAN, W. & WEINIGER, M. J. (org.), *op. cit.*, pp. 240-242.

Por outro lado, essa ampliação abre o caminho para a entrada do extra-racional no campo semântico, estrutural, da *Bildung*. Humboldt recorre a esse dispositivo colocando-o no fundamento genético das *forças* que regem a dinâmica da formação. Essa gênese é, portanto, ao mesmo tempo inapreensível pelo intelecto humano e imprevisível, se comparada às regularidades da visão de mundo newtoniana precedente. O lugar da imprevisibilidade da força da natureza é recorrentemente solicitado nos textos sobre a *Bildung*: “Todo progresso espiritual [geistige Vorrücken] só pode seguir da manifestação de força interna [innerer Kraftäusserung] , e tem, assim, sempre um fundamento escondido, e, na medida em que é autônomo, é inexplicável”.⁴⁵ Ou ainda:

“Através da omissão da distância, aqui cuidadosamente estabelecida, entre o progressivamente calculável e o imprevisível e imediatamente criativo avanço da força espiritual humana [Fortschreitens der menschlichen Geisteskraft], exclui-se propriamente de toda a história mundial a ação do gênio, que se revela em certos momentos tanto em povos quanto em indivíduos”.⁴⁶

Essas duas dimensões do conceito de *Bildung* foram extremamente importantes para sua reformulação nas conferências de Nietzsche sobre a pedagogia: elas lhe permitiram legitimar o conteúdo anti-intelectualizante, e, portanto, não-acadêmico de suas teses. Ao associarem o extra-racional da *Bildung* a uma complexa mitologia, elas definiram um destino para sua primeira filosofia da cultura que foi interpretado por Lukács como o mais pungente *irracionalismo*.⁴⁷

A profunda transformação do conceito de *Bildung* que, em última instância, chega à filosofia de Nietzsche, pode ser constatada facilmente em um nível lexicográfico. Se o dicionário de Zedler deduzia o campo semântico da palavra a partir dos critérios da física newtoniana ou da protobiologia de Blumenbach – e se o artigo de Mendelssohn na *Berlinische Monatschrift* afirmava a novidade de sua inserção nos

⁴⁵ HUMBOLDT, W. von, “Einwirkung äusserordentlicher Geisteskraft – Civilization, Cultur und Bildung” in HEIDERMAN, W. & WEINIGER, M. J. (org.), *op. cit.*, p. 244.

⁴⁶ *Idem*, p. 246.

⁴⁷ Esse argumento é desenvolvido por Lukács no terceiro capítulo de seu livro *Die Zerstörung der Vernunft* (Bd. 2, pp. 7-87). Retorno com mais detalhes a esse importante texto em alguns momentos deste trabalho.

discursos especializados – a entrada do dicionário dos irmãos Grimm, um século depois, dedicava-se, sobretudo, a descrever os aspectos humanísticos de “uma expressão hoje tão corrente e característica para nosso idioma [Mundart]”.⁴⁸ Ela ainda apontava os significados sinônimos de *forma*, *imago*, *Gestalt*, tal como usados em relação “não somente ao humano, mas também ao animal em geral e a toda outra forma [Gestaltun] natural”, mas incorporava a eles outros dois sentidos, o de *cultus animi* ou *humanitas* e o de *formatio*, termo que aqui é equivalente de *instructio*.⁴⁹ Em um domínio mais restrito, o da reflexão filosófica, a mudança era ainda mais óbvia: o *Philosophisches Real-Lexikon*, que o professor de filosofia e pedagogia Max Furtmair publicara em 1853, dava ao termo o sentido estrito humboldtiano, ou seja, como *Bildung* “intelectual, moral, estética e religiosa”, e se referia ao sinônimo *Gestaltung* apenas como uma acepção mais geral do termo.⁵⁰ A delimitação do conceito de *Bildung* operada a partir do neo-humanismo teve ainda uma outra consequência dificilmente perceptível, por exemplo, em Kant: ela estabilizou – não definitiva ou completamente, mas sutil e enviesadamente – as diferenças entre *Bildung* e *Kultur*.⁵¹ Tais diferenças são especialmente relevantes para se compreender as associações entre semântica e sintaxe no interior das conferências de Nietzsche. A importância da primeira palavra certamente acabou por reservar uma função semântica mais limitada à segunda, mas não acredito ser possível afirmar, como o fez Raymond Geuss, que *Kultur* foi uma expressão relativamente ausente na língua alemã em boa parte do século XIX.⁵² Enquanto *Bildung* passou a sintetizar o tipo de *experiência* pessoal, romântica e idealista que toda uma

⁴⁸ GRIMM, J. & W., *Deutsches Wörterbuch*, verbete BILDUNG.

⁴⁹ *Idem*. Os exemplos utilizados pelos irmãos Grimm para o uso desses sentidos são, sintomaticamente, extraídos das obras de poetas como Goethe, Schiller, Klopstock, Tieck e Jean Paul.

⁵⁰ FURTMAIR, M., *Philosophisches Real-Lexikon*, verbete BILDUNG.

⁵¹ Há ainda uma segunda antítese, que sobreviveu, pelo menos, até a Primeira Guerra: aquela entre *Zivilisation* e *Kultur*. *Zivilisation* significou, antes e depois de Nietzsche, o conjunto de objetos e técnicas pragmáticos que se desenvolveram em função da modernização da vida em sociedade. Talvez sustentado por uma rejeição subterrânea anti-modernista, o uso dessa palavra carregou durante muito tempo um sentido pejorativo, como lembra Norbert Elias: “*Zivilization* significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa dos seres humanos” (ELIAS, N., *O processo civilizador*, vol. 1, p. 24). Essa antítese é importante para a compreensão do projeto de reforma pedagógica de Nietzsche porque, ao acusar o estado degenerado de sua cultura contemporânea, ele procurou aproximá-lo da negatividade do conceito de civilização, especialmente daquilo que nele revelava sua natureza *artificial* ou meramente *aparente*. Esse tipo de crítica cultural parece ter se generalizado nas últimas décadas do século XIX e não seria exagero afirmar que Nietzsche lhe forneceu uma boa matriz axiológica – que, obviamente, não era a única. Sobre esse ponto, cf. GROSS, D. L., “*Kultur* and Its Discontents: The Origins of a ‘Critique of Everyday Life’ in Germany, 1880-1925” in STARK, G. D. & LACKNER, B. K., *op. cit.*, pp. 70-97.

⁵² GEUSS, R., *loc. cit.*, p. 157.

geração de filósofos, artistas e cientistas procuraram defender, a ênfase do termo *Kultur* era menos fenomenológica, subjetiva, e mais social. Nesse sentido, Geuss está certo ao circunscrever esse conceito quando escreve que ele “foi usado para se referir a atos valorizados positivamente, a atitudes e propriedades”.⁵³ De um modo muito esquemático e aproximativo – pois a opacidade desses limites permitiram que *Kultur* e *Bildung* pudessem ser frequentemente utilizadas como sinônimos, mesmo em Nietzsche – ele designa o conjunto de conhecimentos espirituais – artísticos, filosóficos, científicos, mas também políticos – que está agregado a uma determinada comunidade. O crescente nacionalismo do século XIX associou rapidamente esse sentido à idéia de *Volksgeist*; e *Kultur* passou a funcionar, na maior parte dos casos, como signo da diferença propriamente germânica. Que Nietzsche tenha sublinhado o índice nacionalista e o tenha feito funcionar como par indispensável da *Bildung*, isso faz parte da especificidade ideológica da qual ele se tornou representante. O que cada um desses desenvolvimentos constata, solidamente, é a transferência da *Bildung* para o núcleo específico do pensamento neo-humanista, e, mais tarde, em geral, de todo o pensamento não-especializado. Ao se aproximar, muitas vezes de forma ambígua, desse núcleo, Nietzsche não pôde se desfazer de sua complicada e múltipla trama semântica. É ela que procuro descrever neste trabalho.

II. Outros problemas de método

Não é possível evidenciar o grande elenco de problemas de método erguidos nessa pesquisa sem levar em conta algumas questões de ordem editorial. Nenhuma leitura da *obra* de Nietzsche está isenta das conseqüências do estado lacunar, fragmentário, interpolado dos textos que viriam a constituí-la, muitas vezes herméticos em função de seu estatuto – que, frequentemente, desconhecemos. Desde o final do século XIX, a tentativa de estabelecer o *corpus* filosófico-biográfico de Nietzsche, projetada inicialmente por sua irmã, foi acompanhada de uma inflamada polêmica a

⁵³ GEUSS, R., *loc. cit.*, p. 153.

respeito dos critérios que seriam ali aplicados.⁵⁴ Heinrich Köselitz e Franz Overbeck foram os primeiros a questionar, ainda que nem sempre enfaticamente, os princípios de *Frau Nietzsche*.⁵⁵ Isso não impediu, no entanto, que sua edição, conhecida atualmente como a *Grossoktavausgabe*, publicada entre 1894 e 1926 pela editora de C. G. Naumann, viesse a se estabelecer como a primeira coleção autorizada das obras completas de Nietzsche. Apesar de suas imprecisões filológicas, seus muitos erros de fundamentação cronológica dos textos e das inúmeras manipulações de Elisabeth do material – organizando-o, editando-o e mesmo “reescrevendo-o” de forma a apoiar suas próprias perspectivas sobre o trabalho do irmão –, essa edição serviu de base para praticamente todas as posteriores, inclusive a *Musarion-Ausgabe*, que surgiu entre 1920 e 1929, e que incluía, além do material já publicado, um conjunto dos textos que Nietzsche havia produzido como estudante em Pforta, Bonn e Leipzig, além das primeiras versões dos cursos que foram ministrados durante seu professorado em Basileia e dos estudos de filologia – muitos escritos em latim – que formavam sua *Philologica*. Na década seguinte, Karl Schlechta e Hans Joachim Mette empreenderam a primeira revisão crítica desse conjunto e iniciaram a publicação da *Historische Kritische Gesamtausgabe*, que, após cinco volumes publicados, organizados cronologicamente, foi interrompida em 1940 antes mesmo de chegar ao texto de *O nascimento da tragédia*. Essa edição foi estendida um pouco depois por Schlechta na versão hoje publicada em três volumes, as *Werke in drei Bänden*. Apesar da pretensão crítica desta última, todo o material póstumo foi muito reduzido e o *Nachlass* acabou sendo publicado sem nenhum dado mais preciso a respeito de sua composição.

Foi somente em 1968 que Giorgio Colli e Mazzino Montinari tomaram para si a tarefa de reestabelecer, tão crítica e fielmente quanto possível, o conjunto dos textos escritos por Nietzsche em sua totalidade, além da publicação de todo seu epistolário

⁵⁴ A referência mais autorizada a respeito da história editorial dos textos de Nietzsche, seus impasses e resultados, ainda é a extensa reconstrução de David Marc Hoffmann em *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*. Colli e Montinari analisam mais abreviadamente essa história no prefácio do volume dedicado aos comentários em sua edição crítica das obras completas (*KSA XIV*, 9-17) e Curt Paul Janz procede do mesmo modo em sua biografia, *Nietzsche – Biografie*, Bd. IV, pp. 164-180. Sobre a relação entre Elisabeth Förster-Nietzsche e seu irmão, especialmente após o *Zusammenbruch* de Turim, a bibliografia é bastante extensa; Carol Diethe descreve de forma pouco acadêmica, mas aparentemente bem-informada, o processo de apropriação do espólio em seu *Nietzsche's Sister and The Will to Power*, notadamente pp. 81-109. Walter Kaufmann também apresenta brevemente o tipo de relacionamento entre os irmãos, insistindo nas distâncias que Nietzsche procurou demarcar na década de 1880 (cf. KAUFMANN, W., *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, pp. 42-71).

⁵⁵ Como lembra JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. IV, pp. 172-173.

remanscente. Desfazendo muitos dos equívocos até então consolidados a respeito do estado das obras e do contexto em que foram escritas, sua opção, apoiada em uma profunda pesquisa filológica, foi a de publicar tudo em ordem cronológica,⁵⁶ o que acabou, de certo modo, por pulverizar certos conjuntos que antes eram tidos como pertencentes a um mesmo projeto bibliográfico e nos colocar diante de um monumental *Nachlass*. O resultado dessas *Werke (Kritische Gesamtausgabe)* – e de sua versão para estudantes, a *Kritische Studienausgabe*, que mais frequentemente utilizo aqui – é uma extensa e fragmentada coletânea de escritos: uma espécie de quebra-cabeças que, ao mesmo tempo em que impede, com seus contornos mais precisos, a criação de imagens arbitrárias, pode ser montado segundo diferentes princípios.

Nenhuma dessas edições, contudo – nem mesmo a de Colli e Montinari –, pode oferecer, isoladamente, as ferramentas necessárias para a pesquisa que busco realizar aqui. Embora esta última seja, de fato, a versão mais confiável no que se refere aos textos escritos por Nietzsche, duas razões principais me parecem justificar o uso de outras edições. Em primeiro lugar, apenas muito recentemente os cursos que Nietzsche havia ministrado em Basileia e os escritos anteriores a 1869 – que formam boa parte do escopo a ser abordado aqui – vieram integrar os volumes de Colli e Montinari⁵⁷, de modo que uma parte imensa da literatura crítica sobre Nietzsche ainda se apóia em versões anteriores; no caso do material referido, especialmente na *Musarion-Ausgabe*. Em segundo lugar, o critério cronológico de Colli e Montinari acabou, muitas vezes, por destruir certas unidades temáticas que, de fato, resistem à reconstrução filológica, e, nesse caso, as edições de Schlechta e Mette são muito úteis.⁵⁸ Por esses motivos, adoto ao longo do trabalho as edições que me pareceram melhor servir ao objetivo da análise em cada momento. Sempre que possível, no entanto, as cotejei com a versão mais recente.

Delimitado o que seria o *corpus* da pesquisa, é preciso esclarecer uma série de expressões de que lanço mão no esforço de conceitualização deste trabalho.

⁵⁶ Os princípios editoriais dessa edição são apresentados resumidamente em *KSA XIV*, 18-20.

⁵⁷ Mais precisamente, a partir da década de 1990.

⁵⁸ Os princípios de Colli e Montinari não estiveram, obviamente, isentos de crítica, embora sejam considerados, em larga medida, como os mais pertinentes estabelecidos até agora. Jacques Derrida, por exemplo, não se isenta de indicar como seus critérios constituem “um momento de sonambulismo hermenêutico, segundo o qual cada palavra recobre com a tranqüilidade mais descuidada um formigueiro de questões críticas” (DERRIDA, J., *Éperons – les styles de Nietzsche*, p. 104).

Antes de mais nada, me refiro ao que chamo aqui de a *primeira filosofia da cultura* de Nietzsche e aos elementos textuais que a integram. Se acompanharmos ao longo de seus textos os significados associados à idéia de filosofia e ao *ethos* que eles identicavam na prática filosófica, não é difícil perceber que se trata de algo bem diferente da preocupação sistemática que teve lugar na Alemanha, com a *Aufklärung*, um século antes. Mesmo se confrontada com certas formulações do Romantismo a respeito do sistema como forma, a concepção filosófica de trabalhos como *O nascimento da tragédia* pode parecer – como efetivamente aconteceu a muitos de seus contemporâneos – bem mais obscura.⁵⁹ A dialética entre ética, estética e mitologia que surgia no documento considerado o manifesto inicial do Romantismo e do idealismo alemão, *O mais antigo programa de sistema*, dava lugar – ou, ao menos, assim o pretendia – a uma síntese harmônica que subsumia todas essas dimensões sob a Idéia inequívoca que anunciava o absoluto.⁶⁰ Já a agonística entre conhecimento e experiência estética em Nietzsche, representada no par Apolo-Dioniso, e acentuada na distância entre ésquilo e Sócrates, acabava por acentuar a separação entre ciência, filosofia e arte antes que fosse possível compreender em que sentido o trabalho sobre a tragédia pretendia reuní-las. A resistência lacônica de Wagner diante do livro, assim como a crítica de Friedrich Ritschl, que havia sido professor de filologia de Nietzsche, são emblemáticas enquanto derivadas precisamente da dificuldade de se apreender que tipo de estatuto teórico o discurso sobre a *Bildung* e sobre a *Kultur* erguia para si naquele trabalho. De fato, essa dificuldade só é ultrapassada se aceitarmos que sua filosofia nesse período se apresenta não sob a forma de uma teoria – apesar de comportar, freqüentemente, uma intenção declarada nesse sentido – mas de uma *Weltanschauung* orientada segundo uma idéia não muito clara de cultura, cujas intercessões e apropriações em relação a outros conceitos disponíveis no horizonte da reflexão intelectual, institucional e estética é minha intenção esclarecer. *Se o idealismo e o Romantismo sustentaram sua legitimidade teórica a partir da forma filosófica que*

⁵⁹ Apesar de relativamente superficial, o estudo de Walter Benjamin sobre *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão* fornece uma boa perspectiva sintética a respeito da relação entre os primeiros românticos e a idéia de sistema (pp. 43-60). Analisando os fragmentos de Novalis e Schlegel e relacionando-os com uma teoria do sistema em geral, Edgar Landgraf discute o tema em termos mais fundamentados (Cf. LANDGRAF, E., “Comprehending Romantic Incomprehensibility – A Systems-Theoretical Perspective on Early German Romanticism” in *MLN*, n. 121, pp. 592-616).

⁶⁰ Cf. HEGEL, G. W. F., [Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus] in *Werke*, Bd. 1, pp. 234-236.

assumiram, a filosofia da cultura de Nietzsche só é coerente se analisada enquanto ideologia. Em um certo sentido, o mesmo pode ser dito do grande conjunto dos textos do período posterior a 1876, mas o que assinala a diferença específica da produção bibliográfica dos primeiros anos de professorado em Basileia – e do período que leva a eles – é o tipo de existência, social e individual, que sua ideologia procura justificar.

No domínio ideológico, portanto, as condições de emergência dos discursos obedecem a outras leis, absolutamente diversas das que encontramos se nos ocuparmos das regularidades filosóficas de um *sistema* de pensamento. Nesse último caso, o estatuto do texto deriva do tipo de participação que ele tem no processo de formação epistemológica desse sistema, afirmando ou negando seus pressupostos lógicos – um dado biográfico relatado numa carta, por exemplo, pode, segundo esta última perspectiva, informar algo a respeito da gênese de uma filosofia, mas não pode constituir, ele mesmo, um *texto filosófico*: por isso deixamos à margem tudo o que nos *Ensaio*s de Montaigne ou nos *Pensamentos* de Pascal não podemos codificar universalmente como *exemplo*. Tudo se passa de outro modo no domínio ideológico. O objeto da análise nesse âmbito não é a tese filosófica, mas aquilo que lhe é anterior e que se estende para além dela: o processo de formação das idéias que regula o uso dos conceitos em uma formulação filosófica. A reconstrução desse processo se debruça não sobre um *corpus* literário tradicionalmente dado – o que no caso de Nietzsche, após tantas interferências editoriais, é particularmente difícil identificar –, mas sobre tudo aquilo que compartilha com ele uma mesma articulação de idéias, de visão de mundo, de intencionalidade explícita e documentada (que não deve ser confundida com a intangível dimensão da “intenção do autor”). Voltado para esse registro, o trabalho que desenvolvo a seguir procura legitimar o uso de diversos tipos de discurso produzidos sob a assinatura *Nietzsche*: cartas, fragmentos póstumos, projetos de livros inacabados, textos publicados, anotações para seus cursos, documentos burocráticos. Isso porque cada um deles faz funcionar um tipo de retórica completamente diferente do outro, que deve ser entendida como parte positiva – e não meramente formal – de sua singularidade, mas que nesse período parece reconduzir, em última análise, sempre a um mesmo horizonte ideal, onde Nietzsche acredita encontrar o lugar próprio de realização de sua visão de mundo, de sua *primeira filosofia da cultura*. Não se trata, portanto, por exemplo, de confrontar as notas privadas que Nietzsche redigia em 1874,

onde já afirmava grandes diferenças com o projeto estético-cultural de Wagner, com a quarta *Consideração Extemporânea*, publicada dois anos depois, onde se faz um monumental elogio desse projeto, afim de assinalar a veracidade ou falsidade de uma ou de outra. Antes, é preciso compreender como um horizonte ideológico ainda resistia no intervalo dessa diferença a ponto de exigir um esforço de sua superação sob a forma de um discurso público – o *livro* publicado. O mesmo se aplica, por extensão, ao modo como Nietzsche se aproximou de conceitos como o de *Gesamtkunstwerk*. Mesmo que uma certa resistência a ele tenha sido observada em seus textos privados muito precocemente, a idéia de integralidade que ele derivava subsistiu fundamentalmente durante todo o período em que se defendia o resgate da *Bildung* – ela sustentava sua *forma* e sua *comunicabilidade*, em última análise. Por esse motivo, a relação ideológica de Nietzsche com o conceito de Wagner foi bem mais ambígua que sua relação terminológica.

É ainda nesse mesmo sentido que a consideração do horizonte histórico entra em jogo neste trabalho. O que habitualmente se considera como *contexto*, um conjunto de dados extra-textuais que condicionam, ainda que subrepticamente, a produção dos discursos em uma determinada época ou cultura, também é incorporado aqui, na medida do possível, como produto discursivo. É claro que seria inviável, tendo em vista os objetivos deste trabalho, compreender as referências que surgem nos escritos de Nietzsche sem lançar mão de uma análise da constituição histórica desses elementos. Mas o que acredito ser importante notar é que uma análise desse tipo não deve assumir, sob nenhuma circunstância, o valor de critério de verdade do texto. Antes, ela funciona também estrategicamente, ela cede lugar, em um determinado momento, aos tipos de discurso que investiram certos acontecimentos sociais com algum tipo de valor que possivelmente não era o seu, e, assim, o transformaram. Por isso, não se trata simplesmente da *história*, mas do *esforço de elaboração das perspectivas históricas no interior de certos grupos sociais* – ora condicionado por estes, ora condicionando-os. É o modo como a história foi codificada pelas correntes intelectuais e institucionais que servem de referência para a escrita de Nietzsche que importa, em última análise – assim como a própria codificação da história dessas correntes operadas por essa escrita. Esse aspecto é particularmente importante no segundo capítulo da primeira parte, quando se trata dos equívocos mútuos que possibilitaram a convivência entre Nietzsche e Wagner.

A maneira como cada um compreendeu o passado da Alemanha era sutil, mas definitivamente distinta do outro: a tradição helênica que chega ao último está mais próxima do *Philohellenismus* de Winckelmann, enquanto a do primeiro, é evidentemente mais romântica e se aproxima das concepções de Hölderlin e, de certo modo, das filologias subjetivistas como a de Bachofen. Se ambos puderam compreender, em algum momento, suas posições como idênticas – ou quase – foi por um esforço de tradutibilidade dessas tradições históricas, que, mais do que elas mesmas, deve ser levado em conta como limite último da pesquisa. O mesmo pode ser dito a respeito de muitas outras tradições que articulo no trabalho a partir das referências que surgem em Nietzsche: não é tanto a elas propriamente que devemos nos voltar, mas aos discursos produzidos a partir delas. O modo como a figura de Lutero é incorporada nas práticas filológicas do século XIX, ou como certos problemas erguidos pelos escritos teóricos de Schiller alimentam domínios inicialmente incompatíveis com suas soluções – como é o caso da *Naturphilosophie* –, indica até que ponto precisamos considerar não a história das idéias, mas a história *enquanto* idéia. No caso do que aqui insisto em chamar de *Romantismo*, isso é ainda mais pertinente, pois o que designo por esse nome ao longo do texto não é o movimento teórico breve, irregular e mais ou menos autoconsciente, que atravessou as primeiras décadas do século XIX na Alemanha, mas a herança fluida de autores como Schelling e Hegel, e também dos que lhes serviram como “anunciadores”, como Schiller e Goethe, ainda mais irregular, mas com vida muito mais longa. Ou ainda: não se trata de circunscrever a atitude de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* segundo o conteúdo positivo das teses de Schlegel ou Novalis, mas de indicar como estas últimas reverberaram para além desse seu conteúdo, e caracterizaram uma espécie de *ethos* que, abordado retrospectivamente – como foi feito nos escritos de Nietzsche mesmo – ultrapassa historicamente o breve período propriamente romântico, e permite reunir Hegel e Wagner sob um mesmo horizonte.⁶¹ Em resumo: os limites entre as perspectivas de uma ou outra dinastia de pensamento deixa em branco um espaço que estamos tentados a preencher sempre com a *História*, referência imparcial das idéias. Nesse trabalho, sempre que esse preenchimento ocorrer, ele deve ser entendido como provisório e orientado segundo a

⁶¹ Volto a esse ponto na conclusão do trabalho.

intenção de dar lugar às perspectivas que se apropriaram de seus dados históricos – e nunca como uma evidência *natural*.

Outros dois termos recorrentes em minha leitura exigem alguns esclarecimentos mais precisos, pois eles não são explicados, ao contrário de outros, no desenvolvimento do texto, já que não são utilizados por Nietzsche mesmo. O primeiro, *messianismo*, habita seu ponto de partida; o segundo, *escatologia*, surge nas últimas páginas.⁶² Como o uso tradicional desses termos nos permite pressupor, eles estão intimamente conectados. O messianismo que caracteriza a forma retórica, tanto quanto o solo ideológico, nem sempre revelado explicitamente nos discursos de Nietzsche, dá lugar, por meio da promessa de um *salvador*, a uma espécie de realização final que, por se legitimar como a superação da dimensão histórica do tempo através de sua dimensão cosmogônica, imemorial, assume o sentido *mítico*, ou mesmo *místico*, de uma profetização a respeito do final dos tempos – ou do final da dimensão temporal da história.

O messianismo que atribuo a Nietzsche é a atitude geral que, ao mesmo tempo, profetiza o advento de uma revolução guiada por um ou vários Messias capazes de transformar a essência da humanidade e acusar os artifícios ilegítimos de sua contemporaneidade. Herança, mais uma vez, da tradição dos primeiros românticos – como indica, de passagem, Walter Benjamin,⁶³ ele se associa, freqüentemente a dois temas religiosos e filosóficos: o da inexorabilidade dessa revolução e o culto a mitologias redentoras que, ao retornarem e dividirem a história em duas partes, funcionam como signo de sua superação. Na verdade, paralelamente aos outros jovens idealistas de Jena, Fichte aplicava ao problema da educação um tratamento que poderíamos denominar, em certa medida, *messiânico*, definido segundo esses dois temas, e o final do terceiro de seus *Discursos à nação alemã* não deixa dúvidas quanto a isso. Após uma breve reconstrução de uma passagem da mística hebraica que constatava o poder de renovação da vontade de Deus diante dos homens – que se manifesta, nessa passagem recriada por Fichte, através da ação do *profeta* ao mediatizar

⁶² Há apenas uma referência ao termo *Messianismus* em Nietzsche, em um fragmento de 1887-1888 (KSA XIII, 181), mas em um contexto especificamente religioso, distante daquele de que trato aqui.

⁶³ Em carta a Martin Buber, Benjamin identifica no centro dos problemas que vinha estudando para sua tese sobre o conceito de crítica de arte, “o messianismo, o coração do Romantismo” (citado por SELIGMANN-SILVA, M., “A redescoberta do idealismo mágico” in BENJAMIN, W., *O conceito de Crítica de arte no Romantismo alemão*, p. 12).

a ressurreição de ossos dissecados – o texto se encerra por uma espécie de admoestação com a qual poderíamos fazer muitos paralelos com o estilo das conferências de Nietzsche:

*“Que os elementos de nossa mais alta vida espiritual estejam sempre assim ressequidos, e que, além disso, também os laços de nossa unidade nacional [Nationaleinheit] estejam igualmente rompidos, e em tão selvagem e promiscuamente permitida desordem quanto os ossos mortos do profeta; que as tempestades, as chuvas torrenciais e os tórridos raios de sol os tenham desbotado e ressequido por mais de um século: – o hálito vivificador do mundo dos espíritos [der Geisterwelt] ainda não cessou de soprar. Ele tomará e reunirá majestosamente também os ossos mortos de nossos corpos nacionais [Nationalkörper], aos quais ele igualmente dará nova e luminosa vida”.*⁶⁴

Um pouco antes, no já referido fragmento que constitui o mais antigo programa do Idealismo alemão, esses temas surgem de modo incontestável. Nos últimos parágrafos, o texto revela as duas divisas que ele instaura no horizonte do fim, *Ende*, da humanidade: “monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos! [Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen!]”. Mas para que esse fim seja o mesmo que um começo, *Anfang*, é preciso que interceda através dele uma força incontornável, que sintetize as divisas sob a forma de uma *nova mitologia*.⁶⁵ Além disso, um dos motivos do fascínio que Hölderlin exerceu sobre Nietzsche, e, bem mais tarde, sobre Heidegger – motivo que deve, certamente, contar entre as razões pelas quais ele foi transformado em poeta-avator do nacional-socialismo⁶⁶ – parece ter sido a relação mística com a linguagem em seus poemas, analisada por Ian Balfour nos termos de seu “profetismo”.⁶⁷ No caso de Nietzsche, o recurso mitológico comporta algo a mais, que, contudo, não era completamente estranho aos jovens de Jena – tenha-se em vista a obsessão de Hölderlin com a figura de Empédocles – e que pode ser entendido,

⁶⁴ FICHTE, J. G., *op. cit.*, p. 311.

⁶⁵ HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, pp. 235-236.

⁶⁶ Devo ao professor Hans-Ulrich Gumbrecht essa associação, explorada no curso que freqüentei na Universidade de Stanford durante o segundo semestre de 2007.

⁶⁷ BALFOUR, I., *The rhetoric of Romantic Prophecy*, pp. 173-249.

em parte, como um dos mais duradouros resultados do desenvolvimento e da massificação da cultura, da qual ele mesmo seria um entusiasmado crítico – e, posteriormente, uma de suas vítimas: *o culto da personalidade*. Assimilado à inexorabilidade da revolução íntima e universal, esse culto revela um ou mais Messias, prontos a redimir a sociedade de sua degradação. As fronteiras com a religião e o misticismo, especialmente com as tradições judaico-cristãs, são quase sempre muito sutis – o que permitiu a Nietzsche manipular sua retórica exatamente nessa margem de equívocidade, se aproximando, quando necessário, das idéias de pureza, fatalismo e iniciação envolvidas nelas.⁶⁸ Essa concepção foi reformulada nas décadas posteriores à morte de Nietzsche sob duas formas, completamente antagônicas, a que poderíamos chamar de *messianismo nacionalista*, conservador, e a de um *messianismo judeu renovado*, articulado de diferentes maneiras pela geração de Benjamin e Hannah Arendt.⁶⁹ Entre 1868 e 1876, foi Schopenhauer que veio ocupar esse lugar em seus escritos, investido, na maioria das vezes, de um discurso próximo do fanatismo religioso, como indicarei mais adiante. Mas foi Wagner, a figura real e tangível, o *Unzeitgemäss* contemporâneo, que, mais ou menos no mesmo período, sintetizou em si mesmo a mitologia da redenção e da transformação. Enquanto o teatro de Bayreuth habitou a ideologia de Nietzsche como a *terra prometida* da *Bildung* e da *Kultur*, o messianismo foi sua forma de expressão mais importante – a retórica panfletária e inflamada de seus textos é apenas sua mais externa manifestação.

Em relação à *escatologia* de Nietzsche, utilizo essa expressão para ressaltar seu tratamento em torno do tema da viabilidade de seu messianismo, e de como ele impunha o fim de uma determinada forma de existência da humanidade no tempo – ou, mais precisamente, da existência dos alemães em sua História – para recuperar uma espécie de estágio pleno do espírito, supra ou trans-histórico. Há uma dimensão

⁶⁸ Uma abordagem etimológica e histórica do messianismo como fenômeno religioso é ensaiada em LANTERNARI, V., “Messianism: Its Historical Origin and Morphology” in *History of Religions*, Vol. 2, No. 1, pp. 52-72.

⁶⁹ Sobre a formação de um messianismo pós-romântico, posterior também a Nietzsche e em posição oposta à apropriação dessa idéia nas teorias fascistas, cf. RABINBACH, A., “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism” in *New German Critique*, No. 34, pp. 78-124. Sobre a apropriação da idéia de messianismo no nazismo, o livro de Georg Dörr, *Muttermythos und Herrschaftsmythos*, pode esclarecer pontos importantes, embora sua abordagem de Nietzsche não me pareça considerar o problema da forma ampla que ele parece ter assumido (cf. pp. 65-103). Especificamente sobre o messianismo histórico de Benjamin e sua relação com o profetismo, cf. BALFOUR, I., *op. cit.*, pp. 7-18.

religiosa central e evidente no complexo semântico desse termo – e na ideologia à qual ele se refere em Nietzsche. Harry Ausmus apontou paralelos interessantes entre a perspectiva escatológica da história em obras como *O nascimento da tragédia e Para além do bem e do mal* e a tradição cristológica joaquinista,⁷⁰ mas considero sua tese de que “a filosofia de Nietzsche é uma escatologia joaquinista secularizada”⁷¹ uma superavaliação da recepção da atmosfera religiosa em seu pensamento, apesar das respostas que o artigo procura erguer contra essa crítica. Obviamente, o conteúdo exclusivamente religioso dessa idéia é substituído por uma metafísica estética secularizada – como haveria de acontecer também nas apropriações de Nietzsche em torno de Lutero – embora a *forma* do pensamento mitológico lhe forneça os instrumentos para uma filosofia da cultura não meramente intelectual ou científica. Por isso, sua revolução dionisíaca, que pretende ultrapassar a revolução copernicana de Kant, está mais próxima dos arquétipos cosmo-cronológicos envolvidos no uso místico-religioso do termo *escatologia* que da abordagem filosófica do *reino dos fins* de Kant, embora essas duas direções não sejam tão contrárias quanto poderíamos imaginar.⁷² O modo como Nietzsche compreende a legitimidade e a possibilidade da realização das idéias expostas em suas conferências sobre os estabelecimentos de ensino depende fundamentalmente da idéia de *resgate* de um tempo perdido, que, como mostra Mircea Eliade, estrutura o pensamento mítico a respeito de um tipo de existência *convertida, revelada* ou *purificada*.⁷³ Como procurarei demonstrar no segundo capítulo da primeira parte do trabalho, a idéia de resgate da origem da cultura impõe uma série de medidas

⁷⁰ Ausmus (em “Nietzsche and Eschatology” in *The Journal of Religion*, Vol. 58, No. 4) remete à corrente cristológica inaugurada por Joaquim de Fiore (Calábria, 1135-1202). No que se refere à escatologia, o joaquinismo defende uma interpretação que tem como método uma dupla articulação entre experiência mística e estudos históricos – *spiritualis intellectus qui ex utroque procedit, o intelecto espiritual que procede a partir das duas partes* – e divide a história em três partes, onde a última, que traria a *renovatio mundi* e o papa angélico (que para Joaquim teria lugar em 1260), sintetizaria o fim e começo da existência humana, mas seria precedida por uma era de degeneração moral e existencial. Sobre o joaquinismo, cf. REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, especialmente pp. 1-27 e 473-504.

⁷¹ AUSMUS, H. J., *loc. cit.*, p. 347.

⁷² Gérard Lebrun esclarece o sentido de uma escatologia na filosofia prática de Kant investigando as dimensões do projeto de efetivação da lei moral diante do desenvolvimento da espécie humana na história (Cf. LEBRUN, G., “Uma escatologia para a moral” in *A filosofia e sua história*, pp. 199-224).

⁷³ Cf. ELIADE, M., *O sagrado e o profano*, p. 81: “Reestabelecer o tempo da origem equivale a tornarmo-nos contemporâneos dos deuses, portanto a viver na presença deles – embora essa presença seja ‘misteriosa’, no sentido de que nem sempre é visível”. Uma comparação dessa concepção com muitas das passagens dos textos a respeito de Wagner e Schopenhauer pode nos revelar o paralelo entre os deuses do pensamento mitológico e o artista-filósofo em Nietzsche.

negativas que têm por objetivo promulgar o fim da história e o começo de um *tempo originário*, que substitui o *cronológico* pelo *mitológico*, que interrompe o *Weltprozess* formulado nos meios intelectuais do historicismo, herdeiro de Hegel, através da força de uma *Kultur* transhistórica. É fato conhecido que a idéia de *origem* já estava associada, desde muito cedo – desde Winckelmann e Goethe, talvez - à idéia de germanidade, de identidade nacional na Alemanha, motivo pelo qual o classicismo, o neo-humanismo, e, finalmente, a filologia do século XIX, podiam enxergar no grego o *duplo* do alemão – o que dependia, de certo modo, de uma manipulação do caráter contingente da história. Nietzsche, acusando a artificialidade completa desse caráter, radicalizou a prerrogativa da identidade alemã como limite último de sua filosofia da cultura, a tal ponto que sua reforma pedagógica, se podemos chamá-la assim, impunha o fim da pedagogia – ou o fim do corpo de professores como fato histórico, recusando-lhe a essencialidade do *Geist* eterno e universal.⁷⁴ Sua escatologia da cultura insiste, portanto, enfaticamente, na destruição do histórico e, associada, desse modo, ao messianismo, resulta em uma resistência intelectual contra o historicismo⁷⁵ que percorreu um longo destino sob a forma de uma *anti-modernização* nos meios acadêmicos, e logo, fora deles. Essa posição aristocrática, reverso da escatologia de Marx, mantém, de fato, vizinhanças perigosas e equívocas com o totalitarismo nacionalista, e por isso serviram tão bem aos que apoiaram Hitler, aos que buscaram – e, certamente, conseguiram – associar Nietzsche a sua ideologia. Com isso, tiveram de ignorar que o Reich que surge após o cataclisma exigido em textos como *O nascimento da tragédia*, ou, mais especificamente, em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, é um reino artístico, e que a ideologia de 1872 é muito diferente da que sustenta os livros da década de 1880. Somente por um esforço hermenêutico mutilador é que podemos compreender a escatologia e o messianismo de Nietzsche estritamente

⁷⁴ Sob esse aspecto, “sua utilidade está completamente esgotada” (KSA VIII, 73).

⁷⁵ Para uma avaliação do contexto em que o *Historismus* teve lugar na Alemanha, remeto ao artigo de Helen Liebel, “The Enlightenment and the Rise of Historicism in German Thought”. Sobre o destino moderno do historicismo e sobre as diferentes correntes ideológicas que se colocaram contra ele, cf. McCLELLAND, Ch., “Berlin Historians and German Politics”. Uma abordagem do problema em suas conseqüências mais recentes pode ser lida em HEUSER, B., “Museums, Identity and Warring Historians-Observations on History in Germany”. Por fim, uma leitura muito esclarecedora da posição de Nietzsche em relação aos métodos historiográficos que lhe eram contemporâneos e a sua concepção de história é a de Thomas Brobjer em seu artigo “Nietzsche’s Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography”.

como antecipadores do fascismo. O que, certamente, não deve ser lido como apologia de seu elitismo germânico.

Por fim, algumas observações precisam ainda ser feitas em se tratando de outro termo alemão utilizado ao longo do texto e à tradução que aí proponho para ele: *Wissenschaft*. A dificuldade sobre esse ponto, semelhante em muitos aspectos àquela imposta pela palavra *Bildung*, é amplamente conhecida, e algumas convenções foram tradicionalmente adotadas para resolvê-la. De modo geral, grande parte dos estudiosos – e em especial, os de língua inglesa – evitam traduzir essa expressão por *ciência*. De fato, como adverte Charles McClelland, “essa palavra quase intradutível implicava não ‘ciência [science]’ ou ‘método científico [scientific method]’, mas talvez, mais aproximadamente, ‘a busca sistemática do conhecimento [the systematic pursuit of knowledge]’ ”.⁷⁶ A opção mais freqüente aqui é a palavra inglesa *scholarship*, que em português poderia ser vertida para *erudição*. No entanto, como é ainda mais evidente em inglês, essa opção parece sublinhar uma dimensão institucional (*scholar-*) que esteve longe de ser homogênea entre o modo como o classicismo de Goethe utilizava a palavra *Wissenschaft* – particularmente importante para Nietzsche, como veremos – e o horizonte institucional descrito por Weber em seu conhecido artigo *Wissenschaft als Beruf*, de 1919. As fronteiras entre filosofia e outras ciências que emergiram por todo o século XIX sempre se mantiveram essencialmente equívocas. Muitos cientistas – como o patologista Rudolf Virchow ou o químico Justus von Liebig – educados segundo as premissas da *Naturphilosophie* das décadas de 1830 e 1840, aproximadamente, consideravam-se *Naturforschern* exatamente na medida em que se ocupavam das dinâmicas espirituais da natureza como todo organizado, e não apenas de suas dinâmicas mecânicas, como também procurarei descrever na segunda parte desse trabalho. Também aqui o dicionário dos irmãos Grimm fornece um vasto espectro de significados para o termo – na verdade, um verbete bem mais extenso que o verbete *Bildung* – e, informando que, “no tempo da *Aufklärung*, passou a denominar uma disciplina erudita [einer gelehrten Disciplin], substituindo a antiga <palavra> arte [Kunst]”⁷⁷, agrupa esses significados em três chaves maiores. O significado mais remoto etimologicamente seria o de *conhecimento* ou *informação* em geral –

⁷⁶ McCLELLAND, Ch., “The Wise Man’s Burden” in STARK, G. D. & LACKNER, B. K., *Essays on Culture and Society in Modern Germany*, p. 49.

⁷⁷ GRIMM, J. & W., *Deutsches Wörterbuch*, verbete WISSENSCHAFT, p. 781.

Nachricht, Kunde, Wissen; em seguida, o de *Wissenschaft* como “conhecimento objetivo [objectives wissen]”;⁷⁸ e, enfim, como “disciplina [no sentido acadêmico, em relação por exemplo, às artes: Disciplin]”.⁷⁹

Contudo, desde a distinção, operada no interior mesmo das universidades, entre *Geisteswissenschaft* e *Wissenschaft* propriamente dita, se conduziu o significado dessa última ao âmbito da *Verwissenschaftlichung*, da conduta e treinamento profissionais⁸⁰ e se acentuou a dimensão técnica que ela carrega consigo, ainda que não se tenha eliminado completamente sua dimensão existencial, individual e espiritual. Mesmo levando em consideração o fato de que a administração da cultura, especialmente por ocasião da fundação da Universidade de Berlim, conectou ciência e *Bildung*, criando um padrão normativo, técnico, político e burocrático para o tratamento do problema da cultura enquanto problema institucional, não foi essa a dimensão que subsistiu nas gerações da segunda metade do século XIX. No entanto, a transformação semântica desse período não teve como paralelo nenhum tipo de adaptação etimológica, o que indica claramente até que ponto ela resultou de uma *apropriação*. Nietzsche, ao escrever sua conferência pedagógica de 1872, esteve no ponto de inflexão mais contundente desse processo. Apesar de sua própria concepção de *Wissenschaft* ser intencional e completamente alheia ao projeto de institucionalização dos saberes em andamento nas universidades ainda à sua época, é evidente que, ao se dirigir ao seu público, ele sabia que encontraria aqueles que compreendiam essa expressão de modo mais acadêmico e especializado, o que o levou a também considerar esse último sentido em seus textos. Muitas passagens de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* são formuladas, como veremos, em torno dessa compreensão institucional da *Wissenschaft* – seja para criticá-la ou para aproximar-se dela. Portanto, quando, ao invés de lançar mão do termo no original, opto por utilizar a palavra *ciência*, em português, procuro acentuar a ambivalência do termo, ao invés de fornecer uma paráfrase mais próxima de um de seus significados, mas mais distante dos processos de apropriação que se constituíram a partir dele, e que foram especialmente importantes para o universo dialógico da primeira filosofia da cultura de Nietzsche.

⁷⁸ GRIMM, J. & W., *Deutsches Wörterbuch*, verbete WISSENSCHAFT, p. 787.

⁷⁹ *Idem*, p. 788.

⁸⁰ Como aponta McClelland em outro artigo, “Science in Germany” in *Osiris*, 2nd Series, Vol. 5, pp. 291-292.

* * *

Esses problemas de método que levantei aqui, sem, contudo, resolvê-los definitivamente, não esgotam o avesso de minha leitura. Não me refiro, obviamente, a tudo aquilo que a tradição nos levou a colocar fora, no subterrâneo, nas entrelinhas do texto. Não me refiro às lacunas que a psicologia procurou tornar seu objeto. Enfim, não se trata de algo cujo estatuto, em relação à escrita, esteja em déficit. Antes, há algo da ordem do *excessivo* naquilo de que falo: um núcleo rígido e insondável que percorre e unifica o trabalho, que condiciona suas escolhas e suas recusas – e que, por isso mesmo, não para de acenar, de se revelar a cada malabarismo hermenêutico. O século XIX chamou-o de *Weltanschauung*, de *visão-de-mundo*, mas isso foi na época ainda acostuada às Luzes, quando o olho guardava consigo um poder novo – e a filosofia não podia ser outra coisa senão uma *oftalmologia*. Hoje enxergamos menos. Da fenomenologia de Husserl ao pós-estruturalismo de Derrida, estamos cada vez mais treinados para desconfiar do que vemos. Por isso, o que me interessa, especialmente ao longo dessa pesquisa, é exatamente aquilo que não posso alcançar com a vista; não para trazer à luz um horizonte maior, antes insuspeito, mas para fazer dessa impossibilidade mesma o fio condutor através do qual seguimos tateando. Talvez se trate de uma transformação no sentido físico com que penso podermos nos aproximar do mundo, mesmo que eu só possa pensar nela como sendo válida para mim – o que segue disso é apenas um convite.

É um trabalho negativo, certamente: cinza, como dizia Foucault. Ele se ocupa de falsos problemas, ou melhor, busca, quase obsessivamente – e de modo um tanto irritante aos que esperam algo de tangível do exercício filosófico – anunciar a falsidade de problemas que nos ensinam ser evidentes. Há pouco no que se apoiar, e esse estado de rarefação é sua vertigem mais própria. No entanto, ao incorporar essa vertigem, desconfio que a filosofia consegue, indireta e apenas brevemente, vislumbrar algo que a atravessa e ultrapassa – ainda que com o custo de perder algo de si mesma. Essa desconfiança me impede de ser um apologista do pensamento ou da assinatura *Nietzsche*, seja lá o que isso signifique, em especial no que se refere ao conjunto de textos que analiso aqui e sua ideologia. Mas há algo que, em última instância, foi o que

me levou a escrever estas centenas de páginas: estou convencido de que aquilo que se chamou sua filosofia foi, sobretudo, um enorme esforço de pagar essa dívida. Esse insistente e anacrônico deslocamento na direção do instável, ou, para falar com Nietzsche, esse amor pelos cumes de ar rarefeito e pelos abismos cujos fundos não podemos medir, pode – deve – nos roubar o monolito em que se transformou seu nome. Sua assinatura – e o legado que ela instaurou há um século – não é necessária, e os textos aos quais ela dá alguma difícil unidade não levam a esse monumento. No trabalho de escavação que considero ser a filosofia, as ruínas e os escombros falam mais – e mais alto – que os grandes edifícios.

PRIMEIRA PARTE

Heranças, rastros, vestígios

Nos primeiros anos da década de 1870, na função de recém-admitido professor de filologia da Universidade de Basileia, Nietzsche formula aquilo que gostaríamos de chamar aqui de uma *primeira filosofia da cultura*. As conferências de 1872 sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino constituem um balizamento útil, mas não devem ser lidas como o fruto isolado dessas reflexões. Na realidade, essa primeira formulação serve de ponto de partida para uma longa trajetória da questão da cultura e de seus processos de formação, individuais ou universais, no pensamento de Nietzsche: é ela, em última instância, que encontramos como base axiomática das teses erguidas em *O Nascimento da tragédia* e de seus textos conexos; é *contra* ela, afinal, que todos os desenvolvimentos posteriores de sua filosofia, sob diferentes aspectos, pretendem se posicionar. Não seria exagero afirmar que o pensamento de Nietzsche como um todo, suas transformações e rupturas – sua *démarche* mesma –, orienta-se a partir do problema que aqui é colocado, pela primeira vez, sob sua forma filosófica. Contudo, por outro lado, esse ponto de partida também é o lugar de chegada de um percurso que lhe é bem anterior. Consciente dessa trajetória, e de tudo o que deve a ela, Nietzsche não poderá senão incluí-la explicitamente em suas observações em torno da cultura – as conferências de Basileia não deixam quanto a isso nenhuma dúvida, pelo modo como recorrem aos anos de formação como modelo quase heróico e degradado de uma *Bildung* a ser recuperada. São esses anos que ocupam, assim, o núcleo da primeira filosofia da cultura de Nietzsche, e é preciso entender como.

Fica clara, dadas essas circunstâncias, a importância de um conjunto de textos, que comumente designamos *juvenis*, para a compreensão daquilo a que eles levam. Mas chegamos nesse ponto a uma dificuldade fundamental: até onde recuar? O que significa, que critérios podemos utilizar para circunscrever um domínio que assumimos como o dos *textos de juventude* de Nietzsche? O volume considerável de textos anteriores à entrada de Nietzsche em Basileia, reunidos na *Historisch-kritische Gesamtausgabe* – em torno de mil páginas com material escrito por Nietzsche antes dos vinte anos (contando nesse âmbito poemas, cartas, bilhetes, estudos, ensaios, notas íntimas etc.) – pode ampliar o espectro de nossas opções, mas, ao mesmo tempo, nos coloca a difícil questão de saber até que ponto esses textos podem ser levados em conta em uma investigação como a que propomos. Ou seja, somos levados a uma dupla interrogação: primeiro, compreender quais, dentre esses textos, se relacionam

diretamente com a formação cultural de Nietzsche. Questão certamente relativa, mas que nos envia a uma seleção ainda problemática. Pois, em seguida, é preciso indicar algo como um *protocolo de leitura*, que leve em conta a natureza particular desse material: uma grande parte do que dispomos dele é constituída de lições escolares, onde o espaço de reflexão era limitado pelas formas dos exercícios. Acrescente-se a isso o fato evidente de que as linhas escritas por um autor entre quatorze e vinte anos, por numerosas que sejam, não podem, sem grandes reservas, e com algumas exceções, integrar sua “obra”, assumindo para o termo um significado que tenha por critério não a coerência, mas a consciência que esse autor possui de sua tarefa enquanto tal.

Os obstáculos impostos por esse quadro metodológico se multiplicariam infinitamente, caso não assumíssemos quanto ao texto uma distância muito precisa: não manter o respeito monolítico ao que está escrito, tentando decifrar as estruturas de um sistema de pensamento originário – tarefa que imporia à *Bildung* uma forma estática que não é a sua – e nem mesmo promover a insuspeita revelação daquilo que o texto pareceria querer dizer, mas não diz – o que nos levaria ao horizonte sempre vago de uma interpretação que toma do autor a sua voz. Seria preciso, antes, fazer funcionar as dinâmicas do texto, ou seja, ao invés de perguntarmos o que ele *quer dizer*, explícita ou implicitamente, tentarmos enxergar no modo *como* ele diz a matéria de uma futura apropriação filosófica. Afinal, quando Nietzsche reverencia o seu passado como estudante secundarista em Pforta, ou ainda como universitário em Bonn ou Leipzig, o que ele encontra é o *modo*, o caminho pelo qual ele chegou a ser o que é. Esse é o caminho da *Bildung*. Que esse *tornar-se* tenha se mostrado cada vez mais equívoco e difícil atesta apenas a instabilidade dessas origens, mas não sua inverossimilhança. Em todo caso, a escala de valores que Nietzsche construirá para si ao longo de seus anos como estudante se deixa perceber muito menos na face brilhante que o texto nos mostra, ou no provável segredo que ele se nega a revelar, que nos procedimentos de elaboração que os atravessam, na linha móvel dos objetivos e critérios para a elaboração de uma autocrítica poética ou de autobiografias incessantemente retomadas e interrompidas; nas considerações confiadas aos que recebiam suas cartas durante esse período, ou nas decisões filosóficas sutilmente instaladas nas entrelinhas de seus ensaios e trabalhos universitários. É essa a escala da qual se apropriará Nietzsche

pronto para sair de sua *juventude*; ela funciona, portanto, nessa economia, menos absolutamente, que dentro do domínio das reflexões futuras nas quais virá a se inserir.

A ordem que escolhemos aqui para apresentar a formação dos elementos dessa sua futura filosofia da cultura obedece a uma espécie de *ampliação*: partiremos dos domínios mais imediatamente conectados à sua experiência pessoal em direção àqueles que o subscreveram em um âmbito mais geral. Há aí, portanto, uma seqüência em que se poderia observar um direcionamento para *o mais universal*: em primeiro lugar, a relação que Nietzsche constitui consigo mesmo através da autobiografia; em seguida, a relação com o meio escolar-acadêmico – desde Pforta até o círculo de filologia de Leipzig; e, por fim, sua relação com a elite alemã – da qual fazia parte sua família – através de sua posição quanto às associações estudantis, e, logo depois, quanto ao cenário político da Alemanha. Em cada um desses percursos, o mesmo intercâmbio entre proximidades e distâncias se desenha. Eles demarcam três desdobramentos que se agregam no caminho que nos leva até a primeira filosofia da *Bildung* de Nietzsche. São, desse modo, os rastros para uma *genealogia* – ou, se quisermos pensar com Michel Foucault, para uma *arqueologia*⁸¹ – de um momento, o das conferências de 1872, que se encontra triplamente vinculado: ao passado, que ele deve atualizar filosoficamente, ao presente ao qual deve se dirigir na condição de mestre da cultura, e a um futuro que lhe indicará a inviabilidade de seu projeto e o caminho de um progressivo isolamento.

Achamos desnecessário insistir sobre o fato de que não se trata aqui, absolutamente, de reconstruir, ainda que como em sobrevôo, uma biografia, pessoal ou intelectual. Os anos de formação intelectual do jovem Nietzsche só receberão o sentido que aqui tentamos resgatar na medida em que este empreender seu primeiro esforço para se afastar deles. Entre o aluno e o professor o caminho é menos óbvio que o de uma evolução ou um desenvolvimento intelectual: resta-nos sondar essa passagem.

Desde muito cedo a questão da relação entre *biografia* e *pedagogia*, ou antes, entre o desenvolvimento histórico de uma vida e o percurso de sua formação intelectual-espiritual, sua *Bildung*, em um sentido amplo, se apresentou para Nietzsche.

⁸¹ O conceito de *arqueologia* elaborado por Foucault parece nos servir aqui, na medida em que não se trata de identificar as estruturas transcendentais de um sistema de pensamento, mas reconstruir o horizonte epistemológico da formação de certos valores e conceitos dados historicamente. Cf. FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir*, especialmente os capítulos I ao III, pp. 31-67.

Na realidade, toda sua filosofia pode ser entendida como uma tentativa sempre retomada de elaborar a difícil relação entre o *tornar-se*, como indica o subtítulo de *Ecce Homo*, e o *formar-se*⁸². É essa a razão pela qual as recentes análises de Nietzsche, como lembra Volker Gerhardt, têm “situado Nietzsche na conexão entre as considerações sobre a vida e sobre o ato de escrever”.⁸³ Mas a experiência de vida à qual se deterá Nietzsche nas conferências de 1872 em Basileia será essa que ele, talvez precocemente, precisou reconstruir. Ela se encontra no limite oposto àquele de *Ecce Homo*, mas se conecta a ele como o irrompimento da tarefa, que aos poucos se tornará filosófica, de *dar-se uma vida* – já não importando aqui que muitos outros caminhos deverão se impor a essa tarefa. Quando o olhar quase emudecido de Nietzsche, nos últimos meses de 1889, se voltar para essa longínqua origem, não poderá enxergar nela nada além daquilo que ele, finalmente, pode reconhecer como o seu destino⁸⁴. Mas a formação desse passado, essa outra vida que se apresenta na iminência incontornável do silêncio, é um constructo retrospectivo – e uma leitura mais atenta pode confirmar que nada dele deixou de ser prenunciado, insistentemente. O que não o desqualifica, obviamente, mas nos coloca a questão de sua pré-história. O olhar retrospectivo de Nietzsche na direção de sua infância assumiu ao longo de toda sua obra filosófica a função de uma dinâmica, ou de um procedimento de leitura, capaz de fazer emergir boa parte dos problemas que ela discute.⁸⁵

Os diferentes desenvolvimentos dados ao projeto de uma autobiografia, desde o mais antigo documento de que dispomos, até o momento em que Nietzsche reorienta tal projeto em função do fim de um ciclo – o que o caracterizava como estudante secundarista (*Schüler*) – e o início de outro – o de *Student*, de aluno universitário,

⁸² Reenviamos, quanto a esse problema, à obra de Jacques Derrida, *Otobiographies*, onde se explicita, sobretudo, a maneira pela qual esse duplo eixo de questionamento se revela em *Ecce Homo*, e como essa problematização poderia funcionar como uma espécie de prefácio retrospectivo à sua obra como um todo. Atemo-nos, contudo, aqui, a um conceito de autobiografia ainda muito anterior, que, contudo, não cessará de se transformar, como insistiremos adiante.

⁸³ GERHARDT, V. *Friedrich Nietzsche*, p. 30.

⁸⁴ Mesmo um pouco antes, o problema já parece ter chegado a essa perspectiva, quando, em carta a Georg Brandès, de 10 de abril de 1888, Nietzsche anexa uma breve retrospectiva de sua vida, desde seu nascimento, a que ele denomina *Vita*. Apesar de sustentar um tom relativamente sóbrio, ela é concluída com a seguinte frase: “se eu sou um filósofo? – Mas que importa!” (*KGB III-5*, 290).

⁸⁵ É o caso, por exemplo, de Joergen Kjaer, que, tomando como exemplo as interpretações de Deleuze e Richard Rorty, pretende sustentar a tese de que “Nietzsche vivenciou o fato de sua origem [Herkunft] e de sua socialização como uma contingência estranha, e que não quis se conformar a elas sob nenhuma circunstância”; assim, “essa recusa representa um problema fundamental de sua vida e de sua filosofia” (cf. KJAER, J., “Die Relevanz der Berücksichtigung von Nietzsches Kindheit beim Interpretieren und Gebrauch seiner Philosophie” in *Nietzscheforschung*, Bd. 1, p. 213).

perfazem uma trajetória extremamente importante para as questões que se colocarão ao professor universitário em seguida. Trajetória que pode ser demarcada, de forma estratégica, cronologicamente.

Entre 1856 e 1864, Nietzsche escreve, segundo os registros que ainda sobrevivem, ao menos oito tentativas de autobiografia⁸⁶. Elas figuram entre alguns outros fragmentos de caráter autobiográfico, tentativas abandonadas de memórias, lembranças ou relatórios escolares de viagens, mas esse pequeno conjunto se sobressai por seu caráter mais abrangente⁸⁷. De dimensão variável, mas nunca extremamente longas, algumas vezes interrompidas subitamente, numa linguagem que varia entre a afetação poética e uma descrição pormenorizada dos fatos, a primeira delas surge em 1856, ainda sem título. A esse rascunho dos doze anos seguem-se os textos que recebem, enfim, o reconhecimento de sua natureza, com o título que varia pouco, entre *Mein Leben* [Minha vida] e *Mein Lebenslauf* [Minha trajetória de vida]⁸⁸. Com algumas escassas variáveis, os fatos narrados nesses textos remontam à infância em Naumburg após a morte prematura do pai e a vida como estudante, até o período do *Gymnasium* de Pforta. Mas a monótona repetição que os atravessa perde em importância diante da considerável modificação no sentido que Nietzsche vê nessas suas lembranças e no empreendimento de tomar nota delas, na medida em que se sucedem. São os motivos que determinam a tarefa que se deixarão entrever no modo como ela se realiza; eles construirão o *sentido* de uma escritura autobiográfica, do qual se lançará mão mais tarde, no âmbito de uma reflexão filosófica – é este o critério de leitura que gostaríamos de propor aqui.

⁸⁶ Utilizaremos aqui a reprodução das autobiografias e de seus textos contemporâneos encontrada na edição organizada por Karl Schlechta para a Carl Hanser Verlag, a *Werke in drei Bänden*, terceiro volume – doravante abreviada simplesmente como *WdB*, seguida do número do volume e da página (cf. lista de abreviaturas na *Bibliografia*).

⁸⁷ Outros textos de Nietzsche desse período e do que imediatamente lhe segue se detêm, sobretudo, em narrativas sobre seus anos letivos escolares, que podem ser lidas como relatórios. É o caso de *Retrospectiva de meus dois anos em Leipzig* [*Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre*], de 1868, ao qual nos referiremos mais adiante.

⁸⁸ *Lebenslauf* designa, também, uma espécie de *curriculum vitae*, próximo daquilo que em português conhecemos como *memorial*, em que o autor se apresenta, através de uma pequena dissertação sobre sua vida, como candidato a um cargo qualquer, a uma bolsa de estudos ou uma vaga em uma universidade. Um dos exemplos desse uso do *Lebenslauf* pelo próprio Nietzsche nos é fornecido na narrativa anexada à carta de 1º de fevereiro de 1869 ao professor Wilhelm Vischer-Bilfinger, diretor do Conselho de Professores da Universidade de Basileia, por ocasião de sua candidatura à cadeira de Filologia Clássica, que passaria a ocupar logo depois.

O fato de que Nietzsche, desde os doze ou quatorze anos, já se proponha o problema de sua *biografia*, e encontre nele um lugar central para o tema da *Bildung*, por si só, não representa em nada algo excepcional. Isso por, pelo menos, dois motivos. Em primeiro lugar, por se apresentarem, formalmente, como textos que, talvez, respondiam apenas aos exercícios escolares requeridos em Pforta. A cronologia de seu surgimento parece confirmar essa hipótese. Em segundo lugar, a relevância da *cultura* e da *formação cultural* em uma biografia pode ser entendida como o modelo geral para esse tipo de empreendimento literário que se encontra nas raízes de nossa modernidade, especialmente no romantismo alemão, embora se estendam muito além dele: entre o jovem Werther de Goethe e o jovem Törless, de Musil, a herança intermitente de uma questão se apresenta para esses que, como Nietzsche, mal deixaram para trás os anos da infância⁸⁹. Mas não é a uma possível *originalidade* de Nietzsche que fazemos apelo; talvez seja, muito antes, o contrário. E a natureza escolar desses escritos nada depõe contra o que nos interessa fazer surgir: ela se oferece mesmo como *ocasião* para verificarmos o modo como Nietzsche revela ao seu leitor, seja o professor ou um olhar anônimo qualquer, a imagem de sua vida. E se falamos de imagem, *Bild*, é para lembrarmos sua íntima afinidade com a *Bildung*, a imagem anterior, a imagem *em formação*: é essa, e não a *memorabilia* precoce de Nietzsche, que deverá tomar, aos poucos, o lugar no procedimento autobiográfico. É precisamente para promover no jovem aluno a sua transformação naquilo que ele é que o exercício escolar, monótono e repetitivo, deve intervir. Mais tarde, a insistência com que as conferências sobre a educação exaltarão esse modelo de *disciplina* [*Zucht*] como o único capaz de realmente *formar*, como a resposta para uma pretensão de autonomia [*Selbständigkeitsdünkel*], responsável pela miséria intelectual dos estabelecimentos de ensino, não deixará nenhuma dúvida quanto à relação de Nietzsche com esse passado⁹⁰. O que essa disciplina faz surgir *em* Nietzsche, como sua vida e sua história intelectual, eis o que o percurso das autobiografias nos permite tentar responder⁹¹.

⁸⁹ *WdB* III, 13.

⁹⁰ *KSA*, I, 740: “Tempo feliz aquele onde os jovens eram suficientemente sábios e cultivados [*weise und gebildet*] para poderem manter a si mesmos sob rédeas [*um sich selbst am Gängelbände führen zu können*]! Insuperáveis Ginásios, que conseguem implantar a autonomia lá onde outras épocas acreditavam dever implantar a dependência, a disciplina, a submissão, a obediência [*Abhängigkeit, Zucht, Unterordnung, Gehorsam*] e afastar qualquer pretensão de autonomia [*Selbständigkeitsdünkel*]”.

⁹¹ Deve-se acrescentar a essa argumentação o fato de que, de acordo com vários indícios, Nietzsche fez da tarefa da autobiografia também um assunto privado. Em carta a Wilhelm Pinder de 28 de novembro

A princípio, os temas da formação cultural, da escola e de sua função, ainda se vinculam de maneira pouco refletida, quase sazonal, ao empreendimento da autobiografia. O primeiro texto de memórias, de 1856, revela uma outra preocupação: a de resgatar uma história pessoal que ameaça, incessantemente, se apagar para sempre –

*“Finalmente minha decisão está tomada; escrever um diário em que se transmita tudo à memória, quer tenha afetado o coração alegre ou tristemente, para lembrar ainda, após anos, da vida e das atividades dessa época, especialmente das minhas. Possa essa decisão não se tornar vacilante, ainda que consideráveis obstáculos se coloquem no caminho”.*⁹²

O ciclo das autobiografias juvenis de Nietzsche se inicia, então, por esse gesto difícil que é a decisão de narrar a si mesmo, ou a um possível leitor interessado, o movimento de *uma* vida, de suas atividades [*Treiben*, no sentido de ocupações]. O diário se apresenta, portanto, como o resultado de uma decisão, cuja necessidade há muito tempo já havia sido pressentida. Essa dificuldade é imanente ao que há de fundamental no projeto, pois a redação dos dias e de seus trabalhos só é possível no momento em que se abandona a força do tempo que tende ao completo esquecimento. A autobiografia, cuja forma elementar é o diário, constitui esse salto para fora do tempo, para o lugar mesmo em que se encontrará o personagem principal da narrativa, apenas adivinhado entre as linhas. Em 1858, em um outro texto semelhante, a posição é confirmada: é preciso, enfim, resgatar a vida que não pára de se perder:

“Quando se é adulto, lembramos habitualmente apenas dos pontos mais marcantes da primeira infância. Ainda não sou realmente adulto, mal deixo para trás os anos da infância e da meninice, e, no entanto, muitas coisas já me desapareceram da memória, e o pouco que disso lembro foi

de 1858 (*KGB*, I-1, 31-32), e à sua mãe, datada do dia seguinte (*KGB*, I-1, 33), Nietzsche faz referência aos cadernos in-octavo, que gostaria de usar para escrever sua biografia, em uma lista de presentes de Natal: junto ao *Réquiem* de Mozart e às *Estações* de Haydn, encontramos esses “Oktavebücher für meine Biographie”. Pouco depois, em meados de fevereiro do ano seguinte, em outra carta a Pinder, Nietzsche envia um parágrafo narrando sua partida da Naumburg por ocasião de seu exame de admissão em Pforta – o que ocorrera pouco mais de um ano antes – e que deveria se seguir de outras folhas que comporiam sua biografia (*KGB*, I-1, 47-50). Por fim, em carta à mãe escrita entre abril e maio de 1861 (*KGB* I-1, 155-156), Nietzsche lhe solicita que lhe envie de casa sua “biografia”, pois precisa entregar em Pforta uma redação sobre esse tema. Esses dados são suficientes para tornar relativa a pertinência do exercício de autobiografia às tarefas escolares, de Naumburg ou Pforta.

⁹² *WdB*, III, 9.

aparentemente conservado apenas através do que se contou [literalmente, “apenas através da Tradição”: *nur durch Tradition*].⁹³

Tudo isso sublinha a dificuldade da *decisão*. Primeira tentativa autônoma, primeiro afastamento voluntário de uma tradição que se instaura apenas no limite do verossímil, ou do provável. Não que esse afastamento coloque em questão a relação de Nietzsche com uma tradição no sentido mais amplo; trata-se mesmo de um afastamento necessário, *da* tradição, e *em seu próprio seio*. Pois tomar para si o fio narrativo da vida, poder assinar sua própria biografia, ao final de uma ponderada reflexão sobre o passado, eis o exercício imposto ao bom protestante de então, como lembra Jean-Louis Backès: “Ela [a autobiografia] não serve, nesse meio protestante, de substituto ao exame de consciência que em outra parte, na Igreja romana, supõe a confissão?”.⁹⁴ Herança paterna, sobretudo, essa *apropriação* mantém sua dupla acepção: um *tomar para si* e um *tornar próprio*; dar-se uma vida e dar a ela um nome.

Mas há algo para além da autobiografia que, contudo, se anuncia *nela* exatamente em suas primeiras versões, e que se desloca, em seguida, do domínio das memórias para um domínio mais amplo de reflexão. Trata-se de uma política da memória, ou antes, de uma *política do esquecimento*. O motivo inicial da autobiografia, através do registro da lembrança, anuncia uma formulação que é, ao mesmo tempo, base conceitual e axiomática para a produção intelectual de Nietzsche em seu período em Basileia. A leitura de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, texto elaborado por Nietzsche à margem da primeira *Consideração Extemporânea*, em 1872, indica a perspectiva segundo a qual o esquecimento (*Vergessenheit*) recobre o espaço múltiplo e caótico das intuições originárias para fazer valer uma outra origem, conceitual, abstrata, metafórica⁹⁵. É quando o homem esquece a primeira origem, quando ele faz valer o tempo da *tradição*, do que se convencionou dizer, que ele perde a realidade de seu mundo – e só poderá recuperá-la ao fazer valer, igualmente, um outro tempo, o que retorna à verdadeira origem para tomar posse dela. Embora alguma frágil continuidade possa ser desenhada, estamos aqui bem longe da política do esquecimento ativo de 1887, quando a *Genealogia da moral* pretenderá ver no

⁹³ *WdB* III, 13.

⁹⁴ BACKÈS, J.-L., “Préface” in NIETZSCHE, F. *Premiers écrits*, p. 10.

⁹⁵ *KSA* I, 878-879 e ss.

esquecimento não a “vis inertiae”, mas a força *produtiva* que orienta o ato de criação, que recusa a promessa e o comprometimento moral da responsabilidade⁹⁶. O encadeamento esquecimento–origem abstrata–tradição se opõe, ponto a ponto, ao mais tardio, esquecimento–amoralidade–liberdade. Em socorro do primeiro, deveria vir a memória, o procedimento-chave já presente na autobiografia juvenil; o segundo, uma vez perdida a ilusão do nome próprio e apagada a assinatura, será a resposta de uma *genealogia*.

Essa motivação, entretanto, deverá se apagar do domínio da tarefa autobiográfica seguindo o movimento mesmo pelo qual ela passa a atravessar outras esferas do pensamento de Nietzsche. Deslocamento que nos faz reconhecer a mudança: aos poucos, a autobiografia encontrará seu núcleo na questão da *Bildung*. A vida, como coletânea de fatos empíricos, eternamente fixados, tornados estáticos pelo registro da lembrança, deverá ceder lugar a uma descrição *móvel* dos processos de formação cultural e a uma reflexão em torno deles.

Um exemplo dessa progressiva modificação se dá no modo como Nietzsche opera a autocrítica de seu trabalho poético. Em 1858, ao narrar seus anos de juventude (*Die Jugendjahre, 1844 bis 1858*, subtítulo dado por Nietzsche a sua biografia de então), Nietzsche traça o desenho de sua produção poética até a data: três fases distintas, classificadas de acordo com o estilo e com a forma⁹⁷. Sua autocrítica se detém longamente sobre a ocasião e o modo de composição íntimo desses poemas, e nos fornece uma lista com os principais deles. Durante muito tempo ainda, essas listas de trabalhos já executados – produção poética, ensaística, musical – constará de seus cadernos. Mas algo se transforma sensivelmente poucos anos após essa primeira tentativa de crítica regulada pela forma e pela história emocional de cada verso: em 1862, dois curtos parágrafos dão conta de um novo procedimento, agora explicitamente relacionado ao tema da educação –

“Peço, inicialmente, que as considerações de minhas próprias poesias não sejam entendidas como vão interesse pessoal. Estou bem longe do tempo em que tentava representar através dos efeitos delas sobre mim, para escrever críticas auto-satisfatórias. Pelo contrário, penso em mostrar não como

⁹⁶ KSA V, 291-293.

⁹⁷ WdB III, 21 e 35.

se é poeta, se nasce <poeta>, mas como alguém se torna poeta, quer dizer, como, pelo assíduo trabalho de rima, à medida de uma crescente habilidade espiritual, pode-se tornar, finalmente, um pouco poeta.(...)

Não é somente interessante, mas sobretudo necessário, colocar diante dos olhos, tão fiel quanto possível, o passado, especialmente os anos de infância, pois nunca podemos chegar a um juízo claro sobre nós mesmos se não consideramos suficientemente as circunstâncias em que fomos educados [wir erzogen sind] e medirmos sua influência sobre nós”.⁹⁸

A nova crítica surge no momento em que a *história natural*, o quadro geral das classificações, cede lugar ao procedimento *biológico*, atento aos movimentos subterrâneos, ao trabalho silencioso do tempo que se escoia sob a superfície meramente histórica. A época da crítica auto-satisfatória, das memórias afetivas, insiste Nietzsche sob forma de apelo ao seu leitor, está longe – e assim ele nos anuncia uma ruptura, ou talvez, um alargamento. Através de uma intenção auto-crítica precoce – e que se estenderá por toda sua obra – encontramos a tensão que une, pela primeira vez, a *biografia*, sob a forma de uma *biologia*, e a pedagogia.

Toda essa nova economia da tarefa crítica estará à frente das considerações de *Mein Lebenslauf* em maio de 1861; pode-se afirmar que ela é sua origem. O que as memórias devem garantir agora, contra a força do esquecimento e de sua terrível política, está para além dos gestos individuais: a imagem que agora se mostra urgente não é a do contorno estável, mas a do caminho subjacente, a da *Bildung* enquanto processo. É nesse sentido que as memórias abandonarão a preocupação com o traço, com o desenho cada vez mais preciso na direção da verossimilhança, e deverão reconstruir a ordem do percurso intelectual, espiritual – Nietzsche passa a escavar a imagem de seu passado no sentido de sua profundidade. Por princípio, a legitimidade da biografia se sustenta: qualquer um que tenha em vista seu próprio desenvolvimento espiritual e intelectual não pode simplesmente “achar desinteressante examinar o passado e relacionar os pensamentos sobre seus eventos mais importantes.”⁹⁹ Mas é o modelo biológico que aqui se apresenta de modo extremamente claro:

⁹⁸ *WdB* III, 107-108.

⁹⁹ *WdB* III, 88.

“Pois, tanto quanto os germes de nossas disposições morais e espirituais já estão enterrados em nós e o caráter fundamental [Grundcharakter] de cada homem é como que inato, também as influentes circunstâncias exteriores, que em sua grande diversidade afetam mais profunda ou mais ligeiramente os homens, os forma como homens, tanto em relação à moral quanto ao espiritual.”¹⁰⁰

Se o ateliê do escritor se transforma no laboratório de um biólogo é, essencialmente, porque Nietzsche não pode mais se contentar em apresentar os quadros de sua história pessoal; ele precisa analisá-los, refletir sobre eles em seu conjunto, deve reenviar a série de eventos e toda sua multiplicidade a um estado embrionário que se combina a essas “influentes circunstâncias exteriores” para revelar a identidade que se forma. O simples retrato esconde a principal característica da vida: sua dinâmica.

Devemos insistir ainda sobre o quanto a descrição dessa dinâmica – da vida, da *Bildung* – se conecta ao tema sordidamente obsessivo da *origem* (*Ursprung*, mas também nascimento, *Geburt*)? O trabalho paciente do biólogo-biógrafo – análise, composição, enfim, uma leitura em aprofundamento – não pode se livrar desse *pathos* da origem. Mais tarde, o interesse de Nietzsche pela Filologia estará comprometido com essa mesma inclinação. Podemos encontrá-la de forma menos implícita, ainda – mas não menos importante – na recepção de sua leitura de Schopenhauer, que em certo sentido, promove em Nietzsche a passagem do problema da *origem* de uma abordagem filológica para outra, mais ampla, precisamente filosófica¹⁰¹. Muitas leituras podem ser compreendidas em torno desse tema, tão relevante para Nietzsche¹⁰², mas é preciso demarcar a amplitude dessa herança romântica já nas primeiras tentativas de autobiografia. O *pathos* da origem passa a animar toda a tarefa de interferir na política do esquecimento a que viemos fazendo alusão; já não basta fazer funcionar, contra esta última, a maquinaria da memória, pura e simplesmente – a *interpretação* deve

¹⁰⁰ *WdB* III, 88.

¹⁰¹ O problema da *origem* apresenta-se no centro da temática filosófica de Schopenhauer como um todo. Ele direciona, em um sentido muito amplo, suas investigações no âmbito da teoria do conhecimento – e acaba por promover, através de uma interpretação bastante particular da filosofia de Kant, uma reflexão que, sob muitos aspectos, poderia ser compreendida como *genealógica*. Sobre esse ponto, enviamos ao estudo de Clément Rosset, em seu *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, especialmente no capítulo “L'intuition généalogique” (pp. 1-61).

¹⁰² Uma leitura do tema nos é proposta, por exemplo, por Michel Foucault em “Nietzsche, la généalogie, l'histoire” in *Dits et écrits*, II, pp. 136-156. Foucault se atém, entretanto, ao modo como Nietzsche articula o conceito de *Ursprung* ao desenvolvimento de sua genealogia, especialmente após 1874.

substituir o *registro*. A origem que Nietzsche, nos anos de juventude, e até os primeiros anos em Basileia, pretende fazer surgir é da ordem do universal: ela diz respeito a qualquer um, ao homem, à sua formação. A coletânea das memórias deve promover, a partir daí, um redimensionamento, deve erguer a vida íntima ao interesse público – nunca podemos esquecer que é a um leitor que Nietzsche se dirige, seus textos autobiográficos quase sempre se distinguem de notas pessoais¹⁰³ – deve superar a curiosidade particular. O todo: ainda a figura do biólogo nos ensina sobre a pesquisa que aqui se procura. Cada fato da história pessoal só tem sentido ao encontrar seu lugar no conjunto ao qual pertence: de que outra maneira pode alguém se interessar por essas passagens contingentes senão tendo como horizonte a trajetória global da uma vida?

“Como se desenhar a imagem de um homem que se conheceu?”¹⁰⁴ A autobiografia nasce explicitamente dessa questão; mas em 1863 ela precisa repensar sua tarefa: é a imagem que se torna problemática aqui. Inicialmente, lembra Nietzsche, podemos traçar a fisionomia característica de cada um, riscar o mapa dos relevos, descrever a cor do céu¹⁰⁵. Mas esse modelo mineral, inorgânico, apenas descritivo, resulta no relatório de um mundo morto – nele, nada se *singulariza*, pois nada está dotado de vida. As rochas e as massas montanhosas possuem a mesma fisionomia, a mesma imagem, em latitudes diferentes: por isso a biografia não pode ser uma *cartografia*. O biólogo precisa do particular para erguê-lo ao universal; sem isso, seu trabalho é apenas o de um colecionador, e o que ele coleciona interessa apenas a ele. A grande dificuldade, e, ao mesmo tempo, a maior tarefa que Nietzsche precisa se colocar é reconciliar um conjunto de informações que apenas interessa a ele próprio¹⁰⁶ com sua inscrição em um conjunto maior, capaz de suscitar a atenção dos que têm a evolução moral e espiritual como preocupação. Somente nesse sentido podemos considerar o aparente paradoxo de *Mein Leben*, de 1863, quando lemos no que seria o primeiro rascunho de sua introdução: “Parece, segundo essa introdução, que eu gostaria de

¹⁰³ Até onde podemos saber atualmente, Nietzsche tenta apenas duas vezes, em toda sua vida, redigir um diário, no sentido estrito: a primeira compreende um grupo de notas, especialmente sobre o cotidiano de Pforta, escritas entre agosto e setembro de 1859, que logo são abandonadas (cf. *WdB* III, 42-75). Da segunda tentativa nos resta apenas a referência, no texto de 1868, *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre*, dessas *Tagebuchblätter* que aparentemente se perderam, e que testemunhariam o encontro com o pensamento de Schopenhauer no período de Leipzig (cf. *WdB* III, 133).

¹⁰⁴ *WdB* III, 107.

¹⁰⁵ *Idem*.

¹⁰⁶ Em *Mein Lebenslauf [III]*, de 1861, Nietzsche reconhece o impasse: “Mas esses eventos são mesmo significativos apenas para mim, e devem ter poucos atrativos para os outros” (*WdB* III, 90).

escrever um livro sobre minha vida. Jamais. O que gostaria, entretanto, de indicar, é como gostaria que os esboços de vida [Lebensumrisse] que seguem fossem compreendidos”.¹⁰⁷ Tudo o que seguirá, toda a história pessoal dos dezessete anos de Friedrich Nietzsche, nada poderá ensinar por si só: somente essa introdução, ao indicar um modo de leitura, recuperará seu significado universal. O núcleo pedagógico da autobiografia se deslocará, portanto, para esse questionamento sobre *como ler*, que Nietzsche deverá sugerir aos que o acompanham, antes mesmo de iniciar o espetáculo, talvez enfadonho, de suas memórias.

Não um livro sobre sua própria vida, mas um livro sobre a vida em geral, e sobre como a sua história pessoal se forma nela. Um livro sobre a *Bildung*, cujo modelo orgânico nos remete à figura do biólogo, e agora, explicitamente. Pois o modo de leitura é indicado por ele:

“A saber, como um naturalista perspicaz [geistvoller Naturforscher], ao reconhecer a história e as características de cada uma de suas coleções de plantas e pedras, ordenadas segundo as regiões; enquanto a criança ignorante só encontra aí pedras e plantas para jogar e brincar, e o homem pragmático [Nützlichkeitsmensch] despreza, como algo sem finalidade para a alimentação ou para se vestir”.¹⁰⁸

Após esse parágrafo, Nietzsche acrescenta um outro, curto, que se resume a uma frase: “Enquanto planta, nasci próximo de um cemitério, enquanto homem, na residência paroquial”. Essa passagem parece se afinar com a fórmula, em forma de enigma (*Räthsselform*), com que Nietzsche reconhece seu destino em *Ecce Homo*: “como meu pai, já morri, como minha mãe, ainda vivo e envelheço”.¹⁰⁹ Se pudéssemos tentar uma aproximação entre esses dois textos tão distantes, encontraríamos o modelo orgânico, especificamente vegetal, como a metáfora (ou o *enigma*) da origem mais profunda de sua personalidade – a proximidade com a morte, especialmente a do pai – contraposta à sua vida histórica, que se inicia (Nietzsche nasce em uma *Pfarrhaus* em Röcken, Licht der Welt) e se desenvolve no ambiente da casa paroquial, representada pela mãe (a família de Franziska Nietzsche se orientou muito mais veementemente à

¹⁰⁷ *WdB* III, 108.

¹⁰⁸ *WdB* III, 108.

¹⁰⁹ *KSA* VI, 264.

carreira eclesiástica, enquanto a de Karl-Ludwig, pai de Nietzsche, à sua exceção, se firmou no ramo comercial ou industrial).¹¹⁰

Percebe-se assim o quanto se modifica o projeto inicial da autobiografia. Procedendo por um alargamento progressivo da função mesma da narrativa – registrar, interpretar, reconhecer a origem primitiva e, enfim, universalizar – Nietzsche revela para si mesmo o difícil aprendizado da relação entre vida e educação. Na derradeira autobiografia, de 1864, ele reconhece o fim de um ciclo: em breve deixará Pforta para ingressar na Universidade de Bonn e um longo caminho, no qual ele aprendeu a se reconhecer, é deixado pra trás¹¹¹. Não como um fardo que se abandona, mas como o passado que não deixará de se apresentar. Pois o passado deve vir se alojar no presente sem que precisemos, a todo tempo, reescrever os gestos que o compõem: um pouco como Bergson, esse passado deve se dar no presente como *ação*. Essa *memória ativa* é o desdobramento de uma *memória reflexiva* como segunda natureza:

*“Que se pense em um soldado de infantaria, que começou a ter medo de esquecer completamente como andar quando ficou preocupado com a consciência com que deve erguer o pé, e, ao mesmo tempo, manter os erros diante dos olhos. Isso depende de que ele venha a formar [anzubilden] nele uma segunda natureza, para que ele ande, assim, livre como antes”.*¹¹²

É a esse estágio que Nietzsche pretende já ter erguido sua *Bildung*, quando, em 1867, na universidade de Leipzig, ele se propuser a falar de sua história. E se ainda se olha para trás, já não é mais para percorrer o caminho de volta, mas para identificar a legitimidade do presente. Do passado, apenas o mínimo, como que por polidez para com esse leitor que nada sabe sobre aquele de cuja própria vida se propõe a falar: “Desejo considerar [betrachten] a mim mesmo, e como não devo começar com um

¹¹⁰ Sobre o ambiente em que Nietzsche nasceu e o conflito – ou a diferença – entre a visão do pai e a da família da mãe, cf. GOCH, K., “Franziska Nietzsche in Röcken – Ein Blick auf die deutsch-protestantische Pfarrhauskultur” in *Nietzscheforschung*, Bd. 2, pp. 107-140. Esse par origem paterna/educação materna também se desdobrará ao longo do pensamento de Nietzsche sob diferentes formas. Indicamos aqui apenas a prematuridade do tema. Sobre ele, nos remetemos mais uma vez a Jacques Derrida, *op. cit.*, pp. 60-69 e às leituras de Pierre Klossowski em torno das autobiografias de juventude de Nietzsche e do modo como elas denunciam o que ele denomina a “sombra paterna”, cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 253-284.

¹¹¹ Cf. *WdB* III, 116-118.

¹¹² *WdB* III, 127.

abrupto ‘hoje’, remeto, antes, a algo sobre o percurso dos dois últimos anos”¹¹³. Como se a autobiografia atingisse, enfim, a encruzilhada onde pressentimos outros rumos; onde ela deveria encontrar, enquanto tal, seu fim. Para fazer surgir novas trilhas.

A vida, a educação. A recorrência e a incompletude dos textos com os quais ele pretende se dar uma vida, reconhecer a espessura de seu nome, apenas atestam o esforço do percurso que os reúne. Parte fundamental na construção do conceito de *Bildung* do qual Nietzsche fará uso em sua atividade como professor em Basileia, o ensaio autobiográfico serve-lhe mesmo de propedêutica. Mais de vinte anos mais tarde, a *Genealogia da moral* ridicularizará o caráter prudente dos biógrafos comprometidos com a verdade¹¹⁴. Mas o escárnio de Nietzsche não cessará de revelar a urgência dessa tarefa cada vez mais abrangente que quer resgatar a legitimidade da vida e a imprevisibilidade de sua trajetória – embora não mais em nome de uma origem universal, certamente, como nos anos de aluno e de professor universitário, mas para fazer do pensamento filosófico um trabalho biológico. Mesmo porque, de todas as autobiografias de Nietzsche, a única definitiva talvez tenha sido escrita no silêncio dos seus últimos anos de vida. E sem o socorro de uma assinatura.

¹¹³ *WdB* III, 127-128.

¹¹⁴ Terceira dissertação, 19 (*KSA*, V, 384-387).

Capítulo Um

AS INSTÁVEIS ORIGENS

Anos de formação: 1858 – 1869

Das Ich hat eine hieroglyphistische Kraft.

Novalis

Paralelamente ao modo como vai se formando em Nietzsche, desde seus primeiros anos de juventude, a idéia de uma íntima conexão entre a *biografia* e a *pedagogia*, observamos o desenvolvimento da idéia de *estabelecimento de ensino*, que terminará por se apresentar sobre sua forma definitiva em 1872, mas que possui uma história que lhe antecede, baseada na própria experiência que Nietzsche obtivera nesses estabelecimentos. As críticas ou os elogios ao ensino médio de Pforta, e às Universidades de Bonn (que freqüentará por apenas um ano) e de Leipzig (onde se formará), nos fornecem a série de reflexões acerca do significado geral de uma *Bildungsanstalt*, e das práticas que nessa instituição devem se estabelecer, tendo em vista a formação cultural *ideal* de seus alunos. Embora não se possa afirmar, evidentemente, que a idéia de estabelecimento de ensino derive *apenas* de sua vivência pessoal, esta é, sem dúvida, a matéria-prima de uma elaboração teórica que se apresentará posteriormente: a leitura das conferências da Basileia de 1872 não deixa a menor dúvida sobre o quanto Nietzsche deve a essas prematuras considerações em torno do tema que, já em sua adolescência, residiam em seus primeiros ensaios e anotações pessoais. Nesse sentido, Pforta é a mais antiga referência.

*“Dos pontos de ruptura [Wendenpunkte] que até agora dividiram minha vida em partes, indico especialmente dois: a morte de meu pai, pastor em Röcken, próximo de Lützen (...). E em seguida, aos quatorze anos, minha mudança do Gymnasium de Naumburg para Pforta”.*¹¹⁵

¹¹⁵ *WdB* III, 116-117.

Diante da imponente Schulpforta, a imagem do *Domgymnasium*, de Naumburg, onde Nietzsche estava inscrito desde 1856, desaparece. Em setembro de 1858, Nietzsche é convidado pelo reitor da Landeschule Pforta a fazer parte de seu corpo de alunos. Elisabeth Förster-Nietzsche sustentou a hipótese de que esse convite havia sido feito em função das boas notas e da *precocidade* de seu irmão. Thomas Brobjer, no entanto, provou, através de vários documentos, que essa era uma posição equivocada – embora amplamente divulgada – e que o principal motivo para a bolsa oferecida era o fato de que Nietzsche era órfão de pai, e, em especial, de um pastor que havia servido ao Estado até sua morte.¹¹⁶

A uma hora de caminhada de Naumburg, e a sessenta quilômetros de Leipzig, o edifício histórico abriga a mais tradicional escola secundária superior do tempo de Nietzsche¹¹⁷. Seu prédio, inaugurado em 1137, funcionou até 1543 como o convento cisterciense *Sanctae Mariae ad Portam*, quando foi, finalmente, transformado em escola real estatal (*königliche Landesschule*), após sua secularização. Toda essa carga conservadora legada historicamente não se perderá em Pforta, ao longo dos séculos – antes, o tempo confirmará seu caráter tradicional. Como escola real subsidiada pelo estado prussiano, Pforta se anuncia como aberta a receber solicitantes de todas as classes sociais, com a única exigência de escolher entre eles os mais brilhantes alunos. Mas, na prática, o número de alunos da aristocracia e, mais recentemente, da alta burguesia, superava com grande vantagem o dos outros; a lista de personagens célebres da paisagem intelectual alemã que nela se formaram – que contava, entre outros, com J.E. Schlegel, F. G. Klopstock e J. G. Fichte – apenas reforçava o perfil nobre da instituição. Hubert Cancik nos informa sobre a paisagem social do *Gymnasium* desse período nos seguintes termos, e é extremamente significativo que ela se apresente como o *completo oposto* do modelo de Pforta:

¹¹⁶ Cf. BROBJER, Th., “Why did Nietzsche receive a scholarship to study at Schulpforta?” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 30, pp. 322-328.

¹¹⁷ Sobre a história de Pforta e das práticas pedagógicas aí estabelecidas, nossas informações foram extraídas, além dos textos do próprio Nietzsche, das seguintes obras: o posfácio de G. Colli e M. Montinari em NIETZSCHE, F. *Kritische Gesamtausgabe – Briefwechsel, Abt. I, Bd. IV: Nachbericht zur ersten Abteilung*; DORFMÜLLER, Petra & KONETZNY, Rudolf (Hgg.), *Schulpforta, 450 Jahre Schulgeschichte. Ein Lesebuch, 3. Aufl.*; ANDLER, Ch. *Nietzsche, sa vie et sa pensée – vol. I, e, sobretudo*, JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Biographie, Bd. 1.*

“A clientela do *Gymnasium* constituía os assim chamados cidadãos educados [*Bildungsbürger*], a inteligência empregada e autônoma, os que haviam ascendido do meio pequeno burguês (somando, aproximadamente, 60 a 80 % do total); pelo menos 20% vinha do círculo dos operários, comerciantes, militares de baixa patente e professores [*Lehrer*]. Em um único *Gymnasium* (na região de Westfália – Reno) essa parcela chegou a 42%. O *Gymnasium* neo-humanista cumpriu, portanto, o objetivo com que fora criado no começo do século XIX: o de ser uma escola de formação universal para todas as classes”.¹¹⁸

Por mais inadequado que possa ser o juízo de Cancik, ele representa como o imaginário alemão em geral compreendeu o desenvolvimento histórico dos *Gymnasien* no século XIX e assinala negativamente – como exceção, tal como visto já em sua época – o estatuto social do estudante de Pforta. Nietzsche, após um exame de admissão que lhe garantiu uma bolsa de estudos integral, aí chega para seu primeiro dia de aula em 5 de outubro de 1858 e deverá permanecer pelos próximos seis anos, até partir rumo à Universidade de Bonn.

A organização das horas e estágios de estudo ilustram com clareza que tipo de disciplina era exigida como propósito educativo na escola. Comparada às outras instituições de ensino secundário, que, em geral, eram administradas de modo irregular ou pouco rígido¹¹⁹, Pforta só se integrou ao neo-humanismo pedagógico do século XIX como sua tradução espartana. Os seis anos letivos eram divididos da seguinte forma: os recém-chegados eram admitidos na turma de *terceira inferior* [*Untertertia*], e, no ano seguinte, após rigorosos exames, podiam passar para a classe de *terceira superior* [*Obertertia*]. Os próximos dois anos representavam a turma de segunda, e os dois últimos, a de primeira, todos igualmente divididos entre uma turma inferior e uma subsequente, superior. O regime de internato era bastante rígido, apesar de Nietzsche confessar uma primeira impressão favorável, em carta à mãe ainda do início de outubro, afirmando o quanto Pforta parecia menos desagradável do que anteriormente

¹¹⁸ CANCIK, H., *Nietzsches Antike*, p. 6. Na verdade, a penetração das classes inferiores no modelo humanista da *Bildung* clássica encontrou grande resistência institucional e, em muitos casos, como no de Pforta, a presença de filhos de operários ou comerciantes de pequeno porte era praticamente impossível. Para uma leitura mais matizada desse tópico, cf. ALBISETTI, J. C., *Secondary school reform in imperial Germany*, pp. 16-35.

¹¹⁹ Cf. ALBISETTI, J. C., *op. cit.*, pp. 26 e ss.

supunha, apesar de reclamar um tanto quanto a “gentileza da acolhida”.¹²⁰ Mas as coisas não poderiam ser tão simples, e sua opinião não permanecerá unívoca por muito tempo.

De qualquer modo, a *disciplina* se caracterizava como a palavra de ordem do estabelecimento. Por um lado, as saídas eram permitidas somente aos domingos, à exceção de algumas festividades, e de certos privilégios dos alunos dos últimos anos (*primeira inferior e superior*). Era esse o dia em que Nietzsche freqüentemente encontrava sua mãe, por algumas horas, no meio do caminho entre Pforta e a casa da família. A correspondência mantida com sua família e com seus amigos do tempo de Naumburg, Wilhelm Pinder e Gustav Krug, atesta até que ponto essa disciplina foi digerida e transformada em questão filosófica.

Por um lado, ela se lhe apresenta realmente importante na concepção de uma rotina que lhe parece “muito bem elaborada”.¹²¹ Em seu esboço de diário, Nietzsche descreve com detalhes essa agenda cotidiana: todos os alunos acordando às cinco horas, apressadamente se acotovelando no banheiro para não perderem a hora do oratório e do café da manhã, que logo se seguiam por um dia pleno de aulas e de *Arbeitsstunden*¹²², interrompido apenas pelas refeições, até às sete horas da noite. Às nove, após o jantar, todos deviam estar deitados em suas camas nos amplos dormitórios divididos segundo as idades dos alunos¹²³. O rigor disciplinar se estendia até o domínio de uma celebrada *fraternidade entre companheiros*, tida como um dos motes da escola. Toda uma hierarquia de viés aristocrático organizava a convivência entre os alunos de Pforta. Cada mesa de trabalho da escola comportava quatro alunos, sendo que dois, provenientes da segunda e da primeira classe, deveriam auxiliar e, caso necessário, reprimir os outros dois companheiros. Além disso, os melhores alunos de cada classe recebiam semanalmente o encargo de *fumulus*, auxiliando um representante do corpo docente em uma vistoria geral pela escola; e o *hebdomadori*, eleito, também a cada

¹²⁰ Carta de 9 de outubro de 1858 (*KGB I-1*, 19).

¹²¹ Carta a Pinder, 8-11 de dezembro de 1858 (*KGB I-1*, 37).

¹²² Fora as aulas de educação física, existiam dois modelos de “aula” em Pforta: as *Vorträgen* (ou *Lectiones*), proferidas pelos professores, e as *horas de trabalho ou de repetição* (*Arbeitsstunden* ou *Repetitionstunden*), onde as lições eram, como deixa claro o nome, repetidas diante de um aluno de classe mais avançada ou mesmo um professor, várias vezes ao longo do dia. Nietzsche faz referência a essas *Repetitionstunden* freqüentemente em seu diário, e de modo nem sempre muito simpático a elas (por exemplo, em *WdB III*, 45).

¹²³ Os trechos do diário que fornecem detalhes sobre a rotina de Pforta se encontram em *WdB III*, pp. 44-45, 48-51, 54-55.

semana, entre os alunos mais antigos, deveria garantir a ordem nos refeitórios, na capela e nos dormitórios quando um mestre não se encontrasse presente – as formas de punição, a que todos – *fumulus*, *hebdomadori* e os restantes – estavam sujeitos, eram geralmente bastante rígidas; correspondiam, na maior parte das vezes, ao isolamento e à proibição de saídas nos horários regulamentares¹²⁴.

Diante da estreiteza desse regime, não é difícil supor que Nietzsche tenha se posicionado, muitas vezes, contra ele – não, obviamente, em suas ações, mas na reflexão que fazia funcionar em suas anotações pessoais e em sua correspondência com a família e os amigos. A primeira e favorável impressão sobre a rotina da escola cede lugar, ocasionalmente, ao longo dos seis anos de seu internato, ao desejo acentuado de um estudo livre, de uma saudável ociosidade compartilhada com os colegas de Naumburg, e não de uma “vida uniforme, silenciosa”, que “difere totalmente das atividades livres que se escolhe”¹²⁵. Não se deve, contudo, exagerar essa atitude, perfeitamente compreensível em um interno de quinze anos, para derivar dela uma memória retrospectiva negativa desse estabelecimento. Não podemos concordar, assim, com a posição de Charles Andler, que afirma que Nietzsche, nas conferências sobre o futuro das escolas de 1872, faz uma análise “cruel” desse seu passado¹²⁶. Ora, nos parece um erro de atenção considerar que a mencionada crueldade se volte para o passado: muito pelo contrário, é o presente onde Nietzsche se encontra, diante de um auditório em Basileia, que parece submergir, e que só se recuperará, só merecerá seu futuro, caso saiba reconhecer na história pregressa os princípios que se perderam. Basta que retornemos à passagem já anteriormente citada, onde o “velho filósofo”, personagem das conferências, lembra com nostalgia e veneração do tempo do seu *Gymnasium*, em que reinavam a obediência e o espírito de disciplina. Na realidade, nos parece que, ainda que tenha recebido diferentes matizes através do percurso do pensamento de Nietzsche, o elogio de uma escola rígida e fundamentada na disciplina, a importância que esta pode assumir no âmbito da *Bildung*, acompanha-o até os últimos

¹²⁴ Nietzsche fora eleito para exercer essas funções algumas vezes ao longo de sua estada em Pforta. Por exemplo, no começo de novembro de 1862 ele exerce as obrigações de *hebdomadori*, e, por redigir anotações sarcásticas enquanto se encarregava de sua vigília, foi punido com a reclusão e o impedimento de sair por algumas semanas (cf. carta à mãe de 10 de novembro de 1862, *KGB* I-1, 225-226). Já em março seguinte, Nietzsche parece se alegrar com sua eleição para *fumulus* durante uma semana (cf. carta à mãe de 8 de março de 1863, *KGB* I-1, 233).

¹²⁵ Carta à mãe, de 30 de maio de 1860 (*KGB* I-1, 107).

¹²⁶ ANDLER, Ch., *op. cit.*, p. 285.

anos. Um fragmento de 1888 articula pontualmente essas idéias: “(...) uma rígida disciplina, no tempo certo, permanece, sob todas as circunstâncias, o mais desejável”. E mais adiante, como conclusão desse pensamento: “– O que se aprende em uma escola rígida [harten Schule]? – Obedecer e comandar”.¹²⁷ O modelo disciplinar, que Pforta apresenta a Nietzsche pela primeira vez, será sempre, de alguma forma, aglutinado à filosofia da cultura que ele acaba por formular. Na medida em que vai se afirmando como parte constitutiva de uma *metodologia pedagógica*, a obediência e a disciplina passam a representar um *modelo orgânico* geral: nele o caráter individual deve vir se alojar, em vista do todo. É interessante notar até que ponto Nietzsche, já longe de Pforta, em 1868, pode sobrepor esses dois domínios que inicialmente surgiam como os dois pontos de ruptura de sua vida, a morte do pai e a rígida educação da escola: “Quando, em minha adolescência, cheguei em Pforta, conheci o único substituto de uma educação paterna, a disciplina uniforme de uma escola organizada”.¹²⁸ Nessa sobreposição, o rigor de um procedimento sem o qual não há, simplesmente, a possibilidade da *Bildung*. Nas conferências de 1872, ele é expressamente louvado, e Nietzsche lembrará do rigor de sua escola ainda quando pensar, numa curiosa passagem de *Ecce Homo*, nos tempos em que os menores delitos se contrapunham aos regulamentos da instituição.¹²⁹

Mas não se pode esquecer que o espírito de obediência à lei que se pretende ensinar em Pforta, contudo, não busca apenas a disciplina pela disciplina; seu modelo está firmemente comprometido com uma pedagogia esclarecida, cosmopolita, especialmente humboldteana, onde o coeficiente da disciplina é a responsabilidade para com o outro, esse outro imediato, que é o companheiro de escola, ou a própria nação alemã. Uma educação, portanto, *humanista*, no sentido que o *neo-humanismo*

¹²⁷ KSA XIII, 346 (Fr. 14 [161]).

¹²⁸ WdB III, 151. Outras passagens do mesmo texto confirmam a importância de Pforta para o futuro acadêmico de Nietzsche, segundo suas próprias palavras – especialmente no que diz respeito à disciplina: cf. WdB III, 159.

¹²⁹ “Redigir e passar a limpo uma dissertação latina em *uma* noite de vigília, pondo na pena a ambição de imitar meu modelo Salústio, em rigor e concisão, e derramar em meu latim algum trago de alto calibre, eis algo que, já quando era aluno da venerável Pforta, não contrariava a minha fisiologia, tampouco, talvez, a de Salústio – ainda que certamente a da venerável Pforta...” (KSA VI, 280-281). Se atentarmos para o quanto Nietzsche, logo em seguida, faz o elogio da abstinência alcoólica, talvez o modelo de Pforta ainda possa parecer um bom paradigma.

pedagógico assumiu nos primeiros anos do século XIX¹³⁰. Como lembra um panfleto comemorativo da escola, de 1843, “os alunos se tornam mais homens na medida em que se acostumam com a obediência à lei e à vontade dos superiores”, tendo em vista, através de um estudo centrado nos clássicos, uma formação cujo conceito principal é a totalidade [Totalität], e que deve fazer com que “a vida do indivíduo, em todas as suas relações, se abra [aufgeht] completamente”.¹³¹ Mas é precisamente essa formação *total* que parece colocar para Nietzsche a questão de sua formação subsequente, necessariamente *especializada*.

O programa pedagógico de Pforta tinha por objetivo, portanto, atingir em seus alunos um nível de formação intelectual e espiritual muito mais amplo que uma pragmática educação técnica ou profissionalizante. Em geral, os princípios *humanísticos* eram aplicados no *Gymnasium*, e se opunham, ponto a ponto, aos que eram instituídos em escolas que começam a surgir na Alemanha a partir de 1830, as *Realschulen* e as *Volksschulen*, por exemplo¹³², que tinham por meta uma educação voltada ao exercício de cargos industriais e burocráticos. Pelo menos desde meados do século XIX, quando o crescimento industrial começa a animar o horizonte financeiro de uma Alemanha política e socialmente desagregada, essas escolas técnicas, também conhecidas, tanto elogiosa quanto pejorativamente como “modernas” ou “realistas”¹³³, passaram a receber boa parte dos jovens de uma classe média que, aos poucos, impôs seu *status* social, a partir de sua proeminência financeira, e despertou a rejeição por parte de uma antiga aristocracia que vinha perdendo seus privilégios. A distância entre o *Gymnasium* e a *Realschule* é análoga à que existe, então, entre uma educação humanista, clássica e total, e um ensino moderno, técnico e pragmático. Não é difícil compreender a posição de Nietzsche entre a imagem do *Gelerhter*, do erudito, nos moldes cosmopolitas da *Aufklärung*, e a dessa figura relativamente recente que é a do *Gebildet*, do homem meramente formado de acordo com uma *Bildung* parcial, utilitarista, degeneradamente autônoma. É essa mesma posição, que aqui encontra suas raízes sócio-políticas, que direcionará a terrível crítica à miséria de viver dos

¹³⁰ Cf. JANZ, C. P. *op. cit.*, p. 65. É bom lembrar que se, como afirma Janz, há um *humanismo* em Pforta, ele é bastante conservador e defende um *cosmopolitismo* acentuadamente erudito.

¹³¹ Citado em JANZ, C.P. *op. cit.*, pp. 66-67.

¹³² As informações a seguir foram extraídas de RINGER, F. K. *O declínio dos mandarins alemães*, pp. 39-72.

¹³³ Cf. RINGER, F. K. *op. cit.*, p. 40.

estabelecimentos de ensino e à superpopulação de falsos mestres e jornalistas cultivados, nas preleções sobre a educação de 1872. Em Pforta, o problema se apresenta para Nietzsche de uma forma diretamente relacionada ao seu futuro: como conciliar essa formação clássica, exemplarmente disciplinada no sentido orgânico, com as exigências profissionais que já se anunciam? Pois a saída de Pforta significa, ao mesmo tempo, a entrada em uma universidade. Ela assinala o tempo de uma decisão que deve interromper o círculo amplo dos interesses globais e dar a Nietzsche uma posição social.

A cultura universal aparece como a herança romântica mais inequívoca no período secundarista. As notas de seu diário incompleto perfazem esse elogio da totalidade, que animará seus primeiros anos em Pforta: “Deve-se ter muito cuidado com a especialização. Deve-se ler todos os escritores, por múltiplas causas: não somente pela gramática ou pela sintaxe, nem pelo estilo, mas também por seu conteúdo histórico, pelo pensamento que aí se expressa”. E mais adiante, ainda nas mesmas páginas, a filiação se esclarece, ainda que como uma apropriação: “Agora me afeta um cruel desejo por conhecimento, por formação cultural universal [universeller Bildung]; Humboldt me induziu nesse caminho”.¹³⁴ Mas essa inflamada exaltação logo se mostrará insuficiente, e a disciplina da escola cobrará sua conta: em 1864, Nietzsche já estava ciente dessa característica inevitável da educação: “Com o tempo senti repugnância por essa errância aleatória por todos os domínios do saber”.¹³⁵ Mas esse redirecionamento em apenas *um* sentido, passo que Pforta anuncia na direção da formação superior universitária, se mostra para Nietzsche ainda como tarefa difícil, como confessa à mãe em abril de 1863:

*“Às vezes, com mais freqüência que antes, reflito sobre meu futuro; por motivos externos e internos, ele é um pouco instável e incerto. Sem dúvida, não há nenhuma matéria que eu não esteja em condições de estudar, mas me falta coragem para abandonar todas as outras que me interessam. Escreva-me o que acha. Eu estudaria muitos domínios, o que é claro para mim, apenas se o estudo não se reduzisse a uma questão de ganha-pão!”*¹³⁶

¹³⁴ *WdB* III, 51-52 e 73, respectivamente.

¹³⁵ *WdB* III, 117.

¹³⁶ Carta à mãe, de 27 de abril de 1863 (*KGB* I-1, 238). A carta de 2 de maio seguinte (*KGB* I-1, 239-240) confirma uma apreensão semelhante.

I. Bonn-Leipzig

Se o primeiro passo de Nietzsche rumo à sua carreira acadêmica, no dia em que deixa Pforta, carrega a herança de um modelo aristocrático fundamentado na disciplina e em uma concepção *humanista* da educação – legado que não cessará de ser relembrado e transformado – ele também parece hesitar com essa questão urgente da escolha de uma vida profissional. Para ser legítima, ela não pode ser um simples trabalho, um *emprego*; e, ao mesmo tempo, deve marcar o fim definitivo de uma “errância arbitrária”, própria ao gosto dos anos que já se passaram. A decisão se revelará dos interstícios desse intrincado problema:

*“Agora, que estou a ponto de entrar na universidade, me detenho sob leis invioláveis para minha próxima vida acadêmica: combater a tendência enfraquecedora de saber tudo, e encorajar minha disposição a pesquisar os mais vastos e profundos fundamentos atribuídos a cada coisa particular”.*¹³⁷

Mantidas todas as distâncias, a questão, que se mostra aqui tão urgente, é ainda a mesma, por exemplo, de Schiller, de Hölderlin, de Novalis: a de uma possível reconciliação entre o universal e o particular *na vida*. Ou ainda: entre Natureza e liberdade, sob o domínio do auto-conhecimento e da “auto-formação [Selbstgestaltung], diretriz “através da qual o regulamento rigoroso de Pforta se circunscreve ainda mais”.¹³⁸ Em 1864, cruzando os portões de Pforta após a obtenção de seu *Abitur*, Nietzsche não tem ainda uma resposta, ou mesmo um desenvolvimento seguro para ela. Talvez também por isso, a escolha da Universidade de Bonn estivesse se dando em um solo muito frágil, onde a certeza da importância da *Bildung* para uma vida legítima encontra os embaraços de problemas pragmáticos, profundamente

¹³⁷ *WdB* III, 118.

¹³⁸ WISCHKE, M., “Friedrich Nietzsche Bekanntschaft mit der Romantik in Pforta und ihr widersprüchlicher Einfluss auf sein etische Denken” in *Nietzscherforschung*, Bd. 1, p. 387.

comprometidos com uma posição político-ideológica que se busca confirmar. Pois nada mais indigno que o simples e cotidiano “ganha-pão”.

Nietzsche cursará apenas dois semestres na Universidade de Bonn, disposto a estudar Teologia. Seria inútil, aqui, assumirmos a sempre questionável intenção do biógrafo, e tentarmos escandir as razões psicológicas para essa breve estada¹³⁹. Mas, transportado a outros domínios, o insucesso de Bonn nos leva à questão da passagem do *Schüler* ao *Student*, ou, o que pode significar a mesma coisa, à questão de sua entrada no meio acadêmico e das condições ideológicas em que essa decisão pôde ser tomada. A Universidade de Bonn se encontra no meio dessa trajetória.

É bem verdade que seu caminho até ela não esteve nunca firmemente assentado. Pouco antes de deixar Pforta, Nietzsche confessa sua dúvida a um antigo companheiro do *Gymnasium*, então matriculado em Leipzig: para seu futuro, Bonn é sua primeira opção, mas a possibilidade de encontrá-lo em Leipzig não é desprezada.¹⁴⁰ E ainda, se seguirmos Janz, é possível que a decisão de partir inicialmente para oeste tenha sido influenciada pelo desejo da mãe.¹⁴¹ Seja como for, a hesitação, inicialmente sobrepujada por uma série de expectativas que logo se dissiparão¹⁴², vai se desenvolver, sobretudo no segundo semestre, sob a forma de uma necessidade urgente de abandonar este ambiente. Sem dúvida, o fato de Bonn se apresentar como uma cidade muito cara, e de Nietzsche ir progressivamente se endividando, como nos informam as cartas enviadas à família no começo do segundo semestre, já em 1865, influenciam a decisão que se tomará também nesse período: abandonar Bonn e seguir em direção a essa outra alternativa, sempre tentadora, que era Leipzig¹⁴³.

À parte todos esses motivos de ordem prática, Bonn vai se revelando para Nietzsche como o anti-modelo de uma formação acadêmica nos moldes antecipados por Pforta, que agregavam o estudo individual e a pesquisa à idéia de um desenvolvimento comum da classe intelectual. Um quadro comparativo entre Bonn e

¹³⁹ Para esse tipo de análise, remetemos a ANDLER, Ch., *op. cit.*, pp. 294-300; e JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. I., pp. 133-171.

¹⁴⁰ Cf. *KGB* I-1, 294.

¹⁴¹ JANZ, C. P., *op. cit.*, p. 133.

¹⁴² Como corroboram as cartas enviadas à mãe nos primeiros meses em Bonn: “É de Bonn, de meu alojamento, que lhes transmito, pela primeira vez, as notícias; e as dou feliz e cheio de alegres esperanças (...)” (*KGB* I-2, 11).

¹⁴³ A decisão é tomada ao longo do mês de maio de 1865. No dia 10, Nietzsche escreve à mãe anunciando que “tempo e dinheiro” o levam a desistir de um terceiro semestre em Bonn (*KGB* I-2 52-53); mas a escolha por Leipzig, só é feita em 29 do mesmo mês (*KGB* I-2, 58).

Leipzig nos fornece alguns esclarecimentos a respeito da carência que Nietzsche atribuirá à primeira: fundada como universidade em 1818, Bonn pretende cumprir as metas pedagógicas do projeto humboldteano; mas, por não possuir uma tradição institucional, até aquele momento, relevante, e por se situar em uma região onde o crescimento industrial avança pioneiramente, a partir de meados do século XIX, acaba por aglutinar a essas metas algumas características técnico-pragmáticas. Por seu cosmopolitismo demasiadamente *moderno*, individualista e burocrático, aos olhos de Nietzsche, ela se contrapõe sensivelmente a Leipzig. A universidade aí estabelecida é uma das mais antiga da Alemanha, tendo sido inaugurada em 1409. Bem afastada da fronteira com a França, a leste, ela recebe moderadamente os efeitos do crescimento industrial e da ascensão da classe burguesa durante o século, e preserva um espírito de pesquisa obstinadamente clássico, que se agregará, sem dificuldades, à reforma pedagógica alemã instituída há poucas décadas. Trata-se, portanto, e em primeiro lugar, de uma questão de *ambiente*. Anos depois, uma longa passagem da quarta conferência sobre os estabelecimentos de ensino nos lembrará da importância desse ambiente, ou dessa atmosfera, na composição de um abrigo protetor, onde o gênio possa se desenvolver livremente, na companhia de uns “raros” eleitos:

*“É agora que compreendo melhor até que ponto é necessária uma instituição que ofereça a possibilidade de se viver com os raros homens que possuem uma verdadeira cultura, para ter com eles guias e estrelas-guia [Führer und Leitsterne]. Com que força experimento o perigo da caminhada solitária!”*¹⁴⁴

Não que, durante a estadia em Bonn, Nietzsche tenha se isolado efetivamente: sua filiação à associação estudantil *Frankonia*, não isenta de críticas, integrará Nietzsche, até certo ponto, no cotidiano dos alunos da universidade, nas reuniões regadas a cerveja das tavernas.¹⁴⁵ Nesse sentido, a caminhada solitária de Nietzsche é extremamente povoada, mas se ressentido de uma ausência fundamental: a do *interlocutor*. O que falta em Bonn é esse círculo que se agregaria em torno de um

¹⁴⁴ KSA I, 731.

¹⁴⁵ Nietzsche tinha grandes restrições a essas atividades que ele classifica de *bárbaras*, por parte dos alunos, mas reconhece a importância da prática estudantil das associações (cf., por exemplo, a carta a von Gersdorff de 25 de maio de 1865 – KGB I-2, 54-55). Volto mais detalhadamente a esse tema adiante.

interesse comum, que é o da *Bildung*, e com o qual se trava um indispensável diálogo. O contato com os alunos apenas decepciona um estudante que vê neles um simples sucedâneo de uma relação realmente frutífera: uma relação onde se reconheça o aprendizado. E, se pensarmos como Nietzsche o faria mais tarde, em Basileia, e reconhecermos que a universidade deva ser mensurada, sob certos aspectos, pelos fins culturais propostos nos *Gymnasien*¹⁴⁶, então não haverá discrepância maior que entre Pforta e Bonn. Por um lado, a tendência historicista do currículo da última era completamente antagônica em relação ao humanismo clássico e espartano da primeira, e mesmo que Nietzsche tenha tido, a princípio, uma relação “ingênua” com essa metodologia então recente¹⁴⁷, não é difícil extrair do conteúdo de sua correspondência nessa época a crescente insatisfação com o currículo geral de Bonn. O convívio social que lhe interessa, certamente, não é o das algazaras ébrias ou das disputas juvenis pela predileção de um ou outro professor. Além disso, tudo que lhe resta é o contato com esses professores e suas famílias, com o sempre pequeno círculo aristocrático que se fecha. Não a corte, simplesmente, mas seu gabinete íntimo:

“(…) Bonn, como já havia me queixado, é uma cidade completamente insociável [ungesellige]. Depende-se sempre de um círculo de estudantes, as famílias restringem todos, a não ser os mais cerimoniosamente apresentados. Mesmo entre os estudantes reina um tom frio e distinto. Eu me alegro muito com o modo de vida totalmente diferente de Leipzig, onde, cercado de amigos queridos, nas proximidades de Naumburg, em meio a uma plenitude de estímulos musicais, me sentirei completamente bem [recht]”¹⁴⁸.

O aprendizado *negativo* de Bonn é, portanto, a identificação dessa troca absolutamente fundamental entre iguais, condição imprescindível para a passagem do aluno ao professor, para o último degrau dessa escala que é a *Bildung*. Sem ela, o silêncio: Nietzsche praticamente não compõe nenhuma música ou poesia, e, quanto aos seus trabalhos literários e ensaísticos, limita-se, quase exclusivamente, ao que lhe é

¹⁴⁶ KSA I, 674 e ss.

¹⁴⁷ Cf. LEVINE, P., *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, p. 29.

¹⁴⁸ Carta à mãe da segunda metade de junho de 1865 (KGB I-2, 64-65).

exigido academicamente. O *diálogo impossível*, problema que atravessará sua vida, coloca-se como questão pedagógica já nesses primeiros anos universitários.

Mas há também o aprendizado *positivo*, sem dúvida. E ele consiste em sua decisão menos titubeante em todo esse período: a filologia. É ainda em Bonn que o caminho se abre para Nietzsche, sobretudo a partir da influência de Ritschl, professor dessa cadeira, há muitos anos, na universidade¹⁴⁹. O círculo seletivo de alunos que Ritschl detém ao seu redor, as árduas tarefas que impõe a esses, a exigência quase irritante com o rigor e a erudição que defende, trazem, para Nietzsche, a única figura capaz de sustentar a relação de um verdadeiro mestre e um consciencioso *Student*. É este o círculo mais caro a Nietzsche em Bonn, é ele que fornece o modelo amplo de uma profissão que concilia o árduo e solitário trabalho, a respeitável erudição e a colaboração com um pequeno e seletivo grupo de *experts*. Ainda que não esteja ali, o futuro agora se apresenta com clareza. Ao anunciá-lo à mãe, para desgosto desta, em fevereiro de 1865, todos os outros motivos para deixar Bonn recaem sempre neste mesmo ponto: a filologia, o ambiente e os mestres adequados para nela se formar. Desde os primeiros meses deste ano, pelo menos, a notícia de que o próprio Ritschl abandonaria Bonn, por conta de um litígio grave com outro reconhecido professor de filologia, Otto Jahn – antigo discípulo e agora colega docente na mesma instituição – chega a Nietzsche. É provável, no entanto, que a decisão de sua própria transferência tenha sido tomada antes mesmo da confirmação da transferência de Ritschl. Pouco importa: o fato é que Nietzsche passa a justificar sua mudança de universidade, principalmente, a partir da mesma resolução de seu professor.¹⁵⁰ Além disso, outros dois amigos o encontrarão em Leipzig: Carl von Gersdorff e Hermann Muschacke – o círculo começa a se formar, e o diálogo insinua sua possibilidade. Agora, diante do espelho que os outros formam, os outros que são *os seus*, a imagem surge: “que eu tenha aprendido muito a me conhecer, conto como o grande ganho desse ano”.¹⁵¹ É a interrupção necessária, volta sobre si e sob os seus tropeços; sem ela, a *Bildung* não pode avançar: etapa cumprida, é preciso recuperar a si mesmo, “fugir”, literalmente, para junto de si mesmo. Leipzig é esse lugar. Se, em 1868, uma retrospectiva pretende

¹⁴⁹ Cf. ANDLER, Ch., *op. cit.*, pp. 297-308.

¹⁵⁰ Como em carta à mãe, de 29 de maio de 1865 (*KGB I-2*, 58-59) e à Carl von Gersdorff, de 4 de agosto do mesmo ano (*KGB I-2*, 75-77).

¹⁵¹ Carta a Hermann Mushacke de 30 de agosto de 1865 (*KGB I-2*, 81).

relembrar esse tempo de passagem, não poderá fazê-lo senão começando por essa confissão, que é, ao mesmo tempo, sua *profissão de fé*: “Parti de Bonn como um fugitivo [Ich ging von Bonn weg wie ein Flüchtling]”.¹⁵² Duplo movimento, através do qual a *Bildung* investiga sua própria direção, como passo propedêutico para sua conclusão: *afastamento*, “fuga” do silêncio estéril e do ambiente inadequado, onde tudo está condenado a não germinar; e, no mesmo rastro, *busca*, “fuga” para um si mesmo que pode, enfim, se reconhecer. Os anos de Bonn deixaram como herança essas questões. Os anos de Leipzig aprofundarão essa compreensão, e a representará na figura do filólogo.

Em Leipzig, Nietzsche cumprirá o destino de sua *Bildung*; não mais apenas como aquele que se investe nela, mas como o que a *transmite*, como *futuro mestre*. Os quatro anos que se seguirão à “fuga” de Bonn significarão um amplo questionamento, e um subsequente aprendizado, acerca da metodologia pedagógica, pensada, agora, a partir do espaço de quem a administra a outros: nesse trajeto, a pergunta “o que deve ser um mestre?” receberá toda sua importância, e representará, sob importantes aspectos, o ponto de convergência dos elementos articulados em uma primeira tentativa de reflexão filosoficamente formulada nesse período. O que até agora era dado ainda como o material disperso das reflexões juvenis, começa a ser organizado em uma espécie de quadro geral – que, certamente, ainda não poderíamos denominar *sistema* – onde o tema da *cultura* fará da figura do *professor* o agente central. Em Leipzig, essa figura se associará a dois modelos dos quais só poderá se desvencilhar, em maior ou menor grau, muito mais tarde, quando o problema da cultura em Nietzsche se colocar fora do eixo acadêmico-erudito, especialmente após sua saída da Basileia. O primeiro desses modelos diz respeito diretamente à metodologia da educação: é o *filólogo* como representante de uma prática de ensino que atende às exigências de rigor e disciplina erguidas, pelo menos, desde Pforta. Do segundo modelo, Nietzsche também extrairá conseqüências metodológicas importantes, mas ele interessa, principalmente, por aquilo que poderíamos chamar de sua “visão de mundo”: Schopenhauer. O *jovem filólogo* e o *velho filósofo*, portanto, passarão a funcionar como duas dimensões que devem se reconciliar na imagem do *mestre da formação*, a mesma que levará Nietzsche a erguer o problema de toda sua primeira produção intelectual como *professor*: o da decadência

¹⁵² *WdB* III, 128.

da cultura e de sua urgente necessidade de resgate; o tema de suas conferências sobre o ensino, certamente, mas também o de *O nascimento da tragédia* e, de forma limítrofe – em uma relação tensa com um novo pensamento que se anunciaria para Nietzsche – até as *Considerações extemporâneas*.

Leipzig é o lugar de efetivação daquilo que se pressentia em Bonn: o lugar da formação do filólogo. É certo que uma grande parte da decisão de Nietzsche, e da maneira como ele a leva adiante, está comprometida com a considerável penetração de Ritschl em sua vida acadêmica – e, durante algum tempo, também pessoal.¹⁵³ Sem dúvida, a maneira como Ritschl reconheceu, em seu jovem aluno, a tendência para o trabalho árduo e a genialidade resultante do rigor com que levantava suas hipóteses, o modo como interferiu junto aos editores da *Reihnisches Museum* visando a publicação de seus primeiros estudos, tudo isso fez crescer em Nietzsche a certeza da decisão tomada e da obriedade de seu talento – muitas vezes afirmadas em um matiz de vaidade quase exagerado, que ecoará ainda muito, em tom farsesco ou provocativo, em seus escritos posteriores.¹⁵⁴ Não pretendo, contudo, conceber aqui a análise, talvez mesmo impossível, de uma relação tão intangível quanto a de *influência*; mas algumas notas sobre o significado da *filologia* e da tarefa do *filólogo*, que Nietzsche toma de um dos cursos ministrados por Ritschl em Leipzig, ilustram o caráter potencial dessa relação:

“A filologia é o reconhecimento das coisas precedentes [das Dagewesenen, literalmente, “das coisas que aí estavam”], portanto, aparentada à História, à qual esclarece as transgressões, como um desenvolvimento recíproco. A filologia tem que lidar com seus domínios contíguos. Tudo aquilo que permanece em um povo pertence aos monumentos da arte falada ou figurada. A filologia estrita [geschlossne Philologie] <reside> somente aí, onde há um meio cultural [Kulturkreis].

¹⁵³ Durante toda sua vida, Nietzsche se dirigiu a Ritschl com profunda reverência, mesmo após sua ruptura ideológica com ele. Em algumas de suas cartas, já como professor em Basileia, ele se despede de seu ex-professor em termos como “seu aluno [Schüler]”(cf. *KSB IV*, 66 – carta de 16 de outubro de 1869 a Ritschl).

¹⁵⁴ A *Reihnisches Museum* é definida por Charles Andler como “a mais importante, durante toda a vida de um homem, de todas as revistas de filologia greco-latina” (ANDLER, Ch. *op. cit.*, p. 305). Em sua *Retrospectiva de meus dois anos de Leipzig*, Nietzsche narra o orgulho com que deixa Ritschl, após uma reunião repleta de elogios deste a um de seus trabalhos, para contar tudo aos “amigos espantados, sem inveja”. E conclui, com a certidão de uma origem e de um destino: “Foi este o tempo em que se deu meu nascimento como filólogo, senti o ferrão do reconhecimento [den Stachel des Lobes], que me cabia colher por esse caminho”. (*WdB III*, 135).

Os povos mais primitivos não possuem nenhuma filologia, apenas etnografia".¹⁵⁵

Antes de se identificar através de seus conteúdos específicos, a filologia se deixa delimitar por suas práticas, notadamente quando comparadas a esses domínios vizinhos com os quais ela tem de se relacionar. A herança principal de Nietzsche dessas considerações, objetivamente assinalável, é a preocupação com o significado da tarefa do filólogo enquanto educador, em detrimento de uma aprendizagem mais positiva, do conteúdo mesmo do que lhe era transmitido – o que orienta sua atitude enquanto *Student* em Leipzig: “Procurava me pôr sempre no lugar de um professor acadêmico, e dava, desse ponto de vista, meu consentimento ou minha censura aos esforços dos conhecidos docentes”.¹⁵⁶ Estratégia que permitia erguer a dialética professor-aluno a um outro nível, em que o aprendizado se dá no âmbito mesmo de uma reflexão sobre a formação cultural, e não mais no círculo estreito da formação institucional. Somente por isso Nietzsche pode promover uma subscrição no *Kulturkreis*, a que Ritschl parece ter se referido, sob uma outra condição: não mais a partir daquilo que o filólogo *sabe*, mas daquilo que ele *faz*: “me apliquei muito mais a aprender como se chega a ser mestre [Lehrer] que o que se aprende de costume nas universidades”.¹⁵⁷

Ora, esse deslocamento surge como uma espécie de desdobramento de uma lógica interna, própria do ofício do filólogo. Pois se este pode reformular a relação que se instaura na *Bildung*, é, essencialmente, porque pode empreender uma reformulação da cultura *como um todo*; e isso através do resgate de uma origem, que, salvo seu esforço, parece condenada a se apagar. Sua relação com a *Bildung*, portanto, é extremamente singular, e deve ser colocada à parte em relação a todos os outros campos do conhecimento, mesmo os mais *positivamente* eruditos. O filólogo é o mestre da cultura por excelência, principalmente por dois motivos, digamos, de ordem metodológica, e que se constituem, também, como dois deslocamentos. Em primeiro lugar, ele está afastado da cultura na medida em que se encontra no local privilegiado de seu *nascimento*: como lembra Charles Andler, todo o trabalho meticuloso que Nietzsche executa em seus anos de Leipzig, as milhares de folhas de escrita miúda,

¹⁵⁵ *HKG*, IV, 7. Cf. também a nota de H. J. Mette e K. Schlechta, no mesmo volume, p. 616.

¹⁵⁶ *WdB* III, 132.

¹⁵⁷ *Idem*.

repletas de citações gregas e latinas, minuciosamente retalhadas e rearranjadas, que ele lê diante de seus colegas da associação filológica, ou apenas de Ritschl, ou mesmo para si, todo esse exercício silencioso e solitário parece ter por objetivo o prazer único de um *restaurador da cultura*, pois “um dos privilégios do filólogo é o de restituir, em sua clareza, ao menos os fragmentos salvos do desastre”.¹⁵⁸ Despojos que são suficientes para redimensionar os valores de uma cultura atual.

Em segundo lugar, um deslocamento *ético*. Um fragmento de 1868 reflete exemplarmente o programa da posição em que Nietzsche pretende se encontrar, enquanto filólogo, diante da moralidade de um mundo que ele tem a pretensão de conhecer em sua origem, e cuja dinâmica se apresenta de forma totalmente alheia a esse seu trabalho indispensável de restaurador – o título dado ao fragmento é eficientemente simples, *Filologia e moralidade [Sittlichkeit]*, e avança no que seriam as linhas gerais desse programa:

“no método: renúncia ao egoísmo, aos humores e tendências subjetivas etc. Morrer para o mundo etc. (como em toda atividade científica).

Virada ética dos estudos [*Ethische Wendung des Studien*].

A atividade filológica é, antes de tudo, mais distante da ética que todos os outros estudos: jurisprudência, teologia, mesmo medicina e ciências da natureza. Cf. Bahnsen, I, p. 347.

Ela não conhece nem o mundo, nem os homens. Ela superestima seus esforços, tendência à micrologia”.¹⁵⁹

Mas, em 1868, o que significa essa *Wendung*? Certamente estamos bem distantes de um outro movimento, o da *Umwertung*¹⁶⁰, da transvaloração que animará os inúmeros projetos intelectuais a partir da década de 1880. Embora ambas guardem ainda a idéia de um retorno, nos anos de estudo de Nietzsche, essa volta só pode se dar como uma *Wendung*, pois ainda está significativamente conectada à crescente convicção na possibilidade de um resgate cultural – o que se mostrará impensável quando os ídolos começarem a ruir e o martelo a falar. Por enquanto, essa virada ética tem duas importantes conseqüências.

¹⁵⁸ ANDLER, Ch., *op. cit.*, p. 305.

¹⁵⁹ *HKG*, IV, 125.

¹⁶⁰ Sobre a tradução de *Umwertung* e a idéia de *retorno* ou *volta* que ela pode recolher em si, veja-se a nota da tradução de Paulo César de Souza para *Ecce Homo*, p. 119.

Primeiramente, ela se dirigirá, a passos largos, e afinada com a leitura que Nietzsche passa a empreender de Schopenhauer desde 1866, a um diagnóstico pessimista da cultura atual e a um projeto de restabelecimento de uma verdadeira cultura. Ela constitui o gesto inaugural de uma atitude diante da *Bildung* que resultará nas conferências pedagógicas de 1872, mas cujo caminho é aberto antes, pelo duplo deslocamento, físico e ético, que o filólogo empreende ao se investir como pedagogo. A *Wendung* filológica aparece, assim, como a condição de elaboração dos núcleos problemáticos da primeira filosofia da cultura de Nietzsche, e o seu desenvolvimento é o arco que une os anos de estudo em Leipzig a essa filosofia.

Mas há também uma consequência que diz respeito à economia interna da própria atividade do filólogo. O afastamento de Nietzsche, promovido na direção de um *ethos filológico*, sempre mais afastado de um outro, convencional, que valeria ainda para outros domínios, volta para si mesmo as exigências dessa nova eticidade. Pois a atividade de uma *filologia estrita*, tal como definida tradicionalmente por Ritschl, ocupada com os monumentos falados e figurados de uma cultura, pode acabar esquecendo sua tarefa fundamental em relação ao presente, que é resguardar sua legitimidade cultural. Muito cedo, o diagnóstico de degradação, obtido pelo poder de observação extrínseca do filólogo em formação, colocará em questão os erros e as ilusões de seu próprio meio – sobretudo porque esse meio não consegue operar a *virada ética* necessária, que se isola, não mais à maneira de um meio de trabalhadores subterrâneos, mas como um mesquinho círculo, onde se forma o detentor de alguns escassos segredos de seu *métier*, enfurnado em um gabinete empoeirado apenas por orgulho de si mesmo. A crítica de 1867 não deixa nenhuma dúvida sobre qual é a tarefa universal do filólogo: “A filologia sofre de uma falta de grandes pensamentos, e os estudos, por isso mesmo, não têm atrativos suficientes”; ou ainda: “O poder [Macht] de um método rigoroso é ainda algo raro entre os filólogos”.¹⁶¹ Logo, se se estabelece o resultado de um nivelamento acríptico do filólogo com sua época, com os sintomas de uma cultura que, como em Bonn, anunciava o seu contágio com uma lógica comercial, típica do súbito desenvolvimento tecnológico alemão, ameaçando o *status* do corpo docente interessado apenas na pesquisa, a consequência não poderia ser outra: “Os trabalhadores , <filólogos>, se transformaram em operários de usinas. Eles perderam de

¹⁶¹ KGW I-4, 399.

vista a preocupação com o todo”.¹⁶² O distanciamento do presente parece ter se desvirtuado em cegueira, exatamente por um isolamento escolhido no seio mesmo dessa cultura que degenera, sem o resgate necessário. O contato que o filólogo desavisado perde com o seu presente tem como preço a impossibilidade da construção dessa filologia do futuro : “é para isso que devem se esforçar os filólogos por vir (...). Esta ciência deve, ela também, se pôr a serviço do progresso”.¹⁶³ Extemporâneo, o filólogo reconhece o trajeto que une passado e presente no sentido de um futuro onde a cultura se restabelecerá. O já antigo tema idealista-romântico de Nietzsche, o *todo orgânico*, também encontra aqui o espaço de sua reivindicação. Entre 1867 e 1868, a pesquisa filológica enfrenta o impasse dessas visões parciais que se instauram no campo dos especialistas: esses operários de usina consentem em que “a inclinação [Neigung] a abarcar qualquer totalidade mais vasta, ou a dar à luz pontos de vista mais amplos, pereça”,¹⁶⁴ e essa incapacidade para o *orgânico* resultará, inevitavelmente, no enclausuramento estéril da filologia – debruçada apenas sobre a poeira de seus manuscritos, “nas questões em debate na ciência enquanto tal, e de maneira mais acabada ainda, no que concerne às questões filosóficas, elas não se distinguem do *vulgus*”.¹⁶⁵ Anos mais tarde, em 1875, esse ainda será o tema de Nietzsche, em uma planejada, mas abandonada quinta *Consideração extemporânea*, que receberia o título *Nós, filólogos* [Wir Philologen] e que, segundo seu programa esboçado, teria como núcleo do capítulo conclusivo o argumento “O filólogo do futuro enquanto cético em relação à nossa cultura [Kultur] e, a partir daí, também enquanto exterminador da corporação de filólogos”.¹⁶⁶

Diante do impasse que lhe impõe sua contemporaneidade, o filólogo-educador deve executar seu afastamento com uma força que Nietzsche encontra bem longe do meio acadêmico, entre o poético e o filosófico, e, mais justamente, na medida em que esses domínios se sobrepõem. Para dar-se a si mesmo a legitimidade de sua tarefa, ele deverá saber ler entre as linhas apagadas dos palimpsestos: não somente com os olhos do profissional tecnicamente treinado, mas com os olhos do “historiógrafo orgânico [organischer Geschichtschreiber]”, que “deve ser poeta [Dichter]: se ele não é poeta,

¹⁶² KGW I -4, 397.

¹⁶³ KGW I -4, 397.

¹⁶⁴ KGW I -4, 222.223.

¹⁶⁵ KGW I -4, 223.

¹⁶⁶ KSA VIII, 56 e ss.

em todo caso, ele perde algo”.¹⁶⁷ Ora, essa atitude complementar – e fundamental – que deve integrar o exercício filológico, Nietzsche pretenderá buscar para além da ciência, no espaço de uma totalidade que escapa à simples razão. Pois as teses mais originais de um trabalho, seus pensamentos mais fecundos, fogem ao controle do mais bem-intencionado e detalhista intelecto: “encontrar os pensamentos fundamentais [Grundgedanken] é para nós como uma *revelação*”.¹⁶⁸ Por sua vez, essa revelação poética funciona como a chave de uma filosofia do futuro, reescrita nos moldes de uma cultura total. Vê-se com isso até que ponto Nietzsche se filia, nesse instante, a uma longa tradição filosófica, que precisou pensar a relação de mútuo pertencimento entre poesia e filosofia, e que recuaria até, por exemplo, Novalis e Hölderlin, e se estenderia a Heidegger e Derrida.¹⁶⁹ Traço importante, se tivermos em mente a posterior tentativa de formular uma filosofia artística, sobretudo a partir da figura de Wagner.

Eis, portanto, como se desenha no pensamento de Nietzsche, ao longo de seus anos em Leipzig, essa curva que parte do filólogo em direção ao filósofo, passando pelo poeta, no sentido da formação do *mestre educador*. A intermediação ao longo dessa passagem deverá ser executada por esse filósofo que, mais que um sistema, tinha um *estilo* – e que, por isso, se aproximava do todo orgânico que deve estar representado na figura do *Lehrer*: Schopenhauer.

O encontro de Nietzsche com o velho filósofo, como ele costumará chamá-lo, é o encontro de Nietzsche com a filosofia mesma. Em suas lembranças de Leipzig, lemos a conhecida passagem em que Nietzsche celebra esse encontro, ainda em 1865: o livro usado, uma edição então antiga de *O mundo como vontade e representação*, em um canto da loja, cujo dono era também o locatário do quarto de Nietzsche perto da Universidade, parece lhe pedir que o carregue consigo. Em casa, a leitura atinge uma

¹⁶⁷ KGW I -4, 365.

¹⁶⁸ KGW I -4, 438

¹⁶⁹ Obviamente, a linhagem que se encontra no limite entre o poético e o filosófico é sempre muito relativa. E seria mesmo impossível inscrever aí, sem maiores cuidados, figuras como Hegel ou Hölderlin, ou defini-la como “o Romantismo alemão” ou “o pós-estruturalismo francês”. De qualquer forma, o que nos interessa é ressaltar a importância da questão para toda uma dinastia de filósofos modernos, da qual encontramos um exemplo em um fragmento de Novalis: “A poesia eleva cada indivíduo através de uma ligação específica com o todo restante – e se é a filosofia que através de sua legislação prepara o mundo para a influência eficaz das idéias, então a poesia é como que a chave da filosofia, seu fim e sua significação; pois a poesia forma a bela sociedade – a família mundial – a bela economia doméstica do universo” (NOVALIS, “Poesia”, fr. 31 in *Pólen*, p. 121 – tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho). Para uma aproximação mais recente do tema, cf. DERRIDA, J. “Che cos'è la poesia ?” in *Points de suspension*, pp. 303-308.

tonalidade febril, violenta, que proporciona uma “revolução [Umschwung]” de caráter físico e intelectual.¹⁷⁰

A subsequente adesão à sua visão de mundo é quase total – ainda que Nietzsche tenha sérias críticas quanto à sua teoria do conhecimento¹⁷¹ – e começará uma espécie de catequese schopenhaueriana em seu círculo de conhecidos. Disso ele próprio nos dá testemunho:

“Com Gersdorff, combinei agora uma tarde por semana, onde leremos o grego; com ele e Muschacke a cada quinze dias, para se schopenhauerizar [geschopenhaert wird]. Esse filósofo tomou um lugar muito significativo em meus pensamentos e em meus estudos, e meu respeito por ele aumenta incomparavelmente. Faço até propaganda para ele e levo alguns homens a meter-lhe o nariz (...).”¹⁷²

A leitura de Schopenhauer passa logo a sustentar as argumentações de Nietzsche em muitos de seus campos de pesquisa. Após a aquisição de *O mundo como vontade e representação* no antiquário, Nietzsche pede a sua mãe como presente de Natal, no mesmo ano, os *Parerga e Paralipomena*¹⁷³, e anota em um de seus cadernos (MpVI 27, I) uma lista com os outros livros de Schopenhauer, provavelmente a adquirir ou a tomar de empréstimo na biblioteca da universidade em breve. A leitura mais atenta dos textos de Nietzsche escritos nesse período, e nos anos que o seguiram imediatamente, atesta de forma inequívoca sua amplitude: seria mesmo impossível compreender inúmeras passagens das conferências pedagógicas da Basileia sem levar em consideração o quanto elas articulam os argumentos fundamentais dos diversos

¹⁷⁰ WdB III, 133.

¹⁷¹ Como notamos em uma longa seqüência anotada em um caderno do ano de 1868 (P I 6, fr. 118-139). Nessas páginas Nietzsche analisa a posição de Schopenhauer frente ao sistema transcendental de Kant, apontando todas as contradições que se encontram em certas passagens de *O mundo como vontade e representação*. Também na esteira da recusa de *O nascimento da tragédia*, que afastava a concepção negativa da relação entre representação simbólica e música tida por Schopenhauer, Nietzsche desenvolve mais tarde uma argumentação que redimensionará o seu conceito de *vontade*. (Cf. Fr. 12 [1] do começo de 1871, KSA VII, 360-369). Mas, ao longo dessa análise, uma frase ratifica a irrelevância desses “erros” diante do pensamento filosófico de Schopenhauer como um todo: “Os erros dos grandes homens são dignos de respeito porque mais fecundos que as verdades dos mediocres” (fr. 120).

¹⁷² Carta à mãe de 31 de janeiro de 1866 (KGB I-2, 109).

¹⁷³ Carta à mãe de 9 de dezembro de 1965 (KGB I-2, 101).

ensaios dos *Parerga e Paralipomena*, especialmente, e o diagnóstico de decadência cultural, que se depreende de toda a obra de Schopenhauer.¹⁷⁴

Essa experiência originária de seus anos de estudante só se esgotará quando um afastamento crítico acompanhar o fim de seus anos de professor em Basiléia, em 1879. Mas agora, e de forma fundamental para toda a primeira filosofia de Nietzsche, o entusiasmo dessa convicção, a de uma revolução interior, aparece-lhe naquilo que Schopenhauer representa não exatamente como um teórico, mas como o todo que a amplitude de seus escritos parece abarcar: filósofo-poeta-filólogo. No que diz respeito à sua filosofia, a importância do *estilo* [Stil]: “um pessimismo sadio, que foi ao fundamento do Ideal, uma seriedade viril [ein manneskräftiger Ernst], uma aversão às cavernas, entrega e devoção ao que é sadio e simples”.¹⁷⁵ Todas essas particularidades que Nietzsche vê em Schopenhauer, e que este defende como os traços de uma verdadeira cultura, quase inexistente em sua contemporaneidade, posicionam o velho filósofo em um lugar de intercessão entre os filósofos sem estilo e os poetas sem filosofia: “Contraposto a Kant, Schopenhauer é o poeta; contraposto a Goethe, ele é o filósofo”.¹⁷⁶

E se Nietzsche não pode afirmar diretamente que o velho filósofo é também um filólogo, pode, ao menos, atribuir-lhe as características que este último assumiu diante de seus olhos, a do mestre recuperador da cultura, a de um conhecedor das origens, comprometido com um futuro que deverá solapar o presente decadente das instituições de ensino técnicas e dos docentes que se fecham em complô contra todo o resto do mundo. Schopenhauer completa a virada ética do filólogo com uma outra volta, especificamente moral, no movimento em que, para além da distância que este último impõe entre si mesmo e a literatura que ele analisa, há a descoberta de um sentido de moralidade impresso na trama do texto que ele deve produzir enquanto escritor e erudito. Ultrapassando a perspectiva do filólogo, portanto,

¹⁷⁴ O espólio da biblioteca pessoal de Nietzsche ainda guarda a edição das *Sämtliche Werke* de Schopenhauer, organizada por seu discípulo Julius Frauenstädt, em sete volumes. Uma primeira edição já havia sido publicada em 1864. A que consta na biblioteca de Nietzsche é a reedição, sem modificações, de 1873-1874.

¹⁷⁵ *HKG* IV, 213.

¹⁷⁶ *HKG*, IV, 213.

“Schopenhauer é o filósofo de um redespertar do Classicismo, de um Helenismo germânico [germanischen Hellenenthums]. Schopenhauer é o filósofo de uma Alemanha regenerada, ele está tão distante e acima de seu tempo, que somente agora começa a se aproximar”.¹⁷⁷

Uma espécie de segunda *profissão de fé*, a do filósofo, vem se sobrepor àquela primeira, que fez de Nietzsche um “fugitivo” de Bonn – não para anulá-la, mas para erguê-la a um outro patamar. É claro que essa entrada na filosofia, essa conjugação almejada e inesperada contra o tradicional *Kulturkreis* dos filólogos eruditos, custará a Nietzsche um preço progressivamente mais caro: um certo isolamento, algumas passagens sendo fechadas institucionalmente.¹⁷⁸ Mesmo quando Ritschl lhe abriu as portas de Basiléia, em 1869, Nietzsche nunca será um dos professores mais requisitados e chegará mesmo a não ter nenhum aluno sequer em seus cursos, ironicamente, à maneira de Schopenhauer.¹⁷⁹ Nada disso desviará Nietzsche de sua catequese: a *Wendung* ética proporcionada pelo ofício de Ritschl terá de encontrar seu lugar universal: “A reforma ritschliana não visava senão fazer espíritos lúcidos. O método de Schopenhauer permitia mudar os homens em sua profundidade”.¹⁸⁰ Diante da voz insistentemente pessimista de Schopenhauer, a do filólogo logo emudece: é o que Nietzsche confessa a Mushacke em 1866: “Ritschl não tem mais nada de novo a dizer”.¹⁸¹

E é exatamente nesse momento que Nietzsche se encontra pronto para fazer convergir todos os elementos recebidos ao longo da trajetória sinuosa de sua *Bildung*, refletidamente, em uma filosofia da cultura. Para chegar a seu diagnóstico pessimista e a seu projeto de reforma cultural, uma visão de mundo inteira precisará se constituir. Todas as formulações que se desenvolverão ao longo de seus primeiros anos como professor se encontram no lugar de chegada desse trajeto de recusas e devoções; nada dele, portanto, pode ser simplesmente desprezado. No caminho entre Leipzig e

¹⁷⁷ HKG IV, 213.

¹⁷⁸ Nietzsche tentará por duas vezes a obtenção de seu doutorado, mas os temas propostos em suas teses (a primeira sobre os *Esquemas fundamentais da representação*, uma análise de Schopenhauer, e uma segunda sobre *A noção de organismo em Kant*) são demasiadamente filosóficos para serem aceitos por esses docentes tão zelosos de seu *métier*. Nenhuma delas será aceita. Cf. ANDLER, Ch. pp. 309 e 318.

¹⁷⁹ Especialmente após as teses pouco convencionais de *O nascimento da tragédia*. Cf. ANDLER, Ch., p.447.

¹⁸⁰ ANDLER, Ch., *op. cit.*, p. 309.

¹⁸¹ Carta de 27 de abril de 1866 (*KGB I-2*, 127).

Basiléia, onde Nietzsche fará sua palestra inaugural em abril de 1869, um passado inteiro se atualiza: Nietzsche experimenta a primeira vertigem de seu destino.

II. Sobre o sentido aristocrático da *Bildung*

Desde as primeiras linhas de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* somos informados da posição política que elas buscam sustentar; antes mesmo de seguir os dois protagonistas das conferências bosque adentro, o fio condutor nos é oferecido para que não nos percamos. Que o estado atual da cultura seja degradante, que entre o jovem estudante e o velho filósofo todo um conflito de gerações se estabeleça, que a miséria do jornalismo e do pragmatismo estatal transforme a elite de estudantes em massa de assalariados técnicos: nada disso nos fará desistir de acompanhar Nietzsche se nos ativermos a essa sua advertência de que “a fé na possibilidade de vitória” é diretamente proporcional, apesar de todo quadro negativo, à certeza de que “uma concentração da formação cultural entre poucos é uma lei necessária da natureza mesma, e, sobretudo, uma verdade...[eine Concentration der Bildung auf Wenige ein nothwendiges Gesetz derselben Natur, überhaupt eine Wahrheit ist].¹⁸² A partir daí, o lugar já estará demarcado, e Nietzsche não deixará de nos colocar, lado a lado, o “autêntico espírito alemão” e essa “natureza aristocrática de uma verdadeira formação cultural”¹⁸³: eis a posição política que sustentará a dupla natureza das conferências, como proclamação de guerra contra a cultura dos filisteus e como proposta de uma renovação. Como em quase todos os aspectos do pensamento de Nietzsche com que viemos trabalhando até aqui, a idéia de *aristocracia* receberá um tratamento totalmente diferente em livros mais tardios, como na *Genealogia da moral*, onde a esperança de uma recuperação da cultura se desvinculou totalmente de sua possibilidade de efetivação institucional, ou, de modo mais amplo, prática.¹⁸⁴ O que

¹⁸² KSA I, 647 (Prefácio).

¹⁸³ KSA I, 710 (Terceira conferência).

¹⁸⁴ A legitimação de um desprezo feliz, saudável, que os “bem-nascidos [Wohlgeborenen]” nutrem pelos mais fracos (Cf. *Para uma genealogia da moral*, I, 10 – KSA V, 270-274) só pode ser elaborada em um contexto em que o cosmopolitismo e os ideais humanistas não funcionem absolutamente como palavras de ordem, ou seja, fora do meio acadêmico. Na mesma medida, a aristocracia de *Ecce Homo*, por

gostaríamos de assinalar, por enquanto, é que essa visão *aristocrática* de Nietzsche também se desenvolve como lugar de reflexão ao longo de seus anos de formação. Inicialmente, como a herança de um ambiente familiar e social do qual não poderia, obviamente, se esquivar: nesse sentido, todo um direcionamento dos estudos de Nietzsche, especialmente na escolha das instituições de ensino – até, pelo menos, sua decisão de deixar Bonn rumo a Leipzig – afinado com a convivência em um círculo social atravessado por concepções literárias, musicais e artísticas, de um modo geral, tradicionalistas, pode nos fornecer o perfil cultural já estabelecido onde seu pensamento começará a se promover. A importância dessa herança é evidente, e Nietzsche irá transformá-la, indefinidamente, ao longo de sua vida. Um estudo dos autores clássicos que foram absorvidos pela filosofia de Nietzsche se mostra sempre fundamental, mas, por si só, inauguraria um outro continente de especulações que ultrapassa a circunscrição deste trabalho e demandaria a elaboração de um aparato metodológico que desse conta mais especificamente da relação entre a leitura de um autor e sua *migração* para outro sistema de pensamento – o que, no caso de Nietzsche, se complica ainda mais pelo caráter avesso à idéia de *sistema* que irá se consolidar, aos poucos, em sua filosofia.¹⁸⁵

No lugar desse trabalho exegético, o que nós propomos aqui é uma abordagem que pretende considerar o modo como Nietzsche se viu chamado a participar das estruturas sociais e políticas de seu tempo; e como esse *chamado*, na medida em que passou a ser progressivamente pensado de forma crítica, denunciou a consolidação dessa posição que chamamos *aristocrática* nas reflexões do jovem estudante e futuro professor de filologia. Com isso, deslocamo-nos para um âmbito mais amplo que o da *Bildung* enquanto processo de formação cultural e nos instalamos no campo da *Kultur*, da cultura como configuração epistemológico-axiomática de uma época e de uma sociedade.¹⁸⁶ Por isso mesmo, percebemos o quanto este nível de reflexão em

exemplo, está retida em um porvir que condena Nietzsche a ser o único de sua estirpe, o que nasceu póstumo.

¹⁸⁵ Como se sabe, a quantidade de material crítico comparativo, entre Nietzsche e outros autores, existente hoje em dia é realmente gigantesca. Das influências às recepções, quase nada foi deixado de fora. Nós nos limitamos aqui à referência fundamental de Charles Andler, em seu *Nietzsche*, cujo primeiro tomo procura analisar, ainda que não exaustivamente, um amplo espectro do que chama de seus *precursores*, tanto entre os alemães (Goethe, Schiller, Fichte etc.), como entre os franceses (Montaigne, Pascal, Stendhal etc.).

¹⁸⁶ Norbert Elias demarca uma ruptura no desenvolvimento da idéia de *Kultur*, que passaria a significar muito mais um modelo estático, a partir da segunda metade do século XIX, do que aquele ao qual

Nietzsche deve se articular com todos os outros, de alguma forma; desde o modo como compreende o ofício do professor e do filólogo até a relevância da leitura de Schopenhauer, passando pelas relações entre *Bildung* e biografia – em última instância, ele serve de horizonte para todos esses domínios.

Já de partida, esse horizonte se apresenta como problemático para Nietzsche. Isso porque é justamente durante seus anos de estudante que uma reestruturação socioeconômica se estabelece mais sensivelmente na Alemanha e afeta diretamente a classe a que pretendia estar incluída sua família. Tradicionalmente, a aristocracia alemã se constituía nos estratos do poder administrativo público, dos eruditos – professores ginásiais e, especialmente, universitários – e dos militares, além das autoridades religiosas¹⁸⁷. Em uma nação, se é que podemos denominar assim a Alemanha do século XIX, onde a economia e a representatividade internacional não haviam se desenvolvido suficientemente, o símbolo de *status* social só poderia derivar de outros elementos de confirmação de poder: no caso, a *ancestralidade* e a ocupação de cargos considerados altamente especializados, mesmo que nem sempre equivalentemente remunerados.¹⁸⁸ A *boa família* e o *funcionário público bem-formado* eram os indícios de pertencimento a uma elite que se orientava segundo a interpretação que lhe parecia mais favorável de uma *Aufklärung* ainda recente: uma espécie de cosmopolitismo aristocrático. Tal era, em linhas bem gerais, a posição da nobreza alemã durante quase toda a primeira metade do século XIX.

Mas duas mudanças estruturais importantes, ambas, em maior ou menor medida, em torno do esforço para a unificação da Alemanha e sua concretização em 1871, levaram a um confronto dessa posição com outros modelos. A primeira delas foi a crescente valorização das forças armadas na criação de uma identidade nacional, que atingiu seu clímax na esperada unificação, tentada antes por vias pacíficas, mas só obtida a partir da mobilização das tropas de Guilherme I, sob o comando do chanceler

Schiller se refere, um século antes, quando utiliza a palavra, e que estaria mais próximo do conceito dinâmico da *Bildung*. Cf. ELIAS, N. *Os alemães*, pp. 119-128. Gostaríamos de apontar, brevemente, que o uso que faremos do texto de Elias ao longo desse trabalho restringe-se a certas informações históricas dos dispositivos sociais contemporâneos de Nietzsche, e não concordamos, absolutamente, com a leitura que aí se faz de nosso autor. Elias considera que o *ethos* guerreiro da classe alemã aristocrática é representado por Nietzsche, inequivocamente, ao longo de toda sua obra, e para isso lança mão de uma metodologia de viés psicológico bastante questionável. Cf. ELIAS, N., *op. cit.*, pp.112-115 e 167.

¹⁸⁷ Cf. ELIAS, N. *op. cit.*, p. 53-54.

¹⁸⁸ Cf. RINGER, F. *op. cit.*, p. 51.

e primeiro-ministro Bismarck.¹⁸⁹ De forma cada vez mais acentuada, a aristocracia passou a integrar em seu sistema de valores algumas concepções de origem militar, especialmente no que dizia respeito à ordem, à disciplina e ao nacionalismo fomentado por uma identidade recentemente firmada como *nação*. Com isso, ela assume uma dimensão que pode ser denominada *militarista esclarecida*. O outro fator, ao qual já nos referimos brevemente antes, foi a progressiva industrialização de boa parte da Alemanha, a partir das décadas de 1850-1860, e o subsequente crescimento econômico da burguesia. Isso possibilitou a uma classe antes negligenciada o acesso a certos privilégios sociais (como a educação superior, por exemplo) e a criação de um circuito econômico cada vez mais abrangente, com características liberais.¹⁹⁰ A consequência dessa mudança é sentida nos meios culturais como uma ameaça aos valores tradicionalistas: a aristocracia se organiza contra esse movimento burguês liberal, tendo como mote o resgate de uma Alemanha cujo modelo se situava bem antes da unificação, no projeto dos humanistas esclarecidos do começo do século XIX. Segundo redimensionamento, portanto: o que se apresenta como *aristocrático*, desde 1860 é, necessariamente, *legitimamente alemão e anti-liberal*.

É esta a aristocracia que Nietzsche tem diante de si, como um legado inato. É desta aristocracia que ele deverá ser chamado a participar. Mas sua subscrição não ocorrerá sem algumas importantes particularidades, que vão, podemos dizer, determinar o modo pelo qual Nietzsche formulará o seu posicionamento aristocrático e o transmitirá subjacente à sua primeira filosofia da cultura. Se denominarmos *experiência* o conjunto de recusas e aceitações pessoais, que resultam em um quadro geral de *disposições* genéricas, é possível afirmar que a experiência aristocrática de Nietzsche frente a sua *Kultur* é um dos elementos mais importantes em sua avaliação filosófica da *Bildung*.

Dois domínios de experiência se mostraram muito importantes para Nietzsche, e estão essencialmente vinculados às mudanças estruturais da sociedade. O primeiro deles diz respeito à avaliação que o jovem estudante de Bonn faz da pequena sociedade

¹⁸⁹ Os dados históricos gerais sobre as forças armadas alemãs e a política do Reich no século XIX utilizados aqui foram retirados, salvo outra referência, de KENT, G.O. *Bismarck e seu tempo*. Cf. igualmente ELIAS, N., *op. cit.*, p. 26: “O choque causado por isso foi aprofundado quando um príncipe, o rei da Prússia, com seu conselheiro Bismarck, logrou satisfazer os anseios de uma Alemanha unificada, através de uma guerra vitoriosa, quando as classes médias nada tinham conseguido por meios pacíficos”.

¹⁹⁰ Cf. RINGER, F. *op. cit.*, pp. 39-72.

aristocrática estudantil que é a *associação de alunos*, a *Burschenschaft*. Os meios pelos quais Nietzsche se identifica e se afasta desse círculo representarão a sua defesa de uma aristocracia bastante particular, que se estenderá aos anos de professorado. Em seguida, é preciso avaliar como as mudanças políticas recentes, ao incorporarem novos valores ao seu *status* social, foram lidas por Nietzsche, em um momento histórico em que a unificação da Alemanha promete o advento de um novo tempo e, conseqüentemente, de uma nova cultura – leitura que, nesses anos de formação, será responsável pela idéia de resgate da cultura através de elementos herdados do militarismo então vitorioso, ou seja, a disciplina, o adestramento, a guerra: deles dependem sua concepção de aristocracia nacionalista anunciada nos primeiros anos de Basileia, ainda que ela venha a ser abandonada logo em seguida.

A associação estudantil universitária surge na Alemanha nos primeiros anos do século XIX, inicialmente em Jena. Logo se tornou um tipo de sociedade comum à maioria das universidades. As *Burschenschaften* receberam esse nome inicialmente a partir de uma derivação de *Burse*, bolsa de estudos, designando pontualmente o grupo de alunos que participavam de um programa dessas bolsas subsidiado pelo Estado.¹⁹¹ Logo depois, seu significado se ampliou: o masculino *Bursch* passou a designar indistintamente todos os alunos universitários, e as *Burschenschaften*, quaisquer de suas agremiações. A primeira delas, conhecida pela posteridade como *Urburschenschaft*, fora oficialmente inaugurada – já com a série de rituais que constituiria seu código de conduta estetizado e hierárquico – em maio de 1815, em Jena. Idéias como *nobreza*, *germanidade*, *destinação nacional* formavam o horizonte do comportamento a que elas estavam destinadas a promover e o tema “ambição e ação pela força da pátria-mãe [Streben und Wirken für des Vaterlandes Kraft]”¹⁹² foi infinitamente repetido no interior dessas instituições e na disposição psicológica dos que a integravam. No léxico que elas viriam construir, as noções fundamentais giravam em torno de três eixos: “honra, liberdade, pátria-mãe”.¹⁹³

Inicialmente, as *Burschenschaften* tinham como integrantes fundadores os estudantes que haviam participado das guerras de libertação napoleônicas, que

¹⁹¹ BALDER, H.-G., *Geschichte des Deutschen Burschenschaft*, p. 7 e ss.

¹⁹² *Idem*, p. 10.

¹⁹³ *Idem*, p. 17.

pretendiam a unificação dos estados alemães.¹⁹⁴ Sua origem, portanto, assinala um proeminente *militarismo*, que se manterá até sua extinção nos anos imediatamente anteriores à Segunda Guerra Mundial;¹⁹⁵ mas também um *liberalismo* – ou mesmo uma tendência democrática, nutrida por uma leitura liberal da *Aufklärung* – que será logo abandonado, especialmente, a partir da conquista da unificação por meios não-pacíficos, em 1871.¹⁹⁶ Com isso, as *Burschenschaften* não mais ocuparão a função de círculo estudantil nacionalista e politicamente esclarecido e se constituirão, gradativamente, como pólos de resistência aristocrática contra a ascensão burguesa rumo às universidades, alimentando seu nacionalismo com a idéia de um passado glorioso que deveria ser novamente obtido por via das forças armadas. Elas se tornaram, assim, círculos relativamente fechados a uma elite de *Studenten*, com códigos rígidos de comportamento e rituais de filiação baseados em provas de resistência e força, além de um fervor patriótico quase inconseqüente.¹⁹⁷

As associações se ocupavam, portanto, de uma espécie de *Bildung* extra-acadêmica que deveria educar seus integrantes para uma vida adulta em que a consciência de pertencer a uma elite fosse o motivo claro de suas atitudes políticas. O tipo de formação cultural que elas buscavam favorecer em seu estreito e meritocrático círculo tinha como núcleo a idéia romântica de uma autonomia capaz de conciliar lei, natureza e liberdade. A profissão-de-fé apresentada em seus estatuto insiste nesse

¹⁹⁴ Cf. COHEN-HALIMI, M., “Notice de *Sur l’avenir de nos établissements de enseignement*” in NIETZSCHE, F. *Oeuvres*, v. 1, p. 978, nota 1.

¹⁹⁵ Extinção que pode ser entendida também como transformação. Impedidos de manter um exército representativo pelo Tratado de Versalhes ao final da Primeira Guerra Mundial, os estudantes alemães eram treinados extra-oficialmente e constituíam uma força de ataque muito bem adestrada. Caracterizando-os como meras tropas de exibição ou *corporações livres* [*Freikorps*], a direita alemã conseguiu reunir clandestinamente os membros dessas agremiações, que abandonaram seus ideais cosmopolitas em função de um nacionalismo ressentido ansioso por uma revanche, e formar um grupo único, distribuído por quase todo o país, que cresceu vertiginosamente durante o curto período da República de Weimar. Com a ascensão de Hitler ao poder, esses jovens viriam a integrar as brigadas de intervenção (*SS* ou *Schutzstaffeln*). Cf. MARABINI, J. *Berlim no tempo de Hitler*, p. 49 e também RICHARD, L., *op. cit.*, pp.149-154. Para uma avaliação do modelo disciplinar das *SS* e da transformação das *Freikorps* em *SS*, cf. MANVELL, R. *SS e Gestapo*, pp. 38 e ss e BALDER, H.-G., *op. cit.*, pp. 42 e ss.

¹⁹⁶ Cf. ELIAS, N. *op. cit.*, p. 90.

¹⁹⁷ É bem verdade que a *Burschenschaft* não pôde impedir completamente a penetração de membros dos *nouveau-riches* burgueses em seu meio. Para se contrapor a essa abertura algumas associações assumiram regimes disciplinares ainda mais rígidos e se posicionaram politicamente de forma mais tradicionalista. Tais associações receberão o nome de *Korps* (cf. a nota de Maurice de Gandillac à carta enviada à mãe, de 24-25 de outubro de 1864, na tradução francesa da correspondência de Nietzsche, *Correspondance*, t.1, p. 732). Nietzsche sempre se refere à Frankonia, associação à qual se filiou em Bonn, como *Burschenschaft*.

modelo: “Leis não são ordens ou prescrições; leis devem surgir e ser empregadas por aqueles que devem viver de acordo com elas. Toda lei tem a *liberdade da pessoa* e a *garantia da propriedade* como objeto”.¹⁹⁸ O liberalismo aparente dessa proposta só pode ser adequadamente compreendido se contraposto ao pano de fundo idealista e aristocrático a partir do qual foi formulado, assumindo uma forma que foi amplamente assimilada no próprio conceito de *Bildung* que Nietzsche defenderia mais tarde.¹⁹⁹

O modelo pedagógico da *Burschenschaft* funcionava, portanto, segundo uma economia dupla: como experiência individual da descoberta progressiva do ser mais íntimo e como índice de identificação de um grupo cuja forma era a de um duplo da Alemanha em escala reduzida. No momento em que o calouro, chamado de *raposa* [*Fuchs*], passava a integrar uma agremiação, ele deveria jurar lealdade a esse círculo pelo resto de sua vida, e receber um treinamento que incluía a obediência à hierarquia interna (frente aos veteranos, por exemplo), a exaltação do orgulho nacionalista e a consciência de superioridade de seu grupo.²⁰⁰ Lionel Richard descreve o cotidiano da *Burschenschaft* da seguinte maneira:

“Uma fraternidade e um espírito corporativo ligavam seus membros. Vestígios de costumes medievais, de ritos de iniciação, comandavam a admissão de cada um deles. Após um batismo com cerveja, o novo sócio era confiado aos cuidados de um colega mais antigo, um mentor, encarregado de ensinar-lhe como usar as cores, como beber, fumar, cantar e bater-se em duelo”.²⁰¹

Permanecer um *Kamel*, um estudante sem associação, significava, nesse contexto, fazer a escolha pelo isolamento e se privar de um processo de identificação social que deixaria vestígios profundos na biografia de qualquer universitário.

“A filiação numa tal associação estudantil identificava-o em todo o império (Reich) como um de ‘nós’, para os membros das várias instituições locais, alguém cujos sentimentos e

¹⁹⁸ Estatuto da *Allgemeine Deutschen Burschenschaft*, de 1815, citado in BALDER, H.-G., *op. cit.*, p. 18.

¹⁹⁹ O fato de que a idéia de *liberalismo* teve na Alemanha um desenvolvimento muito singular nos é informado pelo uso impreciso do adjetivo *liberal* no século XIX. Pessoas tão politicamente distintas quanto Goethe e Bismarck o utilizaram ao definirem suas visões sociais. Cf. SHEEHAN, J. J., *German Liberalism in the Nineteenth Century*, p. 5.

²⁰⁰ ELIAS, N., *op. cit.*, p. 93.

²⁰¹ RICHARD, L., *op. cit.*, p.183.

conduta eram fiéis a um código específico e característico das classes altas alemãs da época”²⁰².

O prestígio das associações estudantis era tão abrangente, que mesmo os *Schüler* ginásianos ensaiavam a fundação de pequenas confrarias construídas, em relativa medida, a partir dos mesmos princípios. É preciso pertencer à sua própria classe. Nietzsche teve uma consciência muito explícita disso. Se, por um lado, o empreendimento da autobiografia acabou por lhe servir como inscrição de sua história pessoal no âmbito da *história universal do homem*, por outro, a necessidade da associação deverá lhe prover de um espaço mais imediato junto àqueles que ele considera seus iguais. É nesse sentido que, em 23 de julho de 1860, Nietzsche funda com seus amigos de Naumburg, Wilhelm Pinder e Gustav Krug, a associação *Germania*. Seus três únicos membros deveriam, através de encontros regulares, apresentar sua produção literária, ensaística ou musical, e submetê-la à crítica uns dos outros. Muitos dos textos de Nietzsche desse período ainda conservados referem-se às suas colaborações na *Germania*: além de uma *Cronik*, uma espécie de ata de reunião, da qual faz o papel de relator, textos teóricos como *Fatum e história*, *Livre arbítrio e história*, sua dissertação sobre a lenda ostrogoda de Ermanaric, entre várias poesias e pequenos *Lieder* compõem o conjunto. O que se depreende, tanto desses textos quanto das cartas em que Nietzsche trata da associação com seus amigos, é que o objetivo da *Germania* era o de promover a oportunidade de uma formação cultural para além das restrições formais do *Gymnasium*, onde o gênio de cada um pudesse se exercitar livremente. À parte tudo isso, a importância da amizade, o culto bucólico à natureza (as reuniões eram feitas, em geral, ao longo de viagens de exploração em regiões montanhosas próximas a Naumburg) e o nacionalismo inerente ao nome da associação parecem propor um modelo de sociedade muito mais próximo dos ideais românticos do começo do século XIX e das associações estudantis desse período do que aqueles fornecidos pelas *Burschenschaften* da segunda metade do século, inconsequentemente beligerantes e com tendências sectárias. Na verdade, o modelo ginásial funcionará durante muito tempo como o contraponto ideal do modelo da *Burschenschaft* tal como Nietzsche a conheceu. Ainda que a *Germania* não tenha passado de uma experiência juvenil sem maiores conseqüências, ela representou para ele um modelo de

²⁰² ELIAS, N., *op. cit.*, p. 56.

sociabilidade com o qual ele irá confrontar incessantemente todos os outros modelos de sociedades intelectuais ou círculos aristocráticos. Nas conferências de 1872 sobre a educação, esse legado é trazido à luz: ao lembrar, sob forma semi-ficcional, das expectativas que ele, quando jovem, e um amigo seu nutriam diante de “uma associação numerosa que tinha em seu fundamento outros estímulos e aspirações [im Grunde anders erregten und strebenden Verbindung]” diferente das suas,²⁰³ Nietzsche opõe a esta a “organização sólida e comprometida de um associação fundada nos tempos do *Gymnasium*, capaz de lhes exercitar as inclinações produtivas [produktiven Neigungen] na arte e na literatura”.²⁰⁴ É verdade que perto do fim da quinta conferência, um longo discurso sobre a *Burschenschaft* tem um evidente tom apologético. Ali, seus integrantes surgem como a juventude “mais corajosa, mais dotada e mais pura”,²⁰⁵ que, diante de um sistema pedagógico desmoralizado, tomou para si a função heróica de resgatar a verdadeira *Kultur* e renovar as instituições de ensino. Essa referência, no entanto, faz parte da economia aristocrática do texto, que pretende opor a contemporaneidade liberal de Nietzsche a um período onde suas instituições encontraram sua origem mais pura, sua natureza e seu destino reais e, ao mesmo tempo, ideais – nesse caso, trata-se, portanto, da *Urburschenschaft*, ou, como surgem nas conferências, “a antiga e original [alten ursprünglichen] *Burschenschaft*”.²⁰⁶ O destino²⁰⁷ dessa forma original, no entanto, foi o que determinou sua derrota²⁰⁸, e é a ele que Nietzsche dirige suas críticas.

Para que Nietzsche integre esse ajuizamento em sua primeira filosofia da cultura, no entanto, será preciso que sua passagem pela *Burschenschaft* lhe forneça o material de uma crítica mais pontual. Na verdade, desde antes de sua entrada em Bonn, o problema da escolha de uma associação já parecia ter sido levado em consideração como algo sistematicamente almejado. Logo na primeira semana em Bonn, um ex-aluno de Pforta o introduz àquela à qual Nietzsche se filiará, sobretudo, por contar, entre seus membros, vários de seus ex-companheiros de *Gymnasium*: a *Frankonia*.²⁰⁹ O

²⁰³ Primeira conferência; KSA I, 653.

²⁰⁴ *Idem*.

²⁰⁵ KSA I, 749.

²⁰⁶ KSA I, 748. A edição de Colli e Montinari, no entanto, indicam “alten unsprünglich *Burschenschaft*”; corrijo segundo a versão de Schlechta (*WdB* III, 260).

²⁰⁷ KSA I, 749.

²⁰⁸ KSA I, 750.

²⁰⁹ Cf. carta à mãe de 24-25 de outubro de 1864 (*KGB* I-2, 14).

passo parece inevitável; para Nietzsche, seria impossível, nesse momento, não pertencer a nenhum grupo: “Naturalmente, refleti com muito cuidado sobre esse passo [Schritt], e, tendo em vista minha natureza, considere-o quase como necessário”.²¹⁰ A princípio, a vida na associação lhe parecerá suficientemente compensadora; os ritos iniciáticos serão todos cumpridos. As tardes de embriaguez, duramente criticadas, quase três anos depois, em sua *Retrospectiva de meus dois anos em Leipzig*,²¹¹ serão, a princípio, narradas com tom condescendente à irmã.²¹² Nietzsche chegará mesmo a se bater em duelo, rito de passagem que transformava o calouro em veterano dentro da associação, e pôde, enfim, exibir sua cicatriz da luta, sua *Mensur*, como signo evidente de sua filiação.²¹³ É claro que as críticas surgem também muito cedo: a falta de sentido das bebedeiras, o pouco interesse por uma real troca de conhecimentos e experiências, os custos exorbitantes das tardes nas tavernas e as horas de algazarra nas ruas da cidade. Com tudo isso, no entanto, enquanto estiver em Bonn, mesmo ansioso por um novo rumo em sua vida – que só se dará com sua transferência para Leipzig – Nietzsche não pretende abandonar os códigos aos quais está submetido na *Frankonia*. Quando seu amigo von Gersdorff escreve de Goettingen relatando as mesmas críticas quanto à sua *Burschenschaft*, Nietzsche se alegra em encontrar uma tal consonância de idéias, mas pondera que, apesar de tudo,

*“eu aprendi muito aí, e devo reconhecer também, de um modo geral, uma certa vida espiritual [geistige Leben]. De todo modo, uma relação com um ou dois amigos me é uma necessidade; quando se tem isso, tolera-se os restantes como um tipo de custo adicional (...).”*²¹⁴

²¹⁰ Carta à mãe de 24-25 de outubro de 1864 (*KGB I-2*, 14)..

²¹¹ Cf. *WdB III*, 128: “Nos primeiros tempos, fiz minha tentativa de me adaptar às formas, e de me tornar o que se chama de um alegre estudante [flotten Student – o adjetivo *flotten* pode significar descuidado ou desembaraçado, mas quando utilizado como *alegre*, é sempre no sentido de uma alegria despreocupada, ou mesmo inseqüente]. Mas isso não funcionava (...), e a atitude rude do filistino se revelou em meio a cada excesso de bebidas, lágrimas e endividamentos”.

²¹² Como, por exemplo, em carta a esta, de 11-12 de dezembro de 1864 (*KGB I-2*, 24): “A atmosfera [Gemütlichkeit] de ontem estava magnífica, exultante. Você sabe, nessas tardes de reunião estudantil [Kommersabenden] reina uma excitação geral das almas [allgemeiner Seelenschwung], não existe aí a atmosfera cordial de quando se reúne para beber cerveja [*Biergemütlichkeit* – a longa paráfrase também é o recurso do tradutor francês: “la gentillesse des réunions autour d’une chope de bière”]”.

²¹³ Cf. ANDLER, Ch., p.295. O colega de Nietzsche, Paul Deussen narra o episódio do duelo com detalhes em seu livro de memórias *Mein Leben*.

²¹⁴ Carta a von Gersdorff de 25 de maio de 1865 (*KGB I-2*, 55).

É absolutamente sintomático que, durante o período de Bonn, período em que Nietzsche ainda hesita em relação ao seu futuro profissional e atende às expectativas de sua família, o custo, ou o sobre-custo de seu pertencimento a uma elite, a um círculo de poucos, seja pago com uma grande tolerância. A única aristocracia a que Nietzsche pode se vincular nesse instante é aquela que lhe é oferecida como um dado histórico-social. Não participar dela é absolutamente impensável, por mais insustentável que seja sua situação.

A única ruptura possível, certamente definitiva, será a que acompanhará a decisão de uma nova direção acadêmica: em Leipzig, a virada ética da filologia permitirá também esse distanciamento. Longe de Bonn, o sentido de uma aristocracia se reorientará pelos moldes pré-*Burschenschaft* e se apoiará no ideal de uma sociedade de eruditos reunidos a partir de um comprometimento com a pesquisa e com a cultura. Em Leipzig, uma decisão incontornável garantirá a Nietzsche a ousadia de devolver à *Frankonia* a faixa de membro que a associação lhe enviara, e desejando, não sem um orgulho explícito, que esta pudesse, “o quanto antes, ultrapassar o estágio de desenvolvimento em que se encontra atualmente”.²¹⁵ Ritschl e Schopenhauer, como vimos, forneceram, nesse sentido, as chaves para essa atitude. É nesse ponto de retorno, de virada, que nos encontramos muito mais próximos da *Germania* que da *Frankonia*.

O que significa dizer, igualmente, que estamos muito mais próximos de uma aristocracia cultural que de uma elite degenerada em suas estruturas, a partir da determinação econômica de seu *status*. De certa forma, o afastamento do modo de vida da *Burschenschaft* significa, ao mesmo tempo, um passo na direção de uma classe ainda mais restrita, e por isso mesmo, mais aristocrática. Os juízos depreciativos de Nietzsche acerca do comportamento selvagem dos estudantes, em particular no que diz respeito aos duelos, encontram-se alinhados com a visão que muitos intelectuais alemães haviam formulado bem antes sobre essa prática.²¹⁶ Já no final de 1811, Fichte, então reitor da Universidade de Berlim, pronunciara um discurso que condenava enfaticamente o duelo e outras atividades violentas ou levianas das associações estudantis armadas, então emergentes. Segundo esse discurso, os “elementos

²¹⁵ Carta à Associação Frankonia, de 22 de outubro de 1865 (*KGB*, I-2, 88-89).

²¹⁶ Para uma história do duelo como prática integrada à vida universitária e das críticas contra ela, cf. LEMPA, H., *Beyond the Gymnasium – Educating the Middle Class Bodies in Classical Germany*, pp. 67-73.

ameaçadores”²¹⁷ infiltrados na universidade colocavam em risco a verdadeira liberdade que aí deveria estar presente e o próprio conceito de uma universidade em sentido cosmopolita – o de “uma correta representação [Darstellung] da imortalidade de nossa raça”.²¹⁸ É interessante notar que, já em Fichte, essa ameaça se caracteriza, sobretudo, por uma perspectiva utilitarista da instituição de ensino, no momento em que esta se organiza não mais segundo os interesses da ciência, mas segundo uma lógica financeira que compromete a liberdade em nome dos desejos pessoais: “Por dinheiro, uma tal administração universitária põe tudo à venda, e um fim mais alto [ein höherer Zweck] que esse, obter dinheiro, é para ela absolutamente impensável”.²¹⁹ É dessa classe que provém os indivíduos capazes de disseminar a barbárie e o fim da verdadeira ciência. Anos depois, Schopenhauer descreveria muito ironicamente, no segundo capítulo de seu *Tratado sobre a honra*, publicado postumamente, o código de honra cavalheiresco defendido através dos duelos. Ali, contrapostas aos fundamentos da *verdadeira honra*, as máximas dessa “honra segundo a loucura” – subtítulo do capítulo – ou “pseudo-honra”²²⁰, revelam o caráter bestializante desses conflitos: “O supremo tribunal da honra, ao qual se pode apelar em todas as controvérsias com qualquer outro indivíduo, seja ele quem for, é o da *superioridade física*, isto é, da *animalidade*”.²²¹

No conjunto dessas críticas, normalmente apaixonadas, de Fichte a Schopenhauer – e além – corre-se o risco de que o tom elevado da *polêmica* encubra seu conteúdo mais positivo, a saber: a defesa de um conceito de *cultura* não mais adequado a certas práticas de um grupo que, equivocadamente, se autoproclama *aristocrático*. Ou ainda, o remanejamento filosófico da idéia de uma *verdadeira cultura aristocrática*.²²² Por isso, é bastante claro que o abandono do *codex* pseudo-aristocrático da associação estudantil adquire para Nietzsche seu sentido mais urgente quando este se revela, enfim, incompatível com um outro, próprio de uma elite

²¹⁷ FICHTE, J. G., *Über die einzig möglich Störung der akademischen Freiheit* (in Fichtes Werke, Bd. VI – *Zur Politik und Moral*), p. 457.

²¹⁸ *Idem*, p. 453.

²¹⁹ *Idem*, p. 468. Cf. igualmente as observações de Xavier Léon sobre o discurso de Fichte em seu *Fichte et son temps*, II, pp. 187-193.

²²⁰ SCHOPENHAUER, A. *A arte de se fazer respeitar ou Tratado sobre a honra*, p. 33.

²²¹ *Idem*, p. 41.

²²² A esse respeito, Jean Starobinski mostrou como o duelo, com todos os seus signos de cortesia e honra – enquanto combate supostamente *civilizado* – foi logo desmascarado por uma crítica intelectual na qual “a verdade da morte violenta vem acusar a hipocrisia de uma polidez que pretende que a afronta seja lavada com sangue” (STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização*, p. 27).

estritamente intelectual, para a qual a ruptura com um meio-ambiente hostil e grosseiro é como que sua condição de existência.²²³ Era em nome dessa nova aristocracia que Schopenhauer havia imposto seu ataque contra a geração perdida de jovens universitários – e é em seu nome, também, que uma nova *Bildung*, mais esclarecida, e certamente mais digna que a experimentada na *Burschenschaft*, igualmente se apresenta.

O afastamento da *Burschenschaft* como modelo de sociabilidade não levará, absolutamente, Nietzsche a uma reformulação *liberal* de sua posição enquanto futuro professor. Muito antes, ela exigirá a reavaliação do destino dessa aristocracia à qual ele não se sente mais ligado. Ela é o primeiro passo em uma longa cadeia de redimensionamentos do viés aristocrático de seu pensamento. O distanciamento gradual do *Kulturkreis* dos eruditos, a crítica que se desenvolve inicialmente como proposta pedagógica e se desdobra como ataque, cada vez mais pontual, às instituições culturais, sociais, e, por fim, morais, é a continuidade não-linear desse movimento. O que as raízes mais fundamentais, e mais intangíveis de uma “aristocracia nietzscheana” nos indicam é a formação desse afunilamento já nos tempos de sua formação. Não se pode, portanto, falar de uma aristocracia em Nietzsche, desde sua primeira filosofia até os últimos anos de produção filosófica – não, sem antes nos determos nessa experiência basilar que foi a de sua busca por uma identificação social. Conhecemos hoje em dia suficientemente bem o subtítulo de *Zarathustra*²²⁴ para reconhecermos a que círculo Nietzsche acabará por se dirigir. A aristocracia do *Übermensch* é a aristocracia de um homem só: seu autor. Não se pode compreender isso sem que se ouça o eco distante das decisões tomadas em 1865.

Outro fator determinante da primeira filosofia da cultura de Nietzsche deriva do fato de que ela tenha se desenvolvido em um meio político-social exemplarmente tenso, ao qual, em última instância, ela deveria responder. Sob múltiplos aspectos, essas

²²³ A figura do estudante corrompido pela fraternidade estudantil tem uma longa história no romance alemão no início do século XX. O personagem Diederich, de *Der Untertan* (1918), de Heinrich Mann, por exemplo, é retratado satiricamente como aquele que sacrifica seus interesses próprios – mas também sua moralidade, sua auto-estima – em nome da integração na corporação *Neuteutonen* [Novos teutões], acabando por se transformar em um submisso com poses aristocráticas, incapaz de pensar por si mesmo: “A essas obrigações ele se sentia destinado. Viu-se colocado em um grande círculo de homens, a quem ele nada solicitava ou que nada solicitavam a ele, a não ser beber” (MANN, H., *Der Untertan*, p. 31). Sátira semelhante pode ser observada em relação ao personagem central de *Die Verwirrungen des Zöglings Törless* (1906), de Robert Musil.

²²⁴ “Um livro para todos e para ninguém”.

características conflituosas deverão imprimir marcas profundas ao longo de todo seu percurso filosófico. Uma das mais importantes foi a controvérsia entre os autodenominados liberais e os conservadores em torno da questão de uma identidade nacional, que se prolongou por todo o século XIX, e que culminou, após inúmeros episódios envolvendo mobilização militar externa e interna, na guerra de 1870 e na unificação alemã, no ano seguinte.

Os anos de estudo de Nietzsche se desenrolam ao mesmo tempo em que esta guerra vai se tornando cada vez mais próxima – e eles acompanham as dúvidas e os receios da classe aristocrática que observa a configuração incessantemente modificada da cena política. Os anos de professorado em Basileia, por sua vez, partem das expectativas que a vitória de 1871 acabara de inspirar aos representantes dessa classe, especialmente entre os que haviam se envolvido com o projeto de uma renovação da cultura – do qual o resultado da guerra prometia se consolidar como o primeiro passo. Esse é o momento em que a primeira formulação de uma filosofia da cultura é levada a cabo por Nietzsche.

O difícil nascimento da Alemanha enquanto país tem suas raízes na característica fragmentária com que a população de língua germânica teve de se confrontar ao longo de sua história, incluindo o século XIX. Estritamente falando, não há *uma* Alemanha antes de 1871. O fim do império alemão medieval significou – e significará, ainda, para o imaginário de uma classe social à qual pertencia a família de Nietzsche – o fim do único período, até a guerra de unificação, de relativa centralização.²²⁵ A partir do século XVI, o poder do monarca, representante do Sacro Império Romano da Nação Germânica, cedeu lugar – através de uma longa história de conflitos religiosos e econômicos internos – à autonomia dos príncipes regionais e seus estados. O estabelecimento de importantes rupturas internas foi responsável pela fragilidade desses estados, o que possibilitou, por sua vez, o ataque dos exércitos napoleônicos nos primeiros anos do século XIX, em uma tentativa de promover a soberania francesa sobre um território europeu unificado.²²⁶ É essa característica que Nietzsche, no contexto de suas violentas críticas contra a cultura alemã de seu tempo,

²²⁵ Cf. ELIAS, N., *op. cit.*, p. 18: “O império alemão medieval e, em particular, alguns dos mais notáveis imperadores medievais, serviram por muito tempo como símbolos de uma Grande Alemanha que se perdera – e, por isso mesmo, também como símbolos de uma secreta aspiração à supremacia na Europa”.

²²⁶ Cf. ELIAS, *op. cit.*, p. 19-20.

pretende revelar, tocando no ponto nevrálgico que todos parecem querer esquecer: o povo alemão é aquele que, dentre todos os europeus, mais sofre de “fraqueza de caráter”.²²⁷ Tudo isso desenha um horizonte em que a posição da Alemanha frente ao resto da Europa apresenta-se de modo singular. A ausência de uma cidade capaz de representar a especificidade do *Volksgeist*, como no caso de Paris e Londres, revela ao resto do continente a grande fragilidade alemã: “Nessas circunstâncias, o senso de identidade nacional alemã estava fadado a ser diferente do de outras nações, especialmente as da Europa Ocidental, na medida em que se baseava na idéia de império, na cultura alemã e na língua alemã, mas não em nenhum território ou razão de Estado bem definidos”.²²⁸ Mais adiante, nos deteremos com maior detalhe sobre a importância de uma *revalorização da língua alemã* no projeto de cultura que Nietzsche representa – e como ela pretende superar essa característica fragmentária da Alemanha. Basta-nos assinalar, por enquanto, que qualquer sentimento de unificação e identidade nacionais diante desse quadro deveria partir necessariamente do único lastro capaz de integrar domínios políticos tão diversos: o alemão falado e escrito – o que compromete a especialidade científica de Nietzsche, a Filologia – essa *Wissenschaft* ainda tão nova – desde seu fundamento mesmo, com uma questão política, ao mesmo tempo *urgente* e exemplarmente *tradicional*.²²⁹

As lutas pela construção de uma identidade nacional alemã remontam, mais imediatamente, ao fim das guerras de libertação contra Napoleão, e nos enviam às decisões do Congresso de Viena de 1815. Segundo estas, fundou-se uma Confederação Germânica, formada por trinta e cinco principados relativamente autônomos e quatro cidades livres. Dentre esses trinta e cinco estados, o mais importante, e que, portanto, decidia sob questões internas, era o Império Austríaco, seguido pela Prússia.²³⁰ Dentro desse cenário, as manifestações revolucionárias em prol da unificação começaram a surgir por volta de 1830 e obtiveram sua primeira tentativa relevante de efetivação

²²⁷ KSA I, 275.

²²⁸ BUND, K., “Panorama histórico” in MILLIGNTON, B. (org.), *Wagner – um compêndio*, p. 45.

²²⁹ Nesse sentido, Benedict Anderson mostrou que essa relação entre língua e identidade nacional se deixa perceber como um fenômeno muito mais amplo, presente em todas as nações européias que estiveram submetidas ao poder instável das grandes dinastias. No caso específico da Alemanha: “Na segunda metade do século XIX, porém, o alemão foi adquirindo crescentemente um duplo *status*: ‘universal-imperial’ e ‘particular-nacional’. Quanto mais a dinastia impunha o alemão por sua primeira qualidade, mais parecia estar tomando o partido dos súditos de fala alemã (...)” (ANDERSON, B., *Nação e consciência nacional*, p. 96).

²³⁰ KENT, G. O., *op. cit.*, p. 5.

durante a revolução de 1848. Um quadro bastante esquemático das discussões que, já nessa época, haviam se tornado acaloradas, sobre a política dos estados alemães informa-nos sobre as duas posições que se tornaram, aos poucos, incompatíveis: por um lado, os *liberais*, constitucionalistas, representados pela Áustria; e a outra, prussiana, considerada *conservadora*, defensora de uma monarquia parlamentar.

Durante muitos anos, as vozes que se ergueram a favor da unificação haviam sido a dos liberais, em sua maioria austríacos – ainda que o liberalismo alemão estivesse mais próximo da ideologia aristocrática que o inglês, por exemplo. Quando, em 1848, a revolução se instaura, é a partir desse grupo, e nele, as vozes dos intelectuais e da classe docente repetiam propostas, inspiradas ampla e livremente no humanismo esclarecido e cosmopolita, ao mesmo tempo em Kant e em Humboldt.²³¹ Contudo, essa elite de eruditos se ressentirá logo da política favorecedora da classe média industrial que vinha ameaçando seu *status* na sociedade alemã, e passará a apoiar, em maior ou menor grau, o conservadorismo historicamente estabelecido da Prússia e de seu “homem de ferro”, o primeiro-ministro, desde 1863, Otto von Bismarck. Foi pelas mãos de Bismarck que se deu a vitória do conservadorismo; primeiro, pela guerra de 1866 contra a Áustria, com a expulsão desta da Confederação Germânica e a tomada do poder executivo; e, logo em seguida, entre 1870 e 1871, com a vitória definitiva e a unificação sob o controle prussiano.²³²

É interessante notar como o sucesso de Bismarck em 1866 reorganizará a opinião política dos intelectuais alemães. Utilizando as mesmas fontes que antes lhes servia para a apologia do liberalismo – Kant, Humboldt e outros filósofos da *Aufklärung* – eles passarão a defender o credo de uma *verdadeira cultura*, que se contraporá ao caótico regime liberal, e que só poderia ser obtida através da *guerra* – e em nome de valores fundamentalmente tradicionais.²³³ A promessa de sucesso político parecia nesse momento possível sem que os valores tradicionais fossem alterados pelo progressismo econômico: “Nacionalismo, não liberalismo; o exército, não a Assembléia, a guerra, não a política interna – esses eram os valores formadores, as

²³¹ A Assembléia de Frankfurt, que se reuniu em maio de 1848 para discutir uma resolução para o conflito, foi durante muito tempo conhecida como o “parlamento dos professores”, e criticada “pelos seus longos e inúteis discursos”. Cf. KENT, G. O., *op. cit.*, p. 18. Uma descrição mais detalhada dos problemas políticos enfrentados pela Assembléia pode ser encontrada em SHEEHAN, J.J., *op. cit.*, pp. 59-78.

²³² Cf. KENT, G. O., *op. cit.*, pp. 61-62.

²³³ Cf. RINGER, F., *op. cit.*, p. 42.

instituições e experiências através dos quais a solidariedade social e a estabilidade política podiam ser mantidas”.²³⁴ A unificação de 1871 confirma essa posição, e boa parte do corpo de professores na Alemanha deposita, a partir daí, nas mãos de Bismarck, a esperança de restabelecer seu *status* privilegiado. Que o “homem de ferro” iria decepcioná-los, ainda não se podia prever.

A primeira educação de Nietzsche se situa no momento em que os intelectuais abandonam sua posição liberal pacífica e passam para o lado da política prussiana. Isso se deixa pressentir no ambiente familiar e no círculo de suas primeiras amizades. O interesse particular e metucioso que Nietzsche, em sua infância, devota aos assuntos militares, certamente não deve ser lido como a antecipação de sua posição política, mas assinala a atmosfera de uma época que lhe será sempre muito cara. Em suas autobiografias, Nietzsche lembrará desse tempo em que lia tudo sobre a “ciência da guerra [Kriegswissenschaft]” e sonhava em escrever “um grande dicionário militar [ein grosses militärisches Wörterbuch]”.²³⁵ Nietzsche não escreverá exatamente um dicionário, mas nos dá notícias de um “livrinho sobre as astúcias de guerra [ein Büchlein über Kriegslisten]” e de uma “grande enciclopédia militar [eines grossen militärischen Generallexikons]”.²³⁶ Não é algo fortuito que os primeiros impulsos de Nietzsche para a escrita tenham encontrado como conteúdo esses temas tão próximos de seu cotidiano.

A passagem para a adolescência fez cair esses projetos grandiosamente inconseqüentes em função de uma primeira tentativa de compreender criticamente os fenômenos históricos contemporâneos. A tradicional educação de Pforta não os deixava de fora: em janeiro de 1862, a redação que Nietzsche entrega como trabalho, *Napoleão III como presidente [Napoleon III als Praesident]* associa muito claramente a idéia de nacionalismo popular à ordem política do Império: “A vontade do povo [Volks] faz o soberano [Herrscher] (...). Sem a vontade do povo, um Império [Herrschaft] está inseguro e exposto ao rancor de um espírito popular [Volksgeist] que desperta”.²³⁷ É claro que o povo, *Volk*, comparece aqui, como se poderia esperar, não como o objeto empírico em torno do qual se constituiria uma teoria política – afinal, o “resultado

²³⁴ SHEEHAN, J. J., *op. cit.* p. 274.

²³⁵ *WdB* III, 20-21.

²³⁶ *WdB* III, 73.

²³⁷ *HKG*, II, 23-24

brilhante [das glänzende Ergebnis]” da decisão desse povo é o de “proclamar seu Imperador [zum Kaiser ausrufen]”.²³⁸ O *povo* é o elemento estratégico de uma defesa da monarquia parlamentar *enquanto idéia*, ele se refere ao *Volkstum* dos românticos, no sentido de uma particularidade étnico-metafísica, e não ao sentido propriamente político ou demográfico que teve lugar ao longo do século XIX.²³⁹ Para reconhecermos isso, bastaria identificarmos a dinastia desse termo que Nietzsche usa em sua redação: o conceito de *Volksgeist* nos remonta a Hegel, e, mais recuadamente, a Herder – portanto, a toda uma elaboração romântica que via aí o modelo supra-histórico que serve de substrato mesmo do desenvolvimento de um Estado.²⁴⁰ A leitura de Nietzsche desse *Volksgeist* está aqui essencialmente afinada com a política prussiana tradicionalista de Bismarck, que, no intuito de promover um ataque mais direto à classe média industrializada e liberal, recorreu a essa idéia como o modelo originário de uma identidade nacional perdida.²⁴¹ Ora, ao lado do *Volksgeist*, o que a redação de Pforta coloca é justamente esse modelo primordial, o *Urbild*: “O modelo originário de um estado livre [das Urbild eines freien Staates] é, por isso, um presidencialismo determinado pelo povo, em meio às Assembléias Nacionais [Volksvertretungen]”.²⁴² Nesse contexto, não podemos nos enganar: o povo, o popular, e o espírito nacional são os elementos de uma apropriação política oriunda da aristocracia, em defesa de seus próprios interesses. Mantidas as distâncias, a política de Bismarck, que se respirava na atmosfera dos *Gymnasien*, antecipava um plano de identificação que foi levado às últimas conseqüências pelo nacional-socialismo.²⁴³ É nesse sentido, também, que devemos compreender o apoio ao *democrático*, do qual, durante as décadas de 1860 e 1870, muitas vezes Nietzsche faz as vezes de porta-voz. É preciso lembrar que essa *democracia* tinha como modelo a *pólis* grega, e por função, como lembra Lukács, em seu livro *A destruição da razão*, afastar o perigo do socialismo e abrir espaço no meio

²³⁸ HKG II, 28.

²³⁹ Cf. BALSER, F., *Die Anfänge der Erwachsenenbildung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, pp. 100 e ss citado em SHEEHAN, J. J., *op. cit.*, p.27.

²⁴⁰ Cf. ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, verbete ESPÍRITO NACIONAL; e também o artigo “Volksgeist”, de Nathan Rotenstreich, em *The Dictionary of the history of Ideas*, vol. IV, pp. 491-496.

²⁴¹ Cf. KENT, G. O., *op. cit.*, pp. 46-47, nota 29.

²⁴² HKG II, 23.

²⁴³ Pelas mesmas razões, inversamente, o nacional-socialismo fez de Bismarck e da época guilhermina, ao menos durante um período inicial, os ícones heróicos da “verdadeira nação alemã”, através de uma mitificação de suas figuras e de tudo que a representava. Cf. MARABINI, J., *op. cit.*, pp. 12-14.

social para a criação de uma nova elite.²⁴⁴ Essa posição acompanhava de perto uma certa disposição pretensamente democrática de Bismarck – por exemplo, em sua proposta em favor do sufrágio masculino universal, a partir de 1862 – que só se justificava como meio de conquistar partidários contra o liberalismo da classe média.²⁴⁵

Fora da escola, a preocupação de Nietzsche com os acontecimentos políticos também assume um lugar importante em sua formação intelectual. É para o seio mesmo da associação que ele havia fundado com seus amigos que ele pretende trazer essas questões: na crônica que redige, em setembro de 1862, para a *Germania*, sua proposta é de não mais se aplicarem com exclusividade a certos objetos, para poderem se ocupar da “política e da história mais recente [Politik und neuere Geschichte]”.²⁴⁶ Diversos relatos pessoais, anotações e cartas da década de 1860 comprovam sua atenção ao desenvolvimento intrincado das questões entre a Prússia e a Áustria, às guerras e ao significado de todos esses fatos para a cultura. Seria impossível esgotar esse imenso material em uma análise como a nossa. O que nos interessa mais diretamente, após identificarmos as primeiras inclinações para o político em Nietzsche, é observar como elas se configuram durante os acontecimentos de 1866, que levaram Bismarck e o conservadorismo ao poder.

No começo da guerra contra a Áustria, Nietzsche, como toda a elite conservadora alemã, ainda hesitava quanto à habilidade política de Bismarck e suas reais intenções.²⁴⁷ Apesar de reconhecer a coragem do primeiro-ministro ao enfrentar os liberais, Nietzsche confessa à mãe que considera que ele “subestima as forças morais no povo [morälischen Kräfte im Volke]”.²⁴⁸ Mas ao longo daquele mês de julho, Nietzsche pôde dimensionar o impacto que as mudanças da política bismarckiana pretendiam inserir na cultura, ao menos enquanto *promessa*. Era a única motivação que ainda faltava para que se desse sua completa adesão ao programa prussiano: “quem, afinal, não estaria confiante de ser prussiano?”, pergunta, enfim, convictamente a

²⁴⁴ LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 2, pp. 87 e ss.

²⁴⁵ Cf. KENT, G. O., *op. cit.*, p. 44.

²⁴⁶ *WdB* III, 99.

²⁴⁷ Mesmo após sua nomeação como primeiro-ministro, Bismarck ainda é reconhecido pelos alemães, de uma forma geral, com uma ambigüidade que só terá fim a partir da unificação: “Os liberais consideravam-no um ultraconservador, e sua nomeação, o ‘ato de um rei desesperado’. Os conservadores acreditavam-no excessivamente liberal, pragmático e não-confiável” (KENT, G. O., *op. cit.*, p. 41).

²⁴⁸ Carta do começo de julho de 1866 à mãe, *KSB* II, 134-135.

Mushacke.²⁴⁹ A compreensão de Nietzsche diante da guerra nesse momento é a de que ela se apresenta, antes de tudo, como o espetáculo por excelência da *Bildung* – de uma *cultura* que reivindica seus direitos através da guerra. O modelo de *Bildung* fornecido pelo liberalismo era exatamente o oposto daquele que ele iria defender nos primeiros anos de seu professorado, e a idéia “austríaca” de *povo* assinalava uma visão política para ele inadmissível. Os liberais consideraram a formação cultural da perspectiva de uma transformação política efetiva na sociedade, mas a diferença desta ideologia para aquela defendida pelos prussianos estava no caráter popular, anti-idealista e, como de fato ocorreu mais tarde, *pragmático*, que essas reformas pretendiam assumir. Pejorativamente conhecidos como *Gebildete* pelos que defendiam uma idéia de povo e cultura mais romântica, especialmente após o fracasso da tentativa de unificação levada a cabo pela elite liberal culta em 1848, esse grupo de ativistas políticos tinha como lema geral a frase “Educação popular é libertação popular [Volksbildung ist Volksbefreiung]”²⁵⁰, e propunham explicitamente a completa destruição dos valores aristocráticos que haviam sustentado o universo acadêmico clássico, até a entrada de uma nova classe social nesse âmbito, devida, sobretudo, à profissionalização técnica das instituições de ensino a partir da segunda metade do século XIX.²⁵¹ Se um certo tipo de liberalismo havia sido celebrado e bem-vindo na elite intelectual acadêmica da Alemanha na passagem do século XVIII para o XIX é porque, naquele contexto, ele havia proporcionado uma maior independência dos estabelecimentos de ensino – e das instituições gerenciadas pelo *Kulturkreis*, de uma forma geral – em relação ao controle estatal. Os textos de Humboldt servem como exemplo de uma proposta liberal apenas nesse sentido estrito, e sua reverberação ao longo da filosofia da cultura de Nietzsche é

²⁴⁹ Carta de 11 de julho de 1866, *KSB* II, 140.

²⁵⁰ SHEEHAN, J. J., *op. cit.*, p. 15. Normalmente a idéia de liberalismo era vista pelos contemporâneos de Nietzsche como estando disseminada em uma elite sobretudo burocrática e jurídica (cf. SHEEHAN, J. J., *op. cit.*, p. 19) o que explica, em parte, a caracterização da figura do *Gebildet* nos textos do período das conferências como representante de uma “associação da inteligência com a propriedade [Der Bund von Intelligenz und Besitz]” (*KSA* I, 668), o “amado dogma econômico do presente” (*KSA* I, 667).

²⁵¹ Nietzsche usará constantemente o termo *Gebildet* nesse sentido, embora apenas de forma enviesada nas conferências, possivelmente porque eram pronunciadas diante de uma sociedade sustentada politicamente pela meritocracia acadêmica, a de Basiléia. De todo modo, algumas passagens apontam brevemente para a inadequação ou insuficiência de uma humanidade *cultivada* [*gebildet*] em detrimento de uma verdadeira *Bildung* (cf., por exemplo, *KSA* I, 721). Nos escritos de caráter mais privado, no entanto, Nietzsche sublinha com grande insistência o caráter negativo da expressão. Em um dos *Cinco prefácios para cinco livros não-escritos*, oferecido a Cosima Wagner por ocasião do Natal de 1872, por exemplo, essa posição é absolutamente clara: “O culto [*Gebildet*] é agora, sobretudo, *historicamente* cultivado [*historisch gebildet*]: através de sua consciência [*Bewusstsein*] histórica ele se livra do sublime(...)” (*KSA* I, 780).

menos diretamente política que a nostalgia de uma autonomia compartilhada de forma mais ou menos difusa por todo o professorado alemão.²⁵² Não é contra a veia liberal da *Aufklärung*, muito pouco preocupada com problemas nacionais de ordem particularmente econômica, que a discussão da *Bildung* das conferências deverá se voltar. Nietzsche se ocupa com o combate contra um liberalismo definido segundo critérios externos à cultura, o liberalismo burocrático e econômico que havia tomado forma bem depois da *Aufklärung*.

Oposto a esse liberalismo, o modelo bélico prusiano, que Nietzsche associou à questão da cultura, de diferentes maneiras, ao longo de toda sua vida, tem aqui sua primeira ocorrência significativa. O tempo de Bismarck é o tempo desse “tremor de terra” que se revela “como se a história, após anos de estagnação, subitamente, fosse colocada em marcha, e com seu ímpeto [*Wucht*], tivesse invertido [*niederwürfe*] inúmeras relações”.²⁵³ Mas o que há de essencial nesse teatro grandioso da guerra é seu caráter pedagógico: “Pode-se aprender muito nesses tempos [*Man kann sehr viel in solchen Zeiten lernen*]”.²⁵⁴ As cartas desse breve período nos informam, portanto, do importante aprendizado de Nietzsche, o do reconhecimento de um ímpeto, de uma *Wucht*, comum à *Bildung* e à guerra. A partir de então, quase sempre, esta será a forma daquela – embora, muitos anos depois, somente a *forma* seja realmente preservada nessa associação, e não mais sua efetivação enquanto gesto estritamente político.

Quando a guerra de unificação de 1870 se instaura, ela também funciona para Nietzsche segundo a mesma dinâmica da formação cultural que se anunciava quatro anos antes. Mas, inesperadamente, será justo nesse instante que a política de Bismarck se mostrará, aos olhos do jovem professor de Basileia, ameaçadoramente equivocada. Até então, o apoio de Nietzsche ao primeiro-ministro se mantinha o mesmo desde 1866.²⁵⁵ Mas a guerra pela unificação, da qual ele participara com um certo entusiasmo, parecia promover, sob as rédeas de uma política maquiavélica, um expansionismo territorial que deixava para segundo plano a questão cultural. Por esse motivo, na primeira de suas *Extemporâneas*, a idéia de vitória da cultura é integralmente negada:

²⁵² Cf. SHEEHAN, J. J., *op. cit.*, pp. 26-26.

²⁵³ Carta de 11 de julho de 1866 a Muschacke, *KSB II*, 140.

²⁵⁴ Carta de 5 de julho de 1866 a Wilhelm Pinder, *KSB II*, 138.

²⁵⁵ Em carta a von Gersdorff de 1868, Nietzsche é capaz de dizer, ainda, que os discursos de Bismarck lhe causam grande prazer, “como um vinho forte” que se deve beber lentamente (carta de 16 de fevereiro de 1866, citada por ANDLER, Ch., *op. cit.*, pp. 321-322).

se houve algum sucesso na luta contra a França, ele se limitou ao âmbito estritamente militar, e o grande erro da opinião pública dominante seria ver nela também a comprovação da superioridade da *Kultur*. Muito pelo contrário, o que a derrota da França atestava era uma crescente valorização, por parte dos alemães, de elementos que, tomados nesse contexto, eram cada vez mais estranhos à *Bildung* e à cultura em geral: “Rigorous treinamento bélico, valentia e persistências naturais, superioridade dos líderes, unidade e obediência [Gehorsam] entre os liderados, enfim, elementos que não têm nada a ver com a cultura [Kultur]”.²⁵⁶ Nietzsche, de fato, não é o único a denunciar esse equívoco – Theodor Mommsen, por exemplo, professor da Universidade de Berlim e editor da influente edição científica do *Corpus Inscriptionum Latinarum*, apesar de partidário do prussianismo, insistiu, em 1874, sobre as deficiências da unificação recém-instaurada.²⁵⁷ Mas em seu caso, o maior de todos os vínculos entre ele e Bismarck parece se afrouxar. Mais uma vez, é a von Gersdorff que ele se retrata e confessa sua indignação: “Nossa guerra reside ainda antes [dessa] – eis porque devemos viver”.²⁵⁸ E, no mesmo dia, a insatisfação é transmitida em tom mais melancólico à mãe: “Retiro, aos poucos, minha simpatia por essa atual guerra de conquista [Eroberungskrieg]. O futuro de nossa cultura alemã [deutsche Kultur] me parece, mais que nunca, ameaçado”.²⁵⁹

As reticências que Nietzsche se impõe em relação a Bismarck, e à idéia de *nação alemã* que este estabelecera com sua *Realpolitik*, apenas se fortalecem no decorrer dos anos imediatamente posteriores à unificação²⁶⁰ e culminam no momento decisivo em que Nietzsche, bem mais tarde, afastando de si todos os comprometimentos, em termos morais, de seu passado – Schopenhauer, os eruditos, a aristocracia alemã – desconstrói a figura emblemática de Bismarck com sua crítica irônica. Durante os últimos anos de sua vida, Nietzsche o apresentou aos olhos de seus leitores como mais um falso ídolo a ser destruído em nome de sua genealogia da moral.

²⁵⁶ KSA I, 160.

²⁵⁷ Cf. MILLER, L., “Between Kulturation and Nationalstaat: The German Liberal Professoriate, 1848-1870” in *German Studies Review*, Vol. 15, p. 33.

²⁵⁸ Carta de 12 de dezembro de 1870 (KGB I-2, 163).

²⁵⁹ Citado in ANDLER, Ch., p. 345.

²⁶⁰ Em um fragmento de 1874, ao ponderar sobre o entusiasmo de Wagner com a política conservadora, e, ao mesmo tempo, revolucionária, de Bismarck, Nietzsche escreve: “se ele esteve certo em depositar uma grande confiança em Bismarck, um futuro não muito distante nos ensinará [wird eine nicht zu ferne Zukunft lehren]” (fragmento 32 [39], KSA VII, 766).

É somente após um longo conflito *com toda a cultura alemã*, após uma guerra travada em um campo bem diferente daqueles que Nietzsche freqüentou como soldado, que o “príncipe Bismarck” poderá ser caracterizado como “o idiota *par excellence* entre todos os homens do Estado [der Idiot *par excellence* unter allen Staatsmännern]”.²⁶¹ O plano onde essa mudança tão radical se constitui parece ter sido preparado em meio a uma das primeiras obras que Nietzsche escreve após seu afastamento de Basileia – o que é, por si só, bastante significativo: *Aurora* –

“Mas é aconselhável aproveitar a ocasião e tentar algo novo: isto é, progredir na honestidade consigo mesmo [, e tornar-se, em vez de um povo de crédula repetição e de cega e amarga hostilidade, um povo de aprovação condicional e benevolente oposição; mas primeiramente aprender que a homenagem incondicional a uma pessoa é algo ridículo, que mudar de concepção quanto a isso não é desonroso mesmo para alemães, e que existe uma máxima profunda, digna de consideração: ‘ce qui importe, ce ne sont point les personnes: mais les choses’ ”.²⁶²

Nesse sentido, uma das leituras mais importantes acerca do tema é a de Lukács em sua obra *A destruição da razão* [*Die Zerstörung der Vernunft*], publicada em 1959, que se propõe a percorrer a história do que aí se chama de “irracionalismo”, desde Schelling até Hitler. É claro que, como apologista do socialismo, Lukács tende a nivelar certas diferenças, ou a lançar mão de algumas dicotomias, que caminham na direção, muitas vezes, de uma leitura reducionista, ou, pelo menos, parcial. O fato de que Lukács considere, por exemplo, a associação do pensamento de Nietzsche ao da *Aufklärung* ou ao do idealismo transcendental, sob quaisquer circunstâncias, um erro, provém, principalmente, de uma compreensão estrita e estrategicamente *bipolar* entre *razão* e *não-razão* – algo que mesmo Hegel, filósofo tão caro a Lukács, preferiria matizar.²⁶³ É pelo mesmo motivo que Nietzsche surge como o representante privilegiado de um pensamento não-racional, associado, por esta via, ao bélico, ao conservador – este é o retrato apresentado no terceiro capítulo do trabalho, intitulado

²⁶¹ Fragmento 25 [13] de 1888-1889, KSA XIII, 643.

²⁶² *Aurora*, III, 167 (KSA III, 150).

²⁶³ Cf. LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 16.

“Nietzsche, fundador do irracionalismo do período imperialista”. Por todo este capítulo, certas nuances importantes são sumariamente desconsideradas, senão ignoradas, e levam Lukács a compreender a *guerra*, de que Nietzsche faz o elogio nos últimos anos, simplesmente como a luta real, física, com a qual se envolvera diretamente no período da batalha contra a Áustria.²⁶⁴ Ou ainda, a tomar a exaltação aristocrática dos anos próximos da euforia de Turim como uma continuidade evidente do elogio à elite alemã, promovido nos anos de sua juventude.²⁶⁵

Entretanto, sob muitos outros aspectos, o trabalho de Lukács lança importantes luzes sobre as relações de que estamos tratando, independentemente do valor que lhes atribui. Especialmente no que diz respeito à atitude de Nietzsche diante de Bismarck, seu diagnóstico é exemplarmente preciso:

“Para se chegar a ter completa clareza sobre a linha político-social de Nietzsche, resta somente esclarecer sua posição frente a Bismarck. Essa questão não é insignificante. Assim, tanto no que se refere à sua influência sobre círculos específicos, no fundo esquerditas, quanto em relação ao seu papel para a ideologia fascista, sua tomada de posição diante de Bismarck ocupa um lugar central”.²⁶⁶

E o mesmo se dá mais adiante, quando trata das críticas que a política do primeiro-ministro sofrerá após 1880, e aponta que Nietzsche “criticava sempre Bismarck desde o ponto de vista de direita, que este não era para ele, de forma suficientemente definida, um reacionário imperialista”.²⁶⁷ À parte os valores que Lukács reconhece nesses adjetivos, e a diferença destes para os encontrados neles pelo próprio Nietzsche, suas considerações acabam por nos fornecer a idéia fundamental com que gostaríamos de concluir o esboço de mais um dos caminhos que levam os primeiros anos de estudo aos anos de Basileia e da filosofia da cultura aí elaborada, credora de uma renovação insistentemente prometida.

O movimento pelo qual Nietzsche rechaça a imagem do “homem de ferro” corresponde à sua recusa mais ampla – aquela que se refere à Alemanha, à cultura

²⁶⁴ LUKÁCS, G., *op. cit.*, pp. 35-36.

²⁶⁵ *Idem*, p. 32, ao conectar imediatamente certas passagens de *O crepúsculo dos ídolos* aos ideais de juventude.

²⁶⁶ LUKÁCS, G., *op. cit.*, pp. 33-34.

²⁶⁷ LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 34.

alemã. Algo que ele já pressentia, embora sob a forma de um “perigo”, em 1873, por ocasião de seu ataque contra David Strauss, inimigo exemplar de Wagner e de sua música, mas, principalmente – e talvez por causa disso – ícone e porta-voz de uma Alemanha excessivamente entusiasmada com a guerra e negligente com a cultura:

*“Entretanto, fique dito isso: uma grande vitória é um grande perigo. A natureza humana a suporta mais penosamente que a uma derrota (...). Mas de todas as conseqüências ruins que a última guerra contra a França carrega consigo, a pior é talvez um freqüente e certamente generalizado erro: o erro da opinião pública e de todos os que opinam publicamente, de que também a cultura [Kultur] alemã foi vitoriosa nessa luta, e que, de agora em diante, deveríamos acostamá-la com a guirlanda a que devem corresponder esses acontecimentos e êxitos tão extraordinários”.*²⁶⁸

Contra esse quadro, uma nova guerra deveria se impor, onde nenhuma política será viável, senão aquela de um outro tipo de guerreiro, o que luta sem exército. Algo que o recém-contratado professor de filologia, ao avaliar toda a sua trajetória pessoal diante da história de um povo que ainda considerava como o seu, só podia pressentir sob a forma melancólica de uma revolução a favor da *Bildung*, constante e indefinidamente adiada, mas ainda não intangível.

²⁶⁸ KSA I, 159.

Capítulo Dois

O GÊNIO, MESSIAS DA CULTURA

A Alemanha como projeto greco-wagneriano: 1869-1876²⁶⁹

Alle Wahrheit ist uralt.

Novalis

Das múltiplas variáveis que constituem a relação entre Nietzsche e Wagner, das diferentes interpretações, muitas vezes antitéticas, que resultam dessa amizade, segundo perspectivas tão distantes – embora certamente legítimas – apenas uma delas é capaz de reunir em concordância o grande número de biógrafos e comentadores: a importância desse encontro na elaboração da filosofia da cultura sustentada entre *O nascimento da tragédia* e a *Quarta consideração extemporânea*, sob quase todos os seus aspectos. Não que Nietzsche estivesse particularmente interessado em uma teoria da música, da qual Wagner era, certamente, um dos maiores representantes de sua época. Apesar de sua biografia juvenil não deixar dúvidas quanto ao seu grande interesse pela arte musical, sua escolha sempre recaiu mais sobre o *ofício* do compositor que sobre as discussões teóricas dos estetas da música – embora não fosse, certamente, ignorante em relação a estes. Em 1868, a ênfase de seu interesse permanecia depositada na experiência artística em si mesma – fator muito importante para o modo como Nietzsche pôde se dedicar mais à figura pessoal de Wagner que às consequências estritas de suas teorias estéticas, como veremos adiante. Como se costuma apontar, “apesar desse excessivo significado da música na obra do ‘músico frustrado’ <Nietzsche>, a preparação científica dos componentes músico-filosóficos

²⁶⁹ A expressão “Allemagne gréco-wagnérienne” é utilizada por Georges Liébert em seu livro *Nietzsche et la musique* (pp 50 e ss.). Para as informações gerais sobre a relação entre Nietzsche e Wagner neste capítulo, remetemos às biografias de Curt Paul Janz – *Nietzsche*, Bd. II, especialmente – e de Charles Andler, - *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. I. Fontes importantes de consulta, notadamente quanto à correspondência entre Nietzsche e Wagner podem ser encontradas no volume organizado por Dieter Borchmeyer e Jörg Salaquarda, *Nietzsche und Wagner - Stationen einer epochalen Begegnung* – além, evidentemente, das cartas e notas das edições das *Briefe* de ambos – e no livro escrito por Elisabeth Förster-Nietzsche, *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*.

dessa obra é, até aqui, comparativamente modesta”.²⁷⁰ Portanto, poder conviver com Wagner e ver surgir *in loco* a estética de suas obras musicais e de seus escritos teóricos permitiu a Nietzsche um projeto muito mais amplo: sustentar a *viabilidade real* de uma cultura aristocrática alemã como verdadeira cultura universal; eram as presenças do gênio, representada na figura do músico, e de seu laboratório, a Alemanha, que garantiam essa decisão.

Os discursos produzidos por ambos ao longo desses primeiros anos em Basileia – especialmente na correspondência que trocaram – confirmam o quanto o relacionamento esteve vinculado à idéia de *participação em um movimento amplo e profundo de reforma* – que era, ao mesmo tempo, um resgate – da *Bildung* da nação alemã, recém-unificada. Tratava-se, portanto, de trabalhar no projeto de reconstrução da identidade da Alemanha e de garantir-lhe os meios de desenvolvimento a partir de sua base, ou seja, a partir da educação. Como *professor*, Nietzsche enxergou aí seu campo de ação – e não somente na universidade ou em outras instituições de ensino, mas como mestre *público*, no sentido que Kant deu a esse termo. Como professor *de filologia clássica*, foi inevitável associar esse projeto à questão de sua legitimidade histórica, nesse caso, *apresentada* na forma pela qual os gregos constituíram sua cultura. No cruzamento entre essas duas perspectivas, Wagner, apesar de todo anacronismo que lhe impunha, aos olhos de Nietzsche, o *status* de gênio, é o ponto de *atualização* desses problemas, aquilo que lhes permitiu mesmo pensá-los a partir de um *projeto*. É preciso, portanto, investigar os mecanismos que tornaram possível a textos como *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* pretender construir a idéia de Alemanha a partir desse greco-wagnerianismo – e a que custo. Problema que coincide com a difícil pergunta sobre os modos pelos quais Nietzsche pôde aderir às propostas estéticas de Wagner e redimensionar suas principais teses no sentido de uma proposta para a cultura como um todo. O que significa identificar as *mitificações* e as *apropriações* envolvidas na amizade entre os dois.

²⁷⁰ LANDERER, C., & SCHUSTER, M.-C., “Nietzsches Vorstudien zur *Geburt der Tragödie* in Ihrer Beziehung zur Musikästhetik Eduard Hanslicks” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 31, p. 114. Landerer e Schuster, apesar de deixarem claro o problema, pretendem, em seu artigo, preencher tal lacuna rastreando a importância da leitura, quase sempre implícita, de Eduard Hanslick, para o *Nascimento da tragédia*.

Aquilo que Charles Andler chamou de “o idílio de Tribschen”²⁷¹ e Curt Paul Janz de “a ilha dos abençoados”²⁷² recolhe em si um momento histórico que, muitas vezes mitificado – sobretudo por Nietzsche –, guarda consigo a inevitabilidade de um destino. A leitura fatalista desse caso Wagner, tão anterior à crítica dos livros de 1888, foi particularmente cara a Nietzsche, mas o modo como ele reconheceu a incontornabilidade desse relacionamento – e lhe deu forma e expressão – sofre uma profunda ruptura a partir do momento em que seu projeto de uma reforma da *Bildung* alemã – leitmotiv de toda sua primeira filosofia da cultura – é abandonado, gradativamente, em nome do projeto mais amplo de uma *transvaloração de todos os valores*. Basta-nos comparar aqui dois modelos: o primeiro, presente no modo pelo qual a *Quarta Consideração Extemporânea, Richard Wagner em Bayreuth* – que pode ser entendida como o último escrito apologístico wagneriano de Nietzsche – associa o destino inexorável revelado pela música de Wagner ao sentimento de uma necessária reforma da cultura de seu tempo; o segundo, no diagnóstico, muitos anos depois, em *O caso Wagner*, da ruptura que se apresenta, enfim, igualmente incontornável. De um texto a outro, é o destino que se deixa reconhecer diferentemente. Em 1873, toda a contemporaneidade deve receber a mensagem do *Fatum* comunicado pela verdadeira obra de arte:

“É a voz da arte de Wagner que assim fala aos homens. Que nós, crianças de um tempo deplorável [eines arbmilchen Zeitalters] tenhamos escutado primeiro seu tom mostra justamente quão digno de pena [Erarmens] deve ser esse tempo; e mostra, sobretudo, que a verdadeira música é uma parte do *Fatum* e lei primordial [ein Stück *Fatum* und *Urgesetz*]”²⁷³.

Em 1888, é o seu próprio destino que Nietzsche encontra, agora contra seu tempo, mas também contra Wagner: “Dar as costas a Wagner foi pra mim um destino [Schicksal](...)”²⁷⁴. Ruptura que se poderia explicar pela constatação de que a história dessa amizade articula dois momentos fundamentalmente distintos. Um primeiro, o do

²⁷¹ ANDLER, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. 1, pp. 334-343. A expressão faz alusão ao título originalmente dado ao *Siegfried-Idyll*, composto por Wagner em 1870.

²⁷² JANZ, C. P. *Nietzsche*, Bd. II, pp. 291 e ss.

²⁷³ KSA I, 464.

²⁷⁴ KSA VI, 11.

idílio, o único em que se pode falar efetivamente – embora não sem certas restrições – dessa *amizade*, em que Wagner se apresenta a Nietzsche como a figura que traduz quase que integralmente seu conceito de cultura, a ser implantado *contra* o seu tempo. E um segundo, no qual o entusiasta deslumbrado cede lugar ao *psicólogo*, que reconhece, em profundidade, entre a arte de Wagner e sua contemporaneidade uma relação que as nivela, que as torna copertinentes. Em outras palavras, o que Nietzsche descobre nos seus últimos escritos entre a estética wagneriana e seu tempo não é mais a marca de um *Fatum* reformador, externo, mas o signo inerente da perpetuação das vicissitudes e misérias da cultura de sua época. Tudo aquilo que *Parsifal* ou *Tristão e Isolda* anunciam como o *futuro*, em um certo momento se revela como o que há de mais subterrâneo no *presente*. Tal *reversão* percorre todo o núcleo argumentativo de *Nietzsche contra Wagner*, onde um dos capítulos recebe, precisamente, o título “Eine Musik ohne Zukunft [Uma música sem futuro]”, em um ataque frontal contra a prometida *obra de arte do futuro*, que Wagner defendia já em 1849²⁷⁵ e que agora se mostrava, finalmente, um engodo que envolvia a Alemanha como um todo: “Os alemães mesmo não têm nenhum futuro...”.²⁷⁶ Todo o discurso de Nietzsche acompanha essa reversão, que resulta – ou é resultado, o que seria inútil e impossível precisar – em uma recusa de todos os elementos presentes na filosofia da cultura elaborada em seus primeiros anos de professorado na Basileia. Em uma passagem que segue imediatamente a anterior essa posição é exemplarmente clara: “Talvez se lembre, ao menos entre meus amigos, que de início me lancei sobre esse mundo moderno com alguns erros e superestimações, e, em todo caso, como alguém que tem esperança [als Hoffender]”.²⁷⁷

Talvez, sob certos aspectos, esse “erro” fosse dificilmente evitável. Richard Wagner, como, aliás, Schopenhauer, parece ter representado a tentação e o perigo para toda a segunda metade do século XIX, e, portanto, para os órfãos do movimento romântico – e isso, provavelmente, por dois motivos principais. O primeiro é que seu *pathos* de polemista logo se tornou palatável ao gosto de um crescente mercado editorial que ele mesmo criticava – como também Nietzsche e Schopenhauer – como

²⁷⁵ *Das Kunstwerk der Zukunft* foi originalmente publicado em 1849, e pode ser considerado o primeiro escrito teórico de fôlego de Wagner, que até então havia se dedicado apenas a artigos ou ensaios relativamente menores.

²⁷⁶ KSA VI, 424.

²⁷⁷ *Idem*.

sendo um meio deplorável da cultura jornalística.²⁷⁸ Como lembra William Weber, “durante a maior parte de sua vida, foi maior o número de pessoas que leram os seus textos ou outros textos promovendo-os ou atacando-os, do que as que ouviram partes substanciais de sua música, ou, menos ainda, assistiram às suas óperas em cena”.²⁷⁹ O próprio Wagner compreendia sua atividade como músico como estando fundada em sua atividade enquanto escritor: sua música era a *apresentação estética* de seus conceitos – e isso foi extremamente relevante para a adesão de Nietzsche a seu projeto estético. Já em 1849, a dedicatória a Ludwig Feuerbach, de *A obra de arte do futuro*, apontava essa gênese:

“Não a vaidade, mas antes uma necessidade irrecusável fez de mim – por um curto tempo – um escritor [Schriftsteller]. Em minha juventude, compus poesias e peças dramáticas, para uma dessas peças me foi necessário escrever a música: e para aprender essa arte, me tornei músico”.²⁸⁰

Em segundo lugar, a música de Wagner despertou as mesmas reações divididas que seus escritos, precisamente por sua grandiloquência, que pretendia traduzir a idéia de integralidade de todas as artes em uma obra. Isso, que mais tarde Nietzsche identificará com uma sensualidade tipicamente alemã,²⁸¹ afetou profundamente o público pós-romântico, não apenas alemão, como comprova o modo pelo qual Baudelaire se sentiu igualmente capturado pela estética wagneriana.²⁸² Mais tarde,

²⁷⁸ Como, por exemplo, em 1879, no artigo *Wollen wir hoffen?*: “Para a realização de um comportamento correto contra essa imprensa jornalística e de libelos [Zeitungs- und Libellen-Presse] não teríamos que considerar nenhum outro expediente necessário senão cuidar da defesa de cada uma de suas tentações” (WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Volktausgabe, Bd. 10, pp. 134-135).

²⁷⁹ WEBER, W., “Wagner, o polemista” in MILLIGNTON, B. (org.), *op. cit.*, p. 123. Martin Gregor-Dellin afirma basicamente a mesma coisa: “Os escritos sobre arte dos anos entre 1849 e 1851, que reúnem mais de 650 páginas na edição dos escritos reunidos, permaneceram notavelmente intocados, e quase ninguém se debateu com a espessura dessa prosa, detendo-se mais na luz promovida por certas máximas impressas em particular, esclarecimentos programáticos, jargões e lugares comuns como o freqüentemente citado ‘Gesamtkunstwerk’” (GREGOR-DELLIN, M., *Richard Wagner: Sein Leben - Sein Werk - Sein Jahrhundert*, p. 325).

²⁸⁰ *Das Kunstwerk der Zukunft*, dedicatória a Ludwig Feuerbach in WAGNER, R., *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 12, p. 282

²⁸¹ Cf., por exemplo, a seguinte passagem da terceira dissertação da *Genealogia da moral*: “a expressão feuerbachiana ‘sensualidade sadia [gesunde Sinnlichkeit]’ – nos anos 30 e 40 isso soava tanto para Wagner como para muitos alemães (- eles se denominavam ‘jovens alemães’) como a palavra da salvação [das Wort der Erlösung]” (KSA V, 342 – terceira dissertação, 3).

²⁸² Em 1860, Baudelaire relata sua experiência após o contato com a música de Wagner: “A partir desse momento, isto é, do primeiro concerto, fui possuído pelo desejo de avançar na inteligência dessas obras singulares. Sofri (ao menos me pareceu assim) uma operação espiritual, uma revelação. Minha volúpia

passagens centrais de livros como *O caso Wagner* sublinharão o esforço de superar essa incomensurável força sedutora como uma reversão moral, lembrando:

“A adesão a Wagner custa caro. O que ela faz do nosso espírito? (...) toda a falsificação [*Falschmünzerei*] do transcendente e do além tem na arte de Wagner seu mais sublime apologista [*Fürsprecher*] – não em fórmulas: Wagner é muito esperto para fórmulas – mas em uma persuasão da sensibilidade, que torna, por sua vez, o espírito mole e cansado”.²⁸³

Independentemente de toda hermenêutica que se pode construir em torno dessa relação, o que importa aqui sobre a amizade de Nietzsche e Wagner não é tanto a polêmica a que ela dá lugar quando deixa, efetivamente, de existir, mas, antes, o modo pelo qual ela pôde integrar o projeto de reforma constituído na filosofia da cultura dos primeiros anos de Basileia, e em que sentido ela representa um dos pontos de convergência ou um dos lugares de chegada dos elementos articulados até então ao longo de toda a formação de Nietzsche. É claro que não se trata de explicar a elaboração de seu conceito de *Bildung* simplesmente a partir de sua amizade com Wagner. Não podemos absolutamente ignorar dados importantes como o horizonte histórico e social em que esse conceito pôde – e, em ampla medida, *precisou* – ser definido. Muito pelo contrário, o que tento promover aqui é um certo nivelamento estratégico de todos esses elementos – a formação pessoal, a circunscrição histórico-social, a figura de Wagner – em um mesmo e importante estatuto de produção teórica. Particularmente nesse caso, substituo a simples idéia de *influência* pelos discursos que, de ambos os lados, se constituíram em torno dessa idéia – em nome dela, muitas vezes, mas também contra sua persistência ingênua, fazendo surgir outros matizes nessa relação. Esse cuidado metodológico é especialmente importante se considerarmos que é na vizinhança entre esses discursos e textos como os das conferências de 1872 e tantos outros, que devemos buscar o modo como Nietzsche pôde trazer, ao mesmo tempo,

era tão forte e tão terrível que eu não podia me impedir de querer retornar aí sem parar” (BAUDELAIRE, Ch., *Oeuvres complètes*, p. 853). Em 17 de fevereiro de 1860, Baudelaire envia ao próprio Wagner uma carta entusiástica, onde se lê: “a característica que mais me impressionou foi a grandeza. Isso representa o grande, e isso leva ao grande. Encontrei em todas as suas obras a solenidade dos grande barulhos, dos grandes aspectos da Natureza e a solenidade das grandes paixões do homem” (*Idem*, p. 921).

²⁸³ KSA VI, 43.

para o problema da cultura – especificamente da cultura *alemã* – os elementos de sua própria formação como filólogo e como discípulo, um tanto equivocados, de Wagner. Não se trata, portanto, de explicar um discurso pelo outro, mas de compreender, por exemplo, que espécies de mitificações foram compartilhadas por ambos, ou, ainda, que tentativas de elaborações teóricas tiveram por objetivo *atualizar* essas mitificações em um projeto de reforma filosófica. Wagner não é a condição de existência da filosofia da cultura de Nietzsche, embora sintetize, de uma forma muito particular, o percurso que leva a ela. Os primeiros anos de seu professorado *realizam*, assim, duplamente essa trajetória: por um lado, na transmissão da cultura como professor; por outro, no contato real com a figura que surge como o gênio, ponto máximo dessa mesma cultura – Richard Wagner.

I. Mitificações

Do momento em que assume sua cátedra de Filologia, em 1869, àquele em que testemunha, decepcionado, a difícil inauguração do Festival de Bayreuth, em 1876, Nietzsche constrói com Wagner a instável história de uma amizade, atravessada de equívocos, adesões, devoções, desconfianças. Dos raros contatos pessoais, essencialmente epistolares, após essa data, nenhum foi suficientemente capaz de levar a cabo uma reaproximação – e a amizade deixa de ser um fato presente, vivido, para se tornar, para ambos – em menor ou maior grau de violência – objeto de reflexão de suas próprias trajetórias pessoais²⁸⁴. Seria preciso acompanhar meticulosamente o trabalho

²⁸⁴ É muito difícil decidir até que ponto Wagner considerou relevante a amizade de Nietzsche em sua vida. Durante o período de convivência íntima, sua correspondência e os diários anotados por sua esposa Cosima não deixam de atestar a reciprocidade dessa amizade. Mas após a ruptura, apenas algumas menções são feitas, todas por parte de Cosima. Enquanto Nietzsche nunca deixou de pensar o significado dessa relação, mesmo após sua radical mudança de *sentido*, o silêncio de Wagner deixa margem a interpretações como as de Martin Gregor-Dellin, que afirma que “O caso Nietzsche foi na vida de Wagner apenas um episódio. Para Nietzsche ele significou mais(...)” (GREGOR-DELLIN, M., *op. cit.*, p. 622); ou a de Elisabeth Förster-Nietzsche em seu *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*, que afirma, quase literalmente, a mesma coisa: “(...) cada leitor teve um ponto de vista segundo o qual tomou partido de um ou de outro dos dois amigos – eu, naturalmente, tomei o daquele que mais sofreu, e esse foi meu irmão (...). Para Wagner, a amizade com Nietzsche foi um episódio de sua vida tardia” (FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *op. cit.*, p. 278). De todo modo, é impossível definir, de uma vez por todas, a resposta a esse problema, justamente pela ausência de dados objetivos para isso.

dos biógrafos desse relacionamento, o sinuoso movimento de aproximação e refluxo entre ambos para compreender como, desde muito cedo, todo o entusiasmo que cercava esse encontro esteve subrepticiamente ameaçado por intransponíveis diferenças que se mantinham, até então, em silêncio. Tal empreendimento, é claro, não pode ser tentado aqui, mas basta-nos apontar que foi Cosima quem teve, antes de todos, a percepção desta que lhe pareceu a ameaça iminente – que impunha a Nietzsche, a Wagner e a ela mesma, o cuidado vigilante de evitar qualquer desavença, única e frágil garantia contra um tensionamento imprevisível e que envolvia a todos: “Acredite em mim, não pode acontecer aqui mais nenhum estranhamento [Entfremdung], nem nenhum mal-entendido [Missverständnis]; eu, que estou alarmada quanto a isso, estou também definitivamente convencida a respeito”.²⁸⁵ Durante os sete anos de amizade seria impossível cumprir tais exigências de atenção, e os desentendimentos se multiplicaram por todo esse período – na maior parte das vezes sublimados pela habilidade conciliatória de Cosima. É sob o signo de uma diferença insistentemente recalcada que sua história pode ser entendida.

De todo modo, o tom em que essa amizade tem início é bem outro. O fato é que mesmo antes de conhecer pessoalmente o músico, Nietzsche já lhe concedia uma comedida, mas firme simpatia. Uma anotação de seus cadernos de estudante de 1867-68, relativamente longa, toma partido, explicitamente, das composições de Wagner. Ainda não se trata aqui, é claro, de suas concepções estéticas, mas há um acento sobre o modo como o músico desenvolve seu trabalho como projeto e sobre sua particularidade frente a um tempo carente de renovações:

“A estética musical vai de mal a pior: falta-lhe um Lessing que marque seus limites [Grenzen] em relação à poesia. Em nenhuma outra parte sente-se isso mais nitidamente que nos compositores poetas [Dichterkomponisten] cujas obras de juventude se colocam diante de nós. O que é mais indicado aqui é observar a ligação de uma obra de arte com a vida e a formação geral [Bildungsganges] de seu criador - nesse ponto ele pode se ofender, e com razão. Esta referida formação ainda não está terminada em Richard Wagner, seu último fruto, que o sol de um novo princípio revelaria, ainda não apareceu. Todo juízo sobre suas atividades globais [Gesamtthätigkeit] é, portanto,

²⁸⁵ Carta de Cosima a Nietzsche, de 1873, citada in FÖERSTER-NIETZSCHE, E., *op. cit.*, p. 137.

um preconceito [Vorurtheil]; a crítica de seus trabalhos isolados não deve ser feita a partir das luzes turvas dos preconceitos”.²⁸⁶

No dia oito de novembro de 1868 Nietzsche encontra Richard Wagner pela primeira vez, em Leipzig, em uma reunião organizada por Hermann Brockhaus, professor orientalista, sob cuja orientação Ernst Windisch, seu colega de universidade, preparava o exame final.²⁸⁷ Esse primeiro encontro logo assume para Nietzsche a qualidade de uma *conversão*, que é, a um só tempo, real e fantástica. É nesses termos que o episódio é narrado a Rhode:

“Contarei a você apenas rapidamente o que essa tarde ofereceu, verdadeiras alegrias do tipo particularmente mais interessante, de modo que eu ainda hoje não estou em meus velhos eixos e não posso fazer nada melhor que contar a você, meu mais caro amigo, e relatar-lhe essa ‘maravilhosa lenda’ [wundersame Mär]”.²⁸⁸

É em um registro mítico, portanto, que Nietzsche irá, reconhecidamente, localizar a origem dessa relação. Ela nunca deixará de girar em torno desse mesmo ponto de partida. Wagner é a *presença* do gênio, ele é a garantia da possibilidade efetiva, embora fantástica, dessa figura que guarda consigo, contra a miséria do tempo e dos contemporâneos, a idéia intocada, eterna, da verdadeira cultura, a que se abre como um segredo apenas aos poucos homens cultivados. Até então tal imagem só se apresentava a Nietzsche por via do classicismo de Goethe ou Schiller, da grandiosidade tão distante dos gregos, e, muito especialmente, da irascível filosofia de Schopenhauer; todos urgentes, mas *intangíveis*. Toda a cultura alemã, como cultura universal, que Nietzsche e um estreito círculo de intelectuais se impôs como tarefa defender, se ressentia até então, justamente, da *ausência de efetividade*. A “lenda” que narra o fim dessa ausência e a promessa possível de uma renovação da cultura começa exatamente quando Wagner passa a ocupar, com o direito de gênio que lhe cabe, o espaço de uma nova origem. O encontro em Leipzig pontua o novo tempo, e é provável que a

²⁸⁶ HKG III, 207.

²⁸⁷ O encontro é narrado com detalhes na longa carta a Rhode, enviada no dia seguinte (KSB, II, 335-342).

²⁸⁸ KSB II, 340.

teogonia, que a ele passa a se vincular, tenha como condição de emergência o momento em que o músico denuncia sua própria dinastia: Wagner conversa com Nietzsche sobre Schopenhauer – “(...) tive uma longa conversa com ele sobre Schopenhauer: ah, e você imagina que felicidade foi para mim escutá-lo falar disso com tal indescritível calor, o que ele [Wagner] lhe deve, como ele é o único filósofo que reconheceu a essência da música(...)”.²⁸⁹

A associação entre Wagner e Schopenhauer torna-se inevitável. Se tivermos em conta o modo como, ainda muito depois do encontro de 1868, Nietzsche considerava a filosofia deste último como algo extraordinariamente desvinculado de seu tempo, com uma existência *real* imediatamente incompreensível, podemos entender melhor o impacto que essa conversa pôde *realizar*. Em dois fragmentos da época da composição de *Schopenhauer como educador* – verão de 1874 – é esse o questionamento que se levanta: “Esse problema será justamente observado em detalhes: como Schopenhauer suportou seu tempo, sem ao menos fazer uma tentativa de ser seu reformador?”; e mais adiante: “Espanto [Verwunderung] que Schopenhauer possa simplesmente ter surgido e existido”.²⁹⁰ Para esses dois problemas Nietzsche encontrará, insistentemente, a resposta na figura de Wagner. Um mês após o primeiro encontro, a conexão entre um gênio e outro já está explicitamente consolidada, e se apóia não mais na efemeridade de um “feliz encontro”, mas naquilo de que ele é apenas *signo*. Como nos informa a carta que, ainda de Leipzig, é enviada a Erwin Rhode: “Wagner, como o conheço agora, por sua música, sua poesia, sua estética, não, minimamente, pelo feliz encontro com ele, é a mais viva ilustração [die leibhaftigste Illustration] daquilo que Schopenhauer chamou de gênio”.²⁹¹ Essa conexão, que muito rapidamente se caracterizou como a passagem de uma filosofia da cultura para um projeto possível de reforma cultural profundamente amplo, tornou-se o mais forte elo de ligação nessa amizade, multiplicando-se sob diversas formas e estendendo-se, invariavelmente, por todo o período em que ela foi possível.²⁹²

²⁸⁹ KSB II, 340-341.

²⁹⁰ Fragmentos 34 [43] e 34 [47], respectivamente: KSA VII 806 e 807.

²⁹¹ KSB II, 352.

²⁹² Os exemplos são incontáveis. Para nos atermos a apenas dois deles, podemos considerar a carta enviada por Nietzsche ao próprio Wagner em 22 de maio de 1869, que diz: “Penso no senhor e em Schopenhauer quando, até o momento, me ateno à seriedade germânica [germanischen Lebensernst], a uma consideração aprofundada dessa existência tão enigmática e inquietante” (KSB III, 9); e a Paul Deussen, em fevereiro do ano seguinte, que define Wagner como “o verdadeiro irmão espiritual de

A forma mítica assumida por esse encontro se acentua, sobretudo, com os primeiros momentos de convivência íntima, e parece conduzir Nietzsche a um comprometimento cada vez mais amplo com as idéias de Wagner, as quais, não sem esforço, ele pretende fazer as suas. Poucos meses após sua entrada em Basileia, às vésperas de pronunciar sua lição inaugural, Nietzsche visita, por ocasião de um feriado, as proximidades de Lucerna, nos Alpes, e dali, segue até Tribschen, a *villa* isolada onde Wagner residia com Cosima desde 1866, graças aos subsídios concedidos pelo rei Ludwig II. Mesmo sem aviso algum, arriscava uma visita inesperada como resposta ao convite feito por Wagner, talvez por cortesia, ao final do primeiro encontro em Leipzig. Para não interromper os trabalhos de Wagner, entrega apenas um cartão de visitas a um dos empregados da casa e é, em seguida, convidado para um jantar a ser oferecido dois dias depois, por ocasião da comemoração de Pentecostes.²⁹³ A data marca o início de uma convivência que funciona como contraponto das atividades profissionais às quais Nietzsche deve se submeter na universidade. De fato, toda a mitificação em torno da figura de Wagner estendia-se, igualmente, àqueles encontros em que podia, enfim, sentir-se *entre os seus*, no único círculo cultural capaz de refletir e *realizar* seus ideais de *Bildung* e *Kultur*. Do alto das montanhas isoladas – cenário romântico por excelência –, o que Tribschen faz saltar aos olhos de Nietzsche é a irrelevância do meio acadêmico, que frente às conversas com Wagner e Cosima revelava sua *artificialidade*: como se o *idílio* fosse a única *realidade* possível.

“A *villa de Wagner*, às margens do lago Vierwaldstätter, aos pés do Pilatus, numa encantadora solidão lacustre e montanhosa, está, como tu podes pensar, admiravelmente instalada: aí vivemos juntos, na mais animada conversa, no mais amável círculo familiar, bem longe da habitual trivialidade social [*gesellschaftlichen Trivialität*]. Isso é para mim uma grande descoberta”.²⁹⁴

Schopenhauer, que está para ele como Schiller para Kant, como um verdadeiro amigo a ter, um gênio que experimentou o destino terrivelmente sublime de surgir um século mais cedo do que poderia ser compreendido” (*KSB* II, 98). A *passagem para a efetividade* que Nietzsche parece ter compreendido de um gênio ao outro se apresenta, também, no modo como a terceira *Consideração Extemporânea*, *Schopenhauer como educador* prepara filosófica e historicamente a questão da necessidade de uma reforma cultural, que será tratada como um projeto *de fato* na quarta, *Richard Wagner em Bayreuth*.

²⁹³ Como planejado, Nietzsche é recebido em Tribschen pela primeira vez nesse jantar de 17 de maio de 1869, como conta à irmã em carta de 29 de maio (*KSB* III, 9-10) e a Erwin Rhode, no mesmo dia (*KSB* III, 12-14).

²⁹⁴ Carta à mãe, de meados de junho de 1869, *KSB* III, 15.

É extremamente significativo que essa convivência tenha sido experimentada como aquilo que o Romantismo alemão procurou muitas vezes expressar, a saber, a *vivência da Idéia*, ou em um registro análogo, a *vivência do mito*.²⁹⁵ Em última análise – e, especialmente, se consideramos a busca que Nietzsche empreendera até então na direção de um *Kulturkreis*, em seu sentido mais estrito – é a contraposição entre o que Tribschen e Basileia representam que fundamenta as críticas elaboradas nas conferências sobre as instituições de ensino em 1872.

Complementando essa paisagem, a própria relação que se estabeleceu entre Nietzsche e Wagner parece ter ultrapassado o quadro de uma amizade entre dois intelectuais que se admiravam mutuamente. Por parte de ambos, há uma espécie de projeção daquilo que cada um entendia por um novo e, ao mesmo tempo, ideal tipo de homem: aquilo que ambos encontravam ao se dirigir ao outro era precisamente o futuro da cultura alemã. O que aos poucos se mostrou incontornável foi a diferença entre as duas concepções desse homem e dessa cultura, enevoadas pelo entusiasmo dos primeiros momentos de intimidade pessoal e intelectual. O modo como Nietzsche considerou Wagner como “seu Júpiter”²⁹⁶ ou como “pater siraphicus”²⁹⁷, à parte qualquer leitura psicológica, fará coincidir totalmente o comprometimento ideológico de sua primeira filosofia da cultura com essa espécie de devoção pessoal à figura do músico. Muitos anos depois, em uma primeira versão de *Ecce homo*, depois abandonada, esse *profetismo* é pontualmente reconhecido:

“Quem, dentre os meus ‘amigos’ alemães (- o conceito [Begriff] amigo é, em minha vida, um conceito entre aspas [ein Gänsefuss-Begriff]) pôde chegar a se aproximar da

²⁹⁵ Além dos exemplos anteriormente aludidos nesse sentido, podemos acrescentar a passagem de uma carta a Rhode de 3 de setembro de 1869, em que Nietzsche afirma que, em Tribschen, “Schopenhauer e Goethe, Ésquilo e Píndaro ainda vivem” (KSB III, 52).

²⁹⁶ Carta a Rhode, de 15 de agosto de 1869 (KSB III, 42): “Agora vou lhe contar algo sobre meu Júpiter, sobre Richard Wagner(...)”.

²⁹⁷ Reproduzo aqui a nota de Maurice de Gandillac que encontramos no segundo volume da tradução francesa da correspondência de Nietzsche: “Cf. Goethe, *Faust II*, cena final. Após as palavras pronunciadas pelo ‘pai extático’ e pelo ‘pai profundo’, o ‘pai siraphicus’ (que habita a região ‘intermediária’) anuncia a chegada de uma ‘nova trupe de espíritos’, eles ‘bem-aventurados rapazes’, ‘nascidos à meia-noite, quase perdidos para seus pais, mas ganhos para os anjos’. Ao assinar a carta: ‘Um dos rapazes bem-aventurados’, Nietzsche sugere que Wagner seria para ele aquele que lhe fez nascer à verdadeira vida” (NIETZSCHE, F., *Correspondance*, t. II, p. 588).

*profundidade do olhar com que Wagner, há dezesseis anos, tornou-se para mim profeta [Propheten]?”*²⁹⁸.

Como contrapartida, Wagner, que no início de sua amizade com Nietzsche já contava cinquenta e seis anos, não evitou associar o jovem professor de Basileia a um filho capaz de divulgar suas idéias sobre a música. Essa associação tornara-se mais inevitável na medida em que seu único filho homem nascera em um dia em que Nietzsche o visitava, como várias vezes o apontou Cosima²⁹⁹. Em carta de 25 de junho de 1872, Wagner escreve a seu amigo:

*“Estritamente falando, você é o único ganho[Gewinn] que a vida me trouxe, depois de minha mulher: agora Fidi <Siegfried, seu filho> acrescentou-se felizmente a essas bênçãos, mas entre eles e eu falta ainda uma conexão que somente você pode construir, qualquer coisa como do filho para o neto”*³⁰⁰.

Em um sentido mais amplo, o que Nietzsche representava para Wagner, segundo se depreende da correspondência deste último nos primeiros anos da década de 1870, era a consolidação do cientista-artista, ou ao menos de um intelectual sensível ao projeto de uma *obra de arte total*, principal estandarte de sua concepção estética. Em outras palavras, Nietzsche era o jovem e promissor exemplo de uma nova raça de homens cultivados; aquilo que, como Wagner confessa a Rhode, após ter passado uma “longa vida na pior ou, no mínimo, na mais ridícula das sociedades” poderia ser chamado, alegremente, de “um novo gênero [Genus], talvez uma <nova> geração inteira [eine ganze Generation]”³⁰¹. Mas esse gênero e essa geração deveriam estar comprometidos com aquilo que sua própria estética propunha; e é inegável que a presença de um professor universitário, reconhecido até então por sua precocidade científica, apresentando-se como entusiasmado admirador e compartilhando – ao

²⁹⁸ Primeira versão do capítulo “Warum ich so gute Bücher schreibe”, KSA XIV, 481.

²⁹⁹ Siegfried nascera durante a tarde de 6 de junho de 1869.

³⁰⁰ BORCHMEYER, D. & SALAQUARDA, J., *Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*, p. 190.

³⁰¹ WAGNER, R. *Briefe in Originalausgabe*, Zweite Folge, Bd. XVII, p. 545 (carta de 29 de outubro de 1872). A passagem é citada de forma ligeiramente modificada por Elisabeth Förster-Nietzsche em seu livro, que se refere ainda a uma outra afirmação, a de que Wagner teria lhe confessado: “seu irmão e seus amigos constituem um novo e maravilhoso tipo de homem, que eu não tomava como possível” (FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *op. cit.*, p. 70).

menos no que diz respeito às linhas gerais – de um mesmo credo romântico-schopenhaueriano apresentou-se a Wagner como uma grande oportunidade de divulgar sua obra e sua visão de mundo. Quando em 1870, a conferência *A visão de mundo dionisiaca* – enviada então sob o título *O nascimento do pensamento trágico* – é lida em Tribtschen, Cosima anota em seu diário, geralmente ditado por seu marido: “Traz-me uma alegria especial que as idéias de R. [Richard Wagner] possam ser expandidas nessa área”.³⁰² E mais tarde, quando o próprio Nietzsche lê os primeiros esboços do que viria a se tornar seu *O nascimento da tragédia*, encontramos no mesmo diário: “(...) vê-se aqui um homem muito dotado, penetrado, a seu modo, dos pensamentos de R.”.³⁰³ É claro que essa coincidência ideológica não pode ser aceita sem restrições, a não ser como um objetivo muitas vezes projetado por ambos e pouco sustentável após uma segunda avaliação. Isso se deixa perceber também pelas incontáveis reticências guardadas por Wagner e Cosima a respeito dos textos de Nietzsche, especialmente no que dizia respeito ao tratamento reservado neles a Sócrates, a Eurípidés e a outros respeitáveis nomes da arte helênica.³⁰⁴ Por mais que Nietzsche pretendesse tornar seu discurso de Wagner, não poderia fazê-lo sem comprometê-lo com sua história intelectual pessoal, e nesse sentido sua adesão ao wagnerianismo não pôde persistir senão enquanto era a sua própria idéia de cultura que ele via defendida aí – como confirmaria, mais tarde, a retrospectiva crítica de *Ecce Homo*:

“Um psicólogo poderia ainda acrescentar que o que eu ouvi na música wagneriana, quando jovem, nada tem a ver em absoluto com Wagner; que, ao descrever a música dionisiaca, descrevi aquilo que eu havia escutado – que eu, instintivamente, tudo traduzia e transfigurava no novo espírito que trazia em mim.”³⁰⁵

³⁰² WAGNER, C., *Die Tagebücher*, Bd. I, p. 330 (entrada de 26 de dezembro de 1870).

³⁰³ *Idem*, p. 375 (entrada de 05 de abril de 1871).

³⁰⁴ Desde muito cedo essas discordâncias causaram desentendimentos entre o músico e o filósofo. Comentando a palestra *Sócrates e a tragédia*, pronunciada por Nietzsche na universidade em 1º de fevereiro de 1870, e enviada a Tribtschen um pouco antes, Wagner recomenda: “Gostaria de aconselhá-lo a não tocar nunca mais nesses pontos de vista tão inacreditáveis [sehr ungläublichen Absichten] em curtos tratados, através de considerações fatais para obter concepções esclarecedoras, mas guardá-los para quando o senhor, apesar disso – como eu o conheço – se concentrar e se aprofundar em um trabalho maior e de mais fôlego. Então conhecerá também a palavra correta para os divinos erros de Sócrates e Platão [das richtige Wort für die göttlichen Irrthümer des Sokrates und Platon] (...)” (BORCHMEYER, D. & SALAQUARDA, J., *op. cit.*, p. 50).

³⁰⁵ KSA VI, 313-314.

É claro que aqui é preciso ser igualmente cauteloso com as afirmações de Nietzsche, já que talvez uma outra forma de devoção esteja em jogo em seus últimos escritos, a da *solidão*. O fato é que, bem antes, Nietzsche estivera demasiadamente surdo para perceber tais dissonâncias.

Não é difícil notar que as mitificações envolvidas na história da relação entre Nietzsche e Wagner encontram-se na base do projeto de reconstrução das instituições de ensino elaborado pelo primeiro. Se as entendermos de acordo com a hipótese que levantamos aqui, o texto de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* revela algumas de suas dimensões mais fundamentais. É certo que, por um lado, essas mitificações fornecem o *tom* ou o *estilo* com que esse projeto pode vir a ser aí expresso. Mas a importância mais fundamental dos elementos míticos que se conectam à origem dessa amizade diz respeito à *forma* com que se identificará a nova cultura, em seu significado mais amplo, ou seja, aos elementos teóricos – e políticos – que tornaram legítimo o projeto de renovação da *Bildung*. Tanto em um caso como no outro, Wagner atualiza uma herança imprescindível na formação cultural de Nietzsche, que nos remete, em maior ou menor medida à *Aufklärung*, mas, mais sensivelmente, ao romantismo e seus herdeiros.³⁰⁶ Eric Blondel descreve como as idéias de uma cultura que funcionaria como fim da espécie humana – e de um gênio que teria por tarefa recolhê-lo em si – são devedoras dessa herança:

“Se então, à época dos escritos filosóficos de Basiléia, Nietzsche outorga à cultura a produção das grandes obras pelo gênio (...) é porque ele empresta de Hegel a idéia de que a cultura é o fim e a razão da história, mas combinando-a com a idéia schopenhaueriana de um fim extra-racional: o gênio”.³⁰⁷

No que diz respeito ao *estilo*, as mitificações, como vimos, funcionam como um modo de adesão ao discurso reformador, envolvendo signos bastante conhecidos da então recente cultura alemã (*destino, gênio, singularidade aristocrática, renovação da raça humana*, etc.). Quanto à forma, a estética wagneriana revela a matriz que conduz esses signos à sua urgência, à sua intrínseca necessidade. E isso sob dois grandes

³⁰⁶ Cf. DEL CARO, A., *Nietzsche contra Nietzsche*, especialmente o capítulo IV, “Wagner’s place in Nietzsche’s perception of Romanticism”, pp.144-160.

³⁰⁷ BLONDEL, E., *Nietzsche, le corps et la culture*, p. 93.

mecanismos: o deslocamento para o *futuro* da essência dessa cultura e a reivindicação de uma *arte integral*, com todas as suas conseqüências. Os primeiros anos de professorado de Nietzsche parecem, portanto, ter sido dedicados, não sem algum esforço de interpretação, a fazer expandir essas duas diretrizes em um sentido muito mais amplo – como se o *Kunstwerk der Zukunft* e o *Gesamtkunstwerk* pudessem ser, enfim, traduzidos como *cultura do futuro* e *cultura integral*. Dois problemas de tradutibilidade que precisam ser investigados em sua origem. Mesmo porque, muitas vezes, trata-se de uma diferença de *ênfase* que, apesar de muito sutil, demarca discordâncias importantes – e que não pode ser percebida sem que remetamos ambas as posições às suas condições de emergência.

II. O futuro e a origem

É conhecido o fato de que é a Ludwig Feuerbach que Wagner deve o título de seu *Das Kunstwerk der Zukunft*, publicado em 1849: seis anos antes, o filósofo havia escrito *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, texto que Wagner estudara bem antes de qualquer leitura de Schopenhauer e no qual viu refletida sua tendência humanística, exemplificada pela afirmação que abre o livro: “A tarefa [Aufgabe] do novo tempo foi a realização e a humanização de Deus – a transformação e dissolução da teologia em antropologia”.³⁰⁸ Esse humanismo representado por Feuerbach esteve desde muito cedo vinculado à idéia de reforma crítica da modernidade – o “novo tempo”, como ele denomina – como tarefa a ser concluída no futuro, sob a condição incontornável de distingui-lo do presente:

³⁰⁸ FEUERBACH, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, p. 1. Em 1871, ao redigir uma introdução ao terceiro e quarto volumes de seus *Sämtliche Schriften*, Wagner avalia sua leitura de Feuerbach de então nos seguintes termos: “Entusiasmado pela leitura enérgica de vários escritos de *Ludwig Feuerbach*, me apossei de diversas designações para conceitos [Bezeichnungen für Begriffe] aos quais eu apliquei uma representação artística [auf künstlerische Vorstellungen angewendet] a que eles nem sempre puderam corresponder claramente. Com isto (...) me refugiei em uma concepção da essência humana na qual acreditava reconhecer claramente minha própria concepção de homem artístico [künstlerischen Menschen]” (WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 3, p. 3). Cf. sobre isso, igualmente, HOLLINRAKE, R., “Perspectivas filosóficas” in MILLIGNTON, B. (org.), *op. cit.*, pp. 160-163.

*“As poucas tentativas de reforma na filosofia não se distinguem nada ou quase nada da velha filosofia. A mais imprescindível condição para uma realmente nova – isto é, independente– filosofia, que corresponda às necessidades da humanidade e do futuro é que ela diferencie sua essência toto genere daquela da velha filosofia”.*³⁰⁹

Tal comprometimento entre a idéia de *espécie* e de *futuro* elaborada pelo humanismo de Feuerbach está também na base de desenvolvimentos posteriores muito diversos na filosofia alemã: mantidas as distâncias dessas generalizações, reconhecemos seus ecos no materialismo histórico de Marx e Engels, tanto quanto no positivismo de Eugen Dühring.³¹⁰ Mas suas raízes estão localizadas em solo bem mais recuado. Kant já havia feito surgir esse vínculo em sua *Resposta à pergunta: o que é a Aufklärung?*, em 1783. Nesse artigo, a definição da *Aufklärung* como “a saída [Ausgang] do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”³¹¹ devia ser circunscrita pelo horizonte histórico formulado mais adiante, onde Kant sonda sua pertinência:

*“Quando então for feita a pergunta: vivemos em uma época esclarecida [aufgeklärten Zeitalter]?, então a resposta será: não, mas vivemos em uma época de esclarecimento [Zeitalter der Aufklärung]. Ainda falta muito para que os homens, em seu conjunto, estejam já em uma situação ou possam ser nela colocados, como estão agora as coisas em matéria religiosa, que possam fazer uso correto e bom de seu próprio entendimento, sem a direção [Leitung] de qualquer outro”.*³¹²

Portanto, se é correto afirmar, como o fez Michel Foucault, que a *Aufklärung* representa a ruptura que instaura a modernidade – aí incluindo Wagner e Nietzsche – através de uma problematização em torno do *presente* e de sua singularidade histórica,³¹³ não é menos correto pensar que essa singularidade, muitas vezes formalmente negativa, impõe como tarefa – para a modernidade como um todo – o

³⁰⁹ FEUERBACH, L., *op. cit.*, p.84 (§ 67).

³¹⁰ De Dühring, Nietzsche havia lido, em 1875, seu *Der Werth des Lebens*, de 1865, do qual fez uma espécie de longo resumo em seus cadernos pessoais (cf. KSA VIII, 131-181).

³¹¹ KANT, I. *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, Ak 35.

³¹² *Idem*, Ak 40.

³¹³ Cf. FOUCAULT, M., “Qu’est-ce que les Lumières ?” in *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 562-578.

comprometimento com o *futuro*, na medida em que é nele que o *atual* encontra a sua raiz universal: é nele que a ação do *presente* se investe de *sentido*.

É bem provável que a leitura de Schopenhauer, empreendida com dedicação por Wagner na década de 1860,³¹⁴ tenha acentuado a reação de antagonismo contra sua atualidade, encontrada de forma relativamente amenizada nos escritos anteriores a essa data. Ela promove uma espécie de conversão intelectual – com todos os signos de entusiasmo que a acompanham – análoga àquela que Nietzsche relata em suas cartas e escritos autobiográficos. A descoberta da metafísica do belo musical de *O mundo como vontade e representação*, que colocava a música em posição de independência e predominância em relação às outras artes, foi-lhe extremamente conveniente para as tentativas de justificação filosófica que procurou levar a termo – e, nesse sentido, *Beethoven*, publicado em 1870, funciona como um atestado dessa conversão. Acentua-se aí a distância entre o presente e o futuro formulado desde seus primeiros escritos: o tom com que se ressalta a urgência de uma reforma *contra* a modernidade eleva-se gradativamente.³¹⁵

Coube a Nietzsche completar o projeto wagneriano com a dimensão que, aos seus olhos, garantiria a universalidade e a cientificidade próprias da filologia e da filosofia, ampliando o campo da reforma estética na direção de uma reforma, a um só tempo, das ciências e das artes. Entre a artificialidade dos modernos – sua falta de uma essência – e a pouco tangível obra de arte do futuro era necessário revelar uma dimensão onde se pudesse observar *efetivamente* a apresentação do universal – e, por conseqüência, da *cultura universal* a que os homens, e nesse caso, os alemães, deviam estar devotados. Era necessário identificar a pátria do gênio. Essa cultura era a da Grécia antiga, e o modo pelo qual Nietzsche a integrou ao problema do futuro e do presente em sua reflexão sobre a *Bildung* fez surgir uma idéia de *reforma cultural* muito mais ampla que a proposta por Wagner, por mais que ambos entendessem, em um primeiro momento, que elas pudessem ser coincidentes.

³¹⁴ Mais tarde, Nietzsche reconhecerá nessa conversão o sinal do oportunismo: “Assim, por exemplo, Richard Wagner tomou o filósofo Schopenhauer, quando ‘o tempo era chegado’, para sua antegarda, para sua escolta – quem poderia sequer ter achado concebível que ele teria a *coragem* para um ideal ascético sem o suporte que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade *predominante* na Europa dos anos setenta?” (*Genealogia da moral*, terceira dissertação, 5 – KSA V, 348).

³¹⁵ O que se explica, também, pela necessidade de justificar o projeto da construção de um teatro nacional em Bayreuth, projetado desde o começo de 1869. Ver sobre isso SPENCER, S., “Bayreuth e a idéia de um teatro de festivais” in MILLINGTON, B. (org.), *op. cit.*, p. 191.

É claro que Wagner não ignorava os gregos e nem sua importância para os modernos. O texto de *A obra de arte do futuro* ergue comparações que não deixam a menor dúvida quanto a isso: “Mas diante de qual fenômeno nos colocamos com o maior sentimento da incapacidade de nossa frívola cultura [Kultur] como diante da arte dos helenos?”.³¹⁶ Mas aqui, como em toda sua obra, Wagner parece ter nutrido pela Grécia uma espécie de interesse estético característico de todo o século XIX – do qual Nietzsche também não pudera escapar e fizera mesmo dele sua profissão – mas seus estudos sobre a vida e a literatura helênicas não parecem ter se aprofundado mais que o suficiente para satisfazer sua tendência erudita em geral, compartilhada com a aristocracia que lhe era contemporânea. É certo que suas obras musicais se apropriaram freqüentemente de temas e estruturas líricas presentes nos trágicos gregos, especialmente em Édipo, e lhes deram uma função renovada e importante, mas não maior que, por exemplo, aquelas conferidas às mitologias nórdica e medieval.³¹⁷ Diante dessas prerrogativas, Wagner só pôde compreender a Grécia antiga como exemplo, ou, em último caso, como *modelo* daquilo que ele pretendia definir como cultura. Se quisermos reconduzir a arte grega à universalidade temos de ultrapassá-la na direção do humanismo, purificá-la de sua contingência histórica através do filtro de um futuro superior, propriamente germânico – eis a lição feuerbachiana que Wagner leu em *A obra de arte do futuro*: “Então temos de ultrapassar a arte *helênica* na direção da *arte humana [menschlichen Kunst]*, para desatar dela as condições sob as quais ela foi apenas *helênica* e não *universal [allmenschliche]*”.³¹⁸ Sob esse aspecto, o futuro é o duplo da Grécia, considerado e purificado pela perspectiva humanista, e qualquer tentativa de reforma deve se caracterizar como uma *revolução*, capaz de instaurar, por um gesto incontornável e definitivo, esse novo tempo. Não uma revolução do tipo imediatamente bélica – várias vezes insistentemente condenada por Wagner – mas uma mais profunda, capaz de renovar a raça humana como um todo: uma

³¹⁶ WAGNER, R., *Das Kunstwerk der Zukunft in Sämtliche Schriften und Dichtungen.*, Bd. 3, p. 62

³¹⁷ Sobre esse ponto, cf. SPENCER, S. “A Idade Média de Wagner” in MILLIGTON, B. (org.), *op. cit.*, pp. 185-188. Hugh Lloyd-Jones apresenta um estudo da penetração do pensamento grego na estética wagneriana e conclui: “O quanto a religião e os modos de pensar dos gregos influenciaram Wagner? Com toda certeza muito pouco. (...) O tipo de ordem mundial que Wagner – influenciado pelos Jovens Hegelianos e mais tarde por socialistas e anarquistas – aprovava era muito diferente daquele que se encontra na tragédia grega” (LLOYD-JONES, H., “Wagner e os gregos” in MILLIGTON, B. (org.), *op. cit.*, pp. 180-181).

³¹⁸ WAGNER, R., *Das Kunstwerk der Zukunft in Sämtliche Schriften und Dichtungen.*, Bd. 3, p. 63.

Menschheitsrevolution, como indica *Die Kunst und die Revolution* em 1849. Essa *revolução da humanidade* está associada à arte grega – esta é sua raiz, se quisermos regredir ao ponto onde a verdadeira arte tem *origem*.

Mas o modo como Wagner entende essa *origem* é fundamentalmente diferente do de Nietzsche. Ainda muito próximo do hegelianismo, e de Feuerbach, especificamente, a arte grega lhe surge como o ponto de partida *historicamente determinado* da arte da Europa:

“Não podemos dar nenhum passo em uma investigação séria de nossa arte sem encontrarmos sua conexão [Zusammenhang] com a arte dos gregos. Na verdade, nossa arte moderna é apenas um elo na corrente do desenvolvimento da arte da Europa como um todo, e este tem como ponto de partida [Ausgang] os gregos”.³¹⁹

A revolução da espécie, de que fala, portanto, Wagner, deve significar o ultrapassamento histórico da origem da arte moderna, o ultrapassamento dos gregos, o elo mais primitivo de uma cadeia que se desdobra na direção do futuro. A forma dessa subsunção só pode ser, segundo esses critérios, a revolução: “Apenas a *revolução*, e não, absolutamente, a *restauração* pode nos trazer de volta esta arte mais elevada”.³²⁰ E trazer de volta, aqui, não significa fazer renascer a Grécia: “Não, nós não queremos retornar aos gregos, pois foi o que os gregos não sabiam, e por não saberem, que eles tiveram de ir ao chão, disso nós sabemos”.³²¹ Aquilo que *nós*, modernos, sabemos – signo da diferença histórica em relação aos antigos, à nossa *origem* – é exatamente o que nos permite olhar retrospectivamente sem precisar fazer retornar o passado. Se há um vínculo entre o futuro e a origem, ele é essencialmente *modelar* ou *formal*. Mesmo muito depois de *Die Kunst und die Revolution*, em *Beethoven* – escrito em 1870 sob a atmosfera de sua recente e intensa convivência com Nietzsche – Wagner não pôde evitar esse limite: “adotamos a forma clássica [klassische Form] da cultura [Kultur] grega e romana, imitamos sua linguagem, seus versos, e nos apropriamos das

³¹⁹ WAGNER, R., *Das Kunstwerk der Zukunft in Sämtliche Schriften und Dichtungen.*, Bd. 3, p. 9.

³²⁰ *Idem*, p. 30.

³²¹ *Idem*.

concepções antigas, mas somente para, com isso, expressarmos em sua forma nosso próprio espírito mais íntimo”.³²²

Em Nietzsche, tudo ocorre de modo fundamentalmente diverso. É para legitimar a proposta wagneriana que ele *precisa* erguer as teses mais abrangentes sobre a *Bildung* presentes em *O nascimento da tragédia* e repensar a relação entre a Grécia antiga e os alemães modernos. O livro, publicado em janeiro de 1872, pouco tempo antes das conferências sobre as instituições de ensino serem pronunciadas em Basileia, representa a justificativa filosófica e científica que essa proposta requer aos olhos do filólogo. São bem conhecidas as passagens que articulam a música de Wagner à tragédia grega. Em todas elas, trata-se não de uma renovação baseada no modelo grego, mas do próprio *renascimento* da universalidade, antes veiculada por esse modelo. O passado, portanto, é a origem e a essência do futuro, e não seu duplo primitivo: eis aí a contrapartida teórica do modo como o encantamento de Nietzsche com Tribschen colocava lado a lado Wagner, Píndaro, Ésquilo e Goethe –

“*Que ninguém procure enfraquecer nossa fé em um já iminente renascimento [Wiedergeburt] da antiguidade grega; pois somente nela encontramos nossa esperança para uma renovação e purificação [Erneuerung und Läuterung] do espírito alemão através do fogo mágico da música. O que além disso saberíamos nomear que, na atrofia e no cansaço da cultura atual [in der Verödung und Ermattung der jetzigen Kultur], pudesse despertar alguma expectativa consoladora para o futuro?*”³²³

Nota-se, desse modo, que o mecanismo político mais importante de *O nascimento da tragédia* é precisamente a recondução de todos os signos do futuro – esperança, expectativa, fé – à origem extra-temporal representada nos gregos. Wagner, como representante dessa linhagem, não é simplesmente o *exemplo* ou o *modelo* do gênio de uma cultura verdadeira, mas, sobretudo, a *presença* ou o *signo efetivo* de sua

³²² WAGNER, R., *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 9, p. 86. Em 1870, a efetividade da Guerra na Alemanha parece ter levado Wagner a rever sua posição sobre a revolução. Em *Beethoven*, o povo alemão aparece não como um revolucionário, mas como um reformador: “So ist der Deutsche nicht revolutionär, sondern reformatorisch (...)” – *Idem*, p. 85. Mas essa revisão é apenas circunstancial, se não aparente. A revolução contra a qual Wagner se opõe aqui é a mesma contra a qual se opunha em 1849, a da destruição bélica; e a restauração que se deve empreender não é a do passado, mas a do espírito alemão, cujo desenvolvimento histórico a guerra acaba por estagnar.

³²³ KSA I, 131 (*O nascimento da tragédia*, 20).

possibilidade, tanto quanto a Grécia de Homero ou de Ésquilo não é a *forma de expressão* com que os modernos devem falar, mas a pátria do universal. Ao contrário do que as teses de *A obra de arte do futuro* deixam entender, o lugar do artista não é o futuro, sua solidão não é a consequência de ter nascido antes de seu próprio tempo, mas de ter nascido sob o domínio do atemporal. Um projetado prefácio dedicado a Richard Wagner, que Nietzsche escrevera em 1871 para a conferência *Sócrates e a tragédia*,³²⁴ resume essa posição, que persiste ao longo de todo *O nascimento da tragédia*:

“(…) me contraria muito procurar o fim [Zweck] da humanidade no futuro dos homens. Nem o estado, nem o povo, nem a humanidade encontram aí seu caminho, mas este está, antes, em seus cumes, o fim [Ziel] está nas grandes “individualidades” [“Einzelnen”], nos santos e nos artistas; portanto, nem antes nem depois de nós, mas fora do tempo”.³²⁵

Com isso, a tarefa política que se impõe com o projeto de uma reforma cultural é a de desfazer a falsa distância entre o futuro e o passado, resultante da artificialidade do presente, de um modo *equivocado* de enxergar essas duas dimensões. Diferentemente de grande parte das especulações naturalistas ou positivistas e das reflexões derivadas de uma certa interpretação de Hegel ao longo do século XIX, Nietzsche pretende deslocar o mecanismo de funcionamento da cultura completamente para *fora* da história. O presente não é, portanto, o acúmulo do aprendizado do passado como um todo, e, nesse sentido, a *Bildung* tem origem em outro lugar – é o que assinala Rainer Kokemohr: “Nietzsche não deduz o conceito de *Bildung* – como Schleiermacher – da relação pedagógica entre as gerações, mas da estrutura ‘trágica’ da vida que, historicamente, procura a si mesma”.³²⁶ O mesmo pode ser dito da idéia de futuro, de que depende a legitimidade do projeto de reforma que atravessa as conferências de 1872: “O futuro não será desenvolvido, segundo Nietzsche, em virtude da dedução lógica, nem em virtude da análise empírica da intuição do presente. Ele é o produto dos homens criativos”.³²⁷ O gênio, com seu heroísmo trágico, é o signo imperecível que sustenta a realidade da cultura. Na Alemanha de 1871 é extremamente relevante que

³²⁴ Pronunciada em Basiléia em 1º de fevereiro de 1870.

³²⁵ KSA VII, 354.

³²⁶ KOKEMOHR, R., *Zukunft als Bildungsproblem: die Bildungsreflexion des jungen Nietzsche*, p. 97.

³²⁷ *Idem*, pp. 96-97.

esse signo possa ter se apresentado: ele confirma a tese basilar de todos os trabalhos de Nietzsche sobre a Grécia nesse período; a de que a construção da identidade alemã é a reconstrução do pensamento artístico-filosófico grego, tornada possível não exatamente *através* de Wagner, mas *em* Wagner mesmo. É mais ou menos nesses termos que Nietzsche defende essa idéia: “Esse herói futuro [zukünftig Held] do conhecimento trágico trará em sua frente o reflexo daquela serenidade grega, daquela auréola, com o que inaugurará [inauguriert wird] o iminente renascimento da antiguidade, o renascimento *alemão* do mundo helênico [die *deutsche* Wiederbegurt der hellenischen Welt]”.³²⁸ É preciso entender os sentidos desse renascimento e dos tensionamentos que ele impõe com o *histórico*.

Com isso, a tarefa de se contrapor insistentemente ao historicismo hegeliano, especialmente sob a forma positivista que assumiu no *Kulturkreis* de então, tem como contrapartida a elaboração de uma genealogia do gênio germânico a partir dos indivíduos que o representaram no decorrer da história, e, sobretudo, *apesar* dela. O livro sobre a filosofia na época trágica dos gregos, planejado em 1873 e deixado inacabado, seguia precisamente nessa direção: a da reconstrução de um *tipo* de filósofo que, em cada um de seus pensamentos, trazia a marca de sua distinção pessoal.³²⁹ O que se deve reestabelecer, portanto, é a linha invisível que percorre a história da nação, e que reúne seus gênios individuais sob uma dinastia que é a mesma entre sua origem e seu futuro. Um fragmento de 1872-1873 sintetiza essa idéia na figura do filósofo-artista-cientista:

“A uma certa altura, tudo se reúne e coincide – os pensamentos dos filósofos, as obras dos artistas e as boas ações.

Resta mostrar como toda a vida de um povo representa [widerspiegelt] de forma impura e confusa a imagem

³²⁸ KSA VII, 353. Não podemos esquecer que Nietzsche escreve essas linhas no momento em que a Alemanha está em guerra pela sua unificação, o que as investe de uma simbologia em torno da redenção heróica extremamente importante. A seqüência da citação assinala esse vínculo: “Ah, meu mais venerado amigo, se mal posso dizer de que modo associo minha esperança em um renascimento à glória sangrenta do nome alemão atualmente”.

³²⁹ Cf. o primeiro parágrafo de *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (KSA I, 808): “Eles <os filósofos pré-platônicos> expressam em seus diálogos, como também em sua personalidade, os grandes traços do gênio grego, do qual a totalidade da história grega é a impressão vaga e um cópia difusa, que fala de modo obscuro. A ênfase na personalidade será também a via de análise de Nietzsche em parte de seus cursos sobre Platão nos seminários de filologia e no *Pädagogium*, fazendo dessa via um procedimento metodológico para a filologia, como veremos mais adiante.

que seus maiores gênios oferecem: estes não são produtos da massa [Produkt der Masse], mas a massa mostra sua repercussão.

Se não, qual é a relação?

Existe uma ponte invisível de gênio a gênio – essa é a verdadeira ‘história’ real de um povo [die wahrhaft reale “Geschichte” eines Volkes], tudo o mais é uma incontável e vaga variação de matéria ruim, cópias de mãos inábeis.

*Também as forças éticas de uma nação se mostram nesses gênios”.*³³⁰

É assim que a reforma da cultura deve ser feita no sentido a-histórico (ou trans-histórico) dessa dinastia. Karen Joisten mostra em que sentido a metafísica do gênio no pensamento do jovem Nietzsche assume uma dimensão “que não pode mais ser considerada antropológica” e como a figura de Wagner está mais próxima de uma ‘interpretação teológica [theologische Ausdeutung]’, demarcando o que ela chama de “pensamento transantropológico”.³³¹

Assim, a reforma representa uma *inauguração*, mas apenas no sentido em que o *novo* é, concomitantemente, uma ruptura e um resgate. Ao mesmo tempo, trata-se de uma reforma inevitável, *iminente*. Essa concepção atravessa todo o texto das conferências sobre as instituições de ensino: se elas promovem o retrato angustiante da situação presente é porque elas pretendem revelar a incontornabilidade de uma mudança que se prepara em profundidade. Esse otimismo, que transforma Schopenhauer em Wagner, articula de tal modo a contraposição entre *modernidade-aparência / Grécia-universalidade* – motivo insistente de praticamente todos os escritos de Nietzsche desse período – que, no final de tudo, a vitória é sempre dada pelo retorno que a força dessa última torna praticamente certo. Tal força é expressa por um conceito que os textos sobre a educação e sobre a Grécia compartilham: o de *Tendenz*. Em sua primeira filosofia da cultura, Nietzsche compreende a *tendência* como o dispositivo subterrâneo, a essência mais íntima outorgada à espécie humana – e ao povo alemão, em especial – pela natureza, capaz de assegurar a realização do retorno ao universal. Nas conferências, esse dispositivo recebe algumas vezes a designação mais específica de *Bildungstendenz*: o futuro das instituições de ensino será legitimado através dessa “já existente tendência da cultura [schon vorhandenen

³³⁰ KSA VII, 417.

³³¹ JOINSTEN, K., “Nietzsches Verständnis des ‘Genius’ in der frühen Phase seines transanthropologischen Denkens” in *Nietzscheforschung*, Bd. 2, pp. 193-204.

Bildungstendenz]”³³², que vencerá justamente porque possui “o maior e mais poderoso aliado: a natureza”.³³³ Não podemos esquecer aí que Schopenhauer e Wagner tinham a mesma fé nessa natureza. O primeiro apontou, precisamente em seu escrito sobre a filosofia universitária, que toda a miséria imposta pela “plebe” e pela “canalha” – ouça-se aí “os hegelianos” – seria superada por uma natureza aristocrática, “mais aristocrática que qualquer sistema feudal e de castas”.³³⁴ O segundo apoiou nela a certeza da “evolução do espírito alemão”.³³⁵

Por fim, não se trata aí, pois, de *imitação e revolução*, mas, antes de tudo, de *identificação e restauração* em sentido trans-histórico. Em um fragmento de 1875, Nietzsche assinala esse ponto: “o valor da Antigüidade” é um trabalho de reflexão a partir do presente, “não é para uma imitação direta, mas ensina em que caminho se alcançou, até agora, o mais alto desenvolvimento da arte”.³³⁶ E, mais adiante, contrapõe essa idéia àquela de *tendência* com que vinha trabalhando.³³⁷ O renascimento do mundo helênico só ganha seu sentido mais amplo por ser *alemão*. A construção da Alemanha não pode se limitar à imitação de um passado histórico, como o fazem os professores universitários amantes do historicismo. É preciso converter a própria idéia de *mímeses*, como mostrou Philippe Lacoue-Labarthe a esse respeito: se é possível falar de imitação, isso se dá somente na medida em que o objeto a ser imitado seja um e o mesmo em relação ao imitador – entre ambos, não deve haver a interferência de uma instância histórica, pois “os gregos, dito de outra forma, não pertencem à história, não são seres históricos. E é somente nisso que são dignos de serem imitados”.³³⁸ Essa atitude diante da antiguidade estava, na verdade, no centro das concepções neo-humanistas que nortearam a reforma educacional do começo do século XIX, e se revelaram particularmente importantes na criação do *Gymnasium* como instituição

³³² KSA I, 645.

³³³ *Idem*, 646. Um conceito análogo, o de *Kulturtenenz* aparece no já citado prefácio preparado para *Sócrates e a tragédia*: “Não há mais alta tendência da cultura [Kulturtenenz] que a preparação e a criação do gênio” (KSA VII, 355).

³³⁴ SCHOPENHAUER, A., *Sobre a filosofia universitária*, p. 94. Nietzsche segue de perto schopenhauer em um fragmento de 1875 que afirma que o número de homens verdadeiramente cultivados deve ser “tão pouco que nem deve formar uma casta [Kaste] de eruditos” (KSA VIII, 33).

³³⁵ WAGNER, R., *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 9, 86.

³³⁶ KSA VIII, 35.

³³⁷ Cf. KSA VIII, 43: “a imitação da Antigüidade é uma falsa tendência [eine falsche Tendenz]”.

³³⁸ LACOUÉ-LABARTHE, P., “Histoire et mimèses” in *L'imitation des modernes – Typographies II*, p.103. O texto insiste na conversão da idéia de imitação operada por Nietzsche tendo em vista a idéia de Alemanha que seus primeiros textos buscam sustentar.

universal da cultura. Humboldt, mentor e emblema desse movimento, investiu desse modo o estudo das línguas clássicas como propedêutica geral da *Bildung*:

“Para nós (...) os gregos estão completamente fora do círculo <da história>(…). O conhecimento deles não é simplesmente agradável, útil e necessário para nós; neles mesmos é que encontramos de fato o ideal do que nós gostaríamos de ser e produzir (...). Eles nos dirigem, não nos forçando no caminho deles, mas inspirando-nos no noso próprio caminho”.³³⁹

A *Kultur* grega tem como signo, portanto, sua *Bildung* ahistórica. Se as instituições de ensino devem de alguma forma se voltar para o sol do wagnerianismo é porque elas, entregues demais à obscuridade com que se contaminou o espírito alemão – ao eruditismo inútil, à prosa jornalística e a todas as outras marcas de decadência e miséria expostas nas conferências sobre a educação, afastadas progressivamente de tudo que é grego, e, portanto, universal – já não conseguem enxergar o que *sempre* esteve ali. O extemporâneo, *unzeitgemäss* – adjetivo que, não aleatoriamente, Nietzsche usa em primeiro lugar a respeito de Wagner³⁴⁰ – é a medida *corretiva* dessa cegueira: se há luta na reforma da *Bildung*, ela não é aquela da vingança do futuro que vem instaurar seu reino, mas a de um fora-do-tempo, daquilo que não está *adequado* (*gemäss*) ao tempo e que vem reivindicar seus direitos *contra* os modernos. O futuro, como esfacelamento da dicotomia presente-passado, pertence a esses homens que souberam enxergar Wagner. A *Quarta Consideração extemporânea* é a última obra de Nietzsche a insistir nessa idéia – e o faz de maneira particularmente intensa: os homens do futuro são parte de uma pequena aristocracia cultural, “discípulos de uma arte ressuscitada”.³⁴¹ A colocação da primeira pedra do teatro de Bayreuth, em 1872, será compreendida por Nietzsche, de forma extremamente entusiástica, como o acontecimento que reúne em si todas as dimensões do retorno da *Bildung*. Como *inauguração*, ela é o resgate do universal que os gregos apresentavam – conjuga futuro e presente sob a incontornabilidade da *origem* – e, com o mesmo gesto, funda uma

³³⁹ HUMBOLDT, W. von, *Über das Studium des Alterthums und griechischen insbesondere*, citado em PORTER, J. I., *Nietzsche and the philology of the future*, p. 192.

³⁴⁰ Em carta de 15 de agosto de 1869, a Rhode: “<Wagner> está sempre lá, enraizado através de sua força, com seu olhar sempre fixo por cima de tudo o que é efêmero [über alles Ephemere], e extemporâneo no mais belo sentido [unzeitgemäss im schönsten Sinne]”. *KSB* III, 42.

³⁴¹ *KSA* I, 434.

sociedade que se relaciona diretamente com esse universal, uma sociedade que não se adequará mais ao tempo. Bayreuth é a realização da aristocracia ideal, o ponto mais alto de uma sociedade pensada por Nietzsche ao final de toda uma série de recusas em direção aos mais diversos meios culturais.³⁴² Se Nietzsche entregou-se com tanta devoção ao projeto de edificação do teatro de Bayreuth é exatamente porque pensava que ele poderia realizar as reformas tão amplas e profundas sugeridas em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*³⁴³. Em suma, “todos aqueles que participarem do festival de Bayreuth serão sentidos como homens extemporâneos [unzeitgemässe Menschen]: sua pátria [Heimat] está em outro lugar no tempo (...)”.³⁴⁴

Entre a filosofia de Nietzsche e a estética de Wagner, todos os elementos conceituais envolvidos estão sujeitos a uma espécie de margem de equivocidade, especialmente pelo modo como representaram apropriações e redimensionamentos dos conhecidos jargões românticos. Assim, quando Wagner pensa em *revolução*, ele associa o termo à idéia de *ultrapassamento* do presente, mas *também* do passado. E se Nietzsche pensa em *restauração* da arte grega, não é, certamente, segundo o modelo *mimético* que Winckelmann havia elaborado,³⁴⁵ muito menos o do teatro de Schiller, que pretendia trazer para os palcos modernos o ideal *formal* da tragédia clássica.³⁴⁶ O

³⁴² Ver, sobre isso, o item III do capítulo precedente.

³⁴³ Segundo sua irmã, Nietzsche teria cogitado mesmo a hipótese de abandonar sua carreira como professor para se dedicar integralmente à causa wagneriana. Elisabeth Förster-Nietzsche nos dá como referência uma carta de 24 de janeiro de 1872 (KSB III, 276), endereçada a Wagner, em que seu irmão escreve: “Experimento minha atual existência como uma censura [Vorwurf], e pergunto-lhe, francamente, se o senhor pode precisar de mim” (FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *op. cit.*, p. 98). Tal posição se confirma a partir de uma carta a Cosima, onde Nietzsche confessa: “Sobre Bayreuth, tenho refletido e penso que seria o melhor para mim deixar minha atividade de professor por um par de anos e peregrinar também pelo Fichtelgebirge <região a noroeste da Alemanha>. Essas são as esperanças a que me apeguei” (citado por JANZ, C. P., *op. cit.*, p. 356).

³⁴⁴ KSA I, 434.

³⁴⁵ A idéia de *mímeses* a que me refiro aqui é bem mais complexa do que uma simples cópia ou arremedo da arte antiga. Winckelmann, de fato, foi um dos primeiros a refletir sobre as implicações do modelo helênico no processo de identidade da cultura germânica. Nesse sentido, a querela sobre a imitação dos modernos em relação aos antigos – a *querelle des anciens et des modernes*, que ocupou os enciclopedistas franceses – envolve uma profunda discussão sobre o valor e o sentido da identidade local diante da comunidade civilizada como um todo, podendo ser lida como a antecipação de uma contestação dos pressupostos políticos da Aufklärung. Sobre as dificuldades teóricas do conceito de *mímeses* entre Winckelmann e os românticos, cf. LACOUÉ-LABARTHE, P., *loc. cit.* pp. 103 e ss.. Cf. também BORNHEIM, G., “Introdução à leitura de Winckelmann” in *Páginas de filosofia da arte*, pp. 78-113.

³⁴⁶ Cf. STEINER, G., *A morte da tragédia*, p. 99: “Em um certo sentido, ele <Schiller> levou ao extremo a noção da restauração para a cena moderna das formas exatas da tragédia antiga”. Em carta a Friedrich Ludwig Schröder de 1786, Schiller reconhece para sua prática teatral a importância das regras formais da *mise-en-scène*: “Agora conheço muito bem os limites que as paredes de madeira e todas as circunstâncias necessárias do preceito teatral impõem ao dramaturgo” (citado em BERTHOLD, M.,

fato é que havia entre os dois demasiado burburinho nacionalista, demasiado entusiasmo artístico para que essas diferenças fossem sequer pressentidas, ao menos em um primeiro instante. Seja como for, no projeto de Nietzsche a aristocratização e a reforma se coadunam com a idéia de resgate, de restauração. O futuro não impõe simplesmente a *revolução da humanidade* da qual Wagner se fez porta-voz. Há aí uma teoria da cultura muito mais sofisticada: a identidade cultural da Alemanha à qual ela está associada se fundamenta em uma *origem* que confirma sua vocação para o futuro. Não o futuro pouco tangível da estética wagneriana, comprometida em demasia com seu presente, mesmo de forma negativa. Tentar transformar esses dois pensamentos em uma única filosofia talvez tenha sido o primeiro “erro” de tradução operado por Nietzsche em torno de Wagner – “erro” do qual, contudo, sua filosofia da cultura retirou grande parte de sua positividade.

III. A idéia de unidade e o Gesamtkunstwerk

A segunda grande forma da qual os textos de Nietzsche lançaram mão para expressar suas teses foi a idéia wagneriana de *obra de arte total*, ou, em alemão, *Gesamtkunstwerk*, e todos os elementos conceituais que dela se avizinhavam. Como boa parte dos termos elaborados na estética de Wagner, este também havia surgido muito cedo em sua carreira como escritor teórico, e ganhou, ao longo dos anos, uma certa autonomia, tanto entre seus defensores como entre seus inimigos, assumindo um significado que freqüentemente não havia sido pensado pelo seu autor inicialmente. Na verdade, tal como ficou conhecida, a expressão foi muito pouco usada por Wagner – que procurou se afastar dela desde *Beethoven* – aparecendo literalmente apenas algumas vezes, muito mais em sua correspondência pessoal que em seus escritos teóricos. Mesmo hoje em dia, o *Gesamtkunstwerk* representa o mais citado dos jargões quando se trata de fazer referência à grandiosidade pretendida pela música de Wagner.

História mundial do teatro, p. 413). Apesar de insistir na importância do aspecto formal de seu teatro, Steiner o tensiona no confronto com “o total virtuosismo do conhecimento histórico de Schiller e amplidão de seus poderes imaginativos” (STEINER, G., *op. cit.*, p. 102), especialmente após a trilogia *Wallenstein* (1787-1796).

Contudo, o termo tem, em sua origem, uma ligação profunda com o projeto de reforma estética da Alemanha, que textos como *Die Kunst und die Revolution* já erguiam com o devido tom de urgência, e é esse tom que permanecerá, associado à idéia de integralidade e totalidade, mesmo após o afastamento do conceito. É em *Die Kunst und die Revolution*, aliás, que a idéia de obra de arte total ou integral surge, apesar do mesmo não ocorrer com a expressão *Gesamtkunstwerk* ou *Gesamt-Kunst*: Wagner fala aí da verdadeira arte como uma “arte indivisível [untheilbare]”.³⁴⁷ A integração de todas as artes é proposta como o resgate de uma unidade que os modernos perderam ao adotar as prerrogativas utilitaristas e segmentárias da crescente indústria alemã: quanto à modernidade, portanto, “sua essência verdadeira é a Indústria [Ihr wirkliches Wesen ist die Industrie], seu fim moral [moralischer Zweck], ganhar dinheiro, seu propósito estético [ihr ästhetisches Vorgeben], o divertimento dos entediados”.³⁴⁸ Quando Wagner escreve essas linhas, em 1849, a indústria alemã começa a avançar em seu primeiro grande impulso de desenvolvimento, resultando em um interesse geral – da classe média emergente e do Estado – pelo investimento em áreas de conhecimento técnico, em detrimento das ciências hoje conhecidas como humanas, incluindo aí as belas-artes. O texto de Wagner pode ser lido, assim, como expressão das primeiras manifestações contra um quadro social que retirava do intelectual e do artista seus privilégios. Esse quadro social se instalará cada vez mais aceleradamente nos primeiros anos da década de 1870, quando o problema da recente conquista da unidade nacional será colocado em termos de uma indústria nacional efetivamente representativa frente à do resto economicamente importante da Europa, que havia antecipado essa industrialização. Quando Nietzsche faz suas conferências sobre a educação, está atualizando a herança de um diagnóstico levado a cabo, inicialmente, pela geração de Wagner, refletida nos últimos escritos de Schopenhauer, especialmente em *Sobre a filosofia universitária*, publicado em seus *Parerga und Paralipomena*, em 1851. O conceito de *Gesamtkunstwerk* está, desse modo, diretamente condicionado pela perspectiva social em que se inscreve.

A reunião de todas as artes em uma forma superior de experiência artística pretende administrar dois antídotos contra o veneno da industrialização. Contra o

³⁴⁷ WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 3, p. 28.

³⁴⁸ *Idem*, p. 19.

utilitarismo e a predominância dos interesses financeiros – portanto, contra a *barbarie* – Wagner opunha a nobreza da verdadeira cultura, capaz de formar os homens como um todo e de libertá-los da escravidão imposta pelo culto moderno da “opulência e extravagância”, que entende como herói o homem voltado para o dinheiro, o “herói da Bolsa”.³⁴⁹ Contra a segmentarização dos saberes imposta pelo avanço tecnológico, a experiência da arte total, integral, devolve ao homem sua unidade perdida, restitui-lhe sua destinação mais essencial.

Esses dois grandes temas, liberdade e destinação, percorrem toda a base argumentativa das conferências de 1872. De maneira mais irônica, Nietzsche compartilha com Wagner o desprezo pela escravidão da indústria e do comércio. Já na primeira conferência, contrapõe sua época atual, que se “se livra de tudo que é inútil [Unnützen]”, ao tempo ideal de sua formação pessoal, em que se orgulhava de estar sem ocupações práticas: “Não queríamos significar nada, nada representar [vertreten], nada almejar, queríamos ser sem futuro, nada além de boas-vidas [Nichtsnutzen] estirados confortavelmente no leito do presente”.³⁵⁰ Um pouco mais adiante, na terceira conferência, aponta-se para o modo como a crescente onda de especialização resultou numa espécie de superpopulação de mestres, de grandes especialistas solicitados para “as grandes massas”.³⁵¹ Mas a *massa* é o fim da aristocracia, e, portanto, o fim da *Bildung* verdadeira, fundamentalmente aristocrática. O povo é o conglomerado de interesses individuais, de vontades – para utilizarmos o vocabulário de Schopenhauer, que também alimenta a crítica de Nietzsche – que em nada pode formar um *todo*. Eis a importância da idéia de uma experiência integral, que a estética wagneriana anunciava e que os anos da Basileia pretendem estender ao conceito de *Bildung*. É verdade que, ao longo de todo seu texto, Nietzsche lança mão de uma nomenclatura que parece retirada diretamente de Wagner: escravidão, integralidade, indústria, modismo, miséria do presente, esperança no futuro – uma a uma, essas expressões entram em cena para constituir os limites nos quais o projeto de reforma pedagógica – ou ao menos o diagnóstico de sua urgência – é desenvolvido. O fato é que Nietzsche talvez não tenha empreendido exatamente uma *cópia* das prerrogativas do projeto de reforma de

³⁴⁹ WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 3, p. 26.

³⁵⁰ *KSA I*, 664.

³⁵¹ *Idem*, p. 697.

Wagner, mas sua *tradução* tornou-se quase inevitável pela permanência dos mesmos limites – um pouco mais estreitos – infligidos à cultura alemã.

Isso se confirma pelo fato de que a crítica de *Die Kunst und die Revolution*, de Wagner, possui, ela mesma, um longo histórico precedente. A idéia de integralidade, veiculada aí pelo conceito de arte indivisa e atualizada nas propostas pedagógicas de Nietzsche conduzem retrospectivamente à sua forte origem romântica, e, ainda um pouco antes, a Schiller. Mesmo que essa não seja a presença mais solicitada pela estética de Wagner, ela demarca as fronteiras mais remotas de uma concepção sobre arte e integralidade que teve um amplo desenvolvimento posterior na Alemanha, chegando, inclusive, até Nietzsche – e ultrapassando-o.

Em *A educação estética do homem*, de 1795, Schiller promoveu uma espécie de deslocamento estético da tarefa que Kant havia formulado para a *Aufklärung*: a educação estética não ergue o homem à sua maioria senão como um resgate de sua íntima unidade:

*“Todo homem individual, pode-se dizer, traz em si, segundo a disposição e a destinação, um homem ideal puro, e a grande tarefa de sua existência [die große Aufgabe seines Daseins] é concordar com sua unidade imutável, em todas as suas modificações”.*³⁵²

Mais uma vez, é a tarefa da modernidade, enquanto tal, que se coloca em questão; e aqui Schiller a articula com a necessária recuperação de uma unidade perdida pela segmentação de sua cultura e pelo individualismo dos interesses particulares. É em nome do todo, de uma unidade ideal que faz de cada um sua espécie e que faz de todas as instâncias da sociedade – estado, Igreja, leis, costumes – uma única experiência coletiva, que uma cultura verdadeira se faz ouvir. Os modernos, fragmentados pela razão barbarizante, desencarnada – e mais tarde toda uma geração diria: pela técnica utilitarista – perderam sua própria destinação:

“Esse dilaceramento [Zerrüttung] que arte e erudição introduziram no homem interno, o novo espírito do governo aperfeiçoou e generalizou.(...) Eternamente acorrentado a

³⁵² SCHILLER, F., “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen” in *Sämtliche Werke*, Bd. 5, p. 577 (quarta carta).

somente um pequeno fragmento individual do todo [ein einzelnes kleines Bruckstück des Ganzen], o homem se constrói apenas como um fragmento, eternamente apenas com o ruído monótono das rodas que ele aciona em seus ouvidos, nunca desenvolve a harmonia de seu ser e no lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se apenas uma cópia [Abdruck] de seu negócio, de sua ciência”.³⁵³

É claro que Schiller não poderia estar tão preocupado quanto Wagner com o avanço da indústria – seu objetivo declarado era confrontar uma leitura barbarizante de Kant – que reservaria pouco espaço para as belas-artes – com o estabelecimento da estética como disciplina autônoma entre as ciências. Desde muito cedo, Nietzsche se mostrou especialmente sensível a esse problema, sobretudo no contexto de sua tentativa de erguer a estética a uma espécie de *metodologia* filológica, particularmente, e científica, em geral. A segunda *Extemporânea*, de 1874, insiste longamente na idéia de que a ciência de então, ao romper a unidade entre natureza interior e exterior, acabou por aprofundar “o abismo alarmante entre conteúdo e forma [Inhalt und Form]”.³⁵⁴ Seja como for, essa concepção será singularmente importante no contexto em que chega a Wagner, ainda que mais através do romantismo que de Schiller mesmo.³⁵⁵ Com a grande diferença de que, para este último, uma reconstrução da unidade seria a gigantesca tarefa legada ao século vindouro.³⁵⁶ Wagner, porta-voz do futuro, viu em si mesmo as forças para empreendê-la imediatamente.

³⁵³ SCHILLER, F., “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen” in *Sämtliche Werke*, Bd. 5, pp. 583-584 (sexta carta).

³⁵⁴ KSA I, 274. Um pouco antes, na mesma passagem, Nietzsche denuncia “a mais específica característica do homem moderno: a notável contradição de um interior a que não corresponde nenhum exterior, e de um exterior a que não corresponde nenhum interior; uma contradição que os povos antigos não conhecem”(KSA I, 272).

³⁵⁵ A principal referência de Wagner a Schiller em seus escritos teóricos encontra-se em *Oper und Drama*, de 1852, onde o teatro de Schiller é comparado ao de Shakespeare, especificamente quanto ao modo que cada um deles faz uso da forma histórica, e onde se conclui que as peças de Schiller, como peças modernas, se renderam à tentativa de adaptar poeticamente um conteúdo histórico, acabando por mutilar sua exatidão. Somente Shakespeare, nesse sentido, havia sido capaz de conciliar as duas coisas e apresentá-las em sua unidade (cf. WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dictionen*, Bd. 4, pp. 23 e ss.). Essa posição vai ao encontro da crítica muito geral presente em algumas breves passagens de outros textos wagnerianos, em que Schiller, normalmente associado a Goethe, é apresentado, um tanto pejorativamente, como *idealista*.

³⁵⁶ Cf. SCHILLER, F., *Sämtliche Werke*, Bd. 5, p. 589-590: “O caráter da época deve, portanto, primeiro se erguer de sua profunda degradação, furtar-se à cega violência da natureza, e, então, regressar à sua simplicidade, verdade e plenitude [Einfalt, Wahrheit und Fülle]; uma tarefa para mais de *um* século [eine Aufgabe für mehr als *ein* Jahrhundert]”.

A educação estética de *Die Kunst und die Revolution* e de todos os escritos programáticos wagnerianos é de ordem muito distinta daquela de Schiller: ela é mais específica, e, ao mesmo tempo, mais ampla. Mais específica porque se conecta a um projeto real de reforma, com todas as diretrizes exigidas por ele sendo discutidas e tratadas como questões prementes: a revolução não pode esperar mais um século, tanto quanto Bayreuth será um projeto há muito aguardado. Por outro lado, ela é mais ampla porque atua em todos os níveis da apreciação estética – não apenas no público espectador, mas no autor, e, essencialmente, na obra. Por mais que os textos de Schiller tenham se dedicado a discutir o belo, o trágico, a arte em geral, o artista, os gregos e os modernos, e, enfim, a humanidade, não há neles uma problematização teórica que justifique a educação do artista ou a reestruturação da obra de arte – exceto se entendermos, o que é uma leitura um tanto fora da letra desses textos, que o conceito de humanidade responde a todas essas dimensões.³⁵⁷

De todo modo, a abrangência que a idéia de *Gesamtkunstwerk* sustenta foi a via de acesso da leitura de Nietzsche, que quis fazer da integralidade um mote para a nova *Bildung*. George Steiner apontou muito precisamente essa característica: Wagner “não somente iniciou a criação de uma nova forma de arte, mas também de uma nova audiência. Bayreuth representa bem mais que o projeto técnico de um palco inovador e de um espaço acústico. Ele almeja revolucionar o caráter do público, e, por inferência, da sociedade”.³⁵⁸ Poderíamos acrescentar aí, sem dúvida, a reconstrução do significado do artista. Encontramos, assim, um esquema geral em que a idéia de totalidade afeta três diferentes níveis: o autor, a obra e o público. Nietzsche tentou manter esse mesmo esquema, apenas alargando-o, em sua filosofia da cultura – e isso não sem resultar em sutis, mas profundas transformações.

Wagner constrói sua metafísica do gênio em torno da figura do artista do futuro, notadamente em seu ensaio *Eine Mittheilung an meine Freunde* [Uma comunicação para meus amigos], publicado em 1851, onde aprofunda as considerações que *Oper*

³⁵⁷ Talvez, nesse sentido, uma exceção seja o conjunto de passagens de *Poesia ingênua e sentimental* (1795) em que Schiller trata do enobrecimento, *Veredlung*, ou do aperfeiçoamento da disposição da liberdade no artista (cf. SCHILLER, *Sammtliche Werke*, Bd. 5, p. 767). De todo modo, o viés desse processo se aproxima do tratamento psicológico dado por Kant em sua *Antropologia* ao problema do aperfeiçoamento das disposições humanas e, por isso, é devedor do cosmopolitismo e não do individualismo romântico que chegou até Nietzsche.

³⁵⁸ STEINER, G., *A morte da tragédia*, p.164.

und Drama, escrito mais ou menos no mesmo período, procurava compor.³⁵⁹ A idéia de unidade aqui é veiculada por um alargamento considerável das dimensões que caracterizam a genialidade artística, tal como, desde o classicismo de Goethe, elas haviam sido representadas – e especialmente se tomarmos como parâmetro o modo pelo qual Kant as definiu e as limitou. O parágrafo 46 da terceira *Crítica* propõe essa definição de modo bastante conciso: “Gênio é a inata disposição do ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá a regra à arte”.³⁶⁰ Ao mesmo tempo, Kant é muito cauteloso em delimitar o campo de atuação do gênio: uma vez que as regras que ele encontra em seu trabalho não podem ser “captadas em uma fórmula”³⁶¹ – já que nem o belo, nem o sublime são conceitos objetivamente determinados – seu talento está limitado ao domínio da estética – “é um talento para a arte, não para a ciência”.³⁶²

Mas a estética wagneriana só é possível como reconfiguração de todas as esferas de saber da humanidade; ela só pode vir a se realizar no momento em que realiza também a profunda transformação do estado moderno do *humano* e recupera sua essência indivisa. Essa essência permanece intocada, mesmo que subrepticamente, na figura do gênio – e justamente na medida em que este é um *artista do futuro*. Como Kant, Wagner enraíza a especificidade do artista genial na natureza, e rechaça qualquer hipótese que queira enxergar nele a presença de um dom ou de uma habilidade [Befähigung] especial,³⁶³ como um poder oculto qualquer. Também bastante de acordo com o método crítico kantiano, sua metafísica do gênio pretende deduzir a singularidade do artista do futuro da disposição geral de suas faculdades do espírito. Para Wagner, a característica predominante no gênio é sua “força da faculdade da receptividade [Kraft des Empfängnisvermögens]”,³⁶⁴ em outras palavras, sua capacidade de conceber as diferentes impressões fornecidas pela vida, transformando, artisticamente, a própria vida. E é nesse ponto exatamente que se opera aquilo que antes chamamos de *alargamento* e sua insondável distância em relação a Kant: é que

³⁵⁹ *Oper und Drama* se detém mais em descrever, através de uma reconstituição da história da música européia, as condições de emergência da unidade fundamental na arte a partir da reconciliação dialética entre a dimensão poética do texto dramático e a orquestração. Pouco espaço, portanto, é reservado à metafísica do artista, embora esta lhe seja essencial. Por esses motivos, *Eine Mittheilung an meine Freunde* pode ser lido como uma espécie de complemento de *Oper und Drama*.

³⁶⁰ KANT, I., *Kritik der Urtheilskraft*, B 181.

³⁶¹ *Idem*, B 185.

³⁶² *Idem*, B 199.

³⁶³ Cf. WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dictungen*, Bd. 4, p. 248.

³⁶⁴ WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dictungen*, Bd. 4, p. 246.

para Wagner não interessa tanto determinar *quais* faculdades entram em jogo na disposição genial, mas *com que intensidade* elas passam a funcionar aí. Não se trata de uma arquitetônica que garante o privilégio de um setor do espírito humano, sem contudo expandi-lo, como postulava a terceira *Crítica*, mas de uma *dinâmica* que envolve a unidade originária desse mesmo espírito, sempre através da força que o atravessa e que reúne todos os campos do saber. Há um *excesso* de força no gênio, um excesso de *vida* que o transforma no representante do estado otimizado da natureza humana. Nesse sentido, sua natureza é dialética: ele administra em si mesmo as forças que o ultrapassam: “força da vida [Lebenskraft], força da aquisição do que é afim e do que é necessário”.³⁶⁵ Todo o vocabulário engendrado por Wagner nessas passagens sublinha as dimensões de universalidade e integralidade que o conceito de *Gesamtkunstwerk* reunia objetivamente. Isso garante conseqüências importantes, sobretudo no que diz respeito à passagem do individualismo ao modelo de sociabilidade que tornou interpenetráveis as esferas do público e do privado, do *eu* e do *nós*, aquele dos gregos e do futuro. O gênio é o *si mesmo* e o *todos nós*: e só é o primeiro na medida em que é o segundo. É nesse sentido que se fala aqui de um “humano universal [Universal-Menschlichen]”,³⁶⁶ ou ainda de uma força “comunista [kommunistische]”.³⁶⁷

Mas ao mesmo tempo em que representa a humanidade como um todo, o genial artista do futuro apresenta *a si mesmo* integralmente. A dinâmica otimizada de suas faculdades mentais coloca-o no topo da escala de graus da natureza *em todos os seus aspectos*: o artista do futuro, sendo o homem do futuro, deve ser amado em todas as suas manifestações – sua arte é a *sua vida*. A unidade originária que ele guarda em si não apenas reúne as esferas do conhecimento ou as do espaço público. A força “comunista” que dele se desprende é também a força, antes, de sua personalidade: o artista não se anula em nome do todo, ele se expande na direção dele. Sua mensagem se dirige, então, somente aos homens capazes de ouvi-la, aos homens que o amam como um todo; e Wagner, queira ou não, está aqui muito próximo do culto da

³⁶⁵ WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 4, p. 249.

³⁶⁶ *Idem*, p. 237. Em uma passagem de sua segunda *Extemporânea*, Nietzsche acusa “o homem universal [Universal-Menschen]” de ser a máscara ou o disfarce tímido que, na cultura alemã de sua época substituiu a força da personalidade e revelava a desonestidade e a fraqueza dos intelectuais alemães – cf. *KSA* I, 281.

³⁶⁷ *Idem*, p. 248.

personalidade que teria um destino sombrio entre os ideólogos do nazismo. Como não ouvir as futuras reverberações desse destino na passagem que abre *Eine Mittheilung an meine Freunde?* –

“Propus dirigir esses esclarecimentos nessa mensagem a meus amigos porque somente posso esperar ser compreendido por aqueles que têm a tendência e a necessidade de me compreender, e somente esses, então, podem ser meus amigos.

Portanto, não posso considerar aqueles que pretendem me amar como artista, enquanto falham em me depositar sua simpatia enquanto homem. A segregação entre o artista e o homem é tão insensata quanto a separação [Scheidung] entre a alma e o corpo, e está provado que nunca um artista foi amado e nunca sua arte pôde tornar-se compreendida [begriffen] sem que – mesmo inconscientemente ou involuntariamente – tenha sido amado como homem, e sua arte tenha sido compreendida tanto quanto sua vida”.³⁶⁸

O “humano universal” do gênio não é um de seus gestos, isolado, por brilhante que seja; é seu rosto mesmo: aquilo sob o que se encontram todos os seus possíveis gestos, reais ou virtuais. Em suma, a identidade do gênio é a completa coincidência de sua personalidade com o universal.

Embora Wagner avise que não pretende criar para si mesmo a “glória do gênio”,³⁶⁹ é sua própria vida que ele oferece como ilustração do modo como este trabalha. Sua comunicação para os amigos comporta, portanto, uma retrospectiva breve de sua história pessoal. Essa reconstituição é a contrapartida pessoal em que se apóia a legitimidade de seu projeto de reforma: ela como que corrige a linha sinuosa e artificial denunciada pela genealogia dos erros da arte moderna, estruturada em *Oper und Drama*. Aqui, o gênio assume o comando de seu destino – e aí está sua maior arte. A narrativa de suas memórias nos mostra como a tendência primitiva de sua personalidade pôde se desenvolver subterraneamente, apesar dos interesses externos – políticos, financeiros;³⁷⁰ como esse “impulso comunicativo artístico [künstlerischer

³⁶⁸ WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 4, pp. 230-231.

³⁶⁹ *Idem*, p. 248.

³⁷⁰ *Idem*, p. 251 e ss.

Mitteilungstrieb]”³⁷¹ sempre acabara por transformar sua vida em uma experiência artística. Há traços indiscutíveis da tão alardeada megalomania de Wagner presentes nessas passagens, mas o mais importante é que este foi justamente o modo pelo qual elas vincularam a grandiosidade do projeto de recuperação da unidade originária do homem e o personalismo, que garantiu todas as suas dimensões, que sustentou sua metafísica do gênio e sua proposta estética em geral, não nos importando aqui se sua origem é de ordem psicológica ou não. É difícil, se não impossível, demarcar até que ponto essas duas instâncias – suas idiossincrasias e suas formulações teóricas – estavam implicadas mutuamente. E essa indiscernibilidade foi responsável, em grande parte, pela insistência com que Nietzsche se mostrou favorável à figura de Wagner. Especialmente se levarmos em conta o fato de que, no começo da década de 1870, a identidade universal do gênio é atualizada pelos problemas imediatos de ordem social: o rosto do artista do futuro, no presente, é menos o da humanidade inteira que o da Alemanha unificada.

A forma com que Nietzsche se apropriou da idéia de gênio foi mais cautelosa que a de Wagner, muito embora este tenha sido a sua representação mais perfeita. Ao mesmo tempo, ela constituiu um dos fios condutores de sua primeira filosofia da cultura. Por mais que seu projeto de reforma da *Bildung* tenha se alimentado da abrangência que a idéia de unidade inerente ao gênio – como figura real – trazia consigo, essa integralidade foi construída por Nietzsche segundo um outro equilíbrio, que pretendeu substituir, em alguma medida, o artista pelo filósofo. Isso não significou, é claro, relegar Wagner a um segundo plano – mais radical que esse gesto, a mudança implicou a *transformação do artista em filósofo*; o que também pode ser dito de forma mais maliciosa: a sobreposição entre Wagner e Schopenhauer. O modo como a terceira *Extemporânea*, dedicada a este último, encontra como contraponto inevitável o nome do primeiro – e, como na quarta, dedicada a Wagner, a situação se inverte – já aponta para essa direção.

Nietzsche, obviamente, não poderá operar essa transformação e essa sobreposição sem levantar o problema da tradutibilidade, e nesse caso, essa questão surge explicitamente. No projeto de prefácio a *Sócrates e a tragédia grega*, citado

³⁷¹ *Idem*, p. 253. Wagner narra o caso de uma experiência romântica de sua juventude cujo resultado lógico, diante desse instinto ou dessa pulsão, só poderia ser uma obra arte: a ópera *Das Liebesverbot, oder die Novize von Palermo*, encenada pela primeira vez em 1836.

anteriormente, a tarefa do cientista – como filólogo ou como filósofo – é precisamente a de “traduzir em conceitos [in Begriffe zu übertragen]”³⁷² o que ele e o compositor compartilham em sentimento. E, mais adiante, no mesmo texto, a pergunta retorna, dirigindo-se a Wagner, mas também àquele que a faz: “Meu nobre amigo, se eu consegui até aqui me expressar em seu sentido?”³⁷³ Questão que deverá perseguir durante todo o período da amizade entre os dois. Wagner é para Nietzsche, no momento em que *O nascimento da tragédia* é redigido, um “sublime precursor”,³⁷⁴ mas o que o professor faz ao tomar das mãos do artista as rédeas do problema, substituindo-o no combate, vai além da mera continuidade. Ao entrar em luta, é a sua hermenêutica que Nietzsche deverá fazer valer, e não a de Wagner.

Em grande parte das passagens em que o filólogo apresenta o compositor como mestre da humanidade, isso se dá como a transposição teórica de sua obra artística: tradução em conceitos, insistirá. Nietzsche não considerou que Wagner não compreendesse os fundamentos de sua própria obra, mas que era sua tarefa fazê-lo, da melhor forma, diante de um público de eruditos. Afinal, não era essa sua função como *Professor*, como *Lehrer*? Não havia sido essa a intenção do livro sobre a tragédia, confessada quando fora escrito, e mesmo muito depois? A princípio, Wagner pode ter apreciado a possibilidade de ter um jovem e reconhecido professor de filologia como divulgador de suas idéias, mas no momento em que as distâncias da tradução passaram a se revelar, suas reticências não pararam, proporcionalmente, de crescer. As críticas de Wagner sobre o desrespeito de Nietzsche com os antigos são um grande índice desse descontentamento. Enquanto filólogo e professor, Nietzsche poderia servir à causa wagneriana sem grandes riscos, mas ao entrar no terreno da filosofia, esses riscos aumentaram. À parte toda a defesa pública que Wagner pôde empreender a favor de Nietzsche, é notável que suas censuras tenham se voltado sempre contra o filósofo e seus incentivos, na direção do erudito. Talvez tenha percebido que não poderia representar aquilo que o primeiro queria fazer dele.

Mas o gênio para Nietzsche só é artista na medida em que é filósofo. Não o filósofo como *autor de livros* – integrante de uma das “castas de eruditos [gelehrten

³⁷² KSA VII, 351.

³⁷³ KSA VII, 353-354.

³⁷⁴ KSA I, 24. A expressão utilizada por Nietzsche é “erhabenen Vorkämpfer”, em que o substantivo pode traduzir também “iniciador”, “predecessor”, “pioneiro”. O que não se deve perder de vista é sua raiz, *kämpfer*, *combatente*, representando a idéia geral de um lutador que antecede outro.

Kasten]”³⁷⁵ – mas como *exemplo vivo*. Se pensarmos no modo como Nietzsche descreve as condições de sua admiração por Schopenhauer, fica clara a tentação de sua transposição para a figura tangível de Wagner:

“Tenho em tão alta conta um filósofo na medida em que ele está em condições de dar um exemplo. (...) Mas o exemplo deve ser dado através da vida visível [*sichtbar Leben*], e não, absolutamente, através dos livros; ou seja, da mesma maneira que os filósofos gregos ensinaram mais através de suas expressões, atitude, vestimentas, alimentação e moral que do discurso ou mesmo da escrita”.³⁷⁶

No ponto de encontro entre Schopenhauer e os gregos, Nietzsche encontrará, portanto, o artista. Mas aqui como em todo o lugar é de filosofia que se trata – a dos pré-socráticos, a de Schopenhauer e, conseqüentemente, a de Wagner. Sua perspectiva, que parece limitar a autonomia do artista – e substituir o culto da personalidade pelo culto dos costumes, diferença sutil, muitas vezes confundida pelo uso de uma mesma retórica – aproxima-se muito mais da metafísica do gênio definida em *O mundo como vontade e representação* que daquela elaborada em *Eine Mittheilung an meine Freunde*.

Schopenhauer procurou preservar parcialmente em seu conceito de gênio a estrutura argumentativa desenvolvida por Kant. Por um lado, concorda com este no que diz respeito à inadequação do gênio no campo das ciências: “Podemos assim definir a arte: a contemplação [*Betrachtungsart*] das coisas independente do princípio de razão; ela se opõe, assim, ao modo de conhecimento descrito antes, que conduz à experiência e à ciência”.³⁷⁷ Contudo, o que Kant chama de conhecimento científico – no âmbito de sua definição do gênio – diz respeito aos conceitos do entendimento, uma vez que *idéias* não são conceitos teóricos, mas práticos.³⁷⁸ Para Schopenhauer, por sua vez, a *Idéia* não apenas é cognoscível, mas seu conhecimento é o da objetivação da coisa em

³⁷⁵ KSA I, 351.

³⁷⁶ KSA I, 350.

³⁷⁷ SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, p. 218. Entretanto, Schopenhauer observa nessa e em outras passagens de sua obra que o gênio não está apto para a ciência *somente enquanto gênio*; mas como não se é genial o tempo inteiro, é possível que ele possa desenvolver habilidades científicas em outros momentos de sua vida. Cf., por exemplo, a sexta preleção de seu curso sobre a estética, pronunciado em Berlim em 1820 (*Metafísica do belo*, pp. 61-81).

³⁷⁸ Cf. KANT, I., *Prolegômenos*, § 40.

si³⁷⁹, com a reserva a ser feita de que se trata aqui de um tipo de conhecimento muito diverso – o conhecimento do gênio, precisamente, que por um excesso de acuidade em seu intelecto é capaz de apreender o mundo em sua forma mais geral: “O gênio consiste, portanto, em um excesso anormal do intelecto [einem abnormen Übermass des Intellekts] cujo único emprego possível é a dedicação ao conhecimento do que há de geral na existência [ou unoversal na existência: Allgemeine des Daseins]”.³⁸⁰ Essa disposição do conhecimento vai de encontro a qualquer uso pragmático do intelecto e denuncia uma tendência que encontramos freqüentemente nos artistas, mas que se manifesta extraordinariamente – em todos os sentidos desse advérbio – no filósofo. É assim, portanto, que Schopenhauer redimensiona Kant: por um lado preserva sua oposição entre gênio e cientificidade; por outro, através de uma ampliação do significado do *conhecimento* permite a transferência da filosofia para o âmbito da contemplação das idéias. Tal redimensionamento, e a aproximação entre o artista e o filósofo que dele resulta, está muito mais afinada com a idéia de *Lehrer* que Nietzsche desenvolverá na filosofia da cultura de seus anos de Basiléia, a partir de seu conceito de gênio, que o coroamento universal do artista pretendido por Wagner em sua estética.

É sob a condição de se apresentar também como filósofo que o artista atinge sua destinação fundamental de educador, de mestre da humanidade. Algo de semelhante poderia se dizer do filósofo: somente enquanto artista ele pode avançar além dos limites do eruditismo estéril das ciências acadêmicas. Seja como for, essas duas prerrogativas deixam em desvantagem o artista que se pretendia absolutamente independente. A primeira conferência de Nietzsche em Basiléia, *Über Persönlichkeit Homers* [*Sobre a personalidade de Homero*], já compreendia o artista como um assistente ou, no máximo, como um advogado do filólogo como cientista.³⁸¹ A unidade que sustenta o

³⁷⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, p. 206: “Ela <a Ideia> é também, portanto, a única possível objetividade adequada da vontade ou coisa-em-si”.

³⁸⁰ *Idem*, Zweiter Band, p. 431. Compare-se esta passagem com outra, extraída do curso de estética: “Digo: a essência do gênio é a capacidade de apreender nas coisas efetivamente sua Idéia, e, visto que isso só pode ocorrer numa contemplação puramente objetiva, na qual todas as relações desaparecem (...) então o gênio pode ser definido como a *objetividade* mais perfeita do espírito, isto é, a capacidade (...) de permanecer como *puro sujeito que conhece*, claro olho cósmico” (*Metafísica do belo*, p. 66). É importante também lembrar que Schopenhauer, como Kant – e diferentemente de Wagner – deduzirá a disposição mental do gênio da tópica de suas faculdades mentais e não de sua dinâmica.

³⁸¹ Cf. *WdB*, 158: “Contra esses inimigos, nós filólogos devemos sempre contar com a assistência [Beistand] do artista e da singular natureza artística (...)”. A conferência foi pronunciada em 28 de maio de 1869 e constitui a primeira atividade de Nietzsche como professor de filologia clássica na Basiléia.

gênio é a força da vida, mas não sob a forma ainda muito restrita da personalidade: ela provém da capacidade de se refletir sobre essa força. Sem o auxílio da reflexão e da disciplina impostas pela filosofia, a força da unidade se transforma em exagero farsesco, ou mero histrionismo.³⁸² Em sua conferência inaugural esse problema surge tomando como referência o filólogo – mas se aplica claramente a qualquer outro círculo onde o individualismo está mascarado pelas forças predominantemente pessoais: o motivo pelo qual a filologia desperta tantos inimigos reside precisamente no fato de que ela não encontra sua harmonia enquanto ciência e uma “acentuada separação [Verschiedenheit]” é causada pela “luta de filólogo contra filólogo”.³⁸³ Sem a reflexão adequada – científica – sua unidade se torna apenas uma medida egoísta de comparação. O déficit de Wagner nesse sentido é o de sua “natureza de ator [Schauspieler-Natur]”: “de seus modelos [Vorbildern] não compreende nada além daquilo que também pode imitar”. E o resultado dessa sua natureza se mostra já em 1874, quando Nietzsche é obrigado a concluir, nada elogiosamente:

*“A música não vale grande coisa, a poesia também <não>, o drama também não, a arte dramática é freqüentemente apenas retórica – mas tudo está na grande unidade e a uma mesma altura. Wagner como pensador está na mesma altura que Wagner como músico e poeta”.*³⁸⁴

Marcando o ponto crítico dos anos de convivência, esse diagnóstico traz à luz aquilo que o mecanismo que lhe permitia ver em Wagner um pensador – sua associação com Schopenhauer fazendo parte dele – escamoteava insistentemente. Contudo, desde o começo, a estética wagneriana sofreu inúmeras tentativas de correções filosóficas por parte de Nietzsche – o que, evidentemente, foi visto com muita desconfiança pelo compositor. Um outro fragmento, de 1872, constata essa tendência retificadora: nele, o

Neste mesmo ano, Nietzsche mandou imprimir uma versão do texto como edição privada sob o título *Homer und die klassische Philologie* [Homero e a filologia clássica].

³⁸² Cf. fr.33 [11] KSA VII, 790: “Uma das particularidades de Wagner é indocilidade e excesso [Unbändigkeit und Maasslosigkeit]. Ele sobe sempre até os últimos degraus de sua força, seus sentimentos, e acredita estar somente aí na livre natureza (...)”

³⁸³ WdB III, 159.

³⁸⁴ KSA VII, 756-757, fr. 32 [10]. Esse fragmento integra um conjunto bastante importante, em que Nietzsche se coloca, pela primeira vez, profunda e sistematicamente, a questão sobre as causas da impotência de Wagner como mestre, músico e filósofo. Escritas em janeiro e fevereiro de 1874, elas antecederam em quase dois anos a publicação da quarta *Extemporânea.*, que retoma o tom de defesa do wagnerianismo. Todos os fragmentos desse período insistem nessa *Schauspieler-Natur* do músico.

artista do futuro cede lugar ao filósofo do futuro – “O filósofo do futuro? Ele precisa se tornar o supremo tribunal de uma cultura artística, como que a garantia oficial [Sicherheitsbehörde] contra todas as desordens”.³⁸⁵

Essa distinção fundamental entre a metafísica do gênio de Nietzsche e a de Wagner é responsável pela concepção filosófica do projeto de reforma da *Bildung* sustentado pelo primeiro. Ela nos ensina especialmente sobre os limites da devoção do primeiro pelo segundo. Ela pode indicar, também, por que, apesar de toda a importância da arte no horizonte filosófico de Nietzsche – durante e após seu professorado em Basileia – seu projeto nunca concebeu uma *educação estética* – nem à maneira de Schiller, nem àquela de Wagner, mas uma *educação filosófico-artística*, com o peso necessário sobre a prioridade do primeiro termo. A reforma exigida por textos como *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* é essencialmente filosófica, e isso em grande parte porque, nela, o artista precisa se converter em filósofo tanto quanto todo o resto da aristocracia cultural – sem isso, não será capaz de administrar sua *unidade* no sentido que ela realmente interessa.

A mesma distância entre ambas as concepções se aplica aos outros dois níveis em que a reforma de Wagner pretendia se estabelecer, o da obra e o do público. Mais uma vez se trata aqui de uma *diferença de ênfase* entre os elementos envolvidos no equilíbrio da totalidade imposta pelo *Gesamtkunstwerk*. Wagner, como Nietzsche, acredita na necessária reconciliação da arte com a ciência: “A obra de arte nesse sentido, como imediato ato da vida [Lebensakt] é, portanto, a completa reconciliação [Versöhnung] da ciência com a vida, os louros da vitória com que os vencidos, salvos pela sua derrota, rendem alegre homenagem a seus reconhecidos vencedores”.³⁸⁶ Esse *Lebensakt*, concebido como pulsão, *Trieb*, está muito mais próximo daquilo que *O nascimento da tragédia* havia concebido como dionisíaco que como apolíneo. E, ao se impor como princípio de unidade na equação que o conjuga com a ciência, deve, necessariamente, submetê-la a essa espécie de entrega, mais mística que científica, onde a verdade se manifesta em toda sua potência. A veia do romantismo se expõe completamente:

³⁸⁵ KSA VII, 443, fr. 19 [73].

³⁸⁶ WAGNER, R., *Das Kunstwerk der Zukunft in Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 3, p. 46.

*“Se a natureza atinge, em sua ligação com o homem, o homem em sua consciência, e se a atividade dessa consciência deve ser a própria vida humana – como se fosse a apresentação, a imagem da natureza – então a própria vida humana atinge sua compreensão através da ciência, que, por sua vez, faz desta <da vida humana> um objeto da experiência; mas a atividade através da qual a ciência atingiu a consciência, a apresentação através da qual ela conheceu a vida, o modelo [Abbild] de sua necessidade [Nothwendigkeit] e verdade é – a arte”.*³⁸⁷

Ora, em Nietzsche esse equilíbrio se inverte de maneira análoga àquele entre o artista e o cientista – talvez como sua consequência. É claro que a filosofia deverá abandonar suas pretensões de se tornar uma “ciência pura”, mas com isso não devemos encontrar imediatamente Wagner, mas Schopenhauer.³⁸⁸ A conferência sobre a personalidade de Homero repetia o mesmo, bem antes, sobre a filologia. Nela, o *Gesamtkunstwerk* não é a vitória do impulso de vida wagneriano, mas sua domesticação, ou, ao menos, sua limitação. O *centauro*, signo que mais tarde será usado para definir o projeto global de *O nascimento da tragédia*³⁸⁹, aparece aí segundo esse princípio harmônico em que a pulsão se submete à organização, integrada através da filologia:

“O movimento conjunto, artístico-científico, desse estranho centauro segue com assombrosa força, mesmo que com lentidão ciclópica, a fim de fazer uma ponte entre a antiguidade ideal – que talvez seja apenas o desejo amoroso do mais belo sangue germânico pelo sul – e a real; e assim a filologia clássica não aspira como conclusão final [endliche Vollendung] nada senão seu ser mais específico, a completa unificação e unidade das inimizades iniciais e apenas o

³⁸⁷ WAGNER, R., *Das Kunstwerk der Zukunft* in *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 3, pp. 43-44. Wagner acrescenta nesse ponto a seguinte nota de rodapé: “Isto é, da arte em geral ou da arte do futuro em particular”.

³⁸⁸ Como nos afirma a seguinte passagem de *Schopenhauer como educador*: “(...) quero dizer que a filosofia tem de, cada vez mais, desaprender a ser ‘ciência pura’: eis aí justamente o exemplo do homem Schopenhauer” (KSA I, 351).

³⁸⁹ Referindo-se aos primeiros estudos que resultarão em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche escreve, em uma carta a Rhode, bastante conhecida, do começo de fevereiro de 1870: “Ciência, arte e filosofia crescem tão juntas em mim agora que eu, pelo menos, um dia darei à luz a um centauro” (KSB II, 95). A figura do centauro aparece ainda, sob um equilíbrio completamente diferente, negativo, no segundo dos cinco prefácios que Nietzsche redige para Cosima no Natal de 1872, onde, ao lado das “anormalidades [Abnormitäten]” ele representa o “amalgama não-natural [unnatürlichen Verschmelzung]” que caracteriza a modernidade, uma vez comparada aos antigos (KSA I, 765).

impulso fundamental <até então> violentamente amarrado [gewaltsam zusammengebrachten Grundtriebe]”³⁹⁰

Domesticar sem violência esse impulso fundamental é a tarefa do cientista apaixonado pela arte. O gênio de Nietzsche é, portanto, o gênio da forma harmônica, é Apolo, e não Dioniso. Em um importante ensaio, Gérard Lebrun mostrou que toda a primeira filosofia de Nietzsche se desenvolve no limite desse controle apolíneo, como contraposição necessária a seu elogio a Dioniso – presente sobretudo no livro sobre a tragédia: “Acontece mesmo a Nietzsche, na época, apresentar a tragédia como o triunfo de Apolo: ‘Tragédia: aqui, o mundo apolíneo recolhe em si a metafísica de Dioniso’”³⁹¹ Ao nível da obra, portanto, o *Gesamtkunstwerk* impõe a idéia de uma unidade obtida através do esforço contínuo, da observação cuidadosa do cientista, que conta com o artista ao seu lado. A verdadeira originalidade de uma obra – artística, mas igualmente a filosófica ou a filológica – advém do trabalho da *disciplina*. É bem verdade que Wagner também usou esse termo para expressar o modo de trabalho do gênio, mas aquilo que ele concebia como “disciplina artística”³⁹² esteve sempre muito mais próximo de uma entrega obsessiva do artista à sua obra que do trabalho cuidadoso e refletido sobre si mesmo. Wagner elogiou freqüentemente a concepção de disciplina sustentada por Nietzsche em seu comportamento pessoal e em seus trabalhos como professor e intelectual, mas o modo como definiu sua própria atitude como sendo orientada por essa distinta “*künstlerischen Disziplin*” leva a crer que entendia esse princípio primordialmente no âmbito da atividade criativa do artista, e não tanto na esfera de sua vida como um todo, âmbito que serviria de modelo para a revolução cultural. Sua recusa do militarismo ia de encontro à posição de Nietzsche no período em torno da guerra de 1871, que acreditava no modelo do exército da Prússia, aristocrática, como modelo de rigor ideal.³⁹³ A segunda conferência sobre os

³⁹⁰ *WdB* III, 160-161.

³⁹¹ LEBRUN, G., “Quem era Dioniso?” in *A filosofia e sua história*, p. 359. A tese de Lebrun é a de que, enquanto houve uma contraposição e uma conseqüente necessidade de reconciliação dialética entre Apolo e Dioniso, Nietzsche não pôde pensar fora do esquema que colocava este sob a direção daquele. Somente quando essa contraposição é superada de forma não-dialética, mas sim unívoca – quando a forma se transforma ela mesma no conteúdo – Dioniso poderá tomar para si o lugar de prevalência que ocupará nos últimos escritos, deixando Apolo cair no esquecimento.

³⁹² Cf. WAGNER, R., “Über das Dirigieren” in *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 8, 265.

³⁹³ Em uma passagem de sua autobiografia, Wagner contrapõe essa disciplina na esfera artística, afetiva, ao militarismo: “Devido a um preciso apelo, de minha parte, por uma disciplina em uma bem ordenada

estabelecimentos de ensino insiste sobre essa última idéia – e é esse o sentido mais fundamental de sua rejeição ao culto de uma “livre personalidade”³⁹⁴ falsificada por uma cultura científica materialista – tecnicista – que exclui o artístico, e de sua contraposição a uma “severa auto-educação lingüística [strenges sprachliche Selbsterziehung]”.³⁹⁵ De fato, ao longo de todas as conferências, o rigor de uma ciência reconciliada com a arte é a única forma de garantir a correta unidade das obras capazes de refletir o espírito alemão. Se a medida de um povo é o conjunto de suas obras, o projeto de reforma pedagógica de Nietzsche não poderá deixar de insistir sobre sua adequada propedêutica – e quem a legitima não é a arte pulsional ou instintiva de Wagner, mas a ciência atravessada pela idéia de unidade harmônica. Pois é preciso, de alguma forma, ensinar o centauro a marchar, e não somente a galopar.³⁹⁶

Por fim, a idéia de unidade do público é a que revela mais explicitamente a diferença entre Nietzsche e Wagner. Ela diz respeito, diretamente, a uma distinção fundamental entre o significado de aristocracia cultural tal como o primeiro a entendia e o outro havia levado a cabo, mas só pode se tornar explícita o suficiente quando o festival de Bayreuth foi inaugurado, após inúmeros atrasos, em 1876. Desde o final de 1873 ou o começo de 1874, os cadernos pessoais de Nietzsche testemunham uma desconfiança crescente, embora em surdina, acerca dos valores de Wagner e de sua estética. Mas foi preciso presenciar em Bayreuth a grandiloqüência exagerada e confrontar seus espectadores nada afinados com uma cultura aristocrática para que qualquer tentativa de mascarar essa iminente ruptura se tornasse impossível. As últimas tentativas de Wagner de garantir o sucesso comercial de seu empreendimento³⁹⁷ resultaram, sobretudo, em sua redenção ao caráter popular – em seu sentido mais pejorativo – da música. Se *A obra de arte do futuro* prometia a realização do espírito

orquestra, eu compreendi que não se tratavam de quaisquer soldados prussianos, mas de homens livres” (WAGNER, R., *Mein Leben*, dritter Teil, pp. 616-617).

³⁹⁴ KSA I, 683 e ss.

³⁹⁵ KSA I, 677. Em KSA I, 683 a exigência se repete: a “verdadeira formação [Bildung]” começa por um “severo, artístico e cuidadoso treinamento [Zucht] lingüístico”.

³⁹⁶ A metáfora militar está presente em Nietzsche, também na segunda conferência de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*: “Aqui todos os que levam a sério seus esforços devem experimentar a mesma impressão que aquele que, enquanto adulto, e quando soldado, é forçado a aprender a marchar, enquanto, até então, era um vulgar diletante e um empirista quanto à marcha”. Retorno a esse ponto mais adiante.

³⁹⁷ Que, a julgar pelo seu déficit, estimado em cerca de 160.000 marcos, não foi bem-sucedida (cf. JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. 1, p. 725).

uno de todos os artistas na verdadeira “fraternidade [Genossenschaft]”³⁹⁸, o que o festival havia despertado era a massa curiosa e atraída pelo luxo do evento: “Aparentemente, Wagner deseja criar uma *arte para todos*, o que explica o seu emprego de meios grosseiros e refinados”.³⁹⁹ É pela identificação entre a massa e Wagner que o caráter falsificador de sua estética se revela. O público – os “wagnerianos” – só é capaz de ser afetado pelo *Gesamtkunstwerk* naquilo que este possui de *aparente*. Sua unidade é a unidade dessa falsificação, que é a mesma de Wagner e de todas as suas propostas: a verdadeira música, a verdadeira obra de arte, poderíamos dizer, é aristocrática. O que o público de Wagner revela é que toda a defesa de uma cultura alemã empreendida por este até então não era senão a defesa da *massa*, “os imaturos!, os *blasés*!, os doentios!, os idiotas!, os *wagnerianos*!”⁴⁰⁰

À época de Bayreuth, as grandes diferenças entre Nietzsche e Wagner enfim se revelam; as margens da tradução já não podem ser recobertas. Enfim, as três dimensões em que se aplicariam a idéia de *unidade* sustentada pela *obra de arte total* revelam-se fundamentalmente distintas para ambos.

Bayreuth desenhou o retrato daquilo que a Alemanha *era* e daquilo que a Alemanha *queria* para sua cultura. E o fato de que a Alemanha *queria* Wagner se apresenta, nesse momento, como o testemunho de que ela não desejava nenhuma verdadeira reforma de sua *Bildung*. A sociedade que vai à abertura do primeiro festival está bem longe de representar uma verdadeira aristocracia da cultura; a música executada já não faz soar a Grécia nem o universal, e o futuro se revela, enfim, como a repetição escandalosa do presente. Nenhuma mitificação é suficientemente tenaz para resistir a essas desilusões. Wagner e Bayreuth são, enfim, a farsa que Nietzsche, ao tentar transformá-los em representações de uma cultura por vir – como cultura que sempre estivera aí – não podia enxergar. O teatro de festivais não anuncia nem inaugura nada novo: antes, ele dá voz, ampla, alta e extremamente adornada, ao presente com que deveria se confrontar. Ele confirma a desconfiança que Nietzsche já alimentava secretamente em 1874: “Wagner não é um reformador [Reformator], já que até agora tudo permanece como antes”.⁴⁰¹ É esse o motivo pelo qual o acontecimento que

³⁹⁸ Cf. WAGNER, R., *Das Kunstwerk der Zukunft in Sämtliche Schiften und Dichtungen*, Bd. 3, p. 161.

³⁹⁹ Fragmento póstumo citado sem referência em FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *op. cit.*, p. 250.

⁴⁰⁰ *Nietzsche contra Wagner*, 2 (KSA VI, 423).

⁴⁰¹ KSA VII, 763, fr. 32 [28].

significou Bayreuth demarca o fim da primeira filosofia da cultura de Nietzsche. Não tanto porque ele é o símbolo maior do fim de sua amizade com Wagner, mas porque reconduz o conceito de *Bildung* projetado nesses anos, a partir também de Wagner e apesar dele, à sua intangibilidade – à impossibilidade de sua realização.

Capítulo Três

PONTOS DE CONVERGÊNCIA

Primeiros anos de professorado: 1869 – 1875

Welcher Satan hat Sie nur zum Pädagogen gemacht?

Richard Wagner

Desde o momento em que Nietzsche opta pela formação em filologia na Universidade de Leipzig sabe que está comprometendo, quase inescapavelmente, sua carreira futura com o ofício de professor. A idéia de ocupar a posição de *mestre*, como vimos, parece-lhe, já muito cedo, como a escolha mais adequada no sentido de garantir uma posição social de destaque sem se submeter às exigências pragmáticas e tecnicistas de uma industrialização em crescimento na Alemanha. Mas o fato é que, a partir do momento em que esse caminho começa a se efetivar, desde sua contratação como professor de filologia clássica em Basileia em abril de 1869, o professorado lhe coloca uma série de questões importantes sobre o significado do *Lehrer* diante da sociedade e sobre sua real vocação para seu exercício. Por um lado, a tarefa de reforma cultural dessa sociedade se mostra, enfim, viável através do *ensino* que Nietzsche deveria transmitir. Por outro, sua insatisfação com as obrigações da profissão e sua tendência à reflexão solitária – diversas vezes autoproclamada – fez com que encarasse seu período em Basileia freqüentemente como um fardo, do qual esteve em muitos momentos em vias de se dispensar. É correto, portanto, afirmar que os dez anos de seu professorado – de 1869 a 1879 – transitaram entre um conformismo adequado ao *dever* de sua função e uma insatisfação irritada com os limites impostos por ela. Pode-se dizer, igualmente, que a obra filosófica de Nietzsche só pôde se desatar completamente das formas vigentes de moralidade quando se retira de seu cargo na Universidade e inicia seu caminho de *filósofo errante* em viagens pela Europa. Mas é igualmente correto argumentar que a atividade de Nietzsche como filósofo teve como ponto de partida sua experiência em torno da *cultura* em geral e da *Bildung*, em particular, que havia sido adquirida em seus anos de professorado, em sua função de filólogo da Universidade. É claro que haverá uma ruptura insuperável, mesmo, em algum sentido, uma *inversão*,

entre a filosofia elaborada após 1879 e a reflexão filológico-filosófica que lhe antecede, mas, na maior parte dos casos, elas giram em torno dos mesmos elementos e se apresentam, ambas – mesmo com sinais opostos – como *filosofias da cultura*. O professor e o filólogo são, assim, a propedêutica do filósofo; mesmo quando o primeiro não mais existir, uma certa reverência à prática do segundo deverá permanecer.⁴⁰²

Nesse sentido, os primeiros anos de professorado articulam sua dupla natureza: como ponto de chegada, em relação a uma trajetória de formação pessoal que *deveria* resultar na posição de *mestre*, e como ponto de partida, onde se elabora uma primeira *filosofia da cultura* em Nietzsche. Aqui, os elementos de sua *Bildung* particular – a valorização de uma cultura aristocrática, o interesse pelos gregos e por Schopenhauer, o elogio da disciplina e do ascetismo do filólogo, por exemplo – convergem com novos vetores – o encontro com Wagner e sua estética, a atividade como professor e a responsabilidade que ela guarda consigo – no sentido da elaboração de uma proposta de reforma cultural que se apresenta como *possível*. As conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* constituem o momento exemplar dessa conjugação. No âmbito da filosofia da cultura desses primeiros anos na Basileia é preciso verificar, portanto, como os dois principais novos elementos, o wagnerianismo e a atividade docente, confirmaram e atualizaram as perspectivas assumidas ao longo da formação pessoal de Nietzsche. Nada disso, contudo, pode ser feito, sem que antes se ofereça o panorama histórico e social das condições de sua contratação como professor: elas indicam a paisagem com as quais muitas das reflexões que aí seriam produzidas deveriam vir a se confrontar.⁴⁰³

Basileia, uma das mais antigas cidades da Suíça, teve sua universidade fundada em 1460. Seu estatuto relativamente *pequeno* como estabelecimento de ensino superior nunca foi ultrapassado, mesmo quando atingiu, gradativamente, certo renome na

⁴⁰² É essa a lição que nos ensina, por exemplo, uma passagem de *Além do bem e do mal*, que ainda guarda uma visão apologética da figura do filólogo: “Graças ao invencivelmente enérgico e robusto caráter viril [Manns-Charakter] dos maiores filólogos e historiadores críticos alemães (que, avaliados corretamente, foram também artistas da destruição e da desagregação) construiu-se, gradualmente, e apesar de todo Romantismo em música e filosofia, um *novo* conceito do espírito alemão (...)” (KSA V, 141).

⁴⁰³ Para as informações gerais de caráter histórico e social acerca de Basileia, da contratação de Nietzsche e de sua atividade como professor, utilizamos, além de sua correspondência, principalmente as seguintes fontes: ANDLER, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. 1, pp. 327-370; COLLI, G. & MONTINARI, M., “Chronik” in KSA XV, pp. 10-112; JANZ, C. P., *Nietzsche*, Bd. 1, pp. 275-848; e STROUX, J., *Nietzsches Professur in Basel*; CANCIK, H. *Nietzsches Antike* (especialmente o capítulo “Nietzsche und Basel”, pp. 22-34).

Europa, ao longo do século XIX. O fato de que Erasmo, em 1524, e Dilthey, pouco antes de Nietzsche, em 1868, haviam lecionado ali – ambos por um curto período – não colaborou efetivamente para seu crescimento institucional. Mesmo em 1870, a universidade sustentava apenas quatro cursos – Filologia, Medicina, Teologia e Direito – e possuía apenas 116 alunos matriculados, número relativamente modesto, se o compararmos com os da Universidade de Berlim, que, já em sua inauguração, contava com 256 *Studenten*.⁴⁰⁴ Muitos dos professores que eram contratados permaneciam no cargo apenas pouco tempo, até conseguirem um cargo em outra universidade de maior projeção. O fluxo de professores, especialmente estrangeiros alemães, era, assim, muito grande. Além disso, o fato de que um conselho de professores, subsidiado por famílias ricas da cidade, tinha o direito de decidir livremente sobre essas contratações, desvinculado, em quase tudo, das interferências do Estado, facilitava esse trânsito. Um certo tradicionalismo ainda resistente na cidade, no entanto, advinha do fato de que sua economia dependia das relações entre um número estrito de famílias que determinava, também, a atmosfera meritocrática predominante e uma vida social que dependia da aceitação dessas famílias, cujas árvores genealógicas remetiam ao século XVII.⁴⁰⁵ Essas mesmas famílias, algumas tendo como integrantes professores locais de certo prestígio, eram responsáveis pela manutenção de muitas das cadeiras da universidade, e também pelo *Pädagogium*, instituição de nível médio, em que estudantes eram preparados por professores da universidade – entre eles, Nietzsche – para a entrada no ensino superior.⁴⁰⁶ Elas podiam, inclusive, sugerir ao conselho administrativo a criação

⁴⁰⁴ Ver, por exemplo, FALANGA, G., *Die Humboldt-Universität*, pp. 5 e ss. Por isso, a escassez de alunos em certos cursos era relativamente comum, embora não, certamente, um bom sinal. Nietzsche costumava reclamar um pouco desse problema: no semestre de inverno de 1869-1870 conta com apenas “três estúpidos ouvintes [drei dummen Zuhörern]” em seu curso na universidade (carta do começo de novembro a Ritschl, citada em JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. 1, p. 343). A média de seus alunos flutuava entre seis e oito, normalmente, com exceção do semestre imediatamente posterior à publicação de *O nascimento a tragédia*, em 1872, quando Nietzsche não conseguiu nenhum aluno sequer, talvez por uma questionável repercussão ruim de seu trabalho. Seja como for, essa situação encontrava algumas exceções: era o caso de professores famosos em toda Europa que ali lecionavam, como Jacob Burckhardt, que chegava a ter até 60 alunos (carta de 7 de novembro a Rhode, citada em JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. 1, p. 387).

⁴⁰⁵ Cf. ANDLER, Ch., *op. cit.*, vol. I, pp 327-330. Essa tensão entre liberalismo burguês e aristocracia constitui, segundo Hubert Cancik, o próprio “paradoxo anti-moderno de Basiléia”, que teria tratado “os temas e as cores do materialismo histórico” no quadro de idealista de uma “sociedade originária [Urgesellschaft]”; a única forma de “comunismo originário [Urkommunismus]” devia ser o matrimônio, a família, a propriedade privada e o Estado (cf. CANKIK, H., *op. cit.*, p. 26).

⁴⁰⁶ Foram as diversas associações de fundos de benefício, destinadas aos professores e patrocinadas por essas mesmas famílias que garantiram a aposentadoria adiantada de Nietzsche, recebida durante quase vinte anos, entre 1879 e 1897. Cf. JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. 3, pp. 181-207.

de uma cadeira ou mesmo de uma faculdade, como foi o caso com a faculdade de Filologia Clássica, instituída não muito antes da entrada de Nietzsche na Basileia, em 1861.

Toda essa relativa liberdade e cosmopolitismo resultaram em uma tendência política acentuadamente tolerante do meio acadêmico, que parecia conviver pacificamente, e mesmo harmoniosamente com a ainda remanescente estrutura de traços feudais da pequena cidade suíça. A insistência de sua população em uma neutralidade política ao longo de quase todo o século XIX – que se mostrou fundamental durante a guerra franco-prussiana de 1871, e ocupou a função de mediadora nas negociações de paz com a França no período entre 1794-1795, que ficou conhecido como “a paz de Basileia”⁴⁰⁷ – e na instituição de um ambiente cultural favorecia, ao mesmo tempo, a liberdade dos docentes e o estabelecimento de uma atmosfera anti-modernista (no sentido anti-tecnicista que essa expressão assumiu nos círculos da aristocracia intelectual) e *meritocrática*.⁴⁰⁸ A tolerância foi, a maior parte do tempo, a palavra de ordem entre esses professores formados no ideal clássico de Goethe e Winckelmann. Essa atmosfera permitiu a Nietzsche a segurança suficiente para a publicação de seus escritos intencionalmente polêmicos – como o foram as suas *Considerações Extemporâneas*, entre 1873 e 1876 – e para o desenvolvimento público de suas teses pouco convencionais a respeito da antiguidade grega.⁴⁰⁹ Como nos confirma Martin Ruehl:

*“Basileia, no entanto, tratou Nietzsche a maior parte do tempo com notável tolerância, até benevolência, especialmente quanto ao natimorto escrito sobre a tragédia, à poética ainda mais radical das Considerações Extemporâneas e sua crescente incapacidade de lecionar devido às condições de sua doença”.*⁴¹⁰

⁴⁰⁷ HOLBORN, H., *A History of Modern Germany, 1648-1840*, pp. 362-364.

⁴⁰⁸ Cf., por exemplo, GOSSMAN, L., *Basel in the age of Burckhardt*, que defende que as conferências de Nietzsche sobre os estabelecimentos de ensino “responderam favoravelmente à visão de meritocracia que tanto correspondia à situação à que eles <os ouvintes> percebiam ser a sua” (citado por RUEHL, M. A., “Basel und Nietzsche” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 30, p. 502).

⁴⁰⁹ O que não significa afirmar, obviamente, que não houve reações negativas contra esses escritos e suas teses – muitas delas existiram, de fato, e indiscutivelmente violentas. Mas elas foram sensivelmente mais insistentes fora do âmbito da universidade.

⁴¹⁰ RUEHL, M. A., *loc. cit.*, p. 499.

Essa mesma “benevolência” não era exclusividade de Nietzsche, mas o resultado *real* de uma prática acadêmica fundada na liberdade intelectual. Quando, em 1873, Franz Overbeck, professor de teologia na universidade e companheiro de apartamento de Nietzsche por muitos anos, publicou um escrito em que assumia sua ruptura com o cristianismo, a administração da Basileia agiu com a mesma tolerância que no caso de Nietzsche: “aqui se estava honestamente conectado ao fundamento da liberdade no ensino e na pesquisa”.⁴¹¹ Tudo isso foi especialmente importante para Nietzsche no momento em que ele se dirigiu aos seus ouvintes suíços para propor-lhes a luta por uma reforma cultural. É esse o sentido do elogio – que é, ao mesmo tempo, uma convocação – com que Nietzsche abre suas conferências de 1872:

*“Tenho plena consciência do lugar em que tenho de pronunciar essas conferências, isto é, em uma cidade com um incomparável e incondicional significado [Sinne], e que, em uma escala que envergonha as maiores cidades, procura promover a formação e a educação [Bildung und Erziehung] de seus cidadãos: assim não penso estar cometendo um erro quando considero que onde se fez tanto a respeito dessas coisas, pode-se também refletir tanto sobre elas”.*⁴¹²

O preço dessa liberdade, é claro, será uma postura relativamente apolítica, o que, nos termos da época, significava adotar uma atitude à parte dos partidos envolvidos diretamente nas questões territoriais, ou seja, manter uma posição *aristocrática*. Quando Wilhelm Vischer-Bilfinger, encarregado da escolha de um novo professor de filologia, pergunta a Friedrich Ritschl sobre a tendência política de Nietzsche, então provável candidato, a resposta que recebe lhe parece extremamente satisfatória: “N.[ietzsche] não tem nenhuma natureza política específica, mas tem, em geral, muita e grande simpatia pela grande Alemanha, e – tão pouco quanto eu – às vezes tende para o prussianismo [Preussenthum] (...)”.⁴¹³

⁴¹¹ JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd.1, p. 362.

⁴¹² KSA, I, 643-644.

⁴¹³ Carta de Ritschl a Vischer-Bilfinger de 11 de janeiro de 1869, citada in STROUX, J., *op. cit.*, p. 36. Mais tarde, reportando suas primeiras impressões da Basileia ao próprio Ritschl, Nietzsche escreverá: “Sobre os habitantes da Basileia e seu aristocrático burguesismo [aristokratisches Pfahlbürgenthum] há muito a escrever, e ainda mais a dizer. Pode-se ficar curado do Republicanismo aqui” (carta a Ritschl de 10 de maio de 1869, KSB III, 13).

Diante desse quadro bastante original em relação às outras universidades da Europa, a contratação de um jovem professor de apenas 24 anos, ainda sem o título de doutor, não constituía, ao contrário do que se costuma acreditar, nada de extraordinário. Seu predecessor na cadeira de filologia, Adolf Kiessling, tinha apenas 25 anos quando fora contratado, e Janz nos fornece uma lista de outros professores que ingressaram em Basiléia mais ou menos com a mesma idade.⁴¹⁴ Além disso, a vaga havia se tornado disponível em regime de urgência. Adolf Kiessling havia aceitado, no final de 1868, uma cadeira na Universidade de Hamburg, e, diante dessa situação, Wilhelm Vischer-Bilfinger – professor da instituição desde 1833 e presidente da Curadoria e do Conselho de Educação da universidade desde 1867 – escrevera a alguns dos professores de filologia que conhecia, todos alemães, sondando a possibilidade de alguma indicação para a substituição – entre eles, Ritschl, em Leipzig.

A indicação de Nietzsche por parte de seu velho professor de filologia foi imediata.⁴¹⁵ Sua resposta, a primeira a chegar a Vischer-Bilfinger, em 9 de dezembro de 1868, era incondicionalmente enfática nesse ponto:

*“Vou pronunciar minha opinião sobre ele de modo direto, e nem o senhor, nem Bücheler,⁴¹⁶ nem Usener, nem tutti quanti me levem a mal. Ela consiste no seguinte: nesses 39 anos já vi muita força juvenil [junge Kräfte] se desenvolver sob meus olhos: mas nunca conheci um jovem que mais tivesse buscado se formar [förden] em minha disciplina e segundo minhas virtudes, que tão cedo e tão jovem já estivesse amadurecido. (...) Caso viva ele longamente, Deus o queira, eu profetizo: ele estará um dia entre os primeiros da filologia alemã.”*⁴¹⁷

As negociações tiveram lugar praticamente durante todo o semestre de inverno de 1868-1869. Vischer-Bilfinger, que mais tarde se tornaria uma espécie de protetor de

⁴¹⁴ Cf. JANZ, C. P., *op. cit.*, pp. 85-86.

⁴¹⁵ Na verdade, não apenas Ritschl havia cogitado seu aluno; também Hermann Usener, de Bonn, consultado na mesma ocasião por Vischer-Bilfinger, havia indicado Nietzsche. Em sua carta de 19 de dezembro de 1868, Usener assinala, entusiasticamente: “Friedrich Nietzsche se destaca entre a mais nova geração, e seus trabalhos no Rhein.[isches] Museum surpreendem pelo seu frescor juvenil e visão aprofundada” (Cf. STROUX, J., *op. cit.*, p. 33).

⁴¹⁶ Franz Bücheler, filólogo da Universidade de Greifswald, de 1866 a 1870, e, após essa data, da Universidade de Bonn. Fazia parte do círculo de filólogos que, incluindo Ritschl, Usener e Vischer-Bilfinger, publicava na *Rheinisches Museum*, da qual, em 1878, virou editor.

⁴¹⁷ Citado in STROUX, J., *op. cit.*, p. 32-33.

Nietzsche na universidade, detinha-se em detalhes sobre a formação de Nietzsche, suas tendências políticas, sua capacidade de sustentar um trabalho de muitas horas, tanto na universidade quanto no *Pädagogium*, sua posição quanto ao salário etc. Acertados todos esses detalhes, o contrato como professor extraordinário, *ausserordentlicher Professor*, é assinado ao final de março.⁴¹⁸ Nietzsche chega, por fim, a Basileia no dia 19 de abril de 1869 e suas aulas começam a ser oferecidas, no *Pädagogium* e na cadeira de Filologia Clássica, pouco menos de um mês depois.

As primeiras impressões recebidas por Nietzsche acerca do novo ambiente acabariam por se consolidar como suas críticas e elogios mais constantes, retomadas ao longo dos dez anos suíços. De uma certa perspectiva, encontra-se exatamente onde queria estar: “A coisa toda, para dizer logo o essencial, está bem de acordo comigo [passt mir auf den Liebe], como que sob medida; estou, sim, evidentemente, em meu elemento natural, disto não tenho a menor dúvida”.⁴¹⁹ Mas por outro lado, a solicitação para uma convivência obrigatória em um círculo onde se sentia completamente deslocado fez gradativamente crescer uma insatisfação e um gosto pelo isolamento ao longo dos anos, e se mostrou especialmente inadequada quando foi comparada à convivência romântica com Wagner e sua família em Tribtschen. Já em junho de 1869 essa posição é relatada a Rhode: “Aconteceu o que eu esperava desde o início: sinto-me, entre a massa de meus honoráveis colegas, tão completamente estrangeiro e indiferente, que já experimento o desejo de recusar os convites e propostas de todo tipo que chegam diariamente”.⁴²⁰ Mesmo quando conhece Overbeck, mesmo com Vischer-Bilfinger e com Burckhardt, a convivência social da Basileia será para Nietzsche sempre um desconforto. É claro que nas cartas para a mãe e para Ritschl – aquele que havia sido, verdadeiramente, o “destino [Schicksal]”⁴²¹ de sua vida – não mencionava nada nesse sentido, e guardava sempre para si e para poucos amigos essa inquietante sensação.

⁴¹⁸ Um ano depois, em 9 de abril de 1870, Nietzsche é finalmente incorporado ao quadro efetivo de professores da universidade, tornando-se professor ordinário, *Ordinarius* (cf. *KSA XV*, 22).

⁴¹⁹ Carta a Deussen, julho de 1869 (*KSB III*, 21).

⁴²⁰ Carta a Rhode de 16 de junho de 1869 (*KSB III*, 16). Um mês depois, também a Rhode, Nietzsche confessa: “Com meus ‘colegas’, faço uma experiência curiosa: sinto-me, entre eles, como me sentia antes entre os estudantes [Studenten]: em geral, sem nenhuma vontade de me aproximar mais deles, mas também sem nenhuma inveja; ou melhor, sinto em mim um grão de desprezo [Gran von Verachtung] em relação a eles, o que de fato se alia a uma comunicação muito gentil e agradável” (*KSB III*, 20).

⁴²¹ Carta a Ritschl de 2 de agosto de 1869 (*KSB III*, 34).

Mas por mais que o trabalho lhe parecesse custoso ao longo de seus dez anos de professorado, Nietzsche nunca pensou em abandonar a instituição em função de outra, como muitos de seus colegas – mesmo quando, em 1872, um cargo financeiramente mais atraente fora lhe oferecido em Griesfswald.⁴²² Mesmo no período de seu engajamento wagneriano, o fato de residir em Basileia não parecia impôr nenhum grande obstáculo à grandeza de suas idéias – ainda que sua permanência ali não fosse completamente confortável.⁴²³ Quando a doença começa a dar, então, seus primeiros sinais – a partir de 1875, sobretudo – Nietzsche precisará reduzir drasticamente sua agenda letiva, e será mesmo levado a pedir uma licença para tratamento entre 1876 e 1877, mas retornará ainda para sua função, onde permanecerá por mais dois anos. Acometido de um agravamento sem chances de grande recuperação, somente em abril de 1879 Nietzsche solicitará o afastamento definitivo, e a partir de maio do mesmo ano estará desvinculado do cargo, recebendo uma pensão anual de 3.000 francos suíços, o equivalente a seu salário no mesmo período.

À parte a tolerância acadêmica e o sentido de dever de sua profissão, ou antes, de acordo com esses dois fatores, a permanência de Nietzsche na universidade se deveu também ao fato de que o afastamento que esta lhe impunha em relação à Alemanha podia lhe garantir uma visão mais ampla de seus problemas. Isso foi particularmente importante entre 1869 e 1876, período de elaboração de sua primeira filosofia da cultura. É bastante razoável supor que, como estrangeiro, e, ao mesmo tempo, estando tão próximo de seu lugar de origem, Nietzsche pôde refletir com maior liberdade sobre o significado de uma urgente transformação da cultura alemã. O episódio de seu envolvimento na guerra de unificação, em 1870, serve como índice da mudança de perspectiva que o exílio suíço viria a promover.

⁴²² É verdade, no entanto, que Nietzsche desde muito cedo alimentou o sonho de viajar por toda a Europa, livre das obrigações da profissão, como o confessa em uma carta a Rhode de 15 de fevereiro de 1870: “Meu plano mais próximo é o de trabalhar minha cultura por quatro anos [vier Jahre kulturalarbeiten an mir], e, então, uma viagem por longos anos – talvez contigo” (KSB III, 94). De todo modo, Nietzsche parece nunca ter tomado nenhuma providência no sentido de tornar essa proposta real antes de 1879.

⁴²³ Em carta de 31 de janeiro de 1872 à sua mãe (KSB III, 284), Nietzsche comunica sua posição em relação à cidade e seu ambiente acadêmico: “Se a senhora quer tirar a conclusão que durante um longo tempo Basileia será ainda meu domicílio, a senhora está certa. Mas a razão não é um bem-estar geral, mas a sebedoria da resignação [Weisheit der Resignation] com coisas inessenciais, quando se tem em vista coisas *essenciais*. Mas essas coisas essenciais, por enquanto, não dependem pra mim de uma mudança de lugar”.

Quando de sua entrada na universidade, a fim de manter sua neutralidade política, Nietzsche havia renunciado à sua nacionalidade.⁴²⁴ Essa renúncia tinha caráter sobretudo preventivo, mas impedia a Nietzsche participar ativamente de qualquer guerra entre a Suíça e a Alemanha. Assim que se deu o início dos conflitos armados pela unificação, em junho de 1870, Nietzsche começou a pensar na possibilidade de pedir licença de sua atividade pedagógica para combater nas frentes alemãs, uma vez que não se tratava de um ataque contra a Suíça, politicamente neutra, mas contra a França. A solicitação foi efetuada em agosto do mesmo ano, e, como resposta, Nietzsche recebeu uma autorização que funcionava como meio-termo entre seu desejo e o respeito às cláusulas da universidade: havia recebido licença para participar da guerra, mas não como soldado, e sim como “diácono de campo [Felddiakonen]”, algo entre um enfermeiro e um mensageiro de guerra.⁴²⁵ Com isso, Nietzsche se alistava em um conflito que, em um primeiro momento, parecia-lhe o signo de uma grande transformação iminente – como se a guerra de que se tratava aí fosse uma guerra pela cultura.

A correspondência com a família e com os amigos nesse período retrata a transformação que essa perspectiva sofrerá. Até o momento em que se envolve efetivamente na guerra, Nietzsche mantém a defesa de sua legitimidade a partir da idéia de *Kultur* que a ela estaria subterraneamente vinculada. Em julho, antes mesmo de solicitar sua licença a Vischer-Bilfinger, escreve à mãe: “Finalmente, estou desconsolado, mãe, de ser suíço! Trata-se da nossa cultura [Kultur]! E não há sacrifício que seja suficiente! Esse maldito tigre francês!”⁴²⁶ A Sophie Ritschl, esposa de seu velho mestre, confessa a mesma inquietação, a mesma tendência – e vai além, justificando mesmo a “guerra de ódio nacional [nationalen Erbitterungskrieg]” através do advento de um novo “período cultural [Kulturperiode]” que ela torna possível.⁴²⁷

Mas a experiência da guerra logo rasuraria essa sua adesão. A violência e o ódio revelaram-se, aos olhos de Nietzsche, como o sinal de uma cultura degradada, e se era em nome delas que se deveria combater, então algo estava errado. A vitória da

⁴²⁴ Sobre esse tema, cf. HIS, E., *Friedrich Nietzsches Heimatlosigkeit*.

⁴²⁵ Cf. JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. 1, pp. 375-376. Nietzsche participou somente dois meses, entre agosto e setembro de 1870, da guerra de unificação, sendo obrigado a se recuperar em casa, já nesse último mês, de uma desintéria e de uma difteria relativamente graves, contraídas nos campos de batalha. Em outubro, no entanto, Nietzsche já estava de volta a Basileia.

⁴²⁶ Carta à mãe, de 16 de julho de 1870 (KSB III, 131).

⁴²⁷ Carta a Sophie Ritschl de 20 de julho de 1870 (KSB III, 133).

Alemanha anunciava apenas a instauração desses valores deficientes – e, por uma frustrante inversão, ela colocava em risco, agora, a própria cultura, como mostra um trecho de sua correspondência, já citado anteriormente: “Retiro, aos poucos, minhas simpatias pela guerra de *conquista* [Eroberungskrieg] atual. O futuro de nossa *cultura* alemã me parece mais ameaçado que nunca”.⁴²⁸ O episódio de seu envolvimento bélico, portanto, serviu-lhe para apontar o verdadeiro lugar da cultura. Em Basileia, a *Bildung* e a *Kultur* estarão cada vez mais afastadas do campo de batalha, apesar de uma certa insistência, por parte de Nietzsche na metáfora militar, ao longo de seus escritos. Mas essa metáfora parece ter por função ressaltar, antes, a idéia de disciplina, e não tanto a de guerra efetiva. Como argumenta Janz, “Nietzsche teve de ouvir falar primeiro os canhões, antes que visse claramente que os êxitos políticos, e, portanto, os bélicos, não eram, absolutamente, testemunhos de uma grande cultura”.⁴²⁹ O distanciamento do exílio imposto por seu professorado parece ter funcionado, nesse ponto, como catalisador dessa transformação.

Com tudo isso, não é, certamente, uma simples coincidência o fato de que foram os primeiros seis anos na universidade que representaram a ligação mais intensa de Nietzsche com a instituição. Não somente o volume de cursos ministrados – independentemente do número de alunos em cada um deles – pode atestá-lo, mas também o faz o modo pelo qual Nietzsche compreendeu sua função como professor como *necessária* ao projeto de reforma cultural que assumiu um contorno nesse período. Uma espécie de dialética entre o modelo artístico da *Bildung*, representado a partir do convívio com Wagner, e a atividade do *mestre*, possibilitada, de alguma forma, pela cátedra de *Ordinarius*, resultou numa espécie de síntese do conceito de cultura que serviu para legitimar o projeto em suas prerrogativas mais amplas. A universidade de Basileia, sempre como ponto de referência – negativo ou positivo – foi o cenário do nascimento, do desenvolvimento e do fim dessa síntese. Quando a relação com Wagner tornou-se insustentável, quando o teatro de Bayreuth, projeto acalentado durante longos anos como signo da nova cultura, mostrou-se como algo que não correspondia aos paradigmas segundo os quais Nietzsche havia aderido à sua causa, também a atividade docente sofreu seu impacto. De uma forma ou de outra, essas

⁴²⁸ Carta à mãe e à irmã de 12 de dezembro de 1870, citada de forma ligeiramente modificada em ANDLER, Ch., *op. cit.*, vol. 1, p. 345.

⁴²⁹ JANZ, C. P., *op.cit.*, p. 363.

dimensões estavam muito intimamente conectadas. O ponto em que convergem representa um conceito de *Bildung* que torna as apropriações de Nietzsche em torno de Wagner e sua função como professor intercambiáveis – em algum sentido *complementares*.

I. *Bildung, Kulturkreis, Beruf*

Qualquer oposição que Nietzsche tenha instaurado entre o acontecimento que seria a criação do teatro de Bayreuth e as exigências profissionais de seu posto de professor de filologia em Basileia não resultou, absolutamente, no abandono dessas atividades docentes. Muito pelo contrário, ao entusiasmo com que se dedicou à causa wagneriana correspondia o desafio de fazer de seu ensino o ponto de partida para uma transformação da *Bildung*, para o resgate da verdadeira origem da cultura. É certo que o que caracterizou esse desafio foi justamente a complexidade e a renitência dos obstáculos a vencer, especialmente porque se tratava de revolver o solo no qual se assentava uma já estabelecida idéia de cultura, bastante favorável aos critérios ideológicos dos círculos de eruditos e suas instituições – que constituíam, por sua vez, o próprio ambiente oficial do trabalho intelectual de Nietzsche. Podia-se claramente prever que o ataque a essas bases seria visto com, no mínimo, uma generalizada e defensiva indiferença, que o preço por essa espécie de *traição* não seria pago tão facilmente. A relação de Nietzsche com os grupos de professores, as instituições de ensino e os homens cultos de sua época foi, na maioria das vezes, tensa.

Isso não quer dizer que elas tenham aberto alguma grande *polêmica*. Na verdade, era do silêncio dos professores e eruditos que Nietzsche parece ter mais se ressentido. A publicação de seu livro sobre a tragédia havia passado quase despercebida, e se não fosse a resenha violentamente crítica do então jovem doutor de filologia de Bonn, Ulrich Von Wilamowitz-Möllendorff, respondida por Erwin Rhode – discussão que também não ganhou muita atenção do círculo de especialistas – ele

ainda esperaria alguns anos para receber alguma atenção.⁴³⁰ Com seu ataque contra Strauss em sua primeira *Consideração Extemporânea*, apesar de um destino um pouco melhor, pode-se dizer que se deu praticamente o mesmo.⁴³¹ Desse modo, sua reputação como professor parece não ter sido seriamente abalada – exceto no semestre após a publicação de *O nascimento da tragédia*, e, aparentemente, por este breve período – mas também não havia se firmado, acusando uma certa decepção por parte de seus colegas de profissão. Friedrich Ritschl foi um símbolo dessa atitude. A grande promessa da filologia que Ritschl via em seu aluno quando o recomendou ao cargo aos poucos deu lugar à figura de um profissional negligente, equivocadamente envolvido com projetos de reforma – o velho professor não apoiava a causa de Wagner – precipitado e confuso. Quando o visita em Leipzig no final de 1872, Nietzsche não encontra mais nenhum traço do entusiasmo que antes o apoiava:

*“A meu respeito, Ritschl anunciou várias coisas desagradáveis, por ex., que devo ser um docente ruim (ele não o expressou tão fortemente, mas deu a entender)(...). Parece que não sou popular o suficiente etc. É verdade que o atual número de 2 ouvintes confirma isso, e que todo mundo se faz uma representação insensata a respeito de meu discurso [Vortrag] por causa do meu livro; então eu entendo, pelo desfavor dominante contra mim, esse juízo”.*⁴³²

A posição de Ritschl é suficientemente clara a respeito de seu ex-aluno, e não era exatamente um segredo entre os professores. Em carta de 2 de fevereiro de 1873, escreve a Wilhelm-Vischer, autoridade a que Nietzsche devia responder imediatamente em seu cargo, sublinhando sua frustração – e aparentemente respondendo a uma queixa:

“Mas e nosso Nietzsche! – esse é realmente um capítulo muito angustiante, como o senhor mesmo – apesar de toda a boa vontade pelo homem esplêndido – compreende em sua

⁴³⁰ Sobre isso, cf. WHITMAN, J., “Nietzsche in the magisterial tradition of German classical philology” in *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n. 3, pp. 454-456.

⁴³¹ Uma resenha bastante elogiosa de Karl Hillebrand surge em setembro de 1873, logo após a publicação do livro. No mês seguinte, em carta a Rhode, Nietzsche relata a publicação de nove artigos em jornais sobre essa *Consideração* (cf. *KSA XV*, 50-51).

⁴³² Carta a Rhode, de 4 de janeiro de 1873, citada em *KSA XV*, 45-46.

*carta (...). O que mais me entristece é a impiedade contra sua própria mãe, de cujo peito ele sugou: a filologia”.*⁴³³

Aos poucos, uma parte representativa do corpo de filólogos compartilhou a decepção de Ritschl. Wilhelm Vischer, Hermann Usener e Otto Jahn foram alguns dos que se manifestaram, ainda que não publicamente, nesse sentido. Mesmo Wagner, em inúmeras cartas, insiste, sem muito sucesso, que Nietzsche assuma suas funções docentes de acordo com o que se esperava delas. Todas essas críticas pretendiam neutralizar o ponto essencial da atitude de Nietzsche: que seu ensino estava completamente comprometido com a idéia de uma revalorização da *Bildung* e da *Kultur*, em que nem a Filologia nem a figura do professor teriam mais as mesmas funções. A pedagogia nietzscheana desse período se constituía, portanto, como um questionamento destruidor da própria pedagogia e das ciências que a ela se pretendiam vinculadas – o que, em outras palavras, queria dizer, um questionamento igualmente destruidor de uma tradição pedagógica que havia se imposto nas instituições de ensino, bem distinta daquela que suas propostas buscavam regatar. O mesmo se aplicava a sua filologia, para incômodo dos que viam nela a promessa de perpetuação de uma longa dinastia de eruditos: radicalmente cética em muitos pontos, essa filologia nunca chega a certezas definitivas, nunca forma um *corpus* – “é uma filologia que permanece, para sempre, à espera, suspensa no tempo”.⁴³⁴

Se, por um lado, a assim chamada “amizade” com Wagner atualizava para Nietzsche uma longa linhagem de representantes da cultura verdadeira, constituída através dos anos de sua formação pessoal, com seus ícones e lemas aristocráticos e *contra* a sua atualidade, por outro, sua profissão de filólogo e professor de filologia em Basileia fez com que se confrontasse com uma outra espécie de tradição. A tradução do wagnerianismo em uma filosofia da cultura significava, em última análise, o realinhamento da *Bildung* alemã em relação a sua própria natureza; o passado grego e o futuro de Bayreuth deveriam, através dela, encontrar, enfim, seu eixo único no presente reformado. De uma outra perspectiva, o professorado o colocou, por forças do ofício, em contato com uma estirpe mais recente, um círculo estreito de profissionais que se outorgava direitos decisórios em relação à cultura baseados precisamente em sua

⁴³³ Citado em *KSA XV*, 46-47.

⁴³⁴ PORTER, J. I., *Nietzsche and the philology of the future*, p. 80.

modernidade, em uma autoproclamada ruptura com o tradicionalismo classicista, com Goethe, Winckleman e com qualquer outro que não estivesse nivelado com o presente, e com um presente que fosse completamente *novo*. Segundo a perspectiva de Nietzsche, a novidade e a ruptura que se fizeram de palavras de ordem da recente tradição de magistrados e cientistas profissionais modernos nada tinha a ver com a revolução que o acontecimento de Bayreuth anunciava e que a filosofia de Schopenhauer representava – ela se opunha à compreensão profunda do presente da Alemanha porque ignorava sua origem supra-histórica – sua ligação com a cultura era, portanto, falsa. E isso basicamente por dois motivos.

Em primeiro lugar, é fácil entender a oposição de Nietzsche a essa proposta moderna quando temos em mente suas considerações sobre a pretensão de *novidade* e *ruptura* nela articulada: ela não passaria de *maneirismo*, e, por isso mesmo, denunciaria a *ausência* de uma unidade estilística. A unidade de estilo, velha questão de Schopenhauer, mas, mais amplamente, de todo o romantismo alemão, desde Schiller, pelo menos, chega a Nietzsche como critério de avaliação do valor de uma obra – filosófica, científica ou artística – e não será abandonada no caso dos professores e filólogos. O ideal de *Gelehrsamkeit*, de uma inteligência alemã, que foi sustentado ao longo do século XVIII, já pressupunha essa unidade como condição de existência, muito antes de uma unidade fundamentada no pertencimento a uma ou outra instituição. É em termos estilísticos, e não de conhecimentos especializados, comprometidos com um *métier* e seus jargões, que o classicismo anterior às exigências de cientificidade erguidas pelo neo-humanismo do século XIX – segundo Nietzsche, o classicismo de Goethe e Schiller, e *après la lettre*, de Schopenhauer e Wagner – pôde encontrar sua verdadeira unidade.⁴³⁵ Unidade que a filologia, como casta de eruditos profissionais, não pode encontrar.

É essa a lacuna que caracteriza os modernos; ela funciona como o critério mais geral de que sua crítica lança mão quando se trata de distinguir entre a cultura de uma nação e a barbárie de outra: “A cultura [Cultur] de um povo como contrária a esse

⁴³⁵ Sobre esse ponto, cf. TURNER, R. S., “Historicism, *Kritik*, and the Prussian Professoriate, 1790 to 1840” in BOLLACK, M. und WISMANN, H., *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II*, pp. 452-453: “O ideal aprendido no começo do século XVIII foi descrito, invariavelmente, como *Gelehrsamkeit*. O termo significou, em si mesmo, realizações estilísticas, adaptações ao estilo de vida associado ao *Gelehrter*, e representou um padrão quantitativo: alguém é um *Gelehrter* quando possui um conhecimento suficientemente extenso da literatura que considerava os elementos da *Gelehrsamkeit*”.

barbarismo foi, antes, como penso, definida corretamente como unidade do estilo artístico em toda manifestação da vida de um povo [Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes]”.⁴³⁶ Unidade e simplicidade são aqui as manifestações sensíveis da natureza indivisa da verdadeira cultura, uma espécie de marca dinástica, que faz com que se reconheça nos gregos a mesma origem que os une a Wagner, e que desclassifica qualquer pretensão de ruptura com a tradição que não seja em nome do *resgate* da *Bildung* originária. Quando em sua primeira *Consideração Extemporânea* ataca as idéias, mas, também e principalmente, a prosa de David Strauss e suas presunções, é justamente isso que Nietzsche enxerga nesse *filisteu da cultura* [Bildungsphilister]: se “freqüentemente já se sabe desde o primeiro rascunho se o autor visualizou um todo [ein Ganzes geschaut] e se encontrou o andamento geral [allgemeinen Gang] e as medidas corretas adequados a essa visão [Geschauten]”⁴³⁷, o caso de Strauss é o exemplo negativo – nele, tudo é confuso e fragmentado, tudo é disperso e sem coerência, seu livro é feito de “peças compiladas”⁴³⁸, e, por conseqüência, tudo o que ele propõe é arbitrário e infundado.

O mesmo esquema crítico será utilizado por Nietzsche em sua conferência inaugural do ano de 1869 em Basileia, intitulada *Homer und die klassische Philologie*.⁴³⁹ O primeiro parágrafo circunscreve o ponto problemático: se a atualidade da filologia não revela “nenhuma reconhecida opinião pública consistente e clara” isso se dá na medida em que os “círculos dos cultivados [Kreisen der Gebildeten]” têm a “necessidade de uma unidade conceitual [Mangel einer begrifflichen Einheit]”⁴⁴⁰ e que a filologia não ultrapassa os limites de uma “agregação inorgânica de atividades

⁴³⁶ KSA I, 274 (segunda *Consideração Extemporânea*).

⁴³⁷ KSA I, 209.

⁴³⁸ *Idem*.

⁴³⁹ Conferência pronunciada em 28 de maio de 1869 na Universidade de Basileia e da qual Nietzsche fizera uma publicação privada para distribuir para os amigos – entre eles, Wagner – em dezembro do mesmo ano (cf. *WdB* III, 155-174).

⁴⁴⁰ *WdB* III, 157. Com algumas poucas exceções, observáveis ainda nos textos escritos nos primeiros anos do professorado, Nietzsche utilizava a expressão *Gebildeten* para classificar os “cultos” ou “cultivados” que pretendiam representar a novidade dos modernos; era, nesse sentido, uma atribuição pejorativa, acentuadamente irônica. O termo aparece já em *O nascimento da tragédia* sob esse aspecto, na passagem que proclama a verdadeira revolução operada pela força da música e pelo espírito dionisíaco: “em que penosa perturbação deverão semelhantes homens cultos [Gebildeten] de um tal presente vislumbrar esse fenômeno” (KSA I, 130). Ao contrário – e também, com algumas exceções – ao falar de *Gelehrter*, Nietzsche descreve um modelo de homem culto mais próximo do sábio ou do filósofo da vida, algo que se aproxima de seu próprio ideal de formação, e que transparece quando esse adjetivo é negado a Strauss (KSA I, 213) e aos jovens representantes de uma nova cultura histórica, que se pretendem *Gelehrten*, mas que são “ao invés disso, a plebe [Pöbel]” (KSA I, 302).

científicas diversas”.⁴⁴¹ Encarando diretamente o ambiente professoral que era seu novo *habitat*, Nietzsche coloca como questão mais urgente a *crítica do fundamento desse corpo de educadores* e da *legitimidade de sua* unidade. Em outras palavras, a discussão que deve preceder qualquer outro debate é tipicamente kantiana, uma avaliação das condições de emergência desse lugar de onde se pronunciam certos enunciados que se pretendem científicos. Como afirma James Porter, a tarefa crítica da filologia de Nietzsche é justamente denunciar os erros da assim chamada ciência da antiguidade e sondar as suas reais condições de emergência, ou seja, expor sua “antinomia”.⁴⁴² Alguns fragmentos póstumos de 1875, época em que Nietzsche planejou escrever uma *Consideração Extemporânea* que receberia o título *Nós, filólogos*, refletem sobre essa atitude autocrítica que deve preceder a atividade corporativa, e que já aparecia de forma inequívoca na palestra inaugural de 1869: é preciso, antes de tudo, “conceber [empfinden] o corpo dos filólogos como problema”.⁴⁴³ E se os filólogos não enxergam seu ofício como um problema é porque não tocam nunca as “raízes [Wurzeln]” desse problema.⁴⁴⁴ A profissão, para não ser apenas um ofício sem um sentido maior, exige a espécie de propedêutica crítica que se aprendeu com Kant. É esse o ponto que permitiu a Nietzsche colocar como problema, de dentro de seu círculo profissional, a legitimidade deste *corpo* e a pertinência dos fundamentos de sua relação com a cultura: com que direito uma corporação pode se pretender *formadora* ? Um dos obstáculos para o advento de uma verdadeira reforma cultural é precisamente o fato de que não se põe em dúvida o valor pedagógico do professor enquanto profissional e representante de uma casta, ou de uma classe, ele mesmo não se interroga a respeito do estatuto da *unidade* de seu trabalho. Nietzsche não pretende atacar, assim, um dos valores mais disseminados ao longo do século XIX na Alemanha, o de que a filologia teria, de fato e de direito, um valor educativo; mas queria revelar as bases institucionais sobre as quais essa ciência estava consolidada, para poder avaliar que tipo de interesse determinaria seu desenvolvimento. A pergunta “A antiguidade precisava de representantes?”⁴⁴⁵ abre o caminho não de um simples ataque contra seu *métier*, mas, mais profundamente, o de uma *crítica*, no sentido acentuadamente kantiano, que deve acompanhar toda a

⁴⁴¹ WdB III, 157.

⁴⁴² PORTER, J. I., *Nietzsche and the philology of future*, p. 7.

⁴⁴³ KSA VIII, 74, fr. 5 [133].

⁴⁴⁴ *Idem*, fr. 5 [135].

⁴⁴⁵ KSA VIII, 122, fr. 7 [3].

atividade do filólogo – e, de modo geral, do todo *Gelehrter*. Não se trata, portanto, simplesmente de destruir a tradição de professores de filologia, mas de restituir-lhe as condições nas quais seu trabalho pode ser verdadeiramente denominado *científico* e *pedagógico*.

Em segundo lugar, a ausência de uma unidade real entre os professores e filólogos deixa entrever uma unidade artificial, ela revela até que ponto a corporação ou o *corpo* de educadores é ilegítima porque age segundo interesses completamente alheios à *Bildung* e à *Kultur*. Essa nova tradição, paradoxalmente anti-tradicionalista, era representada, segundo a crítica empreendida por Nietzsche, por aqueles que não viam na ciência, na filosofia e nas artes senão uma *ocasião* para seus interesses pessoais, pelos professores universitários e dos *Gymnasien* que não orientavam sua busca em nome da *Bildung* – a sua e a de seus alunos – ou da *Kultur* – a de sua nação e a universal – mas que se moviam em seus silos estreitos, seus cargos burocráticos, preocupados apenas com o que vão comer e o que vão ganhar – enfim, aqueles que faziam do ensino apenas uma profissão.⁴⁴⁶ Mas o projeto de reforma da *Bildung* que Nietzsche pretendia defender não poderia se restringir a um corporativismo autofágico e ininterruptamente auto-referente. Ele era incompatível com a idéia de um *Brotberuf*, “emprego para o ganha-pão”, identificada desde muito cedo como o maior interesse entre os professores de filologia e suas instituições. Na verdade, a denúncia dos objetivos privados e anti-culturais do corpo de filólogos atinge tal paroxismo que Nietzsche chega a se incluir entre os que pensam de tal modo, na medida em que era ele também um integrante de uma instituição de ensino: “Filólogos são aqueles homens que se utilizam do sentimento surdo [dumpfe Gefühl] dos modernos a respeito de sua própria insuficiência para ganhar dinheiro e pão. Eu os conheço, eu mesmo sou um deles”.⁴⁴⁷ É esse o dispositivo que Nietzsche pretende trazer à luz ao longo de suas conferências sobre os estabelecimentos de ensino para que se faça a diferença entre *Bildung* e *Beruf*:

⁴⁴⁶ O interesse pela verdadeira cultura já havia sido, desde muito cedo, o critério utilizado por Nietzsche para a escolha de sua profissão, como já nos referimos anteriormente. Mas a crítica específica contra o corporativismo pragmatista dos eruditos alemães também surgiu logo em seu horizonte de reflexão: desde os momentos de sua preparação para o professorado, na época que estudava em Leipzig, Nietzsche insistia contra aqueles que eram guiados apenas pelos “interesses no pão [Brotinteresse]” (*WdB* I, 149).

⁴⁴⁷ *KSA* VIII, 76, fr. 5 [142].

“Então, toda educação que projeta no fim de sua carreira um cargo ou um ganha-pão [Brodgewinn] não é nenhuma educação para a cultura [Erziehung zur Bildung] como nós a compreendemos, mas apenas uma indicação sobre o caminho em que se salva e protege seu sujeito na luta pela existência”.⁴⁴⁸

O que se defende aí, portanto, não é a cultura, mas a sobrevivência pessoal. É importante notar que a educação se move, então, segundo um impulso hierarquicamente inferior àquele que conduz à *Bildung*⁴⁴⁹, o que torna a justificativa do corporativismo dos professores axiomáticamente frágil. O que o sustenta não é uma unidade legítima, mas uma *aparência de unidade*, obtida, artificialmente e à força, por um mecanismo que é, ele mesmo, o oposto da cultura e seu maior empecilho: pela organização de um *complô* defensivo que pretendia difundir uma idéia de cultura favorável aos interesses particulares desse corpo.

Essa lição Nietzsche havia aprendido com Schopenhauer. Os textos incluídos em seu *Parerga und Paralipomena* defendem, em inúmeras passagens, a idéia de que o corpo de professores e eruditos alemães se organizava de forma a deter o avanço da verdadeira ciência e da verdadeira filosofia – para Schopenhauer, representadas por ele mesmo – em nome da manutenção da cultura estéril e vazia – representadas aí, sobretudo, por Hegel e seus seguidores. O tema dos interesses privados se desenvolve, assim, no tema do *complô*, da má-fé dos professores:

“Em regra, os escritores são professores ou literatos [Professoren oder Litteraten] que, pelos baixos vencimentos e

⁴⁴⁸ KSA I, 715 (quarta conferência).

⁴⁴⁹ Nietzsche desenvolverá durante os primeiros anos da década de 1870 uma teoria pulsional da cultura, que parte do princípio que são as forças vitais – representadas em *O nascimento da tragédia* nas formas dionisíaca e apolínea – que devem dirigir a *Bildung* e resultar na *Kultur*. Toda uma teoria da linguagem, como veremos no capítulo a seguir, se desenvolverá também segundo esse modelo. Mas isso em nenhum momento significou qualquer espécie de defesa da *volta à natureza*, e, portanto, não nivelava os estados posteriores da cultura com as necessidades básicas dominantes em um estado primário. A preocupação de Nietzsche não parece ser com esse tipo de origem, histórica, mas com outra, aquela que assinalava a destinação estética do homem. Nos gênios – Wagner, Schopenhauer, Goethe – essa origem é visível como marca de uma supra-individualidade. As pulsões de sobrevivência são de um tipo bem diferente, elas reenviam ao mais singular, a um interesse limitado do individual; seu valor só é elevado quando elas são orientadas pelo *Geist* da cultura e se manifestam como *forma* – como ilustra o fato de que somente pela vitória de Apolo o legado acessível de Dioniso é acessado na tragédia. Quando, alguns anos mais tarde, a metafísica do gênio ceder lugar ao crepúsculo de todos os ídolos, somente aí Nietzsche poderá nivelar a cultura aos impulsos mais elementares. Mas nesse ponto, a questão do filólogo e de seu corporativismo ganhará um tom acusativo sem qualquer traço de proposta de reforma.

honorários ruins, escrevem por necessidade de dinheiro; ora, como seu fim é comum [ihr Zweck ein gemeinsamer ist], têm também um interesse comunitário, são solidários, protegem-se reciprocamente, e cada um faz as vezes do outro; esta é a fonte de todos os comentários elogiosos sobre livros ruins que compõem o índice das revistas literárias, cujo lema deveria ser: ‘Viver e deixar viver!’ (e o público é tão tolo que prefere ler o novo ao bom)”.⁴⁵⁰

É em *Sobre a filosofia universitária*, espécie de panfleto contra os professores e, ao mesmo tempo, esboço de proposta para um novo programa de ensino nas universidades, que essas críticas atingirão seu ponto mais alto:

“O pior de toda essa história, que, aliás, poderia progredir entre entusiastas curiosos, é, contudo, isso: é de seu interesse <dos professores de filosofia> que o superficial e sem espírito conte como algo. Mas não pode suportar quando algo legítimo, grandioso e profundamente pensado, que porventura surja, assume seus direitos. Portanto, para sufocá-lo e pôr o ruim em curso, eles se aglomeram como todos os fracos, formam panelinhas e partidos, apoderam-se dos jornais literários em que, como nos próprios livros, falam com profunda veneração e ares de importância de suas respectivas obras-primas, conduzem o público míope debaixo de seu nariz...”⁴⁵¹

A importância desse texto, notadamente no que diz respeito à elaboração das conferências sobre os estabelecimentos de ensino, é fundamental – em um certo sentido, estas últimas são uma espécie de retomada daquele. Nietzsche o conhecia muito bem, já desde, pelo menos, os primeiros instantes de sua atividade docente – mas é bem provável que ele tenha sido lido bem antes.⁴⁵² A indiferença a que havia sido condenada a filosofia schopenhaueriana, esse “silêncio inquebrável” que a terceira *Extemporânea* denuncia em torno dela,⁴⁵³ deveria ser interrompido pela restituição de seu lugar de direito, a universidade: é essa a tarefa que não somente as conferências – que o fazem de modo mais direto e explícito – mas toda o ensino de Nietzsche parece

⁴⁵⁰ SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena – zweiter Band*, p. 545 (§ 289 do capítulo “Über Schriftstellerei und Stil” [Sobre o ofício do escritor e estilo]).

⁴⁵¹ SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena – erster Band*, pp. 173-174.

⁴⁵² Em carta a Von Gersdorff de 11 de março de 1870, Nietzsche recomenda a seu amigo a leitura do texto de Schopenhauer (*KSB* III, 105).

⁴⁵³ *KSA* I, 353.

ter erguido para si.⁴⁵⁴ É sintomático dessa leitura, portanto, que o retrato que os *Parerga* faziam da classe dos professores e eruditos modernos tenha sido praticamente o mesmo apresentado, de forma cada vez mais contundente, em seus textos, suas conferências e seus cursos.

Nesse sentido, há ao longo de toda primeira metade da década do professorado uma contraposição clara entre a figura do filólogo como *questionador* de seu próprio meio e do simples professor de filologia como farsante moderno, interessado apenas na *manutenção* de seus privilégios. Assim, de um lado encontramos a definição: “O filólogo é, então, o *maior cético* em nossas realizações da cultura e da educação [Zuständen der Bildung und Erziehung]: essa é sua missão”.⁴⁵⁵ De outro, a acusação: “Vejo nos filólogos uma sociedade de conspiradores [verschworene Gesellschaft] que quer *educar culturalmente* [Kulturerziehen] os jovens segundo os antigos”.⁴⁵⁶ Transferindo a distinção erguida por Schopenhauer entre o filósofo e o professor universitário para seu próprio meio, Nietzsche chegará, através da idéia do complô, à diferença entre o filólogo e o *corpo* de filólogos, e demarcará a distância ética que separa os dois. Isso lhe permitirá, sobretudo, propor uma transformação da filologia segundo um outro *ethos*, não mais corporativista ou privado, mas integral ou total, no mesmo sentido do *Gesamtkunstwerk* wagneriano. A resposta contra o complô, portanto, é a virada ética de uma filologia para filólogos verdadeiros, que virá substituir a filologia para professores. Somente através do estabelecimento – ou *restabelecimento* desse *ethos* – é que se pode compreender a radicalidade da proposta de Nietzsche, que, sem essa dimensão, poderia soar anacrônica, como nas passagens em que se nega a própria *utilidade* do corpo docente tendo em vista a *Bildung*:

⁴⁵⁴ É conhecida a queixa de Schopenhauer quanto à indiferença do público para com seu *O mundo como vontade e representação*. Em “Fragmentos para a história da filosofia”, texto do primeiro volume dos *Parerga*, encontramos um exemplo claro dessa queixa: “a hegelharia [Hegelei] foi a bandeira que todos seguiram, minha filosofia, ao contrário, não encontrou aplauso nem seguidores, e mais, com intencionalidade unânime [übereinstimmender Absichtlichkeit] foi completamente ignorada, abafada, e, quando possível, sufocada” (*Parerga und Paralipomena – erster Band*, p. 147). Seus escritos, na verdade, só ganharam repercussão após a publicação desses *Parerga*, no fim de sua vida, quando se tornou um dos filósofos mais lidos na Alemanha. A certa altura, Nietzsche pode ter se identificado a essa condenação ao silêncio por ocasião da indiferença do público a respeito de suas publicações.

⁴⁵⁵ KSA VIII, 38, fr. 3 [76].

⁴⁵⁶ KSA VIII, 51, fr. 5 [39]. Nietzsche estende suas críticas ao ambiente dos *Gymnasien*, onde os filólogos se fortificam como grupo ao inocularem nos jovens as suas próprias idéias de cultura. São denominados, então, “conspiradores inconscientes da causa da filologia [unbewusste Verschworene zu Gunsten der Philologie]”, na medida em que consolidam os elementos conceituais e as idéias com os quais toda a geração posterior deverá operar: “não se polemiza, ‘vive-se’” (KSA VIII, 124, fr. 7 [6]).

“A filologia clássica é o núcleo da mais rasa *Aufklärung*: sempre utilizada desonestamente, tornou-se, aos poucos, completamente ineficaz. Sua eficácia é mais uma ilusão nos homens modernos. De fato, trata-se apenas de um corpo de educadores [*Erzieher-Stand*] (...).

Sua utilidade está completamente esgotada [*Ihre Nutzen ist vollständig aufgebraucht*]”⁴⁵⁷.

Acusar a falsa unidade que sustentava a nova linhagem de professores modernos, destruir, assim, sua recente tradição e fazer valer uma outra, real, a de Schopenhauer e de Wagner – essas seriam as novas funções do filólogo, e sobre elas Nietzsche insistirá – de fato, sem sucesso – ao se dirigir não somente ao público em geral, mas, mais especificamente, aos seus alunos e colegas de profissão. É neles, antes de tudo, que a reforma da *Bildung* deverá ter lugar. Corremos o risco de negligenciar a importância *positiva* da atividade docente de Nietzsche se não levamos em consideração a primeira direção de seu discurso. Essas duas dimensões estão estreitamente articuladas: as considerações teóricas acerca da relação entre filologia e cultura (e os alargamentos conceituais exigidos por elas) e a tomada de posição de Nietzsche diante da tradição de magistrados em que ele deveria supostamente vir se alinhar. Não se pode compreender a primeira sem que se tenha rastreado os caminhos que levaram à segunda.

II. Nietzsche na tradição magisterial da filologia alemã⁴⁵⁸

O estabelecimento da filologia como disciplina científica por Friedrich August Wolf, no começo do século XIX, não foi a primeira tentativa na Alemanha de compreender o fenômeno da cultura helênica em sua relação com a *Bildung* – uma já então consolidada tradição havia tentado encontrar, entre os gregos, os elementos de uma estética que serviria, no mínimo, de *modelo* a ser imitado pela cultura alemã. É

⁴⁵⁷ KSA VIII, 73, fr. 5 [124]. Outro fragmento do mesmo período insiste ainda sobre esse ponto, indicando que a filologia, ao mesmo tempo, não começou e já acabou, uma vez que não consegue reconhecer sua essência (KSA VIII, 34, fr. 3 [70]).

⁴⁵⁸ Tomo o título dessa seção do artigo de James Whitman citado anteriormente.

claro que entre essa primeira tentativa e a transformação de seus valores através de uma metodologia científica e crítica uma grande ruptura precisaria tomar lugar. Mas é igualmente certo que a assimilação da cultura grega pela literatura e filosofia alemãs possui uma pré-história, na qual os nomes de Johann Joachim Winckelmann, Johann Gottfried Herder e Goethe exercem os papéis de fundadores. Ela se caracteriza, sobretudo, como uma abordagem que dificilmente pode ser considerada científica, se levarmos em conta aqui os paradigmas modernos ⁴⁵⁹; mas, exatamente por esse motivo, terá uma importância fundamental para Nietzsche em seu conflito com a cientifização e a institucionalização que a modernidade levou a planos cada vez mais afastados de uma *experiência da cultura grega* – motivo fundamental para esses primeiros autores. O retorno a essa atitude inicial deverá ser a pedra de toque para uma recuperação do verdadeiro sentido da filologia, deturpado com o desenvolvimento cada vez mais estéril de suas atividades; contra a modernização, Nietzsche exigirá o retorno a esse período: “No tempo de juventude de Winckelmann não existia propriamente um estudo da Antiguidade como no trabalho comum das disciplinas de ganha-pão [Brod erwerbenden Disciplinen] (...)”.⁴⁶⁰ Contra o corpo de professores, convocará, insistentemente, as figuras que Winckelmann, Herder e Goethe – entre outros do mesmo período – representavam: a do *poeta-filólogo*.⁴⁶¹

A aproximação levada a termo por Winckelmann em direção aos gregos, especialmente após um longo período em que os romanos dominaram o foco de interesse dos eruditos alemães, foi, sem dúvida, uma ruptura substancial, mas mesmo se considerarmos seu esforço de estabelecer um cânone para a arte antiga é difícil reconhecer em algum de seus livros algo que possa ser considerado uma *crítica sistemática da estética grega*.⁴⁶² O objetivo de escrever uma história da antiguidade que

⁴⁵⁹ Como lembra Christian Emden, “é muitas vezes difícil distinguir entre o conhecimento clássico e um ‘filohelenismo’ estetizado”(EMDEN, Ch. J., “The invention of antiquity: Nietzsche on Classicism, Classicality and Classical tradition” in BISHOP, P. (ed.), *Nietzsche and antiquity*, pp. 373.

⁴⁶⁰ KSA VIII, 17, fr. 3 [9].

⁴⁶¹ Cf., por exemplo, KSA VIII, 69, fr. 5 [109], em que Nietzsche opõe ao “filólogo-poeta [Poet-Philolog]” o “filólogo objetivo-castrado [objektive-kastrierte Philolog]”, que é também o “filisteu da cultura [Bildungsphilister]”.

⁴⁶² Uma introdução histórica da obra de Winckelmann é fornecida por Gerd Bornheim no já citado artigo “Introdução à leitura de Winckelmann” em seu livro *Páginas de Filosofia da arte*, pp. 78-113. Para uma discussão dos aspectos hermenêuticos da obra de Winckelmann o artigo de Thomas Kaufmann “Antiquarianism, the History of Objects and the History of Art before Winckelmann” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 3 (Jul., 2001), pp. 523-541 é uma referência importante. Algumas informações relevantes quanto à influência de Winckelmann sobre a geração posterior, especialmente em

não fosse uma “simples consideração da ordem cronológica e da diversificação [Erzählung der Zeitfolge und der Veränderung] desta <da arte>”, mas, antes, uma “tentativa de esquematização [Versuch eines Lehrgebäudes]”⁴⁶³ é raramente cumprido se pensarmos que essa esquematização não constituiu uma crítica dos fundamentos da estética. Seu trabalho se localiza no limite entre uma descrição empírica das obras de arte gregas – aquilo que Thomas Kaufmann chama de *Antiquarianismo* [Antiquarianism]⁴⁶⁴ e que representou efetivamente seu legado para as gerações posteriores – e uma avaliação da *especificidade da arte grega* devedora de uma antropologia naturalista próxima, por exemplo, da de Edmund Burke e seu *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (1759).⁴⁶⁵

Movido pelas mesmas especulações, Herder avança um grande passo para além de Winckelmann quando pretende reconhecer na história cronológica da humanidade aquilo que a ergue à condição de *história universal* e que vê, através de toda a sucessão dos fatos e dos povos a unidade de um *princípio* de desenvolvimento. A esse princípio Herder denominou *humanitas*⁴⁶⁶ e pôde, através dele, propor uma semelhante unidade entre a Grécia e a Alemanha, ambas detentoras, originalmente, de um mesmo “gênio da natureza” ou de um mesmo “estilo de vida [Lebensart]”.⁴⁶⁷ Sob esse aspecto, a importância de Herder é fundamental para toda uma tradição de eruditos alemães que tentou ver no grego o duplo do espírito alemão – tradição que indiscutivelmente inclui Nietzsche. Ao identificar a universalidade e a singularidade da cultura grega em relação a outras culturas, sua análise não resultou, contudo, como antes a de Winckelmann havia resultado, em uma concepção isolacionista da idéia de *Kultur*: sua

Hölderlin, podem ser lidas no texto de Philippe Lacoue-Labarthe, “Hölderlin et les grecs” in *Poétique*, n.40 (Nov. 1979), pp. 465-474.

⁴⁶³ WINCKELMANN, J. J., *Geschichte der Kunst der Alterthums* (1764) in *Sämtliche Werke – Dritte Band*, p. 9.

⁴⁶⁴ KAUFMANN, Th., *loc. cit.*, *passim*.

⁴⁶⁵ A segunda seção de sua *Geschichte der Kunst der Alterthums*, por exemplo, é dedicada à descrição do modo como o desenvolvimento da arte pode ser deduzido da evolução das representações plásticas das partes do corpo humano. A seção seguinte avalia a influência do clima na especificidade das nacionalidades ao longo da história. Em Burke, seções intituladas, por exemplo, “Porque a lisura é bela” ou “Os efeitos do negro” parecem ter sido compostas aproximadamente segundo a mesma perspectiva antropológico-naturalista.

⁴⁶⁶ Cf. sobre esse ponto GIRARDOT, Rafael G., *Nietzsche y la filología clásica*, pp. 14 e ss.

⁴⁶⁷ HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit – Bd. 2*, p. 104.

“ênfase na transmissão cultural”⁴⁶⁸ assinalava a originalidade dos gregos – e de toda cultura, incluindo a alemã – mas resguardava a possibilidade da influência, e, por conseguinte, da *imitação*. Essa leitura é extremamente importante para o Romantismo e para a versão alemã da *querelle des anciens et des modernes*, abrindo o caminho para a entrada do valor da emulação do helenismo no horizonte estético-político – e pedagógico – do século XIX. Nietzsche não havia permanecido isento da influência dispersa da interpretação de Herder, ainda que sua formulação do problema da relação entre gregos e alemães redimensione o tema da *imitação* em termos metafísicos e naturais. É certamente relevante, portanto, que certas passagens deste último pareçam ilustrar precisamente a insatisfação que o primeiro expressou tão amplamente, tanto em seus textos quanto em suas aulas de filologia:

“A língua alemã, por exemplo, inquestionavelmente, perdeu muito de sua flexibilidade intrínseca, de seu desenho [Zeichnung] preciso na flexão das palavras, e ainda mais daquele som vivo [lebendigen Schall] que tinha antigamente, no mais favorável clima. Antes, era uma irmã próxima da língua grega, agora, quão longe desta ela se formou [gebildet]!”⁴⁶⁹

Winckelmann e Herder representaram, assim, as primeiras tentativas de uma leitura dos gregos naquilo que os fazia, ao mesmo tempo, únicos e familiares. O que Goethe assumiu dessa compreensão foi assimilado em sua obra na idéia geral de uma *experiência* da arte grega. E aquilo que a especulação sobre a cultura helênica poderia fornecer à *Kultur* não era tanto a ciência, mas a *Idéia* da arte grega, que não pode ser *conhecida*, mas diante da qual devemos *agir*.⁴⁷⁰ O trabalho de Winckelmann deixará como herança para sua atividade artística e mesmo científica não seu método – que, em ciência é sempre *provisório*⁴⁷¹ – mas a descrição precisa, viva, que seus escritos

⁴⁶⁸ VICK, B., “Greek Origins and Organic Metaphors: Ideals of Cultural Autonomy in Neohumanist Germany from Winckelmann to Curtius” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 3, p. 486.

⁴⁶⁹ HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* – Bd. 2, p. 104.

⁴⁷⁰ Cf. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, § 408, em que afirma que sua “convicção” a respeito dos impasses da ciência é a de que “nesses níveis mais altos, não é possível *saber*, e, pelo contrário, é necessário *fazer* (...)”.

⁴⁷¹ Cf. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, § 426: “No alargamento do saber às vezes se faz necessário uma reordenação [Umordnung], ela acontece, na maior parte dos casos, segundo novas máximas, mas permanece sempre provisória [provisorisch]”.

produziram das obras de arte da antiguidade. É a essas descrições que Goethe recorrerá, ao longo de sua viagem à Itália, quando se encontrar frente a frente com o estatuário romano antigo.⁴⁷² A leitura de sua obra não deixa dúvidas quanto à importância da ciência – tendo ele mesmo se interessado por esse campo, especialmente em investigações de ciências naturais (geologia e física, sobretudo) – mas esta é sempre encarada com muitas reservas e como um *meio* para a obtenção de algo maior, que é a *cultura*. Há aí uma subordinação clara da metodologia científica sob a idéia de *Bildung* ou *Kultur* e sua metodologia específica, totalizante; hierarquia que orientou também sua visão da antiguidade. Nesse sentido, as conseqüências que Goethe pôde retirar de seu idealismo foram incorporadas por Nietzsche na defesa de uma reforma da filologia, que seria reconduzida, assim, a seu modelo pré-moderno, propriamente *clássico*. Inúmeros fragmentos póstumos, especialmente da primeira metade da década de 1870, revelam a importância do classicismo goetheano como modelo para a reestruturação da filologia na universidade.⁴⁷³ Essa é a chave hermenêutica da referência que se faz a Goethe e a Schiller, de forma especialmente apologética, nas conferências sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino. Ambos os nomes aparecem aí inúmeras vezes, sempre segundo uma mesma economia:

“Mas antes que a mais nobre necessidade de tal espírito alemão parta com ímpeto ardente para os gregos, antes que se consiga a difícil visibilidade da pátria grega, na qual Schiller e Goethe se aventuraram, para que ela se torne o lugar de peregrinação dos e mais bem dotados homens, a finalidade cultural

⁴⁷² Cf., por exemplo, GOETHE, *Italienische Reise* (1816-1817) in *Sämmtliche Werke in dreissig Bänden* – Band 19, pp. 147-148.

⁴⁷³ Goethe aparece ora como o “poeta-filólogo” (KSA VIII, 44, fr. 5 [17]), ora como “o maior acontecimento [Ereignisse]” da história da Filologia, ao lado de Schopenhauer e Wagner (KSA VIII, 34, fr. 3 [70]). O retorno ao classicismo de Goethe esteve também orientado segundo outras afinidades. Em *Maximen und Reflexionen*, obra citada muitas vezes ao longo das *Considerações Extemporâneas*, o filólogo aparece como alguém que, pelo contato com os antigos, adquire o direito de ousar um juízo a respeito do gosto [wenn er sich auch ein Urteil bei Geschmackssagen zutraut], mesmo que nem sempre esteja correto. As opiniões de Goethe a respeito dos professores e da atividade docente em geral também encontrarão seus ecos em Nietzsche: “Como quer alguém aparecer como mestre em sua matéria [Fach] quando não ensina nada de inútil!” (§ 445, *Maximen und Reflexionen*); ou ainda: “Sem dúvida, o mais valoroso professor de física seria aquele que pudesse revelar, através da concepção [Anschauung], a nulidade [Nichtigkeit] de seu compêndio e suas figuras, colocando-os contra a natureza e contra a mais alta exigência do espírito” (§ 444, *Idem*). Sobre como o modelo de Goethe funcionou para Nietzsche como critério de sua rejeição anti-sistemática, e, mais tarde, anti-romântica, cf. DEL CARO, A., *Nietzsche contra Nietzsche – Creativity and the Anti-Romantic*, pp. 77-99.

clássica [das klassische Bildungsziel] do Gymnasium fultuará para lá e para cá no vento, desestruturada (...).⁴⁷⁴

Contudo, a formalização da abordagem dos gregos e romanos sob as determinações metodológicas de uma ciência da antiguidade, *Alterthumswissenschaft*, só pôde ser efetivada na Alemanha com o ultrapassamento dessa atitude ainda excessivamente poética, mimética ou descritiva. Foi preciso que Wolf, na passagem do século XVIII para o XIX, investisse a arte antiga como objeto de estudo científico, e para isso substituiu as descrições e discussões de ordem artísticas da estética greco-romana por uma crítica inspirada no modelo kantiano, que visava, antes de mais nada, sondar as condições de emergência dessa estética, tanto histórica quanto filosoficamente. A revolução copernicana de Wolf assinala, assim, o início da filologia clássica como ciência na Alemanha. A grande maioria dos manuais, histórias e enciclopédias de filologia que serviam de referência no século XIX é unânime em instituí-la como responsável pela modernização dos estudos sobre a antiguidade. Barthold Georg Niebuhr, a quem Nietzsche dirigiu muitas de suas críticas, mas que em certos momentos parecia respeitar, caracteriza Wolf como “o herói e o epônimo para o gênero [Geschlecht] da filologia alemã”⁴⁷⁵. As *Grundlinien zur Enzyklopädie der Philologie* (1832), de Gottfried Bernhardt, que havia sido aluno nos últimos anos de ensino de Wolf, consideram-no o primeiro a compilar o conhecimento a respeito dos antigos segundo os critérios de um “bem-articulado [wohlgegliederten] Organismus, que recebeu o nome de *Ciência da Antiguidade [Alterthumswissenschaft]*”⁴⁷⁶ Friedrich Creuzer, contemporâneo de Nietzsche – e cuja obra *Symbolik* parece ter sido de grande relevância para a concepção do dionisíaco em *O nascimento da tragédia*⁴⁷⁷ – inclui

⁴⁷⁴ KSA I, 695.

⁴⁷⁵ Citado em FLASHAR, H., “Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast” in FLASHAR, H. et al. (hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, p. 21.

⁴⁷⁶ BERNHARDY, G., *Grundlinien zur Enzyklopädie der Philologie*, p. 20.

⁴⁷⁷ Cf. ANDLER, Ch., *op. cit.*, vol I, pp. 403-409. A afinidade de Nietzsche com Creuzer é melhor compreendida se aceitamos a descrição de Glenn Most de seu trabalho: “Freidrich Creuzer combinou elementos romanticamente irracionais e tradicionalmente racionalizantes de tal forma que era difícil esclarecê-lo ou, às vezes, mesmo compreendê-lo. (...) Creuzer enfatizou que mitos eram, em última análise, derivados de uma revelação primordial expressa em símbolos que não eram redutíveis a conceitos, e estavam acessíveis apenas à intuição daqueles que eram dotados, de forma inata, sensibilidade espiritual peculiarmente adaptada a eles” (MOST, G. W., “One Hundred Years of

Wolf entre os que inauguraram uma *crítica visionária* “[*sichtenden Kritik*]”.⁴⁷⁸ Mesmo com uma certa reserva quanto à conceitualização de Wolf⁴⁷⁹, Nietzsche mesmo não discorda a respeito de sua relevância e seriedade para os estudos de filologia. Quando seu nome é citado nas conferências sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino é sempre com evidente reverência. Referindo-se ao tempo em que o *Gymnasium* tinha um valor oposto ao de sua atualidade, Nietzsche recorre à figura de Wolf e à ruptura que significou seu trabalho:

“Era o tempo de nossos grandes poetas, quer dizer, daqueles poucos alemães verdadeiramente cultivados [*gebildeten Deutschen*], em que o grande Friedrich August Wolf conduziu o novo espírito clássico da Grécia e de Roma, que vinha através desses homens, ao *Gymnasium*; sua iniciativa ousada conseguiu estabelecer uma nova imagem [*Bild*] dos *Gymnasiums* que não deveria ser mais, a partir de então, somente um canteiro da ciência, mas deveria ser, sobretudo, o lugar sagrado para toda cultura [*Bildung*] mais alta e mais nobre”.⁴⁸⁰

De fato, as acusações levantadas por Nietzsche contra a filologia raramente chegavam a tangenciar seu formulador e fundador. A tentativa de reforma que este havia tentado empreender havia sido, em si mesma, louvável, e talvez, ao menos aos olhos de Nietzsche, não tão distante do espírito poético com que seus predecessores idealizaram a antiguidade. O destino que sua cientifização havia seguido, contudo, resultando em um corporativismo estéril, é que o decepcionava e sustentava a legitimidade de suas propostas para uma nova *Bildung*.⁴⁸¹ Mesmo muito tempo depois, já afastado de sua atividade docente, o respeito e a admiração por Wolf permanecem intocados.⁴⁸²

Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century German Classical Scholarship” in *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 127, p. 351).

⁴⁷⁸ CREUZER, Fr., *Zur Geschichte der Classischen Philologie* (1854), p. 8.

⁴⁷⁹ Cf., por exemplo, *KSA VIII*, 15-16, fr. 3 [5], em que Nietzsche critica a terminologia de Wolf.

⁴⁸⁰ *KSA I*, 689, segunda conferência.

⁴⁸¹ Em sua terceira *Consideração Extemporânea*, *Schopenhauer como educador*, Nietzsche inclui uma passagem que ilustra a insatisfação com o destino reservado ao projeto de Wolf: “A Antiguidade clássica se transformou em uma Antiguidade qualquer (...) como provam seus jovens, que, verdadeiramente, não são quaiquer desses homens comparáveis. Para onde voou o espírito de Friedrich August Wolf (...) ?” (*KSA I*, 424).

⁴⁸² Cf., por exemplo, um fragmento de 1885, em que Nietzsche, já desacreditado da possibilidade de uma reforma cultural, ainda sustenta o valor do trabalho de Wolf: “O melhor que a Alemanha teve foi sua linhagem crítica [*kritische Zucht*] – Kant, F. A. Wolf, Lessing, Niebuhr etc. Resistência do ceticismo. –

Além disso, a importância da consolidação científica da filologia pôde evidenciar a conexão íntima entre essa disciplina e a idéia geral de *Bildung*. Organizada segundo os critérios seguros da metodologia científica, a filologia representa, de uma forma bem ampla, o modelo ideal de uma *prática de leitura*, e, por extensão, de uma prática dos estudos científicos em geral. É por esse motivo que muito rapidamente a filologia clássica passará a funcionar nos estabelecimentos de ensino como o domínio de uma propedêutica para a *Bildung*, que, entre os modernos, só poderia ser obtida segundo procedimentos científicos. Não é estranho, assim, que ao longo de todo o século XIX, as grandes questões pedagógicas tenham sido erguidas a partir dos domínios da ciência da Antiguidade.⁴⁸³ O interesse científico pelos antigos era despertado nos jovens desde cedo não apenas pelo grande número de exercícios de grego e latim que se exigiam no *Gymnasium*, mas também pelas discussões de caráter metodológico que os alunos desses estabelecimentos deveriam acompanhar, através de publicações especializadas.⁴⁸⁴ Parece correto, portanto, afirmar, como o fez Nicholas Davey, que “durante toda a vida de Nietzsche a filologia foi comparável a uma *Geistwissenschaft* multi-disciplinar e composta”.⁴⁸⁵ Wolf havia inaugurado, assim, um novo caminho entre a modernidade e os gregos, e o modo pelo qual sublinhou a conexão entre formação cultural e a prática e a reflexão da filologia ainda estavam, nesse momento originário, nutridas pelo seu ideal de *Humanität*, cujo estudo deveria “levar a pura humanidade ao elevado aprendizado [zur höhern Ausbildung reiner Menschlichkeit führen]”,⁴⁸⁶ parecia muito próximo do ideal desenvolvido por Nietzsche em seus textos sobre a *Bildung*. O que estes textos passariam a acusar na tradição que se consolidou logo após tal momento foi exatamente o esquecimento – por

Audácia mais forte e mais resolvida, a segurança da mão que guia a faca, prazer na negação [Neinsagen] e na dissecação [Zergliedern]. Contra-movimento [Gegenbewegung]: os românticos, com Richard Wagner como último romântico (patético - - -.” (KSA XI, 496, fr. 34 [221]).

⁴⁸³ Periódicos como *Archiv für Philologie und Paedagogik*, *Jahrbücher für Philologie und Paedagogik* e *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik* são alguns exemplos que atestam a conexão entre a filologia e as reflexões – pragmáticas ou teóricas – em torno da *Bildung* comum no círculo de eruditos do século XIX.

⁴⁸⁴ Alguns exemplos podem ser encontrados nos programas dos semestres dos *Gymnasien* da Alemanha que eram publicados em revistas de filologia. No ano de 1860, por exemplo, os alunos do *Gymnasium* de Hanover discutiram os comentários de Otfried Muller acerca das peças de Eurípedes, a função do coro na tragédia grega e os fundamentos da cenografia antiga (“Programme der Hannoverschen Gymnasien 1860” in *Zeitschrift für das Gymnasialwesen – Funfzehnter Jahrgang, erster Band*, p. 355-356. (BERLIM, Theodor Enslin Verlag, 1861. Hrgg: MÜTZELL, Julius).

⁴⁸⁵ DAVEY, N., “Hermeneutics and Nietzsche’s early thought” in ANSELL-PEARSON, K. (ed.), *Nietzsche and modern German Thought*, p. 91.

⁴⁸⁶ WOLF, Fr. A., *Darstellung der Alterthumswissenschaft*, p. 10.

força de interesses meramente corporativistas – desse vínculo. Entre Wolf e a linhagem de professores de filologia que lhe foi subsequente a distância tornou-se gradativamente maior na medida em que divergências internas passaram a ter lugar entre os filólogos. Entre as décadas de 1830 e 1840, o crescimento da filologia teve como contrapartida uma série de desentendimentos entre os professores.⁴⁸⁷ A perda da unidade havia aberto espaço para a falsificação de uma dinastia.

Se a quase unanimidade entre os professores a respeito da importância de Wolf estava suficientemente acordada, o mesmo não se pode dizer do sentido e do significado gerais da prática da filologia como ciência. Pragmaticamente, essa prática estava dividida na Alemanha entre vários grupos, não apenas divergentes quanto a perspectivas metodológicas, mas mesmo politicamente inimigos, que buscavam em suas instituições formas de manifestar seu poder. Na medida em que a filologia se outorgava o direito de decidir sobre a *Bildung* é fácil supor que a detenção desse poder de decisão não pode ter sido encarado de forma pacífica. Havia, por exemplo, uma hostilidade abertamente declarada entre os professores de filologia de Bonn – representados historicamente nas personalidades de Otto Jahn, com quem Friedrich Ritschl havia se indisposto seriamente, e Wilamowitz-Möllendorff, que atacara *O nascimento da tragédia* – e os de Leipzig – entre os quais se incluíam Ritschl e, por extensão, Nietzsche.⁴⁸⁸ Em termos teóricos, o motivo de muitas das inimizades entre grupos de professores dizia respeito ao método de abordagem dos estudos da antiguidade.⁴⁸⁹

Para uma parte dos professores de filologia e filólogos em geral, o exercício de sua disciplina deveria se fundamentar nos dados objetivos, históricos da antiguidade clássica para a sistematização de sua cultura. Essa espécie de “positivismo” filológico⁴⁹⁰ exigia uma objetividade estrita e controlada metodologicamente, em que nenhum lugar para a personalidade do autor estava reservado. Jahn foi um dos maiores

⁴⁸⁷ Cf. WHITMAN, J., *loc. cit.*, p. 453.

⁴⁸⁸ A querela entre Jahn e Ritschl levou este último a sua transferência de Bonn para a Universidade de Leipzig, e o fato de que Nietzsche tenha seguido seu professor nessa decisão parece assinalar bem o tipo de comprometimento exigido por tais partidarismos, mesmo que isso tenha sido criticado mais tarde em textos como *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. Sobre o confronto entre Jahn e Ritschl, cf. JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. 1, p. 154.

⁴⁸⁹ Glenn W. Most nos fornece detalhes desse panorama conflituoso em seu artigo. Cf. MOST, G. W., *loc. cit.*, pp. 349-361.

⁴⁹⁰ O termo é utilizado por WHITMAN, J., *loc. cit.*, p. 464.

representantes dessa prática que ficou conhecida como *filologia da coisa*, *Sachphilologie*.⁴⁹¹ Mas, evidentemente, não foi o único. Gottfried Hermann, autor de grande influência, bastante conhecido de Nietzsche – e algumas vezes por este criticado⁴⁹² – havia se estabelecido como grande defensor da objetividade científica em filologia. Seus textos insistem nessa posição:

“Como somente <há pouco> se começou a perceber que todo o conhecimento dos antigos enfim deve ser baseado na compreensão dos escritos que nos foram deixados, e, conseqüentemente, na exatidão gramatical e na correção crítica dos textos, a filologia se voltou para esse aspecto com excelente ímpeto e seguiu, assim, os passos dos ingleses em um ganho significativo na pesquisa das leis lingüísticas [*Sprachgesetze*], especialmente as dos escritores áticos”.⁴⁹³

O motivo central da positividade do objeto filológico poderia variar amplamente, de acordo com as inúmeras concepções do significado desse objeto. Enquanto Hermann via na gramática dos povos a “imagem da verdade humana, o produto vivo do espírito humano”⁴⁹⁴, August Böckh, por muitos considerado também um adepto da *Sachphilologie*, via na língua e em suas formas de regularidade apenas uma das partes a serem estudadas pela ciência da antiguidade, “a parte positiva [ou empírica: *der sachlichen Theile*]”⁴⁹⁵, à qual deveriam se somar ainda variantes de ordem histórico-social.⁴⁹⁶ De todo modo, é na realidade e na autonomia do objeto

⁴⁹¹ Cf. DAVEY, N., *loc. cit.*, pp. 94-100. Glenn Most acusa a distinção entre *Sachphilologie* e *Sprachphilologie* de ser infértil na análise das diferenças intrínsecas do debate filológico do século XIX, e toma como exemplo a controvérsia entre Gottfried Hermann e Karl-Otto Müller: “A disputa entre Hermann e Müller é melhor entendida, não nos termos polêmicos e obscuros de *Sprachphilologie* (filologia da linguagem) e *Sachphilologie* (filologia da coisa), como historiadores da ciência clássica normalmente a descrevem, mas, antes, como parte de uma tensão mais profunda no interior da ciência clássica moderna entre o que se pode chamar de abordagens classicizantes e historicizantes da compreensão do mundo antigo” (Cf. MOST, G. W., *loc. cit.*, p. 359). Seja como for, ainda que essa divisão não possa ser imputada como síntese última do problema, ela é estrategicamente útil na medida em que revela, ao menos, que critérios, legítimos ou não, estão envolvidos nessa generalização operada nos limites mesmos do debate filológico – e não, como Most afirma, como objeto de análise extrínseca, historiográfica.

⁴⁹² Cf. fr. 5 [33] (*KSA VIII 49-50*) e também a crítica de Nietzsche à supervalorização do conhecimento científico e intelectual em Hermann como “impulso artificial [*Kunsttriebe*] do homem” em *KSA VIII 63*, fr. 5 [87].

⁴⁹³ HERMANN, G., *Recension von Herrn K. O. Müllers Eumeniden des Aeschylus* (1835), p. 10.

⁴⁹⁴ VOGT, E., “Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie” in FLASHAR, H. et al. (hrsg.), *op. cit.*, p. 116.

⁴⁹⁵ *Idem*, p. 117.

⁴⁹⁶ Sobre o debate Hermann-Böckh, cf. MOST, G. W., *loc. cit.*, pp. 354-357.

filológico, na defesa de sua pré-existência – sobre a qual uma prática cientificamente estabelecida poderia se debruçar – que, em linhas gerais, esses autores poderiam encontrar pontos em comum. Wilamowitz-Möllendorff, aluno de Jahn e partidário da mesma metodologia, em seu panfleto contra *O nascimento da tragédia*, acusa Nietzsche de ignorar tais prerrogativas, de tornar o objeto da filologia algo confuso e estranho a ela. Seu tom violentamente jocoso procura apontar principalmente as imprecisões gramaticais e as incongruências conjecturais das teses de Nietzsche – enfim, seu desconhecimento em relação ao *cânone* filológico – e a maneira como elas se apóiam em “dogmas metafísicos” wagnerianos incompatíveis com a objetividade da ciência.⁴⁹⁷ É com base nessa acusação que Wilamowitz-Möllendorff poderá exigir a Nietzsche que continue seu trabalho em outro lugar, mas longe da filologia e de sua atividade docente: “vá da Índia para a Grécia à vontade, mas desça da cátedra na qual deveria ensinar ciência”.⁴⁹⁸

Contra os partidários de uma objetividade obsessivamente perseguida pelos meios da história e da racionalização, uma outra corrente de filólogos, representados pela escola de Leipzig, pretendia encontrar na atividade científica um espaço legítimo para a personalidade do pesquisador. Ao materialismo de Jahn, Ritschl respondia, portanto, com uma metafísica do gênio, ou antes, do erudito, certamente mais sutil e restrita que a de Nietzsche, mas profundamente consolidada a partir da exigência ética de um rigoroso ascetismo a que todo aspirante a filólogo deveria se submeter e do qual, por isso mesmo, toda sua atividade teórica deveria ser um atestado. Essa tradição subjetivista da filologia era, na verdade, tão recente quanto a da *Sach-philologie*, e se esta última havia herdado de Wincklemann, e depois de Wolf, o interesse por uma abordagem científica da antiguidade, aquela tentava conjugar essa mesma exigência ao *Lebenshorizont* que Herder havia estabelecido como divisa em seus primeiros textos.⁴⁹⁹ Com isso não era absolutamente estranho aos eruditos em geral e aos professores de filologia em particular o posicionamento de Gottfried Bernhardt, aluno de Wolf, professor de filologia em Berlim e em seguida em Halle, que Nietzsche conhecia bastante bem :

⁴⁹⁷ WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von, “Zukunftsphilologie!” in Gründer, K. (hrsg.), *Der Streit um Nietzsches ‘Geburt der Tragödie’*, p.30.

⁴⁹⁸ *Idem*, p. 55.

⁴⁹⁹ Cf. DAVEY, N., *loc. cit.*, pp. 95-97.

“A hermenêutica filológica é subjetiva, heterogênea, progressiva; seu fim último [letztes Ziel], uma compreensão condicionada, seu verdadeiro ponto central e de convergência é somente o clássico e o mestre, ambos em seus povos. Ela deve ser subjetiva tanto para as nações e suas épocas quanto para os indivíduos e suas idades”.⁵⁰⁰

Em linhas gerais, pode-se dizer que a essa corrente subjetivista ainda se somavam nomes importantes da moderna filologia clássica alemã, como o de Friedrich Hoffmann – editor de algumas obras de Wolf, como a *Darstellung der Alterthumswissenschaft* – e, em maior ou menor grau de comprometimento, o de August Böckh, professor de história antiga em Berlim que exerceu grande influência sobre o pensamento de Jacob Burckhardt. É claro que não se deve exagerar essas alianças – sempre muito frágeis, sujeitas a revisões de ordem teórica ou política – para fazer surgir uma hegemonia das metodologias científicas da filologia do século XIX que, de fato, nunca existiu. Assim, um autor com forte tendência “positivista” como Hermann, na medida em que pontuava a tarefa da filologia a partir da crítica gramatical, ainda poderia encontrar em Böckh, à primeira vista partidário de um historicismo radical, ao menos em um primeiro momento, um aliado importante na construção de uma metodologia para a *Alterthumswissenschaft* como projeto cosmopolita, ainda que depois o tenha acusado de diletante.⁵⁰¹ O que se pretende apenas indicar aqui são os esquemas gerais – e, por isso mesmo, deficientes – de uma economia da prática filológica que nenhum profissional da área poderia, a gosto ou contra-gosto, deixar de reconhecer.

Nietzsche parecia conhecer o suficiente do horizonte da filologia alemã de sua época e, se não se envolveu de forma particularmente efetiva em seus conflitos,

⁵⁰⁰ BERNHARDY, G. *Grundlinien zur Encyklopädie der Philologie* (1832), p. 72. Mais adiante, Bernhardy trata da “crítica subjetiva”, em que o estabelecimento de um texto depende sempre da “natureza individual” dos que se debruçam sobre ele – daí a importância das investigações de tipo psicológico que determinam os erros pessoais, operados no corpo das obras antigas ao longo da história por aqueles que se tornaram responsáveis por sua canonização (cf. p. 148 e ss.).

⁵⁰¹ Para uma história do conflito metodológico entre Hermann e Böckh, que Ernst Vogt considera equivalente da ‘guerra filológica de Bonn’- entre Ritschl e Jahn – cf. seu texto, anteriormente citado, pp. 103-121. Vogt tenta mostrar que, entre os dois autores, é o próprio conceito de língua [*Sprache*] que está em questão, e não apenas divergências e convergência acerca do caráter metodológico de sua atividade científica. É exatamente esse tipo de diferença mais profunda, conceitual, que uma leitura das correntes filológicas do século XIX pode acabar por ignorar.

certamente não estava completamente alheio a eles. Os títulos presentes em sua biblioteca pessoal, incluindo inúmeras revistas especializadas – palco privilegiado do debate entre filólogos personalistas e positivistas – testemunham até que ponto seu interesse pela pesquisa da antiguidade o manteve atualizado quanto aos impasses teóricos e políticos de seu *métier*.⁵⁰² Talvez seja um exagero afirmar, como fez Christian Benne, que Nietzsche foi um filólogo absolutamente típico de seu tempo, que se dedicou de boa vontade, “talvez demasiada boa vontade” à crítica conjectural predominante na época como tendência em filologia.⁵⁰³ Mas o fato é que boa parte daquilo que em seus textos dos primeiros anos de professorado é visto, desavisadamente, como dissonante em relação ao seu horizonte cultural, ao ser confrontado com a produção intelectual especializada desse período, acaba por se revelar como a subscrição em uma tradição bastante específica e nada incomum.

A conferência inaugural de Nietzsche em Basileia, em 1869, determina os limites dessa subscrição: para falar da personalidade de Homero, um dos problemas fundamentais da filologia clássica, Nietzsche lança mão de quatro importantes teses sobre o significado e as premissas de sua profissão. Dessas, três parecem servir como testemunho de sua filiação em uma ou outra tradição filológica corrente, e somente a última atesta, de fato, a grande diferença entre seu projeto de reforma cultural e a tradição magisterial da Alemanha do século XIX. É preciso se deter um pouco sobre essas teses se se quer compreender melhor as circunstanciais aproximações e a definitiva ruptura de Nietzsche nesse contexto.

O primeiro ponto sobre o qual Nietzsche insiste em sua conferência é um lugar comum muito difundido entre os intelectuais alemães da segunda metade do século XIX e ao qual já nos referimos aqui: o de que entre filologia e *Bildung* há uma conexão efetivamente estreita, colocando a primeira na direção que, invariavelmente, leva à segunda. Desde Wolf, pelo menos, essa intimidade estava suficientemente estabelecida, embora seja possível encontrá-la sub-repticiamente bem antes na literatura alemã, como em muitas passagens de Goethe e Schiller, para os quais o caminho para o homem cultivado passava pela Grécia e por Roma, e, portanto, por um certo esforço de interpretação dos textos clássicos. Mesmo antes, já no começo do século XVIII, a

⁵⁰² Cf. DAVEY, N., *op. cit.*, p. 91.

⁵⁰³ Cf. BENNE, Ch., *Nietzsche und die historische-kritische Philologie*, p. 4.

importância institucional do classicista estava apoiada nessa relação: mesmo sendo menos celebrados que os juristas, por exemplo, seu prestígio lhes garantiu praticamente o domínio do quadro administrativo do *Gymnasium* e o poder de decisão sobre seu currículo.⁵⁰⁴ E depois, ao longo do século XIX, as mudanças que seu corpo de profissionais haveria de experimentar, ao mesmo tempo em que foram consideradas com reticência por uma parcela mais conservadoramente aristocrática – que, em linhas gerais, incluía Nietzsche – por outro lado funcionaram como catalisadoras para os processos de reforma que se seguiriam em outras disciplinas e garantiram à filologia, assim, o *status* de precursora. A tentativa do neo-humanismo de resguardar o estatuto social do filólogo, ameaçado por uma crítica agressiva e crescente das universidades e seus integrantes como inaptos para a formação cultural, apenas parece ter reforçado, ou mesmo ampliado, o copertencimento da filologia e da pedagogia. Ao modernizar a função social do erudito, por meio de um estreitamento de sua dependência com a universidade como único lugar legítimo de sua formação e atividade profissional, a reforma neo-humanista pôde aparecer para Nietzsche como a origem de uma deplorável tradição corporativista, mas, aos olhos de uma nova classe de filólogos ela delimitava, definitivamente, o lugar da relação entre a *Bildung* e o ensino clássico.

À parte tudo isso, o que aqui é interessante é a maneira pela qual Nietzsche investe essa relação de uma força originária – o poder da *Ursprung* – e como essa origem é constituída por elementos pulsionais, remetendo a forma de cientificidade da filologia à forma instintiva que todos os elementos partilham em sua origem pré-intelectualizada. Entre a *Bildung* e a hermenêutica filológica o que se compartilha é um *pathos*.

“Que esses instintos [*Triebe*] científicos estético-éticos completamente diferentes tenham se reunido sob um mesmo nome, sob um tipo de monarquia da aparência [*Scheinmonarchie*], se esclarece, sobretudo, pelo fato de que a Filologia, desde sua origem [*Ursprunge*] e através de todos os tempos, foi ao mesmo tempo, pedagogia”⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ Cf. TURNER, R. S., *op. cit.*, p. 453 e ss.

⁵⁰⁵ *WdB* III, 157.

O fato de que a pedagogia é, afinal de contas, o verdadeiro rosto da filologia, é algo que qualquer intelectual alemão contemporâneo de Nietzsche não demoraria em admitir e até a recondução da cientificidade a uma origem pulsional poderia ser interpretada, mesmo que equivocadamente, como uma tendência materialista de sua hermenêutica, algo não completamente desconhecido na época.⁵⁰⁶ Nenhuma surpresa, portanto, para os ouvintes de Basiléia. Mais tarde, outros ouvintes, os dos cursos de Nietzsche, testemunharão a insistência com que a virtude pedagógica da filologia será submetida a critérios de ordem psicológica. Sua *Introdução aos estudos de filologia clássica*, ministrada no verão de 1871 se volta longamente sobre esse equilíbrio:

“São possíveis entre os filólogos: 1.a inclinação pedagógica, 2.a alegria com a Antiguidade, 3.a pura avidez do saber [Wissengier]. É preciso que tudo isso venha se fundar no ser do ‘educador superior [höheren Lehrer]’. Aquele que não tem senão um impulso [Trieb], por exemplo, o pedagógico, não compreenderá a tendência [Tendenz] da Antiguidade clássica”⁵⁰⁷.

A crítica do corpo docente como obstáculo à formação dos estudantes parece, nesses termos, fazer funcionar um dispositivo genealógico que reconstrói a origem patológica que a estagnação das instituições de ensino pretende não revelar: a destruição da concepção ingênua e pré-estabelecida da relação entre pedagogia e filologia deve ser seguida pela compreensão de que a “tendência [Tendenz] pedagógica”⁵⁰⁸ é a única e verdadeira propedêutica para o erudito, sem a qual ele se torna estéril – um imitador, e não um criador. Ela obedece a uma economia individual, e não institucional: à pergunta “Como alguém se torna filólogo?”⁵⁰⁹ deve responder uma “reflexão pessoal, sobretudo a forte lembrança da preparação cultural

⁵⁰⁶ Em 1861, a revista *Preussische Jahrbucher*, de Berlim, publicara um artigo anônimo intitulado “Philologie und Naturwissenschaft” que ilustra perfeitamente o que se considerava uma leitura materialista em termos pulsionais na época. O texto, de óbvia inspiração hegeliana pretende que “a ciência da natureza e a filologia são os dois lados de uma única e mesma coisa, que trabalham em uma tarefa, que seu trabalho faz surgir uma concepção, se juntam em um fim”(p. 130-131).O autor desconhecido defende a idéia de que “o impulso [Trieb] para a verdade”(p. 132) se refina na direção de uma *Gesistswissenschaft* que subsume todas os instintos em uma forma superior de ciência. A diferença aqui é bastante clara, mas é compreensível que um ouvinte ocasional tenha confundido os dois pontos: em Nietzsche, o que o texto considera o fim mesmo da ciência, como o ultrapassamento da origem no sentido de um plano mais elevado cientificamente, é denunciado justamente como a *Scheinmonarchie*.

⁵⁰⁷ KGW II-3, 366.

⁵⁰⁸ *Idem*, 369.

⁵⁰⁹ *Idem*, 366.

[Bildungsgang], que é a mais instrutiva para cada um”. Afinal de contas, “um curso sobre pedagogia não serve para muita coisa”,⁵¹⁰ é no amor pelos antigos, no contato com essa origem supra-histórica que se aprende a cultivar a inclinação pedagógica, e não no espaço auto-referente e limitado das cátedras universitárias. Somente a transformação anti-corporativista desses espaços pode garantir o resgate de uma verdadeira conexão entre *Bildung* e filologia.⁵¹¹ Mesmo aí o tom de Nietzsche não é completamente dissonante em relação ao conjunto das especulações correntes em seu tempo em torno do sentido da formação clássica do aspirante a filólogo. Se tivermos em mente o acento colocado por Ritschl no treinamento psicológico de seus alunos – por uma via quase estóica – é possível reconhecer algumas reverberações nas formulações de Nietzsche, alguns anos depois.

A segunda tese articulada na conferência inaugural amplia o problema da relação entre filologia e cultura: “As diferentes diretrizes fundamentais desta <a filologia> são seguidas em uma certa época com maior ou menor empenho, de acordo com o grau de cultura [Kulturgrade] e o desenvolvimento do gosto [Schmacksentwicklung] de cada período”.⁵¹²

Se é preciso restabelecer a conexão entre ciência e *Bildung* sobre novas bases, o mesmo se dá entre aquela e a *Kultur*, e aqui o que ambas devem ter em comum é um certo modo de aproximação da linguagem. O horizonte intelectual de um povo tem como índice o grau de desenvolvimento do estudo de sua própria língua, e para isso, o estudo das línguas antigas e seu *corpus* é o meio mais favorável. Esse é o caminho seguido pelos argumentos de Nietzsche, quase três anos mais tarde, em outra conferência, a segunda da série sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino. Ao fazer soar, pela voz do personagem do velho filósofo, a divisa “Tomem sua língua a sério!”⁵¹³, o que se pretende é exortar esse duplo movimento. Por um lado, uma reforma da cultura deve passar por uma reforma da atitude para com a língua-mãe – “mas nossa língua-mãe é um domínio [Gebiet] com o qual o estudante deve aprender a

⁵¹⁰ KGW II-3, 366.

⁵¹¹ Na mesma passagem, mais adiante, Nietzsche acrescenta: “É inverossímil que muitos cheguem à filologia por desejo pedagógico [pädagog.<ische> Gelüsten]. Na maior parte das vezes domina uma forte repulsa contra a profissão de professor escolar [Schulmeisterei]”.

⁵¹² WdB III, 158.

⁵¹³ KSA I, 676.

lidar corretamente”.⁵¹⁴ Por outro, é através da observação meticulosa das línguas com as quais os povos produziram suas mais importantes obras, através das quais, portanto, eles revelaram sua cultura, que se encontra o verdadeiro modelo de cultura clássica, supra-histórico, medida ou índice de qualquer cultura verdadeira.⁵¹⁵ O cuidado com a língua, portanto, é o signo de um cuidado especial com a *Kultur*, na medida em que o que se deve enxergar na linguagem de um povo é seu caráter específico, o “não comum [Nichtgemeinsame]”⁵¹⁶, “a expressão da alma do povo [dem Ausdrücke der Volksseele]”.⁵¹⁷ Assim, a historicidade da *Kultur* se contrapõe pontualmente aos fundamentos invariáveis do estudo da língua: um povo encontra seu lugar em uma escala de desenvolvimento cultural na medida exata de sua relação com esses princípios. Também aqui Nietzsche parece estar, mais ou menos, de acordo com a tradição. O próprio estabelecimento da filologia como disciplina científica nos primeiros anos do século XIX tinha como pressuposto a relação entre os fundamentos universais para o estudo da língua e a cultura de um povo. Em suas lições sobre a ciência da antiguidade Wolf, referindo-se aos gregos, formula a tese que permitirá aos ouvintes de Basileia escutar Nietzsche com alguma familiaridade:

*“Quando uma nação é, desse modo, original, e cria para si mesma uma cultura [und Cultur sich selbst schafft] é então na língua [Sprache] que se aprende a progredir em tal importância, por meio de um pensamento adequado, de modo mais claro e mais feliz”.*⁵¹⁸

De fato, a pergunta sobre o valor da filologia para a educação do povo – e não somente individual – encontrada em quase todo manual de filologia clássica do século XIX parece recorrer sempre, de uma ou outra forma, a esse aspecto indexador dos

⁵¹⁴ KSA I, 677.

⁵¹⁵ Cf. KSA I, 682: “Como se pode então, através de uma olhada nesse modelo <o dos estabelecimentos de ensino modernos> ignorar espantosa a seriedade com a qual os gregos e os romanos consideraram e trabalharam sua língua [Sprache] desde o tempo de sua juventude (...)!”. E, mais adiante (KSA I, 683-684): “É preciso que se experimente como a língua [Sprache] é difícil, deve-se seguir o caminho de longas buscas e lutas, aquele que nossos maiores poetas cruzaram (...)”.

⁵¹⁶ KGW II-3, 389.

⁵¹⁷ KGW II-3, 390.

⁵¹⁸ WOLF, Fr. A., *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, Bd. 1, p. 32.

estudos da língua. Ao retomá-lo em sua conferência inaugural, Nietzsche pode esperar, portanto, mais a simpatia de sua platéia que uma polêmica com ela.⁵¹⁹

O mesmo não pode ser dito da terceira tese erguida nesse momento. Ela circunscreve a filologia praticada por Nietzsche em uma corrente mais específica, e com isso, está sujeita a inúmeras objeções por parte do círculo dos eruditos a que ela se dirige. Numa espécie de profissão de fé, ela parece indicar o repúdio da *Sach-philologie* e de toda forma de objetividade intelectual em ciência, ao mesmo tempo em que assinala seu aparente alinhamento com a filologia subjetivista de Ritschl, Bernhardt e outros ao sublinhar a importância da personalidade do filólogo para a correta apreciação de sua ciência: “o valor da filologia para a opinião pública depende muito da força [Wucht] da personalidade filológica”.⁵²⁰ A metodologia científica de Nietzsche procura, desse modo, se reconciliar com a metafísica do gênio de Schopenhauer e Wagner, e mesmo os que não se subscreviam às idéias do filósofo ou do músico, ainda podiam encontrar aí um elogio da subjetividade e da personalidade certamente polêmico, mas perfeitamente aceitável, corroborado por uma tradição magisterial bem conhecida de seu público. O curso introdutório aos diálogos platônicos, ministrado no inverno de 1871-1872, não trazia, assim, nenhuma grande novidade ao reconhecer no texto filosófico a marca de uma personalidade.⁵²¹ De fato, a leitura das notas tomadas nos cadernos nesse período indica que a assimilação, até certo ponto, da metodologia subjetiva tinha uma função muito mais negativa e estratégica que o que se poderia esperar de um comprometimento: menos que recolher o acordo de seus colegas subjetivistas, o que a aparente aliança com eles parece pretender é atacar o advento de uma objetividade pragmatista em ciência que seria o sinal da mudança de paradigma do status do *Professor* na sociedade. Os positivistas ou “realistas” marcariam o limiar dessa nova era em que o intelectual deveria servir ao estabelecimento objetivo de uma nova ciência *útil*. É a essa recém-admitida parcela da sociedade, que vê na universidade e na ciência que ela deve fomentar, a promessa de um *uso* prático ou meramente técnico para o seu saber que Nietzsche associa a corrente filológica que ignora a

⁵¹⁹ Nietzsche conhecia muito bem as idéias desenvolvidas por Wolf, não apenas sua relevância histórica. As incontáveis e precisas referências aos seus textos durante os cursos de Basileia, especialmente nos primeiros anos e as notas tomadas a partir de várias obras de Wolf emprestadas na biblioteca em fevereiro de 1875 (cf. *KSA* XIV, 556) testemunham a importância dessa leitura.

⁵²⁰ *WdB* III, 158.

⁵²¹ Cf. *Einleitung in das studium des platonische Dialoge*, *KGW* II-4, 8: “Deve-se tentar traduzir o homem Platão a partir do escritor (...)”.

personalidade do pesquisador e as contingências de ordem subjetiva envolvidas em seu trabalho; é contra ela que sua conferência claramente se dirige: “(...) que autoridade podem ter os obstáculos dos ‘realistas’[‘Realisten’] e as frases dos heróis do dia?”⁵²² Dois aspectos, contudo, podem passar como despercebidos aqui.

Em primeiro lugar, entre subjetividade e objetividade há menos uma relação de contraposição que de indiferenciação. O modo como a questão central da conferência é abordada – se Homero de fato existiu ou se sua personalidade é o resultado de inúmeras interpolações de um texto criado em conjunto, ao longo dos séculos, por vários e desconhecidos autores – marca sem equívocos a posição de Nietzsche: “se um conceito foi criado então a partir de uma pessoa, ou se uma pessoa a partir de um conceito”⁵²³, isso é completamente irrelevante, uma vez que esses dois níveis são intercambiáveis. Não é o sujeito-autor de uma obra ou o sujeito-intérprete da mesma que importam aqui, mas uma aproximação criativa com o texto e com a língua, uma filologia liberta dos limites impostos pelo *organon* da ciência, uma filologia filosófica e, sobretudo, artística. A circunscrição é muito mais negativa que positiva; em uma nota escrita entre outubro de 1867 e abril do ano seguinte, Nietzsche é bastante enfático quanto ao seu método de trabalho: “a subjetividade prevalece [Die Subjektivität prävaliert]”, mas, sobretudo, na medida em que esse método se afasta daquele desenvolvido pelo cientista natural, e, ainda mais pelo matemático – para esses, a divisa da subjetividade soa como um horror, “Greuel”, e marca a distância necessária entre uma e outra.⁵²⁴ É como não-positivista que seu esforço pode ser compreendido como subjetivista, mas apenas pela ausência de uma definição mais apropriada; enfim, o que os historiógrafos chamam de subjetivo, denunciará a segunda *Consideração Extemporânea*, é simplesmente “tudo aquilo que a opinião pública não aceita como canônico”.⁵²⁵

Em segundo lugar, a diferença sutil entre a forma de subjetividade defendida por Nietzsche e aquela admitida entre os eruditos não é suficientemente explícita a ponto de provocar o estranhamento de seus ouvintes. Se nesse momento ela não se mostra completamente, em outros ela será absolutamente clara e direta. Assim, não se deixará de criticar o erro de Ritschl – e de outros tantos filólogos ditos subjetivistas –

⁵²² *WdB* III, 160.

⁵²³ *WdB* III, 164.

⁵²⁴ *HKG* III, 369.

⁵²⁵ *KSA* I, 289.

que, aos olhos do recém-admitido professor, era justamente o de fazer de si mesmo o fim de sua atividade, o de confundir o gênio, que reúne em si toda a humanidade, com o vaidoso, que *reduz* toda a humanidade a si mesmo. Por isso, “o filólogo não é o fim [Zweck]⁵²⁶ da filologia”. Ou ainda:

“A vaidade [Eitelkeit] é a inclinação [Neigung] involuntária a se dar como indivíduo quando não se é, quer dizer, como independente quando se é dependente. A sabedoria [Weisheit] é o contrário: ela se dá como dependente quando se é independente”.⁵²⁷

As críticas de Nietzsche a Strauss na primeira de suas *Considerações Extemporâneas* se nutrem dessa mesma diferença. Se Strauss é um imitador, um falsificador e um parasita dos grandes nomes da literatura alemã, isso se revela em sua pretensão em ser um Voltaire alemão,⁵²⁸ e na subsequente descoberta de que se trata de um “ator que faz o papel do gênio ingênuo e do clássico”.⁵²⁹ Sua aparente ousadia intelectual, sua intermitente auto-referência acaba por se converter, sob a perspectiva da crítica de suas efetivas intenções, em covardia e auto-indulgência. O mesmo critério se aplica aos ataques contra o corpo institucional de eruditos, apontando que uma inscrição na tradição subjetivista da filologia clássica, se não é apenas aparente, é, certamente, muito tensa.

Mas é somente na quarta tese pronunciada em sua conferência inaugural que se pode enxergar uma ruptura definitiva de Nietzsche com a tradição magisterial alemã. Ela anuncia a via que *O nascimento da tragédia* deverá seguir um pouco mais tarde e põe de sobreaviso aqueles que esperavam de um professor a gratidão para com seu meio. Para frustração daqueles que viam nele o futuro do desenvolvimento da filologia clássica como ciência, a tarefa com que investirá seu ensino que não apenas vai de encontro aos critérios de cientificidade – objetiva ou “subjetiva – de sua profissão, mas destrói completamente a autonomia do filólogo. No projeto de reforma da *Bildung* que cada um de seus textos parece reclamar nesse período, este último deve ceder lugar ao *artista*. Em outros termos, a filologia só pode se pretender uma verdadeira ciência se

⁵²⁶ KSA VIII, 21, fr. 3 [22].

⁵²⁷ KSA VIII, 32, fr. 3 [24].

⁵²⁸ KSA I, 216.

⁵²⁹ KSA I, 220.

for, antes de tudo, *poesia* e sua unidade, aquela de cuja ausência já o começo da conferência indicava se ressentir⁵³⁰, deve ser dada pelos princípios estéticos do espírito da arte. E é nesse ponto que suas idéias podem parecer inadequadas, e mesmo contraditórias, para o grupo de profissionais a quem elas são dirigidas. Sua quarta tese coloca todas as aparentes subscrições anteriores sob uma luz que pode lhes parecer inaceitável: sem a arte, lembra Nietzsche,

*“perdemos sempre a maravilhosa imagem, a
fragrância específica da atmosfera antiga, esquecemos
aqueles sentimentos impetuosos que, como graciosos
condutores, guiaram nossos sentidos e gostos [Sinnen und
Geniessen] com a força dos instintos [Instinkten] até os
gregos”*.⁵³¹

Assim, não é suficiente para Nietzsche que uma obra filológica esteja formalmente ou cientificamente correta, ela precisa apresentar uma unidade estilística através da qual se possa reconhecer nela um critério correspondente, mas mais forte, que a inelutabilidade da verdade lógica: a imortalidade – e originalidade – de uma obra poética. Essa imortalidade sustenta seu pertencimento a uma linhagem que reúne Píndaro e Wagner. Nesses termos, a nova ciência da antiguidade, resultante de uma *Bildung* resgatada e reformada, não é matemática, não está encerrada sob a objetividade de um conceito ou da psicologia do autor que o criou – nem a Odisséia, nem Homero, portanto – mas no *uso* criativo, artístico de um conceito ou Idéia. Uma tese filológica não vale mais apenas pelo que ela afirma, mas por tudo aquilo a que ela dá lugar ou que, poeticamente, faz surgir. Wilamowitz-Möllendorff – e, em geral, toda a comunidade de eruditos – só pôde ver nesse recuo ao classicismo pré-científico um movimento não-filológico, uma pseudo-filologia, ainda que, para Nietzsche, ele fosse o único movimento capaz de realinhar a ciência com sua finalidade formadora.⁵³²

⁵³⁰ Nietzsche denuncia na filologia de seu tempo a “necessidade de uma unidade conceitual”(WdB III, 157).

⁵³¹ WdB III, 159.

⁵³² Na segunda *Consideração Extemporânea* essa posição é retomada quando se afirma que a cientificidade da história objetiva deve ceder lugar a uma abordagem da história como criação: “(...) somente quando a história [Historie] admite ser remodelada [umgebildet] como obra de arte, ou seja, se transformar em pura construção artística [reines Kunstgebilde] ela pode, talvez, preservar, ou mesmo despertar os instintos [Instincte]”(KSA I, 296).

Toda concessão às tradições conhecidas da filologia alemã desvendam, por fim, seu fim último, reestabelecer uma outra tradição, mais antiga e ao mesmo tempo supra-histórica, incompatível com a primeira e desagregadora do próprio corpo de professores. O que desagrada os ouvidos dos que se voltam para Nietzsche é esse som estridente – que se tornará cada vez mais pungente a partir da canção de guerra que será *O nascimento da tragédia* – que teima em anunciar a chegada do Messias da nova ciência, esse incompreensível e inadmissível filólogo-filósofo-artista. Na verdade, sua grande ousadia, diante não só da tradição magisterial alemã de sua época, mas de praticamente todo seu público – seus alunos, seus colegas, seus leitores – foi a invenção desse amálgama que nenhuma ciência quer ou pode abrigar em si. É extremamente sintomático que a conferência inaugural tenha sido o lugar onde pela primeira vez vem à público a figura do *centauro*, com a qual Nietzsche caracterizará, mais tarde, seu primeiro livro.⁵³³ Essa efígie aos poucos escavaria sua distância com Wagner, que não queria ver sua arte sob o domínio da reflexão filosófica. Na mesma medida, não podia ser aceita pelos representantes de uma profissão que, independentemente do método utilizado, se alimentava da idéia da autonomia científica de sua disciplina. Quando Böckh inaugura em Berlim, em 1810, seu seminário de filologia, insiste exatamente na idéia de autonomia, tão fundamental à sua prática que deve mesmo lhe servir de propedêutica – só devem assistir às suas aulas aqueles “que se dedicam primeiramente à filologia, não aqueles que esperam seu desenvolvimento futuro a partir do exercício de outro ramo do ensino acadêmico”.⁵³⁴ Mais, ainda: o neo-humanismo da *Alterthumwissenschaft* havia conseguido recuperar seu privilégio social por meio de uma ampliação de seus objetos; ele partiu do princípio de que a ciência da antiguidade não era apenas a aproximação rigorosa ou a leitura científica, exata e canônica dos textos antigos, como estava ameaçada a se tornar, mas uma aproximação e uma leitura em tais termos *de toda a experiência histórica da antiguidade*. A arte, a mitologia e a filosofia devem se submeter, portanto, a essa *Wissenschaft* fundamental – papel que a filologia parece ter efetivamente exercido entre Wolf e Ritschl. Sua importância e autonomia se refletiram institucionalmente, como comprova o fato de que Böckh, enquanto diretor de seu seminário em Berlim, não devia mais responder aos diretores

⁵³³ *WdB* III., 160-161.

⁵³⁴ Citado em TURNER, R. S., *loc. cit.*, p. 463.

de outra faculdade, como até o final do século XVIII – à faculdade de filosofia, sobretudo – nem a quaisquer outros membros da universidade, mas diretamente ao ministro da educação prussiano.⁵³⁵

A proposta de Nietzsche para uma reforma da *Bildung* é uma inversão dessa economia e um contra-projeto em relação ao neo-humanismo. Ela tem como passo inicial esse esboroamento dos limites da ciência da antiguidade, que há quase um século seus pesquisadores se dedicavam a resguardar: é o domínio, *Gebiet*, da atividade filológica que a crítica da conferência inaugural, sob a exigência de uma economia maior que a dela mesma – a da crítica da cultura em geral – precisa tornar ilegítimo. Segundo essa crítica, “a filologia clássica não é, por si só, um domínio consistente [bestehendes Gebiet]. (...) Somente no conjunto de nosso desenvolvimento literário e cultural ela tem seu lugar”.⁵³⁶ Nada poderia soar mais contraditório a um *Kulturkreis* que via no jovem professor de Basileia a esperança de grandes contribuições para o que poderia ser considerado a *causa filológica*.

O filólogo, portanto, cede sua cátedra ao poeta – ou, ao menos, faz dela o palco onde sua pesquisa é porta-voz de uma mensagem vinda de outra parte. É Goethe e Hölderlin – e não Wolf ou Ritschl, como era de se esperar – que Nietzsche parece ter em mente quando se refere aos modelos de uma filologia reformada, aquele refletido na figura do filólogo como “artista recriador [nachschauffende Künstler] e não como homem.”⁵³⁷ Exatamente esse recuo, na direção de um classicismo muito anterior – mesmo supra-histórico – em relação à filologia pretensamente clássica foi o responsável pelo sentimento de traição que seus colegas experimentaram diante de suas idéias, e que lhe custaram, de forma significativamente semelhante ao que antes acontecera a Schopenhauer e a Wagner, o silêncio adverso de seus contemporâneos. Se é verdade, como afirma a conhecida frase de Karl Reinhardt, que “a história da filologia não reserva nenhum lugar a Nietzsche: ele não conseguiu lhe trazer suficientes contribuições positivas”⁵³⁸, isso se deve em grande parte a essa indiferença. De fato,

⁵³⁵ TURNER, R. S., *loc. cit.*, p. 463..

⁵³⁶ PÖSCHL, V., “Nietzsche und die klassische Philologie” in FLASHAR, H. et all (hrsg.), *op. cit.*, p. 147.

⁵³⁷ Cf. KSA VIII, 122.

⁵³⁸ REINHARDT, K., “Die klassische Philologie und die Klassische”, citado por BORNMANN, F., “Anekdotia Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869-1878)” in VENTURELLI, A. et all. (hrsg.) *Centauren-Geburten* : *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, p. 70.

poderíamos superestimar o valor de suas publicações filológicas ou de seus seminários se quiséssemos resgatar neles alguma proposta relevante à prática estrita da filologia; mas, do mesmo modo, compreenderíamos apenas parte do problema da formulação de uma filosofia da cultura nos primeiros textos de Nietzsche se ignorássemos a real importância da atividade filológica – de suas tradições, impasses e debates – que eles têm como horizonte social mais imediato. Esse é o horizonte que formará muitos dos conceitos operados em seu esforço de reconstrução da idéia de cultura, tanto antes quanto, muitas vezes, depois que esse esforço se desvinculou do projeto de reforma da *Bildung*. Viktor Pöschl parece ter razão ao apontar que é o sentido da atividade filológica e não seu protocolo institucional que importa aqui: um *ethos* que poderia ser encontrado em outra parte além das publicações especializadas – suas lições em Basileia, suas conferências e escritos em geral.⁵³⁹ Também Christian Benne chama atenção sobre esse aspecto, quando escreve que “o conceito de filologia de Nietzsche, tanto quanto seu conceito filológico de texto manifesta-se como chave (mesmo que não como chave geral) para um trabalho que reconhecidamente tem muitas entradas”.⁵⁴⁰ Mas, no contexto de sua posição profissional e das expectativas criadas em torno dela, essa heterodoxia só poderia ser considerada exatamente como foi – uma traição.

III. Paradigmas institucionais e a experiência profissional de Nietzsche

Na crítica da cultura que Nietzsche se esforçou em transformar em palavra de ordem durante seus primeiros anos de professorado reside uma dimensão tão fundamental que funciona como condição de realização desse discurso reformador. Podemos chamá-la dimensão *topográfica*, e ela impõe o desafio de uma antinomia pragmática. A princípio, ela assinala o lugar próprio da *Bildung* fora de quaisquer quadros institucionais – de fato, uma nítida polarização, que opõe, ponto a ponto, o ideal de formação cultural e o modelo pedagógico corrente nas escolas e universidades,

⁵³⁹ Cf. PÖSCHL, V., *loc. cit.*, p. 145.

⁵⁴⁰ BENNE, Ch., *op. cit.*, p. 2. Mais adiante, Benne aponta como fundamento para o procedimento genealógico dos textos mais tardios de Nietzsche a prática da reconstrução das *emendatio* através da crítica conjectural filológica que ele procurou exercer em sua profissão desde os primeiros anos (cf. pp. 96 e ss.).

é levada a cabo como evidência negativa do estado da educação na Alemanha naquele momento. A paisagem na qual se desenvolvem os diálogos narrados nas conferências sobre a educação é sintomática dessa polaridade: longe das salas de aula, é na floresta de caminhos difíceis e isolados que o velho filósofo será suficientemente livre para expressar suas idéias; ao mesmo tempo, é no quadro de uma viagem organizada em torno da *Germania*, a pequena associação estudantil extra-curricular que Nietzsche havia fundado em sua adolescência, que tais diálogos poderão ser testemunhados. A descrição desse *topos* é familiar aos ouvidos educados por um romantismo que, como o de Hölderlin e Kleist, via no bosque ou na floresta o lugar de uma origem mitológica, e que, em Nietzsche, funciona como valor muito mais positivo que meramente retórico:

*“Perto da encosta da floresta, ao lado de nosso campo de tiro, havia uma pequena clareira, um lugar que nos convidava a sentar e de onde se podia ter uma visão do Reno por cima das árvores e das moitas, de tal forma que as curvas bem sinuosas do Siebengebirgs, e, sobretudo, do Drachenfels, se demarcavam no horizonte contra o grupo de árvores, enquanto que o ponto médio desse corte curvo era o próprio Reno cintilante, que tinha em seus braços a ilha de Nonnenwörth. Este era nosso lugar consagrado pelos nossos sonhos e planos comuns, era para aí que queríamos, ou antes, devíamos voltar no fim da tarde, caso quiséssemos encerrar nosso dia no espírito de nossa lei [in Sinne unseres Gesetzes]”*⁵⁴¹

Em um auditório ocupado por representantes de vários níveis da universidade, o cenário no qual a *Bildung* será redefinida é excêntrico; o norte das instituições está em outra parte.

Contudo, toda proposta para a transformação desse estado só poderia ser legitimada entre aqueles aos quais ela deveria se dirigir se pudesse contar com o aval de um certo grau de oficialização, ou seja, só poderia ser produzida *a partir e de dentro* de uma instituição que a tornasse digna de consideração no *Kulturkreis*. Desse modo, a desagregação do corporativismo como objetivo pedagógico pressuporia um certo grau de comprometimento corporativo e de adaptação – provisória ou estratégica, e isso só poderia ser decidido mais tarde – aos protocolos de uma pedagogia com poder oficial

⁵⁴¹ KSA I, 656.

de decisão. Esse tensionamento explica em grande parte a relação incrivelmente instável e complexa que Nietzsche manteve com Basiléia, seu corpo docente e discente, seu ambiente social circundante e seus patronos, desde o começo de seu ensino. A pouca receptividade que as reflexões de Nietzsche acerca desse tema obtiveram apenas refletem a dificuldade geral em compreender em que sentido *efetivo*, socialmente *aceitável* e *concreto*, seria possível conciliar o fim da elite corporativa da cultura (o corpo de professores e as cátedras acadêmicas, por exemplo) com o que se denominou inequivocamente o futuro dos *estabelecimentos* de ensino.

Os modelos conceituais dessa topografia já haviam sido apontados com suficiente clareza: a Grécia trágica e a de Goethe, a paisagem idílica da Tribschen de Wagner, a Alemanha heróica de Bismarck. Mas a estes viriam se agregar os modelos reais, institucionais, sem os quais essa topografia seria não apenas excêntrica, mas, sobretudo, utópica. Em um nível histórico pessoal Nietzsche encontraria aí aquelas instituições nas quais ele havia se formado, estabelecimentos de ensino diante dos quais seu comportamento havia sido majoritariamente passivo: em Naumburg, em Pforta, em Bonn e em Leipzig, Nietzsche era o ouvinte crítico, mas paciente, de uma *Kultur* na qual deveria alojar sua *Bildung*. A promessa que a contratação de Basiléia desperta é a da realização daquilo que muito antes havia se esperado, a possibilidade de se tornar *agente* no local exato onde a cultura deveria ser fomentada. Os seminários na universidade e as aulas no *Pädagogium* se abrem, portanto, como o lugar onde todos esses modelos devem se realizar, confrontados e harmonizados entre si. Nesse sentido, é um espaço ao mesmo tempo *completamente novo* e *sistematicamente renovado*. A experiência profissional de Nietzsche é a atualização e a transformação de sua experiência pessoal.

Mas se a atualização da vivência institucional envolvia tantas referências quantos estabelecimentos de ensino onde ela havia se dado, é absolutamente inequívoco que o modelo da reforma pedagógica era, sobretudo, o *Gymnasium*. Apesar do que é anunciado na introdução às conferências de 1872 – a saber, que elas deverão tratar do futuro de *todas* as instituições de ensino, portanto, também das *Volksschule*, *Realschule*, e universidades alemãs⁵⁴² – é notável que o modelo analisado ao longo de quase todo o conjunto de conferências se dedica a avaliar o estado atual do

⁵⁴² KSA I, 644.

Gymnasium.⁵⁴³ As figuras que no diálogo desenvolvido nas conferências representam os que *aprendem* a lição do filósofo – Nietzsche mesmo e seus jovens companheiros – são estrategicamente identificadas como pertencendo ao “tempo dos ginásiais”;⁵⁴⁴ e quando Nietzsche pede a seus ouvintes que se coloquem “no lugar desses jovens estudantes”⁵⁴⁵ ele estabelece a perspectiva a partir da qual suas teses devem ser assimiladas. Isso não significa, absolutamente, que a proposta pedagógica de Nietzsche estivesse limitada a um estágio específico da formação cultural de um indivíduo, mas, antes, que nesse estágio se encontravam os elementos determinantes de seu posterior desenvolvimento pessoal e intelectual, que formavam a base axiomática dessa proposta. O sucesso ou o fracasso dessa instituição funciona como medida universal do sucesso ou fracasso de toda a *Bildung*, de toda *Kultur* em outros estabelecimentos quaisquer:

“Precisamente o Gymnasium me arrastou para uma fuga desanimada para a solidão; precisamente na medida em que senti que quando, aqui, a luta [Kampf] leva à vitória, todas as outras instituições o devem seguir, e que, quem deve desesperar aqui, deve desesperar, sobretudo, nas mais sérias coisas pedagógicas [pädagogischen Dinge]”.⁵⁴⁶

É esse o lugar onde os jovens alunos constituirão para si uma imagem, *Bild*, a partir da qual toda visão de mundo que lhe seguirá, na universidade, mas também na vida adulta em geral, deverá se refletir. Na medida em que a reforma cultural pretendida se aplica às raízes mesmas da perspectiva segundo a qual a *Kultur* é construída, ela deve reconstruir, em profundidade, as formas através das quais um conteúdo é assimilado como *Bildung* em uma sociedade. É isso que as conferências denominam “formação cultural formal [formelle Bildung]” e que se realiza como a própria “tarefa [Aufgabe]” do *Gymnasium*.⁵⁴⁷ Elas serão bastante explícitas, portanto, quanto à economia que deverá reger qualquer tentativa reformadora, e é ainda pela voz do velho filósofo que Nietzsche a faz surgir:

⁵⁴³ Com exceção da quinta conferência, que se detem em uma crítica da universidade.

⁵⁴⁴ *KSA I*, 653.

⁵⁴⁵ *KSA I*, 652.

⁵⁴⁶ *KSA I*, 675.

⁵⁴⁷ *Idem*, 677.

“Eu também, disse o filósofo, penso no significado do *Gymnasium* como tão grande quanto você: pelos fins culturais [*Bildungsziele*] que o *Gymnasium* almeja é que devem se medir todos os outros institutos, pois eles também sofrem com os desvios de sua <a do *Gymnasium*> tendência [*Tendenz*], através de sua purificação e renovação eles serão igualmente purificados e renovados. Nem mesmo a universidade pode agora pretender tomar para si tal significado como ponto de partida (...)”⁵⁴⁸

Mais fundamentalmente, essa economia é uma economia dinâmica, que envolve uma concepção bastante clara da relação entre cultura e força vital, entre *Bildung* e experiência – ou entre *Kultur* e vida. O *Gymnasium* é o índice de todos os outros estabelecimentos de ensino antes de mais nada porque seu público ainda não havia sido irremediavelmente contaminado com os interesses corporativos, havia ainda nele a espécie de virgindade e de entusiasmo que se constituíam, respectivamente, como o elemento negativo e positivo exigidos por uma transformação radical da sociedade: “o instinto [Instinct] de uma juventude, que não foi ainda cuidadosa e violentamente quebrado por uma tal educação”⁵⁴⁹ era a esperança na qual se apoiava o apelo à sensibilidade em relação ao estado da cultura. Na juventude do *Gymnasium* a cultura encontrava a vida em sua forma mais pura. Essa ênfase, mais uma vez romântica, nos jovens e em seu caráter contestador, jacobino, já havia sido associada à idéia alemã de cultura muito antes de Nietzsche – ela estava presente em Goethe e Hölderlin – mas somente a partir de meados do século XIX ela assume uma dimensão programática. É com base nessas mesmas prerrogativas que se explica a importância do *Gymnasium* na cultura alemã de modo geral. O valor de uma formação humanista fomentada no interior dessas instituições é o índice, por excelência, do estatuto social dos alunos e professores que constituíam o corpo do *Kulturkreis* – especialmente no que se refere ao modelo pedagógico efetivo anterior ao desenvolvimento industrial e comercial da Alemanha, quando escolas técnicas colocaram em risco esse estatuto. Sob esse aspecto, o modo como Nietzsche se via como educador da juventude, e, portanto como sublinhava seu vínculo com a prática de ensino do *Gymnasium*, não era, absolutamente, inesperado ou anacrônico. Sobretudo no ambiente da filologia, em que o avanço do

⁵⁴⁸ KSA I, 675.

⁵⁴⁹ *Idem*, 326 (segunda *Consideração Extemporânea*, § 10). Cf. também KSA I, 324-325, 328 e 331.

tecnicismo pragmático encontrou grande resistência, a posição de professor secundarista era encarada com grande reverência. Como contraponto de sua atividade como escritor, na qual se dirigia a um público de eruditos em busca daqueles que podiam compartilhar uma mesma visão de mundo, Nietzsche dedicou sua atividade docente a construir naqueles que ainda não possuíam tal visão – ou nenhuma outra – uma base formal capaz de sustentar suas idéias sobre a *Kultur* e a *Bildung*, e precisamente por esse motivo, sentiu-se muito mais próximo de seu ideal no *Pädagogium* de Basileia que em seu seminário de filologia.

O modelo institucional do *Pädagogium* parecia elevar a um outro nível a idéia que Nietzsche havia construído através de sua própria experiência em Pforta sobre o ensino ginásial. A liberdade que seus alunos encontravam ali, comparativamente muito maior em relação à rígida disciplina das escolas secundárias em geral, tinha como contrapartida um comprometimento interno de cada um deles com sua formação cultural, uma vez que o objetivo do estabelecimento era o de “preparar os estudantes que haviam saído dos seis anos do *Gymnasium* para freqüentar a universidade”.⁵⁵⁰ Vindos todos de instituições tão respeitadas quanto Pforta, esses jovens haviam ultrapassado um nível importante em sua vida, embora ainda não estivessem suficientemente formados a ponto de extrair das disciplinas acadêmicas tudo aquilo que elas poderiam lhes oferecer: o *Pädagogium* funciona, desse modo, como um *aprofundamento* do *Gymnasium*, e dá continuidade, de certo modo, à idéia do *Gymnasium Academicum* – ou *Gymnasium Illustre* – que, entre os séculos XVI e XVIII, funcionaram como instituições intermediárias entre o ensino ginásial e a universidade.⁵⁵¹ Pode-se imaginar que o *status* de um de seus *Schüler* era claramente superior ao dos secundaristas que contavam apenas com o *Abitur* para ingressar nas faculdades. No caso de Basileia esse *status* foi adquirido muito rapidamente, menos em função de sua história, que ainda era muito recente⁵⁵², que em função das condições em que foi fundado.

⁵⁵⁰ TRAUGOTT, S., “Erinnerungen an den Gymnasiallehrer Friedrich Nietzsche”, citado in GILMAN, S. L., *Begegnungen mit Nietzsche*, p. 126.

⁵⁵¹ Cf. CLARK, W., *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, p. 117.

⁵⁵² A instituição havia sido inaugurada em 1817 e funcionou até 1880. Outros estabelecimentos semelhantes haviam sido inaugurados bem antes, sobretudo na Alemanha, mas também sofreram profundas transformações no começo do século XIX. Hoje em dia o *Pädagogium* alemão se fundiu com a escola secundária e se caracteriza mais freqüentemente pelo regime de internato.

A origem de seu *Pädagogium* remonta às reformas neo-humanistas que, no limiar do século XIX, procuraram aumentar o nível de profissionalização científica das disciplinas acadêmicas, adotando dispositivos de comprovação e regulamentação oficiais capazes de legitimar a posição social do *Professor* e do *Student*. Em geral, ele se apresentava como uma extensão do modelo do *Gymnasium*, que também tinha a função de intermediar “a *Volksbildung* e a *Bildung* científica [wissenschaftlicher]”.⁵⁵³ No caso de Basiléia, as reformas neo-humanistas haviam sido introduzidas nas instituições com relativa prudência, e o antagonismo entre profissionalização técnica e *Wissenschaft* hermenêutica era menos acentuado que na Alemanha. Nesse contexto, o *Pädagogium* pôde conciliar essas duas perspectivas formadoras: “Diferentemente da escola neo-humanista na Prússia, o *Gymnasium* de Basiléia fornecia uma opção para aqueles que preferiam se concentrar em matemática ou ciência (...). Assim, no *Pädagogium* havia dois caminhos: um ‘realista’, ou moderno, e um ‘humanista’, ou clássico”.⁵⁵⁴ Esse é certamente um dos motivos pelos quais Nietzsche assinala em suas conferências que elas se dedicam a tratar de um modelo pedagógico diferente do de Basiléia.

Seja como for, as reformas neo-humanistas procuraram responder à já mencionada crítica da função social do erudito que teve lugar nos últimos anos do século XVIII e que visava reconduzir o lugar de conhecimento para fora dos espaços sancionados pela tradição. Essa crítica assumiu um vulto efetivamente ameaçador para toda a casta de professores acadêmicos que dependia da legitimidade estrita desses espaços como única forma de prestígio social e chegou, muitas vezes, a um tom radicalmente agressivo, como o representou, por exemplo, Joachim Heinrich Campe, pedagogo com fortes tendências classicistas, ao defender, em 1792, o completo fim das universidades, que haviam se mostrado incompetentes e moralmente desviantes quanto à *Bildung*, e sua incorporação ao *Gymnasium* e às *Hochschulen*.⁵⁵⁵ A fim de responder ao risco de desaparecimento ou dissolução desse *allgemeines Gelehrtentum*, organizou-se uma série de medidas institucionais, associadas livremente – mas definitivamente – à

⁵⁵³ JEISMANN, K.-E., “Das preussische Gymnasium in sozialgeschichtlicher Perspektive” in KAUFHOLD, H. K. & SÖSEMANN, B., *Wirtschaft, Wissenschaft und Bildung in Preussen*, p. 139.

⁵⁵⁴ GOSSMAN, L., *Basel in the age of Burckhardt*, p. 69.

⁵⁵⁵ Cf. TURNER, R. S., *loc. cit.*, p. 454. Wilhelm von Humboldt, por sua vez, defendeu firmemente a importância do *Gymnasium* como modelo pedagógico e propôs o fim das escolas secundárias afim de que somente esse modelo pudesse centralizar o ensino médio alemão – cf. ALBISETTI, J. C., *Secondary school reform in imperial Germany*, p. 19.

idéia geral de um *neo-humanismo*, que reinscreveriam o erudito em uma função socialmente justificada. Tais medidas foram adotadas a princípio, e como experimento, naquele campo em que o erudito surgia como a figura ambígua de um intelectual encerrado no gabinete empoeirado e isolado da sociedade, preocupado apenas com o preciosismo de temas a tal ponto especializados que haviam se desconectado da realidade imediata e das exigências mais primárias da cultura. Foi nas humanidades, e especialmente nas letras alemãs que a crítica encontrou a oportunidade de fazer surgir essa figura, e foi, portanto, nesse mesmo domínio que o neo-humanismo originalmente veio se instaurar.

Institucionalmente, isso se deu em dois níveis, e segundo duas direções, basicamente. Por um lado, essas mudanças procuraram reaproximar a figura do erudito da de seu povo, substituindo a intangibilidade do discurso e das atividades universitárias por uma estética e uma literatura que, apesar de não serem exatamente populares, estavam nitidamente preocupadas com o estilo, a fluência e a elaboração de um vocabulário mais amplo. Em termos políticos, o humanismo implicava o estabelecimento de uma aristocracia esclarecida que, ainda que resguardasse os limites pragmáticos da elite intelectual, aproximava, *em teoria*, ou *idealmente*, a experiência da vida acadêmica da sociedade como um todo:

*“O humanismo implicava que verdade e sabedoria eram ensináveis; bom caráter não era, portanto, uma questão de berço, mas pertencia a qualquer um que tivesse a oportunidade, e o intelecto, para receber a educação humanística: o humanismo foi, assim, ao menos em teoria, um projeto democrático”.*⁵⁵⁶

Essa dimensão foi a tal ponto bem-sucedida que termos como *Bildung*, *Humanität* e *Selbsttätigkeit* estabeleceram entre o *Professor* e *Volk* uma ligação tão íntima que se tornou fundamental para a elaboração intelectual da idéia de *revolução social* durante as tentativas de unificação da Alemanha ao longo do século XIX.⁵⁵⁷ Em outro sentido – não contrário, mas complementar – a fim de salvaguardar o espaço da instituição universitária como lugar próprio do conhecimento, procedimentos burocráticos foram criados em torno da idéia de oficialização do estatuto profissional e

⁵⁵⁶ LEVINE, P., *Nietzsche and the modern Crisis of Humanities*, p. 5.

⁵⁵⁷ TURNER, R. S., *loc. cit.*, p. 459.

científico do corpo docente. Com isso, toda uma rede de protocolos reguladores foi instaurada nas universidades e nas vias de acesso a elas: exames de competência como o *Abitur*, a *Habilitation* e outros atestados de expertise profissional, além do estabelecimento de um currículo mínimo obrigatório, se somaram a uma crescente exigência de documentação para a contratação de professores, transferência e admissão de alunos etc.⁵⁵⁸ As reformas liberais neo-humanistas, representadas emblematicamente no pensamento político-institucional de Wilhelm von Humboldt, pretendiam substituir, ao menos axiomáticamente, a autoridade absolutamente externa do controle estatal por uma auto-regulamentação da ciência, e colocar o cientista no lugar do Príncipe: “ “O diretor <das delegações regulamentadores das escolas> deve ter sempre uma formação científica [Der Director muss immer wissenschaftlich gebildet seyn] (...)”.⁵⁵⁹ A topografia ginásial, e, depois, universitária vem se enraizar, assim, pela força da lei, no centro da topografia social da *Kultur*.

Esses dois procedimentos tiveram conseqüências importantes na história da pedagogia alemã – e, em seguida, européia – alcançando um sucesso que logo se estendeu a todas as faculdades universitárias, ultrapassando o limite das humanidades. Foi amplamente inspirada neles que a ciência da antiguidade, e em seguida, a filologia, especialmente a partir de Wolf, pôde erguer-se como disciplina acadêmica autônoma. Nietzsche, obviamente, não ignorava a relevância dessas reformas, mas sua proposta não poderia ser uma renovação completa da *Bildung* se não se voltasse exatamente contra o destino que elas seguiram e contra sua topografia. A substituição do poder da Igreja na esfera normativa da vida pública pelo poder estatal, divisa fundamental das propostas neo-humanistas, acabou por dar margem a uma “monarquia burocrática”⁵⁶⁰ que limitava a liberdade do *Kulturkreis* à época da unificação alemã. Seja como for, foi

⁵⁵⁸ Cf. ALBISETTI, J. C., *op. cit.*, pp. 21-24. A implementação do *Abitur* não efetivou de forma completa uma meritocracia regulamentada em meio acadêmico. Muitas universidades, resistindo à exclusão de alunos aristocratas que não obtivessem a comprovação oficial de sua proficiência, ofereciam, ao menos até 1830, entradas alternativas à instituição.

⁵⁵⁹ HUMBOLDT, W. Von, “Humboldts Votum zu dem von Süvern entworfenen Plan von städtischen Schuldeputationen” in *Gesammelte Schriften*, Bd. X, p. 117. É claro que, efetivamente, essa proposta encontrou certos limites que garantiram ao Estado um poder legislador ao qual todas as instituições deveriam se reportar em última instância.

⁵⁶⁰ HINTZE, O., “Das preussische Staatsministerium im 19. Jahrhundert” in *Gesammelte Abhandlungen*, citado in HOWARD, Th. A., *Protestant theology and the making of Modern German University*, p. 19.

exatamente em um lugar que surgiu a partir desse neo-humanismo que Nietzsche enxergou a possibilidade de revertê-lo: o *Pädagogium*.

Na medida em que a universidade, através das mudanças ocorridas nesse contexto, ganhou contornos mais firmes e “se tornou mais nitidamente distinta dos *Gymnasien* em seu nível de instrução”,⁵⁶¹ o *Pädagogium* de Basileia teve lugar como o elo entre uma educação geral, a *allgemeine Bildung* humanista, após a qual muitos jovens, que seguiriam carreira comercial ou independente de formação especializada, terminariam seus estudos e uma educação que lhe garantiria o estatuto de *Professor* em uma área específica. Seus alunos, entre 15 e 18 anos e divididos em três turmas, sentiam-se completamente identificados com os *Studenten* e não mais com os *Schüler* que até pouco tempo ainda eram.⁵⁶² Durante três anos freqüentavam aulas de caráter preparatório, onde o contato com as línguas antigas, notadamente latim e grego – totalizando 14 horas semanais, contra 4 de matemática e 3 de alemão – era comum a todos que ali procuravam reforçar sua *Bildung*, independentemente da faculdade que viriam a cursar em seguida. Trabalhos científicos, traduções dos clássicos e conferências em classe eram os métodos de avaliação mais comuns, e Nietzsche seguiu de perto esse protocolo. Diferentemente do *Gymnasium*, no entanto, as turmas formadas ali eram bastante pequenas e assumiam uma atmosfera um pouco mais íntima, que aproximava um pouco mais os professores dos alunos, dependendo da predisposição do primeiro – algo que parece não ter faltado em Nietzsche. Essa relativa liberdade, um contato um pouco menos formal entre docentes e discentes e uma certa excentricidade do *Pädagogium* em relação à universidade foram, nesse sentido, estrategicamente fundamentais para a conexão que o ensino de Nietzsche manteve com suas teses sobre a cultura e para a ambigüidade que o caracterizou.

Esse era o ambiente institucional no qual Nietzsche veio a construir suas relações pessoais e sociais. Ele foi o *medium* de um tensionamento dessas relações de acordo com sua visão estetizada de mundo, em especial, com sua filosofia da cultura. De fato, as relações com outros colegas professores haviam sido, no máximo, apenas cordiais. Mesmo a pretendida amizade com Jakob Burckhardt foi descrita por Franz

⁵⁶¹ TURNER, R. S., *loc. cit.*, p. 462.

⁵⁶² As informações que se seguem foram coletadas basicamente em três fontes: na correspondência de Nietzsche, em TRAUOGOTT, S., *loc. cit.*, pp. 127-138 e em GUTZWILLER, H., *Friedrich Nietzsches Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium, 1869-1876, passim*.

Overbeck como “unilateral”⁵⁶³ e as relações ocasionais mantidas com membros das famílias influentes de Basileia – prática protocolar dos professores que quisessem algum reconhecimento na universidade – com raríssimas exceções parecem ter ultrapassado os limites de uma convivência amigável. De modo geral, a própria idéia de amizade em Nietzsche nesse período obedece a uma lógica que incorpora um longo período de observação e uma exigência de identificação tão absoluta quanto improvável.⁵⁶⁴ A dupla opinião, amplamente difundida, de que sua personalidade conseguia ser, ao mesmo tempo, muito agradável em uma reunião social e a de um indivíduo muitas vezes arredio e solitário, parece simplesmente confirmar o conflito entre as exigências profissionais e seu idealismo e não deve ser subestimada como dado biográfico de menor importância, uma vez que é segundo essa mesma atitude que podemos considerar a distância entre o que em suas aulas respondia às exigências protocolares de seu *métier* e o que nelas integrava sua primeira filosofia da cultura.

Não se pode dizer que os alunos do *Pädagogium* tenham estabelecido com Nietzsche uma relação diferente daquela sua com o resto do *Kulturkreis* suíço, mas o que sobretudo sua correspondência e os testemunhos de seus alunos e colegas professores atestam é que, com eles, sua atividade esteve muito mais próxima da realização do ideal de *Bildung*. Em carta a seu ex-colega de Leipzig, a proximidade assume o tom de uma simpatia mútua: “Os bons jovens se mostram muito agradecidos e se apegaram verdadeiramente a mim. Posso me dizer também mais unido a eles, como acontecia na escola [auf Schulen]. Basicamente, pode-se sentir mais bem-quisto em uma classe simpática que na altitude fria das cátedras universitárias”.⁵⁶⁵ A contrapartida das reclamações acerca dos “estúpidos” ouvintes de seus seminários filológicos⁵⁶⁶ foi representada, desde muito cedo, pela juventude do *Pädagogium*, ainda não formada, que lhe inspirava, para sua própria surpresa, uma inesperada afinidade com aquilo que havia imaginado para sua carreira como educador. É nesses termos que

⁵⁶³ OVERBECK, F., “Erinenerung an Friedrich Nietzsche”, citado in GILMAN, S. L., *op. cit.*, p. 182. Mais adiante, Overbeck afirma o mesmo a respeito da amizade de Nietzsche com Gottfried Keller e Heinrich von Stein. Outros testemunhos citados no livro de Gilman, como os de Heirich Gelzer-Thurneysen e o de Jacon Mähly insistem na mesma opinião sobre sua relação com outros professores e a sociedade de Basileia em geral.

⁵⁶⁴ Cf. carta a Paul Deussen de 30 de julho de 1870, *KSB* III, 127-128, onde Nietzsche afirma submeter qualquer amizade a uma prova inicial de três anos em que os amigos devem pensar em uníssono, devem ser um só.

⁵⁶⁵ Carta a Rhode de abril de 1870, citada em GUTZWILLER, H., *op. cit.*, p. 159.

⁵⁶⁶ Cf. carta a Ritschl de fim de outubro de 1869, *KSB* III, 71.

se confessa à irmã ainda no primeiro mês de sua nova vida em Basileia: “No *Pädagogium* tenho o prazer de uma classe inteligente e imagino que, se não nasci absolutamente para o ensino na escola [Schulmeisterei], também ao menos não me é indigesto”.⁵⁶⁷ Mesmo quando, a partir de 1870, as horas de aula no *Pädagogium* começam a se acumular,⁵⁶⁸ essa será praticamente sua única restrição a essa atividade. Não se pode ignorar as conseqüências dessa posição para sua proposta de reforma pedagógica.

Em primeiro lugar, Nietzsche foi, segundo essa perspectiva, muito mais um *Gymnasiallehrer* que um *Professor*, e a juventude cultivada cuja imagem seus textos conclamam é formada pelos *Schüler* do *Gymnasium* e não pelos *Studenten* da universidade. Isso estava completamente de acordo com a excentricidade que sua idéia de *Bildung* mantinha em relação à perspectiva institucional e ampliava as margens que sua atividade como filólogo acabavam por impor às suas idéias. Sem a pressão das exigências técnicas de sua profissão primeira, como *Lehrer* Nietzsche tinha a oportunidade de “infectar [infizieren]” com filosofia,⁵⁶⁹ mas também de profetizar a estética wagneriana e a ética de Schopenhauer. Um de seus alunos do *Pädagogium*, e, em seguida, da universidade, Jakob Wackernagel – que o sucedeu em sua cátedra, após 1879 – testemunha a diferença entre as duas aulas ministradas. Entre os secundaristas, o “forte impacto” que elas causavam se devia, sobretudo, à liberdade com que tratava seus temas: “Se nós adquirimos muito conhecimento positivo”, lembra Wackernagel, “isso eu não sei. Mas todos os que estavam minimamente receptivos ficaram impressionados. Todo seu ensino era de um alto nível e ia além do que se esperava”.⁵⁷⁰ Por outro lado,

“seu ensino filológico não estava à altura de seu ensino ginásial(...) Havia uma exaustiva enumeração e reprodução de teorias sobre a questão platônica, seguida, então, por um resumo de cada diálogo em particular(...) Como estudantes universitários também estávamos entusiasmados com Nietzsche e orgulhosos de tê-lo como professor [Lehrer].

⁵⁶⁷ Carta à irmã, de 29 de maio de 1869, *KSB* III, 16.

⁵⁶⁸ Cf., por exemplo, a carta de 28 de março de 1870 a Ritschl onde Nietzsche reclama do tempo e energia consumidos no *Pädagogium* (citado em GUTZWILLER, H., *op. cit.*, p. 187).

⁵⁶⁹ Cf. carta a Ritschl de 10 de maio de 1869, *KSB* III, 12.

⁵⁷⁰ WACKERNAGEL, J., “Erinnerungen”, citado em GUTZWILLER, H., *op. cit.*, p.123.

Mas isso não se aplicava tanto ao seu ensino filológico (...)”⁵⁷¹.

Tal divergência surge como efeito de um reequilíbrio que Nietzsche pretendia instaurar na idéia geral de instituição de ensino sobre o qual o texto das conferências sobre a educação não deixa de insistir. Se um certo comprometimento corporativo era indispensável à legitimidade das teses sobre a cultura, é na reorganização do *sentido* das instituições que essas teses encontrarão seu ponto de ruptura e transformação. Não é mais na direção de uma especialização cada vez mais determinada e tecnicamente precisa, de um aprofundamento limitado por um afunilamento no campo do saber, que a reforma se instaura – como havia se instaurado quase um século antes com Wolf e os neo-humanistas. Ao contrário, ela o faz na direção de uma *reconstrução* do solo conceitual onde os estabelecimentos de ensino, como *topoi* da cultura, podem se apoiar: portanto, um aprofundamento, cujo recuo ao *Gymnasium* é o índice mais evidente, e, *concomitantemente*, uma horizontalização capaz de tornar as disciplinas acadêmicas penetráveis a elementos que antes lhe eram estranhos – e estranhos também entre si. Aplicada à universidade ela não pode ser a restrição especializada da cultura apreendida no *Gymnasium*, mas sua verdadeira *ampliação*: entre este e aquela, não mais a ruptura que todos os símbolos de passagem – as fraternidades estudantis, o duelo, a segmentarização – buscavam assinalar, mas uma continuidade. No diálogo das conferências sobre os estabelecimentos de ensino, à ingênua pressuposição de que “o único propósito [Absicht] do *Gymnasium* é preparar para a universidade”⁵⁷² o velho filósofo, profeta da reforma nietzscheana, responde: “sob o aspecto da cultura [Bildung] prefiro considerar a universidade como expansão [Ausbau] da tendência do *Gymnasium*”⁵⁷³.

A nítida reverência com que Nietzsche retratou Basiléia em seus escritos, mesmo após sua licença do cargo na universidade, parece ter se apoiado sempre naquilo que, com essa atividade, manteve uma relação mais ou menos excêntrica: Burckhardt e outros raros professores e eruditos que considerava como amigos, a virtude imposta negativamente pelo isolamento, a distância com a Alemanha. Como

⁵⁷¹ WACKERNAGEL, J., *loc. cit.*, p. 124.

⁵⁷² KSA I, 737-738.

⁵⁷³ *Idem*, 741.

Professor sua visão de mundo parece ter sido sempre limitada por exigências cuja importância – grande, sem dúvida – foi avaliada quase sempre de forma negativa. Como *Lehrer* no *Pädagogium*, no entanto, algo do respeito reverente parece ainda resistir quando tudo que resta é a solidão povoada dos fantasmas e frustrações: “Nos sete anos que ensinei grego no *Pädagogium*, nunca tive motivo para aplicar nenhum castigo, os mais preguiçosos eram aplicados comigo”.⁵⁷⁴ No limiar de um pensamento que transforma sua experiência pessoal em narrativa épica, o cenário do *Gymnasium* é um dos poucos que sobrevive à prova da constante reelaboração dos conceitos de *Bildung* e *Kultur*.

⁵⁷⁴ KSA VI, 269, *Ecce Homo*.

SEGUNDA PARTE

Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten

A forma e o contexto nos quais as conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* foram efetivamente pronunciadas determinaram, em grande medida, a história da elaboração e a reórica de seu texto, servindo de referência concreta – talvez a única – da recepção das propostas pedagógicas de Nietzsche por um público, e, mais fundamentalmente, do modo como elas *procuraram* esse público. Compreender o evento social sob cuja forma elas se deram é extremamente importante se quisermos revelar certas dimensões ideológicas do texto que, de outro modo, permaneceriam insuspeitas. É significativo, portanto, que elas tenham sido pronunciadas como um ciclo de conferências públicas organizadas pela 'Freiwilligen Akademischen Gesellschaft' [Sociedade Acadêmica Voluntária] entre janeiro e março de 1872.⁵⁷⁵ Essa sociedade era a instituição a que pertenciam os eruditos e administradores da cidade de Basileia, e se constituía, ao mesmo tempo, como centro de debate cultural e como conselho administrativo dedicado a implementar resoluções burocráticas referentes à distribuição do currículo, das vagas e outros problemas da universidade e do Pädagogium.⁵⁷⁶ Ela era a instituição responsável pela criação do programa conhecido como “Aula des Museums” do *Museum der Kulturen* – fundado como museu etnográfico em 1849 –, onde um professor preparava uma leitura de caráter mais geral e a dirigia a um público cujo acesso à universidade, por diversos motivos, havia se tornado mais difícil.

Foi exatamente esse o programa no qual Nietzsche leu suas conferências. Na verdade, a palestra pública como tipo de evento social havia sido implementada desde o final do século XVIII, como parte do esforço das reformas da *Aufklärung* e neo-humanista em reaproximar o *erudito* especializado da sociedade como um todo, legitimando sua função social ao estreitar esse elo. Essa reaproximação resultava também em um critério de proficiência profissional: o sucesso dessa exposição pública, muitas vezes, colaborava para o desenvolvimento da carreira acadêmica dos professores universitários. A “aula do Museu” funcionava, assim, duplamente. Em primeiro lugar, ela era o acontecimento que servia de ligação entre a ‘consciência

⁵⁷⁵ 16 de janeiro, 6 e 27 Fevereiro, 5 e 23 de Março.

⁵⁷⁶ Cf. JANZ, C. P., *Friedrich Nietzsche – Biographie*, Bd. II, p. 283. Essa sociedade é que concedeu a Nietzsche parte dos fundos que formaram sua aposentadoria a partir de 1879 (Cf. SCHLECHTA, K., *Chronik in WdB III*, 1370).

popular [*Volksbewusstsein*]⁵⁷⁷ e a *république des lettres*: ao conceber o museu como espaço privilegiado, geograficamente fora do perímetro restrito da universidade, onde esse contato deveria se realizar, ela transformava a vida acadêmica em algo palatável ao gosto popular e obedecia aos pressupostos da reforma humboldtiana do ensino que pretendiam apresentar a pesquisa científica especializada como uma *experiência de vida*. Eventos como esse não estavam à margem da prática de ensino do século XIX; especialmente na Alemanha eles formavam “um novo tipo de autoridade intelectual – derivada da experiência e não da educação formal”.⁵⁷⁸ De acordo com esse modelo, o museu duplicava, à luz do dia e para todos, a própria estrutura da ciência neo-humanista: ele devia se constituir como a “organização sistemática” da história da arte e da humanidade.⁵⁷⁹ Esse havia sido o princípio utilizado por Wilhelm von Humboldt quando, em 1830, organizou segundo critérios históricos as galerias do museu de Berlim.⁵⁸⁰ Em segundo lugar, ela servia para o *Kulturkreis* especializado como uma espécie de índice de sua aceitação social e filosófica, e abria as portas para uma carreira mais amplamente reconhecida. Jakob Burckhardt, por exemplo, parece ter se beneficiado profundamente da repercussão das leituras que havia feito no mesmo programa um pouco antes de Nietzsche.⁵⁸¹ Para esse último, no entanto, as teses pouco acadêmicas de *O nascimento da tragédia*, publicado mais ou menos no mesmo período das conferências, podem ter gerado uma resistência maior no meio científico, ainda

⁵⁷⁷ JANZ, C. P., *Friedrich Nietzsche – Biographie*, Bd. II, p. 283.

⁵⁷⁸ PENNY, G. H., “The Civic Uses of Science: Ethnology and Civil Society in Imperial Germany” in *Osiris*, 2nd Series, Vol. 17, p. 228. Quanto ao caráter *esclarecido* ou *neo-humanista* do ciclo de conferências como evento social, é possível se remeter à sua própria estrutura, que nada tinha de casual. A distribuição cíclica das conferências, se deve sobretudo ao que Riedl chama de “princípio de pensamento compreendido processualmente” (RIEDL, P. Ph., *Öffentliche Rede in der Zeitenwende*, p. 215), próprio da perspectiva cosmopolita da filosofia da *Aufklärung* do final do século XVIII. A idéia de uma série de palestras correlacionadas ilustravam o modelo dinâmico a que deveria se submeter uma *Bildung* geral, afim de que o “processo de formação de opinião coletiva [kollektiven Meinungsbildungsprozess]” pudesse ter lugar. (RIEDL, P. Ph., *op. cit.*, p. 216). A organização do evento como “uma série de palestras correlacionadas” é a forma dada para a própria “tarefa [Aufgabe]” da conferência pública (PAULSEN, F., *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, p. 240).

⁵⁷⁹ PALLAT, L. “Kunst- und Kunstgeschichte Museen” in HINNEBERG, P. (hrsg.), *Die Kultur der Gegenwart – Teil I, Abt. I*, p. 253.

⁵⁸⁰ *Idem*, p. 254.

⁵⁸¹ JANZ, C. P., *op. cit.*, Bd. II, p. 447.

que, entre a elite aristocrática de Basiléia, ele tenha sido recebido, ao menos durante suas leituras, com inesperada atenção e celebração.⁵⁸²

Curt Paul Janz caracteriza a aula no museu como um “evento científico-popular”,⁵⁸³ de acordo com um modelo representado exemplarmente pelos ciclos de palestras de Fichte em Jena nos últimos anos do século XVIII.⁵⁸⁴ Essa dupla determinação do conteúdo a ser pronunciado, um tanto paradoxalmente, servia de limite entre o público erudito e o não-erudito e diferenciava a aula pública da aula na universidade – divisão que esteve definida e consolidada não apenas na teoria pedagógica, mas no imaginário social de todo o século XIX. Friedrich Paulsen, professor de filosofia contemporâneo e compatriota de Nietzsche, elaborou uma história e uma teoria da educação de viés schopenhaueriano que obtiveram grande repercussão no final do século XIX e início do XX, e que descreviam a conferência pública como o modelo geral mais propício a fomentar a educação na sociedade. Com isso Paulsen, tanto quanto os reformadores neo-humanistas e, mesmo por uma ideologia diferente, tanto quanto Nietzsche, não quis dizer que o modelo científico especializado fosse inútil ou ilegítimo. A distinção entre preleção particular, dentro dos limites da universidade – a *Privatvorlesung* –, e preleção pública – a *öffentliche Vorlesung* – deveria servir de garantia para a autonomia do nível de especialização próprio do círculo universitário: “a conferência não pode e não deve ter a tarefa de entregar aos ouvintes o conteúdo completo da ciência, de lhe trazer a quantidade de fatos e problemas, de opiniões e querelas, da história e literatura dessa ciência. Isso é a tarefa de um manual [Handbuch] sistemático”.⁵⁸⁵ Mas, como Nietzsche, sua visão pedagógica ia ao encontro de uma experiência subjetiva e vitalista da *Bildung*, que

⁵⁸² Por ocasião das conferências, Nietzsche recebeu alguns convites para eventos sociais em círculos mais conservadores (Cf. JANZ, *op. cit.*, Bd. II, p. 450) e divulgou amplamente em sua correspondência mais íntima o sucesso que vinha experimentando. Se acreditarmos na carta que envia a seu editor Fritzsche em 22 de março de 1872, seu público havia chegado ao número de 300 ouvintes. (*KSB III*, 300), e suas palestras teriam sido recebidas com “extraordinário sucesso” (*KSB III*, 277 e 308 – carta de 24 de janeiro e 15 de abril de 1872 à irmã), com “comoção e ardor, sobretudo entre os estudantes universitários”. (*KSB III*, 323 – carta de 12 de maio de 1872 a Rhode). Esse testemunho parece ser confirmado pelo de Jacob Burkhardt, que assistiu às conferências, e escreveu nesse período a Arnold von Salis, confirmando o grande interesse do público, embora pareça considerar as observações de Nietzsche ali um pouco grandiloquentes. (Cf. JANZ, *op. cit.*, Bd. II, p. 447).

⁵⁸³ JANZ, *op. cit.*, Bd. II, p. 444.

⁵⁸⁴ RIEDL, P. Ph., *op. cit.*, p. 241.

⁵⁸⁵ PAULSEN, F., *op. cit.*, p. 241. Paulsen definia a conferência pública, por oposição à privada, como o evento que se dedicava “a examinar, durante uma pequena hora de estudo, um objeto de interesse geral para um círculo maior de ouvintes, que não encontra freqüentemente acesso à universidade.” (*Idem*, p. 237).

deveria servir como matriz para toda e qualquer proposta pedagógica: a vantagem da *Vorlesung* é a vantagem da *experiência* sobre o *cânone*, do *ouvir e ver* sobre o *escrever e ler*. Ela consiste efetivamente no fato de que uma *pessoa* transmite o conhecimento – enquanto o livro é “uma coisa morta que não pode produzir nenhuma fé”, o conferencista, enquanto “personalidade real”, é capaz de fazer surgir essa fé, desde que ele seja cuidadoso e permita que a própria ciência “viva nele”.⁵⁸⁶ O modo como Nietzsche enxergava, ao menos em linhas gerais, a prática pedagógica não era, portanto, absolutamente estranho ao corpo acadêmico, desde que circunscrito em seu limite preciso – o que a compreensão *especializada* da idéia de *Vorlesung pública* apenas parece confirmar.

É preciso relativizar, portanto, o que chamamos aqui de proposta de *reforma* no texto de Nietzsche. Não apenas o confronto com o público especializado, mas também com a sociedade em geral indicam sob que condições ela pôde ser formulada, e por que, embora as teses das conferências de fato tocassem, de forma mais concreta, no problema da cultura e da formação cultural, elas pareciam mais inofensivas e tiveram menor repercussão que a idéia estetizada de cultura de *O nascimento da tragédia*. É verdade que, ao ocupar o púlpito diante de uma audiência não-especializada, o papel do professor tradicionalmente foi o de incentivar ou criticar certas tendências políticas – como foi o caso de Fichte, em Jena – tema que se referia diretamente às preocupações cotidianas da sociedade em geral.⁵⁸⁷ Mas no caso de Nietzsche isso parece ter sido um pouco diferente, principalmente porque a Suíça, nesse período imediatamente após a guerra de unificação alemã, procurou se definir como um lugar menos disposto a agitações políticas, preocupado em manter sua neutralidade. O caráter panfletário de suas palestras pedagógicas teve como limite essa resistência ideológica, que determinou não apenas negativamente, mas, também, positivamente seu conteúdo e que lhe assegurou uma recepção sem grandes polêmicas. Precisamente isso foi o que permitiu ao texto ser compreendido em seu lugar próprio: não no parlamento nacional, mas em um *Kulturkreis* não completamente acadêmico. O confronto com a realidade social de Basileia nos indica como corrigir sua tonalidade contra a super-interpretação de suas intenções. A política de Nietzsche vinculada à sua proposta de reforma cultural era,

⁵⁸⁶ PAULSEN, F., *op. cit.*, p. 242.

⁵⁸⁷ RIEDL, P. Ph., *op. cit.*, p. 230.

essencialmente, moral e idealista: seu interesse, nesse aspecto próximo do de Kant, estava na revolução interna dos homens, no *Schwärmerei*, na destruição de seus edifícios psicológicos e não concretos. Muito menos que a polêmica, Nietzsche procurou, incessantemente, o *lugar* onde pudesse iniciar um diálogo, e, mais ainda, enquanto esteve ocupado com suas propostas de reforma pedagógica, dedicou-se a procurar um *público* que estivesse disposto a se constituir como um *novo público*, a ser educado enquanto alemão, a partir do wagnerianismo e da filosofia de Schopenhauer. É somente nesse sentido que se pode falar de uma política de Nietzsche, e, mesmo sua participação no processo de construção do teatro de Bayreuth, nunca ultrapassou os limites da propaganda ideológica. Seu ativismo pedagógico – diferentemente do de Hegel, por exemplo, que havia efetivamente exercido o cargo de reitor da Universidade de Berlim em 1831 – era um ativismo orientado segundo a figura do professor clássico, inspirado, sobretudo, em Goethe, e, sob esse aspecto, não em Wagner. Assim, embora as propostas desenvolvidas nas conferências tivessem como objeto a cultura alemã, o clima ideal em que elas deveriam ser discutidas, ao que parece, foi encontrado no círculo restrito da sociedade suíça. A hesitação de Nietzsche em fazer o texto alcançar um público maior, que adiou indefinidamente sua publicação, estava diretamente relacionada com a perda dessa garantia de neutralidade política, impossível em outro lugar.

Essa contextualização, contudo, não pode diminuir a importância do texto, sobretudo por seus impasses externos, pelo que ele *não é*. Nietzsche entendeu que ele deveria ser uma das realizações práticas de sua perspectiva sobre o “ser alemão [deutsche Wesen]”⁵⁸⁸ e que sua publicação deveria revelar, nitida e exemplarmente, suas intenções em relação a esse ponto.⁵⁸⁹ Era como texto, a ser lido por um público muito mais amplo que o de Basileia e que o do círculo de eruditos da universidade, que deveria promover essa revelação, mas ele nunca chegou a ser definitivamente redigido sob essa forma. A história de seu estabelecimento – não o das conferências como chegaram até nós, mas o que elas apenas anunciam – assinalam como o deslocamento de suas idéias pedagógicas para fora do púlpito do *Museum der Kulturen* exigiu um esforço que nunca foi levado a termo.

⁵⁸⁸ *KSB* III, 282 – carta de 30 de janeiro de 1871 a Ritschl.

⁵⁸⁹ Cf. *KSB* III, 304 – carta de 6 de abril de 1872 a Ritschl.

Nietzsche parece ter se ocupado das conferências incessantemente, com maior ou menor dedicação, praticamente durante todo o ano de 1872, e suas atitudes e expectativas em relação a elas encontram-se exaustivamente narradas em sua correspondência. Na verdade, seu trabalho – ao menos no que se refere à sua concepção geral – em torno das *Bildungsvorträge* já havia começado em novembro de 1871,⁵⁹⁰ em meio a muitos deveres profissionais em Basiléia e visitas a Richard e Cosima Wagner em Tribtschen. Inicialmente, o plano para o ciclo de conferências deveria conter seis delas, e é sob essa forma que Nietzsche propõe sua publicação a seu editor, o mesmo de *O nascimento da tragédia*, em março.⁵⁹¹ Os impasses, contudo, começam a ameaçar esse projeto logo depois de sua quinta leitura pública. De fato, já em abril, Nietzsche confessa que a indiferença hostil do público especializado contra *O nascimento da tragédia*, e contra a conferência inaugural de 1869, *Homer und die klassische Philologie*, o havia levado a considerar o adiamento da conclusão do texto.⁵⁹² Mas seu epistolário de todo o segundo semestre daquele ano revela que ele continuava avidamente trabalhando nessa redação, e até mesmo que essa era sua principal atividade e seu “tema principal [Hauptthema]”.⁵⁹³ É possível que essa ocupação tardia, no entanto, já não pretendesse nem a leitura pública das palestras conclusivas, plano jamais retomado, nem a publicação do material que Nietzsche já havia escrito, mas, antes, fosse o trabalho de releitura e modificação desses escritos em larga medida. Isso porque, em novembro, Nietzsche envia a Mawilda von Meysenbug as cinco conferências, notando que: “agora me parece impossível deixar publicar algo assim, que não avança suficientemente em profundidade e é adornado com uma farce <em francês, no texto> cuja invenção é tão pobre”⁵⁹⁴. Ainda assim, Nietzsche se alegra com a leitura que o texto encontra na Itália, mais especificamente em Florença, onde havia chegado por

⁵⁹⁰ Cf. *KSB* III, 244 – carta de 18 de novembro de 1871 à irmã.

⁵⁹¹ Cf. *KSB* III, 300 – carta de 22 de março de 1872 a seu editor. Ainda no final de julho de 1872, Nietzsche pensa em pronunciar a sexta conferência no começo do inverno, cogitando a possibilidade, inclusive, de incluir uma sétima mais adiante (Cf. *KSB* IV, 35 – carta de 25 de julho de 1872 a Rhode). Algumas notas pessoais desse período confirmam esse número (Cf. *KSA* VII, 249 e 254-256). Segundo o plano esboçado em um deles (*KSA* I, 255), a sexta conferência se dedicaria a analisar o “homem de cultura degenerado [entarte Bildungsmensch]” e a imprensa, enquanto a última descreveria a escola [Schule] do futuro. Mas, como confessa a Wagner, essa tarefa começa a lhe parecer difícil, ainda que a dificuldade sirva para demonstrar sua “boa intenção” em tratar do tema (*KSB* IV, 39 – carta de 25 de julho a Richard Wagner).

⁵⁹² Cf. *KSB* III, 313-314 – carta de 30 de abril de 1872 a Rhode

⁵⁹³ *KSB* IV, 56 – carta de 1º de outubro de 1872 à mãe.

⁵⁹⁴ *KSB* IV, 83 – carta de 7 de novembro de 1872.

intermédio de Mawilda von Meysenbug, e onde algumas idéias de reforma pedagógica estavam sendo fomentadas – e o fato de que o texto estava, nessa altura, sendo traduzido ali lhe desperta alguma expectativa.⁵⁹⁵

Essa expectativa logo é dissipada. Menos de um mês depois, o destino das conferências parece determinado por uma outra reflexão pedagógica, mais profunda, ainda a ser feita e adiada para mais tarde, e que não poderia mais comportar um exercício como o que as primeiras haviam iniciado – é a primeira declaração de abandono, confessada à mesma senhora von Meysenbug:

*“A senhora leu agora as conferências e ficou espantada sobre como a história é abandonada abruptamente, logo depois de um prelúdio tão demorado, e tantas grandes negações e tanta prolixidade, que resultaram em uma sede sempre mais forte por pensamentos e propostas realmente novos. Fica-se com a garganta seca com essa leitura e não se tem nada para beber! Na verdade o que se deu é que o que eu havia pensado para a última conferência – uma cena de iluminação noturna muito extravagante e colorida – não convinha ao meu público de Basileia, e foi certamente muito bom que a palavra tenha ficado presa em minha boca. De resto, estou bem ansioso por uma continuação, mas como adiei um pouco toda a reflexão sobre esse domínio [Gebiet], talvez por um triênio – o que é fácil para mim na minha idade – assim, a última conferência não será nunca retomada”.*⁵⁹⁶

É também à mesma correspondente, em fevereiro do ano seguinte, que Nietzsche reafirma a necessidade de repensar seu conceito de cultura de forma mais completa e profunda:

“Estou surpreso e contente, adorada senhora, que minhas conferências tenham encontrado tanto sua atenção e sua aprovação; mas a senhora deve acreditar em mim, em minha honestidade, que posso melhorar tudo em dois anos, e vou melhorar. Por enquanto essas conferências têm para mim um significado exortativo: elas me lembram de um encargo ou de uma

⁵⁹⁵ KSB IV, 97-98 – carta de 7 de dezembro de 1872 a Rhode. Mais tarde, a própria senhora Meysenbug assumirá a tarefa de traduzir o texto para o italiano afim de que ele fosse publicado em um jornal em Florença, o que nunca aconteceu (cf. KSB IV, 120 – carta de 31 de janeiro de 1873 a Rhode).

⁵⁹⁶ KSB IV, 104 – carta de 20 de dezembro de 1872 a Mawilda von Meysenbug.

*tarefa que me cabe, sobretudo agora que o mestre, solene e publicamente, a colocou sobre meus ombros.*⁵⁹⁷ *Mas isso não é tarefa para gente tão jovem como eu, deve-se admitir que eu devo, se não crescer, ao menos envelhecer um pouco mais ou ter mais idade. Acredite que essas conferências são primitivas e, assim, algo improvisadas. Não as considero muito, especialmente no que diz respeito à sua roupagem [Einkleidung]. Fritzsche estava disposto a publicá-las, mas eu jurei não deixar aparecer nenhum livro do qual eu não tivesse uma consciência [Gewissen] tão pura quanto a de um serafim. Não é esse o caso dessas conferências, elas devem e podem ser melhores (...)*⁵⁹⁸

É possível que Nietzsche, desde o primeiro esboço do texto, estivesse atento para a provável dificuldade de uma recepção ideologicamente mais engajada, tal como havia sido desejada. O relativo sucesso das conferências como *evento* não esconde seu grande fracasso como *proposta* ou *tarefa*. Um fragmento do outono de 1872 considera que o fato de ter deixado o livro fora do alcance de um público maior pode ter sido favorável àqueles poucos, os “de tipo ainda a ser descrito [zu beschreibenden Art]” (KSA VII, 254) a quem Nietzsche permitiu o acesso ao texto a partir de cópias privadas. Esse texto, que circulou apenas entre os amigos mais íntimos, encontraria seu destino sob duas formas: a primeira na reelaboração de sua introdução como o capítulo “Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten”, o segundo dos cinco prefácios de *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* que Nietzsche havia escrito para Cosima Wagner por ocasião do Natal de 1872.⁵⁹⁹ A segunda, na inclusão de algumas breves passagens suas, ligeiramente modificadas, na primeira e na terceira parte das *Considerações Extemporâneas*, publicadas, respectivamente, em 1873 e 1874, o que nos permite ler esses últimos textos como as duas primeiras tentativas de repensar o problema da *Bildung* e da *Kultur* após as conferências. A diferença de forma e

⁵⁹⁷ Trata-se da carta aberta de Wagner em defesa de *O nascimento da tragédia*, publicada em novembro de 1872 na *Musikalisches Wochenblatt*, onde a pergunta “Wie steht es um unsere deutschen Bildungsanstalten?” é deixada para ser respondida por Nietzsche, com a ressalva de que a resposta não deve ser dada apressadamente, ao contrário, deve “ser a tarefa de toda uma vida [Aufgabe eines ganzen Lebens]”. Cf. WAGNER, R., *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, neunter Band, p. 301.

⁵⁹⁸ KSB IV, 127-128. Apesar disso, uma carta a von Gersdorff afirma a intenção de Nietzsche, ainda em abril de 1873, de concluir uma sexta conferência, embora possivelmente não para ser publicada (cf. KSB IV, 139).

⁵⁹⁹ O texto era uma nova redação do prefácio que Nietzsche havia escrito para as conferências quando pensava em publicá-las. (cf. KSB IV, 108 – carta a Rhode de 4 de janeiro de 1873), mais curta, mas bastante parecida com a versão original.

conteúdo entre eles demonstra até que ponto essa reformulação resultou no progressivo afastamento de suas idéias iniciais.⁶⁰⁰

Talvez seja preciso acrescentar ao problema da recepção do texto um outro motivo, de ordem mais diretamente filosófica, embora também derivado dele: a preocupação de Nietzsche com a formulação de uma base epistemológica capaz de sustentar sua filosofia da cultura. A preparação do curso de retórica, que seria ministrado no final de 1872, através da discussão da natureza da linguagem que ela derivaria, marcaria o ponto mais alto dessa formulação e levaria Nietzsche a reformular boa parte de suas teses, condenando o projeto de publicação das conferências a uma reavaliação mais ampla, que nunca chegou, de fato, a ser executada. Sob esse aspecto, o *texto de Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, tal como foi pensado por Nietzsche como *obra*, nunca existiu – e o mesmo pode ser dito da *pedagogia* que nele se formula. Em relação a ele – e ao projeto de reforma da *Bildung* que pretendia promover – só nos restam os vestígios de sua impossibilidade. Cada uma das teses desenvolvidas no interior das conferências tal como as lemos hoje está circunscrita por essa negação, e, ao nos voltarmos para elas, estaremos sempre ocupando a posição impossível do público que Nietzsche nunca teve diante de si, ou a de seu personagem misterioso, que, como o Godot de Beckett, nunca chega à cena para pôr fim à espera em por ocasião da qual toda ação decorre. O esforço conceitual de qualquer análise dificilmente conseguirá esconder essa pretensão fundamental – a de estar sempre além – ou aquém – desse vazio, ponto cego e impenetrável das conferências.

⁶⁰⁰ A passagem da primeira conferência em *KSA I*, 667, por exemplo, é repetida quase literalmente no sexto capítulo de *Schopenhauer como educador*, em *KSA I*, 387.

Capítulo Um

COMO A LINGUAGEM SE TORNA O QUE É *Bildung* como discurso, discurso como *Bildung*

*Der uneigennützigste Idealismus, meine Herren Richter,
ist ein Vorrecht des Deutschen...*

Heinrich Mann

Poucos eixos temáticos atravessaram o trabalho de Nietzsche com tanta insistência quanto o do problema da linguagem, e, à parte as diferenças interpretativas, esse costuma ser um consenso entre seus comentadores.⁶⁰¹ Não é nenhuma surpresa, portanto, o fato de que as conferências sobre educação de 1872 tenham partido de um horizonte epistemológico que articulava, não exclusivamente, mas de forma extremamente relevante, determinadas teses relativas ao tema – na verdade, esse horizonte já circunscrevia, há algum tempo, o lugar central da questão da linguagem em sua concepção de *Bildung* e *Kultur*, o que se deduz a partir de fragmentos que remontam mesmo ao período anterior ao seu professorado. O que, contudo, caracteriza suas investigações até esse momento é a recorrência de uma leitura que, majoritariamente, sondava a linguagem a partir do que poderíamos chamar, provisoriamente, de sua dimensão *ética* – característica que, certamente, persistiria ainda longamente, talvez se estendendo, transformada, mesmo depois do progressivo abandono de suas propostas pedagógicas dos primeiros anos em Basileia. O que a prática filológica de Ritschl, a filosofia do estilo de Schopenhauer e a poesia romântica de Wagner haviam consolidado como referência para a idéia de cultura e formação cultural em Nietzsche era justamente essa dupla relação com o *corpus* linguístico da Alemanha (e da antiguidade como seu duplo): uma *individual*, relativa à *Bildung*, que assinalava o valor do *ethos* do escritor segundo uma concepção de virtude que

⁶⁰¹ Ver, por exemplo, SCHRIFT, A. D., “Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche’s deconstruction of Epistemology” in *Journal of the history of philosophy*, vol. XXIII, n. 3, p. 371-395; EMDEN, Ch., *Nietzsche on language, consciousness and the body*, p. 1; HÖDL, H. G., *Nietzsches frühe Sprachkritik*, p. 13.

sintetizava ciência, filosofia e arte – disciplina, auto-sacrifício, expressividade simples e natural – e uma outra, *coletiva*, relativa à *Kultur*, que insistia no *ethos* do leitor como representante de um público aristocrático ideal – algo para o qual Nietzsche apelou ao acrescentar, posteriormente, um prefácio às suas conferências, que, portanto, não se destinava a ser ouvido, mas lido pelo seu público.⁶⁰² Com isso, contudo, não se deve sustentar que suas reflexões nesse período não dedicavam nenhuma atenção ao problema epistemológico da *natureza* da linguagem: além de alguns de seus exercícios escolares e do tempo de Leipzig, que podem ser descritos como cumprimento relativamente desinteressado de uma obrigação acadêmica, alguns fragmentos escritos privadamente indicam uma certa persistência do tema, ainda que bem menos incisiva que nos textos sobre a importância da qualidade estilística da cultura ou sobre a linguagem do gênio. Os fragmentos escritos entre 1869 e 1870 que buscavam comparar a natureza da linguagem e da música⁶⁰³, um fragmento mais longo, do mesmo período, intitulado *Vom Ursprung der Sprache*, sobre a origem da relação entre pensamento e discurso, e mesmo longas passagens de *O nascimento da tragédia*, sobretudo as que abordam o tema da forma da linguagem musical, são alguns importantes exemplos nesse sentido. É com as conferências, no entanto, que a necessidade de se pensar a natureza da linguagem começa a se tornar progressivamente mais urgente, e isso se deve à economia programática que atravessa seu texto, à necessidade de fundamentar solidamente as idéias de *Bildung* e *Kultur* ali desenvolvidas em um elemento universal. Como pretende David Cooper, a importância dos escritos sobre linguagem deve emergir do reconhecimento da importância da filosofia da educação de Nietzsche.⁶⁰⁴ Ainda que as conferências não se detenham explicitamente no tema, elas marcam o momento em que muitas reflexões procuram dar conta da questão, e, em última análise, são sustentadas por essas reflexões, tanto no interstício de seu texto, quanto nos muitos fragmentos que as preparam, justificam ou retomam – incluindo aí, certas passagens do livro sobre a tragédia.

Mesmo um leitor diletante de Nietzsche percebe imediatamente que não existe em suas obras nenhum esforço sistemático e aprofundado de elaborar uma teoria da

⁶⁰² Cf. *KSA* I, 648: “O leitor de quem espero algo deve ter três qualidades: deve ser tranqüilo e ler sem pressa, não deve interpor sempre a si mesmo e sua ‘cultura’ [‘Bildung’], e não deve, enfim, esperar como solução algo como um resultado ou tabelas”.

⁶⁰³ Por exemplo. Fr. 1 [49] (1869, *KSA* VII, 23-25) e fr. 3 [1] (*KSA* VII, 57-58).

⁶⁰⁴ Cf. COOPER, D. E., *Authenticity and learning*, p. VIII.

linguagem, e isso é válido também para os primeiros anos de professorado, em que um certo impulso para a sistematização parece funcionar como limite de sua atividade como escritor, ainda que muito mais como intenção que como resultado efetivo.⁶⁰⁵ Os textos citados anteriormente, tanto quanto os que, mais tarde, sublinhariam com maior ênfase o problema da *origem* da linguagem – o curso sobre Retórica, ministrado na universidade no semestre de inverno de 1872-1873 e o fragmento *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* [Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne], de 1873, por exemplo – concentram-se no problema com certa profundidade, mas somente até o ponto em que permitem sustentar, em linhas gerais, as teses de Nietzsche a respeito da cultura, de sua conexão com a ciência e com a filosofia, e, bem mais tarde, a respeito da verdade e das formas que ela assume nesses domínios. Um teoria da linguagem, encarada sob esse ângulo, ainda que se oferecesse como possível matriz de inteligibilidade para a leitura do que se chamou a “obra” de Nietzsche, não poderia ser deduzida, aqui ou em qualquer outro lugar, de forma definitiva ou rigorosa, mas dependeria do *uso* que seus trabalhos lhe solicitam, como lembra Roger Hazelton, resultando no que seria uma posição filosófica “sugestiva e evocativa, ao invés de sistemática ou declarativa”.⁶⁰⁶

É precisamente esse uso que faz funcionar nas conferências, implícita ou subrepticamente, uma série de considerações sobre a natureza dos conceitos, da fala e da escrita – e isso na medida em que elas procuram agregar ao seu conteúdo ideológico, suficientemente explícito, a contrapartida de um reforma efetivamente possível, ou seja,

⁶⁰⁵ Entre a pesquisa sobre as fontes de Diogenes Laertios (*De Laertii Diogenis fontibus*, publicado em 1868) e o cuidadoso e extenso índice que elaborou para o *Rheinisches Museum für Philologie* a pedido de Ritschl (publicado em 1872), Nietzsche impunha ainda uma certa intenção sistemática a seus textos como *obras*, embora isso dificilmente tenha se efetuado nos trabalhos de caráter não-filológico. Algo dessa tendência se observa nos incontáveis planos, fatalmente abandonados, de concluir grandes séries de textos, que forneceriam uma visão ampla e aprofundada de suas reflexões filosófico-estéticas – e de sua filosofia da cultura, em último caso (como acontece com os volumes planejados para as *Considerações Extemporâneas* – cf. KSA VIII, 754-755) – assim como no projeto que resultou em *O nascimento da tragédia*. Lacoue-Labarthe conclui, assim, que esse último teria sido o único esforço levado a cabo no sentido de dar uma forma não fragmentária a um de seus textos, sendo *O nascimento da tragédia* “no limite, o único ‘Livro’ de Nietzsche” (LACOUÉ-LABARTHE, Ph., “Le détour” in *Poétique*, vol. 5, p. 57).

⁶⁰⁶ HAZELTON, R., “Nietzsche’s contribution to the theory of language” in *The philosophical review*, vol. 52, n. 1, p. 47. Esse procedimento não-sistemático tem suas raízes nos textos acerca da linguagem mesmos, mas se estende por toda a reflexão de Nietzsche. Como assinala Michel Haar: “O recurso da polissemia e a tentativa de destruir as grandes identidades da tradição baseiam-se em uma teoria da linguagem que toma a linguagem como uma máquina fabricando identidades falsas” (HAAR, M., “Nietzsche and metaphysical language” in *Man and World*, vol. 4, n.4, p. 360).

de uma relação prática renovada com essa ideologia, sobretudo através do exercício da linguagem. Essas considerações formam, portanto, um amplo e impreciso arquipélago, e sua unidade, se a compreendermos como possível, deve passar pelo filtro da hermenêutica de fragmentos muitas vezes obscuros, ambíguos, ou que tratam do problema de forma indireta. Mas, na medida em que esses fragmentos se acumulam, surgem certos nexos de continuidade que organizam o conjunto das reflexões situado, aproximadamente, entre 1869, data de sua entrada em Basileia como professor, e 1876, por ocasião de seu rompimento com Wagner e com a idéia de cultura que ele vinha representando, gradativamente de modo mais insatisfatório. Segundo essa organização, dois momentos distintos se apresentariam nesse intervalo. A diferença entre eles é, definitivamente, muito sutil, e é difícil determinar em que ponto há, de fato, uma ruptura, uma vez que Nietzsche muitas vezes hesita entre uma ou outra posição epistemológica, dependendo da base ideológica que ele pretende fazer funcionar em seus escritos, especialmente aqueles dirigidos a um público ouvinte ou, mais ainda, leitor. O problema do estabelecimento cronológico dessa ruptura, e mesmo sua própria pertinência, será retomado em detalhe mais adiante. Por enquanto, basta indicarmos, provisoriamente, que é no instante em que essas hesitações passam a ter lugar que podemos assinalar, ao menos, uma mudança significativa, com graves conseqüências para sua filosofia da cultura. Somente determinando mais precisamente essa mudança é que podemos identificar em qual delas as conferências vêm se inscrever, e, assim, que implicações essa posição traz para a proposta pedagógica de Nietzsche.

O primeiro desses momentos sustenta, de modo geral, a possibilidade de uma linguagem capaz, efetivamente, de expressar, ainda que não de modo direto ou absoluto, a natureza original da qual ela derivou. A princípio, isso parece responder, sobretudo, à relação entre o gênio e a língua, exigida pela filosofia da cultura de Nietzsche, e que aqui deve assumir a função de critério de verdade para essa cultura. A relação construída nesse ponto entre linguagem, *Sprache*, e natureza, ou ainda, entre a linguagem como instrumento da *Bildung* e a idéia de origem como *a priori*, como condição de emergência atemporal da figura do gênio, seja ele Wagner, Schopenhauer ou Píndaro, é uma relação *necessária*. O que a sustenta, portanto, deve ser uma epistemologia conciliatória, em que uma cultura, representada pelo uso que faz de sua língua, pode se adequar ao conteúdo positivo, metafísico e unívoco, que a natureza

guarda consigo enquanto origem última, romântica, de toda forma de sociedade, de *Bildung* ou *Kultur*. Essa posição, contudo, revela certas dificuldades em que se concentra boa parte do esforço argumentativo de Nietzsche nesse período. O conjunto de textos que se dedicam a estabelecer as condições dessa reconciliação determina um perímetro que se estende, mais ou menos, até o começo 1872, e as teses de *O nascimento da tragédia*, além dos fragmentos *Vom Ursprung der Sprache* (1869-1870) e *Über Musik und Wort* (1871) são seu maior exemplo. O limite desse primeiro momento, no entanto, está mais próximo das conferências do que se poderia supor, o que poderia caracterizá-las, caso essa cronologia seja pertinente, como a elaboração definitiva, ou, ao menos, a última versão de uma certa reflexão sobre a linguagem.⁶⁰⁷ Em relação a ela, o curso de retórica do final de 1872 inaugura uma significativa distância. O que os estudos e as notas preparatórios para o curso apontam é uma completa reavaliação da relação entre linguagem e natureza, e, portanto, entre a cultura e sua origem. De acordo com eles, a radicalização da idéia da artificialidade intrínseca da linguagem como produção humana tornaria impossível qualquer forma de adequação expressiva entre esta e o mundo real, pré-antropomórfico, mitológico, e nenhum critério de verdade poderia ser deduzido ou aplicado ao discurso. Essa epistemologia *anti-romântica*, consensualista, deu margem a todo perspectivismo posterior de Nietzsche, mas seus desenvolvimentos mais antigos remontam, além das notas sobre retórica, a textos da época de *Über Wahrheit und Lüge*, talvez o primeiro evidente exemplo dessa distância. Seja como for, nenhum desses dois momentos é suficientemente claro sem uma análise comparativa dos conjuntos de textos que os acompanham.

I. Limites epistemológicos: da ontologia ao discurso

Podemos tomar como primeiro limite o fragmento de 1869, *Vom Ursprung der Sprache*. O que Paul De Man chamou de prevalência de um “padrão” romântico em

⁶⁰⁷ Ernst Behler parafraseia a tese desenvolvida por Lacoue-Labarthe, talvez um tanto descuidadamente, do seguinte modo: “Uma clara linha é desenhada entre o Nietzsche de *O nascimento da tragédia* e o Nietzsche da *Exposição da Retórica*, criando uma ruptura tão profunda entre as duas que, no que se refere à linguagem, expressão e arte, um lado afirma o que o outro nega” (BEHLER, E., “Nietzsche's Study of Greek Rhetoric” in *Research in Phenomenology*, n. 25, p. 8).

Nietzsche⁶⁰⁸ se aplica exemplarmente ao seu ponto de partida teórico, segundo o qual a origem da linguagem seria anterior ao processo de antropomorfização da cultura, e mesmo aos mecanismos intelectuais dos indivíduos. É dessa forma que o texto apresenta, esquematicamente, sua solução para o “antigo enigma [Altes Räthsel]”⁶⁰⁹ que é a essência do discurso: “A linguagem não é nem o trabalho consciente de um nem o de muitos”.⁶¹⁰ Anterior à toda diferenciação, a origem residiria na característica mais dionisíaca da natureza, aquela que nos reuniria com o uno primordial, ou aquilo que Claudia Crawford denomina, a partir de uma série de fragmentos de 1870/ 71, o *Ur-Eine*⁶¹¹, cuja medida não é o entendimento e seus conceitos, mas a intuição e seu *pathos*: “Resta, então, apenas considerar que a linguagem é o produto dos instintos [Erzeugniss des Instinktes], como entre as abelhas – o formigueiro etc.”.⁶¹² É o núcleo unívoco e informal do mundo, a essência mesma das coisas, da natureza, que se expressa pela primeira vez no discurso. A seqüência do texto não deixa nenhuma dúvida quanto a sua dívida com o Romantismo:

*“Mas o instinto não é o resultado consciente da reflexão [Überlegung], nem a mera consequência da organização física, nem o resultado de um mecanismo localizado no cérebro, nem o desenvolvimento de um mecanismo de um espírito que viesse de fora, estranho ao seu ser, é, antes, a realização própria dos indivíduos ou de uma massa, a partir do caráter. O instinto é sobretudo um com o núcleo mais íntimo de um ser [innersten Kern eines Wesens]”*⁶¹³

Esse germe íntimo da natureza ocupa uma posição que se encontra no extremo oposto em relação à cultura histórica, e, portanto, ao desenvolvimento da linguagem como instrumento intelectual e técnico-pragmático. Assim, é evidente que a história insere na cultura uma alienação de seu ser mesmo, de sua origem⁶¹⁴, e o antagonismo que Nietzsche pretende estabelecer nesse momento entre o *estado atual* da cultura e a

⁶⁰⁸ DE MAN, P., *Allegories of reading – figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, pp. 79 e ss.

⁶⁰⁹ *Mus.* V, 467.

⁶¹⁰ *Idem.*

⁶¹¹ Cf. CRAWFORD, C., *The beginnings of Nietzsche's theory of language*, pp. 62-64, 160-163. Alguns dos fragmentos a que ela faz referência podem ser encontrados em KSA VII, 199-202.

⁶¹² *Mus.* V, 468.

⁶¹³ *Idem.*

⁶¹⁴ “O desenvolvimento do pensamento consciente é prejudicial à linguagem” *Mus.* V, 467.

idéia transtemporal, originária dessa cultura, encontra-se mais uma vez representado. Contudo, a ideologia que suporta toda sua reflexão filosófica, científica e estética aqui – a que postula a possibilidade mesma de uma reavaliação da cultura alemã – exige que faça parte da epistemologia da linguagem um elemento que se ofereça como princípio *verdadeiro* para o retorno ao não-histórico; a confiança depositada na vitória contra o historicismo hegeliano legitima todo o conteúdo das conferências pedagógicas, e desde sua introdução, a decadência histórica da *Bildung* “vai de encontro aos desígnios [Absichten] igualmente eternos [ewig] da natureza”.⁶¹⁵ Essa exigência, em última análise, é a mesma que garante o equilíbrio da segunda *Consideração Extemporânea*, que buscava exatamente analisar a relação da história com a natureza e, apesar de sua crítica violenta também contra Hegel e o hegelianismo, é inegável que a *idéia* romântica de dialética e reconciliação com a origem penetra e unifica todo o texto.⁶¹⁶ Em *Vom Ursprung der Sprache*, Nietzsche se limita a identificar esse elemento nos *instintos*, que são a conexão perene do humano com o natural, da cultura com a origem, mas não propõe, inclusive pelo caráter fragmentário do texto, nenhuma dedução mais detalhada de uma dialética que ele considera “o próprio problema da filosofia”, ou seja, a que se estabelece entre “o completo utilitarismo [Zweckmässigkeit] dos organismos e a ausência de consciência [Bewusstlosigkeit] em sua emergência [entstehen]”.⁶¹⁷ Assim, de acordo com esse panorama esquemático, mas ideologicamente muito preciso, não é surpreendente que o texto termine com uma citação de Schelling que confirma, estrategicamente, suas teses.⁶¹⁸

Outros textos do mesmo período procuram preencher as lacunas desse esboço, acrescentando uma série de considerações mais extensas e cuidadosas a respeito da dialética entre fim, *Zweck*, e origem, *Ursprung*, da linguagem, em especial por ocasião da redação de *O nascimento da tragédia*, incluindo o longo fragmento que integra o conjunto de seus textos preparatórios, *Über Musik und Wort*.⁶¹⁹ Tal como foi

⁶¹⁵ KSA I, 647.

⁶¹⁶ Por exemplo, em KSA I, 253: “O não-histórico é como uma atmosfera envolvente na qual a vida é engendrada por si mesma, somente para desaparecer mais uma vez com a aniquilação dessa atmosfera. (...) Onde poderiam estar as ações que o homem pode levar a cabo sem que antes ele tivesse entrado nessa camada vaporosa do não histórico?”. Para as críticas de Nietzsche contra Hegel, ver KSA I, 297 e 308-312.

⁶¹⁷ Mus. V, 468. .

⁶¹⁸ Mus. V, 470. .

⁶¹⁹ Esse título aparece somente na edição Musarion; na KSA o fragmento aparece no *Nachlass*, sem título, como fora deixado por Nietzsche em seus cadernos.

concebido, o livro sobre a tragédia pretendia identificar uma origem pré-discursiva do universo mitológico, ao qual contrapunha seu desenvolvimento posterior na linguagem da tragédia grega. Essa dialética entre a gênese pré-individual, inefável – princípio cosmogônico dionisíaco – e seu meio de expressão ou representação – princípio mitológico apolíneo – assumiu entre os gregos, ao menos até Sócrates, uma forma geral, presente no teatro antigo, que justificaria toda a superioridade da cultura antiga. O fato de que essa forma, que denuncia a relação particular do *povo* grego com a construção da *língua* grega, possa ser reconstituída na Alemanha wagneriana através de uma reformulação da *Bildung* é mais um indicativo de que o futuro dos estabelecimentos de ensino depende da transformação da relação do *povo* alemão com a *língua* alemã. Subterrânea em relação à estética que ele deriva, há no livro sobre a tragédia uma dimensão mais fundamental: uma filosofia da cultura, devedora, por sua vez, de uma epistemologia da linguagem, que nos permite ler a obra como um manifesto político-pedagógico.

Ainda que a figuração da polaridade Dioniso/ Apolo não tenha sido uma contribuição original de Nietzsche ⁶²⁰, o mais importante é que ela fez funcionar um dispositivo que associa, de um lado, a metafísica da origem à não-representabilidade, absolutamente verdadeira em si mesma, e, do outro, a prática do discurso a uma apropriação formal, intelectual, equívoca em relação à natureza daquilo que ela deve representar, sua gênese. O que essa dicotomia impõe é a ilegitimidade da cultura formal da linguagem, radicalizada no panorama social contemporâneo de *O nascimento da tragédia* e das conferências:

“O contraste entre esta verdade mesma da natureza [eigentlichen Naturwahrheit] e a mentira da cultura [Culturlüge] que se comporta como única realidade é como aquela entre o núcleo eterno das coisas em si e o conjunto do mundo das aparências [Erscheinungswelt]”.⁶²¹

Não há dúvidas que, já em 1872, Nietzsche postula a completa exterioridade da linguagem em relação às coisas mesmas, e um dos muitos duplos que a polaridade

⁶²⁰ Cf. DEL CARO, A., “Dionysian Classicism, or Nietzsche's Appropriation of an Aesthetic Norm”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 4 (Oct., 1989), pp. 589-605 e BAEUMER, M. L., “Nietzsche and the tradition of Dionysian” in O’FLAHERTY, J., *Studies in Nietzsche and the Classical tradition*, pp. 165-189.

⁶²¹ KSA I, 58-59.

Dioniso/ Apolo assume nesse contexto, assim, é o do par música e palavra, a primeira compreendida como manifestação da esfera do pré-individual⁶²² e a última como individuação dessa esfera. No entanto, essa polaridade é resgatada dialeticamente⁶²³, sintetizada sob uma forma lingüística que, mesmo que seja ainda e sempre uma simples representação, formaliza o conteúdo metafísico do mundo de tal forma que algo dele se preserva *sugerido*, e uma relação com a verdade como origem se torna *possível*. Essa é a forma do *mito*.

“O mito nos protege da música, assim como, por outro lado, lhe dá a mais alta liberdade. A música empresta, em contrapartida, ao mito trágico, um significado [Bedetsamkeit] metafísico muito enfático e convincente, o qual a palavra e a imagem, sem essa simples ajuda, não conseguiriam atingir; e através do qual o espectador trágico atinge precisamente esse sentimento seguro de um desejo [Lust] superior, que segue um caminho de aniquilação e negação, para que ele possa parecer ouvir como se o abismo mais profundo das coisas falasse acessivelmente com ele”.⁶²⁴

O inefável dionisíaco não é apenas aquilo que não se expressa como forma, mas, mais fundamentalmente, aquilo que nos rouba a palavra e se abre como risco de desagregação total do indivíduo e, portanto, da cultura que deriva das formas de comunicação: a música, origem instintiva das expressões humanas, sem a linguagem, nos torna um e os mesmos com o “abismo mais profundo das coisas”. E o que ela expressa ou comunica, como Nietzsche afirma, apropriando-se da metafísica de Schopenhauer e da estética de Wagner, é a linguagem da *vontade primitiva*⁶²⁵: o

⁶²² “A origem da música reside além de toda individuação [der Ursprung der Musik liegt jenseits aller Individuation]”(KSA VII, 365 – fr. 12 [1]). Nietzsche afasta uma leitura sentimental de sua tese, considerando os sentimentos sugeridos pela experiência do ouvinte de uma obra musical como já suficientemente individualizada: “O que chamamos de sentimentos [Gefühle] é, na perspectiva dessa vontade, já bastante atravessada pelas representações conscientes e inconscientes, e, assim, não pode mais ser objeto direto da música, menos ainda produzi-la” (KSA VII, 364).

⁶²³ Por uma dialética não-histórica, cuja dinâmica é externa – e muitas vezes antagônica – em relação aos acontecimentos contingentes do tempo cronológico: daí a crítica de Nietzsche a Hegel; cf. KSA I, 310.

⁶²⁴ KSA I, 134-135.

⁶²⁵ David Allison argumenta que Nietzsche aos poucos retira da idéia de vontade seu estatuto de origem da música, que será, a partir do fragmento 12[1], conhecido como *Über Musik und Wort*, atribuído à linguagem; a esfera do musical, desde então, deverá ser sempre uma esfera performativa, representativa em relação ao “fundamento dionisíaco” – expressão que tem como função marcar a distância com Schopenhauer. (cf. ALLISON, D. B., “Some remarks on Nietzsche’s draft of 1871, ‘On Music and Words’” in *New Nietzsche Studies*, vol 1, vol. 1/ 2, pp. 20 e ss.) De todo modo, a representação operada

privilégio do som dionisíaco em relação aos gestos apolíneos, excessivamente simbólicos, substitui o modelo ateniense do discurso – o debate agonístico na ágora – pela sua origem violenta, uma outra forma de sociabilidade mais profunda ou instintiva – tal como representada pela *khatarsis* nas festas báquicas. A linguagem, portanto, deve ser o elemento capaz de submeter os dois modelos de sociabilidade a uma dialética, deve interferir como elemento de *sublimação*, no sentido em que Kant usou o termo *Erhebung* em sua *Analítica do sublime*, que nos eleva o espírito a partir de uma distância grande apenas o suficiente para que possamos contemplar nossa origem – e nossa *destinação*, *Bestimmung* – de uma perspectiva segura e, sobretudo, comunicável. Nessa dialética do conteúdo e da forma, a palavra mitológica, trágica, tem como função o resgate, de dentro mesmo da linguagem, de uma origem que a torna mais *real* que um simples conceito.⁶²⁶ Seu índice é o *símbolo*, intermediário ambíguo entre o mundo e sua figuração, e sua referência é a *música*, entendida como manifestação concreta de uma cosmogonia e ontologia essenciais. Nietzsche não pretende, com esse dispositivo, afirmar que o simbólico seja da mesma natureza do real, conduzindo Apolo a um reino que não é o seu, mas, como afirma Lacoue-Labarthe, trata-se de uma *aproximação*: em relação às coisas mesmas, “o símbolo é *mais ou menos* adequado”.⁶²⁷ No texto de *A visão dionisíaca de mundo*, escrito provavelmente em 1870, e que faz parte dos escritos preparatórios para *O nascimento da tragédia*, esse dispositivo e seu mecanismo de produção é explicitamente formulado:

“A mais íntima e freqüente aglutinação de um tipo de simbólica dos gestos [*Geberdensymbolik*] e o som é denominada linguagem [*Sprache*]. Na palavra, através do som e sua inflexão, da força e do ritmo de sua sonoridade, a essência das coisas é simbolizada; através da apresentação concomitante dos gestos da boca, a imagem, a aparência [*Erscheinung*] da essência”.⁶²⁸

pela música nesse instante ainda é de um tipo mais adequado ou mais apto a apresentar esse fundamento – e é importante notar que essa adequação ou aptidão tem um forte fundamento natural.

⁶²⁶ “Uma vez que a tragédia musical se aproprie da palavra, então ela pode igualmente apresentar, de dentro, o subsolo e o lugar de nascimento, o vir a ser [werden] das palavras” (KSA I, 138).

⁶²⁷ LACOUÉ-LABARTHE, Ph., *loc. cit.*, p. 68.

⁶²⁸ KSA I, 575-576. Anna Hartmann explora detalhadamente os níveis de representação em jogo no processo de produção simbólica da linguagem e procura, através disso, distinguir linguagem conceitual e linguagem poética (cf. CAVALCANTI, A. H., *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, pp. 255-271).

Como *obra*, a música se formaliza e encontra seu limite nessa proximidade nem sempre nítida que o simbólico procura com o real, e o compositor-poeta deve estar sempre à espreita de um risco inerente à forma discursiva com que trabalha: “Assustador processo da atividade na música: todo o simbólico [alles Symbolische] pode se tornar falsificado [nachgemacht] e, assim, morto [totdgemacht]: desenvolvimento constante da ‘frase’”.⁶²⁹

Sob a forma do mito, o mecanismo falsificador da natureza das coisas que integra a linguagem de modo intrínseco é ligeiramente subvertido: no lugar dos conceitos da ciência e da filosofia, a *metáfora* permite um acesso mais imediato ao significado metafísico do mundo. A polissemia não-declarativa que ela instaura na linguagem, através da substituição do conceito pela imagem, é mais concreta, e é extremamente importante notar que nesse momento ela “não é uma figura retórica”.⁶³⁰ De acordo com isso, o resgate da origem, função que alinha um mecanismo do discurso às propostas pedagógicas de Nietzsche, circunscrevendo ambos em seu horizonte ideológico romântico, não é tarefa exclusiva nem do filósofo, nem do filólogo, mas também do músico enquanto poeta, capaz de tornar a experiência musical em algo sublime, mas, por isso mesmo, comunicável. Se Wagner inquietava tanto como poeta, é justamente porque sua função como messias da cultura do futuro dependia do equilíbrio delicado e muitas vezes heterogêneo de sua linguagem mitológica.⁶³¹

Nenhuma outra esfera pode servir tão exemplarmente à *Bildung* quanto a da poesia: sua força expressiva opera a purgação de uma relação com o discurso que pode transformar o estado de miséria das instituições de ensino e da *Kultur* em geral –

“A esfera da poesia [Poesie] não está fora do mundo, como a impossibilidade fantástica do cérebro do poeta: ela quer ser exatamente o contrário, a expressão nua da verdade [die ungeschminkt Ausdruck des Wahrheit] e deve, a partir disso, afastar de si todo o coquetismo fraudulento de toda suposta realidade dos homens da cultura”.⁶³²

⁶²⁹ KSA I, 48.

⁶³⁰ KSA I, 60.

⁶³¹ Cf., especialmente, KSA VIII, 279-281, fr. 11 [18] e 11 [19].

⁶³² KSA I, 58.

A linguagem poética surge, assim, como contraponto da linguagem esvaziada dos discursos pseudo-culturais: no pólo oposto a estes, “o que a caracteriza” “é a capacidade de preservar a riqueza da experiência interior, de um domínio inconsciente que Nietzsche define como complexo e inabarcável”.⁶³³ A polarização entre o vazio e o pleno fornecida pelo eixo simbólico da linguagem sustentará boa parte das dicotomias apresentadas nas conferências de 1872.

Não é difícil perceber que, mesmo não podendo ser descrita como uma teoria sistemática da linguagem, a abordagem de temas como a relação entre forma discursiva e positividade ontológica é invariavelmente orientada no sentido de uma definição em termos dialéticos aptos a justificarem, ao mesmo tempo, a incontornável exterioridade dos valores humanos – tema que se radicalizará progressivamente no trabalho de Nietzsche – e a reconciliação simbólica como tarefa política e cultural. Seu platônico pessimismo ontológico, que denuncia como falso tudo aquilo que não é *ideal* – até esse ponto dificilmente podemos falar de uma *reversão* do platonismo – e que, paradoxalmente, oferecia o trono da *polis* ao poeta, em nenhum aspecto entra em conflito com o otimismo wagneriano de *O nascimento da tragédia*, e isso graças a uma certa disposição dialética própria da linguagem, e, por conseqüência, da cultura. Nesse sentido, o livro é, ele mesmo, uma representação simbólica: ele apresenta mitologicamente a solução para o velho enigma subjacente às palavras. Ele “dramatiza a variedade de maneiras por meio das quais a distinção entre essência e aparência pode ser reunida [bridged]; o que chamamos de padrão genético é precisamente a possibilidade dessa ponte, dessa tradução (...)”.⁶³⁴ Afinal, nenhuma cultura é verdadeiramente possível enquanto a origem não encontrar sua expressão, enquanto ela permanecer eternamente muda ou irremediavelmente falsificada.

É surpreendente que, no mesmo ano em que *O nascimento da tragédia* veio a público, Nietzsche tenha promovido uma profunda reconsideração de suas teses sobre a natureza e a dialética da linguagem, a tal ponto que algo como uma ruptura se estabelece em um nível epistemológico. Em um curto espaço de tempo, o mito perde o estatuto de figura dialética do discurso por excelência, e a palavra, desabrigada, guarda consigo, a partir de então, apenas seu caráter negativo em relação ao mundo real. É

⁶³³ CAVALCANTI, A. H., *op. cit.*, p. 270.

⁶³⁴ DE MAN, P., *op. cit.*, p. 101.

tentador enxergar essa revisão como o indício mais temporão da crescente frustração de Nietzsche com a viabilidade de uma reforma cultural na Alemanha, e as fendas que ela parece abrir, ainda no subsolo do discurso propagandístico pró-wagneriano, acabariam por desembocar na completa decepção que Bayreuth representou em 1876. Seria contudo metodologicamente muito difícil, se não impossível, simplesmente traçar uma linha reta entre esses dois pontos, uma vez que proporcionalmente à profundidade das transformações na epistemologia operada entre 1872 e 1873, um esforço contrário a ela ainda parece resistir no sentido de fazer toda a produção literária convergir no horizonte ideológico animado pela idéia de uma nova *Bildung* alemã. O crescente descompasso entre as considerações acerca da natureza da linguagem, geralmente produzidas privadamente, e que parecem seguir na direção de um nihilismo e de um perspectivismo radicais, e a insistência com que Nietzsche procurou justificar sua reforma político-cultural, sempre publicamente, explicam, nos textos escritos até 1876, a grande série de suas contradições, hesitações e obscuridades. Tudo isso, associado à não-sistematicidade de quase todos esses textos, torna a tarefa de explicitar qualquer ruptura muito difícil, e alguns comentadores chegam mesmo a propor uma relativização, total ou parcial, das transformações operadas no interior da “teoria” da linguagem de Nietzsche.⁶³⁵ Contudo, certos fragmentos do final de 1872 e as notas preparatórias para o curso de retórica ministrado em 1872-1873⁶³⁶ apontam para uma transformação efetiva da perspectiva sobre a natureza do discurso. Uma das muitas obras planejadas e não concluídas desse período, o *Philosophenbuch*, sobreviveu sob a forma de fragmentos; um deles, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, de 1873, desenvolve e leva ao paroxismo as principais teses epistemológicas do curso, permitindo a avaliação mais explícita do sentido da ruptura com o livro sobre a tragédia.

Os livros consultados por Nietzsche para a elaboração de suas aulas parecem ter exercido alguma influência nessa mudança de perspectiva. A lista de volumes emprestados na biblioteca da universidade nos fornece algumas pistas sobre seu

⁶³⁵ Cf., por exemplo, HÖDL, H. G., *op. cit.*, pp. 24 e ss.. e CRAWFORD, C., *op. cit.*, pp. 14 e ss.

⁶³⁶ Inicialmente as edições Körner-Musarion consideraram que o curso havia sido ministrado em 1874 (ver o *Nachberit* do volume V da edição Musarion, pp. 477 e ss.). Algumas pesquisas filológicas mais recentes, contudo, chegaram à conclusão de que na verdade ele havia sido pronunciado entre o final de 1872 e início de 1873. Para uma história desse equívoco e os resultados das recentes pesquisas, cf. LACQUE-LABARTHE, Ph., e NANCY, J.-L., “Rhétorique et langage” in *Poétique*, vol. 5, pp. 99-103; CRAWFORD, C., *op. cit.*, pp. 199-202 e BEHLER, E., *loc. cit.*, pp. 5-8.

interesse teórico naquele semestre de inverno.⁶³⁷ Lacoue-Labarthe insiste na importância do trabalho de Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*, citado por Nietzsche, muitas vezes sem referência alguma, tanto em seu curso quanto no fragmento do *Philosophenbuch*, embora muitos comentadores limitem a importância dessa fonte.⁶³⁸ O fundamental no texto de Gerber, uma retomada do nominalismo filosófico ao qual se agregavam uma ontologia vitalista ou materialista e uma emergente psicologia do inconsciente, se repetia em outras obras consideradas com maior ou menor atenção por Nietzsche – as renovações na biblioteca indicando até que ponto ele aprofundou sua leitura em um ou outro volume. Os trabalhos de Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, de Johann C. F. Zöllner, *Über die Natur der Cometen*, Richard Volkmann, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* e Friedrich Blass, *Die attische Beredsamkeit* parecem ter tido, segundo esses critérios, uma certa relevância como bibliografia primária para o curso de retórica. Uma análise detalhada da recepção desses estudos como um todo e de sua função na ruptura com a epistemologia da linguagem de *O nascimento da tragédia* ainda está por ser feita, e as dificuldades de método que ela levantaria exigem que um estudo à parte lhe seja dedicado.⁶³⁹ Dificuldade que se torna ainda maior se levarmos em conta algumas leituras empreendidas nesse momento por Nietzsche que, apesar de não serem

⁶³⁷ Cf. CRESCENZI, L., “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1870)” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 23, pp. 419-420.

⁶³⁸ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, Ph., pp. 56-57. Christian Emden, por outro lado, sustenta que, “ainda que ele tenha encontrado em Gerber uma teoria amplamente formulada que conecta a estética retórica da linguagem às considerações filosóficas acerca da natureza dos referentes e do conhecimento, Gerber não parece ter sido a fonte principal de sua reflexão sobre a retórica” (EMDEN, Ch., *op. cit.*, p. 12). Claudia Crawford defende uma opinião semelhante e afirma que “os principais argumentos da teoria da linguagem de Gerber já haviam sido trabalhados por Nietzsche independentemente antes que ele lesse Gerber no outono de 1872” (CRAWFORD, C., *op. cit.*, p. 16). Uma tábua de concordância entre *Die Kunst als Sprache* e *Über Wahrheit und Lüge*, seguida de uma análise detalhada dessa influência foi organizada por Anthonie Maijers e Martin Stingelin no volume 17 da *Nietzsche-Studien*, pp. 350-390 (“Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche”).

⁶³⁹ Partindo de uma leitura das fontes primárias e dos comentários de Claudia Crawford e Thomas Thüring (em “Beiträge zur Quellenforschung” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 23), Anna Hartmann procurou, recentemente, preencher essa lacuna. Seu trabalho mostra como o fragmento *Vom Ursprung der Sprache* é uma “colagem”, não apenas de passagens extraídas do livro de Eduard von Hartmann, como também de *Geschichte der Sprachwissenschaft*, de Theodor Benfey (cf. CAVALCANTI, A. H., *op. cit.*, pp. 39-70). Seja como for, é importante lembrar que o uso dado a Nietzsche a muitas de suas fontes é, na maior parte das vezes, um uso até certo ponto *perverso*, no sentido de, utilizando passagens inteiras de certos autores, chegar a conclusões pouco compatíveis com estes. Isso é notório, por exemplo, no que se refere a Wagner e aos textos clássicos gregos. Sob esse aspecto, seria legítimo perguntar se Nietzsche não adiantaria um procedimento de leitura que atravessou toda nossa modernidade, esse tipo de ventriloquismo interpretativo – utilizando o termo sem a carga pejorativa que ele costuma ter – típico, por exemplo, de Heidegger e Deleuze.

exatamente especializadas, defendiam uma visão filosófica ao encontro da qual partiam certas premissas de *Sobre verdade e mentira* e outros textos posteriores. O exemplo mais importante nesse sentido é o de Hamann. Desde o começo de 1873 Nietzsche havia tomado de empréstimo a então recente edição de seus *Schriften und Briefe*. Máximas como “Todas as abstrações são e devem ser *arbitrárias* [Alle Abstractionen *willkürlich* sind und seyn müssen]”⁶⁴⁰ ou “O sistema é já em si um obstáculo à verdade [System ist schon an sich ein Hindernis der Wahrheit]”⁶⁴¹ certamente encontram ecos nos fragmentos dessa época. Mas à admiração de sua qualidade reflexiva correspondia uma condenação fatal contra o seu estilo – no final de janeiro é essa a curta e definitiva resenha de Nietzsche em carta a Rhode: “estou lendo Hamann, e estou sendo muito instruído: vê-se nos contornos nossa cultura alemã de poeta e pensador. Muito profundo e íntimo, mas inartisticamente indigno”.⁶⁴² É difícil determinar precisamente qual *uso* Nietzsche deu a cada um desses autores e suas obras. Aqui resta-nos apenas indicar a possibilidade de se reconstruir essas influências, assinalando, principalmente, a atenção que Nietzsche havia voltado para a então recente literatura sobre o tema.⁶⁴³

⁶⁴⁰ Citado em O’FLAHERTY, J. C., *The Quarrel of reason within itself: essays on Hamann, Michaelis, Lessing, Nietzsche*, p. 34.

⁶⁴¹ *Idem*, p. 86. É importante lembrar, contudo, que o questionamento da pertinência científica do *sistema* como forma havia sido recebido por Nietzsche menos através de Hamann que pela sua leitura difusa dos primeiros românticos, especialmente Novalis e Schlegel, que buscavam no fragmento e no aforismo a forma privilegiada de uma idéia ao mesmo tempo aberta e fechada em si mesma. No entanto, como Walter Benjamin procurou demonstrar, essa concepção não excluía a relação com o sistema, antes, a instaurava segundo uma outra economia – equilíbrio que, tanto quanto para Schlegel, havia sido importante para Nietzsche em seu período greco-wagneriano: apesar do pensamento de ambos não poder ser definido segundo um esquema geral sistematizado, “foi determinado por tendências e continuidades sistemáticas, que, contudo, neles mesmos, alcançaram uma clareza e maturidade apenas parciais; ou, para expressar isto da maneira mais exata e incontestável: que o pensamento deles permite-se ligar a raciocínios sistemáticos, que ele de fato permite-se inscrever num autêntico e elaborado sistema de coordenadas, tanto fazendo se os primeiros românticos mesmos indicaram completamente este sistema ou não” (BENJAMIN, W., *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, p. 49).

⁶⁴² KSB IV, 121; carta a Rhode de 31 de janeiro de 1873. Hamann é citado também no curso de retórica: a passagem de uma de suas cartas a Jacobi, “Deutlichkeit ist die richtig Vertheilung von Licht und Schatten” aparece na seção V (cf, KGW II-4, 437). Sobre a leitura que Nietzsche fez de Hamann, cf. EMDEN, Ch., “Metaphor, perception and consciousness: Nietzsche on Rhetoric and neurophysiology” in MOORE, G. e BROBJER, Th. (ed.), *Nietzsche and science*, p. 94 e a breve passagem em PFEFFER, R., *Nietzsche: Disciple of Dionysus*, p. 113.

⁶⁴³ É interessante notar que os livros consultados no semestre de inverno de 1872-1873 eram publicações bastante recentes, especialmente se comparadas às obras emprestadas em outros períodos. O livro de Zöllner havia sido publicado naquele mesmo ano, o de Gerber um ano antes, o de Hartmann, em 1869; o de Blass, em 1868, e o mais antigo de todos, de Volkman (embora Nietzsche também tenha consultado outro estudo seu, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, de 1872), tinha sido publicado há sete anos.

A grande mudança que o curso sobre retórica já apresenta desde os primeiros parágrafos é o deslocamento do mecanismo original da produção de linguagem, que deixa de ser a relativa adequação formal de um conteúdo unívoco para se caracterizar, a partir de então, como o processo de *invenção* de uma forma artística, arbitrária na medida em que a natureza não aparece sob nenhuma circunstância, em que a *origem* não pode mais ser resgatada de nenhum modo. A tese central da seção III, denominada “Relação do retórico com a linguagem [Verhältniss des Rethorischen zur Sprache]”, estabelece entre o mundo real, como dimensão ontológica, e o discurso, como forma lógica, uma exterioridade tão completa que nela não é mais possível fazer intervir o recurso do mito. Totalmente estranhas uma a outra, as esferas da origem e da expressão não se comunicam mais; todo conteúdo metafísico do mundo é condenado a se fechar sobre si mesmo, ao mesmo tempo em que toda palavra é o esvaziamento absoluto da realidade. A retórica, *Rhetorik*, que aparecia em *O nascimento da tragédia* como oposta à metáfora do mito, é transferida para o centro mesmo do funcionamento da representação lingüística – é desse modo que o retórico, *rhetorisch*, passa a identificar a gênese do discurso e suas formas; sem o referencial metafísico, “verdade” ou “mentira” não se aplicam mais como critérios de legitimidade.

Sem esses critérios, a *metáfora*, que antes guiava a forma da representação em uma relação mais ou menos adequada quanto à coisa em si mesma, ao universo dionisíaco, se vê transformada no átomo de um mecanismo que será para sempre, e desde sempre, absolutamente auto-referente – ela é apenas uma *figura de linguagem*, *Trope*⁶⁴⁴; talvez ela seja a maior entre todas, mas por isso mesmo, a mais afastada de um contato positivo com o mundo. Todo esse esvaziamento da positividade frágil com a qual a linguagem ainda podia contar através do mito nos textos anteriores não apenas passa a ocupar seu lugar nas reflexões após 1873, mas, mais precisamente, é o próprio núcleo delas. O retórico e seu dispositivo fundamental – a metáfora como figura de linguagem auto-referente – vem substituir a música no processo de formação das palavras⁶⁴⁵. Os instintos que produziam a linguagem em *Vom Ursprung der Sprache* eram a ponte possível entre a cultura e a natureza; os instintos que estão em jogo no discurso, a partir do curso de retórica, e, especialmente, do fragmento do

⁶⁴⁴ Cf. *KGW* II-4, 426: “Mas todas as palavras, em si mesmas e desde o começo, são figuras de linguagem [Tropen]”.

⁶⁴⁵ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, Ph., *loc. cit.*, pp. 70 e ss.

Philosophenbuch, são aqueles que intrinsecamente aumentam o espaço entre uma e outra. Ao longo da seção III, Nietzsche desenvolve todo o fundamento epistemológico do qual depende o resto do curso:

“Não é difícil perceber que o que se chama ‘retórico’ como meio da arte consciente esteve ativo como meio da arte inconsciente na linguagem [*Sprache*] e seu desenvolvimento [*werden*]; assim, que a retórica é um aperfeiçoamento daquilo que, na linguagem, é propriamente meio artístico, segundo a clara luz do entendimento [*Verstandes*]. Não existe nenhuma ‘naturalidade’ da linguagem à qual se poderia apelar: a linguagem é ela mesma o resultado apenas das artes retóricas (...) ela não quer instruir [*belehren*], mas, antes, transferir [*übertragen*] uma afecção [*Erregung*] subjetiva e uma aceitação para outros. Os homens que forjam a linguagem não percebem coisas ou eventos, mas estímulos [*Reize*]; eles não reproduzem sensações, mas cópias [*Abbildungen*] de sensações”.⁶⁴⁶

O termo utilizado aqui por Nietzsche para descrever a natureza da palavra é o mesmo de que ele havia lançado mão no livro sobre a tragédia e em alguns fragmentos da mesma época deste: *cópia*, *Abbild*. Mas no começo de 1872 essa cópia tangencia ainda um certo conteúdo ontológico que determina uma disposição particularmente eficiente – e a única culturalmente verdadeira – no esquema de representações formais da linguagem; naquela altura, uma das faces do discurso era entendida como mímica da música: “A palavra é, em relação à música, sua cópia externalizada [*veräusserlichten Abbild*]”.⁶⁴⁷ Um ano depois, nenhuma função será reservada à esfera musical e à sua expressão simbólica; quando a questão é retomada, no texto do *Philosophenbuch*, o que encontramos em seu lugar é da ordem do neurofisiológico: “O que é uma palavra? A

⁶⁴⁶ KGW II-4, 425-426.

⁶⁴⁷ KSA I, 138. No fragmento *Über Musik und Wort* (12[1]) Nietzsche estabelece uma mesma relação entre linguagem e música, através de uma analogia com a mímica: “O que estabelecemos aqui sobre a relação entre linguagem e música vale também, segundo os mesmos fundamentos, para a relação entre mímica e música. Também a mímica, como a gesticulação simbólica intensificada dos homens [*die gesteigerte Gebärdensymbolik des Menschen*] é apenas uma comparação em relação ao significado próprio da música, que não expressa seu segredo mais íntimo, apenas sua manifestação rítmica, e isso também muito externamente” (KSA VII, 360). Assim, a seqüência do texto afirma que uma certa qualidade da representação discursiva, a tonalidade utilizada pelo orador, é, como a mímica, uma representação simbólica da origem musical da linguagem, e contrapõe esse simbolismo primário a um outro, do discurso conceitual, esse sim, mais arbitrário.

cópia [Abbildung] de um estímulo nervoso em sons”.⁶⁴⁸ A cisão é irreduzível, nenhuma dialética poderá contorná-la – e talvez esse seja o primeiro movimento efetivamente anti-romântico do pensamento de Nietzsche. Nem a linguagem representa mais nenhuma verdade ontológica⁶⁴⁹, nem a natureza, a origem, é mais musical. No centro do processo produtor de representações, a metáfora, ao substituir o símbolo, trai incessantemente a essência das coisas mesmas, e uma escala arbitrária e falsificadora se impõe entre o discurso e o mundo – do estímulo ao som, passa-se antes pela imagem, e cada uma dessas transferências metafóricas é um salto que encerra essas esferas sob si mesmas.⁶⁵⁰

É sintomático que a expressão utilizada aqui por Nietzsche para caracterizar o mecanismo dessa transferência tenha sido *Übertragung*, cuja multiplicidade enfática de sentidos impõe uma grande dificuldade à tradução. Seu significado geral é o de *transferência*, como utilizamos aqui, mas suas apropriações em diversos domínios indicam o amplo espectro de matizes que ele carrega consigo. Comumente, o termo é empregado como sinônimo de *Übersetzung*, *tradução*. Em retórica, ou, mais recentemente, no campo da análise do discurso, *Übertragung* é uma das figuras de linguagem em que um elemento discursivo é representado por outro de natureza distinta (um dos casos da *metonímia*). Seu uso mais consolidado é o que encontramos na psicanálise – mas representa um dispositivo que possivelmente já estaria em circulação, ainda que não formalizado, nas análises antropológicas e etnológicas do século XIX – e pode ser traduzido como *transferência*.⁶⁵¹ Em epidemiologia, significa o processo de disseminação de uma doença, seu *contágio*; e, enfim, em política, expressa o processo pelo qual um indivíduo ou grupo outorga poderes a outro – *delegação*. Cada um desses sentidos comporta e exige todos os outros, em maior ou

⁶⁴⁸ KSA I, 878.

⁶⁴⁹ Cf. KSA I, 880: “O que é a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos que foram reforçados, transferidos, embelezados poética e retoricamente (...)”.

⁶⁵⁰ “Um estímulo nervoso em primeiro lugar é traduzido em uma imagem, primeira metáfora. A imagem, em seguida, é modelada como um som! Segunda metáfora. E cada vez há um completo salto de esferas, de uma para o centro de outra completamente nova” (KSA I, 879).

⁶⁵¹ Ele assume esse sentido pela primeira vez nos *Studien über Hysterie*, que Freud publicara em conjunto com Josef Breuer em 1895.

menor medida – e o mesmo se aplica ao uso que Nietzsche faz do termo em sua epistemologia da linguagem.⁶⁵²

É bastante significativo que, ao mesmo tempo em que se postula a inevitabilidade das abstrações operadas no interior da língua, colocando-as no núcleo mesmo desta, o caráter pejorativo desse processo seja insistentemente sublinhado. A aproximação que Nietzsche efetua, ao longo de *Sobre verdade e mentira*, entre *Vorstellung*, representação, e *Verstellung*, dissimulação, marca exatamente esse aspecto: a arbitrariedade do procedimento metafórico no interior da linguagem só cede lugar a critérios de verdade se, por meio de um artifício ainda maior, pretendemos encontrar uma origem ontológica no discurso, se esquecemos ou dissimulamos esses saltos que afastam nossos livros, nossas filosofias, e mesmo nossas composições musicais – produtos últimos de uma cultura baseada na linguagem – cada vez mais da experiência íntima da natureza. O fato de que Dioniso está mudo não esconde, absolutamente, a condenação de todos aqueles que querem falar por ele; e o sentido extra-moral da ruptura de Nietzsche nesse momento não se completa senão dentro de um círculo delimitado por critérios mais amplos de verdade, certamente não lingüísticos – isso talvez eles nunca tenham sido – mas coerentemente éticos. A desconstrução da verdade depende de um trabalhoso esforço de transferência da verdade para outro domínio.⁶⁵³

Talvez todo perspectivismo que posteriormente se instalou em sua filosofia, talvez mesmo sua concepção de genealogia desenvolvida mais tarde tenha tido origem nessa escolha epistemológica acerca da linguagem, que ao mesmo tempo em que descrevia sua gênese metafórica e arbitrária, insistia na negatividade de seu valor para a vida e para uma forma de *Bildung* que, desde então, não poderia ser outra senão a da solidão. Mesmo um certo elogio da retórica como arte que é feito no início do curso universitário, ou uma tímida tentativa de resguardar a aura do artista em *Sobre verdade e mentira* não conseguem esconder a avaliação negativa da origem e dos mecanismos das representações lingüísticas.⁶⁵⁴ Mais uma vez é tentador explicar essa escolha através dos primeiros sinais da frustração de Nietzsche com a idéia de cultura que até

⁶⁵² Para uma breve avaliação do significado de *Übertragung* no contexto dos primeiros escritos de Nietzsche, cf. GRAY, R., T., “Translator’s Afterword” in NIETZSCHE, F., *Unpublished writings from the period of Unfashionable Observations*, pp. 485-488.

⁶⁵³ Cf. DE MAN, P., *op. cit.*, pp. 103 e ss.

⁶⁵⁴ Cf. GOTH, J., *Nietzsche und die Rhetorik*, pp. 27-35.

então ele desenvolvera em seus textos, e que a partir de então ele passaria a questionar. A retórica se aloja no centro de sua proposta pedagógica, desestruturando-a ao inviabilizar o acesso à *Bildung* e à *Kultur* pela linguagem. Após 1875 a retórica não faz mais parte de seu horizonte de preocupações teóricas⁶⁵⁵; concomitantemente, as propostas para uma reforma da cultura alemã cedem lugar ao pessimismo que vê na destruição de todo intelectualismo a única vitória possível, solitária e difícil. Zaratustra, o auto-didata, é o signo desse duplo abandono, assim como a euforia de Turim e o silêncio que a seguiu talvez tenham sido, de fato, a única e irônica forma de consolidar essa vitória. Os textos de 1873 foram apenas os primeiros sinais do longo caminho até ela.

Portanto, entre a publicação de *O nascimento da tragédia*, em janeiro de 1872, e as aulas do curso de retórica, ministradas presumivelmente nos últimos meses daquele mesmo ano, as conferências sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino encontram-se justamente no meio de uma transformação nem sempre explícita, mas com importantes conseqüências ideológicas. Dadas as duas posições epistemológicas de Nietzsche que cobrem seus primeiros anos de professorado, não é difícil percebermos que o conteúdo dessas conferências parece estar especialmente de acordo com aquela que articula a idéia de cultura com a possibilidade metafísica, ou mesmo ontológica de sua transformação, do resgate daquilo que foi esquecido pela civilização e seus artifícios – justamente a essência que a *Bildung* procura encontrar na língua alemã. Elas iriam, assim, ao encontro dos argumentos erguidos em *O nascimento da tragédia*, colocando-se, por conseqüência, em contraposição às teses de *Sobre verdade e mentira*; uma escolha que tornava justificável seu projeto mesmo.

A recente literatura crítica, contudo, parece mostrar que esse posicionamento não é tão nítido assim, e alguns intérpretes discordam fundamentalmente quanto a que tipo de atitude em relação à linguagem sustentava a filosofia de Nietzsche nesses primeiros anos. Alguns, como Paul De Man e Phillippe Lacoue-Labarthe, identificam na distinção que procuramos explicitar até aqui o motivo pelo qual a ideologia greco-wagneriana de seus primeiros textos cede lugar à genealogia, sobretudo das formas discursivas tradicionais da filosofia e da ciência ocidentais. Outros, como Hans Gerald

⁶⁵⁵ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, Ph., *loc. cit.*, p. 54: “A partir de 75, a retórica deixou de ser um instrumento privilegiado. Diríamos mesmo que Nietzsche lhe retira todos os seus direitos e que ela, praticamente, deixa de ser um problema”.

Hödl e Claudia Crawford, parecem relativizar consideravelmente essa ruptura e buscam encontrar bases textuais na obra de Nietzsche que indiquem alguma forma de continuidade epistemológica capaz de reunir toda sua produção até bem mais tarde. Ainda que a análise das premissas programáticas das conferências pedagógicas torne muito difícil sustentar essa segunda posição, se nos detivermos nos problemas que estão em jogo nesse debate podemos compreender mais profundamente os motivos pelos quais somente uma epistemologia dialética reconciliatória pode atribuir à linguagem as características solicitadas pelas idéias de *Bildung* e *Kultur*. A mútua implicação entre a filosofia da cultura e as hipóteses teóricas acerca da linguagem que procuramos defender aqui depende, portanto, do esclarecimento do sentido de muitos dos termos que aparecem nos escritos de Nietzsche, muitas vezes utilizados de forma imprecisa, e que, se interpretados de uma ou outra maneira, podem decidir sobre essas hipóteses – esta é a maior contribuição que esse debate oferece aqui. Não se trata, por esse mesmo motivo, de condenar absolutamente os resultados fornecidos pelas análises de Crawford ou de Hödl – toda e qualquer interpretação de Nietzsche depende daquilo que já se denominou anteriormente aqui, a partir de Derrida, *protocolo de leitura*, que assume o caráter decisório como *criação* diante das dimensões do texto que se mostram, irremediavelmente, fechadas ao leitor.⁶⁵⁶ O que se pretende, antes, é mostrar que, sob uma certa perspectiva, e dadas determinadas regras, sempre provisórias e relativas, algo diferente nos é revelado no lugar desse espaço hermético resistente às interpretações. Da perspectiva de uma leitura “arqueológica” da filosofia da cultura de Nietzsche nesse período e dos limites que impomos aqui, cabe mostrar que as conclusões de Crawford não se aplicam – e por quê.

Em linhas gerais, o que Hödl e Crawford pretendem ao questionarem a legitimidade da idéia de ruptura é fazer surgir uma filosofia da linguagem que remontaria aos estudos universitários da época de Leipzig e que forneceria as bases críticas com as quais Nietzsche passaria a atacar toda a tradição conceitual da cultura moderna. A unidade que sustentaria essa filosofia da linguagem, mesmo que matizada, nos possibilitaria ler os fragmentos de 1868 como uma certa antecipação das teses da *Genealogia da moral*, ou ao menos de sua *intenção* crítica, ou mesmo dos textos dos

⁶⁵⁶ O trabalho de Crawford, exemplar nesse sentido, está consciente desses limites da interpretação e dedica uma longa passagem à discussão metodológica.. Ver CRAWFORD, C., *op. cit.*, pp. 2-11.

últimos anos de sua produção intelectual.⁶⁵⁷ A tese de Crawford propõe uma distinção entre linguagem consciente e linguagem inconsciente, e o que o texto do *Philosophenbuch* procuraria revelar seria o caráter arbitrário da primeira – tanto mais arbitrário quanto maiores forem os graus de generalização de um discurso. Segundo essa tese, portanto, a possibilidade de uma aproximação mais adequada da linguagem resistiria ainda nesse ponto, na medida em que ela é reconduzida, através do abandono da estrutura conceitual, à sua origem, caracterizada no texto como neurofisiológica.⁶⁵⁸ Haveria, segundo essa tese, uma relação mais verdadeira com a origem, uma dimensão da linguagem, capaz de expressar os instintos, que preservaria o essencial das teses de *O nascimento da tragédia*. Hödl caracteriza essa dimensão, a partir de Crawford, como não-semântica, ou como linguagem musical, *Musiksprache*, que seria oposta à linguagem literal, *Wortsprache* – essa, sim, criticada em *Sobre verdade e mentira*.⁶⁵⁹ Essa característica estaria preservada, segundo esses autores, em um certo grau de aproximação da linguagem com as *intuições* que é revelado por esse último texto. A passagem que se refere a isso, citada apenas parcialmente por Crawford, encontra-se nos últimos parágrafos do fragmento de 1873:

“Essas espantosas molduras e escaninhos dos conceitos, aos quais o homem indigente se prende afim de salvar a vida, é, para o intelecto liberto [freigewordenen Intellekt], apenas um esqueleto e um brinquedo para sua mais ousada habilidade: e quando ele os esmaga, confunde, e, ironicamente, os reúne novamente, aproximando o que é estranho e separando

⁶⁵⁷ Cf. CRAWFORD, C., *op. cit.*, pp. IX-XVII. Crawford procura demarcar os limites do que seriam as diversas “fases” do pensamento lingüístico de Nietzsche, o que não a impede de caracterizar o conjunto de textos que foram escritos até 1873, inclusive, como o “começo [beginning]” do que ela vê como sua teoria da linguagem. Na verdade muitos elementos podem funcionar como ponte entre as diversas “fases” de Nietzsche, mas a função que eles assumem é definitivamente distinta entre uma e outra tendo em vista a ideologia que eles buscam confirmar. No caso da linguagem, por exemplo, é evidente que uma atitude crítica violenta em relação ao discurso representativo está tão presente em textos como *O nascimento da tragédia* quanto nas passagens mais incisivas que postulam a criação discursiva do mundo racional (por exemplo, no parágrafo 110 de *A gaia ciência*). O mesmo pode ser dito da prevalência da música como modelo axiológico. Em todo caso, a relação desses termos entre si, e com outros, modifica-se e revela um equilíbrio completamente novo caso eles sejam vislumbrados contra o que foi o teatro de Bayreuth para Nietzsche antes ou depois de sua frustrante inauguração, ou caso eles sejam confrontados com as críticas do corpo docente e das instituições de ensino antes ou depois de seu abandono definitivo, em 1879.

⁶⁵⁸ Cf. CRAWFORD, C., *op. cit.*, p. X: “Em primeiro lugar, há uma origem contínua física e inconsciente da linguagem através do instinto, e então, consciência, comunidade, o *pathos* da verdade e ciência crescem a partir dessas origens como processos secundários, enfraquecidos”.

⁶⁵⁹ Cf. HÖDL, H. G., *op. cit.*, p. 25, onde se fala de uma “linguagem não codificada semanticamente”.

*o que é próximo, então ele revela que não precisa de nenhum recurso da indigência, e que ele é agora guiado pelas intuições [Intuitionen]. Nenhum caminho regulamentado leva a essas intuições na terra dos esquemas fantasmagóricos, das abstrações [Abstraktionen]: a palavra não é feita para elas, o homem se cala quando as vê, ou discursa em sonoras metáforas proibidas e combinações conceituais inauditas, e, ao menos através do esmagamento e da ridicularização das velhas barreiras conceituais pode promover criativamente as impressões da forte e poderosa intuição”.*⁶⁶⁰

Crawford sublinha as “metáforas proibidas e as combinações conceituais inauditas”, sugerindo que elas viabilizariam, ou seriam a forma de expressão mais adequada da origem fisiológica do estímulo nervoso. Isso equivaleria a dizer, em última análise, que esse seria o movimento análogo ao recurso do mito tal como é usado em *O nascimento da tragédia*. As intuições, expressas sob essa forma, conduziriam a linguagem à sua origem inconsciente, instintiva. Boa parte do esforço argumentativo de Crawford depende da demonstração da tese de que a origem instintiva da linguagem é preservada como elemento constituinte de todo discurso que poderia ser revelado “a partir do ponto de vista das ciências naturais”,⁶⁶¹ e de que haveria a possibilidade de identificar *intuição* e *instinto* em um certo sentido. Embora comporte certas lacunas onde elas poderiam ser desenvolvidas – não sem boa margem de imprecisão – o texto de Nietzsche não parece confirmar solidamente essas hipóteses.

Em primeiro lugar, a idéia de uma linguagem inconsciente – tanto quanto de uma linguagem “não-semântica” – é muito pouco plausível nesses escritos, em especial em *Sobre verdade e mentira*. Na verdade, o uso que Nietzsche faz do termo *Unbewusste* e seus derivados funciona mais como princípio heurístico que como um conceito central claramente definido.⁶⁶² O mesmo pode ser dito a respeito do recurso da

⁶⁶⁰ KSA I, 888-889.

⁶⁶¹ CRAWFORD, C., *op. cit.*, p. 50.

⁶⁶² Cf. GÖDDE, G., “Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten” in *Nietzsvhe-Studien*, Bd. 31 (2002), p. 155: “Se a temática do inconsciente no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche ganha um significado progressivo, o termo ‘Unbewussten’ assume um papel secundário em sua obra”. Gödde indica que uma fase “romântica-metafísica” (p. 154) de Nietzsche trataria o inconsciente muito mais como uma qualidade (seu uso nesse período é predominantemente como advérbio ou adjetivo, cf. p.157) à qual ele apela quando pretende criticar a idéia de que as ações humanas são determinadas por fins racionais. O pequeno ensaio *Fatum und Geschichte*, que Nietzsche havia lido em 1862 diante de seus colegas integrantes da *Germania* propõe que, ao lado de ações conscientes, históricas e racionais, a destinação do homem é também determinada pelo *fatum* inconsciente, pela dinâmica instintiva da vida (cf. *Mus.* I, 60-66 e GÖDDE, G., *loc. cit.*, pp. 158-160).

intuição, *Intuition*, termo usado de forma nada sistemática por Nietzsche ao longo de seu trabalho, e às vezes substituído indiferentemente por *Anschauung*, não significando, absolutamente, que ela seja inconsciente. Antes, uma longa tradição filosófica, e, especialmente relevante aqui, a tradição romântica, parece definir precisamente a função do conhecimento intuitivo em relação às formas conceituais do intelecto: ele indica uma forma mais direta e mais natural de consciência, e, por isso mesmo, mais verdadeira. Herder, por exemplo – que Nietzsche conhecia relativamente bem – sustenta que a linguagem tem uma origem natural, instintiva: “Já como animal, o homem possui linguagem [Sprache]”.⁶⁶³ Mas a contribuição dessa teoria, aquilo que repercutiu incessantemente nas epistemologias da linguagem do Romantismo, reside justamente no fato de que ela defende que o discurso é, desde sua origem, uma associação consciente, embora não completamente articulada.⁶⁶⁴ A influência dessa concepção determina grande parte da idéia geral acerca da origem e função do *Sprache* na estética musical wagneriana, e os textos do período de *O nascimento da tragédia* confessam explicitamente sua dívida com ela, embora não concordem completamente com ela. *A obra de arte do futuro* propunha, já em 1849, a mesma compreensão naturalista da origem do discurso: “A linguagem [Sprache] é o elemento condensado [verdichtete] da voz, e a palavra é a medida estabilizada [gefestigte] do tom”⁶⁶⁵, e, ao mesmo tempo, fazia intervir nesse processo o elemento consciente que distingue a essência do discurso humano, ao propor que o sentimento devia ele mesmo *compreender*, e sua forma de expressão mais adequada se manifestava no “entendimento inequívoco [unfehlbaren Verständnisse]”.⁶⁶⁶ De Herder a Wagner, a

⁶⁶³ HERDER, J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Sammliche Werke*, p. 5. Sobre a possível influência da teoria da linguagem de Herder nos primeiros textos de Nietzsche, especialmente no que se refere à relação entre natureza e linguagem cf. BORSCHE, T., “Natur-Sprache: Herder – Humboldt – Nietzsche” in *Centauren-Geburten – Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, pp. 112-130.

⁶⁶⁴ Cf. RILEY, H. M. K., “Some German Theories on the Origin of Language from Herder to Wagner” in *The Modern Language Review*, Vol. 74, No. 3, p. 618: “Esta linguagem, de acordo com Herder, é ‘innere Sprache’, não articulado, e consiste na habilidade do homem de distinguir entre diferentes sons de acordo com suas características. A habilidade de perceber distinções características e de associar sons distintos com certos objetos envolve um processo de pensamento consciente”. Riley chama a atenção ainda (p. 620) para o modo como Herder compreendia as duas dimensões da linguagem, uma artística e outra comunicativa (ou científica) em consonância, e como a linguagem, em sua origem revela sua qualidade poética, cedendo lugar apenas tardiamente ao conceitualismo científico – todas essas teses têm grandes afinidades com a própria definição da dupla natureza do discurso e sua dialética histórica desenvolvida em *Über Musik und Wort*.

⁶⁶⁵ WAGNER, R., *Das Kunstwerk der Zukunft in Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Bd. 3, p. 64.

⁶⁶⁶ *Idem*.

concepção naturalista da linguagem nunca excluiu a dialética intrínseca que a origem deveria manter com a consciência.⁶⁶⁷ Nesse ponto, precisamos nos deter um pouco mais naquilo que Nietzsche entende como o significado filosófico-artístico desse instante originário, e, portanto, na compreensão, nunca definitiva ou sistemática da *intuição* como momento nessa dialética.

A influência de Hartmann, que Crawford parece ver como responsável pela aproximação entre intuição e inconsciente ⁶⁶⁸, não deve ser superestimada. Isso porque o estudo genético da linguagem pode ser abordado pelas ciências naturais, mas sua mecânica só pode ser profundamente compreendida pela crítica moral – ainda que Nietzsche pretenda fazer esses dois domínios coincidirem a partir de um certo momento em seu pensamento filosófico, mas por uma outra economia. A genealogia da consciência ocidental que se promoverá nos escritos da década de 1880 também não parece requerer simplesmente uma volta ao inconsciente instintivo, muito pelo contrário, ela reverte e supera a psicologia naturalista, ao procurar transformar os instintos mesmos em forma de consciência: pensar com os punhos, com o martelo, significa exatamente isso.⁶⁶⁹ E mesmo a crítica ao *conhecimento* não o substitui por nada como um *inconsciente coletivo* ao qual deveríamos nos reconduzir, mas a uma genealogia desse processo de transformação, segundo a qual nossas faculdades intelectuais estariam submetidas ao jogo de nossos desejos, inclinações e necessidades.

Muitas vezes se ignorou a sutil diferença entre esse equilíbrio próprio da reflexão filosófico-estética do romantismo – em que a natureza é elevada à condição de uma forma de consciência – e aquele instaurado no interior das ciências biológicas emergentes nessa mesma época – que pretendiam reconduzir todos os processos intelectuais à sua origem fisiológica. O interesse de toda uma geração, que se antecipa com Goethe e chega, inevitavelmente a Nietzsche, pelas transformações profundas sofridas nas ciências naturais contemporâneas indica que esse limite não estava

⁶⁶⁷ Cf. RILEY, *loc. cit.*, pp. 629 e ss.

⁶⁶⁸ Cf. CRAWFORD, C., *op. cit.*, pp. 42-50. Na verdade, as passagens que Crawford utiliza para justificar essa aproximação parecem corroborar a tese de Lacoue-Labarthe, na medida em que remetem ao período anterior a *Sobre verdade e mentira*. A maneira como o símbolo aparece em seus escritos, de fato, indica alguma forma de tangibilidade com o que seria da ordem do instintivo originário (cf. CRAWFORD, pp. 139-145). De todo modo, apesar de sua interpretação, em nenhum momento Nietzsche parece indicar que a dimensão instintiva da linguagem, sua origem, possa funcionar como *expressão* sem o auxílio da representação consciente.

⁶⁶⁹ Nietzsche procura demonstrar a transformação histórica dos instintos em consciência no parágrafo 354 de *A gaia ciência* (cf. KSA III, 590-593).

suficientemente claro em sua origem mesma, voluntaria ou involuntariamente. Mas a distância que ele estabelece é fundamental, e é através dela que se deve interpretar a bibliografia em torno da psicologia, da mecânica e da astronomia, das quais textos como os escritos de 1872-1873 são, certamente, devedores. Assim como Nietzsche não pretendia subsumir sua filosofia sob o wagnerianismo, mas, antes, transformar a reflexão estética de Wagner no interior de sua filosofia da cultura, o mesmo ocorre com essas leituras, e, especialmente, com Hartmann. Nietzsche não nega que uma certa dimensão das ações humanas – talvez a mais fundamental – seja ela mesma inconsciente. Se esse fosse o caso, um certo tipo de solipsismo seria inescapável, e Nietzsche seria levado a concluir, em última análise, que o mundo é consciência, e que, portanto, o mundo objetivo, ou, em seu léxico, *instintivo*, não existe de fato. Definitivamente, não parece ser essa a sua base epistemológica⁶⁷⁰, e aqui a importância de Kant é maior do que habitualmente se supôs. Seus textos desse período insistem freqüentemente no estatuto da *experiência comunicável do mundo*: nesse registro, a intuição é sempre a *apresentação*, *Vorstellung*, dessas ações à consciência. É verdade que um fragmento de 1871 lança mão da expressão “representações inconscientes”, mas seu contexto indica claramente que se trata aí de identificar sua *origem*, e não seu *funcionamento intrínseco* que se difere dela, algo que nesse período ainda é completamente plausível.⁶⁷¹ Assim, o inconsciente, o instintivo, quando vivido na linguagem – e *transformado pela* linguagem – não é o estado ao qual o homem deve ascender após ultrapassar e eliminar o conhecimento ou a representação; é, antes, ele

⁶⁷⁰ Cf. EMDEN, Ch., *op. cit.*, p. 56. Günter Abel tentou compatibilizar a tese de que para Nietzsche tudo é, em certa medida, consciência, com a necessidade da existência objetiva do mundo ao interpretar a concepção de linguagem de Nietzsche como sendo uma do tipo “Realista” acerca do fenômeno intelectual (Cf. ABEL, G., “Bewusstsein - Sprache – Natur Nietzsches Philosophie des Geistes” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 30, p. 3). A idéia de uma continuidade da natureza na linguagem, aqui representando o inverso da tese de Crawford, na medida em que Abel pretende que a natureza seja ela mesma, independentemente da linguagem, consciência, não parece resistir quando confrontada com a irremediável distância (“salto”) entre origem neurofisiológica e representação de *Sobre verdade e mentira*, por exemplo.

⁶⁷¹ KSA VII, 360, fr. 12[1]: “Na diversidade das linguagens [Sprache] logo se revela que palavra e coisa [Wort und Ding] não se recobrem nem completa nem necessariamente, antes, que a palavra é um símbolo [Symbol]. Mas o que simboliza a palavra? Certamente apenas representações [Vorstellungen], sejam apenas conscientes, ou, na maior parte das vezes, inconscientes [unbewusste]: pois como a palavra-símbolo pode corresponder [entsprechen] a essa essência mais íntima [innersten Wesen] das quais nós mesmos, junto com o mundo, somos as cópias [Abbildern]? Somente através das representações conhecemos esse germe [Kern], somente em sua exteriorização imagética [bildlichen Äußerungen] é que temos com ele alguma familiaridade [Vertrautheit]: não há, assim, nenhuma passagem direta que nos levaria a ele. Toda a vida pulsional [Triebeleben] (...) nos é conhecida somente como representação, e não segundo seu ser”.

mesmo, uma outra forma de consciência. Da perspectiva da linguagem intuitiva, tal como ela é, de fato, formulada em 1873, ele é o limite que ela só pode revelar negativamente, um domínio diretamente impenetrável – e, sob esse aspecto, Nietzsche está mais próximo de Freud que Lacan, o inconsciente não estando organizado *como* linguagem, mas funcionando como seu limite negativo, revelado apenas através do *sintoma*. Ainda que se possa falar de inconsciente, isso não significa que esse domínio intuitivo funcione como um *reino dos fins* kantiano. Contra Hartmann, não se trata de uma teleologia dos instintos que funciona como motor da história: antes, os instintos e o inconsciente colocam em questão toda forma de teleologia, inclusive a da finalidade comunicativa do discurso.⁶⁷² Nos anos em que compunha os inúmeros projetos das *Considerações Extemporâneas*, em especial durante a elaboração da segunda delas, Nietzsche associa a idéia de inconsciente ao uso que dela pode fazer uma tendência naturalista positivista, incluindo aí o trabalho de Hartmann, e critica inequivocamente essa apropriação: o texto sobre a utilidade e as desvantagens da história coloca lado a lado Hegel e Hartmann.⁶⁷³ Em outros lugares, o motivo dessa associação é formulado de forma bastante explícita:

*“O homem vem a descobrir lentamente quão infinitamente complicado é o mundo. (...) Ele se toma como o resultado mais recente da natureza, pensa em si mesmo como as forças [Kräfte], as forças primordiais [Urkräfte], como aquelas que vêm à sua consciência. (...) Assim, ele acredita que a palavra ‘instinto’ [‘Instinkt’] esclarece alguma coisa e ele até transfere [überträgt] as ações finalistas [Zweckhandlungen] para o devir primordial das coisas”.*⁶⁷⁴

⁶⁷² Cf. GÖÖDE, G., *loc. cit.*, pp. 165-168.

⁶⁷³ Cf. KSA I, 308-310, 313, 324.

⁶⁷⁴ KSA VII, 457-458. O fragmento 19 [160], do mesmo período, desenvolve uma idéia semelhante (KSA VII, 469): “Considero falar de um fim inconsciente [unbewussten Ziele] da humanidade como falso. Não há nenhuma totalidade como um formigueiro. Talvez se possa falar do fim inconsciente de uma cidade ou de um povo: mas o que quer dizer falar do fim inconsciente de *todos os formigueiros* da terra!”. A recusa de uma teleologia da espécie humana orientada pela idéia de inconsciente ou de instinto não impede Nietzsche de propor uma teleologia pragmática, estratégica e local, em que esses elementos não seriam universalizados, apenas revelariam sua restrita generalidade. Faz parte de seu horizonte ideológico nesse momento abordar o tema do instinto e do inconsciente não de uma perspectiva individualista, mas de uma perspectiva da *Kultur* em geral. É nesse sentido que a segunda *Extemporânea* pode solicitar o resgate de uma dimensão do inconsciente propriamente alemã, tendo em vista a idéia de uma reforma da cultura : os “instintos” são a própria “integridade [Ehrlichkeit]” da cultura nacional (KSA I, 275).

Na verdade, a incontornável consciência da linguagem já estava presente nos textos de *Vom Ursprung der Sprache*: os intintos, como origem da linguagem, eram eles mesmos o dispositivo inconsciente que resiste no interior do discurso mitológico, musical, poético; mas não eram, definitivamente, a linguagem mesma – e, como já foi dito antes, a dialética entre a consciência necessária da linguagem e a instintividade de sua origem é colocada como “o próprio problema da filosofia”.⁶⁷⁵ Um fragmento de 1871, por exemplo, se detém sobre esse aspecto e admite um ponto de tangência entre natureza e fenômeno: “No homem, o uno-primordial [Ureine] olha para si ao se voltar sobre si mesmo através do fenômeno [Erscheinung]: o fenômeno se revela como essência [Wesen]”; mas a seqüência do texto logo trata de estabelecer os limites dessa dialética entre origem e representação: “Para o homem, não existe *nenhum caminho até o uno-primordial*. Ele é totalmente fenômeno”.⁶⁷⁶ Ernst Behler, sob esse aspecto, parece estar correto ao afirmar que o que Nietzsche havia descrito como *socratismo* em *O nascimento da tragédia*, a tendência intelectualizante da linguagem, já estava formulado mesmo em outros textos anteriores, mas isso não significa, ao contrário do que ele procura defender, que essa característica seria suficiente para reunir a epistemologia desses textos mais antigos àquela do curso sobre retórica.⁶⁷⁷ O antagonismo entre linguagem e origem, ou entre fenômeno e natureza, persiste no livro sobre a tragédia, no curso de retórica e no fragmento do *Philosophenbuch*, mas a hipótese de uma linguagem inconsciente não parece se apoiar, portanto, em nenhum dos textos de Nietzsche desse período. Antes, a própria idéia de um discurso intuitivo aparece sempre acompanhada desse antagonismo, e o que é intuído como objeto empírico é definitivamente separado, por sua natureza mesma, do que é produzido como intuição – ou seja, do que é *representado*.⁶⁷⁸ É verdade que muitas passagens de *O nascimento da tragédia* são suficientemente elípticas, a ponto de permitirem ao leitor interpretar a aproximação, a relativa adequação entre representação consciente e origem instintiva como uma possível *identificação* entre intuição e inconsciente. A constituição

⁶⁷⁵ *Mus.* V, 478.

⁶⁷⁶ *KSA* VII, 205.

⁶⁷⁷ Cf. BEHLER, E., *loc. cit.*, p. 10 : “o socratismo é um elemento intrínseco do desenvolvimento da literatura e da poesia mesmas, não estrangeiro e implatado desde o exterior”. Allison também procurou mostrar que a inevitabilidade da *representação* simbólica foi formulada muito cedo em Nietzsche. Cf. ALLISON, D. B., “Some remarks on Nietzsche’s draft of 1871, ‘On Music and Words’” in *New Nietzsche Studies*, vol 1, vol. 1/2, pp. 19-21.

⁶⁷⁸ Cf. BÖNING, Th., *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühe Nietzsche*, pp. 39 e ss.

de uma esfera dos impulsos, *Triebe*, à qual Nietzsche constantemente recorre nesse primeiro instante, parece colaborar nessa interpretação. Nada disso, no entanto, é explícito no texto. Os trabalhos que o sucedem tendem a ser mais claros quanto a esse aspecto.

No contexto das conferências, um certo elogio do inconsciente se desenvolve em torno da rejeição de Nietzsche quanto às medidas pedagógicas adotadas pelo Estado no sentido de ampliar, quantitativamente, o acesso ao conhecimento – e, portanto, ao uso consciente da língua e da natureza em geral. Mas isso apenas na medida em que ele serve como condição social para a emergência de um tipo superior de consciência: para que existam gênios, é necessário que muitos permaneçam em um estado de cegueira. É absolutamente coerente que, ao recusar enfaticamente o estabelecimento de um ensino elementar obrigatório universal a justificativa de Nietzsche esteja fundada numa divisão natural entre o inconsciente como origem cega e o consciente como apropriação adequada dessa origem, e na manutenção dessa ordem natural na esfera da *Kultur*. Na medida em que apenas alguns poucos, segundo essa perspectiva, estão aptos a participar da sociedade de acordo com o segundo modelo, a saúde de uma cultura depende da manutenção dessa destinação que garante ao domínio do inconsciente uma função primordial na formação de um povo, mas que é essencialmente alheia ao que nela é formalizado, lingüístico, *formado* – ou seja, consciente. É uma posição aristocrática, mas *natural*, portanto, opôr-se ao ensino elementar obrigatório:

“nessas coisas graves, favorecer verdadeiramente a formação cultural do povo [Volksbildung] significa pura e simplesmente rejeitar todas essas imposições destruidoras e manter essa inconsciência saudável [heilsame Unbewusstsein] esse auto-adormecimento saudável do povo, sem cuja reação, sem cujo remédio, nenhuma cultura [Kultur], pela excitação e agitação consumidoras de suas forças [Wirkungen], pode existir”.⁶⁷⁹

Em *Schopenhauer como educador*, de 1874, Nietzsche, não sem um visível esforço argumentativo, pretende justificar ainda a idéia geral de uma pedagogia redentora, mas agora ela deve estar associada a uma outra forma de consciência, à

⁶⁷⁹ KSA I, 698.

consciência perene da intagibilidade de sua origem metafísica – essa terceira *Extemporânea*, afinal, é posterior à ruptura epistemológica de 1873. No centro desse esforço é estabelecida a completa oposição entre a natureza instintiva e a consciência intuitiva do gênio, representada a esta altura pelo conhecimento exemplar do santo, do artista e do filósofo.⁶⁸⁰ Entre o animal, que vive a vida de forma “cega e louca”⁶⁸¹ e os “homens verdadeiros, não-mais-animais [Nicht-mehr-Thiere]”⁶⁸², o que os separa é justamente o conhecimento, a consciência crítica, a possibilidade de perceber – ou *intuir* – que as ações e instituições da cultura ilegítima são o prolongamento artificial do estado de natureza. Essas buscam se justificar através de uma relação com a origem que o gênio tem como tarefa denunciar como arbitrária. Aqui, ao enfatizar o valor da consciência para a cultura, Nietzsche inverte surpreendentemente o equilíbrio entre o instintivo e o representativo: se em *O nascimento da tragédia* a representação era tão mais verdadeira quanto mais se adaptasse ao conteúdo metafísico, inconsciente, da origem dionisíaca, aqui é a própria natureza que se realiza sob a forma de consciência, e, mais especificamente, sob a forma do conhecimento da arbitrariedade de todas as instituições humanas. Avesso do estabelecimento arbitrário de uma fundamentação ontológica ou metafísica para o mundo, a intuição é aquilo que Rainer Kokemohr chamou de “a potência criativa da negação”.⁶⁸³ Diante das guerras e monumentos que a sociedade ergue para legitimar o Estado, a natureza, por meio do artista, toma consciência:

“tudo isso é o prolongamento da animalidade: como se o homem devesse ser intencionalmente reeducado e frustrado por sua constituição metafísica, como se a natureza, após ter tanto tempo desejado e trabalhado pelo homem, hesitasse diante dele e quisesse voluntariamente voltar à inconsciência dos impulsos [Unbewusstheit des Triebes]. Ah, ela precisa do conhecimento, e se amedronta diante do conhecimento de que ela propriamente precisa (...). Todos sabemos, em certos momentos, que as instituições mais valorosas de nossas vidas são feitas apenas para nos desviar de nossas autênticas tarefas, que nós queremos esconder, de bom grado, nossas cabeças em algum lugar, como se, assim, nossa consciência com mil olhos

⁶⁸⁰ Cf. KSA I, 380.

⁶⁸¹ *Idem*, 378.

⁶⁸² *Idem*, 380.

⁶⁸³ KOKEMOHR, R., *Zukunft als Bildungsproblem – Die Bildungsreflexion des jungen Nietzsche*, p. 96.

*não pudesse nos descobrir, que nós precipitadamente entregamos nosso coração ao Estado, ao lucro, à sociabilidade ou à ciência, apenas para não mais possuí-lo, que nós nos dedicamos aos piores trabalhos cotidianos, mais calorosamente e sem sentido, como se fossem necessários para viver: porque nos parece necessário não atingir a consciência [Besinnung]”.*⁶⁸⁴

Um estudo à parte deveria se dedicar a analisar a importância dessa passagem, pela complexidade das dimensões que ela visa associar – muitas vezes aparentemente contraditórias – e pelos conceitos de que lança mão – mais uma vez, imprecisamente. *Schopenhauer como educador* pode ser visto como um texto híbrido, em que o dispositivo cético de uma linguagem sem origem já está em funcionamento, mas, ao mesmo tempo, ele parece ser determinado e limitado pelo uso pedagógico que Nietzsche pretende ainda fazer dele. Mas o que ao menos se pode apontar aqui é a insistência com que a tarefa da consciência em relação aos instintos é sublinhada; o conhecimento não-científico, intuitivo, do gênio, como forma ideal dessa consciência, é o próprio “fim [Ziele]”⁶⁸⁵ da natureza, ainda que seja um fim negativo, pois é sua libertação das falsas suposições do homem social.⁶⁸⁶

Ao contrário da permanência dessa polaridade entre consciência e instinto, o que muda, e de forma aparentemente definitiva, é a possibilidade de sua síntese no interior mesmo da linguagem, a relação entre consciente representativo e natureza inconsciente. A distinção que a ruptura de 1873 instaura no seio da epistemologia de Nietzsche não diz respeito à natureza da linguagem, que praticamente permanece inalterada, como *Abbild*; o que muda é a disposição genética dada no discurso, a possibilidade da persistência dos instintos expressa sob alguma forma. O modo como Crawford interpreta a passagem citada anteriormente sugere que essa síntese é operada através da intuição, que resgataria a origem no interior do discurso, na medida em que, como alternativa ao silêncio, poderia ser expressa como metáfora. O texto de Nietzsche, apesar de um pouco ambíguo, não parece oferecer, na verdade, nenhuma alternativa *viável*: o caráter “proibido” e “inaudito” das metáforas do homem intuitivo apenas reforça o limite da linguagem, e não é, ele mesmo, o responsável pela

⁶⁸⁴ KSA I, 378-379.

⁶⁸⁵ KSA I, 380.

⁶⁸⁶ Essa finalidade, paradoxalmente, encontra-se realizada no momento “em que ela concebe [begreift] que deve desaprender a ter fins” (KSA I, 380).

apresentação das intuições, senão *negativamente*, ao promover a destruição dos escaninhos e molduras da estrutura conceitual do intelecto, como gesto ou ação, e não como língua. A força da intuição não é o resultado de um discurso mais próximo da origem, como acontecia com sua forma mitológica em *O nascimento da tragédia*. Ela surge pela compreensão negativa de que todo conceito é arbitrário, toda representação é contingente; ela *representa* a liberdade do intelecto. E, na medida em que a intuição também é representação, podemos defini-la, sem maiores riscos, exatamente como a *consciência* dessa arbitrariedade, e não como a revelação de uma epifania cosmogônica; não a intuição do mundo, mas a apresentação consciente do *estado* do mundo. Ela substitui a ontologia e a metafísica do começo de 1872 por uma dinâmica que terá uma longa reverberação nos anos seguintes, totalmente estranha ao conteúdo metafísico das conferências pedagógicas.

Por fim, a interpretação de Crawford propõe que uma das formas de continuidade que se percebe entre o fragmento de 1873 e os textos anteriores a ele estaria indicada na escala de valoração da linguagem que ele constitui e do papel do artista que ele ainda busca justificar. De fato, Nietzsche desenvolve logo no início do texto uma grade crescente de abstrações do estímulo nervoso que está na origem das representações, e que começariam com sua transformação em sons e terminariam com seu acabamento mais generalizado, os conceitos.⁶⁸⁷ No entanto, o primeiro grau de abstração já é uma *transferência* da natureza desse estímulo para uma outra natureza, sonora, uma metáfora que torna impossível qualquer tangência entre essas esferas. O critério da origem, portanto, não pode ser mais utilizado, como no caso do mito, e os valores organizados em torno da escala de abstrações dependem de outro referencial. Se levarmos em conta o que foi dito antes a respeito da relação entre intuição e conceito – a primeira revelando a auto-referência do segundo – então pode-se concluir que uma linguagem menos abstrata, mais intuitiva, é aquela que está livre das falsas origens construídas no discurso para justificar sua veracidade, e não a que está mais próxima de sua verdadeira origem metafísica, como em 1872. O critério utilizado aqui é o grau de dissimulação, *Verstellung*, a que está submetida uma representação.

Nada disso impede a elaboração da justificativa do artista no horizonte ideológico do planejado *Philosophenbuch*, a idéia de uma reforma cultural possível

⁶⁸⁷ Cf. KSA I, 879.

ainda a requeria nessa altura, embora sua dedução seja fundamentalmente diferente aqui. A metafísica do gênio de *O nascimento da tragédia* definia o artista como aquele capaz de produzir uma linguagem ao mesmo tempo universal e intuitiva – a ele cabia fazer falar o mundo dionisíaco, primordial. A medida de seu sucesso estava diretamente relacionada com a força representativa de seu discurso mitológico. O que o curso de retórica faz intervir nessa concepção, transformando-a, é a idéia de linguagem desvinculada da origem metafísica. Nesse âmbito não é possível avaliar a veracidade ou a pureza de uma representação senão pelo *uso* que se faz dela: “<Fala-se> de pureza do discurso [Rede] somente em relação a um sentido lingüístico muito desenvolvido de um povo que, sobretudo em uma grande sociedade, é estabelecido pela elite e pelos homens cultos [Gebildeten]”.⁶⁸⁸ Nenhuma origem a expressar, nenhuma pureza a garantir: o artista, a partir de então, é aquele que *inventa* a linguagem. Sua intuição, seu intelecto liberto das falsas origens, pode agora construir novos universos discursivos, que, tanto quanto os outros, será invariavelmente arbitrário e explorará a força dessa arbitrariedade. Seu discurso deve sempre trazer consigo a evidência de que ele é, antes de tudo, uma *performance*: o artista livre insite em um distanciamento da verdade que, muito mais tarde, funcionará como dispositivo didático no teatro épico de Brecht – no espaço aberto por essa distância é que ele deve criar seu universo. O elogio do estilo subsequente à ruptura de 1873 já não se constituirá mais como símbolo do gênio e de sua natureza simples e nobre, mas, ao contrário, ganha seu significado como um elogio da “auto-incorporação consciente”⁶⁸⁹ do *performativo* na linguagem, como uma arte que revela seus bastidores, ou ainda, que se revela ao revelá-los.

Ao mesmo tempo, a pressuposição elementar de *Vom Ursprung der Sprache*, que afirmava que a linguagem não podia ser o trabalho de um indivíduo, nem o de uma maioria, encontra aqui seu completo avesso: o artista como criador e a sociedade como consolidadora são os únicos responsáveis pelo processo de construção de uma língua:

“A linguagem é criada por um único artista da linguagem [Sprachkünstlern], mas é estabelecida [festgestellt] pelo fato de que o gosto de muitos é o que decide.(...) Uma figura que não encontra ninguém que a aceite se torna um erro.

⁶⁸⁸ KGW II-4, 428.

⁶⁸⁹ SIMONIS, Linda, “Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache der Performativen” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 31, p. 58.

Um erro que é adotado segundo um usus se torna uma figura”⁶⁹⁰.

A escala de valores éticos, e não mais ontológicos, que avalia os graus de abstração da linguagem reservam ao artista um lugar especial, não o de detentor de uma sabedoria original, simbólica, mas o de grande *traidor* da sociedade, aquele que revela a relatividade de suas pressuposições e de seus dogmas. Essa mudança no papel social do artista, de reformador a contestador, é bastante evidente no fragmento *Sobre verdade e mentira*. Crawford tem razão ao assinalar o modo como ele faz funcionar “as possibilidades artísticas, socialmente subversivas e transformadoras da linguagem”⁶⁹¹, mas não atenta para a profunda diferença dessa posição em relação àquela defendida antes no livro sobre a tragédia. O que a força das intuições impõe a partir de agora é um confronto desagregador, as metáforas proibidas do artista, assim como seus complexos conceituais inauditos, ao mesmo tempo revelam a fantasmagoria das formas da cultura, e constroem outras, igualmente fantásticas, mas subversivas. É verdade que Nietzsche pensa como possível, ainda em *Schopenhauer como educador*, o avanço do estado de cultura que o artista schopenhaueriano deve promover, mas aqui ele precisa se apoiar justamente em suas intuições, tal como definidas nesse contexto, sua potência deriva da descoberta negativa, cética, que elas promovem: “Na intuição, Nietzsche vê a força [Kraft] de transformação histórica que vai de encontro à sociedade convencional”⁶⁹², e, ao tomar em suas mãos a tarefa do progresso, é menos uma *Kultur* que ele fundamenta, como conjunto idéias desenvolvidas no interior de uma sociedade, e mais uma *Bildung* que ele representa em si mesmo, como *ethos* individual, ainda que modelar – “a *Bildung* é o processo de adoção dessa iniciativa”.⁶⁹³ A partir mesmo desses critérios o messianismo de Nietzsche cede lugar, aos poucos, a uma desconfiança generalizada em relação às grandes personalidades artísticas e suas pretensões: sua desmitificação como gênios da cultura também aparece no texto através da crítica ainda tímida, mas bastante significativa, que se faz do “homem intuitivo” no parágrafo que se segue ao citado por Crawford:

⁶⁹⁰ KGW II-4, 427-428.

⁶⁹¹ CRAWFORD, C., *op. cit.*, p. XI.

⁶⁹² KOKEMOHR, R., *op. cit.*, p. 96.

⁶⁹³ *Idem.*

“Entre o homem racional e o homem intuitivo um mesmo processo de dissimulação [Verstellung] através da linguagem parece resistir, o último sendo tão insensato quanto o primeiro é inartístico. O homem intuitivo, representado pelo grego, é aquele que, através da metáfora, busca sua felicidade, mas ao preço de fabricá-la; essa dissimulação, essas negações da indigência, esse brilho das intuições metafóricas, e, sobretudo, a imediatez da desilusão, acompanham esse tipo de vida”.⁶⁹⁴

Assombrado pelo risco de esquecer aquilo que é sua função revelar, o artista não pode mais senão deixar claro que é um fingidor. Dono de uma linguagem sem origem, sua infelicidade é o fim da cultura que ele está condenado a diagnosticar. Mais tarde, um fragmento de 1875 terá formulado explicitamente essa posição “O poeta como fingidor: ele imita ser um conhecedor (...); ele o sustenta diante dos que não são conhecedores até que, enfim, ele mesmo acredita nisso”⁶⁹⁵. Nada é mais alheio ao escopo das conferências pedagógicas que ela. O que o debate acerca da ruptura epistemológica de Nietzsche parece demonstrar, a equivocidade de certas definições teóricas de seus textos, ao ser confrontada com as origens e desenvolvimentos ideológicos do conceito de *Bildung* que procuramos reconstruir nos capítulos anteriores, revela a necessidade de se compreender tais lacunas teóricas de acordo com dimensões que ultrapassam tais lacunas *conceituais*. Isso porque – e podemos afirmá-lo globalmente – o problema da linguagem em Nietzsche é, antes de mais nada, um problema derivado de sua filosofia da cultura, e devedor de sua *ideologia*..

II. Limites éticos: práticas e políticas da linguagem

Se é correto afirmar, como pretendemos aqui – e como Marc Crépon o fez⁶⁹⁶ – que a pedagogia específica de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* depende de uma relação entre natureza e linguagem própria do período anterior à

⁶⁹⁴ KSA I, 889.

⁶⁹⁵ Mus. V, 473.

⁶⁹⁶ Essa tese é defendida em CRÉPON, M., “La langue, l’esprit, les ‘classiques’ – Nietzsche et la question de la langue maternelle” in *Le malin génie des langues*.

ruptura de 1872-1873, tal como a demarcamos, isso se deixa observar, sobretudo, no nível programático das conferências. A idéia de *Bildung* que elas fazem surgir nas propostas práticas para o uso da linguagem no *Gymnasium* e nas críticas a apropriações indevidas deste uso se desenvolve segundo o modelo de um resgate da origem ideal do ser alemão presente em sua língua. Em última análise, elas dependem da relação de adequação aproximativa ou mitológica entre o discurso e natureza formulada em textos como *O nascimento da tragédia*.

Contudo, anterior às propostas para um uso da língua, há um uso da língua nessas propostas que não lhes pode ser dissociado, e uma análise das idéias de Nietzsche a respeito do estilo e da prática do discurso devem começar pelo modo como o próprio texto é construído nessas duas dimensões. Tal procedimento não tem por objetivo – ao menos nesse trabalho – promover uma avaliação estética da estilística de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. Seria razoavelmente fácil encontrar aí, na prática objetiva da linguagem, elementos retóricos muito pouco sofisticados – especialmente se o compararmos ao estilo de obras como *Zarathustra* ou *Nietzsche contra Wagner* – e que fazem o texto oscilar muitas vezes entre uma narrativa exageradamente idílica e um apelo revolucionário estriônico mal disfarçado. Em seus pontos mais inflamados, por exemplo, as conferências assumem tons ora proféticos – “no momento em que cairmos, certamente virá um outro empunhar a bandeira em cujo emblema acreditamos”⁶⁹⁷ – ora heróicos, – “é bem provável que seja uma morte nobre cair sob a gargalhada zombeteira de tais inimigos”⁶⁹⁸ – ou mesmo coléricos, veementemente indignados – “é preciso não ter apenas pontos de vista, mas pensamentos!”⁶⁹⁹. Esse tratamento estilístico atravessa praticamente toda produção intelectual que Nietzsche havia pensado em fazer vir a público em seus primeiros anos de professorado, e é o que caracteriza o que poderíamos chamar, *grosso modo*, sua *escrita de juventude*, muito distinta daquela que seria desenvolvida mais tarde e que resultaria em sua inclusão entre os maiores estilistas da língua alemã moderna. É verdade que os editores Colli e Montinari, por exemplo, consideram que, nesse período, falta ainda a Nietzsche uma forma literária definitiva e que “o pathos dessas conferências torna-se algumas vezes aborrecido [lästig]” e revelam assim sua

⁶⁹⁷ KSA I, 696.

⁶⁹⁸ *Idem*.

⁶⁹⁹ KSA I, 658.

verdadeira disposição espiritual aos vinte anos: “tão cheio de comoção e ingenuidade”.⁷⁰⁰

Mas à parte qualquer juízo de valor estético que se pretenda emitir sobre a retórica das conferências, é importante compreender como ela foi eleita por Nietzsche como a forma privilegiada de veiculação de um conteúdo positivo – ainda que não definitivamente, uma vez que a redação última do texto nunca foi levada a termo. Na verdade, dadas suas concepções lingüísticas nesse período, torna-se claro que a questão do estilo não deve ser abordada como um problema sobre a mera veiculação de um conteúdo positivo externo a ele. O estilo deve ser o difícil trabalho de recondução da língua ao seu caráter originário, ele é o resultado de um certo espaço para onde a narrativa é conduzida, onde, entre conteúdo e forma, já não é possível distinguir um do outro. O *performativo*, que muitos comentadores de Nietzsche pretendem assinalar como o procedimento-chave de seu discurso filosófico considerado como um todo, assume aqui uma função bastante específica – a de tornar presente, a partir de um *gesto discursivo*, a própria origem à qual esse discurso se refere. Nietzsche concebe, assim, uma defesa do “estilo apresentado esteticamente e empiricamente, que se compara a uma performance estética, como uma arte que se reflete como a demonstração e a produção encenadas”⁷⁰¹, mas é importante lembrar que o que se entende como *artístico* aqui é fundamentalmente diferente daquilo que terá lugar em seus textos mais tardios.

Tal concepção, como na maioria das idéias desenvolvidas a respeito do uso da língua alemã, pode ser assinalada como, em maior ou menor medida, inscrita na visão geral defendida por Schopenhauer. É bom lembrar que o conceito de *estilo* ocupa um lugar fundamental na avaliação que este último faz da produção literário-filosófica da Alemanha de sua época, e se o nega a esta, como signo de sua decadência, é porque a ela lhe falta aquilo que ele define como “a fisionomia do espírito”: pois “o estilo mostra o caráter formal de todos os pensamentos de um homem (...)”.⁷⁰² Muitas passagens de

⁷⁰⁰ *Nachwort*, KSA I, 915. Esse estilo está obviamente presente em obras como a primeira *Extemporânea*, também atravessada por essas flutuações ideológicas pouco elaboradas, mas parece desaparecer, gradualmente, após *Schopenhauer como educador*, em parte, talvez, pelas rupturas epistemológicas a respeito da própria natureza do discurso que haviam tido lugar pouco antes.

⁷⁰¹ SIMONIS, Linda, “Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache der Performativen” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 31, 2001, p. 58.

⁷⁰² SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena*, zweiter Band in *Sämtliche Werke*, sechster Band, p. 550.

sua obra insistem na predominância estratégica do estilo sobre o conteúdo positivo dos trabalhos de um autor:

“Para se fazer uma primeira avaliação acerca do valor [Werth] do produto intelectual de um escritor, não chega a ser necessário saber sobre o que ou o que ele pensou; para isso seria necessário que se lesse profundamente toda sua obra – ao invés disso, basta saber apenas como ele pensou”.⁷⁰³

No caso de Nietzsche o limite entre forma e conteúdo é explicitamente problematizado em sua epistemologia – inúmeras passagens de *O nascimento da tragédia*, por exemplo, se voltam sobre esse ponto, ao discutirem o sentido da ópera como *forma* na história da música – e, definitivamente, se integram como parte do que se pode chamar a *positividade* de sua filosofia da cultura.⁷⁰⁴

No entanto, outras fontes vieram colaborar não apenas na idéia geral do que deve ser o estilo, mas também na própria constituição objetiva do estilo de Nietzsche nesse momento. Sua prática filológica, por exemplo, certamente contribuiu nesses dois sentidos, e Ernst Behler lembra que “seu estudo da retórica grega certamente inspirou sua teoria da linguagem, mas também resultou no caráter retórico de seus próprios escritos”.⁷⁰⁵

Assim, o modelo do diálogo socrático que dá forma às conferências pedagógicas é um traço que inscreve Nietzsche numa dinastia formal que remonta a todo o Romantismo alemão e ao *philohelenismus* posterior a Winckelmann, mas sua pertinência ali é bem mais profunda e estratégica. Ao menos dois dispositivos podem ser assinalados como tendo a função de garantir à linguagem, dialeticamente, sua capacidade representativa e catártica. O primeiro deles é aquele que tensiona as teses expostas em dois pólos: o daquele que detém a sabedoria e o dos que aspiram a ela; no diálogo das conferências, respectivamente, o velho filósofo – que representa uma espécie de duplo schopenhaueriano do Sócrates platônico⁷⁰⁶ – e seus ouvintes. A síntese desse tensionamento é obtida sempre através da linguagem, capaz de indicar o

⁷⁰³ SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena*, zweiter Band in *Sämtliche Werke*, sechster Band, p. 550.

⁷⁰⁴ KLEIN, W., “The philosopher as writer: form and content in Nietzsche” in *New Nietzsche Studies*, vol. 2, n. 3 /4 (1998), p. 44.

⁷⁰⁵ BEHLER, E., *loc. cit.*, p. 23.

⁷⁰⁶ Como lembra JANZ, *Nietzsche*, Bd. II, pp. 444-445.

absurdo das teses dos jovens interlocutores e de provocar uma mudança no íntimo deles, na medida em que faz surgir *neles*, à maneira de Fédon, a idéia da verdade. É nesse sentido que a experiência de conversão socrática e de transformação de toda a história pessoal vivida por Nietzsche enquanto personagem, é narrada na quarta conferência:

*“Mas de repente, caiu sobre todo aquele passado uma luz completamente inesperada, na medida em que silenciosa e atentamente nos abandonávamos ao forte discurso do filósofo. Nós nos encontramos diante de nós mesmos, como aquele que, em inesperado maravilhamento, encontra seus pés, completamente, em um abismo (...)”*⁷⁰⁷

O segundo dispositivo discursivo se caracteriza pela transferência da narrativa para uma terceira pessoa, promovendo um constante deslocamento da autoridade e do lugar da *fala*. Isso tem algumas importantes conseqüências. Em primeiro lugar, tal deslocamento coloca, em certa medida, o autor do texto, ele mesmo, na posição de ouvinte, capaz de apelar diretamente àqueles que se dispõem a ouvi-lo, confessando retoricamente que também ele nada sabe.⁷⁰⁸ Isso se deve menos à qualidade intrínseca do gênero, ou à autoridade tradicionalmente filosófica que ele poderia impôr, que à sua adequação a uma experiência de conversão ideológica, messiânica, que exige uma narrativa do tipo confessional para que esse testemunho possa se duplicar no outro ao qual ele apela. Em segundo lugar, as teses são apresentadas no texto de forma elíptica, e a multiplicidade de *personas* literárias torna o trabalho de identificação dessas teses um esforço ativo de interpretação.⁷⁰⁹ Essas duas dimensões estão, é claro, intimamente conectadas, e funcionam, para utilizar uma expressão de Paul de Man, como a “retórica da persuasão” do texto”.⁷¹⁰ Longe de ser inocente, essa retórica apela,

⁷⁰⁷ KSA I, 718-719

⁷⁰⁸ Na abertura da primeira conferência Nietzsche pede que seus ouvintes pensem *com* ele (KSA I, 651).

⁷⁰⁹ Cf. KLEIN, W., *loc. cit.*, p. 42: “a recusa de estruturas narrativas lineares e a variedade de vozes, *personas* e registros encontradas em seus textos tem o efeito cumulativo de tornar extraordinariamente difícil identificar e atribuir definitivamente a Nietzsche qualquer perspectiva”. Em *Ecce Homo* Nietzsche identificará, retrospectivamente, esse uso de *personas* literárias propriamente como a semiótica platônica que estava em jogo quando, ao falar de Wagner ou de Schopenhauer, usava-os como máscaras para sua própria voz (cf. KSA VI, 320).

⁷¹⁰ DE MAN, P., *op. cit.*, pp. 119 e ss. O tradutor americano das conferências reconhece esse duplo dispositivo: “Nietzsche não apenas se esconde de seus leitores, mas também os atrai para si” (GRENKE, M., “Translator’s Introduction” in NIETZSCHE, F., *On the future of our educational Institutions*, p. 5).

subrepticiamente, a um modo de leitura que deve transformar *teoria* em *ação* – apelo que caracteriza toda a reflexão em torno da cultura e que servirá, bem mais tarde, de consciência negativa da sociedade como um todo. Na verdade, não apenas a retórica do texto exige esse posicionamento; Nietzsche é bastante explícito quanto ao que ele espera a esse respeito: uma reforma da cultura deve ter início em uma reelaboração do exercício da leitura.

A prática da linguagem que compõe a nova *Bildung*, portanto, tem início não na escrita, mas no estabelecimento de uma arte de ler que deve colocar o leitor de tal modo diante do texto que ele possa *ouvir* aquilo que ele não diz literalmente. O leitor que Nietzsche espera formar, inclusive para seus próprios escritos, é aquele que transforma o texto em experiência, e, mais especificamente, em uma experiência da origem oculta das idéias que sua linguagem apresenta apenas de viés, mas insistentemente. A exegese subterrânea que se impõe aos leitores das conferências em sua introdução e prefácio, é aquela em que eles “imediatamente adivinham o que pode ser apenas sugerido [angedeutet], completam o que deve ser apenas reticente [verschwiegen], quando eles, sobretudo, precisam ser apenas lembrados, e não instruídos [no sentido de serem *dogmatizados*; *belehrt*]”.⁷¹¹ Ela é sustentada por uma relação com a linguagem própria dos textos anteriores a 1873, que acreditavam na possibilidade do acesso à essência das coisas através – e apesar – da representação discursiva. Elíptica, a escritura deve ser corrigida pela vontade hermenêutica da leitura.

Um exemplo desse tipo de elaboração textual é dado, logo de partida, pela escolha do título das conferências e pelos problemas que ele deixa a cargo do público, ao qual ele é dirigido, resolver. Apesar de aparentemente auto-esclarecedor, *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, título que havia sido atribuído desde o início de seu trabalho preparatório, pode levar a alguns mal-entendidos devido ao caráter muito geral e sumário de seus termos, como afirma Nietzsche em sua introdução.⁷¹² Esse esclarecimento é fornecido como prefácio afim de que a perspectiva das conferências revele sua singularidade como condição de sua leitura; elas pressupõem, portanto, um primeiro e fundamental deslocamento heurístico: o verdadeiro objeto delas surge, ele mesmo, como uma interpretação de cada um dos

⁷¹¹ KSA I, 644.

⁷¹² KSA I, 643.

termos articulados no título das conferências. Esse dispositivo retórico é obviamente devedor de uma prática filológica que podia ser observada, por exemplo, em *Homero e a filologia clássica*, onde uma reavaliação do significado da filologia é operada através de uma reinterpretação do próprio conceito de filologia, ou antes, dos significados em jogo nas inúmeras apropriações da palavra *philologie*.⁷¹³

Em primeiro lugar, falar “sobre o futuro” não significa aqui fazer nenhum prognóstico – “profetizar”⁷¹⁴ – mas abrir um caminho, formular uma proposta. *Zukunft*, nesse contexto, é o tempo abstraído, livre da história e de suas determinações pragmáticas: oposto a ela, é o limite ideal efetivamente possível, a escatologia para as teses desenvolvidas no texto. Em relação a essas teses, e em um certo sentido, *Zukunft* é seu *a priori* romântico. Não se trata, portanto, de se aventurar em especulações sobre o futuro da humanidade, e isso porque tal tarefa só pode ser levada a cabo da perspectiva da espécie como um todo; ela desconsideraria, assim, a singularidade, a *extemporaneidade* do artista como representante desse *a priori* particular. Em uma nota escrita em caráter privado em 1871, Nietzsche recusa veementemente essa abordagem do termo *Zukunft*:

“Luta contra a perspectiva [Ansicht] de que o fim [Zweck] da humanidade está no futuro: algo como uma negação em masse <em francês, no texto>. A humanidade não está em seus cumes por si só, os grandes santos e artistas são seu fim [Ziel], e, portanto, nem anteriores nem posteriores a nós”.⁷¹⁵

O recurso de uma *mise-en-abîme* do tempo na retórica das conferências vai ao encontro dessa concepção, e aparece como a aproximação contínua em direção a esse Ideal originário, atemporal. Nenhum dos dados históricos ou geográficos, fictícios ou não, tem por função limitar esse movimento que multiplica incessantemente o referente cronológico: de início temos Nietzsche, o autor das conferências; sua narrativa, no entanto, remete à sua juventude, a um passado idilicamente descrito; no interior dessa narrativa, o personagem do velho filósofo emerge como representante de uma sabedoria imemorial e, ao mesmo tempo, tensiona duas concepções de mundo

⁷¹³ *WdB* III, 157.

⁷¹⁴ *KSA* I, 644.

⁷¹⁵ *KSA* VII, 161.

representativas de duas épocas (a sua e a dos jovens que o escutam); por fim, é o exemplo de sua própria juventude, da ideologia que se representava então no *Gymnasium*, que orienta um último recuo no tempo. O fato de que essas dimensões temporais convivem dialogicamente, que o testemunho de Nietzsche seja ao mesmo tempo o testemunho de sua juventude, o testemunho do filósofo em contraposição à sua juventude, e o testemunho da juventude do filósofo, torna impossível compreender historicamente o *futuro*. Assim, o termo deve ser interpretado como o contrário do que imediatamente sugere o título; seu índice, no âmbito das instituições, é retrospectivo, o futuro é – ou deve ser – um retorno à origem: as *Bildungsschulen* são mais verdadeiras quanto mais “nos conectam com o passado do povo”⁷¹⁶ e na medida em que são purgadas por um “renascimento”.⁷¹⁷

Em segundo lugar, o termo “nossos”, *unsere*, como aparece no título, é igualmente indireto. Ele não se refere a Basiléia, suas escolas e estabelecimentos educacionais. Há pouco mais de dois anos naquele meio, Nietzsche se considera inapto a examinar com alguma autoridade sua situação particular:

*“Frequentemente pode parecer que muitas de minhas afirmações gerais se deixam exemplificar bastante em nossos estabelecimentos de educação [Erziehungsanstalten] locais, e não sou eu que vou fazer essas exemplificações [Exemplifikationen], e tampouco gostaria de carregar a responsabilidade por essas lições: ao menos enquanto me sinto tão estranho e inexperiente nesse solo, enquanto me sinto tão pouco firme acerca das condições locais para poder ajuizar corretamente uma configuração tão especial das circunstâncias pedagógicas, ou para poder assinalar propriamente com segurança seu futuro”.*⁷¹⁸

Mas essa confessa inaptidão talvez funcione como subterfúgio para o real interesse do texto. Não se trata de Basiléia, mas, menos ainda, das formas gerais que as instituições de ensino assumiram entre os diversos povos e suas culturas. A preocupação de Nietzsche é absolutamente explícita, embora o mesmo não se possa dizer de seu título: trata-se da cultura *alemã* e de nenhuma outra, de sua *Bildung* em relação aos meios práticos que ela dispõe – e mais especificamente: “O futuro dessas

⁷¹⁶ KSA I, 645.

⁷¹⁷ *Idem.*

⁷¹⁸ KSA I, 643.

instituições alemãs deve nos ocupar, isto é, o futuro da *Volkschule* alemã, da *Realschule* alemã, do *Gymnasium* alemão, da universidade alemã”.⁷¹⁹ Ao mesmo tempo, o que permite encontrar a singularidade do modelo pedagógico alemão é esse procedimento metodológico que o título não pretende comunicar diretamente: o isolamento completo de suas características, de sua *tendência* ideológica – que deverá ser corrigida pela verdadeira *essência* igualmente ideológica: “assim nos impedimos por enquanto de todas as comparações e todos os juízos de valor [Werthabschätzungen], como se nossas condições, em relação a outros povos cultos [Kulturvölker] fosse um paradigma geral e inultrapassável”.⁷²⁰ Cabe ao leitor, portanto, encontrar o verdadeiro significado do pronome pessoal com o qual ele, de início e desavisadamente, se identificara.

Por fim, a própria definição de “estabelecimento de ensino” é fundamentalmente questionada pelo texto e não surge senão como seu objeto *negativo* – na verdade, pode-se dizer que todo ele tem a função de definir, ou, antes, *redefinir* a idéia de instituição pedagógica. Essa redefinição não encontra seu modelo na elaboração da idéia de universidade, tal como fomentada no começo do século XIX. Embora guarde muitas afinidades com as idéias gerais de Humboldt, por exemplo, as conferências seguem na direção oposta ao propósito dessas. Enquanto o texto humboldtiano mais fundamental para a história da reforma universitária – *Sobre a organização interna e externa dos estabelecimentos científicos superiores em Berlim* [Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin], de 1810 – propunha um estatuto que definia, sobretudo, essas *Anstalten* como *organismo objetivo*, Nietzsche se detém naquilo que Humboldt chama de “Bildung subjetiva”,⁷²¹ na experiência individual do processo de formação cultural. Uma vez que é essa experiência que deve servir como modelo e ponto de partida da reconstrução da própria *Bildung*, toda instituição de ensino deve encontrar sua medida fora dela mesma, e seu princípio de autonomia deve favorecer aquilo que nela é não-institucional, aquilo que é mais geral e que vai de encontro à formação de uma casta de eruditos ou cientistas organizada e irremediavelmente agregada a um *estabelecimento*.

⁷¹⁹ KSA I, 644.

⁷²⁰ *Idem*.

⁷²¹ HUMBOLDT, W. Von; “Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin” in *Werke in fünf Bänden*, Bd. IV, p. 255.

As *Bildungsanstalten* do título, portanto, na perspectiva de Nietzsche, não existem *ainda*, mas também não existem *mais*: é exatamente isso que nos informa na quarta conferência o velho filósofo.⁷²²

O leitor a quem se dirige o texto das conferências é, assim, aquele capaz de decodificar seu estilo, de fazê-lo revelar, por uma ação do espírito, seu conteúdo. O único leitor capacitado para essa tarefa é aquele que guarda em si a origem que Nietzsche pretende resgatar, o próprio “espírito alemão”,⁷²³ e é através da contemplação que as conferências viabilizam, da experiência que elas pretendem fomentar, mas, também, do exercício de interpretação que elas solicitam, que esse leitor poderá ter acesso, enfim, ao “germe de seu ser [Kern ihres Wesen]”.⁷²⁴

O valor superior da linguagem, assim, reside naquilo que ela tem, indiretamente, de não-representativo, de vivenciável: é esse o equilíbrio axiomático que explica os freqüentes elogios da leitura em detrimento da escrita nos textos dos primeiros anos da década de 1870. Se o discurso das conferências surge tão ideologicamente comprometido é pelo seu esforço de despertar uma política da palavra cujo modelo está no *ouvir*, no *falar* e no *ler* – gestos com que o autor da verdadeira *Bildung* deve orientar sua frágil atividade de escrita, que sempre tende para o vazio da representação. Essa atitude que visa relacionar, teluricamente, a *língua* com seu *solo* original é o que Adrian Del Caro chama de “retórica da terra”, segundo a qual o discurso solicita mais do que informa, e deve ser usado como *medium* de um “ato de superação”.⁷²⁵

Inúmeros fragmentos desse período associam o diagnóstico de degeneração da cultura com o privilégio do escrito sobre o falado: “Os fatores da cultura *atual*: (...) Escrever, não falar”,⁷²⁶ e propõem uma inversão: “Ao invés da escrita: pensar e falar”.⁷²⁷ Em nenhum momento, no entanto, essa posição condena o ofício do escritor. Como lembra Nehamas, uma vez que consideramos a escrita uma *ação*, é legítimo entender que a tarefa de Nietzsche como autor tenha sido, talvez, sua mais relevante

⁷²² KSA I, 717.

⁷²³ KSA I, 650.

⁷²⁴ *Idem*.

⁷²⁵ DEL CARO, A., “Nietzsche’s Rhetoric on the Grounds of Philology and Hermeneutics” in *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 37, No. 2, 2004, p. 109

⁷²⁶ KSA VII, 507.

⁷²⁷ KSA VII, 508.

atividade na vida.⁷²⁸ A leitura, como *ação* sobre a essência de um texto, é o meio pelo qual a tradição se torna presente, pelo qual a origem da língua – e na língua – se apresenta, ou antes, se *realiza*: em seu curso de introdução à filologia clássica, essa é uma das lições mais fundamentais que Nietzsche pretende transmitir – “Já que a tradição [Überlieferung] é habitualmete a escrita [die Schrift], precisamos aprender de novo a *ler* [lesen]”.⁷²⁹ Somente uma ação desse tipo é que garante o valor de uma obra como tal, e Nietzsche sonha, como confessa à sua correspondente, a senhora von Meysenbug, com o dia em que restará pouco a ler e escrever, e muito a pensar e a fazer.⁷³⁰

Um resgate da *Bildung* e da *Kultur* exige, desse modo, um retorno à língua-mãe com os instrumentos e cuidados de uma filologia renovada, capaz de fazer a escrita *falar*. Não se pode escrever verdadeiramente em alemão sem que esse gesto desperte, intermitentemente, o ser alemão da linguagem e, ao mesmo tempo, revele a germanidade de seu autor. Essa é a divisa segundo a qual Nietzsche estabelecerá a necessidade de se voltar ao alemão clássico – como o de Goethe, por exemplo – e, mais especificamente, organizará, nas conferências, as regras para o bom uso do alemão nas escolas.

De acordo com as prerrogativas dessa economia da linguagem, o alemão como discurso se aproxima de sua origem na medida em que sua sintaxe está subordinada à sua fonética e à sua métrica. Dessa perspectiva ele surge, no curso sobre retórica, como língua “pálida e abstrata”, especialmente se comparado à literatura antiga. Isso porque toda a retórica antiga estava baseada na linguagem falada, incluindo seus ritmos e estruturas para-sintáticas próprios, enquanto o alemão e sua estilística estão dirigidos à escrita e à leitura passiva.⁷³¹ Em um estado em que a língua alemã é tratada com desdém e se apresenta “tão estragada e oprimida”,⁷³² a tarefa de uma instituição de ensino comprometida com a verdadeira cultura é descrita como aquela que impõe aos alunos uma nova forma de relacionamento com seu discurso:

⁷²⁸ NEHAMAS, A., *Nietzsche – life as Literature*, pp. 40-41.

⁷²⁹ *Mus.* II, 348. No curso do ano anterior, em 1870, sobre *Édipo Rei*, de Sófocles, Nietzsche caracteriza o gesto da visão, anterior e interno ao uso verdadeiro da linguagem, como uma das disposições naturais do povo alemão: “os gregos tinham o maior talento [Talent] par *Ouvir* [Hören], os germânicos [Germane], para *Ver* [Schauen] (ouvintes, espectadores)” (*Mus.* II, 241).

⁷³⁰ *KSB* IV, 142 – carta de 5/6 de abril de 1873.

⁷³¹ Parágrafo 3 do Curso sobre retórica, citado por BEHLER, E., *loc. cit.*, p. 16.

⁷³² *KSA* I, 675.

“Levem sua língua [Sprache] a sério! Quem aqui não carrega o sentimento de uma obrigação sagrada, também não possui mais o germe para uma formação cultural elevada [der Keim für eine höhere Bildung]. Aqui é que se pode ver quão alto ou quão baixo vocês apreciam a arte, e quanto vocês estão ligados à arte, aqui no uso de sua língua-mãe [in der Behandlung eurer Muttersprache]”.⁷³³

O verdadeiro professor de alemão deve começar operando no aluno uma purgação ética, afastando-o da linguagem moderna, e indicando que vocábulos e expressões de origem popular, jornalística, devem ser banidos do discurso.⁷³⁴ Quem se dedica ao estudo da língua-mãe deve, antes de mais nada, despí-la de toda roupagem que a arbitrariedade dos modismos acabou por lhe impôr. O exemplo de Nietzsche nesse sentido é o mesmo de Schopenhauer: a influência corrosiva da língua francesa na cultura alemã moderna – não apenas na perniciosidade dos galicismos⁷³⁵ no discurso cotidiano, mas, mais fundamentalmente, no pernóstico e barroco *modo de pensar* que se denuncia na língua de Voltaire. A recusa dessa influência não é, absolutamente, acessória: ela está no centro da propedêutica negativa para a nova *Kultur* elaborada na segunda conferência, e se refere ao que é essencial na linguagem alemã: os franceses, afinal, são “a civilização não-germânica em seus mais profundos fundamentos [im tiefste Fundamente ungermanische Civilisation]”.⁷³⁶ O modelo pedagógico de resistência ética que parece atravessar toda essa concepção é o do estoicismo clássico,

⁷³³ KSA I, 676.

⁷³⁴ Exemplos dessas expressões são dados na segunda conferência (KSA I, 676). De modo semelhante, todo o capítulo doze da primeira *Extemporânea* se dedica, apaixonadamente, a denunciar os erros e abusos lingüísticos da obra de Strauss (Cf. KSA I, 227-242).

⁷³⁵ É Schopenhauer quem chama atenção para os “perniciosos galicismos [verderblichen Gallicismen]” como contaminadores da língua alemã em *Parerga und Paralipomena* (*op. cit.*, p. 562). Na terceira *Extemporânea*, Nietzsche elogia explicitamente essa atitude do velho mestre, a rejeição da “imitação afrancesada [literalmente: Scheinfranzosenthum]” que alguns autores alemães admiram tanto (KSA I, 347).

⁷³⁶ KSA I, 690. No final de 1874, logo após a publicação de sua terceira *Extemporânea*, Marie Baumgartner, mãe de um dos alunos de Nietzsche e com quem ele mantivera freqüente correspondência entre 1875 e 1877, tomou para si a tarefa de traduzir o texto para o francês – tradução que, terminada, nunca veio a ser publicada. Feliz por ver a possibilidade de ver seu trabalho em outra língua, Nietzsche não pode, contudo, impedir-se de uma crítica que denuncia o quanto, até esse momento, a idéia de simplicidade e clareza *próprias* da língua alemã ainda estavam arraigadas em seu pensamento: “a senhora Baumgartner dedicada e alegremente o traduz (até agora até o capítulo 5), mas diante de muitos de seu maneirismos lingüísticos [Sprachbemerkungen], agradeço então aos céus por ser alemão (...)” (KSB IV, 286 – carta de 24 dezembro de 1874 a von Gersdorff).

que havia chegado a Nietzsche sobretudo através dos românticos e de sua leitura de Sêneca. Embora um trabalho de reconstrução da influência imediata de Sêneca em seus textos dependa de informações históricas razoavelmente obscuras ou indisponíveis, no que diz respeito à relação entre língua e cultura, muitas teses das *Cartas a Lucilius*, por exemplo, são retomadas pontualmente no interior das conferências: especialmente a que deduz a corrupção moral de um povo da corrupção da linguagem – sua bem conhecida divisa “Tal o discurso do homem, assim sua vida [Talis hominibus fuit oratio, qualis vita]”⁷³⁷.

Concomitantemente à resitência negativa, a pedagogia estoíca de *Sobre o futuro* impunha um *treinamento* lingüístico positivo. Após a purgação da língua alemã de sua contingente modernidade, o mestre permitirá a seu aluno “a completa compreensão [Verstandlichkeit] de tudo o que se escreve”,⁷³⁸ através de uma rigorosa observação igualmente ética e um estudo regular das línguas clássicas, método que Nietzsche toma de empréstimo de sua prática filológica. Nesse estágio, o encontro com a literatura antiga e seus autores é a via pela qual a linguagem é reconduzida a sua essência íntima. O grego, nesse contexto, funciona duplamente: ele é o discurso e o *ethos*, duplos da verdadeira *Bildung* alemã, mas, também, o completo oposto da cultura alemã moderna. É verdade que “a principal relação da retórica antiga com a cultura intelectual dos modernos é oposicional e se manifesta nos repetidos confrontos de Nietzsche entre a infinitamente refinada capacidade de falar e de ouvir com o tipo de comunicação predominantemente escrita dos modernos”.⁷³⁹ Mas tão importante quanto isso, a idéia de que uma mesma origem, transtemporal e ética, unifica a cultura grega clássica e a Alemanha wagneriana, é responsável pela via direta e *positiva* que se abre entre os dois modelos pedagógicos.

⁷³⁷ *Epistulae Morales*, CXIV (in SÉNEQUE, *Oeuvres complètes*, t. II, p. 170.). Sêneca desenvolve nessa carta a defesa da sobriedade do discurso e a recusa dos modismos. Nietzsche conhecia profundamente os textos de Sêneca, embora não tenha tratado deles com maior atenção em seus escritos ou cursos. Já em 1867, Nietzsche recomenda a von Gersdorff a leitura das *Epistulae morales*, como obra capaz de, em um só golpe, “ater à antigüidade e lembrar Schopenhauer” – *KSB* II, 201. Em 1871, toma de empréstimo da biblioteca da universidade um volume contendo a retórica de Sêneca (cf. CRESCENZI, *loc. cit.*, p. 407). Essa leitura subterrânea, contudo, é fundamental como indício de uma tendência ética, especialmente presente nesses primeiros textos – mais tarde Nietzsche manterá sua admiração por Sêneca, e lhe aplicará o epíteto “toreador da virtude” em *Götzen-Dämmerung* - *KSA* VI, 111.

⁷³⁸ *KSA* I, 676.

⁷³⁹ BEHLER, E., *loc. cit.*, p. 23.

Boa parte do esforço argumentativo do velho filósofo em *Sobre o futuro* é reservado, contudo, a uma tarefa que parece mais imediatamente urgente na filosofia da cultura de Nietzsche: denunciar o avesso desse uso natural da linguagem e identificá-lo como responsável pelo processo de falsificação da cultura. Essa tarefa, que imprimirá no texto seu tom muitas vezes panfletário, deverá reconhecer na cultura popular pretensamente erudita o signo de uma artificialidade que procura se passar por legítima, e que, portanto, representa o inimigo mais urgente da cultura verdadeira que se pretende resgatar. O desmascaramento através da análise da representação lingüística do artificial pode ser entendido como uma das tarefas mais importantes com que estão investidos seus textos. Ele instaura uma pedagogia que é definida em *Schopenhauer como educador* como

*“libertação, limpeza de toda erva daninha, escombros, vermes que querem atacar o jovem germe das plantas, emanção de luz e calor, o amoroso e baixo murmúrio da chuva noturna, ela é a imitação e adoração da natureza [Nachahmung und Anbetung der Natur], onde esta é entendida como maternal e misericordiosa, ela é a completude da natureza [Vollendung der Natur] (...).”*⁷⁴⁰

A esse procedimento, Nietzsche associará duas figuras, que surgem – no contexto das conferências, mas também em todo o período messiânico de sua amizade com Wagner – como seus objetos negativos, os “eruditos corrompidos [verdorbene Gelehrte]”⁷⁴¹: o *jornalista* e *homem culto* [Gebildet]. Ambos funcionam segundo uma economia muito próxima, e são freqüentemente identificados como sinônimos em seu discurso. Se recuamos um pouco na história de sua formação no imaginário prussiano é possível, no entanto, demarcar algumas sutis diferenças; reconstruir que estratégias viabilizaram seu nivelamento pode nos fornecer dados a respeito dos valores que estavam associados, às vezes de forma obscura, na idéia geral de uma cultura falsificada.

A identificação pejorativa do jornalista como o avesso do verdadeiro escritor alemão não é original de Nietzsche. Mais imediatamente, ela surge nos seus textos dos primeiros anos da década de 1870 como reverberação do desprezo que Schopenhauer

⁷⁴⁰ KSA I 341.

⁷⁴¹ KSA I, 690.

dedicou a essa classe em seus escritos. A insistente defesa schopenhaeriana da língua alemã clássica, em detrimento de uma difamante cultura “jornalística” que se instaura sob a forma de uma contaminação dos interesses econômicos nos meios eruditos, parece abrir o caminho no qual a posição de Nietzsche, enquanto professor e enquanto mestre de seus contemporâneos, não deixará de seguir.⁷⁴² É a ela que ele deve, antes de mais nada, essa concepção a respeito da íntima conexão entre a degeneração da cultura e seu sintoma mais imediato, a correspondente degeneração da *língua alemã*. Mais uma vez, as reflexões do personagem do velho filósofo nas conferências surgem como empréstimos de certas teses éticas expostas em *Parerga und Paralipomena*, especialmente as mais virulentas: “Uma grande parte de escritores ruins vive apenas da estupidez do público [von der Narrheit des Publicums], que não quer saber de nada senão do que foi impresso hoje – os jornalistas [Journalisten]. Muito bem denominados! Deveriam se chamar, mais explicitamente, ‘diaristas’ [Tagelöhner]”.⁷⁴³

Mas, anterior mesmo a Schopenhauer, a origem dessa atitude é mais ampla e difusa, e pode ser encontrada na sociedade alemã desde logo após a segunda metade do século XIX, persistindo insistentemente através dele. A imagem negativa que essa rejeição do tipo social do jornalista legou a toda uma geração ideologicamente aristocrática pode ser resumida pelo modo como Bismarck, em 1862, o caracterizou – como o lugar onde desembocam todos aqueles que “falharam em encontrar sua vocação na vida”.⁷⁴⁴ A constituição desse lugar, entretanto, só foi possível a partir das mudanças econômicas incentivadas pelo próprio Estado segundo o novo modelo industrial. Por um lado, o fenômeno que James Retallack chama de “projeto de profissionalização” do jornalismo como atividade pública na Alemanha do século XIX se deve, em grande parte, ao gigantesco aumento na circulação de material impresso nas áreas urbanas dos estados alemães a partir das últimas décadas do século XVIII.⁷⁴⁵

⁷⁴² Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena*, zweiter Band, p. 564: “Fazedores de livros [Büchermacher] que prestam serviço como diaristas, literatos terrivelmente ignorantes e jornalistas mercenários reduzem as palavras alemãs por todos os lados, como os trapaceiros fazem com as moedas (...)”.

⁷⁴³ *Idem*, p. 537.

⁷⁴⁴ Citado em RETALLACK, J., “From Pariah to Professional? The Journalist in German Society and Politics, from the Late Enlightenment to the Rise of Hitler” in *German Studies Review*, Vol. 16, No. 2, p. 176.

⁷⁴⁵ *Idem*, pp.179 e ss. Inúmeros fatores colaboraram para essa expansão editorial com conseqüências profundas nos costumes da sociedade alemã, incluindo o aumento do nível de alfabetização de sua população, diretamente relacionado ao caráter popular que assumiram as reformas neo-humanistas nas

Ao mesmo tempo, a emergência de um público consumidor de jornais e periódicos fora dos círculos universitários e científicos forçou, no horizonte das atividades sociais, a entrada em cena de um novo tipo de autor, diferente do que estava representado, até então, no restrito grupo da *république des lettres* alemã; esse escritor moderno, não-especializado, era, por isso mesmo, mais palatável ao gosto do leitor médio, também ele *moderno*, e, aos poucos, passou a representar a voz da *modernidade* como um todo, entendida como opinião comum e institucionalmente organizada sobre os assuntos da atualidade, sempre de um ponto de vista não especializado. Especialmente durante todo o longo processo de unificação da Alemanha no século XIX, o jornalista, gradualmente, foi aquele que tomou para si a tarefa de uma *Aufklärung* popular, que já não tinha mais os limites ou o caráter especializado daquela que havia tido lugar no final do século XVIII, e que havia fomentado, então, um debate apenas nos meios mais eruditos da sociedade, como comprovam as discussões de Mendelssohn, Kant e Hamann nos jornais filosóficos de sua época, normalmente associados a sociedades privadas ou secretas.⁷⁴⁶ Para uma aristocracia que se viu ameaçada pelo crescimento de uma sociedade industrial, o jornalismo surgia como avatar de uma nova era tecnicista, que parecia destinada a ser a conseqüência mais nociva do projeto cosmopolita do Esclarecimento, ou mesmo sua mais completa *falsificação*.

Dessa perspectiva, portanto, o *jornalístico* esteve, desde muito cedo, associado a um uso *popular*, panfletário e superficial da língua alemã; e qualquer resistência a ele deveria se dar como afastamento e denúncia de sua retórica. O discurso jornalístico criticado por Nietzsche referia-se, assim, àqueles utilizados nos periódicos que, ao mesmo tempo, publicavam autores representantes de uma elite universitária, mas selecionavam aqueles que faziam mais apelo à consciência popular. Esses autores eram, em maior ou menor medida, partidários do liberalismo emergente na Alemanha ao longo do século XIX e o surgimento do jornalismo como categoria autônoma no mercado de trabalho teve como condição a propaganda liberal que esses *Gebildeten*

primeiras décadas do século XIX. Seja como for, as estatísticas sobre a circulação de jornais testemunham o que pode ser considerado uma revolução na prática da leitura à época do segundo Reich: “Dentro das fronteiras do Império alemão, o número de jornais cresceu de cerca de 2400 na década de 1870 para mais de 4200 em 1914” (RETALLACK, J., *loc. cit.*, p. 179).

⁷⁴⁶ Para uma história da relação entre os periódicos especializados e certas sociedades secretas, especialmente a *Mittwochsgesellschaft*, da qual Kant havia participado, cf. BIRTSCH, G., “Die Berliner Mittwochsgesellschaft” in BÖDEKER, E. & HERMANN, U., (hrsg.), *Über den Prozess der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert: Personen, Institutionen und Medien*, pp. 94-112.

pretenderam fazer circular a partir de 1830: em sua origem, o jornalista é o *Gebildete* anti-democrata por profissão e o porta-voz de uma nova ordem econômica.⁷⁴⁷ Essa nova elite tecnocrata constitui o alvo privilegiado das críticas de *Sobre o futuro*, e se ela teve como modelo a figura de David Strauss foi exatamente pelo uso de um discurso que ameaçava a legitimidade do autor clássico alemão naquilo em que ele era mais caro no contexto das conferências – seu *idealismo* e a retórica que o fazia funcionar.⁷⁴⁸ O jornalista e o *Gebildete*, amalgamados ainda sob uma terceira figura, a do *Bildungsphilister* – como Nietzsche caracteriza Strauss na primeira *Extemporânea*⁷⁴⁹ – têm em comum uma disposição para o histórico que ameaça a legitimidade idealista atemporal da *Weltanschauung* aristocrática – e é por isso que essas duas figuras funcionam na economia do pensamento de Nietzsche como elementos intercambiáveis.

O motivo pelo qual Nietzsche utiliza a expressão *Gebildeten* para caracterizar esses representantes da nova cultura niveladora e generalizante da Alemanha indica um dos pontos mais importantes de seu ataque contra eles. Essa expressão, no contexto das reformas neo-humanistas do começo do século XIX, havia sido empregada para caracterizar uma função pedagógica que ultrapassava os limites institucionais, e segundo a qual essas mesmas instituições deveriam se orientar: o *Gebildete* como profissional era visto, em função de sua *Bildung* clássica, como o representante de uma casta heróica, transhistórica, de homens.⁷⁵⁰ No entanto, logo depois, o mesmo termo foi utilizado pela oposição aristocrática em referência aos liberais da Assembléia de

⁷⁴⁷ Cf. SHEEHAN, J. J., *German Liberalism in the Nineteenth Century*, pp. 19 e ss. Uma caricatura da relação entre os liberais e a língua alemã aparece no poema satírico *Pereant die Liberalen*, de Robert Eduard Prutz, ele mesmo um idealista defensor de idéias liberais, que havia sido publicado originalmente em 1845. Suas duas primeiras estrofes são exemplares nesse sentido: “Morrarn os liberias, / os que discursam, os que se vangloriam, / que pagam sempre suas contas com palavras / mas que são pobres nas ações:/ que às vezes olham para cá, às vezes, para lá, / que às vezes viram à direita, às vezes, à esquerda/ como a bandeira no vento: / morram os liberias!/ Morram os liberais, todos pálidos, todos lívidos / que nas revistas e jornais / passeiam filosoficamente / mas que passam pelas dores dos indigentes / impávidos, cheios de sabedoria, com coração frio: morram os liberias! [Pereant die Liberalen,/ die nur reden, die nur prahlen,/ nur mit Worten stets bezahlen,/ aber arm an Taten sind:/ Die bald hier-, bald dorthin sehen,/ bald nach rechts, nach links sich drehen,/ wie die Fahne vor dem Wind:/ Pereant die Liberalen!/ Pereant die Liberalen,/ jene blassen, jene fahlen,/ die in Zeitung und Journalen/ philosophisch sich ergehen:/ Aber bei des Bettlers Schmerzen,/ weisheitsvoll, mit kaltem Herzen,/ ungerührt vorübergehn:/ Pereant die Liberalen!]” (PRUTZ, R. E., *Prosa und Lyrik*, pp. 49-50).

⁷⁴⁸ Cf. WAITE, G., “The Politics of Reading Formations: The Case of Nietzsche in Imperial Germany (1870-1919)” in *New German Critique*, n. 29., p. 194: “Para Nietzsche, ele <o livro de Strauss> foi o primeiro produto significativo da indústria cultural alemã”.

⁷⁴⁹ Por exemplo, *KSA* I, 165.

⁷⁵⁰ Cf. ALBISETTI, J. C., *Secondary school reform in imperial Germany*, New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 25

professores de 1848, com ênfase no fracasso de suas propostas políticas. De acordo com essa segunda perspectiva, a idéia de cultura associada ao *Gebildete* tinha uma conotação popular, pragmatista e pouco nobre.⁷⁵¹ É dessa última concepção, reativa, sobretudo, que Nietzsche herda a semântica que a expressão assume na maior parte das vezes em sua filosofia da cultura. A ela se acrescenta ainda um problema de linguagem que sua prática filológica lhe impõe analisar: antes de tudo, *Gebildete* é um termo substantivado do particípio passado do verbo *bilden* e é utilizado para identificar uma pessoa *já formada*. O modo irônico, embora nem sempre coerente⁷⁵², como Nietzsche o emprega têm como função questionar a retórica que Strauss, por exemplo, assume ao se considerar *já educado*. Sua *Bildung*, portanto, interpretada pelo filtro da verdadeira cultura que as conferências de 1872 pretendiam defender, tem origem apenas na vaidade e no interesse egoísta, representa uma generalização grosseira típica da opinião pública dominante nos periódicos, e é completamente estranha ao modelo clássico da linguagem.

Um sinal claro da tradição que sustentava a rejeição de Nietzsche contra o uso popular da língua alemã reside no fato de que a primeira *Extemporânea* não havia sido o primeiro texto a levantar a polêmica contra Strauss em sua cruzada contra o jornalístico e contra o historicismo tecnocrata associado a este: na verdade, desde *Das Leben Jesu*, que este último fizera surgir em 1835, sua hermenêutica histórica havia sido pública e violentamente atacada pelo *Kulturkreis* devido a essa tendência secularizante, potencialmente anti-aristocrática. Para toda uma casta de eruditos ainda resistente na segunda metade do século XIX, seu texto, atravessado por um discurso ativista popular, parecia destinado a promover “a dissolução da ordem civil e, finalmente, a decadência anárquica da sociedade”.⁷⁵³ É possível que parte dessa atitude Nietzsche tenha herdado de sua época de estudante em Pforta, onde a história era compreendida segundo os critérios neo-humanistas, ou seja, como narrativa rigorosa da essência estável do homem, cujo estudo, na língua e pela língua, deveria suscitar a virtude e o caráter, e não como o dispositivo capaz de dar origem a um perspectivismo ou a um

⁷⁵¹ Cf. SHEEHAN, J. J., *op. cit.*, pp. 14-15.

⁷⁵² O termo *Gebildet* surge na quinta conferência, por exemplo, de dois modos: ora como adjetivo que qualifica como heróica e verdadeiramente educada uma juventude do passado (KSA I, 740), ora como epíteto irônico da geração contemporânea de Nietzsche – ou, na narrativa das conferências, oposta à do velho filósofo – que reduz independência à idéia anárquica e interessada de indisciplina (KSA I, 742).

⁷⁵³ WAITE, G., *loc. cit.*, pp. 198-199.

relativismo.⁷⁵⁴ Na Suíça, o nome de Strauss havia se associado ao radicalismo liberal contra o qual a oposição meritocrática, especialmente no círculo acadêmico, logo se voltou,⁷⁵⁵ e, portanto, a um tipo de discurso que, para os últimos representantes da aristocracia do segundo Reich, estava muito próximo daquele lido ampla e perigosamente nos periódicos de grande circulação. Em geral, as atitudes em torno de sua obra estiveram sujeitas a variações muito amplas e partem mais da reverberação de sua polêmica nos jornais do século XIX que do texto mesmo delas: apesar de articular teses diametralmente opostas às de Wagner, Strauss é o seu duplo invertido, um polemista popular. Essas atitudes ilustram o próprio destino do hegelianismo nos meios intelectuais alemães, na medida em que Strauss pode ser caracterizado como o primeiro e ambíguo fruto da geração que seria conhecida como *os jovens hegelianos*.⁷⁵⁶ Por esse motivo, Strauss funcionou como “bode expiatório” da cultura alemã pré e pós-romântica e pôde ser criticado tanto pelos defensores de uma cultura meritocrática, como Nietzsche e Wagner, quanto pelos liberais republicanos da segunda metade do século⁷⁵⁷. Isso se comprova pelo modo como os partidários de uma dialética histórica mais radical viam no discurso de Strauss resíduos de uma retórica conservadora.⁷⁵⁸ No caso de Nietzsche, a ameaça contra o aristocratismo intelectual é interpretada, sobretudo, segundo seu índice mais visível como fenômeno cultural: o que ele vê como signo da degradação social da cultura alemã não é tanto o conjunto ideológico representado pela retórica de Strauss, mas, inversamente, a retórica a que essa ideologia dá lugar, sobretudo na sociedade pragmatista em rápido processo de industrialização.⁷⁵⁹

A forma niveladora, generalizante, de um discurso popular que se toma como verdade, ao ser erguida à condição de critério para a *Kultur*, exclui a possibilidade da

⁷⁵⁴ Cf. LEVINE, P., *Nietzsche and the Modern Crisis of Humanities*, p. 23: a idéia de historicismo tal como apresentado em *Das Leben Jesu* “ainda não tinha tomado o poder no currículo de Pforta, onde nenhum aspecto da cultura grega, exceto a poesia, era seriamente ensinada, e a literatura grega ainda era apresentada como contendo modelos universalmente válidos para a direta imitação estilística e moral”.

⁷⁵⁵ Cf. LAWLER, E. G., *David Friedrich Strauss and his Critics*, p. 15 e nota, p. 126.

⁷⁵⁶ Cf. GREGORY, F., *Nature lost? – National Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century*, pp. 88-106.

⁷⁵⁷ Cf. MASSEY, M. C., “David Friedrich Strauss and His Hegelian Critics” in *The Journal of Religion*, vol. 57, No. 4, (Oct., 1977), pp. 347 e ss.

⁷⁵⁸ Marx, por exemplo, considerou *Der alte und der neue Glaube*, de 1872, núcleo do ataque de Nietzsche, como expressão de uma fraqueza histórica do *Volkstaat* e como propaganda da nova política Bismarckiana militarista (Cf. WAITE, G. *loc. cit.*, p. 193). O mesmo livro havia chegado à sua vigésima edição quando os nazistas o fizeram publicar pela Kröner Verlag, em 1938.

⁷⁵⁹ Carl Ullman, professor da Faculdade de Teologia de Heidelberg, e depois de Halle, considerou, no final do século XIX, que o trabalho de Strauss poderia ser muito atraente para a “nova era político-industrial” (cf. LAWLER, E. G., *op. cit.*, p. 7).

linguagem absolutamente única do gênio, e a insistente rejeição, por parte de Nietzsche, da filosofia hegeliana parece se fundamentar no modo como ela foi utilizada pelos liberais, especialmente os jornalistas, na justificação de seus propósitos. O hegelianismo, sua retórica e seu léxico, havia de tal forma penetrado na linguagem dos periódicos, que se tornaram a fonte primária de Nietzsche em sua caracterização do pensamento de Hegel. É pelo estabelecimento de uma forma discursiva *comum* – ou, para utilizar o vocabulário de Nietzsche nesse período, *comunista*⁷⁶⁰ – que a sociedade dos filisteus da cultura pode consolidar sua gregriedade pragmática, condenando toda forma de discurso não-padronizada como anomalia. O silêncio com que Schopenhauer durante tantos anos fora recebido na Alemanha, duplicado simbolicamente na recepção de *O nascimento da tragédia*, confirma, para Nietzsche, a força castradora dessa política da palavra. A Alemanha é a única culpada pela mudez de sua própria origem.

⁷⁶⁰ Cf. *KSA* VII, 243: “A *Bildung* geral é apenas um estágio anterior do comunismo [Die allgemeine Bildung ist nur ein Vorstadium des Kommunismus]”.

Capítulo Dois

A ESCRITURA E A ESPADA

Da linguagem à autonomia – entre *Mündigkeit e Zucht*

“Fürs erste müssen wir
das weltliche Recht und Schwert gut
begründen, damit niemand dran zweifle,
dass es durch Gottes Willen und
Anordnung in der Welt ist”.

Lutero

Na genealogia da verdadeira cultura alemã que Nietzsche se empenha em promover, talvez a figura mais fundamental historicamente – mas, certamente, não a mais importante positivamente – seja a de Lutero, e, por consequência, a da Reforma protestante. Ainda que ela não tenha sido a mais relevante de suas leituras, o modo como Nietzsche a faz surgir no horizonte de suas argumentações nos fornece elementos para retrazar as origens dinásticas do espírito alemão tal como ele o concebe, e compreender como uma tal genealogia deve se orientar pela relação desse espírito com sua forma de expressão discursiva; ou seja, como um projeto de reconstrução ideológica da verdadeira cultura germânica deve iniciar, ele mesmo, pela reconstrução do *ethos* lingüístico que Lutero representou.

Não se pode dizer que Nietzsche tenha tratado extensivamente ou com maior atenção do conteúdo especificamente religioso das teses de Lutero. Na verdade, sua relação com o protestantismo institucionalizado parece intermediada por, no mínimo, lacunas e reservas que volatilizam sua posição quanto ao caráter doutrinário do luteranismo já nos primeiros anos de professorado – ou mesmo antes.⁷⁶¹ Isso não significa, no entanto, que Nietzsche não tenha recebido nenhum tipo de influência do meio protestante em que vivera longamente, mas reconstruí-las de forma satisfatória seria impossível, uma vez que o século XIX parece ter integrado aos seus dogmas religiosos, como nenhum outro, desenvolvimentos de natureza secularizada – estética,

⁷⁶¹ Cf. BLUHM. H., “Das Lutherbild des jungen Nietzsche” in *PMLA*, Vol. 58, No. 1, pp. 272 e ss.

técnica ou estritamente filosófica – e vice-versa.⁷⁶² Na cidade em que passou a maior parte de sua infância, Naumburg, e no *Gymnasium* de Pforta, a atmosfera luterana, à época de Nietzsche, já havia incorporado, em maior ou menor grau, as exigências temáticas do neo-humanismo humboldtiano. É nesse sentido que a figura de Lutero aparece, muito cedo, já em 1859, ao lado da de Goethe, Schiller, Klopstock e Winckelmann, em uma narrativa escolar, como um dos “grandes protagonistas de nossa nação [größten Häupter unserer Nation]”.⁷⁶³ Fora desse contexto, no entanto, ela não assume nenhuma importância particular e pouca ou nenhuma observação escrita de sua parte foi feita acerca de Lutero nos últimos anos de seu aprendizado em Pforta.⁷⁶⁴ Heinz Bluhm chega a argumentar que a penetração positiva do luteranismo naquele *Gymnasium* pode ser amplamente relativizada, e afirma que “Lutero simplesmente não exerceu nenhum papel nos anos de desenvolvimento espiritual fundamentais da infância e adolescência de Nietzsche”.⁷⁶⁵

A relevância de Lutero e da Reforma, testemunhada nas várias referências ao longo de textos como *O nascimento da tragédia* e as conferências pedagógicas parece, portanto, residir fundamentalmente em outro lugar. O breve juízo formulado em 1859, que instaura o fundador do protestantismo no início de uma dinastia que inclui alguns dos mais reconhecidos *poetas* da língua alemã, nos informa mais precisamente a que tipo de tradição a última, segundo a perspectiva do jovem estudante de Pforta, e, mais adiante, do jovem professor de filologia em Basileia, deve dar origem.⁷⁶⁶ A Reforma inaugura uma dinastia de artistas e não de teólogos ou filósofos. De fato, em toda a genealogia da *Bildung* que é empreendida no período greco-wagneriano de Nietzsche, a imagem de Lutero – e, conseqüentemente, a da Reforma como acontecimento transhistórico – se alinha à idéia de origem do espírito alemão e sua *Bildung*, especificamente por sua via artística, literária. Somente de acordo com essa

⁷⁶² Frederick Beiser resume essa dupla via de penetração entre o religioso – especialmente o luteranismo – e o político no período romântico em seu ensaio introdutório em BEISER, F. (ed.), *The early political writings of the German Romantics*, pp. XVIII-XXII.

⁷⁶³ *WdB* III, 41-42.

⁷⁶⁴ Cf. BLUHM, H., *loc. cit.*, p. 266.

⁷⁶⁵ BLUHM, H., *loc. cit.*, p. 266.

⁷⁶⁶ A Reforma, no entanto, aparece na conferência sobre o drama musical grego, pronunciada em janeiro de 1870, como marco histórico de uma atitude hostil em relação ao caráter dionisíaco do drama, seu “jogo de noite de carnaval [Fastnachtspiel]” (*KSA* I, 516). No entanto, como essa atitude aparece no texto como estando generalizada, como determinante de um *Zeitgeist* que não é exclusivo da Alemanha, e se anuncia também na França, é razoável supor que a referência seja uma alusão puramente cronológica.

prerrogativa é que é possível compreender como o acontecimento que foi a Reforma é reconduzido ao seu lugar metafísico de direito por Nietzsche: o do mito, cujo renascimento é profetizado em obras como *O nascimento da tragédia*. É preciso citar integralmente ao menos uma dessas longas passagens para que percebamos o esforço solicitado no interior do texto afim de efetivar esse movimento:

“Todas as nossas esperanças se estendem, antes, ansiosas, até aquela percepção de que sob essa inquieta e instável vida cultural e espasmos educativos [Kulturleben und Bildungskrampe], uma força soberana, internamente saudável, primordial está oculta, que certamente só se move violentamente uma vez em inacreditáveis momentos, e depois volta a sonhar com um despertar futuro. Desse abismo cresceu a Reforma alemã: em seu coral soou pela primeira vez a melodia do futuro da música alemã. Tão profundo, corajoso e inspirado, tão exuberantemente bom e delicado soou esse coral de Lutero, como o primeiro chamariz dionisíaco, que nasce dos espessos arbustos, próximo à primavera. A ele respondeu, em competitivo eco, aquele cortejo festivo, solenemente alegre, de entusiastas dionisíacos a quem devemos a música alemã – e a quem deveremos o renascimento do mito alemão!”⁷⁶⁷.

O mito, sol e signo do wagnerianismo, é a *língua* mesma da *Bildung* nacional. A tarefa que Lutero empreendeu no horizonte da modernidade alemã, a de verter para o alemão a Bíblia – mais que simplesmente traduzí-la, portanto, pois Lutero utiliza a expressão *verdeutschen* como sinônimo de *übersetzen* – é compreendida por Nietzsche essencialmente como tarefa ética, como resgate de uma relação entre essa língua e a origem metafísica que parecia perdida desde o fim da cultura greco-romana. A Reforma como evento, portanto, tanto quanto qualquer traço doutrinário do protestantismo, é assimilada como elemento estratégico de defesa da *Bildung* lingüística nesse período – e não deve ser lida, no contexto dessa defesa, como resistência subterrânea de alguma filiação religiosa: “Seu protestantismo do tempo de Bonn é primordialmente, senão completamente, apenas um tipo de ‘defesa’ [‘Gegenwehr’] contra o que ele compreendia como fundamentalmente fatal no meio católico, um gesto um pouco vago

⁷⁶⁷ KSA I, 146-147. Mais adiante (KSA I, 149), Lutero torna a aparecer no texto, também ao lado “de nossos maiores artistas e poetas [Künstler und Dichter]”, como um dos “sublimes combatentes [erhabenen Vorkämpfer]” da glória alemã”.

de disposição [Stimmung] anticatólica”.⁷⁶⁸ Ao se deter no tema da *estilística* da Reforma, de sua concepção de linguagem, é possível afirmar, do mesmo modo, que sua leitura era determinada em igual ou maior medida por outras fontes, por pressupostos que advinham de uma “classe média alemã emergente”⁷⁶⁹, não no sentido industrialista, pragmático que esta assumiu a partir de 1850, mas no sentido geral de uma classe social mais secularizada que as que lhe antecederam.

A concepção luterana acerca da linguagem e da tarefa que ela impõe é descrita em detalhes na conhecida *Carta aberta sobre o traduzir* [*Sendbrief vom Dolmetschen*], de 1530, onde se defende, contra os católicos, uma relação íntima, pessoal, com a palavra de Deus, através de sua tradução para a língua alemã. A versão latina da Bíblia, inacessível ao verdadeiro espírito popular germânico – e lingüísticamente inadequada a ele – deve ceder lugar à palavra dita segundo os critérios de expressão próprios desse espírito. A língua popular, portanto, passa a funcionar como índice de uma nova cultura que se desloca para fora dos círculos pretensamente acadêmicos – daí a origem mais remota do tema do *resgate* e da *renovação* legados pela idéia de Reforma à reflexão de Nietzsche sobre a *Bildung*. Lutero resume sua tarefa nesse ponto, ao qual retorna incessantemente:

*“Não precisamos, então, perguntar em latim como se deve ler alemão, como fazem esses asnos [Esel, em referência aos católicos ou “papistas”], mas, ao invés disso, deve-se perguntar às mães em casa, às crianças nas ruas, ao homem simples [einfachen Mann] no mercado como eles falam, e assim traduzir, para que eles possam entender e reconhecer que se fala alemão com eles”.*⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ BLUHM, H., *loc. cit.*, p. 269.

⁷⁶⁹ *Idem.*, p. 266.

⁷⁷⁰ LUTERO, M., “Ein Sendbrief vom Dolmetschen” in *Die Werke Martin Luthers*, Bd. V, p. 85. O tom colérico e irônico de Lutero encontra muitos ecos no estilo de Nietzsche, especialmente nesse período das conferências. Cf., por exemplo, o trecho de seu prefácio ao Antigo Testamento, de 1545, onde ataca o *Kulturkreis* de sua época: “Ninguém tem o cuidado de falar corretamente alemão, especialmente os senhores Chanceleres, e os pregadores canalhas [lumpen prediger] e escritores embonecados [puppen schreyber]” (LUTERO, M., *Vorrede zum Alten Testament*, citado in . KNAPE, J., “Humanismus, Reformation, deutsche Sprache und Nation” in GARDT, A. (hrsg.), *Nation und Sprache: Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*, p. 112) É tentador reconhecer esse estilo em obras como a primeira *Extemporânea*, mas é provável que essa influência seja fortemente intermediada por Schopenhauer, embora não possa ser completamente desconsiderada.

A recusa do latim como língua morta não era exatamente nenhuma novidade à época da *Sendbrief* – o misticismo e o proto-humanismo do século XIV já insistiam nesse problema, a tal ponto que “durante o último quarto do século, representantes do novo ensino e da nova poesia ganharam posições e cátedras regulares <nas universidades>. Em todo lugar, o latim dos professores batia em retirada e foi logo exposto ao ridículo como ‘latim de cozinha’ pelos humanistas”.⁷⁷¹ Mas o que Nietzsche – e toda a tradição literária alemã moderna – parece admirar em Lutero é a inversão axiomática promovida entre forma vernacular e experiência pessoal que deve acompanhar e justificar a tradução – e a síntese lingüística daí derivada. Segundo a *Sendbrief*, qualquer obra doutrinária, poética, científica ou filosófica, enquanto *medium* formal consolidado, deve ser antecedida por uma outra obra, a que tem origem nesse espírito mesmo e que coloca em questão a primeira:

*“Diga-me mais; qual é a obra [Werk] através da qual nós apreendemos e guardamos [fassen und behalten] a morte e a ressurreição de Cristo? Não pode ser nenhuma obra externa [äusserlich Werl], mas somente a eterna fé do coração; somente e completamente ela e sem nenhuma outra obra se apreende essa morte e ressurreição, quando é pregada através do Evangelho”.*⁷⁷²

Essa nova relação com a língua, íntima, viva e contestadora dos limites impostos por uma autoridade externa, é aquela que Michel Foucault havia identificado como a origem do *ethos* crítico levado a cabo na *Aufklärung* e em Kant⁷⁷³ e que atravessa todo o texto das conferências de Basileia – e mesmo o antecede e ultrapassa. Se, portanto, o tema da natureza da linguagem – e, mais pontualmente, da língua alemã – é indissociável do tema da autonomia, isso se deve, sobretudo, à forma como Lutero

⁷⁷¹ HOLBORN, H., *A history of modern Germany – the Reformation*, p. 107.

⁷⁷² LUTERO, M., “Ein Sendbrief vom Dolmetschen”, p. 91.

⁷⁷³ Cf. FOUCAULT, M., “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]” in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84e. année, n.2, pp. 38-39 : “em uma época em que o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual, ou uma prática essencialmente religiosa, ligada à autoridade de uma Igreja, ao magistério de uma Escritura, não querer ser governado assim era essencialmente procurar na Escritura uma outra relação além daquela que estava ligada ao funcionamento do ensino de Deus; não querer ser governado era uma certa maneira de negar, recusar, limitar (digam como quiserem) o magistério eclesiástico, era o retorno à escritura, era a questão sobre o que é autêntico na Escritura, do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão sobre qual tipo de verdade que dizia a escritura, como ter acesso a essa verdade da Escritura na escritura, e apesar, talvez, do escrito; e até que se chega à questão finalmente muito simples: a Escritura era verdadeira? Em suma, de Wycliffe a Pierre Bayle, a crítica se desenvolveu, de uma parte, que acredito capital e não evidentemente exclusiva, em relação à Escritura. Digamos que a crítica é historicamente bíblica”.

formulou essas questões, ao *ethos* que ele lhes impôs. A divisa central da *Sendbrief*, “Não os impedirei de traduzir para o alemão [verdeutschten] o que eles querem. Mas também não traduzirei para o alemão como eles querem, mas como eu quero”⁷⁷⁴, é a pedra de toque desse princípio de *Mündigkeit*, em torno do qual os filósofos esclarecidos construíam suas teorias políticas. É bastante conhecido o tratamento que Kant deu a esse problema em seu artigo de 1784 sobre o conceito de *Aufklärung*. Nele, o *ethos* lingüístico luterano, ainda que Lutero não seja explicitamente nomeado, deve abrir um dos caminhos para a liberdade cosmopolita; a escritura como gesto deve desafiar o código instituído, a Escritura (com maiúscula): tal gesto determinaria um contexto onde “se deixaria livre cada um dos cidadãos, especialmente os eclesiásticos [dem Geistlichen], na qualidade de erudito [Gelehrten] para fazer publicamente, isto é, através de seus escritos, suas observações sobre os erros da instituição [Einrichtung] vigente (...)”⁷⁷⁵. A radicalização dessa atitude pode explicar completamente a relação ambígua da tradição pedagógica alemã do século XIX com Lutero, da qual Nietzsche, certamente, não pôde se isentar.

Por um lado, o neo-humanismo pode ser compreendido como um dos resultados mais sistematicamente formulados – e talvez o único levado a cabo institucionalmente – da idéia de *autonomia através da Bildung* que havia sido inaugurada na Reforma. Historicamente, a entrada do protestantismo nos estabelecimentos de ensino possibilitou um gradual afastamento entre Estado e Igreja no século XIX, e, por conseguinte, uma crescente – embora freqüentemente interrompida e limitada – liberdade acadêmica e editorial que acabaria por gerar o novo *Kulturkreis* humboldtiano. Apesar de algumas vozes dissonantes nesse sentido⁷⁷⁶, a religião de Lutero foi compreendida – equivocada ou inequivocamente – “para a maior parte dos liberais do século XIX, como o paralelo religioso do movimento secular do Renascimento, ao formular os fundamentos do moderno individualismo”⁷⁷⁷.

⁷⁷⁴ LUTERO, M., “Ein Sendbrief vom Dolmetschen”, p. 86.

⁷⁷⁵ KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Ak VIII, 40.

⁷⁷⁶ Hermann Baumgarten, por exemplo, historiador de Strassburg da segunda metade do século XIX, encontrava, em Lutero e na Reforma as origens de uma “excessiva interioridade” da qual ele deriva “todos os males da Alemanha” (MILLER, L., “Between Kulturnation and Nationalstaat: The German Liberal Professoriate, 1848-1870” in *German Studies Review*, Vol. 15, p. 49).

⁷⁷⁷ HOLBORN, H., *op. cit.*, p. 130. Holborn sustenta que essa ilusão retrospectiva, apesar de profundamente difundida no século XIX, era uma distorção do individualismo luterano, segundo ele muito mais complexo e bem distante das teses de Kant ou Hegel. Seja como for, não se trata aqui de

Principalmente através da influência do professor de grego Philip Melanchton, o Protestantismo penetrou no sistema pedagógico alemão remodelando profundamente seu perfil curricular. Isso porque Melanchton, contemporâneo de Lutero e docente na mesma universidade de Wittenberg em que este lecionava teologia, procurou compatibilizar o ensino da doutrina cristã com a leitura dos clássicos greco-romanos, e abriu espaço institucional para a formação do classicismo do século XVIII e, em seguida, do neo-humanismo.⁷⁷⁸

Em sentido contrário, o “liberalismo” de filósofos e cientistas como Humboldt se viu extremamente limitado pela institucionalização do dogmatismo protestante das faculdades de Teologia, que se orientavam segundo o dogma luterano e predicavam liberdade apenas no que dizia respeito às convicções religiosas, mas que interferia incisivamente em qualquer tentativa de insurgir contra seu domínio burocrático.⁷⁷⁹ Subrepticamente inserida nas esferas deliberativas do Estado, a Igreja protestante impediu, até o limiar do século XIX, uma emancipação completa do *Kulturkreis*.⁷⁸⁰ O protestantismo havia se tornado, para uma geração que incluía Kant, Fichte e Hegel, ao mesmo tempo, o princípio fundamental de uma ética hermenêutica e a última fronteira da realização da maioria cosmopolita.⁷⁸¹ Somente a partir da *Aufklärung* e do novo cenário político influenciado pela Revolução Francesa é que a situação pôde se inverter e a permanência da faculdade de teologia nas universidades dependeu do Código Civil Prussiano de 1794, que caracterizou todas as faculdades como “instituições do Estado

avaliar a veracidade desse referencial romântico – sua importância reside, jutsamente, na demonstração do esforço de tradutibilidade, do qual ele é resultado, no interior do neo-humanismo.

⁷⁷⁸ Cf. HOLBORN, H., *op. cit.*, pp. 196 : “Os dois mundos <o da filosofia antiga e o da revelação cristã> que Lutero havia separado em dois polos foram reunidos por Melanchton em um único cosmos; segundo essa visão de mundo, antiguidade e cristandade foram trazidas a um equilíbrio harmônico”. E também HAMMERSTEIN, N., “As relações com as autoridades” in RÜEGG, W., *Uma história da universidade da Europa*, vol II, p. 108: “Lutero viu-se levado a condenar as universidades por as considerar perigosos agentes do Papado (...). Contudo, a instabilidade política, as dificuldades na divulgação da nova cultura e, sobretudo, o apoio e os conselhos de Philip Melanchton cedo o convenceram de que as escolas e as universidades poderiam ser instrumentos especiais da nova fé. A partir daí, os poderes seculares foram fortemente aconselhados a cultivar essas instituições (...)”. Nas teses que encerram seu discurso *À nobreza cristã da nação alemã* [*An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520*] exige a expulsão dos livros de Aristóteles do ensino universitário como parte de uma reforma dessas instituições e condena, através de uma análise de cada um desses livros, toda sua filosofia (Cf. LUTHER, M., *An den Christlichen Adel deutscher Nation*, p. 66-67). Lutero concentra sua proposta em uma reforma estrutural da pedagogia universitária onde a influência dos dogmas católicos fosse substituída pelo ensino da Escritura.

⁷⁷⁹ Cf. HOLBORN, H., *op. cit.*, p. 190.

⁷⁸⁰ Cf. HOWARD, Th. A., *Protestant Theology and the making of Modern German University*, pp. 215-222.

⁷⁸¹ Cf. *Idem*, pp. 1-5.

(*Veranstaltungen des Staates*)”.⁷⁸² A nova *Wissenschaft* humanista tem origem, portanto, na radicalização do conteúdo *ético* do luteranismo – ou daquilo que ela representou como tal – que deveria ser sinônima de uma recusa, tão ampla quanto possível, da interferência de seu conteúdo doutrinário, dogmático, na esfera pedagógica, filosófica e científica: a estatização do saber deveria transformar a *civitas dei* que controlava as disciplinas acadêmicas e as escolas, definitivamente, em *civitas terrena*, expurgando do luteranismo aquilo que nele já não era mais compatível com o novo tempo, com a nova cultura de um Estado que se pretendia esclarecido.

Uma distinção importante, no entanto, deve ser lembrada: a filosofia da cultura de Nietzsche avança um passo a mais no sentido da radicalização do *ethos* lingüístico-político luterano e pode ser lida como sua formulação em terceiro grau. Humboldt e sua geração haviam se apropriado da figura de Lutero em um sentido que deveria levar à realização filosófica do estado moderno em detrimento do poder eclesiástico e protestante; o combate que se trava nas conferências tem outro inimigo: o próprio Estado como limitador da autonomia cultural. Tal como ela surge no texto, a imagem de Lutero serve para contestar o destino das reformas neo-humanistas – e se essas queriam promover a cisão entre Estado e Igreja, o projeto de Nietzsche tem como missão separar Estado e *Wissenschaft* – ou, antes, Estado e *Kultur*. O protestantismo, à época da unificação alemã, já havia perdido completamente a influência sobre um poder secular que, com seu militarismo e pragmatismo, havia conseguido fomentar uma identidade nacional suficientemente forte e independente. Por outro lado, “apesar das reformas <neo-humanistas> terem liberalizado muitas áreas da sociedade prussiana, as mesmas reformas foram acompanhadas por um grau sem precedentes de centralização estatal”; em outras palavras, “isso pode ser visto como uma continuação das tendências absolutistas do século dezoito”.⁷⁸³ Especificamente nesse sentido a apropriação do luteranismo e da Reforma ao longo das conferências deve ser entendida como um anti-humanismo, lançando mão, ironicamente, de um procedimento análogo àquele que este havia utilizado menos de um século antes em seu discurso reformador. Através da posição ética de Lutero, a própria relação de Nietzsche com a tradição pedagógica precedente se torna ambivalente, uma vez que poucas disciplinas acadêmicas sofreram

⁷⁸² HOWARD, Th. A., *op. cit.*, p. 6.

⁷⁸³ *Idem*, p. 20.

tão fortemente a influência do neo-humanismo como a filologia, devido ao fato de que a origem de ambos freqüentemente se confunde – ao mesmo tempo em que as conferências se organizam em torno de uma idéia de autonomia pouco afim com as exigências ainda muito tolerantes de Humboldt acerca da penetração do Estado nas ciências e no ensino.

A herança do modelo político-lingüístico da idéia de *Mündigkeit*, tal como havia sido formulada na Reforma, se torna ainda mais complexa em sua disposição beligerante, pois é redimensionada de acordo com o horizonte confuso da política alemã recém-unificada. Nas conferências sobre o futuro das instituições de ensino, sua ambigüidade axiomática, ao mesmo tempo em que revela em que tipo de tradição Nietzsche pretende se inscrever, sustenta uma ideologia política bastante específica, se apropriando de signos do luteranismo em um sentido que lhes seria estranho, em um projeto pedagógico que lhe seria incompatível. A função estratégica da figura de Lutero e da Reforma ao longo das conferências evidencia esse tratamento na medida em que as identifica como núcleo originário do espírito alemão e, portanto, da *Bildung* alemã, mas apenas na medida em que a *Bildung* lingüística, entendida como autonomia – ou a autonomia lingüística, entendida como *Bildung* – tem como termo mediador a idéia de *Volksgeist*, tal como foi compreendida e utilizada nos discursos da aristocracia prussiana de então. O “espírito alemão que se revelou na Reforma alemã e na música alemã”⁷⁸⁴, como indica a segunda conferência de *Sobre o futuro*, é o espírito popular em sua origem – e não como resultado degenerado de uma cultura artificialmente popularizante. Mas se ele deve ser entendido como o caráter vivo, não-erudito, de protesto, contra o academicismo estéril, ele deve incorporar, igualmente, as exigências aristocráticas explícitas desde o início das conferências. O mesmo movimento pode ser observado no final do texto de Nietzsche, quando Lutero, ao surgir como representante do verdadeiro e viril espírito da cultura – modelo, portanto, que equivale aqui a Wagner, a Schopenhauer, enfim, a uma metafísica do gênio romântica e politicamente elitista de qualquer estabelecimento de ensino que se pretenda propriamente alemão – é caracterizado como “filho de mineiro [Bergmannssohnes]”⁷⁸⁵. Esse epíteto deve ressaltar, essencial e geneticamente, sua excentricidade em relação aos meios eruditos

⁷⁸⁴ KSA I, 691.

⁷⁸⁵ KSA I, 749.

institucionalizados, como a universidade e, como na Reforma, transferir o domínio da língua para a esfera não-corporativa – e mesmo anti-corporativa – desse *Volksgeist*. No entanto, em nenhum lugar o texto deixa na sombra sua escatologia aristocrática, anti-pragmatista. O homem luterano, o que fala a língua simples do mercado, deve, na filosofia da cultura de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, aprender, através de um mesmo *ethos* lingüístico originário – e, talvez, como sua realização final – a transformar mitologicamente seu discurso. No centro do problema da *Bildung* e da *Kultur*, a autonomia da linguagem aponta sempre nessa direção. E ainda que se possa interrogar as mudanças ideológicas que se agregaram a essa idéia entre Lutero e Nietzsche, mesmo muito mais tarde, à época da redação do *Zarathustra*, ela exercerá um papel positivo no projeto de transvaloração de todos os valores. Em um fragmento de 1884, por exemplo, o *ethos* veiculado na prática discursiva do protestantismo primitivo surge não como um signo natural – como no caso do período das conferências, que ainda lidava com os potencialidades do discurso mitológico – mas como um artifício que Nietzsche, enquanto autor de um novo Evangelho, havia ele mesmo inventado:

“A língua [Sprache] de Lutero e a forma poética da Bíblia como fundamento [Grundlage] de uma nova poesia [Poesie] alemã: – essa é minha invenção [Erfindung]! O arcaicizar [Antikisiren], o rimar [Rim-wesen] – tudo falso e não nos diz nada suficientemente profundo: ou seja, a aliteração de Wagner!”⁷⁸⁶

Mantidas todas as distâncias, grande parte da permanência de Lutero no horizonte das reflexões posteriores de Nietzsche parece ter origem no problema ético da autonomia que a Reforma havia imposto aos alemães através de sua língua. É interessante notar como, mais tarde, Nietzsche representará sua própria filosofia como uma superação dos estágios anteriores da língua alemã, que havia se iniciado com

⁷⁸⁶ KSA XI, 60. É necessário notar, no entanto, que uma certa predominância do tema genético-popular ainda atravessa os textos de Nietzsche nessa época, ainda que a dinastia que esse tema determine incorpore outras dimensões, ausentes de seu período como professor em Basileia. Particularmente um fragmento de 1884 (KSA XI, 81) parece retomar, literalmente, as teses defendidas na filosofia da cultura dos primeiros anos da década de 1870: “O camponês [Bauer] como o tipo mais comum de noblesse <em francês, no texto>: na medida em que ele depende principalmente de si mesmo. O sangue de camponês ainda é o *melhor* sangue na Alemanha: por ex. Lutero, Niebuhr, Bismarck. (...) A nobreza típica e, sobretudo, a nobreza prussiana (e o camponês de certas regiões do norte da Alemanha) compreendem atualmente as naturezas *mais viris* [männlichsten] na Alemanha. Que os *homens mais viris* sejam soberanos, isto está na ordem [Ordnung]”.

Lutero e se aperfeiçoado em Goethe. À época de Zaratustra – que seria, nesse sentido, uma representação superior ao Jesus luterano e ao Fausto goetheano – a preocupação em torno da constituição efetiva de uma nova *Bildung* alemã já não ocupará lugar em suas reflexões, mas o tema da linguagem permanecerá, e, com ele, a dinastia lingüística, que já estava traçada desde os primeiros escritos da década de 1870, encontra um novo lugar no Evangelho da transvaloração de todos os valores.⁷⁸⁷ Nesse sentido, o *motto* que aquele utilizava contra os católicos e sua doutrinação em latim – *Germanica autem lingua omnium est perfectissima* [A língua alemã, contudo, é a mais perfeita de todas]⁷⁸⁸ – ressoa por toda cultura germânica do século XIX, especialmente a romântica, até encontrar seu lugar privilegiado na filosofia da cultura de Nietzsche, e, de forma particular, naquela desenvolvida em seus anos de professorado. Pouco importa, nesse contexto, que tipo de ideologia sustenta a noção, muitas vezes vaga, de *perfeição*.

I. Por uma *Zucht* estética

Se a autonomia fomentada pela *Bildung* através da prática da linguagem era orientada, em Lutero, por um cânone religioso, por uma escatologia cristã que lhe conferia sentido, em Nietzsche, o problema da educação pelo discurso deve ter como teleologia a unidade ideal representada, objetivamente, pelo *Gesamtkunstwerk* filológico-filosófico, cujo manifesto, senão estritamente conceitual, ao menos ideológico, havia sido *O nascimento da tragédia*, e, subjetivamente, pelo artista originário wagneriano-schopenhaueriano. A escatologia que habita o horizonte de *Sobre o futuro* depende de uma outra relação entre o ideal da verdadeira cultura a ser resgatada e o tipo de autonomia que a torna possível, ela não é, e nem poderia ser, um dogma religioso, que impõe entre essas duas instâncias uma relação categórica – moral ou doutrinária. O que está em jogo na filosofia da educação de Nietzsche é o próprio critério de determinabilidade entre *Bildung*, como prática pessoal intermediada pela

⁷⁸⁷ Cf. WESTFALL, J., “Zarathustra’s Germanity: Luther, Goethe, Nietzsche” in *Journal of Nietzsche Studies*, n. 27, pp. 48-54.

⁷⁸⁸ LUTERO, M., *Tischreden*, citado in KNAPE, J., *loc. cit.*, p.126.

linguagem, e *Kultur*, como conjunto referencial coletivo ou como *literatura* – ou, enfim, no nível pedagógico pragmático, entre o indivíduo e as instituições, entre a liberdade da autonomia e a espada da lei.

Uma vez estabelecida para a cultura uma escatologia artística, fica claro que seu cânone deve ser *estético*, assim como o tipo de autonomia que lhe é próprio deriva, igualmente, dessa esfera: a *Bildung* lingüística não pode ser, por isso, uma *Bildung* gramatical. Engana-se, portanto, aquele que encontra na *sintaxe* um critério regulador para a prática do discurso como pedagogia e, portanto, para os ajuizamentos que são formulados nesse domínio: “que ninguém espere chegar por outro caminho a um juízo [Urtheile] estético senão pelo espinhoso caminho da língua [Sprache], e não pela pesquisa lingüística, mas, antes, pela autodisciplina lingüística [zwar nicht der sprachlichen Forschung, sondern der sprachlichen Selbstzucht]”.⁷⁸⁹ Aquela que é a forma da *Bildung*, a *perfectibilidade* da língua, não tem como medida a correção sintática – embora obras desse período, como a primeira *Extemporânea*, não deixem de assinalar que a incorreção nesse nível revela a tendência degenerada do *Kulturkreis* de então; ela não é o negativo de sua lei, mas o símbolo mais externo de sua lacuna. A linguagem, como expressão de uma cultura estético-filosófica, *deve* surgir como autodeterminada, da mesma maneira que a beleza – e, no caso de Nietzsche, especialmente o *sublime* – se manifesta no mundo. As leis segundo as quais o discurso mitológico, cultural, funciona não podem ser as de nenhum *corpus* gramatical que lhe seria externo, mas devem ser constituídas pelo esforço dessa auto-disciplina estetizada cuja semântica é o centro gravitacional de todas as conferências. E se a segunda conferência lamenta a “perda de todo cânone estético [Verlust jedes ästhetischen Kanons]”⁷⁹⁰, isso não se dá porque ela se ressentia da ausência de uma lei da qual se poderia derivar uma moralidade lingüística, mas porque se perderam os referenciais cuja emulação – no mesmo sentido com que a Alemanha procurou *imitar* os gregos – faz surgir no emulador a sua própria identidade, sua própria autonomia. O princípio com que se subsume a *Bildung* na *Kultur*, na medida em que se orienta segundo uma escatologia estética, não pode ser, para utilizar um vocabulário kantiano, *determinante*, mas *deve* ser *reflexivo*. O acento nessa obrigatoriedade nos permite compreender que

⁷⁸⁹ KSA I, 684.

⁷⁹⁰ *Idem*, 681.

elementos estão associados, na educação estética de Nietzsche, à prática *artística* da linguagem, de maneira a coincidi-la com uma prática *ética*. À autonomia estética como conteúdo positivo da *Bildung*, o texto das conferências acrescentará, por mais surpreendente ou aparentemente paradoxal que seja, o que poderíamos chamar de *imperativo reflexivo*, representado pela idéia geral de *disciplina*, *Zucht*, como critério formal de autonomia. O aspecto disciplinar da linguagem deve ser solicitado de tal forma a, através do conteúdo estético do discurso, poder se transformar, reflexivamente, em princípio autônomo. Para isso, contudo, ele deve ter início como um *condicionamento*, como uma *determinação externa*, que só se revelará interior, por um esforço cuja metáfora predominante será a *militar*, enquanto essa é a radicalização da idéia de disciplina. A insistente repetição dessa idéia no texto – e do léxico construído em torno dela – é paradigmática. O *locus* dessa disposição é aquele onde o estético, enquanto objeto da *Bildung*, ainda não pôde surgir de forma clara, onde ele ainda se apresenta na “inabilidade, em pungências e feições grotescas [Schärfen und grotesken Zügen]”⁷⁹¹, ou seja, na juventude do *Gymnasium*. Somente nesse sentido, negativo e provisório, é que a cultura estético-científica, ou essa *Gesamtkultur*⁷⁹² greco-wagneriana, deve começar pelo rigor de um princípio externo: “a juventude em crescimento, nobre e dotada, deve ser, assim, legislada à força, com a redoma do bom gosto e com a rigorosa disciplina lingüística [strengen sprachlichen Zucht]”.⁷⁹³ Dois aspectos, portanto, se sobrepõem na determinabilidade do *ethos* lingüístico da *Bildung*: o primeiro diz respeito ao caráter especificamente *estético* da idéia de autodeterminação; o segundo, ao seu caráter especificamente *disciplinar*. É preciso olhar mais de perto essas duas tradições para compreender seu imbricamento em Nietzsche.

A idéia de autodeterminação estética – e toda sua relação com a idéia de autodeterminação ética – é um dos lugares-comuns da teoria da arte romântica, mas seus primeiros traços remontam a certas formulações críticas do *Sturm und Drang*. Ela surge como esforço de reformulação do conceito de autonomia desenvolvido na

⁷⁹¹ KSA I, 680.

⁷⁹² Utilizo essa expressão como aproximação do conceito de cultura de Nietzsche e o *Gesamtkunstwerk* de Wagner, e não como o conceito etnológico ou sociológico que define as instituições culturais de um povo (ainda que o modo como o utilizo aqui se assemelhe a esse no que se refere à amplitude dessas instituições) – cf. TRIESCH, M., “Germanistik oder ‘Deutsche Studien’ ” in *Die Unterrichtspraxis / Teaching German*, Vol. 4, No. 1, p. 34.

⁷⁹³ *Idem*, 675.

segunda *Crítica* kantiana, mas de acordo com o princípio reflexivo da terceira: para toda uma geração, Kant havia definido autonomia de tal modo que uma cisão entre natureza e liberdade parecia incontornável. Tal como foi lido, o sujeito autônomo, em seu projeto crítico transcendental, é aquele que separa suas ações completamente da natureza para agir somente segundo a lei da razão. Tal definição exclui, sistematicamente, a possibilidade de um princípio de autonomia que se desse, ao mesmo tempo, no interior da natureza e que fosse, ele mesmo, racional. O rigorismo moral de Kant, de um só golpe, negava a racionalidade livre da natureza e reduzia a liberdade humana ao domínio da razão prática, subjugando e humilhando outras de suas faculdades, como a imaginação e a sensibilidade. Toda a recepção imediatamente posterior à filosofia crítica, de Fichte a Hegel, de Maïmon a Schopenhauer, enxergou nessas conclusões dois problemas a serem resolvidos. E isso em domínios muito diversos. Por um lado, as ciências progressivamente parecem questionar o modelo newtoniano de determinabilidade das leis, ou, ao menos, o tipo de critério em jogo no gesto científico que justifica seu método de determinação objetiva. Por outro, a filosofia tentou recuperar a legitimidade legisladora do todo das faculdades do espírito, que Kant havia submetido aos desmandos nada razoáveis da razão e sua tendência ao incondicionado moral.

Essa problematização da autonomia já havia sido originalmente explorada por Schiller, como complementação pré-romântica do rigorismo de Kant, e é absolutamente plausível supor uma forte apropriação por parte de Nietzsche desse desenvolvimento, embora não seja possível determinar de forma exata, através de referências textuais, até que ponto ela se deu, uma vez que as idéias daquele primeiro haviam se difundido ampla e imprecisamente na esfera pedagógica do *Gymnasium*, e deu origem mais ao culto de sua personalidade que à adesão generalizada às suas idéias.⁷⁹⁴ É verdade que outros conceitos envolvidos na argumentação desse problema não parecem receber muita atenção na filosofia da cultura dos primeiros anos de professorado: “Se Nietzsche apreciava essa dimensão do pensamento de Schiller, isso não é imediatamente aparente.

⁷⁹⁴ O que não significa, absolutamente, que Nietzsche não tenha estudado Schiller – muito pelo contrário. Sobre a relação entre os dois, cf. REHDER, H., “The Reluctant Disciple: Nietzsche and Schiller” in O’FLAHERTY, J. et. al. (org.), *Studies in Nietzsche and the Classical tradition*, especialmente pp. 162-164. Apesar de superestimar certas correspondências entre os dois sutores, esse breve artigo oferece um bom esquema comparativo. Mais preciso é o estudo de Adrian Del Caro em *Nietzsche contra Nietzsche – Creativity and the Anti-Romantic*, pp. 60-65. Del Caro reúne, ainda, alguns indícios da leitura de Schiller nas cartas de Nietzsche entre 1869 e 1870 (p. 63).

Mas o fato de que Nietzsche conhecia as obras de Schiller e esse ponto específico das *Cartas estéticas* está fora de questionamento”.⁷⁹⁵

A tarefa que Schiller havia se dado era a de reconsiderar a idéia de liberdade segundo argumentos teóricos que a incluíssem no domínio da natureza. Esse objetivo foi perseguido, não sem um visível esforço e de forma, talvez, inconclusiva, em seu *Kallias ou Sobre a beleza*, de 1793. Ali, o conceito de autonomia é deduzido não a partir do caráter determinante de um imperativo categórico, mas é dado *reflexivamente*, no interior mesmo do conjunto dos objetos da natureza, que poderiam, portanto, *surgir como livres*. Essa autonomia estética – ou *heautonomia* [*Heautonomie*]⁷⁹⁶ – é definida por Schiller nesses seus escritos teóricos como

*“a pura concordância da essência interior com a forma [Form], uma regra [Regel], que é igualmente seguida e dada pela coisa mesma. (Somente por esse fundamento o belo é, no mundo sensível, um símbolo [Symbol] do completo em si ou do acabado, na medida em que não precisa ser referido como o que é conforme a fins a algo externo, mas, antes, igualmente comanda e obedece a si mesmo e realiza sua própria lei”.*⁷⁹⁷

As cartas *Sobre a educação estética do homem*, de 1795, podem ser lidas como o esforço cosmopolita de encontrar para essa autonomia o lugar na *Bildung* dos indivíduos em geral. Nesse sentido, o conteúdo estético da beleza não pode ser confundido com aquele articulado no domínio moral ou ético,⁷⁹⁸ mas ela, fundamentalmente, “proporciona às faculdades do pensamento [*Denkkräfte*] a liberdade de se exteriorizarem de acordo com suas próprias leis”⁷⁹⁹, leva “de uma existência

⁷⁹⁵ DEL CARO, A., *op. cit.*, p. 63.

⁷⁹⁶ SCHILLER, F., *Kallias, oder über die Schönheit in Sämtliche Werke*, Bd. V, p. 416. O conceito de *Heautonomia* já havia aparecido, segundo outros limites, na introdução da terceira *Crítica* de Kant (B XXXVII). Cf., também, ROEHR, S., “Freedom and Autonomy in Schiller” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 64, No. 1, p.120, onde se tenta mostrar que Schiller só pode formular sua idéia de autonomia estética a partir da influência de outro conceito de autonomia, o de Reinhold.

⁷⁹⁷ SCHILLER, F., *Kallias, oder über die Schönheit in Sämtliche Werke*, Bd. V, p. 416.

⁷⁹⁸ Na vigésima segunda carta Schiller insiste no fato de que a “cultura [*Kultur*] estética” não tem como substituir a cultura moral, uma vez que “ela não realiza, sozinha, nenhum fim [*Zweck*], nem intelectual, nem moral” (SCHILLER, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen in Sämtliche Werke*, Bd. V, p. 635).

⁷⁹⁹ SCHILLER, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen in Sämtliche Werke*, Bd. V, p. 628.

limitada a uma absoluta”.⁸⁰⁰ O *locus* estético é privilegiado na medida em que favorece a formação da moralidade no homem, “em que é capaz de conter o ímpeto da natureza em nós e suscitar a atividade da razão”⁸⁰¹, ou seja, em que promove *em nós* um tipo de autonomia que está em jogo em sua dedução.

A teoria da arte parecia, assim, oferecer os elementos conceituais capazes de confrontar os limites do rigorismo da razão prática e resolver seus dois “problemas”. Em primeiro lugar, objetivamente, ela oferecia, em linhas gerais, um modelo de princípio heurístico reflexivo, segundo o qual as formas das leis derivariam de uma disposição, interna e desonerada de suas funções determinantes, do sistema de objetos aos quais elas se aplicariam, e possibilitava, assim, a formulação da hipótese de uma natureza auto-legisladora. A dialética do conceito de autonomia estética, conduzindo a reflexividade – que Kant havia encerrado nos juízos estéticos e teleológicos da terceira *Crítica* – ao âmbito do *objetivamente* racional, reinseria a liberdade na natureza e inaugurava um novo modelo de metodologia científica, que teve seu apogeu nas décadas de 1830 e 1840, após o que deu lugar ao materialismo histórico e ao positivismo naturalista: esse modelo era o da *Naturphilosophie*. Segundo ele – e de acordo com uma reformulação de certas teses de Schiller diluídas na atmosfera romântica de então – um sistema de objetos estaria submetido a uma lei dada não mais pelas *representações externas* de nível teórico às quais ele deveria ou não se adequar, mas pela *dinâmica* interna desses objetos mesmos, que substituíam a *análise* pela *genealogia*: o signo indelével da *Vorstellung*, que antes servia como medida de toda lei, passa a se submeter, de agora em diante, às potencialidades de uma *Kraft*.

“A matéria viva era vista como contendo um princípio imanente de auto-movimento cujas origens estão em poderes ativos residindo na matéria mesma. A matéria morta e inerte dos mecanicistas podia, mais uma vez, ser pensada como tendo a possibilidade de se tornar animada, dissolvendo, assim, a estrita separação entre matéria e espírito, essencial para o mecanicismo newtoniano”.⁸⁰²

⁸⁰⁰ SCHILLER, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen in Sämtliche Werke*, Bd. V, p. 628.

⁸⁰¹ BARBOSA, R., *Schiller e a cultura estética*, p. 38.

⁸⁰² REILL, P. H., “Science and the Construction of the Cultural Sciences in Late Enlightenment Germany: The Case of Wilhelm von Humboldt” in *History and Theory*, Vol. 33, No. 3, p. 351.

Uma transformação desse tipo pode ser observada em vários níveis, embora não se possa dizer que ela tenha se dado de forma homogênea ou unânime. Analisando a lingüística de Friedrich Schlegel e dos irmãos Grimm, Michel Foucault sublinha exatamente esse aspecto – o que esta pretendia era que o esquema legislativo externo e representativo, newtoniano-kantiano, cedesse lugar ao estudo da estrutura invisível, cujo desenvolvimento, cuja *Bildung*, obedecesse às leis estritas de sua própria e livre dinâmica interior:

*“Por esse conjunto de relações, os caminhos da história se encontram prescritos; e, no lugar de as línguas serem submetidas a essa medida externa, a essas coisas da história humana que deveriam, para o pensamento clássico, explicar suas mudanças, elas detêm, elas mesmas, um princípio de evolução”.*⁸⁰³

Foi precisamente esse modelo dinâmico-reflexivo que penetrou a *Wissenschaft* do século XIX e a romantizou. A entrada da *Entwicklungsgeschichte*, assim como suas variantes específicas, locais, no horizonte epistemológico das ciências promoveu, como em nenhum outro momento, antes ou depois, sua aproximação metodológica, axiomática e ideológica com o idealismo especulativo e suas mitologias – a tal ponto que um patologista como Rudolf Virchow tenha podido definir sua metodologia, em meados do século XIX, como um *humanismo*, sem entrar em contradição com as exigências de rigor erguidas em seu meio profissional.⁸⁰⁴ Em última análise, “o que é racional na tradição é, então, não apenas isolado e afirmado, mas também <a ele é> dado vida orgânica na qual é *preservado*, e não simplesmente imposto sobre um vazio”.⁸⁰⁵ E é legítimo supor que a reformulação do conhecimento segundo esses termos se popularizou sob a forma de um vitalismo que, embora muitas vezes parecesse mesmo contraditório em relação a algumas teorias filosóficas mais radicais, explica perfeitamente a disseminação do interesse pelas ciências naturais na sociedade alemã

⁸⁰³ FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, p. 300.

⁸⁰⁴ ROYCE, J., “Some Relations between Philosophy and Science in the First Half of the Nineteenth Century in Germany” in *Science*, New Series, Vol. 38, No. 982, p. 576.

⁸⁰⁵ READINGS, B., *The University in ruins*, p. 64. Readings conclui, em seguida: “Assim, por exemplo, através do processo hermenêutico, a nação chega a incorporar uma etnicidade que é erguida à auto-consciência racional. Isso difere significativamente de uma crença de que formas sociais previamente existentes serão substituídas por aquelas deduzidas com base na idéia abstrata de humanidade”.

por volta da metade do século XIX.⁸⁰⁶ Essa popularização da *Naturphilosophie* ou da *Naturwissenschaft* de então parece mesmo ter sido responsável pela sua estigmatização, que a relacionava ao surgimento de uma nova classe média na sociedade alemã e a caracterizava, segundo alguns discursos originários da aristocracia acadêmica, como utilitarista – o que explicaria o relativo desinteresse por essas disciplinas no meio de Nietzsche, por exemplo, durante esse período.⁸⁰⁷ Esse efeito se torna ainda mais evidente se constatarmos que os movimentos trabalhistas, que emergiram nessas mesmas décadas, puderam associar o vitalismo e a rejeição da normatividade externa, em jogo nas ciências naturais, a uma “força-motriz do desenvolvimento social [Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung]”⁸⁰⁸, ao mesmo tempo positivista e materialista- duplamente anti-aristocrática, portanto. É preciso ter isso em vista, comparativamente, o tipo de *Wissenschaft* que caracteriza o modelo de Nietzsche, que incorpora o romantismo como princípio geral de *restauração*, e não de *revolução*. Sua autonomia estética não se alinha, sob nenhuma circunstância – ao menos nesse primeiro período de sua filosofia – ao que mais tarde seria o *motto* do dadaísmo e das escolas artísticas de vanguarda, o da *arte pela arte*.

Em segundo lugar, subjetiva e intersubjetivamente, essa disposição livre retirava da razão o privilégio exclusivo da legislação do espírito autônomo e rearmonizava faculdades sensíveis e inteligíveis. Ela, portanto, deveria inaugurar uma outra propedêutica, seja no sentido de uma predisposição formal para o conteúdo positivo da moralidade – como é o caso, na maioria das vezes, da pedagogia estética de Schiller – ou seja no caso mais extremo em que ela se realiza como o próprio conteúdo da moralidade, como é o caso de Schelling, Hölderlin e Hegel em *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, manifesto inacabado que propõe precisamente a síntese estética da educação da humanidade:

“Estou, portanto, convencido, de que o mais alto ato da razão, no qual ela engloba todas as idéias, é um ato estético e que a verdade e o bem somente na beleza são irmanados. (...) A

⁸⁰⁶ Cf. DAUM, A. W., “Science, Politics, and Religion: Humboldtian Thinking and the Transformations of Civil Society in Germany, 1830-1870” in *Osiris, 2nd Series*, Vol. 17, p. 109 e ss.

⁸⁰⁷ Cf. DAUM, A. W., *loc. cit.*, pp. 113-114.

⁸⁰⁸ BAYERTZ, K. “Naturwissenschaft und Sozialismus: Tendenzen der Naturwissenschafts-Rezeption in der deutschen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts” in *Social Studies of Science*, Vol. 13, No. 3, p.359.

*poesia [Poesie] adquiere, assim, uma dignidade, ela se torna no fim o que era no começo: mestra da humanidade [Lehrerin der Menschheit]”.*⁸⁰⁹

A idéia de harmonia livre, realizada nessa síntese, se estende dos processos subjetivos do ajuizamento estético, para a própria estrutura do saber em geral. Esse movimento pode ser entendido como resultado da transposição do conceito de organismo, tal como havia sido elaborado na terceira *Crítica*, ou seja, nos limites do ajuizamento estético e teleológico, para esferas progressivamente mais amplas, ao ponto de poder ser aplicado como modelo às idéias de Estado, de Universo, de História e de ciência de forma geral.⁸¹⁰ O uso do termo *Wissenschaft* ao longo do século XIX comprova a profunda mudança estrutural trazida por essa perspectiva: o que traduzimos, apenas por conveniência, por *ciência*, era entendido, por Schiller e a geração que o seguiu, como a figura institucionalizada do equilíbrio estético, da unidade harmônica do espírito em todos os campos de saber. Para Schleiermacher, por exemplo, como lembra Bill Readings, “*Wissenschaft* dá nome à ciência especulativa que é a unidade subjacente a toda busca de conhecimentos específicos. *Wissenschaft* é a busca especulativa pela *unidade* do conhecimento que marca um povo cultivado”.⁸¹¹ Além disso, tanto quanto em Nietzsche, o critério dessa unidade é dado naquilo que há de mais essencial no espírito de uma *Kultur*: sua língua – “A ciência tem sua unidade no esquema [framework] de uma linguagem nacional, que forma uma totalidade fechada dentro da totalidade mais ampla do conhecimento absoluto”.⁸¹² Não é preciso insistir longamente nesse ponto, uma vez que são bastante conhecidos os desenvolvimentos dessa dialética da filosofia idealista especulativa. O importante é assinalar que aqui, formulada como autonomia estética, ela atravessa, insistentemente,

⁸⁰⁹ HEGEL, G. W. F., [Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus] in *Werke*, Bd. 1, p. 235. A autoria desse texto, encontrado como manuscrito incompleto, preenchido com a caligrafia de Hegel, e publicado somente em 1917 por Franz Rosenzweig, é ainda disputada entre Hegel, Schelling e Fichte. Sobre esse assunto, cf. a nota do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho em sua versão do fragmento publicada em SCHELLING, F. W. von, *Obras escolhidas*, pp. 41-42 e, também, JAMME, Ch., & SCHNEIDER, H., *Mythologie der Vernunft: Hegels ‘älteste Systemprogramm’ des deutschen Idealismus*, pp. 63-76. David Farrel Krell, além de fornecer a mais recente análise desse debate, propõe, surpreendentemente – e sem muitas evidências textuais – que esse texto poderia ser, ainda, de Nietzsche – cf. KRELL, D. F., *The Tragic Absolute: German Idealism And The Languishing Of God*, p. 11.

⁸¹⁰ Cf. ULRICH, L.-T., “Das ewig sich selbst bildende Kunstwerk. Organismustheorien in Metaphysik und Kunstphilosophie um 1800” in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, vol. 4, p. 259.

⁸¹¹ READINGS, B., *op. cit.*, p. 65.

⁸¹² *Idem*, p. 66.

todo o século XIX, e encontra profundas reformulações em domínios muito diversos, como no idealismo especulativo de Hegel e, segundo um outro tipo de escatologia, mas de acordo com a mesma lógica, nas ciências naturais.

A idéia de autonomia lingüística de Nietzsche, no entanto, possui importantes diferenças em relação à teoria estética de Schiller, e nos revela em que nível se dá, concomitantemente, sua filiação e sua ruptura com o classicismo que este último, ao lado de Goethe, representava. O projeto estético-pedagógico das cartas *Sobre a educação estética* tinha como horizonte a humanidade, compreendida de acordo com o ideal de cosmopolitismo, que Lessing havia esboçado em *A educação da espécie humana* [*Die Erziehung des Menschengeschlechts*] e que Kant explorara mais sistematicamente em seus escritos políticos. Durante seus primeiros anos em Basiléia, contudo, Nietzsche havia elaborado uma enfática crítica contra a tendência cosmopolita em filosofia e a opunha à urgência do resgate mais específico da germanidade, ainda que essa pudesse ali ser entendida em um sentido bem mais amplo que o do nacionalismo delimitado geograficamente – em função, especialmente, do caráter instável da geografia alemã durante a guerra. A segunda conferência de *Sobre o futuro*, sobretudo, assinala o perigo da penetração de tudo o que é estrangeiro para a consolidação da verdadeira cultura nas instituições de ensino – tudo o que é “caráter cosmopolita desse esforço cultural”⁸¹³ estrangeiro acaba por retirar do alemão seu verdadeiro solo, sem o qual não pode se manter de pé. Aquilo que a segunda *Extemporânea* denuncia como “o carnaval cosmopolita de deuses, costumes e artes”⁸¹⁴ deve ser substituído, portanto, por um conceito de humanidade restrito ao que é germânico, e, somente por essa via, universal. Em segundo lugar, a conclusão da tarefa do resgate da verdadeira essência da cultura, que Schiller, em 1795, via adiada para mais de um século⁸¹⁵, Nietzsche, como Wagner, pode, enfim, sentir-se no direito de proclamar como iminente. Por fim, na medida em que substitui a moral racionalista kantiana, à qual o classicismo de *Kallias*, por exemplo, ainda parecia relativamente vinculado⁸¹⁶, pela moralidade estético-filosófica do *Gesamtkunstwerk* no que diz

⁸¹³ KSA I, 689.

⁸¹⁴ KSA I, 279.

⁸¹⁵ Cf. SCHILLER, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen in Sämtliche Werke*, Bd. 5, p. 589-590.

⁸¹⁶ Cf. ROEHR, S., *loc. cit.*, p. 126. Roehr procura identificar, ainda, certas diferenças entre o conceito de autonomia de *Kallias* e o da obra teórica posterior de Schiller.

respeito aos fins da *Bildung*, Nietzsche precisa suprimir as distâncias entre autonomia estética e ética. Schiller ainda acreditava em uma educação para a beleza distinta positivamente de uma educação para a moral ou para o pensamento⁸¹⁷ que não fará sentido na pedagogia do futuro de *O nascimento da tragédia*, por exemplo. É esse aspecto que constitui sua distância político-lingüística em relação ao classicismo – ele anuncia, mais precisamente, um idealismo romântico muito particular.

Concomitantemente ao conceito de autonomia estética, que funda a teleologia de sua filosofia da cultura e deriva, para ela, um cânone positivo poético – não enquanto conjunto de leis representadas, mas de princípios de *reflexão* – Nietzsche estabelece sua condição formal, o que poderíamos chamar de um outro cânone, dessa vez negativo, propedêutico e provisório enquanto tal, já que a lei que ele instaura deve aos poucos ser transformada, também de forma reflexiva, e pela idéia de autonomia estética, em natureza: o cânone disciplinar. Também em relação a esse ponto, ele parece estar de acordo com o idealismo dos neo-humanistas:

“Propriamente educado, o sujeito aprende as regras do pensamento, não um conteúdo de conhecimento positivo, de tal forma que pensamento e aquisição de conhecimento se tornem uma atividade livremente autônoma, parte do sujeito. Em relação a essa distinção entre o processo reflexivo da Bildung apropriado à ciência e a aquisição meramente mecânica de conhecimentos positivos, os Idealistas estão em uníssono”.⁸¹⁸

O que o distancia destes, no entanto, é a economia desse processo, especialmente a intensificação do momento disciplinar da dialética pedagógica da autonomia estetizada: para Nietzsche, essa propedêutica formal tem como modelo a disciplina militar enquanto radicalização da idéia de disciplina em geral. Esse militarismo, no entanto, é bem diferente daquele com que ele havia se ocupado em sua adolescência, mas próximo do modelo de adestramento pedagógico definido por Fichte em seus *Discursos à nação alemã*, o que indica a jurisprudência das teses de *Sobre o futuro*. No que diz respeito a esse ponto, basta compararmos estas últimas com algumas

⁸¹⁷ Cf. SCHILLER, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, p. 634.

⁸¹⁸ READINGS, B., *op. cit.*, p. 67.

passagens daqueles primeiros, como a que, por exemplo, no segundo *Discurso*, trata da circunscrição pragmática da *Erziehung*:

“Pois, na medida em que ela <a *Erziehung* de então> confessa que, apesar de toda sua mais poderosa eficácia, a vontade permanece livre, isto é, oscilando indecisa entre o bem e o mal, e esta é, propriamente, a raiz fundamental do homem, ela não é absolutamente capaz de formar o homem mesmo, e <também> confessa que considera tudo isso impossível. Ao contrário, a nova educação [*Erziehung*] deveria ser, principalmente na base de remodelamento que ela empreendeu, o aniquilamento da liberdade da vontade, e derivaria a forte necessidade [*Nothwendigkeit*] das decisões e a impossibilidade das contradições dessa vontade: apenas nela se poderia confiar seguramente (...)”⁸¹⁹

É claro que os traços aristocráticos da figura do soldado haviam resistido, desde a adolescência de Nietzsche, como resíduo ideológico, especialmente por sua compatibilidade, nesse sentido, com a proposta pedagógica desenvolvida nas conferências sobre a educação. Um insistente léxico emerge ao longo do texto, indicando a forma disciplinar incontornável onde a *Bildung* deve se alojar: *disciplina* [*Zucht*], *obediência* [*Gehorsam*], *dever sagrado* [*heiligen Pflicht*], *obrigar* [*nöthigen*], *repugnância física* [*physischen Ekel*].⁸²⁰ Todas essas expressões e suas variantes, repetidas incansavelmente no discurso pedagógico de Nietzsche – para além das sessões da *Aula des Museums* – convergem na mesma idéia, apresentada explícita e sucintamente na segunda conferência: “Aqui deve ser o caso de todos aqueles ocupados seriamente consigo mesmos, como aquele que, enquanto homem em crescimento [*erwachsener Mensch*], um pouco como soldado [*Soldat*], é obrigado a aprender a andar depois de ter sido anteriormente, no andar, um diletante e empirista cru [*roher Dilettant und Empiriker*]”.⁸²¹ Essa estrutura de aprendizado, a dialética da *Bildung* militar, é, por natureza, análoga à que tem como referência a linguagem: “Com o correto caminhar [*Gangart*] da língua começa a *Bildung*”.⁸²² Metáfora e modelo formal da cultura, o soldado, seus duplos e negativos obsedaram todo o imaginário alemão das guerras napoleônicas do começo do século XIX ao nazismo. Norbert Elias

⁸¹⁹ FICHTE, J. G., *Reden an die deutsche Nation in Werke*, Bd. VII, p. 281.

⁸²⁰ Respectivamente, *KSA I*, 684, 680, 676, *idem* e 684.

⁸²¹ *KSA I*, 684.

⁸²² *Idem*, 685.

analisa o desenvolvimento crescente dessa ideologia no horizonte cultural e institucional da Alemanha, especialmente como ela se deslocou de um *métier* tradicionalmente fechado para um tipo de relação social específica entre patrões e empregados, até, enfim, à época das conferências de Nietzsche, ter sido assimilada nas teorias e práticas do *Kulturkreis* aristocrático:

“Que, em certa medida, o ethos militar definiu o ethos do trabalho para os próprios trabalhadores e também, em última análise, o ethos do trabalho nacional e a consciência dos indivíduos, estava igualmente em harmonia com a distribuição de forças desse tempo.

Também o vocabulário tinha uma ressonância militar. Palavras-chave como ‘disciplina’ e ‘honra’, que tinham um papel de relevo no código militar, também são encontradas no código que governa as relações entre patrões e trabalhadores. Mas no decorrer de sua transformação em classe e função, tais símbolos de uma tradição aceite, converteram-se em símbolos de princípios refletidos, meios de explícita argumentação ideológica”.⁸²³

No contexto das reformas pedagógicas neo-humanistas do começo do século XIX, a relação entre ideologia disciplinar e *Bildung* encontraram uma via em dois sentidos. Se, por um lado, as diretrizes fundamentais da prática militar – “combater a subversão” e “prender os incrédulos [Religionslosen zu fesseln]”⁸²⁴ – assimilaram livremente, e, às vezes, confusamente, a reflexão filosófica em seu nível teórico,⁸²⁵ por outro, o que se compreendeu posteriormente como a *militarização* da estrutura social

⁸²³ ELIAS, N., *Os alemães*, p. 188.

⁸²⁴ HÖHN, R., *Die Armee als Erziehungsschule der Nation*, p. 250.

⁸²⁵ Em 1810, como parte das reformas efetivas do sistema educacional que levaram à fundação da Universidade de Berlim, foi fundada uma *Allgemeine Kriegsschule* que, pretendendo integrar militares e civis em um debate científico, incluía em seu currículo disciplinas como literatura e filosofia (Cf. BALD, D., “The Impact of Tradition on the Education of the Military in Germany” in *Military Affairs*, Vol. 45, No. 3., p. 110). Um dos exemplos mais eminentes dessa nova atitude é o próprio estrategista Bismarck que, em carta autobiográfica de 1864, fornece o panorama geral de sua formação: “Não procurava uma explicação para aquilo que é incompreensível à razão humana na filosofia da Antiguidade, nos incompreendidos escritos de Hegel e, de modo particular, na aparente clareza matemática de Spinoza” (BISMARCK, O. von, “Carta ao Sr. Puttkammer” in LANGENBUCHER, W. (org.), *Antologia humanística alemã*, p. 261).

alemã pôde ser observado na visão amplamente difundida nos *Gymnasien*, segundo a qual o exército deveria ser a *Erziehungsschule der Nation*, a escola da nação.⁸²⁶

Essa ideologia estético-militar teve uma longa carreira na Alemanha. Em parte, isso pode ser explicado a partir da dupla função semântica da palavra *Zucht*, que funcionou como seu núcleo axiomático. Ela pode significar *disciplina* como processo de formação dos indivíduos, de sua cultura, de sua moral e consciência, mas também *criação*, no sentido genético da obtenção, a partir de um certo número de práticas regradas, de um novo tipo de ser.⁸²⁷ Na ascensão do nacional-socialismo alemão, o Estado se apropriou desse duplo significado e se identificou como única força capaz de promovê-lo, estabelecendo, por uma escatologia perigosamente próxima da de Nietzsche, mas fundamentalmente diferente dela – na medida em que o princípio reflexivo estético ali estava submetido a uma moral biológica, e não precisamente a uma origem estético-filosófica – o projeto de reforma eugênica, *völkish*, dos campos de concentração.⁸²⁸ Nas conferências de 1872, entretanto, a complexa acepção do termo *Zucht* serve como evidência do modo como elas assinalavam a urgência e a natureza mesma de suas teses. Em primeiro lugar, a disciplina promove a manifestação da verdadeira essência dos indivíduos, em particular, dos alemães – conecta-se, assim, à sua origem. A “recentemente comprovada lealdade [Treue] do soldado alemão”⁸²⁹ é, para o jovem professor de Basileia – e para muitos de seus contemporâneos – a prova concreta, revelada de forma incandescente pela conquista da reunificação de 1871, de que o verdadeiro espírito alemão pode ser resgatado. Esse resgate é o que Nietzsche, nos fragmentos póstumos que datam desse período, chama de *Soldat-Kultur*⁸³⁰, e a dinastia que o representa encontra-se circunscrita através do próprio conceito de *Zucht* – somente nesses termos é que se pode entender como é possível que ela contenha

⁸²⁶ Cf. STÜBIG, H., “The Prussian German Army: School of the Nation in the Nineteenth Century – Institutional Mechanisms and Its Consequences for Educational Policy” in *European Education*, vol. 34, no. 3, pp. 8 e ss.

⁸²⁷ Cf. HARTSHORNE Jr., E. Y., *The German Universities and National Socialism*, p. 27e ROBERTS, T. T., ‘This Art of Transfiguration Is Philosophy’: Nietzsche’s Asceticism” in *The Journal of Religion*, Vol. 76, No. 3, pp. 418-419. Cf., também, o comentário de Walter Kaufmann a respeito desse duplo significado em seu *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, pp. 304-306. A origem biológica consolidou-se rapidamente no interior das teorias evolucionárias pós-darwinistas. A seção X do livro *Von Tieren und Menschen*, publicado em 1908 por Carl Hagenbeck, intitulada “Von Zucht und Akklimatisation”, considerava a “questão da força [considerada como força externa constrangedora: Fragen der Zucht] uma questão fundamental (HAGENBECK, C., *Von Tieren und Menschen*, p. 200).

⁸²⁸ Cf. HARTSHORNE Jr., E. Y., *op. cit.*, pp. 27-28.

⁸²⁹ KSA I, 691.

⁸³⁰ Cf., por exemplo, KSA VII, 520 e 699.

elementos tão díspares em uma primeira análise, como testemunha um esboço de 1873: “O sentido histórico dos alemães se revelou na tempestade do sentimento (...): no Fausto, no A<nel> dos N<ibelungos> de W<agner>, em Lutero, nos soldados alemães, em Grimm”.⁸³¹

Em segundo lugar, a *Zucht* é o que permite a criação de um novo tipo de homem, o centauro wagneriano de *O nascimento da tragédia*, que é a projeção no futuro – esse *Zukunft* que sua filosofia da cultura solicita – daquela origem ou essência, o resgate destas. Esse segundo sentido atravessa as passagens de *Sobre o futuro* onde se assinala a relação entre o treinamento disciplinar e a transformação dessa prática em uma natureza, que é segunda na ordem do tempo, mas primeira na ordem das idéias, na medida em que é a realização mesma da autonomia. Nietzsche descreve longamente essa dialética, a da transformação da disciplina em auto-disciplina, em *Selbstzucht* ou auto-educação, *Selbsterziehung*⁸³²:

“Há os meses penosos: teme-se que os tendões possam se romper, perde-se toda esperança de que os movimentos e posições dos pés artística e conscientemente aprendidos se dirijam alguma vez de forma confortável e leve, vê-se com terror [Schrecken] o quão desajeitado e cru [ungeschickte und roh] se põe pé ante pé e se teme ter desaprendido todo caminhar e nunca se aprender o caminhar correto. E, subitamente, se percebe que dos movimentos artisticamente exercitados já nasceu, novamente, um novo hábito [Gewohnheit] e uma segunda natureza, e que a antiga segurança e força dos passos se fortaleceu e se voltou com graça para isso: agora se sabe, também, o quão difícil é o caminhar e se permite rir dos empiristas grosseiros e dos auto-denominados elegantes diletantes do caminhar”.⁸³³

Percorrer esse difícil círculo dialético é exatamente o que falta aos jovens que pretendem demonstrar sua força através do duelo, estudantes degenerados por uma falsa *Kultur*, cujas regras são dadas pela história e não, como no caso do soldado, pela *necessidade interna*.⁸³⁴ O velho filósofo das conferências retoma a rejeição que

⁸³¹ KSA VII, 691.

⁸³² Cf. KSA I, 677, onde a “pura instrução prática [rein praktischen Instruktion]” surge como via de acesso a uma “rigorosa auto-educação lingüística [strenge sprachliche Selbsterziehung]”.

⁸³³ KSA I, 684.

⁸³⁴ Cf., por exemplo, o fragmento de 1873: “Meu ponto de partida [Ausgangspunkt] é o soldado prussiano: eis aí uma verdadeira convenção [Konvention], eis aí dever, seriedade, disciplina [Disziplin], também no que se refere à forma [Form]” (KSA VII, 685).

Nietzsche havia desenvolvido contra essa prática da *Burschenschaft* e contrapõe ao ímpeto juvenil injustificado o uso adequado, disciplinado da força, recomendando aos jovens que, ao invés de duelarem, tornem-se soldados, para que aprendam e desenvolvam o verdadeiro significado de suas potências.⁸³⁵ O soldado, como oposto do duelista, é o único que conquistou sua autonomia.

Vê-se com mais clareza, dessa perspectiva, como o tema da linguagem pode reunir e atualizar uma série de tradições no interior da filosofia da cultura de Nietzsche. O *ethos* literário de Lutero e a estética integral de Wagner confluem a partir da propedêutica da *Bildung* representada na *Zucht* prussiana e sua forma artística, ou, mais precisamente, lingüística. A dinâmica dessa propedêutica se apresenta aqui como a transformação dialética do negativo no positivo, da cultura dos filisteus na verdadeira *Kultur*, da heteronomia da lei na autonomia do *estilo*. E a importância desse processo nos lembra que seus termos, se retirados dessa dialética, apresentam-se vazios de sentido em relação ao ideal de cultura: os instintos sensíveis, sem a propedêutica disciplinar, são, como vimos, apenas grosseiros, crus, *roher*. Da mesma forma, sem a escatologia estética e sua capacidade de transformação reflexiva, qualquer *Zucht* perde sua função superior e se reduz a um adestramento moral alheio à *Bildung* – é essa a lição que nos ensinaria a primeira *Extemporânea*: “pois nada têm a ver com a cultura [*Bildung*] as qualidades morais de uma disciplina mais rigorosa, de uma obediência [*Gehorsams*] mais dócil”.⁸³⁶ A *espada*, metáfora da inexorabilidade da lei da qual Lutero lança mão constantemente em seus escritos⁸³⁷, deve ser aqui empunhada, antes de mais nada, com *arte*, como quem empunha a pena ao escrever – e vice-versa. Separar a estética do dever, em qualquer sentido, corresponderia a perder “o conceito puro da cultura”⁸³⁸, mal de que a contemporaneidade de Nietzsche, a seu ver, parecia padecer.

Pode-se dizer que a tarefa de sua pedagogia pretende, em última análise, elevar esse conceito a uma *experiência* artística. O que se compreende como “cultivo formal

⁸³⁵ KSA I, 657.

⁸³⁶ KSA I, 163.

⁸³⁷ Em Lutero, a Espada [*Schwert*] simboliza o constrangimento da lei, legado pela providência divina aos homens enquanto estes não fossem capazes de assimilar, internamente, a lei de Deus. A Escritura, ao ser revelada e assimilada no homem, tornaria a Espada inútil. Cf. LUTERO, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei in Die Werke Martin Luthers*, Bd. 7, pp. 10-16.

⁸³⁸ *Idem*.

[formelle Bildung]”,⁸³⁹ e que se opõe diretamente a um aprendizado de acúmulo, à erudição histórica, por se deter no que há de universal e essencial na linguagem, deve, por um esforço disciplinar, tornar-se, ele mesmo, *vida*. É claro que tal esforço assume, inicialmente, a forma negativa de uma *imitação*. O ensino do alemão, de onde parte a formação cultural, deve ser, assim, um exercício físico,⁸⁴⁰ e em seu diagnóstico da cultura de então, Nietzsche insiste longamente no fato de que o problema da Alemanha é que ela não conseguiu conceber que “o discursar e o escrever [Reden und Schreiben] são artes que não são adquiridas sem a mais cuidadosa orientação [Anleitung] e os mais penosos anos de estudo”.⁸⁴¹ Contra uma prática da linguagem que estivesse fundada na falsa idéia de originalidade – termo que Nietzsche caracteriza como a “volúpia da anarquia”,⁸⁴² responsável pelo ridículo das composições escolares – é preciso impor uma rotina silenciosa e árdua de leitura e repetição: o mestre da verdadeira *Bildung* “deveria obrigar incessantemente seus alunos a apresentar mais uma vez e cada vez melhor os mesmos pensamentos (...)”.⁸⁴³ Em seu curso de introdução aos estudos filológicos, em 1871, Nietzsche se detém mais detalhadamente em que tipos de exercícios resultariam desse princípio. Uma ordem crescente de dificuldades deve ser estabelecida nos *Gymnasien*: “deve-se começar pelo começo”,⁸⁴⁴ que é sempre o principal, a origem – nesse caso, pelo *Clássico* [*Classische*], Homero e Schiller, Píndaro, e em seguida a tragédia e os oradores e poetas latinos.⁸⁴⁵ Quanto ao método de estudo, é desejável que os alunos façam sempre fichamentos, anotando menos as passagens que as idéias que elas suscitam e que se podem perder;⁸⁴⁶ as compilações de estudos lingüísticos podem ser úteis, mas, sobretudo, “reler o mesmo escrito é mais importante que a leitura múltipla e dispersa [zerstreuende Vielleserei]”.⁸⁴⁷

⁸³⁹ KSA I, 677.

⁸⁴⁰ Cf. KSA I, 676: “Enquanto vocês não sentirem em vocês mesmos o desgosto físico por certas palavras e frases de nosso hábito jornalístico, então desistam de aspirar à cultura [Bildung]”.

⁸⁴¹ KSA I, 342. Também aqui a proximidade de Sêneca é reveladora. Em seu curso de 1981-1982 no Collège de France, Michel Foucault dedicou grande número de suas aulas a analisar as práticas espirituais de Sêneca e sua relação com a prática do discurso. Ali, ele reconhece características com as quais as teses de Nietzsche se aliam completamente: a recusa do saber histórico, o uso da linguagem como objeto de autotransformação, a economia entre leitura e escrita etc. Cf. FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet*, aula de 17 de fevereiro de 1982, pp. 237-275.

⁸⁴² KSA I, 681.

⁸⁴³ *Idem*, 676.

⁸⁴⁴ *Mus.* II, 358.

⁸⁴⁵ *Idem*, 358-359.

⁸⁴⁶ *Idem*, 360.

⁸⁴⁷ *Idem*.

Mas treinamento regrado não é *apenas* a dimensão negativa da cultura – ele é, também, a própria via de expressão desta, sua *linguagem*, sem a qual ela não pode emergir. A dialética do conceito de autonomia de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* é natural, e, portanto, não-intelectual, estética no sentido anunciado por Nietzsche em seu livro anterior sobre a tragédia. Sendo assim, todo o esforço de conversão do negativo em positivo está – e esteve, desde sempre – inscrito *na natureza*. Tal como a linguagem mitológica em *O nascimento da tragédia*, a propedêutica negativa da *Bildung* se orienta como cópia segundo critérios não-conceituais, e é exatamente essa a sua *relativa adequação* ao conteúdo positivo da cultura: ela não opera segundo conceitos ou segundo uma teleologia obtida externamente. A divisa do modelo de Schopenhauer que surge na terceira *Extemporânea*, “Não pergunte, siga-o <o caminho> [*Frage nicht, gehe ihn*]”⁸⁴⁸ revela o dispositivo capaz de promover a verdadeira cultura como um mecanismo não-intelectual, como vida mesma. Essa pedagogia mantém com a natureza uma relação análoga à que o discurso mitológico e a representação estabelecem com a origem metafísica nesse período: ela é a duplicação amorosa da origem do mundo, através da qual tudo o que não é essência é, ao mesmo tempo, denunciado como artifício. A disciplina lingüística constitui o próprio esforço de *naturalização* da cultura, uma *Zucht* capaz de revelar a essência natural e íntima de cada um dos que se dedicam a ela. As regras do uso da linguagem estão, portanto, inscritas no interior da própria linguagem, na medida em que esta está mais ou menos adequada à natureza dos objetos a que ela se refere. O aspecto disciplinar do discurso é imposto, segundo essa posição, *reflexivamente* – ele só surge como externo no momento em que o indivíduo não conquistou ainda sua própria natureza e que, portanto, é estranho a ela; a partir do momento em que ele resgata a si mesmo, dialeticamente, a lei disciplinar torna-se uma regra dada de forma livre, estética, no sentido de Schiller. À naturalização da disciplina corresponde uma naturalização igualmente estética da linguagem e da *Bildung* em geral. O próprio modo como Nietzsche argumenta o resgate da *Bildung* segundo um *fundamento* lingüístico-disciplinar revela, estilisticamente, o sentido dessa renaturalização. O encontro de leis capazes de fornecer o modelo da verdadeira formação cultural assume a direção de uma pesquisa natural, o que se denuncia através

⁸⁴⁸ KSA I, 340.

do termo com o qual se qualifica essas leis, *Grundsätze*. Como aponta Adrian Del Caro, ainda que Nietzsche pudesse ter utilizado alternativas etimológicas provenientes do grego e do latim, a insistência com que o radical *Grund* se repete determina a dinâmica segundo a qual essas leis devem reconduzir o homem ao seu solo natural, afastando-o das práticas que se incorporaram ao seu mundo apenas pela força heterônoma do hábito contingente.

*“Aquilo com que alguém acaba por se acostumar ou que adota como hábito baseado na fé em detrimento dos fundamentos [grounds] não pode, por definição, ser fundamentado [grounded], seja ou não um princípio. Baseado nesse exemplo, viver com fundamento ou razões [reasons] é viver com fundação [foundation], com base e apoio. Viver sem fundamento é simplesmente adquirir hábitos, viver através da fé, viver sem fundamento [groundlessly]”*⁸⁴⁹.

A *Zucht* lingüística pode, segundo essa lógica, se dar como a via de acesso à renaturalização do homem, ao reencontro de sua unidade interior dilacerada pelo rigorismo kantiano e pelos artifícios da história: diante da cultura,

*“a tarefa do filósofo é a de traduzir o humano de volta à natureza, comandar as interpretações e conotações que estavam inscritas no eterno Grundtext homo natura, fazê-lo de tal modo que os humanos se coloquem diante de sua própria natureza assim como eles se colocam diante de todo o resto da natureza, intrepidamente, não seduzidos pelos galanteios da metafísica”*⁸⁵⁰.

No contexto da primeira filosofia da cultura de Nietzsche, a natureza é o próprio critério de legitimidade da pedagogia e suas instituições – pelos mesmos motivos que ela funcionava como critério para a linguagem e para a arte, em geral, em *O nascimento da tragédia*. Ela é o signo inscrito no interior do verdadeiro homem culto, e as conferências solicitam constantemente essa imagem: a miséria dos estabelecimentos de ensino de sua época se deve, em grande parte, à penetração nos meios acadêmicos

⁸⁴⁹ DEL CARO, A. “Nietzsche’s Rhetoric on the Grounds of Philology and Hermeneutics” in *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 37, p. 102.

⁸⁵⁰ *Idem*, p. 118. Embora mais suscintos nas conferências, todos os princípios práticos de exercício da linguagem têm a mesma função que os que aparecem nos cursos de filologia: revelar a natureza *na* língua alemã – e a natureza *da* língua alemã.

daqueles que não carregam essa marca, dos que não têm vocação – ou, simplesmente, os “desautorizados [ou, mais literalmente, os não-chamados, *Unberufen*]”⁸⁵¹ e os “não-iniciados [Uneingeweihten]”⁸⁵² Do mesmo modo, se o ensino histórico-erudito deve ser banido das instituições de ensino é porque lhe falta esse signo, ou antes, ele é a perpetuação de um falso signo, na medida em que inocula nos jovens uma compreensão redutora e artificial do espírito alemão. Ele dilui a lei interna e livre desse espírito na heteronomia da história: a língua-mãe, adquirida por um hábito que não obedecia nenhuma disciplina, aparece, assim, como morta,⁸⁵³ e, nele, o gênio submete sua singularidade universal a um *Weltprozess*, ao movimento arbitrário da ordem do mundo.⁸⁵⁴

Uma educação universal para Nietzsche não deve ser confundida com uma educação para todos – para que sua posição a respeito disso se mostre suficientemente clara, basta lermos as passagens das conferências que insistem em um sistema pedagógico voltado para poucos⁸⁵⁵ : ela é uma educação *para o universal*, para aquilo que resiste à história e seu processo como núcleo rígido, natural. A disciplina é a linguagem própria dessa natureza: sem ela, estamos surdos para nós mesmos – e é essa a origem mais remota de um tema que receberá no pensamento de Nietzsche futuros e diferentes desenvolvimentos – o da filosofia como *auscultação*. Aqui, a voz do velho filósofo instaura sua palavra de ordem: “Mas precisamente aqui se precisa saber ouvir corretamente”.⁸⁵⁶ As tradições lingüísticas, artísticas e militares convergem na *Bildung* definida por Nietzsche nesse período sob esse aspecto, elas se atualizam nessa tarefa auricular. O *ethos* lingüístico do luteranismo nos ensina que nossa autonomia deriva de uma relação com a língua e com o exercício sobre ela. A estética de Schiller nos fornece a *economia* dessa liberdade, inscrevendo-a na natureza e desonerando-a de todo constrangimento, tornando-a reflexiva. Por fim, a *Zucht* nos diz que tipo de mecânica lhe é própria. Somente a partir dessas três prerrogativas, tomadas em conjunto, é que se

⁸⁵¹ KSA I, 697.

⁸⁵² KSA I, 701.

⁸⁵³ KSA I, 677.

⁸⁵⁴ Cf. a crítica da idéia de *Weltprozess* na segunda *extemporânea* (KSA I, 312).

⁸⁵⁵ Cf., por exemplo, KSA I, 700: “O acesso a essas iluminações [Erleuchtungen] nunca estará aberto para muitos”.

⁸⁵⁶ KSA I, 698.

poderá ouvir “a floresta e a pedra, a tempestade, o abutre, a flor solitária, a borboleta, a pradaria, as encostas das montanhas falarem suas línguas [Zungen] próprias”.⁸⁵⁷

Mas é preciso lembrar que o exercício da disciplina, pelo que faz surgir – ou pelo que dá a ouvir – opõe-se, fundamentalmente, a qualquer tipo de ascetismo. É verdade que há no ímpeto inicial para a autonomia um exercício que lembra a ascese estoíca, sobretudo quando Nietzsche se refere à moralidade de Schopenhauer, especialmente na terceira *Extemporânea*: a “jovem alma” deve se dedicar à escuta de sua história íntima, à avaliação de seus gestos e suas conseqüências. E, em seguida: “Coloque diante de si a série desses objetos adorados, e talvez eles te revelem, através de seu ser [Wesen] e sua continuidade, uma lei, uma lei fundamental de teu próprio eu”.⁸⁵⁸ Recentemente, alguns comentadores de Nietzsche, observando a importância da relação entre disciplina e natureza, chegaram a reconsiderar a crítica do ascetismo desenvolvida em sua obra sob a luz de um outro tipo de exercício ascético, que poderia ser entendido como um “ascetismo positivo” ou “natural”.⁸⁵⁹ É inegável que a prática ascética, tanto quanto as escatologias que as sustentaram, tradicionalmente foram encontradas onde quer que houvesse a convergência entre cultura, formação do indivíduo e natureza – tanto em um nível diretamente institucional quanto moral.⁸⁶⁰ Seja como for, essas discussões mais recentes frequentemente ultrapassam o recorte histórico definido pela ideologia dos primeiros anos de Basileia que interessa aqui, e o que importa ressaltar é o fato de que a disciplina de *Sobre o futuro* obedece a uma escatologia estética e impede qualquer interpretação moralizante-religiosa. Ao invés disso, o que a *Bildung* deve refletir é uma moral enquanto estética, da qual Schopenhauer surge como representante.

O ascetismo, como lei heterônoma, derivada de uma moral rigorista ou religiosa, excludente do que é natural, físico, afetivo, é primordialmente castrante, e nas conferências, a breve referência que Nietzsche faz a ele carrega exatamente esse peso – lado a lado, são condenadas nos homens, como sinônimas, a “fuga de si mesmo” e a “mortificação ascética de seu impulso para a cultura [asketische Ertödtung ihres

⁸⁵⁷ KSA I, 716.

⁸⁵⁸ KSA I, 340.

⁸⁵⁹ ROBERTS, T. T., *loc. cit.*, pp. 407-408. Roberts parece estar equivocado ao desenvolver o argumento de que a *Zucht* de Nietzsche tem, essencialmente, um objetivo epistemológico, e a investe, por isso, com uma idéia de “espiritualização” muito distante daquela que as conferências, por exemplo, parecem defender (Cf. pp. 419-420).

⁸⁶⁰ ROBERTS, T. T., *loc. cit.*, p. 415.

Bildungstrieb]”,⁸⁶¹ abrindo caminho para um tema que encontraria sua posição mais extrema, anos mais tarde, em um projeto completamente distinto do das conferências, o da *Genealogia da moral*.⁸⁶² Foi segundo esse mesmo princípio que os deuses olímpicos, como a presentificação viva da cultura mesma dos gregos, já haviam aparecido em *O nascimento da tragédia* em oposição à religiosidade e à moralidade modernas: “Aqui, nada lembra ascese, espiritualidade e obrigação: aqui nos fala apenas uma opulenta e certamente triunfante existência”.⁸⁶³ Há, sobretudo, uma diferença teleológica, que se deixa perceber também como diferença de procedimento, entre o santo e o artista; se naquele a idéia de *sacrifício* acentuava a distância entre ele e a natureza, tornando a conquista de si mesmo uma lei externa, para esse último, tudo se dá a partir de uma ordem absolutamente natural, e, portanto, como *obra de arte* – a escuta de si exige não o sacrifício, mas a temperança, *Heiterkeit*, índice do modo próprio de ser da essência artística-genial.⁸⁶⁴ É com esse adjetivo, que surge inicialmente no livro sobre a tragédia e tem nesse instante a função de caracterizar a disposição geral do espírito grego,⁸⁶⁵ que Nietzsche define Schopenhauer⁸⁶⁶ e Wagner.⁸⁶⁷ A militarização estética do luteranismo substituiu, portanto, o santo contemplativo pelo santo guerreiro – e faz de sua existência uma obra de arte, ou, antes, um *Gesamtkunstwerk*.

II. Por um Estado romântico

⁸⁶¹ KSA I, 747.

⁸⁶² Cf. a terceira dissertação, sobre “o que significam ideais ascéticos”, KSA V, 339-412.

⁸⁶³ KSA I, 34-35.

⁸⁶⁴ Sobre a tradução desse termo para o português, cf. a nota número 2 de Jacob Guinsburg em sua tradução brasileira de *O nascimento da tragédia*, p. 145. Considero a opção de Guinsburg, “serenojovialidade”, estilisticamente dissonante, tanto com relação ao texto sobre o trágico quanto, mais ainda, no caso das *Extemporâneas*; e, ainda que fiel ao seu significado, trai sua intenção retórico-estilística – aqui absolutamente importante.

⁸⁶⁵ Por exemplo, KSA I, 35, 65 e ss., 78 e 101.

⁸⁶⁶ KSA I, 348 e ss.

⁸⁶⁷ KSA VII, 759. Na quarta *Extemporânea*, Nietzsche utiliza a expressão “deutsche Heiterkeit” para se referir a Lutero, Beethoven e Wagner (Cf. KSA I, 480). Nos escritos preparatórios para esse texto, afirma-se ainda que a obra de Wagner encontra a “temperança luterana alemã [deutsche lutherisch Heiterkeit]” (KSA VIII, 253).

O germanismo que Nietzsche sustenta em seu período romântico greco-wagneriano – que não deve ser confundido com o pan-germanismo que o seguiu, embora mantenha fronteiras muitas vezes obscuras com este – instaura um equilíbrio entre *Bildung* e *Kultur* segundo o qual toda individualidade deve dar lugar – no sentido de tornar possível – à própria superação dessa individualidade. Por paradoxal que seja, o combate estético do que Nietzsche considerava como os efeitos nocivos do hegelianismo na cultura depende, portanto, de uma dimensão dialética que, em certa medida, faz apelo à idéia de reconciliação no absoluto. É claro que a dinâmica desse movimento comporta elementos distintos daqueles pretendidos por Hegel, especialmente porque, no caso das teses defendidas em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, a figura que incorpora o universal, o *Volksgeist*, está em posição diretamente oposta a toda forma de *institucionalização*, seja ela orgânica ou mesmo, como pretendiam os primeiros românticos, poética.⁸⁶⁸ A *Bildung*, como processo individual, adquire seu verdadeiro sentido quando resulta em um nível social, quando faz surgir nesse nível a origem impessoal da verdadeira *Kultur*. Em última análise, o fim da *Bildung* é o de introduzir no sujeito uma dimensão que o ultrapassa, mas através da qual ele não é destruído, mas mantido em uma espécie de preservação apolínea do conteúdo primordial, dionisíaco. É evidente que se trata aqui do modelo do gênio romântico, de Schopenhauer e Wagner, daquele cujo grau último de individualidade coincide, naturalmente, com a expressão máxima da universalidade do espírito – e, portanto, é sempre *extemporâneo*, o nível social da cultura encontra nele sua expressão e seu *telos*. Operando uma separação definitiva entre o gênio e as instituições de seu tempo, entre o espírito e o Estado, a única função que cabe a este último é a de, no máximo, ser um favorecedor externo e negativo da cultura.

A discussão em torno do Estado e seus limites obedece a uma economia absolutamente singular no contexto mais amplo do projeto de resgate da cultura no pensamento de Nietzsche nesse período. Diferentemente do que acontece quando se abordam as dimensões não institucionalizadas da *Bildung*, como é o caso, por exemplo, da linguagem, quando esta é considerada de uma perspectiva ética, ao avaliar a relação entre poder estatal e cultura já não será possível o retorno a nenhum tipo de origem

⁸⁶⁸ Cf. BEISER, F., “Romantic aesthetic and politics” in BEISER, F. (ed.), *The early political writings of the German Romantics*, pp. XIII-XIV.

metafísica capaz de legitimar sua permanência na nova ordem artística. Isso não quer dizer que Nietzsche não tenha reconhecido essa origem: o fracasso do modelo de Estado moderno se deixa revelar especialmente quando contraposto ao dos gregos. Para estes últimos, a força estatal superava sua forma institucional em seu interior mesmo, ela era a extensão dos instintos do povo, ou antes, da expressão de uma confluência entre instinto e cultura. A terceira conferência assume um tom nostálgico quando fala dessas “antigas disposições”, da “onipotência do Estado” que tinha como fim [Zweck] da existência humana preservar nos jovens os sentimentos dos “instintos e da educação [Instinkte und Erziehung]”.⁸⁶⁹ A origem do Estado helênico não reside no parlamento ou nas frias discussões das cátedras universitárias – ela mesma é *natural*, e parte de um modelo bélico, dinâmico, cuja figura se resume não na majestade do monarca, mas na *Zucht* do soldado e sua dinastia. Em um dos prefácios escritos como presente a Cosima em 1872, uma comparação entre antigos e modernos nos oferece exatamente esse quadro:

*“Quem considera a guerra e sua uniforme possibilidade [uniformirte Möglichkeit] em relação com a essência [Wesen] do Estado tal como descrevi até agora, deve chegar à compreensão [Einsicht] que através da guerra e dos corpos de soldados [Soldatensstande] é que se formou para nós um modelo [Abbild], ou talvez a imagem original do Estado [das Urbild des Staates]”.*⁸⁷⁰

Mas a nostalgia dessa concepção espartana não encontra, em nenhum lugar nas propostas pedagógicas de Nietzsche, uma compensação. Um estilo melancólico, que hesita entre a reticência e o inconformismo, penetra as passagens do texto em que se trata do Estado alemão. Isso porque ele parece ter sido, historicamente, sempre alheio ao verdadeiro espírito germânico, como se o caráter da política helênica, diferentemente de outras dimensões do espírito grego universal, não pudesse tocar o *Volksgeist* ao qual Nietzsche se dirigia. No que se refere, assim, ao Estado, “seu passado é tão ignóbil [smachvoll] quanto seu presente: pelo que basta que se pense na maneira e no modo [Art und Weise] com que a memória de nossos maiores poetas e

⁸⁶⁹ KSA I, 708.

⁸⁷⁰ KSA I, 775.

artistas é festejada nas mais importantes cidades (...).⁸⁷¹ Por ressentir-se da falta de um Lutero, de um Goethe, de uma figura originária qualquer que resgatasse o caráter espartano da política, a Alemanha fundou-se, aos olhos de Nietzsche, na distância entre o espírito e a instituição do Estado. Para ela – ou, antes, para ele, Nietzsche – o Estado será sempre o artifício, e a política, a artimanha. Antes, o governo oficial parece reunir sob sua forma tudo o que é alheio a esse espírito. Ao invés da universalidade, o que ele carrega consigo é a heteronomia, o particularismo, a insistência em uma individualidade egoísta, guiada por interesses pessoais. Signo, portanto, de uma cultura de dependência, o Estado moderno incentiva tudo aquilo que é privado e, ao mesmo tempo, pode sustentar seu poder autofágico. É ele, em última análise, que substitui, ao interferir na organização interna dos *Gymnasien* e universidades, o exercício disciplinar da língua pela prática desregrada da “personalidade livre [freien Persönlichkeit]”, que nada mais é que a “marca distintiva do barbarismo [Kennenzeichen der Barbarei]”.⁸⁷²

A rejeição do Estado nos escritos dos primeiros anos de professorado de Nietzsche obedece a uma ideologia muito diferente daquela que surgirá em seus textos mais tardios. Ao dirigir-se para uma casta de eruditos onde ele acreditava encontrar os poucos que promoveriam o resgate da cultura alemã, sua discussão se travou, inescapavelmente, com as tradições teóricas que deram lugar à organização física e à disposição mental das instituições de cultura da época, onde vinha se alojar essa casta. Essa discussão foi, em geral, enviesada e equívoca, especialmente no caso da mais relevante de todas essas teorias, a do neo-humanismo, representada por Wilhelm von Humboldt, no começo do século XIX. Isso porque as formulações filosóficas que funcionavam no fundo das conseqüências pragmáticas que, a partir dela, efetivamente, tiveram lugar nos estabelecimentos de ensino e, mais amplamente, na administração das ciências, acabaram por se desenvolver segundo princípios que lhe eram externos e que modificaram sua economia própria. É assim que Nietzsche poderá solicitar certas características gerais das teses de Humboldt, especialmente sua atitude em relação ao Estado e sua definição positiva de liberdade como condição para a *Bildung*, para se posicionar *contra* o destino do neo-humanismo e sua leitura governamental. É verdade que a filosofia da cultura representada pelas conferências de 1872 não é diretamente

⁸⁷¹ KSA I, 709.

⁸⁷² KSA I, 681. Cf., também, KSA I, 683, onde a livre personalidade aparece como sinônimo de “barbarismo e anarquia [Barbarei und Anarchie]”.

devedora da filosofia política humboldtiana. Antes, a figura de Humboldt aparece raramente na obra de Nietzsche – tanto naquela publicada por ele quanto nos fragmentos póstumos – e, até onde se tem registro, somente após 1876, e sempre negativamente. Das cartas de sua autoria que chegaram até nós, nenhuma delas cita seu nome. Mas ao denunciar a falsidade de seu Classicismo⁸⁷³, as raras passagens que conhecemos se detém em um ponto relativamente alheio à sua filosofia política. A crítica de Nietzsche a Humboldt e ao neo-humanismo, ou simplesmente Humanismo, como ele se refere em seus textos, parece ter se detido muito mais na maneira como ambos, segundo essa crítica, definiram os gregos em função de uma racionalidade mítica, compatível com a “união do Humanismo com o racionalismo religioso”.⁸⁷⁴ Uma definição como essa, antítese da mitologia dionisíaca e da *Heiterkeit* helênica retratadas em *O nascimento da tragédia* e nos textos próximos, alinha Humboldt a Kant naquilo para o qual ambos pareciam cegos: a irracionalidade absoluta da origem grega. Um fragmento de 1875 aponta esse alinhamento:

*“É verdade que o Humanismo e a Aufklärung levaram a Antigüidade, como aliada, para seu campo: é, portanto, natural que o adversário do Humanismo hostilize a Antigüidade [das Alterthum anfeinden]. Mas a Antigüidade do Humanismo era uma <Antigüidade> mal identificada [eine schlecht erkanntes] e completamente falsificada: vista de forma mais clara, é um argumento [Beweis] contra o Humanismo, contra Natureza-Homem fundamentalmente boa [die grundgütige Menschen-Natur] etc. O combatente contra o Humanismo está errado quando combate contra a Antigüidade: ele tem aí um forte aliado”.*⁸⁷⁵

Humboldt, portanto, não é nem o alvo nem o aliado da filosofia da cultura de Nietzsche – no limiar da transformação dessa filosofia em silêncio, um fragmento de 1888 reconhece nele um epíteto que resumiria a atitude final do último em relação ao primeiro: “Wilhelm von Humboldt, o nobre cabeça-oca [der edle Flachkopf]”.⁸⁷⁶ Mas essa desatenção irônica não pode esconder a função importante, embora indireta, que a

⁸⁷³ Cf. KSA IX, 410 e a passagem de *Aurora* em KSA III, 163.

⁸⁷⁴ KSA VIII, 49-50.

⁸⁷⁵ KSA VIII, 58.

⁸⁷⁶ KSA XIII, 506.

teoria política humboldtiana assume no panorama social no momento em que Nietzsche elabora seu projeto de resgate da *Bildung* alemã. Pois o fato de que foi justamente essa política que forneceu as linhas fundamentais do debate sobre o Estado e a *Kultur* ao longo de todo o século XIX revela o quanto sua comparação com as conferências de Basileia pode esclarecer sobre a posição de Nietzsche diante da ordem institucional legitimada pelo poder soberano – e sobre a rejeição do poder positivo do Estado que elas articulam.

O fato de que a figura de Humboldt tenha se associado, no imaginário alemão, à das transformações institucionais efetuadas no começo do século XIX, se deve, em grande parte, à maneira como suas idéias parecem ter sintetizado, emblematicamente, o novo quadro político da cultura alemã a partir de então. Desde a última década do século anterior, a Alemanha vinha sendo submetida à desorganização e às restrições de liberdade civil de um Estado cada vez mais centralizado. A relativa tolerância e o visível desenvolvimento intelectual do reinado de Frederico II na Prússia – Frederico, o Grande, como a posteridade registraria – deram lugar, com sua morte, a uma época extremamente reativa nesse sentido: seu sucessor, Frederico Guilherme II, instituiu um governo onde as províncias tinham pouco poder legislativo, dando origem a um Estado que controlava todos os aspectos da vida pública. Isso acabou por destruir o projeto de um Estado esclarecido e cosmopolita e substituí-lo pela “arbitrariedade de estranhos príncipes-tiranos”,⁸⁷⁷ da qual, por exemplo, Kant, em 1794, havia sido uma das vítimas, quando seu escrito sobre a *Religião nos limites da simples razão* fora condenado pela censura de então.⁸⁷⁸ Em pouco tempo, a Prússia, como potência mais representativa, ao lado da Áustria, dos Estados alemães, encontrou seu isolamento diplomático e sucessivas derrotas militares.

É contra essa paisagem social que Humboldt se coloca, ainda em 1814, quando, na qualidade de embaixador da Prússia em Viena, redige, em francês, um relatório que tem em vista a consolidação de uma Constituição unificada para os Estados alemães. No centro de sua proposta, encontramos o que poderíamos chamar de *diretrizes gerais*

⁸⁷⁷ HOLBORN, H., *A history of modern Germany, 1680-1840*, p. 306.

⁸⁷⁸ Uma retrospectiva desses acontecimentos e a resposta à censura é finalmente possível quando, em 1798, agora sob o governo de Frederico Guilherme III, Kant traz à público seu *Conflito das faculdades*, cujo prefácio narra, não sem certa ironia, seu desentendimento com o Estado (cf. Ak VII, 5-11). Uma avaliação histórica do edito que resultou nessa censura, de autoria do ministro Wöllner, é feita em FORD, G. S., “Wöllner and the Prussian Religious Edict of 1788” in *The American Historical Review*, Vol. 15, No. 2 (parte I) e No. 3 (parte II).

da política neo-humanista em relação aos limites do Estado e às quais o nome de Humboldt ficou historicamente vinculado: nelas, trata-se, antes de mais nada,

*“de pôr, desde o presente, um termo às medidas arbitrárias que alguns príncipes da Alemanha se permitem contra seus súditos, e em particular contra antigos Estados aliados, mediados por príncipes e condes; de determinar os direitos pessoais [les droits personnels] de que devem desfrutar todos os alemães, assim como os seus mediadores (...).”*⁸⁷⁹

Essa nova e emergente reformulação do papel do Estado na sociedade tinha como horizonte a crise política que havia acabado por submeter a Alemanha ao poder da França, após a invasão de Napoleão e a derrota da batalha de Jena em 1806.⁸⁸⁰ Para enfrentar essa crise e resgatar a imagem dos Estados alemães diante da comunidade européia, Frederico Guilherme III tentava, desde sua subida ao trono em 1797, implementar uma política interna mais sólida e descentralizada, retomando os ideais de Frederico, o Grande, como emblema de seu governo e acompanhando, de tão perto quanto possível, o destino do modelo administrativo francês, que havia sido recebido com simpatia por seus súditos. Uma série de medidas avançaram no sentido de modernizar o Estado prussiano – o que logo resultou em uma ampla aderência a esses princípios na maioria dos outros governos alemães. Ao mesmo tempo em que um esforço foi empreendido na tentativa de redimensionar a relação do poder estatal com os direitos individuais dos cidadãos, foi necessário assegurar à sociedade que tais mudanças eram possíveis através da reconstrução da identidade e da unidades há muito tempo perdidas nas guerras internas e externas. Foram Karl Freiherr vom und zum Stein e, em menor medida e com menor envolvimento com o *Kulturkreis*, Karl August von Hardenberg que, apesar dos conflitos com Frederico Guilherme III, operaram, enquanto ministros da Prússia na primeira década do século XIX, importantes reformas na burocracia do Estado, acreditando que a identidade a que se almejava só seria possível segundo uma modernização da cultura e das instituições que a

⁸⁷⁹ HUMBOLDT, W. von, “Mémoire préparatoire pour les conférences des cabinets alliés sur les Affaires de l’Allemagne” in *Gesammelte Schriften*, Bd. XI, pp. 204-205.

⁸⁸⁰ Cf. HOLBORN, *op. cit.*, pp. 386-395.

representavam.⁸⁸¹ O critério que eles haviam aplicado à reorganização das comunidades urbanas, o da auto-regulamentação e da relativa independência legislativa do governo central, deveria servir, também, de princípio de reformulação das universidades e estabelecimentos de ensino a partir de então. Sob essa atmosfera, a fundação da Universidade de Berlim surgiu como o modelo objeto do novo Estado – e Humboldt, como o criador desse modelo. É certamente um equívoco considerar que as mudanças administrativas foram capazes de superar as dificuldades políticas que colocavam em disputa os direitos individuais e a burocracia estatal – e a afirmação do historiador hegeliano von Treitschke, contemporâneo de Nietzsche, que “príncipe e povo se uniram como uma grande família”⁸⁸², revela menos sobre a realidade dos fatos que sobre a mitificação que seus escritos empreendem – como os de Nietzsche, mas segundo um propósito diferente – a partir da idéia de sociedade pré-industrializada da primeira metade do século XIX. Se acreditarmos em alguns historiadores, “nos territórios de língua alemã, a realização da sociedade civil parecia ainda um projeto utópico por volta de 1830”.⁸⁸³ Mas, de todo modo, rupturas profundas certamente tiveram lugar nesse sentido, e, ainda mais relevantes no que se refere aos sistemas filosóficos e ideológicos que lhes sustentaram e que teriam um longo destino em todo o Romantismo.

Seria metodologicamente impossível – e, nesse caso, mesmo inútil – tentar determinar em que sentido, de fato, se deu a gênese dessa síntese, ou seja, se ela foi favorecida pela filosofia política de Humboldt ou se essa última só foi possível por causa da nova configuração social da Alemanha. De um ou de outro modo, a convergência das duas encontrou ampla penetração na reflexão sobre a cultura ao longo de todo o século XIX. Não seria exagero afirmar que a importância das transformações insitucionais que se deram segundo as propostas humboldtianas, tanto quanto a do conceito de *Bildung* que elas articulavam, só foi alcançada devido ao redimensionamento do poder estatal que elas exigiam, pouco importando a amplitude desse empreendimento na prática. As reformulações neo-humanistas responderam, portanto, aos anseios de um *Kulturkreis* ocupado em encontrar um critério de unidade nacional, mas que, devido ao entusiasmo jacobino com a Revolução Francesa,

⁸⁸¹ *Idem*, pp. 395-408. Cf. também a análise, nem sempre tão precisa e nada imparcial, de Heinrich von Treitschke (TREITSCHKE, H. von, *History of Germany in the nineteenth century*, pp. 31-58).

⁸⁸² TREITSCHKE, H. von, *op. cit.*, p. 32.

⁸⁸³ DAUM, A. W., *loc. cit.*, p. 108.

procurou, em maior ou menor grau, afastar esse critério do âmbito do poder oficial. O fato de que essa unidade, no entanto, só tenha sido realmente possível através da intervenção direta e inequívoca desse poder, através da força política e militar de Bismarck na reunificação de 1871, aos poucos, parece ter, após essa data, promovido um esboroamento das teses políticas de Humboldt, que encontrou seu lugar, então, no círculo mais restrito dos eruditos que se opunham à modernização do Estado alemão, onde Nietzsche se incluía exemplarmente. A crítica neo-humanista do utilitarismo estatal poderia, portanto, parecer visionária aos olhos daqueles que exigiam o retorno a uma *Bildung* aristocrática, anti-industrialista, anti-progressista, e passou a servir-lhes de palavra de ordem, ainda que, como é o caso de Nietzsche, a referência a Humboldt não intermedie, diretamente, essa apropriação.

Não parece ter sido tanto a prática política de Humboldt, mas especificamente sua teoria que encontrou espaço nos meios aristocráticos de eruditos da segunda metade do século XIX. Isso se explica pelo fato de que nem sempre o destino de suas teses foi realizado de forma coerente com suas teorias.⁸⁸⁴ Através dos diversos postos oficiais que Humboldt ocupou no Império alemão,⁸⁸⁵ fazer valer uma reforma limitadora da ação do Estado, tal como defendida em seus escritos de juventude, parece ter se demonstrado, em muitos momentos, uma tarefa paradoxal. O destino político do neo-humanismo, portanto, teve de se conformar às forças externas à cultura e aos obstáculos impostos por uma burocracia oficial cada vez mais enraizada nas instituições públicas. Nesse sentido, a reação do meio social de Nietzsche contra esse destino parece ter sido um retorno e uma radicalização daquilo que o próprio neo-humanismo não pôde cumprir, mas que havia anteriormente formulado.

Em 1792, Humboldt escreveu um de seus mais radicais textos sobre os limites do poder governamental, as *Idéias para uma tentativa de determinar os limites da ação do Estado* [*Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*] – que propunha a tal ponto o estreitamento do raio de ação desse poder que

⁸⁸⁴ Ao contrário do que pretende sustentar David Sorkin em seu artigo “Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810”, especialmente pp. 63 e ss.

⁸⁸⁵ Humboldt havia sido diretor da seção de cultura e ensino do Ministério do Interior da Prússia em 1809, ministro de Estado e embaixador em Viena, em 1810, representante da Prússia no Congresso de Praga de 1813, duas vezes delegado da comissão prussiana de questões territoriais, embaixador na Inglaterra em 1817, ministro das questões corporativas [Ständische Angelegenheiten] em 1819, presidente da comissão de regulamentação dos museus estatais em 1829 e integrante do Conselho do Estado em 1830 (Cf. a cronologia de BERGLAR, P., *Wilhelm von Humbolt*, pp. 158-161).

só veio a ser publicado postumamente, em 1851.⁸⁸⁶ É verdade que o livro, logo após essa data, tornou-se “parte do cânone do pensamento liberal alemão”⁸⁸⁷, como afirma Paul R. Sweet, mas deve-se ter em vista que também se apropriaram dele representantes de tendências políticas muito diversas, como é o caso de von Treitschke, que havia se identificado, inicialmente, com as propostas liberais do começo do século, mas que “liderou a marcha do liberalismo para o nacionalismo”⁸⁸⁸, substituindo a liberdade individualista humboldtiana pelo culto mitológico Bismarckiano. Isso se explica pelo fato de que o idealismo de Humboldt foi elaborado em um momento em que a busca de uma identidade nacional se tornou a questão política mais urgente – tendo ele mesmo sido uma espécie de resposta a essa busca, pôde reunir em torno de si todos aqueles que fizeram da idéia de nação o avatar de suas propostas de reforma social, incluindo aí os líderes de um movimento operário organizado a partir de 1830, os representantes da classe média industrializada emergente na segunda metade do século e a aristocracia do *Bildungsbürgentum* que incluía a círculo erudito de Basiléia. O elogio dos reformadores liberais erguido na *História da Alemanha no século XIX* de von Treitschke não é, segundo essa economia, contraditório com seu repúdio irredutível da democracia

Operando uma distinção entre a relação antiga e a moderna entre indivíduo e Estado, influenciada por Schiller, e especialmente palatável ao romantismo de Nietzsche, o texto inverte o fundamento do poder estatal, o equilíbrio entre liberdade pessoal e desenvolvimento social, tal como aparecia nas teorias contratualistas clássicas de tipo hobbesiano. O que os gregos nos ensinam é precisamente essa inversão: ao invés de uma natureza individual que encontra seus limites na força representativa do Estado, uma reforma da política, capaz de fornecer um critério de unidade eficiente ao povo, deve dispor dessa natureza como objetivo último, e condicionar a

⁸⁸⁶ O próprio Humboldt parece indicar, sutilmente, no texto a dificuldade inerente da implementação de suas propostas: “Existem também idéias que o sábio não deveria procurar realizar [auszuführen]. De fato, a realidade não está nunca, em nenhum tempo, madura [reif] o suficiente para o mais belo e amadurecido fruto do espírito” (HUMBOLDT, W. von, “Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen” in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, p. 177).

⁸⁸⁷ SWEET, P. R. “Young Wilhelm Von Humboldt's Writings (1789-93) Reconsidered” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No. 3, p. 470.

⁸⁸⁸ KOHN, H., “Treitschke: National Prophet” in *The Review of Politics*, Vol. 7, No. 4, p. 420. No momento em que esteve mais distante de seus ideais dos anos de professorado, em *Ecce Homo*, Nietzsche referiu-se a von Treitschke rapidamente, mas com uma ironia que revelava sua desaprovação, especialmente em relação à suposta profundidade que lhe atribuíam (Cf. *KSA VI*, 359 e 361).

representatividade do Estado e seus bens coletivos a ela: “Os antigos se ocupavam com a força e a cultura [Kraft und Bildung] dos homens enquanto homens, os modernos [Neueren], com seu conforto, posses e prosperidade”.⁸⁸⁹

Essa inversão constitui a ruptura com um modelo filosófico que havia se consolidado de modo particularmente eficiente na teoria política alemã do final do século XVIII, em especial pelo modo como a *Aufklärung* reinterpretou o contratualismo de Hobbes e Rousseau. A reformulação solicitada pelas *Idéias* de Humboldt funcionava, ao mesmo tempo, como uma resposta a essa longa tradição e como uma reação contra a metodologia negativa do Esclarecimento, em especial, daquela derivada do rigorismo kantiano.

Assim, se o conceito de liberdade de Hobbes é negativo é porque ele se funda segundo as exigências de um Estado soberano, duplo da natureza bélica do próprio homem que, sem precisar se tornar real, ameaça a todos com sua virtualidade: “É assim que, na natureza do homem, encontramos as três principais causas da discórdia. Primeiro, competição; segundo, desconfiança; terceiro, glória”.⁸⁹⁰ Por isso, essa natureza precisa, por meio de um artifício, tornar-se impessoal, afim de submeter todos ao regime comum de uma guerra sem rosto, aos desmandos de uma individualidade esvaziada da personalidade.⁸⁹¹ Tal formulação do fundamento do Estado como artifício derivado da tendência desagregadora da natureza humana resiste ainda no centro da idéia kantiana de contrato, onde o direito [Recht] que deriva dele “é apenas um direito pessoal, propriamente *contra* uma pessoa física *determinada* [gegen eine *bestimmte*

⁸⁸⁹ *Idem*, p. 6.

⁸⁹⁰ HOBBS, Th., *Leviathan*, p. 88 (parte1, cap. XIII). Cf., igualmente, FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, pp. 106-107: “Portanto, vê-se bem por que e como esse estado – que não é a batalha, o enfrentamento direto das forças, mas certo estado dos jogos das representações umas contra as outras – não é uma fase que o homem abandonaria definitivamente no dia em que nascesse o Estado; trata-se, de fato, de uma espécie de pano de fundo permanente que há de funcionar, com suas astúcias elaboradas, com seus cálculos mesclados, assim que algo não dê a segurança, não fixe a diferença e não coloque a força, enfim, de um certo lado. Portanto, não há guerra no início, em Hobbes”. Essa passagem é retirada de uma longa análise que Foucault faz da relação do Estado com o indivíduo em seu curso do Collège de France em 1975-1976, pp. 102-115. É claro que ela, por se deter nos processos dinâmicos da teoria de Hobbes abre mão das considerações desse respeito da natureza do homem que justificaria, em última análise, as representações a que Foucault se refere.

⁸⁹¹ FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 108: “Quando o soberano é um monarca naturalmente individual, isso não o impede de ser fabricado como soberano; e, quando se trata de uma assembléia – embora se trate de um grupo de indivíduos –, não deixa de se tratar de uma individualidade”. O individual em Hobbes parece ser o único signo do natural, contrapondo-se, assim, e por esse motivo, a toda forma de convivência. Cf. ainda, sobre esse ponto, MANENT, P. *Naissances de la politique moderne – Machiavel/ Hobbes/ Rousseau*, pp. 52-59.

physische Person] (...)”⁸⁹² e a “sociável insociabilidade dos homens [ungesellige geselligket der Menschen]”⁸⁹³ funciona como princípio cosmopolita de uma unidade que se sustenta, ainda, e por isso mesmo, negativamente.

A liberdade neo-humanista de Humboldt se pretende o oposto desse modelo: somente a positividade da liberdade individual pode fornecer os critérios para a ação do Estado. Este, por sua vez, não é externo ao homem porque duplica artificialmente sua natureza, mas, antes, é externo e artificial porque é uma *construção* paliativa a partir da necessidade de se corrigir uma *anomalia* da natureza humana. Contra Hobbes e, particularmente contra a *Aufklärung* de Kant, Humboldt define a natureza social do homem a partir de sua tendência gregária.⁸⁹⁴ O *Leviatã* apresentava a guerra silenciosa à espreita na alma dos homens: “os homens não têm nenhum prazer (mas, pelo contrário, uma grande parte de desgosto [grief]) em manter companhia”.⁸⁹⁵ As *Idéias*, quase um século e meio depois, acusam a falsidade dessa tese: “os homens se unem uns aos outros não por causa de uma idiosincrasia [ou uma *característica* especial, *Eigenthümlichkeit*], mas para apagar o isolamento excludente; a união [Verbindung] não deve transformar um ser [Wesen] em outro, mas como que abrir o caminho de um a outro”.⁸⁹⁶ É claro que o mal existe no coração dos homens; mas quando ele surge no texto de 1792 é sempre segundo um léxico que assinala sua anormalidade, sua exterioridade em relação ao que é próprio da natureza humana – é um mal, sobretudo, no sentido clínico, um *Übel* que se compara àqueles que acometem o domínio físico e moral dos homens.⁸⁹⁷ Sob esse aspecto, sua teoria encontra-se em posição oposta à

⁸⁹² KANT, I. *Metaphysik der Sitten*, Ak VI, 274 (§20), o primeiro grifo é meu. Essa passagem é citada também por CAYGILL, H., *Dicionário Kant*, verbete “contrato”.

⁸⁹³ KANT, I., *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak VIII, 20 (quarta proposição).

⁸⁹⁴ Peter Hanns Reill argumenta que o pensamento de Humboldt, ao invés de se caracterizar como uma tomada de posição contra a *Aufklärung*, derivou de um tipo particular de teoria desenvolvido entre os filósofos esclarecidos a que Reill denomina “Enlightenment vitalism” (REILL, P. H., *loc. cit.*, p. 345). Esse tipo de desenvolvimento, no entanto, parece ter tido pouca penetração no círculo que se autodefiniu como esclarecido, e o que Reill chama de Esclarecimento tardio pode ser interpretado também como pré-romantismo. A assim chamada tese vitalista só pôde encontrar seu lugar, me parece, como contra-proposta para o mecanicismo newtoniano a que aderiram filósofos como Kant. É a ele que Humboldt se dirige, implícita ou explicitamente, é a ele que deve responder sua teoria política. Nietzsche, observando o neo-humanismo em seus escritos mais tardios, denunciou sua secreta filiação à *Aufklärung*, mas exatamente porque aquele surgiu, para as gerações que lhe seguiram, como uma rejeição das teses esclarecidas.

⁸⁹⁵ HOBBS, Th., *op. cit.*, p. 88.

⁸⁹⁶ HUMBOLDT, W. von, “Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen”, p. 27.

⁸⁹⁷ *Idem*, p. 41.

demanda de Nietzsche pela solidão e sua elaboração do conceito de natureza em termos dinâmicos, que encontra na *origem* o lugar de uma violência essencial, dionisíaca – e aí reside toda a esparsa crítica que *Aurora* e alguns fragmentos tardios guardam contra Humboldt. Mas o importante não é tanto que, para este último, o papel do Estado deriva da manutenção desse estado *gregário* original, mas que sua negatividade deriva sempre e unicamente dessa função meramente reguladora: a de impedir o crescimento dessa doença que é o ‘desejo por mais [Begierde nach mehr]’.⁸⁹⁸ Purgando o homem de seus males, o Estado realiza seu único propósito, o de favorecer, para cada indivíduo, o desenvolvimento pleno de suas disposições espirituais, uma dinâmica que definia a própria noção de *Bildung* humboldtiana. Se houve uma regra em seu pensamento político, independentemente de ter logrado ou não efetivamente, ela se encontra formulada nos primeiros capítulos de seu ensaio sobre os limites do poder estatal, na medida em que reconduz esse poder às exigências de seu conceito de *Bildung*:

“A verdadeira razão não pode desejar para o homem nenhuma outra condição [Zustand] senão aquela em que não somente todo indivíduo usufrui da liberdade mais individual para desenvolver, por si mesmo, sua particularidade [Eigenthümlichkeit], mas, antes, em que também a natureza física não receba nenhuma outra forma [Gestalt] forjada pelo homem, em que todo indivíduo desse a si mesmo e voluntariamente as medidas de suas necessidades e de sua inclinação, restrito apenas pelos limites de sua força e de seu direito”.⁸⁹⁹

Como Nietzsche o faria muito depois, o texto sobre os limites da ação do Estado encontra o fundamento dessa dinâmica na *natureza* e exclui, portanto, toda intervenção positiva do poder oficial, todo direcionamento imposto nas instituições morais e de ensino de um povo como sendo nocivos à *Bildung*, que deveria se desenvolver, desse modo, em um meio de absoluta e, o mais importante, *positiva* liberdade.

Oitenta anos antes de Nietzsche, Humboldt já havia identificado a que ponto a interferência positiva do Estado na formação cultural de um indivíduo e na cultura em

⁸⁹⁸ HUMBOLDT, W. von, “Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen”, p. 41. Cf., também, p. 20: “Considerado no melhor caso, o Estado de que falo aqui se compara, às vezes, ao médico, que aproxima a doença [Krankheit] e evita a morte”.

⁸⁹⁹ *Idem*, pp. 14-15.

geral do povo acabaria por falsificar a natureza do homem. É, de fato, surpreendente notar como a economia dos dois discursos se aproxima sob esse aspecto : o que no fim do século XVIII era denunciado como um perigo concreto, uma micropolítica do Estado que substituíra os fins do desenvolvimento individual pela manutenção utilitarista e estéril da estabilidade social, surgiria, à época da reunificação, como um quadro já estabelecido, uma degeneração amplamente disseminada. A “maquinaria muito artificial [sehr künstliche Maschinerie]”⁹⁰⁰ do Estado de Humboldt ameaçava impor ao homem uma finalidade anti-natural:

“E é exatamente essa a perspectiva [Absicht] dos Estados. Eles querem conforto e tranquilidade, mas ambos são obtidos em um grau suave, onde os indivíduos entram em conflito uns com os outros muito pouco. Mas tudo o que o homem tem e precisa ter em vista é completamente outra coisa, é a diversidade e a atividade. Somente essas desenvolvem os caracteres diversificados e potentes, e certamente não existe nenhum homem que tenha afundado tanto que prefira, para si mesmo, conforto e sorte à grandeza”.⁹⁰¹

A *Bildungsmaschine*⁹⁰² estatal, que Nietzsche denuncia no interior das instituições de ensino, já estava, por sua vez, a tal ponto arraigada na sociedade alemã, que havia, através de artifícios cada vez mais poderosos, sido completamente bem-sucedida em perverter a natureza da própria cultura, em instaurar sistematicamente um panorama onde os fins se transformam em meios, onde “o Estado alcança os fins do Estado [Staatsziele] através dela <da cultura>”.⁹⁰³ Para as teses de *Sobre o futuro*, a instauração de um “Estado de cultura [Kulturstaat]”⁹⁰⁴ é um fenômeno recente, derivado da ausência de unidade do espírito alemão. O termo *Kulturstaat* havia sido

⁹⁰⁰ HUMBOLDT, W. von, “Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen”, p. 8.

⁹⁰¹ *Idem*, p. 17.

⁹⁰² KSA I, 740. A metáfora mecanicista de Humboldt e Nietzsche segue uma longa tradição que aproxima a mecanização da vida social da falsificação da destinação natural do homem, que remete, inclusive, a Kant (Cf. REILL, P. H., *loc. cit.*, pp. 347-348). Tornada célebre por La Métrie, a metáfora do homem-máquina já aparecia, no entanto, em Hobbes e guarda, desde aí, uma função que se reverberará em Nietzsche: a de que a máquina é uma falsificação *intencional*, que ela é construída com um propósito. O historiador Hajo Holborn afirma que a idéia de um “Estado-máquina” opressor foi utilizada por todos os reformistas da Prússia do início do século XIX (HOLBORN, H., *A history of modern Germany, 1680-1840*, p. 393). Sobre esse ponto em Hobbes, cf. BOBBIO, N., *Thomas Hobbes and the natural law tradition*, pp. 37-38.

⁹⁰³ KSA I, 713.

⁹⁰⁴ Cf. KSA I, 706-707.

eventualmente empregado por Fichte, Humboldt e Hegel, mas, sobretudo na filosofia do direito desse último, ganhou uma função sistemática. Nos *Princípios da filosofia do direito*, Hegel elabora uma definição de Estado contra a qual a filosofia da cultura de Nietzsche se colocará, obsessivamente, como antítese mais fundamental, dando o tom de toda a crítica do último ao primeiro: basta, para isso, compararmos a terceira conferência de 1872 com os primeiros parágrafos da terceira seção dos *Princípios*: “O Estado é, em si e para si, o todo ético [das sittliche Ganze], a realização da liberdade, e é o fim [Zweck] absoluto da verdade, que é a verdadeira liberdade. O Estado é o espírito [Geist] que está no mundo e que realiza a si mesmo com consciência (...)”.⁹⁰⁵ Humboldt, apesar de flertar com a idéia de *Kulturstaat*, também se ressentia de uma unidade mais próxima do ideal clássico, capaz de favorecer uma dialética entre indivíduo e sociedade em termos diferentes dos de Hegel. O que o diferencia de Nietzsche, no entanto – distância que deve ser explorada historicamente – é o tipo de síntese que produz essa unidade e, portanto, a que tipo de positividade o Estado, reconduzido à exclusiva negatividade de sua função, deve dar espaço.

É preciso ter em mente que o jacobinismo de Humboldt é de tipo muito particular: longe de ser revolucionário, em termos efetivos encontrou sua possibilidade nos limites da perspectiva em que foi formulado, ou seja, a do próprio Estado. Sua ligação com o poder governamental foi, desde o começo, intensa e incontornável, e pelo número de seus escritos destinados ao diálogo com esse poder, não seria grande exagero afirmar que “sua relação com o Estado foi, definitivamente, uma ligação erótica”.⁹⁰⁶ Ainda que sua teoria política dependesse de uma definição até certo ponto estética da harmonia da natureza humana,⁹⁰⁷ Humboldt compreendeu sua tarefa como fundamentalmente política. Nesse âmbito, o correspondente à unidade espiritual a que visava a *Bildung*, sua tradução administrativa, deveria ser a unidade de uma

⁹⁰⁵ HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke, Bd. 7)*, p. 403.

⁹⁰⁶ BERGLAR, P. *op. cit.*, p. 79. Ao longo do texto, Peter Berglar caracteriza constantemente Humboldt como um “servidor do Estado [Diener des Staates]”.

⁹⁰⁷ Humboldt definiu uma teoria das idéias que visava reconstruir a unidade da natureza do homem – individualmente ou como objeto de sua *Kultur* específica – a partir de uma dialética reconciliatória entre matéria e forma, mediada por um terceiro termo, a *Idéia*, compreendida não como elemento intelectual, mas como algo viveciável enquanto força (sobre a *Ideenlehre* de Humboldt, ver REILL, P. H., *loc. cit.*, pp. 361-366). Essa compreensão funciona ao fundo das teses políticas do texto de 1792 e as sustenta; e mesmo em algumas passagens se manifesta brevemente: ali se afirma, por exemplo, que, no homem, “tudo se reduz a forma e matéria [Form und Materie]”, mas “a forma, por outro lado, como que se torna matéria, uma forma ainda mais bela” (HUMBOLDT, W. von, “Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen”, p. 12).

Constituição. Ainda que posterior à unidade do espírito na ordem das razões, a unidade do Estado ocupou para Humboldt o primeiro lugar na ordem dos fatos. Segundo esse princípio, a própria *Bildung* pode surgir, ainda que provisória e dialeticamente, como condicionada como meio do poder do governo em busca de sua unificação: “Existem somente dois meios culturais [Bildungsmittel] para uma completude política [ein politisches Ganzes]: uma verdadeira Constituição [Verfassung] ou uma simples associação [Verein]”.⁹⁰⁸ O tema da Constituição parece ter sido o fio condutor programático da filosofia política de Humboldt. Esse equilíbrio selou, aos olhos de Nietzsche, o destino da reforma neo-humanista, e, se suas idéias puderam ser resgatadas de alguma forma, isso só se deu a partir da inversão desses valores. A liberdade exigida nos escritos daquele primeiro derivou uma burocracia que, ainda que tivesse por fim restringir a arbitrariedade das ações do Estado, perverteu, ao longo de seu desenvolvimento histórico, a finalidade dos estabelecimentos de cultura. É verdade que a lei das instituições de ensino deveria, para Humboldt, ser dada no interior dessas, administrativamente, o conteúdo pedagógico-científico das instituições de ensino “não pode ser determinado por nenhuma intenção que lhe seja externa”,⁹⁰⁹ mas a força dessa lei ainda era essencialmente extrínseca em relação à natureza da *Bildung*. A reforma institucional de Nietzsche não reorganiza a instituição por dentro, ela a redimensiona a partir de fora, para além desta: em última análise, ela é uma reforma exclusivamente *espiritual*, ao menos em sua intenção. Seguindo esse princípio topográfico, a crítica ao Estado deve ser externa – não uma redistribuição de sua representatividade, mas dos valores envolvidos nela. A dimensão estética da filosofia da cultura de Humboldt se realiza politicamente; a dimensão política da de Nietzsche, esteticamente. Vê-se o quanto a “colaboração cordial e desinteressada [ungezwungenes und absichtlosen Zusammenwirken]”⁹¹⁰ contínua entre cientistas de diferentes disciplinas está longe do centauro de *O nascimento da tragédia* ou do *Gesamtkunstwerk*. É nesse sentido, e

⁹⁰⁸ HUMBOLDT, W. von, “Denkschrift über die deutsche Verfassung” in *Gesammelte Schriften*, Bd. XI, p. 98.

⁹⁰⁹ Cf. HUMBOLDT, W. von, “Ueber die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin” in *Werke in fünf Bänden*, Bd. IV, p. 255, e o texto que precede a citação: “O conceito das instituições científicas superiores convergem em eixos [Gipfels] que são tudo o que é imediato para a cultura [Kultur] moral da nação [Nation]; baseados no fato de se determinarem a si mesmos, de tratar [bearbeiten] a ciência [Wissenschaft] no sentido mais profundo e amplo da palavra, e de fornecer o propósito [Benutzung] da formação espiritual e moral [der geistigen und sittlichen Bildung] não de acordo com nenhuma perspectiva senão a que esteja de acordo com seu conteúdo específico”.

⁹¹⁰ *Idem*, p. 256.

talvez somente nesse, que a reflexão pedagógica das conferências de 1872 é anti-neo-humanista – o que é suficiente, contudo, para desenhar, indelevelmente, a divisa entre a tradição humboldtiana e o novo tempo do greco-wagnerianismo. O *ethos* lingüístico-disciplinar, luterano-militar, faz com que a unidade de um impulso natural possa, pelo esforço dialético próprio da *Bildung*, assumir sua função mais alta e substituir a unidade artificial burocrática do Estado, destruir, literalmente, seu lugar – e não colocar-se nele.

Há, portanto, uma soberania a ser preservada, mas ela é antípoda da soberania do Estado; a unidade que ela impõe não é igualitária, como a de Humboldt, ela é absoluta, como a de Hölderlin. Ela sempre ultrapassa tudo o que é particular e anti-natural, tudo o que é provisório ou esterilizante. Toda a epistemologia da linguagem de *O nascimento da tragédia* e outros textos afins já havia definido de forma suficientemente clara, como vimos, que o instinto e as pulsões são aquilo que, no indivíduo, sempre tende vertiginosamente a ultrapassá-lo. Em sentido completamente oposto, uma certa disposição particularista desperta nesse indivíduo a busca da auto-satisfação, a confirmação de uma configuração do mundo que lhe garanta, todo o tempo, a permanência de uma normalidade e que, ao mesmo tempo em que estabiliza esse mundo, impede que qualquer coisa de novo possa nascer em seu interior. Uma política não-beligerante, que pacifica artificialmente, é, nesse contexto, fundamentalmente, uma política *castradora*. A segurança negativa, que Humboldt legava ao Estado,⁹¹¹ é associada aqui à destruição silenciosa da própria natureza do homem. O Estado que a sustenta é a extensão daquela disposição particularista, infértil dos sujeitos que se fecham sobre si mesmos e que, desse modo, impedem o movimento dialético entre *Bildung* e *Kultur*. Ao instaurar a predominância da auto-satisfação – que surge nas conferências como um dos grandes perigos para a formação do *ethos* lingüístico-disciplinar da juventude⁹¹² – a política dos interesses egoístas e da paz artificial da sociedade – que são uma e a mesma coisa – insiste em um vocabulário que disfarça, eficientemente, o tipo de relação que ela exige dos indivíduos. Onde, por

⁹¹¹ Cf. HUMBOLDT, W. von, “Ideen zu einen Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen”, p. 41: “a manutenção da segurança [Sicherheit], tanto contra os inimigos externos quanto contra as disputas [Zwistigkeiten] internas constituem o fim [Zweck] do Estado e devem ocupar suas ações”.

⁹¹² Cf. KSA I, 680: “Pensemos ainda no perigo [Gefahr] que reside na luz excitada da autocomplacência [Selbstgefälligkeit] daqueles anos (...)”.

exemplo, se defende a independência, é preciso enxergar a submissão aos interesses privados, e o personagem do velho filósofo confessa aos que o ouvem: “E é precisamente essa independência [Selbständigkeit] que me deixa alarmado e sempre inquieto [unerquicklich] quando estou perto dos estudantes [Studenten] do presente”.⁹¹³ Personalidade, independência, originalidade – essas palavras do Estado são figuras que repetem o mesmo interesse particularista que pacifica pela erradicação de tudo que ultrapassa o individual, pelo embotamento da origem. É preciso resgatar “o sentido internamente destemido” que a primeira *Extemporânea* enxergava em Hobbes.⁹¹⁴ Pois a dinâmica da guerra é a única forma legítima, nesse sentido, da formação de um espírito supra-individual. O Estado deve, certamente, evitar a guerra destruidora, mas somente enquanto ele mesmo se investe da força viva do instinto que leva *ao bellum omnium contra omnes*, na medida em que é o uso disciplinado desse *Trieb*, e que se revela como “o braço de ferro, que constringe o processo social [die den Gesellschaftsprozess erzwingt]”.⁹¹⁵ Há muito, no diagnóstico de Nietzsche, esse modelo havia se perdido. E como não é possível resgatá-lo, a verdadeira cultura alemã é o ultrapassamento de tudo o que é individual, especialmente da individualidade impessoal do Estado.

Seria, por isso, um equívoco, assumir que a filosofia da cultura de Nietzsche nesse momento pode ser caracterizada como *individualista* apenas porque ela não assume o valor do Estado como positivo – a comparação com Humboldt pode desfazer esse ponto.⁹¹⁶ Ainda que uma incontornável ênfase no caráter radicalmente auto-formador dos indivíduos seja assinalada nos textos mais tardios, como seria o caso, por exemplo, de *Zarathustra*, a escatologia que ainda funciona em textos do período das conferências de 1872 impede qualquer leitura nesse sentido: tudo se dá, é verdade, no âmbito dos sujeitos, na esfera do individual – mas apenas como *locus* de uma transformação dialética que conjuga a singularidade, depurada de toda forma de egoísmo ou egotismo, com o universal. A pedagogia de Nietzsche é, insistentemente, anti-individualista: a crítica às idéias de *sujeito* e *subjetividade* que tem lugar aqui é bem diferente daquela que terá lugar na década de 1880, já que elas não se dedicam,

⁹¹³ KSA I, 739.

⁹¹⁴ KSA I, 194.

⁹¹⁵ KSA I, 772.

⁹¹⁶ Para uma discussão em torno desse suposto individualismo de Nietzsche, o artigo de Hermann Siemens no volume 30 da *Nietzsche-Studien*, “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature”, oferece um bom panorama. Cf., também, WARREN, M. “Nietzsche and Political Philosophy” in *Political Theory*, Vol. 13, No. 2.

como será o caso mais tarde, a elaborar a genealogia moral desse conceito em geral, mas a denunciar sua falsificação, tendo em vista sua verdadeira posição no horizonte da *Kultur*, que parece ter sido abandonada.⁹¹⁷ O que se rejeita nas conferências é a manutenção utilitarista da individualidade, uma educação que coloque o individual antes do universal, e que não favoreça o surgimento da dialética desses dois termos na figura do gênio. Sob a forma da subjetividade, da “originalidade”, da “personalidade”, a verdadeira cultura se falsifica e se transforma segundo critérios particularistas – a falsa cultura subjetiva é, portanto, a micropolítica do Estado, a mediocrização artificial e a esterilização da sociedade. Pois mesmo o elogio das formas pretensamente mais nobres do sujeito, incitadas pelo Estado no interior das instituições de ensino, é apenas uma imitação pálida da forma do gênio: “Mas mesmo nesta mais alta forma do sujeito [Form des Subjekts], mesmo na maior necessidade de um indivíduo [Individuums] mais amplo e como que coletivo, não se dá nenhum contato com a verdadeira cultura [Bildung](...)”.⁹¹⁸ Isso porque “ele nunca esteve separado de seu desejoso e incansável sujeito [seines begehrenden und rastlosen Subjektes](...)”.⁹¹⁹ Diretamente oposto ao modelo subjetivo, estatal, individualista da *Bildung*, o modelo do gênio funciona como *telos* da verdadeira cultura que Nietzsche pretende resgatar. Não como objetivo a ser alcançado através do ensino: não é possível “produzir” gênios, seu surgimento é espontâneo, como qualquer outro *fato natural* – “eles vêm por conta própria: a cegonha os traz para vocês! [sie kommen von selbst: der Storch bringt sie euch!]”, diz o velho filósofo.⁹²⁰ Só se pode falar de uma educação *para* o gênio nesse sentido preciso, o de uma pedagogia que possa impedir tudo o que é alheio e inimigo desse fato natural. O que o resgate da verdadeira *Bildung* que ela solicita é, a um só tempo, uma purificação da subjetividade na mesma medida em que é uma purificação do Estado, das instituições de ensino que ele insiste em tomar para si, de tudo o que é individual:

“Esses indivíduos [Einzelnen] devem completar seu trabalho, este é o sentido [Sinn] de sua instituição comum [gemeinschaftlichen Institution] – e, de fato, um trabalho que como que purifica [gereinigt] os traços do sujeito [Subjekt] (...). E

⁹¹⁷ No sentido genealógico, cf., por exemplo, o fragmento de 1885-1886: “‘Sujeito’ e ‘objeto’ como interpretação [Ausdeutung]” (KSA XII, 139).

⁹¹⁸ KSA I, 714.

⁹¹⁹ *Idem.*

⁹²⁰ KSA I, 724.

*todos que têm alguma parte nesses institutos [Institute] devem se preparar com empenho para, através da purificação do sujeito, o nascimento do gênio [die Geburt des Genius]”.*⁹²¹

O erro fundamental da modernidade que avança sobre a Alemanha e submete tudo ao seu regime utilitarista, fragmentado e vazio, é substituir a subjetividade do gênio – que ultrapassa a sua individualidade sob a forma de uma “subjetividade do mundo”⁹²² – pelo sujeito escravizado pelos interesses do Estado, que ele transformou, por uma fraqueza indisciplinada, em seus próprios interesses. O horror que Nietzsche experimentou ao ver o *Gymnasium* clássico se transformar na moderna *Realschule*⁹²³ resume sua reação contra esse erro. Mas a difícil ética imposta como tarefa por essa revolta precisou redimensionar e atualizar tradições tão complexas – o luteranismo, o neo-humanismo, a disciplina militar – que talvez possamos encontrar aí uma primeira pista para compreender a que tipo de fracasso sua ideologia estava condenada. A tradição mais palpável do “mulher alemã, lealdade alemã, vinho alemão e canto alemão”⁹²⁴ assumiu o destino que a disciplina estetizada e luterana de Nietzsche gostaria de ter alcançado – e na distância entre o que foi e o que poderia ter sido, toda leitura está, inescapavelmente, limitada pelas ambiguidades dessa escatologia que não foi nada além disso: uma ausência.

⁹²¹ KSA I, 729.

⁹²² Cf. o fragmento de 1871: “A subjetividade do mundo [die Subjektivität der Welt] não é uma subjetividade antropomórfica, mas uma mundana [mundane]: nós somos as figuras [Figuren] nos sonhos de Deus, que advinham como ele sonha” (KSA VII, 165).

⁹²³ Na quarta conferência, Nietzsche lamenta que o *Gymnasium* tenha sido contaminado com o propósito utilitarista da *Realschule*: “Mas não posso suprimir essa dolorosa conclusão: se é verdade que a *Realschule* e o *Gymnasium* são, nos seus fins [Zielen] atuais, em geral tão unânimes, e somente em linhas muito sutis se distinguem, como que para poder alcançar uma completa igualdade no fórum do Estado [Forum des Staates] – então nos falta, assim, completamente, uma espécie de estabelecimento de educação [Erziehungsanstalten]: a espécie dos estabelecimentos de ensino [Bildungsanstalten]” (KSA I, 717). A *Realschule* era um tipo de escola técnica que tinha como objetivo fornecer treinamento técnico e comercial para uma população de jovens que visava a entrada no mercado de trabalho, especialmente em pequenas cidades. Seu sucesso no quadro pedagógico da Alemanha em vias de industrialização chegou a tal ponto que ameaçou e forçou certas transformações no ensino puramente humanista dos *Gymnasien*. A partir de 1882, ela deu origem a uma instituição híbrida, que refletia a entrada nos meios acadêmicos de uma nova classe social, emergente do avanço da indústria, e que pretendia equilibrar o treinamento técnico com o estudo do Latim: o *Realgymnasium*. Sobre a *Realschule*, cf. ALBISETTI, J. C., *Secondary school reform in imperial Germany*, pp. 29-30.

⁹²⁴ Parte da segunda estrofe de *Das Lied der Deutschen*, poema composto por August Heinrich Hoffmann von Fallersleben em 1841, que serve de letra para o hino alemão.: “Mulher alemã, lealdade alemã, / vinho alemão e canto alemão / Devem sustentar no mundo / seu antigo e belo som / e nos inspirar a nobres ações/ por toda nossa vida / Mulher alemã, lealdade alemã, / vinho alemão e canto alemão [Deutsche Frauen, deutsche Treue,/ Deutscher Wein und deutscher Sang/ Sollen in der Welt behalten/ Ihren alten schönen Klang,/ Uns zu edler Tat begeistern/ Unser ganzes Leben lang./ Deutsche Frauen, deutsche Treue,/ Deutscher Wein und deutscher Sang]”.

CONCLUSÕES
Parva opera

É impossível esquematizar o sentido geral da filosofia da cultura dos primeiros textos de Nietzsche: sua especificidade reside precisamente na série de impasses, ambigüidades, lacunas e sobrecodificações de que ela lança mão afim de concretizar sua ideologia. Talvez, no entanto, possamos nos aproximar disso, se considerarmos que as teses de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* dão lugar a uma *pedagogia romântica*. E, ainda que essa afirmação nos leve a um círculo vicioso – já que precisamos esclarecer como cada um desses dois últimos termos, que se tornaram elípticos ao longo da história, se relaciona com o horizonte daquela ideologia – ela pode, por isso mesmo, nos conduzir a uma conclusão que, na verdade, é um novo começo. O que é pedagógico e o que é romântico na *Bildung* do período do professorado de Nietzsche?

A primeira parte da pergunta pode ser respondida de maneira um pouco mais precisa, se tomarmos como referência o que se entendeu como *teoria pedagógica* na época de Nietzsche. É um equívoco comum afirmar que a concepção de *Bildung* e *Kultur* que este desenvolveu ignorava a literatura pedagógica especializada do século XIX. Como mostrei em alguns lugares ao longo do trabalho, a proximidade e a distância de Nietzsche em relação ao neo-humanismo, por exemplo, não deriva apenas de sua experiência como aluno em Pforta, Bonn ou Leipzig – embora esta, de fato, seja central nesse movimento – mas depende de uma série de leituras, de primeira ou segunda mão, que ele havia feito nesse contexto. Precisamente quanto às teses de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, os comentadores se encontram ainda muito desinformados sobre seu processo de redação e sobre os estudos preparatórios que nelas resultaram. Jörg Schneider procura preencher essa lacuna e lembra: “que Nietzsche, em seu trabalho preparatório para as conferências em Basileia, tenha emprestado da biblioteca da universidade uma literatura específica <sobre o tema> é um indício desse conhecimento da discussão pedagógica de então”.⁹²⁵ Obras como a de Carl Ludwig Roth, *Gymnasial-Pädagogik*, publicada então há poucos anos, constata algum interesse pelo debate em torno das teorias de ensino, especialmente as relacionadas ao *Gymanisum*. Schneider procura ainda reconstruir como certas

⁹²⁵ SCHNEIDER, J., “Nietzsches Basler Vorträge ‘Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten’ im lichte seiner Lektüre pädagogischer Schriften” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 21, p. 309. A lista de livros que Nietzsche tomou de empréstimo da biblioteca da Universidade de Basileia nesse período encontra-se em CRESCENZI, L., “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1870)” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 23, pp. 412-413.

passagens das conferências reformulam algum conteúdo dessa leitura. É o caso da tese com que Nietzsche encerra seu prefácio, onde a degeneração da cultura aparece como resultado de um duplo movimento: o de ampliação quantitativa e o de redução qualitativa da *Bildung*.⁹²⁶ Essa mesma tese aparece, como indica Schneider, em um dos livros emprestados em Basileia, mais precisamente em um artigo de Eduard Foss, que integrava o volume *Enzyklopädie des gesammten Erziehungs – und Unterrichtswesens*, de 1859.⁹²⁷ Nenhuma dessas leituras, no entanto, parece reverberar em outro lugar da filosofia da cultura dos primeiros anos de professorado – nem mesmo depois – e podemos pensar que “Nietzsche conheceu tão suficientemente as posições pedagógicas de seu tempo quanto pouco foi afetado por ela”.⁹²⁸ De fato, o que sua ideologia procura confirmar em autores como Roth ou Foss – mas que Schopenhauer já havia defendido de modo mais enfático antes – era a “desqualificação de qualquer fim social” para a *Bildung*, no sentido pragmático e imediatista: “todos os outros tópicos pedagógicos aparecem nas conferências como, no máximo, meios para atingir esse fim”.⁹²⁹

Quando falo, portanto, de uma pedagogia em Nietzsche, é preciso ter em mente essa distância. Seu modelo não foi organizacional como em Pestalozzi, Humboldt, Roth, Paulsen ou outros nomes da tradicional discussão especializada. Também não foi exclusivamente filosófico, como em muitos trechos dos *Discursos à nação alemã*, de Fichte. O hibridismo de sua proposta de reforma da *Bildung* e da *Kultur* é condicionado pelo hibridismo geral de sua ideologia artístico-científico-filosófica. Trata-se de uma pedagogia para centauros.

Já o problema da herança romântica presente nos textos de Nietzsche parece há muito tempo esgotado entre os comentadores de sua obra.⁹³⁰ A posição mais comum entre estes últimos é a que, como a de Walter Kaufman, procura denunciar seu “anti-romantismo fundamental”.⁹³¹ No entanto, esses textos parecem subestimar a importância da produção bibliográfica mais antiga de Nietzsche, e o modo como me referi ao termo nesse trabalho coloca outras questões para essa relação. De fato, seu romantismo ultrapassa os limites do recorte histórico que estabeleci aqui. Há indícios

⁹²⁶ KSA I, 647.

⁹²⁷ SCHNEIDER, J., *loc. cit.*, pp. 311-312.

⁹²⁸ *Idem*, p. 325.

⁹²⁹ *Idem*.

⁹³⁰ Cf. PICART, C. J. S., “Nietzsche as Masked Romantic” in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 3, p. 273.

⁹³¹ KAUFMANN, W., *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 321.

claros de, ao menos, uma apropriação de elementos românticos mesmo em seus livros da década de 1880, quando a ruptura com Wagner já havia destilado o ácido que corroeu, concomitantemente, as ligações frágeis de Nietzsche com as tradições intelectuais alemãs.⁹³² Isso pode ser dito sem prejuízo para sua auto-leitura, já que esta nunca escondeu o caráter seletivo que a conduzia. É o caso do recorrentemente citado parágrafo 370 de *A gaia ciência*, intitulado “O que é Romantismo?”, que, após a epifania anti-niilista, anuncia sua distância do “pessimismo romântico”.⁹³³ Antes dessa data, no entanto, essas ligações – e sua fragilidade – são suficientemente explícitas e abundantes para que se possa ignorar as múltiplas inscrições de sua filosofia da cultura no panorama social que herdou imediatamente o Romantismo e se nutriu simbólica, estilística e ideologicamente dele.

Obviamente, essa inscrição não se deu ao nível de uma aceitação irrestrita das teses filosóficas românticas, como tenho insistido desde a introdução deste trabalho. Adrian Del Caro parece simplificar um pouco esse problema quando reduz essa participação em termos de um compartilhamento de interesses positivos e do caráter nacionalista em geral. Para ele, a ausência desse último entre os românticos – afirmação que considero superdimensionada, especialmente se compararmos os textos da metade do século XIX com os da *Aufklärung* – impedia a comunidade de propósitos e colocava Nietzsche como antítese do pensamento hegeliano, por exemplo.⁹³⁴ Mas talvez essa divergência interpretativa derive de uma diferença conceitual mais fundamental. O que Del Caro chama de Romantismo se refere exclusivamente à geração de Schlegel e Schelling⁹³⁵; o que eu denomino desse modo não é uma escola filosófica ou uma posição própria de um *Zeitgeist* muito restrito, mas um tipo de *problematização* que tem origem nos últimos anos do século XVIII e atravessa todo o século seguinte; não o conjunto de *objetos* compartilhados por um grupo de teóricos e artistas, mas o *tratamento* que permitiu a estes se contrapor ao horizonte no qual estavam inseridos: uma certa forma retórica, uma certa relação com a mitologia, um certo esforço de

⁹³² Robert Yelle, por exemplo, procura identificar os antecedentes românticos da estrutura simbólica de *Zarathustra* (em “The Rebirth of Myth?: Nietzsche's Eternal Recurrence and Its Romantic Antecedents” in *Numen*, Vol. 47, No. 2, pp. 175-202).

⁹³³ *KSA* III, 619-622.

⁹³⁴ É verdade que Del Caro define explicitamente seu interesse em sublinhar o caráter anti-romântico de Nietzsche, que, de fato, conviveu, como seu texto admite em vários lugares, com um romantismo filtrado por Wagner. DEL CARO, A., *Nietzsche contra Nietzsche – Creativity and the Anti-Romantic*, pp. 6 e ss.

⁹³⁵ Cf. DEL CARO, A., *Nietzsche contra Nietzsche – Creativity and the Anti-Romantic*, p. 3.

identificação através da própria superação das identidades individuais, enfim, um conjunto complexo de *reações* ao caráter histórico da sociedade em que viviam. Nesse sentido, o romantismo de Nietzsche não pode ser lido como a comunidade de interesses, mas como a dimensão mais geral, reativa, *negativa*, de seu confronto com a cultura – ou antes, de sua filosofia da cultura como *confronto*.

Um dos fatores responsáveis pela volatilização do Romantismo como atitude geral do século XIX foi o aspecto anti-canônico e simbólico que esse movimento assumiu desde sua origem. Antes dos últimos anos do século XVIII, *Romantik*, termo derivado do francês medieval *romanz* ou *romant*, se referia quase exclusivamente ao caráter temático das pinturas de paisagem, sentido que era ainda recorrente no século XIX, como mostra o dicionário dos irmãos Grimm.⁹³⁶ O conhecido fragmento 116, que Friedrich Schlegel publicara em 1798 no *Athenäum* atesta, ao mesmo tempo, um novo significado para o termo, ampliando o domínio ao qual ele deveria se referir, mas, também, inserindo uma margem de interpenetrabilidade que quase o torna tão obscuro quanto o procura definir:

“A poesia romântica é uma poesia universal progressista [*eine progressive Universalpoesie*]. Sua destinação não é somente reunificar todos os gêneros separados da poesia e por a poesia em contato com a filosofia e a retórica. Ela também quer, e deve, ora mesclar, ora fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia artística e poesia natural [*Kunstpoesie und Naturpoesie*], tornar viva e sociável a poesia, e, poética, a vida e a sociedade (...). Ela reúne tudo o que é poético, desde os sistemas cada vez maiores da arte, que em si contém sistemas, até o suspiro, o beijo que a criatura poetizante [*dichtende Kind*] exala em uma canção sem artifícios. (...) Outros gêneros poéticos estão prontos, e podem agora ser completamente desmembrados. O gênero poético romântico está ainda em devir, e essa é, de fato, sua própria essência, que ele apenas devém, eternamente, nunca pode ser completo”.⁹³⁷

⁹³⁶ GRIMM, J. & W., *Deutsches Wörterbuch*, verbete ROMANTIK.

⁹³⁷ SCHLEGEL, F., *Fragmente in Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, p. 182. Um artigo de 1916-1917 escrito por Arthur Lovejoy é, ainda hoje, uma excelente fonte de consulta a respeito do debate em torno da definição de *romantische* e *Romantik* de Schlegel, e esclarece profundamente suas supostas ambigüidades e equivocidades. Cf. LOVEJOY, A. O., “On the Meaning of 'Romantic' in Early German Romanticism” in *Modern Language Notes*, Vol. 31, No. 7, (parte 1) e Vol. 32, No. 2, (parte 2).

Inteiramente de acordo com a atitude fundamental do procedimento conceitualizador romântico, essa passagem se alinha a uma outra, encontrada em uma carta de Friedrich Schlegel a seu irmão August Wilhelm, que sublinha a inapreensibilidade do termo *romântico*: “Não posso enviar-lhe minha explicação da palavra romântico, pois seriam necessárias – 125 páginas”.⁹³⁸ Além disso, a escrita logológica de Novalis e de seus companheiros do periódico *Athenäum* lançava mão de uma série de imagens que, mais que suas próprias idéias, se infiltraram no solo do *Kulturkreis* alemão da segunda metade do século XIX. Rompendo com o classicismo e, paralelamente, com o domínio do entendimento e da razão próprios da *Aufklärung*, o Romantismo investiu o conceitual com o simbólico e abriu as vias para uma forma de pensamento filosófico na qual as conferências de 1872 puderam confortavelmente se instalar. Apesar de suas grandes reservas contra o *ethos* social romântico, especialmente no trabalho dos irmãos Schlegel, algumas décadas antes de Nietzsche, Heinrich Heine já havia diagnosticado essa mudança:

*“A arte clássica teve de apresentar somente o finito, e suas formas [Gestalten] podiam ser idênticas à Idéia dos artistas. A arte romântica tem que apresentar, ou antes, indicar [anzudeuten] o infinito e, especialmente, as relações espirituais, e recorre a um sistema de símbolos tradiçionais, ou antes, parabólicos [parabolischen] (...)”*⁹³⁹

Mais manipuláveis, em certo sentido, que o conceito, a imagem e o símbolo forneceram às tradições eruditas e artísticas seguintes um modelo de tratamento que, somente por uma análise retrospectiva e intencionalmente partidária, como a de Lukács, pode ser lido como *irracionalista*.

Podemos, sem dúvida, fazer convergir muitos aspectos da escrita de Nietzsche com os que predominaram no movimento artístico-filosófico que caracterizou historicamente a era romântica: a idéia nostálgica de origem associada à natureza, a obsessão com a unidade, a recondução do racional à sua condição anti ou pré-intelectual, a luta contra o tempo cronológico, o pessimismo freqüentemente associado às formas de gregriedade, o tratamento estético do problema da verdade, a revisão da

⁹³⁸ Citado por PICART, C. J. S., *loc. cit.*, p. 276.

⁹³⁹ HEINE, H., *Die romantische Schule in Gesammelte Werke*, Bd. 5, 2 Aufl., p. 159. A crítica aos Schlegel pode ser lida nas páginas 166-167.

crítica de Kant⁹⁴⁰. Além disso, da perspectiva de sua profissão, é conhecido o fato de que “Nietzsche se formou a partir da tradição filológica inaugurada pelos Schlegel (e desenvolvida por Schelling)”⁹⁴¹ e que o conceito de *filologia* de Humboldt, como tarefa *infinita e não-científica, unwissenschaftliche*,⁹⁴² também teve em seu meio uma penetração da qual ele não pode estar isento. De modo geral, é ainda mais notória a intenção de Nietzsche quando descreve sua reflexão como solitária, mas *estar sozinho* foi precisamente a dinâmica ideológica legada pelo desespero do Empédocles hóldeberliniano e pelo isolamento sublime na natureza unificada e unificante, sugerido nas pinturas de Caspar David Friedrich e, um pouco antes, já nos pesadelos imaginados por Johann Heinrich Füssli.⁹⁴³ Essa herança se perpetua entre Hölderlin e Nietzsche, embora outras ainda possam ser descobertas. Todas essas consonâncias já foram suficientemente exploradas pelos leitores ocasionais e comentadores especializados, assim como intensivamente apontadas neste trabalho.⁹⁴⁴

No entanto, a ligação com os primeiros românticos é bem mais tensa, equívoca e instável. A ideologia que os une, e que pode ser descrita globalmente em função de seu aspecto *revolucionário* e, concomitantemente, *anti-reformista*, enquanto articula, em algum nível, a rejeição da cultura, também os separa, especialmente quanto ao tema da germanidade, sua posição frente ao liberalismo político e ao valor da *Persönlichkeit* e da individualidade para a *Kultur*. Pode-se especular a respeito da importância de Wagner nas passagens anti-românticas que já se observavam no período inicial do

⁹⁴⁰ De fato, como lembra Judith Norman, o escopo dos problemas erguido na leitura de Nietzsche em torno de Kant é fundamentalmente distinto da leitura dos românticos de Jena, pois a primeira “deriva de uma linhagem de Kant diferente, a que atravessou Schopenhauer, e não Fichte” (NORMAN, J., “Nietzsche and early Romanticism” in *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, n. 3, p. 513). Não se pode omitir, com isso, o próprio Romantismo de Schopenhauer.

⁹⁴¹ NORMAN, J., *loc. cit.*, p. 502.

⁹⁴² Cf. FORNARO, S., “Wilhelm von Humboldt und die Altertumswissenschaft an Schule und Universität” in SEIDENTISCHER, B. & MUNDT, F. (hrsg.), *Altertumswissenschaft in Berlin um 1800 an Akademie, Schule und Universität*, pp. 94-95.

⁹⁴³ É indexadora, sob esse aspecto, a rejeição de Füssli em aceitar a idéia de serenidade defendida por Winckelmann em sua leitura da obra de arte, assim como sua procura por uma experiência artística mais violenta, sublime e viva. Daí a aproximação de sua pintura com a *forma* romântica, ainda que, como lembra Starobinski, seus *objetos* pertençam ao modelo clássico (cf. STAROBINSKI, J., *Trois fureurs*, pp. 151-155). Caroline Picart aproxima a pintura de Friedrich David da filosofia de Nietzsche, (cf. PICART, C. J. S., *loc. cit.*, pp. 276 e ss.), e Marsha Morton descreve a relação de suas paisagens com a filosofia da natureza dos primeiros românticos (“German Romanticism: The Search for ‘A Quiet Place’” in *Art Institute of Chicago Museum Studies*, Vol. 28, No. 1), ambas analisando alguns de seus quadros.

⁹⁴⁴ Para um sumário das posições que tradicionalmente aproximaram Nietzsche dos primeiros românticos, cf. NORMAN, J., *loc. cit.*, pp. 503-507.

professorado de Basileia.⁹⁴⁵ Sabe-se que a posição do compositor diante dos românticos – como, aliás, parece ter sido diante de quase todas as outras correntes ideológicas de seu século – foi flutuante e polêmica. Até a década de 1830, Wagner havia lido solidamente os contos de Hoffmann e Tieck e os escritos de Friedrich Schlegel. Após seu contato com a literatura revolucionária da década seguinte, seu interesse substituiu os românticos pela crítica social e pela sátira pró-liberal, e levou-o a atacar duramente tudo que havia lido antes, como fica claro em sua ópera cômica, anti-puritanista e hedonista, *Das Liebesverbot*. Apesar desse recuo, é inegável que a mitologia romântica, a recorrência de símbolos resgatados do imaginário da Idade Média germânica, e mesmo uma certa patologia do gênio, presentes na obra teórica e musical de Wagner, prolongam a visão de mundo romântica.⁹⁴⁶ Essa parece ter sido também a relação de Nietzsche com tal visão de mundo. Muito cedo, seus textos associaram *romântico* a *moderno* – e sua freqüente rejeição de Hegel e Schelling ilustram pontualmente isso – mas essa atitude só se consolidou suficientemente quando tal crítica voltou-se também para Wagner, e, portanto, para tudo que, em seus próprios escritos, era, ao mesmo tempo, wagneriano, moderno e romântico.⁹⁴⁷ Em seus últimos livros, a crítica contra o excesso semântico de composições como *Parsifal*, contra essa arte dos “grandes símbolos [grossen Symbole]”⁹⁴⁸, ou essa “onipresença do símbolo”,⁹⁴⁹ apenas ratifica esse movimento, que se afasta, a meu ver definitivamente, da complexa estrutura conotativa das conferências de 1872, de sua retórica mitológica, messiânica, profetizante, muitas vezes enviesada. Somos tentados, portanto, a procurar uma nova tipologia para o romantismo de Nietzsche, que, na verdade, marcaria menos sua singularidade que assinalaria seu relativo pertencimento a uma linhagem. Michael Löwy formula a hipótese de um “romantismo revolucionário (e/ ou utópico)”, “que recusa, ao mesmo tempo, a ilusão de retorno às comunidades do passado e à reconciliação com o presente capitalista, procurando uma saída na esperança do

⁹⁴⁵ É o que ensaia Adrain Del Caro, *op. cit.*, pp. 144-160.

⁹⁴⁶ Cf. SPENCER, S., “Gostos literários” in MILLIGNTON, B. (org.), *Wagner – um compêndio*, pp. 166-168

⁹⁴⁷ Nesse sentido, não posso concordar completamente com Del Caro, quando este afirma que a crítica contra o Romantismo “representa um dos verdadeiros temas unificadores de seu filosofar” (DEL CARO, A., *op. cit.*, p. 34).

⁹⁴⁸ KSA, VI, 37.

⁹⁴⁹ NORMAN, J., *loc. cit.*, p. 516.

futuro”.⁹⁵⁰ Esse modelo parece se aplicar mais a Wagner que a Nietzsche, mas, se considerarmos, como o faz Löwy, que a recusa do passado histórico é, também, a escolha de um passado trans-histórico – “um ‘estado de natureza’, mais ou menos típico em Rousseau ou em Fourier, o antigo judaísmo em Moses Hers, a Grécia Antiga em Hölderlin”⁹⁵¹ – podemos atribuir ao caráter revolucionário dessa tipologia algo que era inicialmente estranho e ela, mas certamente próximo das conferências de 1872: seu *aristocratismo*. Ainda assim, essa tipologia não consegue responder a todas as dimensões, explícitas e subterrâneas, da filosofia da cultura de Nietzsche entre 1869 e 1876.

Isso nos obriga ainda a ponderar a respeito do posicionamento político a que esse romantismo dos primeiros anos de Basileia dá lugar. Seria mais adequado, sob esse aspecto, afirmar de Nietzsche o que Arnold Hauser afirmou da arte desse período em geral: “O aspecto característico do movimento romântico não era que representasse ou defendesse uma ideologia revolucionária ou anti-revolucionária, progressista ou reacionária, mas que tivesse alcançado ambas as posições por uma via exótica, irracional e não-dialética”.⁹⁵² É preciso considerar que o que Hauser chama de dialética e de irracional é definido, de acordo com sua visada marxista, *historicamente*. Como insisti ao longo da pesquisa, em outro sentido, trans-histórico, a dialética sobrevive e é essencial em textos como *O nascimento da tragédia*, onde sustenta a conciliação entre o dionisíaco e o apolíneo, e nas conferências de 1872, onde garante a própria superação da história pelo messianismo através do resgate da origem. Seja como for, o que o Romantismo permitiu que o Estado poético de Novalis e o jacobinismo de Georg Büchner partilhassem não foi uma idéia de sociedade, mas uma profundada sensibilidade para a *crise* da cultura como valor social e extra-social – e Nietzsche desejou, precisamente, ser o porta-voz dessa sensibilidade. Quanto a isso, Eugene Anderson parece ter definido exemplarmente essa linhagem: “o fato de viver em uma época de crise cultural condicionou o pensamento e a ação dos jovens românticos alemães como nenhuma outra experiência o fez”.⁹⁵³

⁹⁵⁰ LÖWY, M., *Romantismo e messianismo*, p. 16.

⁹⁵¹ *Idem*.

⁹⁵² HAUSER, A., *História social da arte e da literatura*, p. 662.

⁹⁵³ ANDERSON, E. N., “German Romanticism as an Ideology of Cultural Crisis” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 3, p. 302. Heine já apontava em que medida a crise política da Alemanha do

É verdade que o imbricamento entre estética e política, núcleo do pensamento romântico que se ouve em obras como *O nascimento da tragédia*, levou, freqüentemente, a posições totalitaristas, especialmente na Alemanha.⁹⁵⁴ Mas insisto uma última vez em dizer que Nietzsche não pode ser lido como um precursor do nazismo senão se transformarmos sua *política da cultura* em uma *cultura da política*, o que parece incompatível mesmo com seus textos de maior apelo nacionalista. Se o romantismo de Nietzsche não é o de Hegel, certamente o romantismo de Hitler não é um nem outro, ainda que, nele, o que era *reativo* e *negativo* tenha assumido a função de força-de-lei.

Tudo isso pode ser lido como *menor*, como pertencendo ao domínio da *marginalia* nietzscheana, um expurgo para onde seguem todos os textos que são incoerentes com a filosofia dos últimos anos, com Zarathustra e com a ironia anti-wagneriana; é para lá que muitos enviaram essa inconsistente “primeira filosofia da cultura”, esse suspeito *romantismo*. Mas sabemos o que é central em Nietzsche? Qualquer leitura de seus escritos sofre de uma vertigem incurável: entrar no imenso e fragmentário continente de seus textos significa percorrer espaços instáveis, passar ao lado de abismos. As interpretações nazistas de Bäumler nos ensinaram ao menos essa lição.⁹⁵⁵ O embaraço com que ainda temos de lidar ao falar de uma “política em Nietzsche”, a dificuldade em nos desviarmos do dualismo que nos solicita, e às vezes nos *obriga*, a optar entre um Zarathustra com ares de *Führer* e um Dioniso embriagado, acabam por consolidar tradições interpretativas muitas vezes mal-informadas: talvez *systematicamente* mal-informadas. Junta-se a isso o fato de que a biografia de Nietzsche parece sublinhar a periculosidade de suas idéias: entre o clamor exasperado do defensor wagneriano de *O nascimento da tragédia* e o silêncio disciplinado da demência de

começo do século XIX havia favorecido a paisagem intelectual que teve lugar com os românticos de Jena (cf. HEINE, H., *op. cit.*, p. 171).

⁹⁵⁴ Notoriamente no que se refere ao caráter estético que se associa à idéia de totalidade. Eugene Anderson também indicou essa afinidade: “O ideal romântico de identidade e imanência tem uma tendência conservadora. A crença de que cada objeto personifica, de maneira particular, o universo como um todo fornece uma base total para uma defesa total da individualidade” (ANDERSON, E. N., *loc. cit.*, p. 313). Anderson parte, contudo, de uma perspectiva que acaba por rejeitar a presença do messianismo entre os românticos (cf. p. 316). Hans Kohn aprofunda a análise desse problema, relacionando a emergência do nacionalismo ao tipo de reação contra a *Aufklärung* encontrada em Novalis, Schlegel e seus contemporâneos (cf. KOHN, H., “Romanticism and the Rise of German Nationalism” in *The Review of Politics*, Vol. 12, No. 4).

⁹⁵⁵ Sobre a interpretação de Alfred Bäumler, cf. MONTINARI, M., “Interpretações nazistas” in *Cadernos Nietzsche*, vol. 7, pp. 55-76.

Naumburg, uma linha ambígua se entende por um percurso que se fecha, em muitos momentos, a toda e qualquer tentativa hermenêutica. Aquilo que ainda se pergunta entre os comentadores, *por que ler Nietzsche hoje*, é, certamente, uma questão *kitsch*, mas, mais do que isso, também nos lembra que ainda estamos nos dedicando a ancorar esse continente, pois o que ele nos diz, *como um todo*, simplesmente *não é coerente*. E se Foucault tentou nos encorajar a procurar outros caminhos, indicando que não havia, de fato, nenhuma *obra* de Nietzsche, nenhum *continente*, apenas documentos, registros, discursos, rastros, lacunas, ao mesmo tempo insistimos ainda com mais vigor em dizer *quem é Nietzsche*. A reconstrução histórico-filosófica das tradições incorporadas no conceito de *Bildung* na filosofia da cultura de seus primeiros anos de Basileia não escapa desse efeito: ela acaba por fornecer um quadro da ideologia de Nietzsche em um determinado momento de sua vida, nesse curto período elas dizem *quem ele foi*. Mas a economia dessa tarefa se justifica *relativamente* – pois ela desfaz, sob certos critérios, e não de forma absoluta, mas estratégica, a coerência da *obra de Nietzsche*, seja qual for seu significado. Não é demais insistir que o que um trabalho como este pretende, sempre ameaçado pelos mesmos riscos abissais de qualquer outra leitura, é *complicar* os nexos de continuidade entre os escritos de um autor que privilegiou o discurso farsesco como forma filosófica. É preciso revelar a pré-história dessa farsa e desancorar ao menos uma pequena parte do *corpus* e deixá-la seguir em outra direção. Muitos podem enxergar nesse empreendimento os signos de uma nostalgia da coerência, de um certo ressentimento em relação à hermenêutica. Esse trabalho não procura fugir disso. Antes, ele supõe que, contra o que Nietzsche pretendia – mas de acordo com o que seus textos muitas vezes denunciaram – um pouco de ressentimento, desde que declarado, pode nos fornecer bons princípios heurísticos. Se um comentário da obra de Nietzsche fosse possível, ele teria de começar aqui.

BIBLIOGRAFIA

a) Bibliografia primária:

a.1) Obras de Nietzsche em alemão:

NIETZSCHE, F., *Briefwechsel*, hrsg. von Colli, Montinari, 16 Bände, Berlin und New York : de Gruyter, 1974-84 (=KGB)

_____, *Gesammelte Werke*, hrsg. von. Max Oehler und Richard Oehler, München: Musarion, 1920-1922. (=Mus.)

_____, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1986. (=KSB)

_____, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980. (=KSA)

_____, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York :Walter de Gruyter, 1967ff. (=KGW)

_____, *Werke - Historisch-Kritisch Gesamtausgabe*, 5 Bände, hrsg. von H. J. Mette und K. Schlechta, München : C. B. Beck, 1933-1942.(=HKG)

_____, *Werke in drei Bänden*, hrsg. von K. Schlechta, München: C. Hanser, 1956. (=WdB)

a.2) Obras de Nietzsche traduzidas consultadas :

NIETZSCHE, F., *Aurora*, trad. Paulo Cesar de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____, *Ecce Homo*, trad. Paulo Cesar de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____, *Genealogia da moral*, trad. Paulo Cesar de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F., *O caso Wagner/ Nietzsche contra Wagner*, trad. Paulo Cesar de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____, *O nascimento da tragédia*, trad. Jacob Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____, *Oeuvres*, v. 1, « Collection de la Pléiade », Paris : Gallimard, 2000.

_____, *Œuvres philosophiques complètes*, 12 vol., Paris : Gallimard, 1970-1988.

_____, *On the future of our Educational Institutions*, trad. Michael W. Grenke, South Bend : St. Augustine Press, 2004.

_____, *Premiers écrits*, trad. Jean-Louis Backès, Paris : Le cherche midi, 1994.

_____, *Sur Démocrite – fragments inédits*, trad. Philippe Ducat, Paris : Metailié, 1990.

_____, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. Jean-Louis Backès, Paris : Gallimard, 1973.

_____, *Unpublished writings from the period of Unfashionable Observations*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

a.3) Outros autores:

ANÔNIMO, “Philologie und Naturwissenschaft” in *Preussische Jahrbücher – siebenter Band*, Berlin: Georg Reimer, 1861.

BERNHARDY, G., *Grundlinien zur Enzyklopädie der Philologie*, Halle : Eduard Anton, 1832.

BISMARCK, O. von, “Carta ao Sr. Puttkammer” in LANGENBUCHER, W. (org.), *Antologia humanística alemã*, Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

BORCHMEYER, D. & SALAQUARDA, J., *Nietzsche und Wagner - Stationen einer epochalen Begegnung, Band 1: Briefwechsel*, Frankfurt a. M.: Insel, 1994.

CREUZER, Fr., *Zur Geschichte der Classischen Philologie*, Frankfurt a. M.: Joseph Baer, 1854.

FEUERBACH, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zurich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs, 1848.

- FICHTE, J. G., *Werke*, Bd. VI, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihr Freundschaft*, München: s/ed., 1915.
- FURTMAIR, M., *Philosophisches Real-Lexikon*, Augsburg: Verlag der Karl Kollmaschen Buchhandlung, 1853.
- GOETHE, *Sämmtliche Werke in dreissig Bänden*, Stuttgart e Tübingen: Cotta, 1850-1851.
- GRIMM, J. & W., *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig: Hirzel 1854-1960.
- HAGENBECK, C., *Von Tieren und Menschen - Erlebnisse Und Erfahrungen*, Berlin: Vita, 1908.
- HEGEL, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEINE, H., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, 2 Aufl., Berlin: G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1893.
- HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2 Bde., Berlin und Weimar: Aufbau, 1965.
- _____, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1877-1913.
- HERMANN, G., *Recension von Herrn K. O. Müllers Eumeniden des Aeschylus*, Leipzig: Ernst Fleischer, 1835.
- HOBBS, Th., *Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HUMBOLDT, W. von, "Einwirkung ausserordentlicher Geisteskraft – Civilization, Cultur und Bildung" in HEIDERMAN, W. & WEINIGER, M. J. (org.), *Wilhelm von Humboldt – Linguagem, Literatura, Bildung* (edição bilíngüe), Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- _____, *Gesammelte Werke*, Berlin: B. Behr's Verlag, 1903.
- _____, "Theorie der Bildung des Menschen" in HEIDERMAN, W. & WEINIGER, M. J. (org.), *Wilhelm von Humboldt – Linguagem, Literatura, Bildung* (edição bilíngüe), Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- _____, *Werke in fünf Bänden, Bd. IV – Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, Stuttgart: J. G. Cotta, 2002.

- KANT, I., *Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- LUTERO, M., *An den Christlichen Adel deutscher Nation*, Halle: Max Niemeyer, 1877.
- _____, *Die Werke Martin Luthers*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.
- MENDELSSOHN, M., “Über die Frage: was heisst aufklären?” in BAHR, E. (hrsg.), *Was ist Aufklärung – Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam, 1974.
- MÜTZELL, J.(hrsg.), “Programme der Hannoverschen Gymnasien 1860” in *Zeitschrift für das Gymnasialwesen – Fünfzehnter Jahrgang, erster Band*, Berlin: Theodor Enslin Verlag, 1861.
- PAULSEN, F., *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin: Asher & Co., 1902.
- PESTALOZZI, J. H., “Von der Erziehung” in NARTORP, P. (hrsg.), *Klassiker der Pädagogik*, Bd. XXIV, II. Teil, Langensalza:Dreker, 1905.
- PRUTZ, R. E., *Lyrik und Prosa*, Leipzig: Reclam, 1961.
- SCHILLER, F., *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München: Hanser, 1962.
- SCHLEGEL, F., *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, München: Schöningh, 1967.
- SCHOPENHAUER, A., *A arte de ter razão ou Tratado sobre a honra*, trad. Alexandre Krug, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 Auflage, Leipzig: Brockhaus, 1877.
- _____, *Metafísica do belo*, trad. Jair Barboza, São Paulo: Unesp, 2003.
- _____, *Sämtliche Werke*, Leipzig:Brockhaus, 1877.
- _____, *Sobre a filosofia universitária*, trad. Maria Cacciola e Márcio Suzuki, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____, *Sobre o ofício do escritor*, trad. Luiz Sérgio Repa, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SÉNEQUE, *Oeuvres complètes*, t. II, Paris: Garnier, s/d.
- TREITSCHKE, H. von, *History of Germany in the nineteenth century*, trad. Eden e Cedar Paul, Chicago: University of Chicago Press, 1975.

- WAGNER, C., *Die Tagebücher*, 2 Bände, München : Piper, 1976-77.
- WAGNER, R., *Briefe in Originalausgabe*, 2 Folge, Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1912.
- _____, *Mein Leben*, München: List, 1963
- _____, *Sämtliche Schriften und Dichtungen - Volksausgabe*, 16 Bände, Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1911.
- WINCKELMANN, J. J., *Sämtliche Werke*, Donaueschingen: Verlag deutscher Classiker, 1825.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von, “Zukunftsphilologie!” in Gründer, K. (hrsg.), *Der Streit um Nietzsches ‘Geburt der Tragödie’*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.
- WOLF, Fr. A., *Darstellung der Alterthumswissenschaft*, Leipzig: August Lehnhold, 1833.
- _____, *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, Leipzig: Verlag der Lehnhold’schen Buchhandlung, 1839.
- ZEDLER, J. H., *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Halle und Leipzig: Verlags Johann Heinrich Zedler, 1732-1751.

b) Bibliografia de apoio, citada ou referida :

- ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, 3^a ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ABEL, G., “Bewusstsein - Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 30, 2001.
- ALBISETTI, J. C., *Secondary school reform in imperial Germany*, New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- ALLISON, D. B., “Some remarks on Nietzsche’s draft of 1871, ‘On Music and Words’” in *New Nietzsche Studies*, vol 1, vol. 1/ 2, 1986.
- ANDERSON, B. *Nação e consciência nacional*, São Paulo: Ática, 1989.
- ANDERSON, E. N., “German Romanticism as an Ideology of Cultural Crisis” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 3, 1941.
- ANDLER, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 vol., Paris : Gallimard, 1958.

- AUSMUS, H. J., "Nietzsche and Eschatology" in *The Journal of Religion*, Vol. 58, No. 4, 1978.
- BACKÈS, J.-L., "Préface" in NIETZSCHE, F., *Premiers écrits*, Paris : Le cherche midi, 1994.
- BAEUMER, M. L., "Nietzsche and the tradition of Dionysian" in O'FLAHERTY, J. et. Al. (org.), *Studies in Nietzsche and the Classical tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1976.
- BALD, D., "The Impact of Tradition on the Education of the Military in Germany" in *Military Affairs*, Vol. 45, No. 3, 1981.
- BALDER, H.-G., *Geschichte des Deutschen Burschenschaft*, Hilden: WJK-Verlag, 2006.
- BALFOUR, I., *The rhetoric of Romantic Prophecy*, Stanford: Stanford University Press, 2002.
- BARBOSA, R., *Schiller e a cultura estética*, Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BAUDELAIRE, Ch., *Oeuvres complètes*, Paris: Robert Laffont, 1980.
- BAYERTZ, K., "Naturwissenschaft und Sozialismus: Tendenzen der Naturwissenschafts-Rezeption in der deutschen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts" in *Social Studies of Science*, Vol. 13, No. 3, 1983.
- BEHLER, E., "Nietzsche's Study of Greek Rhetoric" in *Research in Phenomenology*, n.25, 1995.
- BEISER, F., "Romantic aesthetic and politics" in BEISER, F. (ed.), *The early political writings of the German Romantics*, Cambridge: Cambridge university Press, 1996.
- BENJAMIN, W., *O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão*, São Paulo: Iluminuras, 1993.
- BENNE, Ch., *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin und. New York: Walter de Gruyter 2005.
- BERGLAR, P. *Wilhelm von Humboldt. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg: Rowohlt, 1970.
- BERTHOLD, M., *História mundial do teatro*, São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BIRTSCH, G., "Die Berliner Mittwochsgesellschaft" in BÖDEKER, E. & HERMANN, U., (hrsg.), *Über den Prozess der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert: Personen, Institutionen und Medien*, Göttingen: Max Planck Institut, 1987.

- BLONDEL, E., *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris: PUF, 1986.
- BLUHM, H., “Das Lutherbild des Jungen Nietzsche” in *PMLA*, Vol. 58, No. 1, 1943.
- BOBBIO, N., *Thomas Hobbes and the natural law tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- BÖNING, Th., *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühe Nietzsche*, Berlin/ New York: de Gruyter, 1988.
- BORNHEIM, G., “Introdução à leitura de Winckelmann” in *Páginas de filosofia da arte*, Rio de Janeiro: Uapê, 1998.
- BORNMANN, F., “Anekdoten Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869-1878)” in VENTURELLI, A. et al. (hrsg.) “*Centauren-Geburten*” : *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York: de Gruyter, 1994.
- BORSCHÉ, T., “Natur-Sprache: Herder – Humboldt – Nietzsche” in VENTURELLI, A. et al. (hrsg.) “*Centauren-Geburten*” : *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York: de Gruyter, 1994.
- BROBJER, Th., “Nietzsche’s Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography”. *History and Theory*, n.46, 2007.
- CANCIK, H., *Nietzsches Antike*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 1995.
- CAYGILL, H., *Dicionário Kant*, Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- CLARK, W., *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago: Chicago University Press, 2006.
- COHEN-HALIMI, M., “Notice de *Sur l’avenir de nos établissements de enseignement*” in NIETZSCHE, F. *Oeuvres*, v. 1, “Collection de la Pléiade”, Paris : Gallimard, 2000.
- COOPER, D. E., *Authenticity and learning – Nietzsche’s educational philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- CRAWFORD, C., *The beginnings of Nietzsche’s theory of language*, Berlin/ New York: de Gruyter, 1988.
- _____, *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne*, New York: State University of New York Press, 1995.
- CRÉPON, M., *Le malin génie des langues*, Paris: Vrin, 2000.

- CRESCENZI, L., “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1870)” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 23, 1994.
- DAUM, A. W., “Science, Politics, and Religion: Humboldtian Thinking and the Transformations of Civil Society in Germany, 1830-1870” in *Osiris, 2nd Series*, Vol. 17, 2002.
- DAVEY, N., “Hermeneutics and Nietzsche’s early thought” in ANSELL-PEARSON, K. (ed.), *Nietzsche and modern German Thought*, London: Routledge, 1991.
- DE MAN, P., *Allegories of reading – figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven/ London: Yale University Press, 1979.
- DEL CARO, A., “Dionysian Classicism, or Nietzsche's Appropriation of an Aesthetic Norm”, *Journal of the History of Ideas* , Vol. 50, No. 4, 1989.
- _____, *Nietzsche contra Nietzsche – Creativity and the Anti-Romantic*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989.
- _____, “Nietzsche’s Rhetoric on the Grounds of Philology and Hermeneutics” in *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 37, No. 2, 2004.
- DERRIDA, J., “Che cos’è la poesia ?” in *Points de suspension*, Paris: Galilée, 1992.
- _____, *Éperons – les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978.
- _____, *Otobiographies*, Paris: Galilée, 1978.
- DIETHE, C., *Nietzsche's Sister and The Will to Power: A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche*, Illinois: University of Illinois Press, 2003.
- DORFMÜLLER, Petra & KONETZNY, Rudolf (hrsg.), *Schulpforta, 450 Jahre Schulgeschichte. Ein Lesebuch, 3. Aufl.*, Leipzig : Gehrig, 2003.
- DÖRR, G., *Muttermythos und Herrschaftsmythos, Zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- DUCAT, P., “Présentation” in NIETZSCHE, F. *Sur Démocrite – fragments inédits*, Paris : Metailié, 1990.
- ELIADE, M., *O sagrado e o profano*, São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, N., *O processo civilizador*, vol. 1, Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____, *Os alemães*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

EMDEN, Ch., “Metaphor, perception and consciousness: Nietzsche on Rhetoric and neurophysiology” in MOORE, G. e BROBJER, Th. (ed.), *Nietzsche and science*, Hampshire: Ashgate, 2004.

_____, *Nietzsche on language, consciousness and the body*, Chicago:University of Illinois Press, 2005.

_____, “The invention of antiquity: Nietzsche on Classicism, Classicality and Classical tradition” in BISHOP, P. (ed.), *Nietzsche and antiquity*, New York: Camden, 2004.

FALANGA, G., *Die Humboldt-Universität*, Berlin: Berlin Story, 2005.

FLASHAR, H., “Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast” in FLASHAR, H. et all (hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

FORD, G. S., “Wöllner and the Prussian Religious Edict of 1788 – part I” in *The American Historical Review*, Vol. 15, No. 2, 1910.

_____, “Wöllner and the Prussian Religious Edict of 1788 – part II” in *The American Historical Review*, Vol. 15, No. 3, 1910.

FORNARO, S., “Wilhelm von Humboldt und die Altertumswissenschaft an Schule und Universität” in SEIDENTISCHER, B. & MUNDT, F. (hrsg.), *Altertumswissenschaft in Berlin um 1800 an Akademie, Schule und Universität*, Berlin: Wehrhahn, 2006.

FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société*, Paris : Seuil : Gallimard, 1997.

_____, *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969.

_____, *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 1966.

_____, *L'herméneutique du sujet*, Paris: Seuil/ Gallimard, 2001.

_____, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” in *Dits et écrits*, vol. II, Paris : Gallimard, 1994.

_____, “Préface à la transgression” in *Dits et écrits*, vol. I, Paris: Gallimard, 1994.

_____, “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]” in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84e. année, n.2, 1990.

_____, “Qu’est-ce que les Lumières ?” in *Dits et écrits*, vol. IV, Paris : Gallimard, 1994.

- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode I in Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- GASCHÉ, R., “Autobiography as Gestalt: Nietzsche's Ecce Homo” in *boundary 2*, Vol. 9, No. 3, 1981.
- GENTILI, C., “Noch einmal: Nietzsche ein politischer Reaktionär und Antisemit?” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 33, 2004.
- GERHARDT, V. *Friedrich Nietzsche*, München: C. H. Beck, 1992.
- GEUSS, R., “Kultur, Bildung, Geist” in *History and Theory*, Vol. 35, No. 2, 1996.
- GIRARDOT, R.G., *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires: EUDEBA, 1966.
- GOCH, K., “Franziska Nietzsche in Röcken – Ein Blick auf die deutsch-protestantische Pfarrhauskultur” in *Nietzscheforschung*, Bd. 2, 1995.
- GÖDDE, G., “Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 31, 2002.
- GOSSMAN, L., *Basel in the age of Burckhardt*, Chicago: Chicago University Press, 2002.
- GOTH, J., *Nietzsche und die Rhetorik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1970.
- GRAY, R., T., “Translator’s Afterword” in NIETZSCHE, F., *Unpublished writings from the period of Unfashionable Observations*, Stanford: Stanford University Press, 1995.
- GREGOR-DELLIN, M., *Richard Wagner: Sein Leben - Sein Werk - Sein Jahrhundert*, München: Piper, 1980.
- GREGORY, F., *Nature lost? – National Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century*, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
- GRENKE, M., “Translator’s Introduction” in NIETZSCHE, F., *On the future of our educational Institutions*, South Bend: St. Augustine’s Press: 2004.
- GUTZWILLER, H., *Friedrich Nietzsches Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium, 1869-1876*, Reprint aus der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 1951, Basel: Verlag der historischen und antiquarischen Gesellschaft, 2002.
- HAAR, M., “Nietzsche and metaphysical language” in *Man and World*, vol. 4, n.4, 1971.
- HAHN, H.-J., *Education and Society in Germany*, Oxford/ New York: Berg, 1998.

- HAMMERSTEIN, N., “As relações com as autoridades” in RÜEGG, W., *Uma história da universidade na Europa*, vol II, Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2002.
- CAVALCANTI, A. H., *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, São Paulo/ Rio de Janeiro: Annablume/ Fapesp/ DAAD, 2005.
- HARTSHORNE Jr., E. Y., *The German Universities and National Socialism*, London: George Allen & Unwin, 1937.
- HAUSER, A., *História social da arte e da literatura*, São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HAZELTON, R., “Nietzsche’s contribution to the theory of language” in *The philosophical review*, vol. 52, n. 1, 1943.
- HEINZE, B., “Persönlichkeitsentwicklung als Ziel der Bildung: Aus der Sicht eines Psychologen” in *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, Vol. 36, No. 2, 1990.
- HEUSER, B., “Museums, Identity and Warring Historians-Observations on History in Germany” in *The Historical Journal*, Vol. 33, No. 2, 1990.
- HIS, E., *Friedrich Nietzsches Heimatlosigkeit*, Reprint aus der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, 1941, Basel: Verlag der historischen und antiquarischen Gesellschaft, 2002.
- HÖDL, H. G., *Nietzsches frühe Sprachkritik*, Wien: WUV-Universitätsverlag, 1997.
- HOFFMANN, D. M., *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs.*, Berlin und New York: de Gruyter, 1991.
- HÖHN, R., *Die Armee als Erziehungsschule der Nation*, Bad Harzburg: Verlag für Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, 1963.
- HOLBORN, H., *A History of Modern Germany, 1648-1840*, New Jersey: Princeton University Press, 1964.
- _____, *A History of Modern Germany – the Reformation*, New Jersey: Princeton University Press, 1959.
- HOWARD, Th. A., *Protestant Theology and the making of Modern German University*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- JAMME, Ch., & SCHNEIDER, H. (hrsg.), *Mythologie der Vernunft: Hegels ‘älteste Systemprogramm’ des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

- JANZ, C. P., *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München: Hanser, 1993.
- JEISMANN, K.-E., "Das preussische Gymnasium in sozialgeschichtlicher Perspektive" in KAUFHOLD, H. K. & SÖSEMANN, B., *Wirtschaft, Wissenschaft und Bildung in Preussen: Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Preussens vom 18. Bis zum 20 Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- JOINSTEN, K., "Nietzsches Verständnis des 'Genius' in der frühen Phase seines transanthropologischen Denkens" in *Nietzscherforschung*, Bd. 2, 1995.
- KAUFMANN, T., "Antiquarianism, the History of Objects and the History of Art before Winckelmann" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 3, Jul., 2001.
- KAUFMANN, W., *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 3rd ed., New York: Vintage, 1968.
- KENT, G. O., *Bismarck e seu tempo*. Brasília: UnB, 1982.
- KING, D. B., "Culture and Society in Modern Germany: a summary view" in STARK, G. D. & LACKNER, B. K., *Essays on Culture and Society in Modern Germany*, Arlington: University of Texas Press, 1982.
- KJAER, J., "Die Relevanz der Berücksichtigung von Nietzsches Kindheit beim Interpretieren und Gebrauch seiner Philosophie" in *Nietzscherforschung*, Bd.1, 1994.
- KLEIN, W., "The philosopher as writer: form and content in Nietzsche" in *New Nietzsche Studies*, vol. 2, n. 3 /4, 1998.
- KLOSOWSKI, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris : Mercure de France, 1978.
- KNAPE, J., "Humanismus, Reformation, *deutsche Sprache und Nation*" in GARDT, A. (hrsg.), *Nation und Sprache: Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*, Berlin/ New York: de Gruyter, 2000.
- KOHN, H., "Romanticism and the Rise of German Nationalism" in *The Review of Politics*, Vol. 12, No. 4, 1950.
- _____, "Treitschke: National Prophet" in *The Review of Politics*, Vol. 7, No. 4, 1945.
- KOKEMOHR, R., *Zukunft als Bildungsproblem – Die Bildungsreflexion des jungen Nietzsche*, Düsseldorf: Henn, 1993.
- KRELL, D. F., *The Tragic Absolute: German Idealism And The Languishing Of God*, Washington: Indiana University Press, 2005.

- LACOUE-LABARTHE, P., *L'imitation des modernes – Typographies II*, Paris : Galilée, 1986.
- _____, “Hölderlin et les grecs” in *Poétique*, n.40, 1979.
- _____, “Le détour” in *Poétique*, n. 5, 1970.
- LACOUE-LABARTHE, Ph., e NANCY, J.-L., “Rhétorique et langage” in *Poétique*, vol. 5, 1970.
- LANDERER, C., & SCHUSTER, M.-C., “Nietzsches Vorstudien zur *Geburt der Tragödie* in Ihrer Beziehung zur Musikästhetik Eduard Hanslicks” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 31, 2002.
- LANDGRAF, E., “Comprehending Romantic Incomprehensibility – A Systems-Theoretical Perspective on Early German Romanticism” in *MLN*, n. 121, 2006.
- LANTERNARI, V., “Messianism: Its Historical Origin and Morphology” in *History of Religions*, Vol. 2, No. 1, 1962.
- LAWLER, E. G., *David Friedrich Strauss and his Critics*, New York/ Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.
- LEBRUN, G., “Quem era Dioniso?” in *A filosofia e sua história*, São Paulo: CosacNaify, 2006.
- _____, “Uma escatologia para a moral” in *A filosofia e sua história*, São Paulo: Cosac Naify, 2006
- LEMPA, H., *Beyond the Gymnasium – Educating the Middle Class Bodies in Classical Germany*, Lanham: Lexington Books, 2007.
- LENOIR, T., “Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology” in *Isis*, Vol. 71, No. 1, 1980.
- LÉON, X. *Fichte et son temps*, tome II, Paris : Armand Colin, 1927.
- LEVINE, P., *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, New York: State University of New York Press, 1995.
- LIEBEL, H., “The Enlightenment and the Rise of Historicism in German Thought”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 4, No. 4, 1971.
- LIÉBERT, G., *Nietzsche et la musique*, Paris : P.U.F., 1995.
- LOVEJOY, A. O., “On the Meaning of 'Romantic' in Early German Romanticism” in *Modern Language Notes*, Vol. 31, No. 7, 1916.

- LOVEJOY, A. O., "On the Meaning of 'Romantic' in Early German Romanticism II" in *Modern Language Notes*, Vol. 32, No. 2, 1917.
- LÖWY, M., *Romantismo e messianismo*, São Paulo: Perspectiva, 1990.
- LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 2, Darmstadt/ Neuwied: Hermann Luchterhand, 1973.
- MANENT, P., *Naissances de la politique moderne – Machiavel/ Hobbes/ Rousseau*, Paris: Payot, 1977.
- MANN, H., *Der Untertan*, Leipzig: Fischer Taschenbuch Verlag, 1995.
- MANVELL, R., *SS e Gestapo*, Rio de Janeiro: Renes, 1974.
- MARABINI, J., *Berlim no tempo de Hitler*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MASSEY, M. C., "David Friedrich Strauss and His Hegelian Critics" in *The Journal of Religion*, vol. 57, No. 4, Oct., 1977.
- McCLELLAND, Ch. E., "Berlin Historians and German Politics" in *Journal of Contemporary History*, Vol. 8, No. 3, 1973.
- _____, "Science in Germany" in *Osiris*, 2nd Series, Vol. 5, 1989.
- _____, "The Wise Man's Burden" in STARK, G. D. & LACKNER, B. K., *Essays on Culture and Society in Modern Germany*, Arlinton: University of Texas Press, 1982.
- MILLER, L., "Between Kulturation and Nationalstaat: The German Liberal Professoriate, 1848-1870" in *German Studies Review*, Vol. 15, 1992.
- MILLINGTON, B. (org.), *Wagner – um compêndio*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- MONTINARI, M., "Interpretações nazistas" in *Cadernos Nietzsche*, vol. 7, 1999.
- MORTON, M. "German Romanticism: The Search for 'A Quiet Place' " in *Art Institute of Chicago Museum Studies*, Vol. 28, No. 1, 2002.
- MOST, G. W., "One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century German Classical Scholarship" in *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 127, 1997.
- NEHAMAS, A., "Nietzsche and 'Hitler' " in *Southern Journal of Philosophy*, vol. 37, 1999.
- _____, *Nietzsche – life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

- NORDENBO, S. V., “*Bildung* and the thinking of *Bildung*” in *Journal of Philosophy of Education*, vol. 36, n. 3, 2002.
- NORMAN, J., “Nietzsche and early Romanticism” in *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, n. 3, 2002.
- NYHART, L. K., “Teaching Community via Biology in Late-Nineteenth-Century Germany” in *Osiris, 2nd Series*, Vol. 17, 2002.
- O’FLAHERTY, J. C., *The Quarrel of reason within itself: essays on Hamann, Michaelis, Lessing, Nietzsche*, Columbia: Camden House, 1988.
- OVERBECK, F., “Erinnerung an Friedrich Nietzsche” in GILMAN, S. L., *Begegnungen mit Nietzsche*, Bonn: Bouvier, 1981.
- PALLAT, L. “Kunst- und Kunstgeschichte Museen” in HINNEBERG, P. (hrsg.), *Die Kultur der Gegenwart – Teil I, Abt. I*, Berlin/ Leipzig: B.G. Teubner, 1906.
- PENNY, G. H., “The Civic Uses of Science: Ethnology and Civil Society in Imperial Germany” in *Osiris, 2nd Series*, Vol. 17, 2002.
- PFEFFER, R., *Nietzsche: Disciple of Dionysus*, Pittsburg: Bucknell University Press, 1972.
- PICART, C. J. S., “Nietzsche as Masked Romantic” in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 55, No. 3, 1997.
- PODACH, E., *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*. Heidelberg: Wolfgang Rothe, 1961.
- PORTER, J. I., *Nietzsche and the philology of the future*, Stanford: Stanford University Press, 2000.
- PÖSCHL, V., “Nietzsche und die klassische Philologie” in FLASHAR, H. et all (hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- PÜTZ, P., “Nietzsche und der Antisemitismus” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 30, 2001.
- QUICK, R. H., *Essays on educational reformers*, New York: Appleton & Co., 1896.
- RABINBACH, A., “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism” in *New German Critique*, No. 34, 1985.
- READINGS, B., *The University in ruins*, Massachusetts: Harvard university Press, 1996.

- REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- REHDER, H., "The Reluctant Disciple: Nietzsche and Schiller" in O'FLAHERTY, J. et. al. (org.), *Studies in Nietzsche and the Classical tradition*, North Carolina: Chapel Hill, 1976.
- REILL, P. H., "Science and the Construction of the Cultural Sciences in Late Enlightenment Germany: The Case of Wilhelm von Humboldt" in *History and Theory*, Vol. 33, No. 3, 1994.
- RETALLACK, J., "From Pariah to Professional? The Journalist in German Society and Politics, from the Late Enlightenment to the Rise of Hitler" in *German Studies Review*, Vol. 16, No. 2, 1993.
- RICHARD, L., *A república de Weimar*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- RIEDL, P. Ph., *Öffentliche Rede in der Zeitenwende*, Tübingen: Max Niemeyer, 1997.
- RILEY, H. M. K., "Some German Theories on the Origin of Language from Herder to Wagner" in *The Modern Language Review*, Vol. 74, No. 3, 1979.
- RINGER, F. K., *O declínio dos mandarins alemães*, São Paulo: Edusp, 2000.
- ROBERTS, T. T., " 'This Art of Transfiguration Is Philosophy': Nietzsche's Asceticism" in *The Journal of Religion*, Vol. 76, No. 3, 1996.
- ROEHR, S., "Freedom and Autonomy in Schiller" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 64, No. 1, 2003.
- ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris : P.U.F., 1967.
- ROYCE, J., "Some Relations between Philosophy and Science in the First Half of the Nineteenth Century in Germany" in *Science, New Series*, Vol. 38, No. 982, 1912.
- RUEHL, M. A., "Basel und Nietzsche" in *Nietzsche-Studien*, Bd. 30, 2001.
- SCHAUB, H. & ZENKE, K. G., *Wörterbuch Pädagogik*, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2000.
- SCHNEIDER, J., "Nietzsches Basler Vorträge 'Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten' im lichte seiner Lektüre pädagogischer Schriften" in *Nietzsche-Studien*, Bd. 21, 1992.
- SCHRIFT, A. D., "Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's deconstruction of Epistemology" in *Journal of the history of philosophy*, vol. XXIII, n. 3, 1985.

- SELIGMANN-SILVA, M., “A redescoberta do idealismo mágico” in BENJAMIN, W., *O conceito de Crítica de arte no Romantismo alemão*, São Paulo: Iluminuras, 1993.
- SHEEHAN, J. J., *German Liberalism in the Nineteenth Century*, Chicago/ London: The University of Chicago Press, 1977.
- SIEMENS, H., “Nietzsche and the Classical” in BISHOP, P. (ed.) *Nietzsche and Antiquity* New York: Camden, 2004.
- _____, “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature” in *Nietzsche-Studien*, n.30, 2001.
- SIMONIS, Linda, “Der Stil als Verführer: Nietzsche und die Sprache der Performativen” in *Nietzsche-Studien*, Bd. 31, 2001.
- SLOTERDIJK, P., *O quinto “evangelho” de Nietzsche*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- SORKIN, D., “Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 1, 1983.
- SPENCER, S., “Gostos literários” in MILLINGTON, B. (org.), *Wagner – um compêndio*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____, *Trois fureurs*, Paris: Gallimard, 1974.
- STEINER, G., *A morte da tragédia*, São Paulo: Perspectiva, 2006.
- STROUX, J., *Nietzsches Professur in Basel*, Jena, 1925.
- STÜBIG, H., “The Prussian German Army: School of the Nation in the Nineteenth Century – Institutional Mechanisms and Its Consequences for Educational Policy” in *European Education*, vol. 34, no. 3, 2002.
- SWEET, P. R. “Young Wilhelm Von Humboldt’s Writings (1789-93) Reconsidered” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No. 3, 1973.
- THORNHILL, C., *German Political Philosophy – the Metaphysics of Law*, London: Routledge, 2007.
- TRAUGOTT, S., “Erinnerungen an den Gymnasiallehrer Friedrich Nietzsche” in GILMAN, S. L., *Begegnungen mit Nietzsche*, Bonn: Bouvier, 1981.

- TRIESCH, M., "Germanistik oder 'Deutsche Studien' " in *Die Unterrichtspraxis / Teaching German*, Vol. 4, No. 1, 1971.
- TURNER, R. S., "Historicism, *Kritik*, and the Prussian Professoriate, 1790 to 1840" in BOLLACK, M. und WISMANN, H., *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- ULRICHS, L.-T., "Das ewig sich selbst bildende Kunstwerk. Organismustheorien in Metaphysik und Kunstphilosophie um 1800" in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, vol. 4, 2006.
- V.V.A.A., *The Dictionary of the history of Ideas*, 4 vol., New York: Schibner's, 1974.
- VICK, B., "Greek Origins and Organic Metaphors: Ideals of Cultural Autonomy in Neohumanist Germany from Winckelmann to Curtius" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 3, 2002.
- VOGT, E., "Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie" in FLASHAR, H. et all (hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- WAITE, G., "The Politics of Reading Formations: The Case of Nietzsche in Imperial Germany (1870-1919)" in *New German Critique*, n. 29, 1983.
- WARREN, M. "Nietzsche and Political Philosophy" in *Political Theory*, Vol. 13, No. 2. 1985.
- WESTFALL, J., "Zarathustra's Germanity: Luther, Goethe, Nietzsche" in *Journal of Nietzsche Studies*, n. 27, 2004.
- WHITMAN, J., "Nietzsche in the magisterial tradition of German classical philology" in *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n. 3, Jul-Sep, 1986.
- WISCHKE, M., "Friedrich Nietzsche Bekanntschaft mit der Romantik in Pforta und ihr widersprüchlicher Einfluss auf sein etische Denken" in *Nietzscheforschung*, Bd.1, 1994.
- YELLE, R., "The Rebirth of Myth?: Nietzsche's Eternal Recurrence and Its Romantic Antecedents" in *Numen*, Vol. 47, No. 2, 2000.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)