

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RENATO FABRETE HASUNUMA

***'Cinco prefácios para cinco livros não escritos'* de Friedrich  
Nietzsche: distanciamento em relação a Richard Wagner**

Texto apresentado como requisito parcial  
à obtenção de grau de mestre em Filosofia pelo  
Programa de Pós-graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de São Carlos, sob a orientação da  
Prof. Dra. Thelma S. M. Lessa da Fonseca

SÃO CARLOS

2010

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

H358cp

Hasunuma, Renato Fabrete.

Cinco prefácios para cinco livros não escritos de Friedrich Nietzsche : distanciamento em relação a Richard Wagner / Renato Fabrete Hasunuma. -- São Carlos : UFSCar, 2010. 101 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Estética. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Biografia. 4. Música. I. Título.

CDD: 111.85 (20ª)

**RENATO FABRETE HASUNUMA**

**'CINCO PREFÁCIOS PARA CINCO LIVROS NÃO ESCRITOS' DE FRIEDRICH  
NIETZSCHE: DISTANCIAMENTO EM RELAÇÃO A RICHARD WAGNER**

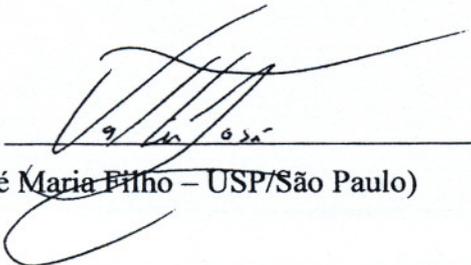
Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para  
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 12 de março de 2010

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente  \_\_\_\_\_  
(Dra. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca)

1º Examinador  \_\_\_\_\_  
(Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento – UFSCar)

2º Examinador  \_\_\_\_\_  
(Dr. Valter José Maria Filho – USP/São Paulo)

## RESUMO

O texto de Friedrich Nietzsche “Cinco prefácios para cinco livros não escritos” (finalizado em dezembro de 1872) pode ser lido como um documento que atesta uma reserva que se tornaria crescente entre o filósofo Friedrich Nietzsche e o compositor Richard Wagner, e que irá culminar no posterior rompimento da relação de proximidade que ambos cultivavam no período de redação do primeiro livro de Nietzsche, *O nascimento da tragédia* (finalizado em dezembro de 1871). O interesse dos “Cinco prefácios para cinco livros não escritos” reside no fato de que, embora sendo caracterizado como pertencendo à primeira fase de produção de Nietzsche, este texto já esboça muitos dos temas que Nietzsche desenvolveria na sua busca por uma filosofia própria, de que seu segundo livro, *Humano, demasiado humano* (publicado em 1878) já é fruto. Os prefácios suscitam ainda a discussão de um traço muito característico da filosofia de Nietzsche que parece aqui, pela primeira vez, ganhar expressão: o caráter fragmentário e a incompletude intencional de sua obra. Assim, uma das principais intenções desta pesquisa consistiu na fundamentação conceitual, pela investigação da obra publicada e dos fragmentos póstumos, da observação da procura de Nietzsche por uma filosofia própria e o quanto o rompimento com Richard Wagner, do ponto de vista biográfico, pôde ter de significativo para isso.

## ABSTRACT

Friedrich Nietzsche's text "Five prefaces to five not-written books" (concluded in December 1872) can be read as a document attesting a reserve that would grow stronger between the philosopher Friedrich Nietzsche and the composer Richard Wagner. That reserve would culminate in the subsequent rupture with the close relationship that both of them had cultivated at the time of the composition of Nietzsche's first book, *The Birth of Tragedy* (concluded in December 1871). The interest of the "Five prefaces to five not-written books" consists on the fact that, although being considered as belonging to the initial phase of Nietzsche's production, this text already gives signs of many themes that Nietzsche would develop in his search of his own philosophy, which his second book, *Human, all too human* (published in 1878) is already a product. The prefaces raise a discussion concerning a very characteristic trace of Nietzsche's philosophy that appears here for the first time: the fragmentary character and the intentional incompleteness of his work. Thus, one of the main purposes of this research consists on the conceptual prove, through the investigation of the published works and the posthumous fragments, of the remark of Nietzsche's quest of his own philosophy and how the rupture with Richard Wagner, from the biographical perspective, could have meant to it.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao *samurai* e à *proletária*, meu pai e minha mãe, na forma de um pequenino enigma.

## **AGRADECIMENTOS**

A CAPES, pela bolsa de estudos concedida, à Thelma, pela orientação, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSCAR pela oportunidade.

Aos meus pais, à minha irmã. À Aline. Ao Jabu.

Aos meus amigos.

Minha maior vivência foi uma *cura*. Wagner foi uma de minhas doenças. Não que eu deseje me mostrar ingrato a essa doença. Se nestas páginas eu proclamo a tese de que Wagner é *danoso*, quero do mesmo modo proclamar *a quem*, não obstante, ele é indispensável – ao filósofo. Outros poderão passar sem Wagner; mas o filósofo não pode ignorá-lo. Ele tem de ser a má consciência do seu tempo – para isso, precisa ter a sua melhor ciência. Mas onde encontraria ele um guia mais experimentado no labirinto da alma moderna, um mais eloqüente perito da alma? Através de Wagner, a modernidade fala sua linguagem mais *íntima* (...) – Eu entendo perfeitamente, se hoje um músico diz: “Odeio Wagner, mas não suporto mais outra música”. Mas também compreenderia um filósofo que dissesse: “Wagner *resume* a modernidade”.

NIETZSCHE, **O caso Wagner**: um problema para músicos, Prólogo.

## Índice

Introdução. Intróito biográfico e caracterização do contexto em que surgem os “ <b>Cinco prefácios para cinco livros não escritos</b> ”.....	8
1. “ <i>Sobre o pathos da verdade</i> ”. Como este conceito nos revela a dúvida de Nietzsche em relação a Wagner e a tudo quanto ele acreditou até então.....	18
2. Nietzsche se preocupa com a “ <i>formação</i> ” de seus leitores.....	39
3. Asserções polêmicas sobre o Estado grego.....	55
4. Nietzsche (ainda) enxerga Schopenhauer como o gênio da <i>Bildung</i> .....	63
5. Disputa entre dois gênios: meio de proteção contra a tirania. Nietzsche rivaliza com Wagner.....	70
Conclusão.....	79
Bibliografia.....	87

## Introdução

Intróito biográfico e caracterização do contexto em que surgem os

### **“Cinco prefácios para cinco livros não escritos”**

**Cinco prefácios para cinco livros não escritos** é um escrito póstumo do jovem Nietzsche do ano de 1872. Mais precisamente, foi escrito durante as festividades de Natal de 1872 e enviado como presente para Cosima Wagner, por ocasião de seu aniversário<sup>1</sup>. Primeiramente, a fim de que possamos compreender porque Nietzsche dedica estes prefácios a Cosima, faz-se necessário um pequeno intróito biográfico.

O intróito biográfico se faz necessário devido ao fato de que as obras de Nietzsche nascem, muitas vezes, de vivências pessoais.<sup>2</sup> Cabe-nos, então, indagar: quem era a destinatária desses escritos? Em que contexto surgem esses **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**? – Cosima Wagner era filha da união do compositor húngaro Franz Liszt com a condessa Marie D’Agoult. Na época em que Nietzsche a conheceu, era chamada Cosima von Bülow uma vez que ainda se encontrava legalmente casada com o maestro Hans von Bülow. Mas, separando-se, foi viver com Richard Wagner, em Tribschen na Suíça.

---

<sup>1</sup> Cf. Curt Paul Janz, **Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)**, p. 180. Versión española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza editorial, 1987.

<sup>2</sup> Como exemplo, temos a *Tentativa de autocrítica* (1886) que Nietzsche escreve para a segunda edição de seu primeiro livro **O Nascimento da Tragédia** (1872): “Seja o que for que possa estar na base deste livro problemático, deve ter sido uma questão de primeira ordem e máxima atração, ademais uma questão profundamente pessoal”. Friedrich Nietzsche, **O Nascimento da Tragédia** ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Foi lá que Nietzsche a conheceu, em maio de 1869<sup>3</sup> e passou a ser assíduo freqüentador da casa. Nietzsche via em Cosima uma mulher dotada de grande espírito, a ponto de confiar-lhe manuscritos seus para que ela fosse a primeira a julgar. Ele enviava presentes na época de Natal porque Cosima fazia aniversário no dia 25 de dezembro. Assim, para o Natal de 1870, Nietzsche oferece como presente um texto: “A visão dionisíaca do mundo” com um título diferente, “O nascimento do pensamento trágico”; neste texto, Nietzsche já se utiliza da distinção entre o apolíneo e o dionisíaco que ganharia desenvolvimento em **O nascimento da tragédia**. Em 1871 Nietzsche envia uma composição para piano a quatro mãos, *Eco de uma noite de São Silvestre*. Em janeiro de 1873 Nietzsche envia a Cosima (como presente pelo 25 de dezembro de 1872) os **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**.

Um fragmento póstumo da época nos atesta: “À Senhora Cosima Wagner, de nascimento Liszt, é dedicado este livro.”, do período inverno de 1870-1871 a outono de 1872<sup>4</sup>. O livro em questão consiste justamente nos **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Nessa época Nietzsche manteve um diálogo bastante assíduo com Cosima e Richard Wagner. Para compreender a intensidade da relação entre Nietzsche e os Wagner é preciso visualizar a importância da filosofia de Schopenhauer, principalmente no que concerne à música. Nietzsche teve

---

<sup>3</sup> JANZ, *op. cit.*, p. 24.

<sup>4</sup> *Kritische Studienausgabe*, vol. 7, fragmento 8 [120]. Doravante indicaremos os fragmentos póstumos da seguinte maneira: KSA 7, 8[120], ao que se entende volume 7, fragmento 8[120], na ordenação cronológica estabelecida por Giorgio Colli e Mazzino Montinari para a edição crítica das obras de Nietzsche. Utilizaremos aqui a edição em 15 volumes, a chamada **Kritische Studienausgabe** (KSA), editada por Mazzino Montinari e Giorgio Colli. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

o primeiro contato com a obra de Schopenhauer em Leipzig no ano de 1865. Consideremos brevemente o contexto: em 1864 Nietzsche se matricula na Universidade de Bonn como estudante de teologia, mas ocupa-se sobretudo com assuntos filológicos. Em 1865 Friedrich Ritschl, o professor de filologia clássica de Nietzsche na Universidade de Bonn, é nomeado em Leipzig, Nietzsche o acompanha. O ano de 1864 em Bonn tinha sido ruim para Nietzsche, o ano vindouro também não parecia oferecer muito, pois, apesar do seu talento para interpretar textos antigos, a filologia clássica, como especialidade científica, não o atraía. Nietzsche teria com certeza fechado os livros se não tivesse sido contido pelas súplicas de seu professor. Este é o contexto em que Nietzsche toma o primeiro contato com a obra de Schopenhauer, segundo Charles Andler: “Um livro encontrado na loja do livreiro Rohn, seu primeiro hospedeiro, atrai-o magneticamente. ‘Eu não sei que demônio me soprou: Leve este livro’. Ele o leu, e se tornou um outro homem.”<sup>5</sup> Tratava-se de ***O mundo como vontade e representação*** de Arthur Schopenhauer.

Schopenhauer, como é sabido, polariza sua metafísica em torno do conceito de *Vontade*, essa força cega, irresistível, implacável que domina o universo. A música, nesse contexto, consiste na forma mais elevada de arte no sentido de que fornece acesso imediato à Vontade: “Pois a música, como dito, é diferente de todas as outras artes por ser não cópia do fenômeno, ou, mais exatamente, da objetividade (*Objektivität*) adequada

---

<sup>5</sup> Charles Andler. ***Nietzsche: sa vie et sa pensée***, p.309. vol. I *Les Précurseurs de Nietzsche, La Jeunesse de Nietzsche*. Éditions Gallimard, 1958.

da Vontade, mas cópia imediata da Vontade”<sup>6</sup>. A música consiste, assim, na linguagem do sentimento e da paixão, enquanto que as palavras são a linguagem da razão<sup>7</sup>. Schopenhauer aponta para a limitação da linguagem verbal: na explanação da arte maravilhosa da música, o conceito mostra sua indigência e limites<sup>8</sup>.

Partindo dessas definições, Nietzsche introduz, em “*O drama musical grego*”, conferência proferida em 18 de janeiro de 1870, já no exercício de sua atividade docente em Basiléia, a idéia de que “originalmente a tragédia não era mais do que um grande canto de coro”<sup>9</sup>. Ou seja, Nietzsche retoma neste pequeno texto a idéia de Schopenhauer quanto à centralidade da música em relação ao canto com palavras. Se Schopenhauer defende que o canto com palavras e a ópera nunca devem abandonar sua posição subordinada, nunca fazendo da música mero meio de expressão<sup>10</sup>, Nietzsche afirma que a palavra age primeiramente sobre o mundo dos conceitos e somente a partir daí sobre o sentimento; e de maneira bastante freqüente ela não alcança absolutamente o seu alvo, já “a música, por outro lado, toca o coração

---

<sup>6</sup> Arthur Schopenhauer. ***O mundo como vontade e representação***, Livro 3, § 52, p. 344-5. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa. São Paulo: editora UNESP, 2005.

<sup>7</sup> Cf. Schopenhauer, ***O mundo***, p. 341.

<sup>8</sup> Cf. Schopenhauer, ***O mundo***, p. 342.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche. “*O drama musical grego*”, p. 60. In: ***A visão dionisíaca do mundo*** e outros textos de juventude. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza, revisão de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>10</sup> Cf. Schopenhauer. ***O mundo***, p. 343.

imediatamente, como a verdadeira linguagem universal, inteligível por toda parte”.<sup>11</sup>

Nessa época Nietzsche se encontra bastante atrelado ao Romantismo, dialoga com as obras de Friedrich Schiller, de quem toma de empréstimo a oposição entre *ingênuo* e *sentimental* para fazer valer o seu par apolíneo-dionisíaco<sup>12</sup>, August-Wilhelm Schlegel, de quem Nietzsche irá discutir a concepção do “coro como espectador ideal”<sup>13</sup> e é muito influenciado, como já destacamos, pela filosofia de Schopenhauer. Além de conceber a música como “linguagem universal”, Nietzsche empregará fartamente conceitos como “dor primordial”, “Vontade”, “*principium individuationis*” e tentará estender a análise sobre a tragédia, que Schopenhauer considerava como ápice da arte poética<sup>14</sup>, à concepção de que a tragédia ática surge do emparelhamento de impulsos (*Triebe*) tão diversos como o apolíneo e o dionisíaco.<sup>15</sup> Aliás podemos enxergar uma rememoração da distinção schopenhaueriana do mundo como vontade e representação na distinção feita por Nietzsche entre o dionisíaco como impulso musical e o apolíneo como impulso figurador (*Bildner*). Assim também o interpreta Rosa Maria Dias: “Dioniso e Apolo

---

<sup>11</sup> Nietzsche, “O drama musical grego”, p. 66.

<sup>12</sup> “Onde quer que deparemos com o ‘ingênuo’ na arte, cumpre-nos reconhecer o supremo efeito da cultura apolínea”. (Nietzsche, **O Nascimento da Tragédia**, 3, p. 38). A referência é à obra de Schiller *Sobre poesia ingênua e sentimental*.

<sup>13</sup> “Quando Schlegel designou o coro como o ‘espectador ideal’, isso queria dizer somente que o poeta indicava, na maneira como o coro apreendia os acontecimentos, ao mesmo tempo, segundo o seu desejo, como o espectador devia apreendê-los”. (Nietzsche, “O drama musical grego”, 1, p. 61; cf. tb. **O Nascimento da Tragédia**, 7, 8, p. 51-63). Aqui a referência é à obra *Preleções sobre arte dramática e literatura* de A. W. Schlegel.

<sup>14</sup> Cf. Schopenhauer. **O mundo**, § 51, p. 333.

<sup>15</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, **O nascimento da tragédia**, § 1, p. 27. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

seriam a transposição da relação entre vontade e representação, ela mesma derivada da distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno<sup>16</sup>”. Façamos um breve excuro até Kant, sem nos esquecermos, no entanto, do intuito de entender a importância de Schopenhauer para Nietzsche e Wagner. Consideremos a apreciação de Nietzsche sobre a origem do espaço e do tempo como as formas puras da intuição. Podemos entender que, para Nietzsche, a representação do espaço surge da visão, enquanto que a representação do tempo surge da audição: “Desde o princípio só vemos *em nós* as imagens no olho, só ouvimos *em nós* o som – daí à aceitação de um mundo exterior é só um passo mais<sup>17</sup>”. O que caracteriza a audição é precisamente a sua impossibilidade de referir-se ao espaço, motivo pelo qual pode apreender apenas a *sucessão*. “A partir do olho nunca chegaríamos à representação do tempo, a partir do ouvido jamais chegaríamos à do espaço<sup>18</sup>”. Ou seja, para Nietzsche a sucessão expressa a vontade; a justaposição, o repousar na contemplação<sup>19</sup>. O som refere-se ao *sentido interno*, enquanto a visão ao *sentido externo*. Márcio Benchimol afirma: “A estética nietzscheana se revela tributária de um postulado básico da *Estética Transcendental*, qual seja, o postulado

---

<sup>16</sup> Cf. Rosa Maria Dias. **Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Imago, 2009, p. 45. Rüdiger Safranski recorre a um trecho da **Crítica da Razão Pura** em que Kant se refere imagetivamente ao *país da razão pura*, advertindo-nos que tal país é uma *ilha rodeada de um vasto oceano tempestuoso*, Safranski escreve então: “Kant permanecera na ilha e chamara o ‘oceano tempestuoso’ de a ominosa ‘coisa em si’; Schopenhauer atrevera-se a ir mais longe ao batizar o oceano com o nome ‘Vontade’. E, em Nietzsche, a realidade absoluta é o dionisíaco.” SAFRANSKI. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**, p. 68. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

<sup>17</sup> Cf. KSA 7, 19 [217].

<sup>18</sup> KSA 7, 19 [217].

<sup>19</sup> Cf. KSA 7, 1 [53]: “*Das Nacheinander drückt den Willen aus, das Nebeneinander das Beruhen im Anschauen*”.

do espaço e do tempo como *condições formais* da sensibilidade<sup>20</sup>. Mas, voltemos-nos à importância de Schopenhauer para Nietzsche e Wagner.

Richard Wagner também será muito influenciado pela filosofia de Schopenhauer e nele também se apoiou para escrever textos, como seu texto comemorativo sobre *Beethoven* que publicará um mês depois de que Nietzsche lesse seu *O drama musical grego* no refúgio de Wagner em Tribschen<sup>21</sup>. Aliás, este lugar se tornaria uma espécie de crisol em que Nietzsche apuraria muitas de suas primeiras idéias sobre a tragédia grega. Com Wagner, Nietzsche parece ter encontrado uma interpretação em comum do mundo antigo: a arte trágica, a música, a visão pessimista dos gregos. Nesse entorno, Nietzsche começa a formular uma nova interpretação da arte, de modo que os estudos preparatórios “O drama musical grego” (de 18 de janeiro de 1870), “Sócrates e a tragédia” (de 1 de fevereiro de 1870) e “A visão dionisíaca do mundo” (do verão de 1870), além de sua primeira grande obra ***O nascimento da tragédia*** (publicada em 1872), podem ser considerados com parte de um diálogo que Nietzsche estabelecia com Wagner a respeito da arte na Antiguidade grega<sup>22</sup>. É assim que podemos compreender o motivo de que tanto

---

<sup>20</sup> Cf. BENCHIMOL, Márcio. ***Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche***. São Paulo: Annablume, 2002, p. 71, Cap. *Filosofia Transcendental*, Psicologia da Arte, Linguagem e o problema da Subjetividade.

<sup>21</sup> Cf. Luis E. de Santiago Guervós. “Friedrich Nietzsche: el camino de la filología a la filosofía. Los años de Basilea. 1869-1874”, p. 47. Introducción in: ***Fragmentos Póstumos de 1869-1874***, Volumen I. Traducción, introducción y notas de Luis E de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.

<sup>22</sup> A título de exemplo, podemos lembrar do *Prefácio para Richard Wagner* “seja o que for aquilo que se encontrar neste escrito, o autor tem certamente algo de sério e urgente a dizer, outrossim que, em tudo quanto ideou, conversava convosco como se estivésseis presente e só devesse escrever coisas que correspondessem a essa presença” (Nietzsche, “*Prefácio para Richard Wagner*” in: ***O nascimento da tragédia***, p. 25).

Cosima quanto Richard Wagner fossem destinatários privilegiados de Nietzsche nesse momento.

Podemos ler os **Cinco prefácios para cinco livros não escritos** (finalizado em dezembro de 1872) como um momento do progressivo distanciamento que iria se efetuar nos anos seguintes entre Nietzsche e Wagner, e que culminaria em **Humano, demasiado humano** (1878), obra em que já se vê o afastamento de Nietzsche em relação à metafísica de artista (*Künstlermetaphysik*) e o rompimento de amarras em relação ao projeto wagneriano de renovação da cultura alemã<sup>23</sup> Este é um momento de desagregação para Nietzsche, um momento de crise, pois o primeiro grande fruto da lavra de Nietzsche, **O nascimento da tragédia** (publicado em janeiro de 1872) foi produzido sob a influência do projeto wagneriano. E Nietzsche sofreu as conseqüências de sua *submissão ao gênio* de Wagner com a polêmica levantada principalmente por Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, um dos maiores especialistas na área da filologia clássica no século XIX, que ironizou a abordagem inovadora de **O nascimento da tragédia** chamando-a de *Filologia do futuro*, remetendo ao livro de Wagner de 1850, *A obra de arte do futuro*<sup>24</sup>. Em conseqüência, vemos Erwin Rohde, filólogo e amigo de Nietzsche, rebater as críticas de Wilamowitz, fundamentando filologicamente as descobertas de Nietzsche

---

<sup>23</sup> Janz também aponta nesta direção: "Em '*Pathos da verdade*' se anuncia a emancipação em relação a Wagner. Nietzsche olha dentro de um abismo não experimentado nem explorado e adivinha a conseqüência: a solidão". (JANZ, *op. cit.* p. 189).

<sup>24</sup> Cf. **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Introdução e organização de Roberto Machado; textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorf; tradução do alemão e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

e, por fim, o silêncio que se seguiu a todas as outras publicações de Nietzsche.

O importante a ressaltar aqui é a perda de referências que Nietzsche sofreu nessa época. A sua crescente insatisfação com a filologia enquanto especialidade científica, a sua tentativa de conversão à cátedra de filosofia na Universidade de Basileia que também se viu frustrada, o crescente distanciamento em relação a seus velhos mestres de juventude: Wagner, Schopenhauer e inclusive de seu grande professor de filologia clássica Friedrich Ritschl que reagiu friamente a **O nascimento da tragédia**, chamando-o de “embriaguez engenhosa<sup>25</sup>”.

Podemos ver o que chamamos aqui de processo de desagregação também se refletir na obra de Nietzsche. Isso é facilmente constatável nos **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Para utilizar uma imagem, é quase como se visualizássemos a cabeça de um corpo inexistente.

Do ponto de vista estético, observamos uma desintegração formal<sup>26</sup>. É o primeiro trabalho de Nietzsche a experimentar uma forma mais ousada. Até então seus escritos apresentavam-se na forma de ensaios divididos em seções ou pequenos capítulos. Aqui não. Podemos observar uma ousadia formal que parece prenunciar a escrita aforismática

---

<sup>25</sup> Cf. JANZ, *op. cit.* p. 162.

<sup>26</sup> “Wagner e Cosima eram seguramente leitores atentos e compreensivos; leitores como Nietzsche podia desejar. Mas, apesar disso, é estranho que não se horrorizaram sobre o que Nietzsche anuncia neste manuscrito, ainda que não mais seja externamente na sua desintegração formal”. JANZ, *op. cit.* p. 183.

de *Humano, demasiado humano*. Podemos afirmar que os **Cinco prefácios para cinco livros não escritos** anunciam já uma desintegração formal que só anos mais tarde se evidenciaria. Já poderíamos ler aqui: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão<sup>27</sup>”, um aforismo pertencente à última fase de produção de Nietzsche em 1888. A própria incompletude parece indicar uma unidade no caso dos **Cinco prefácios** e uma prefiguração de todo o percurso intelectual de Nietzsche.

---

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche. **Crepúsculo dos ídolos**, ou, como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 13.

**1. “Sobre o *pathos* da verdade”. Como este conceito nos revela a dúvida de Nietzsche em relação a Wagner e a tudo quanto ele acreditou até então**

Considerando esse inróito biográfico e a caracterização do ambiente em que esses escritos surgem, podemos tentar estabelecer o lugar de “Sobre o *pathos* da verdade”, o primeiro dos ***Cinco prefácios***, nesse contexto. Assim, partindo da definição do termo *pathos* nas suas formas dicionarizadas, passaremos às possibilidades de compreensão do uso desse termo no texto de Nietzsche.

Segundo o ***Dicionário Grego-Francês***<sup>28</sup>, o termo *πάθος* (*pathos*) tem o sentido fundamental de toda modificação vinda do exterior e que afecta o estado ordinário ou normal de um ser; é tudo aquilo que se prova, se sente ou se experimenta (*ce qu'on éprouve*) por oposição àquilo que se faz (*δραμα*, drama; *πραξις*, praxis; *εργον*, ergon; *ποιέιν*, poiein). Nesse sentido, o termo *pathos* apresenta como característica principal a passividade. Em português, podemos encontrar derivações do termo

---

<sup>28</sup> ***Dictionnaire Grec-Français***, pp. 1307-8, de Victor Magnien e Maurice Lacroix com a colaboração de Raymond Salesses. Paris: Librairie Classique Eugène Berlin, 1969.

*πάθος* em: patologia, paciente, passivo, além de apaixonado, homeopático, simpático, compatível, compaixão<sup>29</sup>.

Podemos destacar, no mencionado dicionário, cinco acepções principais de *πάθος*: 1. o que afecta os corpos humanos como acidente, afecção, mal, sofrimento e morte; 2. o que afecta a alma como paixão, infelicidade, tormento; 3. o que afecta uma coletividade como desastre, desgraça; 4. o que afecta os corpos físicos ou os corpos celestes como modificação, acontecimento e; 5. o que afecta a alma graças à arte, como impressão viva, nesse sentido patética, efeito patético. No léxico histórico de **Termos filosóficos gregos**<sup>30</sup>, Peters define a paixão da seguinte forma: “A paixão (*paschein*), cujo estado geral o *pathos* é o aspecto formalizado, é, juntamente com seu correlato, a ação (*poiein*), uma função da antiga noção de poder (*dynamis*)”. O que está em jogo aqui é a distinção entre as forças (*dynameis*) ativas inerentes às coisas e que tem a capacidade de agir (*poiein*) e as ativações passivas (*pathe*) do corpo agido, (*paschein*). F. E. Peters destaca também cinco acepções do termo *pathos*: acontecimento, experiência, sofrimento, emoção e atributo. Entre estas acepções, somente experiência e atributo parecem conter alguma

---

<sup>29</sup> Ver nota de Paulo César de Souza em **Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.p. 225.

<sup>30</sup> F. E. Peters. **Termos filosóficos gregos**. Um léxico histórico, pp. 182-186. Prefácio de Miguel Baptista Pereira, tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

elemento que não seja puramente passivo; o termo “atributo” inclusive pode ser relacionado a *ethos*, como algo próprio do caráter.<sup>31</sup>

Poderíamos destacar no uso que Nietzsche faz do termo *pathos*, uma migração de um sentido negativo para um sentido positivo, ou afirmativo. Temos que deixar claro que se trata de um esforço interpretativo em relação aos escritos de Nietzsche e que na acepção original, o termo grego *pathos* não abarcaria um sentido ativo. Nós (“modernos”) podemos pensar *pathos* como uma força ativa devido à derivação desse termo, no decorrer da história<sup>32</sup>, em outros tantos termos, entre os quais *Paixão, apaixonadamente*.

Assim, Nicola Abbagnano, no verbete “PAIXÃO” de seu **Dicionário de Filosofia**,<sup>33</sup> afirma que *paixão* pode significar: o mesmo que afecção, modificação passiva no sentido do grego *πάθος* e do latim *passio*; o mesmo que *emoção*, e assim foi empregado até o século XVIII; por fim, ação de controle e de direção exercida por uma emoção determinada

---

<sup>31</sup> Paulo César de Souza, nas notas de sua tradução de **A gaia ciência**, define assim o *pathos*: “O *pathos* seria um sentimento, algo transitório e passivo, enquanto o *ethos* seria próprio do caráter e, portanto, duradouro e ativo”, nota 77, p. 327, relativa ao aforismo 317: “*Olhando para trás*. – Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos* de cada período da vida enquanto nele estamos, mas achamos sempre que ele é o único estado então possível e razoável para nós, um *ethos*, não um *pathos* – falando e distinguindo como os gregos. (...) Mas agora vejo que tudo era *pathos* e paixão, (...) algo que não se pode ter durante anos ou eternidades”. Friedrich Nietzsche. **A gaia ciência**. Aforismo 317, p. 212. tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>32</sup> O tradutor Paulo César de Souza, nas suas notas ao livro **Além do bem e do mal** nos remete a uma passagem de Santo Agostinho em que ele menciona os movimentos da alma (*motus animi*) que os gregos chamam *pathe* e Cícero *perturbationes*, que por alguns são chamados *affectus* e por outros, mais conformemente à expressão grega, *passiones*. Souza nos lembra ainda que o verbo latino *patior* apresenta o mesmo sentido do grego *πάσχω*: sofrer, ser afetado, suportar; o substantivo *passio* correspondendo ao grego *πάθος*, o que se experimenta de bem ou mal. Cf. nota 39. Friedrich Nietzsche. **Além do bem e do mal**, *op. cit.*, p. 224-5

<sup>33</sup> Nicola Abbagnano. **Dicionário de Filosofia**, p. 709. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1960.

sobre a inteira personalidade de um indivíduo humano. Esse último sentido corresponde ao que hoje entendemos por *paixão*, isto é, o que nos arrebatava a alma e nos impulsionava a agir. O termo *pathos*, como já vimos, nem sempre foi entendido assim, o exemplo mais destoante em relação à concepção moderna é o dos estóicos que viam nas paixões um grande perigo e um atentado à razão. Por isso, pensavam os estóicos, as paixões deviam ser erradicadas da alma.<sup>34</sup>

André Lalande também destaca o uso que se fez na história do termo *paixão*. Ele afirma que o caráter passivo das impulsões afetivas e até a conotação pejorativa que se ligava à palavra *paixão* tende a desaparecer na época de florescimento da filosofia romântica<sup>35</sup>. Em relação ao “*pathos da verdade*” que é o que nos interessa sobremaneira, Lalande nos fornece algumas indicações que podem nos auxiliar. Ele destaca dois sentidos principais para o verbete *Paixão*, um sentido passivo, em consequência de uma fraqueza da razão e da vontade: “*a passion of tears, a passion of grief* da uma crise de choro, uma crise de tristeza”; e um sentido positivo, como tendência ou inclinação: “*a passion for music*, paixão pela música, *a passionate devotion to truth*, uma devoção apaixonada pela verdade”, caso da paixão pela verdade do cientista (p. 782).

---

<sup>34</sup> Gerard Lebrun, no seu texto “O conceito de *paixão*” afirma: “Compreende-se que Nietzsche se tenha perguntado se os estóicos ainda eram gregos. Os gregos de antes da Decadência viviam *com* as paixões e não *contra* elas”, p. 26 in: **Os sentidos da paixão**. Sérgio Cardoso {et. al.}. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

<sup>35</sup> André Lalande. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**, pp. 781-3. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

No sentido negativo do *pathos*, entendido como sofrer, encontramos um trecho do texto “*O drama musical grego*” que ilustra a maneira grega antiga de entender o *pathos* contraposto à ação. Nietzsche compara a nova comédia ática (que assumia como traço fundamental “o modo de ser do jogo de xadrez”, isto é, a intriga de pequenas paixões), à tragédia antiga: “A tragédia antiga era, comparada com ela [a nova comédia ática], pobre em ação e em tensão: pode-se mesmo dizer que, em seus graus de desenvolvimentos mais primordiais, o *δραμα* [*drama*] não tinha absolutamente em vista o agir, mas o sofrer, o *πάθος* [*pathos*]”.<sup>36</sup> Nietzsche se refere aqui à característica daquelas “verdadeiras tragédias da Antiguidade, a obra de arte de Ésquilo e Sófocles”<sup>37</sup>, que possuíam uma estrutura mais simples, representadas como num único ato em que o herói é conduzido à catástrofe em passos rápidos e curtos<sup>38</sup>. Em “*O drama musical grego*”, Nietzsche deriva o *drama*, a ação (a palavra *δραμα* vem do verbo *δράω* que significa agir, fazer) do *pathos* veiculado sobretudo pela música na tragédia<sup>39</sup>. O que

---

<sup>36</sup> Nietzsche. “*O drama musical grego*”, p. 63. in: ***A visão dionisíaca do mundo***, op. cit.

<sup>37</sup> Id. *Ibid.*, p. 48.

<sup>38</sup> Id. *Ibid.*, p. 62. A Comédia Nova, que pode ser considerada progenitora do drama moderno, começa a prevalecer por volta de 336 a.C., seus traços característicos encontram-se na representação da vida contemporânea, no maior desenvolvimento do enredo e das personagens, na substituição do espirituoso pelo humor e na introdução temática do amor romântico (Cf. ***O nascimento da tragédia***, 11, p. 72-8).

<sup>39</sup> Nietzsche faz uma ressalva quanto a tradução de *δραμα* por “ação”. Fazendo seu acerto de contas final com Richard Wagner, ele defende (em um tom completamente diferente de sua juventude), que Wagner tem em vista primeiramente, em seus dramas, uma grande cena de efeito, uma *actio*, depreendendo daí, inclusive o *pathos*. Segundo Nietzsche, a palavra “drama”, tem origem dórica, e significa “*Geschichte*”, isto é, “evento”, “acontecimento”, “história”, e não “ação” (“*Handlung*”): “Foi uma verdadeira desgraça, para a estética, que sempre se tenha traduzido a palavra ‘drama’ por ‘ação’ [*Handlung*]. Não é apenas Wagner que erra nesse ponto; todo o mundo está errado; mesmo os filólogos, que deveriam saber mais acerca disso. O drama antigo visava cenas de grande *pathos* – excluía precisamente a ação (deslocava-a para *antes* do começo ou *atrás* da cena). A palavra ‘drama’ é de origem dórica: e conforme o uso dos

podemos observar novamente é a distinção entre o agir e o *pathos*, a ação e o sofrimento<sup>40</sup>. É bastante sintomático, nesse sentido, o modo como os alemães designam a *paixão*: *Leidenschaft*; *leiden* sendo o verbo para sofrer, padecer. Como substantivo *Leiden* é sofrimento, dor, doença, padecimento, achaque, e também paixão.

Aqui começamos a rastrear um dos sentidos possíveis para o “*pathos* da verdade”, no sentido de uma perturbação, um tormento, uma afecção da verdade, o que corresponderia, de forma mais aproximada à segunda acepção de *πάθος* que destacamos do já mencionado **Dicionário Grego-Francês**: o que afecta a alma como paixão, infelicidade, tormento. O *pathos* da verdade é aqui compreendido, no seu sentido negativo, como crise da verdade, seguindo a terminologia de Lalande. É ilustrativo, nesta acepção, um fragmento póstumo do período que abarca o verão de 1872 ao começo de 1873<sup>41</sup>, em que Nietzsche afirma: “Os fundamentos de tudo o que é grande e vital baseiam-se na ilusão. O *pathos* da verdade conduz à ruína (*Untergang*). (Aí está a “grandeza”). Sobretudo conduz à ruína da *cultura* (*Kultur*).” Poderíamos também traduzir ‘*Untergang*’ por ‘declínio’, queda ou até mesmo ‘ocaso’

---

dórios significa ‘evento’ [*Ereigniss*], ‘história’ [*Geschichte*], ambas no sentido hierático. O mais antigo drama representava a lenda do lugar, a ‘história sagrada’ [*heilige Geschichte*] em que se baseava a fundação do culto ( - não um fazer [*Thun*], portanto, mas um suceder [*Geschehen*]: drân, em dórico, não significa absolutamente ‘fazer’ [*thun*].” **O caso Wagner: um problema para músicos**, 9, p. 27. tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

<sup>40</sup> Nessa mesma linha de raciocínio, encontramos em “*Introdução à tragédia de Sófocles*”: “A exigência da menor medida era a consequência mais simples: como se quer ouvir o *pathos* e não ver a ação, mas é preciso ver a ação para ouvir o *pathos*, opta-se por limitar à menor medida de ação. Assim, surgia entre *pathos* e ação uma relação altamente tensa, tal como aquela entre efeito e causa: a ação acontecia apenas para esclarecer o *pathos*”. Friedrich Nietzsche. “*Introdução à tragédia de Sófocles*”, p 64. Apresentação, tradução e notas de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

<sup>41</sup> KSA 7, 19 [180].

ou ‘crepúsculo’, o importante é que se destaque o contraponto estabelecido entre o *pathos* da verdade que leva à ruína, e a ilusão como vital e parte constituinte da cultura.

Há um conflito estabelecido aqui entre arte e conhecimento. O conhecimento puro conduz à destruição, um homem sem ilusões, possuído pelo *pathos* da verdade, não consegue criar, consegue no máximo controlar os excessos como se fosse um tribunal supremo da cultura.<sup>42</sup> Nietzsche afirma no fragmento KSA 7, 19 [105]: “Construir uma cultura sobre o saber é algo que se demonstrou impossível”. Ou seja, o saber não é capaz de criar novas possibilidades de vida, mas consegue somente criticar o existente. O *pathos* da verdade, assim considerado, conduz ao aniquilamento. Somos então remetidos ao trecho do prefácio “Sobre o *pathos* da verdade” em que Nietzsche afirma: “A arte é mais poderosa do que o conhecimento, pois é ela que quer a vida, e ele alcança apenas, como ultima meta, — o aniquilamento—”.<sup>43</sup>

A arte, nesse contexto, contraposta ao conhecimento puro, assumiria um caráter profilático, curativo: “*Como surge a arte? Como medicina para o conhecimento. A vida só é possível através de imagens ilusórias da arte*”<sup>44</sup>. A arte tem inclusive um aspecto redentor<sup>45</sup>, pois transporta o homem à contemplação, cobre com um véu o horror da

---

<sup>42</sup> KSA 7, 19 [73]: “O filósofo do futuro? Ele tem que chegar a ser o tribunal supremo de uma cultura artística, algo como um departamento de segurança contra todos os excessos”.

<sup>43</sup> Friedrich Nietzsche, “Sobre o *pathos* da verdade”, p. 30. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução e prefácio de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

<sup>44</sup> Fragmento póstumo do final de 1870-abril de 1871, KSA 7, 7 [152].

<sup>45</sup> KSA 7, 19 [319]: “Só a arte pode nos salvar”.

existência, transfigura em belas imagens apolíneas<sup>46</sup> o tormento sentido por cada indivíduo<sup>47</sup>.

Podemos destacar algumas definições do termo *pathos*, no seu sentido ativo, no ***Ecce homo***. No capítulo “Por que sou tão sábio”: “o *pathos* agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza”<sup>48</sup>; no capítulo dedicado a “Assim falou Zaratustra”: “sintoma talvez significativo do meu estado nesse ano, em que o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos* trágico, me possuía no grau máximo”<sup>49</sup>. O *pathos*, ganhando essa dimensão afirmativa, nos permite pensar em outros sentidos para o “*pathos da verdade*” que não estejam ligados à “ruína da cultura”.

Podemos compreender o *pathos da verdade* como refreamento do impulso desmedido de conhecimento. Nesse sentido o *pathos da verdade* apresentaria forças constitutivas da cultura: “O impulso de conhecimento é reprimido na cultura de um povo mediante a fantasia. Com isso, o filósofo está possuído pelo supremo *pathos da verdade*: o valor de seu

---

<sup>46</sup> Apolo, cabe-nos lembrar, é o deus da aparência, das belas imagens, portanto das artes plásticas, da escultura.

<sup>47</sup> “Ele [Apolo] nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar “. Nietzsche, ***O Nascimento da Tragédia***, 4, p. 40.

<sup>48</sup> Friedrich Nietzsche. ***Ecce homo***: como alguém se torna o que é, “Porque sou tão sábio”, 7, p. 31-2. tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>49</sup> Idem, capítulo “Assim falou Zaratustra”, 1, p. 83.

conhecimento lhe garante sua verdade”<sup>50</sup>. Em outras palavras, o puro *impulso de conhecimento* não é o que decide, mas senão o impulso *estético*. O *pathos* da verdade comporta assim um sentido de criação artística, de novas possibilidades de vida: “Aqui há de se *criar* um conceito: pois o ceticismo não é a meta. O impulso de conhecimento, quando chega a seus limites, volta-se contra si mesmo para proceder à *crítica do saber*. O conhecimento ao serviço da vida melhor”.<sup>51</sup>

O *pathos* da verdade pode ser interpretado, por mais paradoxal que soe, como arte, ilusão, e até como mentira.<sup>52</sup> No prefácio “Sobre o *pathos* da verdade”, Nietzsche nos descreve a cena de um filósofo que acredita estar acordando o homem que dorme, mas na verdade, ele mesmo (o filósofo) mergulha em um sono mágico ainda mais profundo. Enquanto a arte grita para que se deixe o homem agarrar-se nos seus sonhos, o filósofo (que sonha, por sua vez, com “idéias” ou com a imortalidade) grita para que se desperte o homem. Acreditar, portanto que se possui por completo e de uma vez por todas a verdade pode não passar de uma ilusão: “pois toda posse da verdade é no fundo somente a fé de possuir a verdade”<sup>53</sup>.

Parece-nos, ao final, que prevalece o sentido positivo do *pathos* da verdade. Nietzsche maneja o termo grego de forma a ressignificá-lo. O

---

<sup>50</sup> KSA 7, 19 [76].

<sup>51</sup> KSA 7, 19 [35].

<sup>52</sup> KSA 7, 19 [218]: “O *pathos* da verdade em mundo de mentiras. O mundo da mentira se encontra no cume mais alto da filosofia. O fim destas mentiras supremas é reprimir o impulso ilimitado de conhecimento”.

<sup>53</sup> KSA 7, 29 [8]: “Análise da *fé* na verdade: pois toda posse da verdade é no fundo somente a fé de possuir a verdade. O *pathos*, o sentimento do dever, parte desta *fé*, não da verdade presumida”.

próprio tradutor da edição brasileira dos **Cinco prefácios**, Pedro Süsserkind, nos alerta para essa nuance: ao se falar do ‘*pathos* da verdade’, está em jogo tanto a procura, o amor pela verdade’ por parte dos filósofos, quanto um questionamento da própria verdade em seus fundamentos, ou seja, se o conhecimento considerado verdadeiro não passa de uma sensação, de uma disposição, de uma aparência<sup>54</sup>. O *pathos* da verdade revela-se então como um questionamento da própria verdade. O que a verdade esconde? Qual a paixão da verdade? Qual o seu segredo?

Aparentemente sem paixão, a verdade dissimula, é portanto, também ilusão. O que a verdade descarta como transitório, ilusório, sensível, ela também o é, mas de forma escamoteada. Qual o *pathos* da verdade? O iludir, o escamotear, o dissimular. A verdade nesse sentido é também uma criação, artifício, arte. A verdade é uma criação humana que cobre como um manto impulsos e emoções os mais diversos<sup>55</sup>. Cobre como um véu o ilusório, mas é também ilusão. Qual a finalidade da verdade? Fazer crer, tornar suportável a existência. O *pathos* da verdade quer a fé, a confiança em algo, e não a verdade<sup>56</sup>. O *pathos* da verdade pode ser entendido como uma apologia da arte, como uma mentira

---

<sup>54</sup> Cf. “Prefácio para prefácios”, p. 11. in: NIETZSCHE, **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. São Paulo: 7 letras, 2000.

<sup>55</sup> KSA 7, 29 [20]: “I. A verdade como manto que cobre impulsos e emoções completamente diversos”.

<sup>56</sup> KSA 7, 19 [244]: “De onde procede o *pathos* da verdade? Este não quer a verdade, mas senão a fé, a confiança em algo”.

necessária<sup>57</sup>. Já que não conseguimos conhecer a verdade<sup>58</sup>, agarramo-nos à arte<sup>59</sup>.

Não poderíamos deixar de mencionar aqui o texto “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. A “verdade” nesse texto tem uma origem social. O *pathos da verdade* (*Pathos der Wahrheit*) pode ser relacionado ao impulso à verdade (*Trieb zur Wahrheit*): “De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade [Trieb zur Wahrheit]!” O homem, para existir como indivíduo, se vale do intelecto apenas para a dissimulação mas, para existir em sociedade, necessita de um acordo de paz: “Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora fixa-se aquilo que, doravante, deve ser ‘verdade’”<sup>60</sup>. Podemos perceber que o conceito de *pathos da verdade* sofrerá diversas mutações no desenvolver da obra de Nietzsche. Podemos relacioná-lo ainda à “vontade de verdade” que aparecerá em ***Assim falou Zaratustra***: “‘Vontade de verdade’ é como se chama para vós, ó mais sábios dos sábios, o que vos impele e vos inflama<sup>61</sup>”? Também em ***Além de bem e mal***: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não

---

<sup>57</sup> KSA 7, 29 [20]: “III. O impulso à mentira é fundamental”.

<sup>58</sup> KSA 7, 19 [328]: “Impossível conhecer a verdade.

A arte e o filósofo.

O *pathos* da verdade. }

Como se relaciona a filosofia com  
a cultura: Schopenhauer.

Todo  
conhecimento  
ao serviço  
da arte.”

<sup>59</sup> KSA 7, 29 [20]: “IV. A verdade é incognoscível. Tudo o que pode ser conhecido é aparência. Importância da arte como aparência verídica”.

<sup>60</sup> Nietzsche. “Verdade e mentira no sentido extra-moral”. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Ed. Hedra, 2008, p.29.

<sup>61</sup> ***Assim falou Zaratustra***, parte 2, “Da superação de si”. Nietzsche: Os pensadores, p. 237.

poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou (...) Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência!”<sup>62</sup> E se estendermos nossa busca para outras variantes como “impulso ao conhecimento”<sup>63</sup>, “vontade de inverdade”<sup>64</sup>, “vontade de estupidez”<sup>65</sup>, “vontade de ilusão”<sup>66</sup> podemos alcançar uma gama bastante ampla de transmutações do conceito.

Faremos agora uma pequena digressão sobre Lessing, pois podemos remontar, como uma das origens do conceito de *pathos da verdade*, ao crítico e dramaturgo Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Lessing pode ser considerado como um dos maiores escritores do Iluminismo alemão e também como precursor do Romantismo. Em seu escrito *Eine Duplik*, escreve: “ir em busca da verdade é o que faz o valor do homem. Pois não é através da posse, mas através da investigação da verdade que suas forças se ampliam, apenas nisso reside sua perfeição

---

<sup>62</sup> **Além de bem e mal**, § 1. “Vontade de verdade” também aparece na **Genealogia da moral**, III, 27: “Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...”

<sup>63</sup> *Idem*, § 6: “Não creio que um ‘impulso ao conhecimento’ seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, neste ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento”.

<sup>64</sup> *Idem*, § 24: “Foi apenas sobre essa base de ignorância [*Unwissenheit*], agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber [*Wille zum Wissen*] sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade [*Wille zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren*]”!

<sup>65</sup> *Idem* § 107: “Uma vez tomada a decisão, fechar os ouvidos mesmo ao melhor argumento contrário: sinal do caráter forte. Portanto, uma ocasional vontade de estupidez”.

<sup>66</sup> **Genealogia da moral**, III, 25: “a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético”.

cada vez maior<sup>67</sup>”. Nietzsche comenta que, exprimindo-se assim, Lessing revela o segredo fundamental da ciência pois esta consiste no constante buscar da verdade: “Lessing – o mais honrado dos homens teóricos declarou que lhe importava mais a busca da verdade do que a verdade mesma: o segredo fundamental da ciência<sup>68</sup>”. Na primeira *Consideração intempestiva*,<sup>69</sup> Nietzsche ironizará a maneira pela qual David Strauss interpretará a referida máxima de Lessing. Nietzsche menciona o trecho do livro de Strauss *A velha e a nova fé* de 1872 em que Strauss descreve uma cena: “Quando Lessing afirma que se Deus lhe oferecesse na mão direita toda a verdade [*alle Wahrheit*] e na esquerda o simples impulso de a procurar [*den einzigen immer regen Trieb darnach*], com a condição de que jamais a encontraria, tomaria humildemente a mão esquerda do Senhor e pediria que lhe desse o que continha”, e Strauss faz uma pergunta: “E se o Criador tivesse sido da opinião de Lessing e tivesse preferido a procura à posse tranqüila?”, ao que Nietzsche replica: “Seria um Deus com o exclusivo do *erro perpétuo* aliado ao esforço de aspirar pela verdade [*Streben nach Wahrheit*], e tomaria humildemente a mão esquerda de Strauss dizendo: ‘Guarda para ti toda a verdade [*Nimm du die ganze Wahrheit*]’<sup>70</sup>”. O que se evidencia em Lessing é a questão da

---

<sup>67</sup> Cf. Eloá Heise; Ruth Röhl. *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 23.

<sup>68</sup> Nietzsche. *O nascimento da tragédia*, 15, *op. cit.*, p. 93.

<sup>69</sup> Preferimos a tradução de *Unzeitgemäss* por *intempestivo*, pois se refere não só a “fora do tempo”, “extemporâneo”, “inatual”, mas também a “contra o tempo”, há uma intenção crítica que o termo *intempestivo* cobre melhor. Charles Andler também prefere *Considérations intempestives*: “Nada é mais canhestro que traduzir pelo neologismo inútil de *Considérations inactuelles* o título bastante claro de *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Cf ANDLER, *op. cit.*, p, 501.

<sup>70</sup> Cf. Nietzsche, *David Strauss, o devoto e o escritor*, KSA 1, p. 197-8.

busca da verdade que se origina de uma necessidade premente, ou seja, Lessing estava empenhado em constituir um teatro genuinamente alemão que não fosse cópia dos franceses, o qual representava a corte decadente. Lessing representava, por conseguinte a burguesia alemã ascendente e por isso se viu impelido a uma “universalidade” na sua expressão, o que provocava intensa admiração entre os *filisteus da cultura*: “O que espanta nos admiradores de Lessing é que não vejam a miséria devoradora que o acompanhou durante toda a vida e o impeliu a essa ‘universalidade’ [*Universalität trieb*]<sup>71</sup>”. Nesse sentido, podemos tomar o *impulso à verdade* presente em Lessing como uma espécie de sintoma de sua miséria. Raciocínio semelhante que também Nietzsche desenvolverá em sua obra. Já que fizemos uma digressão até Lessing e comentamos brevemente a primeira *Consideração Intempestiva*, não podemos deixar de nos referir à segunda, “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”. Neste texto, Nietzsche defende que a justiça constitui o âmago, o cerne do conceito de *impulso à verdade*: “Uma justiça rigorosa e grandiosa, o cerne mais nobre do assim chamado impulso para a verdade [*Wahrheitstriebes*]<sup>72</sup>”. O mesmo raciocínio é desenvolvido nos fragmentos póstumos: “Elogio da justiça enquanto mãe do verdadeiro impulso á verdade<sup>73</sup>”. Nietzsche diferencia aqui os homens que possuem a mais rara de todas as virtudes, a justiça, dos “servidores da verdade”, eruditos e pesquisadores que se dedicam a verdades

---

<sup>71</sup> *Idem*, p. 182.

<sup>72</sup> Nietzsche. ***Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida***. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 50.

<sup>73</sup> KSA 7, 29 [23]

indiferentes, ou seja, aquele que possui o impulso para a força e para a justiça [*Trieb und Kraft zur Gerechtigkeit*] constitui no exemplar mais venerável do gênero humano, pois não quer apenas um conhecimento frio e sem conseqüências, mas um conhecimento capaz de transtornar todos os marcos das propriedades egoístas, aspirando a uma verdade [*streben nach Wahrheit*] que tenha raiz na justiça, que se ponha como tribunal do mundo.

Retornando ao conceito de *pathos da verdade*. Se entendermos esse conceito na sua acepção de ‘sensação de verdade’, podemos perceber então que o *pathos da verdade* pode ser lido como momento de dúvida de Nietzsche em relação a Wagner. Ou seja, Nietzsche tinha acabado de publicar ***O nascimento da tragédia*** (1872) e sofria as conseqüências por ter submetido sua interpretação dos gregos ao projeto de renovação da cultura alemã encabeçado por Richard Wagner. Os ***Cinco prefácios*** revelam então um profundo ceticismo de Nietzsche que ganharia nova formulação no também póstumo “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. Estes textos não têm mais a tragédia grega como tema central. Coloca-se agora em discussão a questão da “*verdade*”. Qual a origem da verdade? Por que a verdade e não a *inverdade*? Estes textos parecem já anunciar o início do desafeto entre Nietzsche e Wagner que ganharia expressão em textos mordazes de Nietzsche de 1888, como ***O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner***.

É nesse sentido que se torna indispensável, para compreender alguns conceitos de Nietzsche, recorrer ao registro biográfico. Gilles Deleuze afirma que: “É o conjunto da filosofia de Nietzsche que permanece abstracta e pouco compreensível se não se descobrir contra quem ela se dirigiu<sup>74</sup>”. Considero importante o que chamo aqui de *recurso ao biográfico* na medida em que esclarece de onde provêm os conceitos, pois, como já vimos, as obras de Nietzsche nascem, muitas vezes, de suas vivências pessoais. Assim, os ***Cinco prefácios para cinco livros não escritos*** podem ser lidos como uma provocação a Richard Wagner, pois Nietzsche tinha o costume de enviar presentes na época de Natal para os Wagner, sobretudo para a esposa de Richard, Cosima que fazia aniversário justamente no dia 25 de dezembro. Nietzsche passa o Natal de 1869 e 1870 com eles. Em 1871, apesar de convidado, Nietzsche não aparece para as festividades natalinas, envia uma composição musical sua, *Ecos de uma noite de São Silvestre*, o que irritou Wagner, pois no ano anterior, o próprio Wagner havia composto e dedicado uma música, o *Idílio de Siegfrid*, à senhora Cosima Wagner. Em 1872, Nietzsche novamente declina do convite e envia no começo de 1873, com uma dedicatória para Cosima os ***Cinco prefácios para cinco livros não escritos***:

Para a senhora Cosima Wagner

---

<sup>74</sup> Gilles Deleuze. ***Nietzsche e a filosofia***. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés editora, p. 16.

*em homenagem cordial e como resposta a perguntas feitas em conversas e cartas, estas linhas escritas com prazer nas festas de natal de 1872*<sup>75</sup>.

Cosima não soube muito bem como reagir diante destas *linhas escritas com prazer*, pois Nietzsche vinha neste período se expressando com um certo *prazer raivoso*, como na composição que escreveu, *Meditação de Manfred*, para refutar a composição de Robert Schumann, um dos seus compositores prediletos até então. Os Wagner perceberam como Nietzsche vinha se expressando de forma cada vez mais polêmica. Cosima escreve em uma carta a Malwida von Meysenburg: “Às vezes se manifesta uma torpe rudeza ao lado de uma sensibilidade profunda nas idéias. Desejaríamos que se dedicasse sobretudo a temas gregos<sup>76</sup>”. Richard Wagner, por sua vez, também notará os rumos próprios que o pensamento de Nietzsche vinha tomando e tentará utilizar a inclinação polêmica de seu então amigo, sugerindo-lhe escrever sobre seu próprio tempo. Assim surge o projeto das *Considerações Intempestivas*. Mas, na sua busca por uma filosofia própria, Nietzsche vai progressivamente abandonando a metafísica de artista presente no primeiro período de produção de sua obra, o que abre caminho para ***Humano, demasiado humano*** (1878).

Nietzsche buscará desenvolver um conceito de gênio que não mais servisse aos fins culturais e políticos de Wagner, ou seja, nesse sentido,

---

<sup>75</sup> Nietzsche. ***Cinco prefácios para cinco livros não escritos***. tradução e prefácio: Pedro Süssekind. Rio de Janeiro, 7 letras, 2000, p. 19.

<sup>76</sup> Cf. Curt Paul Janz, ***Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)***, p. 182.

podemos entender o conceito de *espírito livre* como uma reconceituação do conceito de gênio:

*A origem do gênio.* – A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para a sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso - : ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar. – Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade. – Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com freqüência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre.<sup>77</sup>

Nietzsche se utiliza aqui de imagens, a de um prisioneiro que busca se libertar de seu cárcere; a de um caminhante que se perdeu e se esforça para achar uma saída. Podemos entender estas imagens como um retrato do próprio Nietzsche. Nessa época ele se viu enredado pela influência de Wagner, interpretou-se a si mesmo como alguém que não ousou seguir seu próprio caminho utilizando-se do vocabulário schopenhaueriano para exprimir fórmulas que lhe seriam tão estranhas, e procurava uma saída, um meio de se libertar e encontrar um caminho próprio. Já se expressa aqui a visão de Nietzsche quanto à necessidade dos gênios rivalizarem-se entre si como meio de estímulo e *disputa*: “Quase todo gênio conhece, como um estágio no seu desenvolvimento, a ‘existência catilinária’, um sentimento de vingança e revolta contra tudo o

---

<sup>77</sup> Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, § 231.

que já é, que não mais se torna... Catilina – a forma preexistente a todo César. –<sup>78</sup> Voltaremos a esse tema da *disputa* na análise do quinto prefácio, “ A disputa de Homero”.

Retornando ao *pathos da verdade*. Este conceito revela um momento de profundo ceticismo de Nietzsche. No trecho seguinte, vemos aparecer o conceito de vontade de mentira que poderíamos relacionar ao *pathos da verdade* enquanto ficção: “A moral cristã – a mais maligna forma da vontade de mentira, a verdadeira Circe da humanidade: o que a corrompeu”<sup>79</sup>. No momento de elaboração do conceito de *pathos da verdade*, Nietzsche vivia uma divisão interna, ou seja, publicamente, nos seus textos e intervenções, acompanhava Wagner, mas no seu foro íntimo, estava carregado de dúvidas. Foi assim que viveu desde o primeiro semestre em Bonn, 1865, quando por consideração à mãe e à sua família de pastores, matricula-se como teólogo, o que internamente não o agradava, pois já não acompanhava o cristianismo ascético e dogmático. Portanto, não se dedicou ‘exclusivamente’ à teologia, preferindo as disciplinas de filologia clássica. Depois, já como filólogo, viu a possibilidade de se livrar de sua estafante carga horária como professor no *Pädagogium* e na Universidade da Basileia, tentando uma mudança, que se viu frustrada, para a cátedra de Filosofia. Até que a doença o acometeu, acabando por lhe revelar um meio eficiente para não ter que fazer escolhas difíceis. A partir de então, a doença toma a função de lhe

---

<sup>78</sup> Nietzsche. ***Crepúsculo dos Ídolos***, § 45. O tradutor Paulo César de Souza nos esclarece: Catilina (108-62 a. C.) era um político romano que liderou duas tentativas de golpe antes de César, nota 134, p. 128.

<sup>79</sup> Nietzsche. ***Ecce homo***. *Op. cit.* “Por que sou um destino”, 7, p. 115.

evitar as decisões para as quais não tem coragem ou força de assumir. A doença o liberou do seu serviço militar obrigatório em 1866, quando sofreu um acidente, caindo, literalmente, do cavalo. Depois um outro pequeno acidente, uma luxação no pé, lhe livra, por um curto período de tempo, da docência em junho de 1870. A enfermidade lhe tirou ainda da guerra franco-prussiana de 1871, em que foi servir como enfermeiro. O *mal estar anímico* o afastou de Richard Wagner, lhe concedeu um ano de folga que necessitava para redigir o que seria sua primeira obra filosófica totalmente pessoal, ***Humano, demasiado humano***, lhe eximiu de realizar a sistematização de sua obra filosófica fundamental e acabou por desvelar o que seria o caráter trágico de sua própria existência<sup>80</sup>.

Por fim, encerraremos a análise deste primeiro prefácio lembrando o propósito que nos moveu até aqui: circunscrever o conceito de “*pathos da verdade*”. Retomando a significação grega do termo *pathos* como sofrer a ação de algo exterior, avançamos para o uso que Nietzsche faz do termo, conferindo-lhe uma dimensão ativa que o termo grego originalmente não comportava. Como vimos, essa ressignificação pode ser observada também no uso que se fez desse termo ao longo da história. A mudança mais significativa que pudemos observar se deu principalmente a partir do século XVIII, com os primórdios do movimento romântico, devido a derivação do termo *pathos* em *paixão* como força ativa capaz de nos impelir para à ação. A partir dessas definições,

---

<sup>80</sup> Retiramos as informações biográficas do livro de Janz, *op. cit.*, p. 114-5: “E afinal de contas, a enfermidade era como uma aura que rodeava o fenômeno Nietzsche e da qual provinha não pouco de sua força”.

podemos interpretar o conceito “*pathos* da verdade” primeiramente como o sofrer da verdade: a verdade que leva ao aniquilamento; depois observamos a possibilidade de compreender “*pathos* da verdade” como sensação, aparência da verdade, o que nos permitiu observar que a verdade também ilude, nesse sentido a verdade é também criação. Por fim, considerando que a verdade também pode enganar, fiamos-nos à arte no intuito de compreender a “veracidade da aparência”, isto é, a arte está num patamar mais elevado porque reconhece que é ilusão.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> KSA 7, 19 [97]: “A mentira está permitida ali onde não se pode saber nada de verdadeiro”.

## 2. Nietzsche se preocupa com a “*formação*” de seus leitores

O segundo prefácio a ser analisado, “Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação” (*Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*), além de figurar como o segundo dos **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**, aparece também no texto das cinco Conferências sobre o futuro de nossos institutos de formação, que Nietzsche proferiu de janeiro a março de 1872 no *Akademisches Kunstmuseum* de Basileia, com a seguinte descrição: “Prefácio para ler antes das Conferências, embora não pertença propriamente a elas<sup>82</sup>”. O prefácio aparece aí, antes das Conferências, mas, podemos afirmar que, somente no final do ano de 1872, ele encontraria seu lugar de pertencimento, ou seja, como um dos **Cinco prefácios para cinco livros não escritos** enviados à senhora Cosima Wagner. Outra curiosidade é que conhecemos cinco Conferências, mas Nietzsche anuncia seis e há inclusive apontamentos para uma sétima<sup>83</sup>. As duas últimas não puderam ser proferidas devido a um problema de garganta, mas o material preparado foi retomado nas *Considerações Intempestivas*.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> “Vorrede, zu lesen vor den Vorträgen, obwohl sie sich eigentlich nicht auf sie bezieht”. (KSA, vol. 1, p. 648).

<sup>83</sup> “*Sechs öffentliche Vorträge von F. N. Anfang des Jahres 1872*”. (KSA, 1, p. 643). Janz afirma que Nietzsche oferecia seus manuscritos ao editor antes de terminá-los. Já havia feito isso com *O nascimento da tragédia*, agora anuncia seis conferências sem um plano estritamente fixado e chega a fazer anotações para a sétima. Cf. JANZ, *op. cit.*, p. 142.

<sup>84</sup> Cf. DIAS, *op. cit.*, p. 38 e 43. Cf. também JANZ, *op. cit.*, p. 230: “Em *Strauss* Nietzsche necessita de um tempo de arrancada até que chegue a seu tema. Os dois primeiros capítulos são a continuação imediata das *Conferências sobre os institutos de formação*”.

Torna-se necessário neste momento, para analisar o segundo prefácio “Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação” (*Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*), considerar como Nietzsche chegou à cidade suíça de Basileia, pois foi a partir do início de sua atividade como docente no *Pädagogium*<sup>85</sup> e na Universidade da Basileia que se desenvolveram suas análises em torno dos problemas pedagógicos do ensino secundário e superior<sup>86</sup>. Nietzsche chega à cidade de Basileia devido a uma oportunidade de trabalho lá surgida. Em Leipzig, o professor de Nietzsche, Friedrich Ritschl, recebe uma carta de Basileia, indagando se poderiam confiar uma cadeira de filologia ao autor das belas monografias publicadas pela revista do *Rheinisches Museum*. Prontamente Ritschl lhes escreve recomendando enfaticamente seu jovem aluno. Podemos lembrar aqui do trabalho de Nietzsche sobre Teognis (*Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung*), publicado em 1867 pela revista do *Museu Renano*, e em que já se manifesta uma certa luz schopenhaueriana<sup>87</sup>, e a monografia em latim sobre as fontes de Diógenes Laércio (*De Laertii Diogenis fontibus*).<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> “*Pädagogium* era como se denominava a escola secundária humanista, o liceu clássico. Na Universidade da Basileia, os docentes da faculdade de Filosofia tinham também de lecionar nas classes superiores do *Pädagogium*.” Cf. nota de Paulo César de Souza ao *Ecce homo*, op. cit., p. 122.

<sup>86</sup> Cf. Rosa Maria Dias, *Nietzsche educador*, p. 16. São Paulo: Editora Scipione, 2ª Ed. 2ª reimp., 2003.

<sup>87</sup> Rosa Maria Dias resume assim este período: “Em 1865, Ritschl é nomeado professor em Leipzig. Nietzsche segue-o. Um acontecimento fortuito altera sua vida. Descobre o livro de Arthur Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*. Iluminado por Schopenhauer, dedica-se com vontade ao seu trabalho sobre Teógnis. Apresenta o texto a Ritschl, que o felicita calorosamente. Acreditara em Nietzsche, e tinha razões para isso: nunca havia lido algo semelhante escrito por um aluno”. DIAS, op. cit., p. 25.

<sup>88</sup> “As publicações no *Museu renano* eram, para seu tempo, contribuições consideráveis ao complexo problema, então muito pouco claro, da crítica das fontes de Diógenes Laércio, que se colocaria em marcha rapidamente e superaria as descobertas de

Podemos considerar que a contratação de Nietzsche partiu do professor e depois senador da Basileia Wilhelm Vischer-Bilfinger que era responsável pela administração da Universidade, do Conselho de Educação e posteriormente, como senador, de toda a instrução pública de Basileia. Vischer foi o responsável pela implantação do Seminário filológico-pedagógico em 1862 e pela conseqüente valorização da filologia grega nesta universidade<sup>89</sup>. É devido à proteção de Vischer que Nietzsche se pôde permitir a ousadia de proferir sua lição inaugural sobre Homero<sup>90</sup>, suas cinco *Conferências sobre o futuro de nossos institutos de formação*, além da publicação de um livro que fugia da especialidade da filologia como *O nascimento da tragédia* e as duas primeiras *Considerações intempestivas*. Vischer só não permitiu a publicação do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, o que explica em parte porque esse texto só tenha sido conhecido mais tarde entre os escritos póstumos.

A contratação de Nietzsche diretamente como representante principal da cátedra sem a habitual passagem como docente privado se deve, além da excelente qualidade dos trabalhos de Nietzsche, à atuação de Vischer na Universidade e ao crédito do professor Friedrich Ritschl,

---

Nietzsche. Mas no momento da contratação não havia nada melhor que as publicações de Nietzsche". (JANZ, *op. cit.*, p. 16).

<sup>89</sup> Cf. JANZ, *idem*, p. 15.

<sup>90</sup> Em "Homero e a Filologia Clássica", sua aula inaugural na Universidade de Basileia, Nietzsche já expressa a necessidade de impregnar toda atividade filológica com uma concepção filosófica do mundo: "*alle und jede philologische Thätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll vor einer philosophischen Weltanschauung*". (NIETZSCHE, "Homer und die klassische Philologie" in: *Kritische Gesamtausgabe*, vol II 1, *Philologische Schriften*. Walter de Gruyter, p. 268, 1982).

que era muito respeitado como filólogo, professor e organizador<sup>91</sup>. Além de ter ajudado a organizar o seminário de Bonn que se tornou o primeiro instituto para formação de jovens filólogos, Ritschl pode ser considerado como um dos fundadores da lingüística moderna devido a seus estudos sobre Plauto e o latim arcaico. O autor da ***História da Filologia Clássica***, Wilhelm Kroll chega a afirmar: “O homem cuja influência na filologia foi superior a todos os demais durante o século XIX foi Friedrich Ritschl”.<sup>92</sup> Isto se deve, segundo Kroll, não só às próprias publicações de Ritschl, como aos inúmeros trabalhos de seus alunos que sempre lhe permaneceram fiéis. O próprio Nietzsche afirma em ***Ecce homo***: “*Ritschl* – digo-o com veneração – o único erudito genial que até hoje me foi dado encontrar<sup>93</sup>”.

Devido ao trabalho no *Pädagogium* e na Universidade, Nietzsche apresenta os primeiros sinais de esgotamento. Tenta uma mudança de cátedra para a vaga de Filosofia, mas isso não se efetiva. É nesse contexto que surgem as *Conferências sobre o futuro de nossos institutos de formação*, como momento negativo a que viriam se somar as *Considerações intempestivas*<sup>94</sup>. Nietzsche vai transfigurar em filosofia

---

<sup>91</sup> Podemos lembrar que, antes de Nietzsche, ocuparam a cátedra de Filologia grega o próprio Vischer como fundador da cátedra, além de dois alunos de Ritschl, Otto Ribbeck e Adolf Kiessling. “Posto que Ribbeck era sucessor direto de Vischer no cargo, Nietzsche se tornou, através da ponte Ribbeck-Kiessling, em sucessor indireto daquele homem [Vischer] a quem devia seu chamado à Basiléia e que haveria de ser sempre para ele um tutor fiel e complacente.” (JANZ, op. cit., p. 33).

<sup>92</sup> Wilhelm Kroll, ***Historia de La Filología Clásica***, Barcelona, Editorial Labor, p. 144, 1953.

<sup>93</sup> ***Ecce homo***, op. cit., “Por que sou tão inteligente”, seção 9, p. 49.

<sup>94</sup> É freqüente neste período, nas cartas de Nietzsche, a menção à uma *negatividade animica* que ele próprio tenta eliminar através da atividade literária. Como exemplo temos a carta (368) de Nietzsche a seu amigo Erwin Rohde de 1 de junho de 1874: “Vencemos a carcoma da melancolia escrevendo.” Utilizamos aqui a edição das cartas

toda sua *negatividade*, sua crescente frustração na composição de músicas<sup>95</sup>, sua frustrada conversão à cátedra de filologia, seu distanciamento em *escala crescente* de Richard Wagner. Tudo isso vai impulsioná-lo na busca de um caminho próprio que passará pelo conseqüente afastamento da metafísica de Schopenhauer e da esfera de influência de Wagner, culminando na obra ***Humano, demasiado humano***, de 1878. Aliás, podemos ler a terceira e a quarta das *Considerações Intempestivas*, “Schopenhauer como educador” e “Richard Wagner em Bayreuth” já como última homenagem e despedida de seus mestres de juventude<sup>96</sup>.

Sabemos que o próprio Wagner impulsionou o projeto das *Intempestivas*, tentando se beneficiar da veia polêmica que Nietzsche

---

de Nietzsche: ***Correspondencia II Abril 1869 – Diciembre 1874***. Tradução e notas às cartas de J. M. R. Cuevas e M. Parmeggiani. Introdução e apêndices de M. Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2007, que corresponde aos volumes III e IV da edição alemã *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB), ed. de Colli e Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1986.

<sup>95</sup> É conhecido o episódio em que Nietzsche pede para que o maestro Hans von Bülow teça uma crítica em relação à uma composição sua, a *Meditação de Manfred*. Bülow, entre outras coisas, afirma que a composição de Nietzsche é a mais extrema em extravagância fantasiosa, a mais fastidiosa e anti-musical que ele encontrou desde muito tempo em papel de música. JANZ, *op. cit.*, p. 168. Janz pontua, todavia que esta composição de Nietzsche nasce, tendo já como pressuposto a negação e que a negação nunca constituiu uma base produtiva do fazer artístico (*idem*, p.167). Nietzsche tentava com essa composição refutar musicalmente a composição, do antes admirado Robert Schumann, para o texto do também outrora admirado Byron. Janz ressalta ainda o aspecto agressivo do maestro Bülow que Cosima já tinha notado tempos antes. Mas, se por um lado, Bülow ignora a possibilidade de ver em Nietzsche um renunciador da estética impressionista, como Janz revela, por outro lado evidencia-se os limites da composição musical de Nietzsche. O próprio o reconhece em uma carta a seu amigo Gustav Krug: “Agora sou músico só na medida em que me serve para meu uso caseiro filosófico”, (carta 242, de 24 de julho de 1872).

<sup>96</sup> Em relação à quarta intempestiva, “Richard Wagner em Bayreuth”, Daniel Halévy afirma: “Há, em cada página, aclamação e despedida”. Daniel Halévy, Nietzsche: uma biografia. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 147.

vinha desenvolvendo em seus escritos<sup>97</sup>: “Depois da prova que ofereceram as *Conferências sobre os institutos de formação* de Nietzsche, Wagner acreditou, com razão, poder supor que seu jovem amigo levaria a cabo agora o que ele não pôde fazer com êxito cinco anos antes” (JANZ, *idem*, p. 211). Wagner só não parecia contar que seu fiel discípulo, tempos depois, escreveria uma *Intempestiva* sobre ele, “Richard Wagner em Bayreuth”. Assim vemos como Nietzsche, para se livrar de sua negatividade anímica, vai se dirigindo numa escala ascendente a seus problemas espirituais mais elevados. Podemos ler a primeira *Intempestiva*, “David Strauss, o devoto e o escritor”, em que Nietzsche critica veementemente os *filisteus da cultura* (*Bildungsphilister*), como um relato do perigo que o próprio Nietzsche correu de se tornar um tal *filisteu* em sua época de estudante. Na segunda *Intempestiva*, “Da utilidade e desvantagem da História para a vida”, um novo perigo: a de se tornar um *erudito* (*Gelehrte*) que incorre em frias análises *histórico-científicas* no estudo filológico dos gregos. Na terceira *Intempestiva*, “Schopenhauer como educador”, Nietzsche eleva-se, recorrendo a seu grande mestre filosófico, Arthur Schopenhauer, para tratar dos grandes problemas educacionais de seu tempo. Aqui Nietzsche afirma: “no fundo não é ‘Schopenhauer como educador’, porém seu oposto, ‘Nietzsche como educador’, que assume a palavra<sup>98</sup>”. Na quarta *Intempestiva*, “Richard Wagner em Bayreuth”, Nietzsche, analisando a significação da

---

<sup>97</sup> Wagner aproveitou a ocasião – tinha uma velha conta pendente com David Friedrich Strauss – e propôs a seu jovem e devoto amigo, como tema número um para escrever, uma invectiva contra este teólogo liberal, por quem Nietzsche havia sentido até então uma certa simpatia. Cf. JANZ, *op. cit.*, p. 210.

<sup>98</sup> **Ecce homo**, *op. cit.*, “As intempestivas”, 3, p.71.

construção da casa de espetáculos (*Festspielhaus*) em Bayreuth e sua importância para o desenvolvimento da obra de Wagner, torna mais claro para si mesmo quais eram os caminhos que deveria percorrer para chegar a desenvolver sua própria filosofia<sup>99</sup>. Dessa forma, exercitando sua veia polêmica, ou como anos mais tarde ele diria, entrando na sociedade com um *duelo*<sup>100</sup> contra David Strauss, Nietzsche tem a intenção de arrancar de si todo o negativo e rebelde a fim de voltar-se para si, escrevendo enfim sobre sua própria experiência interior<sup>101</sup>.

Observamos a veia polêmica nas *Conferências*, nas quais Nietzsche faz um exame crítico da *formação* (*Bildung*) a que os jovens alemães estavam submetidos em sua época. Já na Introdução, Nietzsche destaca duas tendências, ambas nefastas, predominantes nos *institutos de formação* (*Bildungsanstalten*) alemães: a primeira busca a *ampliação* da *formação* tanto quanto possível e a outra, sua *redução* e *enfraquecimento*<sup>102</sup>. A primeira tendência, da *ampliação*, prevê que a

---

<sup>99</sup> Cf. Introdução de Anna Hartmann Cavalcanti, "Arte como movimento de renovação da cultura" in: **Wagner em Bayreuth**. Introdução, tradução e notas: Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 15.

<sup>100</sup> "No fundo, eu havia posto em prática uma máxima de Stendhal: ele aconselha a fazer a entrada na sociedade com um *duelo*". **Ecce homo**, *op. cit.*, p. 69.

<sup>101</sup> Cf. carta de Nietzsche a Malwida von Meysenburg de 25 de outubro de 1874.

Nietzsche acabava de publicar sua terceira e já tinha planos para a quarta intempestiva: "Quem sabe como me sentirei quando tenha tirado todo o negativo e o rebelde que há em mim! (...) Já agora me dou conta com autêntica gratidão que tenho uma vista espiritual! (desgraçadamente não corporal) cada vez mais clara e nítida, e posso me expressar de maneira cada vez mais precisa e compreensível. Se no curso de meu caminho não sou desviado completamente e se não me faltam forças, então *terá* que sair algo de tudo isso. Pense só em uma série de 50 escritos do tipo dos quatro de agora, todos compelidos a sair à luz a partir da experiência interior".

<sup>102</sup> *Sobre o futuro de nossos institutos de formação*, Introdução. (KSA, 1, p. 645).

Consultamos também a tradução: "Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino"; "Schopenhauer educador" na compilação dos textos sobre educação de Nietzsche: NIETZSCHE, F. **Escritos sobre educação**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

*formação* se estenda a círculos cada vez mais amplos, seguindo um dos dogmas da economia política (*nationalökonomischen Dogmen*) mais caros à época, que diz: “tanto conhecimento e cultura quanto possível – portanto o máximo de produção e necessidades possível – logo o máximo de felicidade possível: eis mais ou menos a fórmula”.<sup>103</sup> Ou seja, deseje-se uma *formação* que se dê o mais depressa possível para que ocorra a rápida integração ao mercado de trabalho. O objetivo e o fim da *formação* são transferidos à utilidade dentro da esfera competitiva da sociedade, logo, à possibilidade de lucro. A segunda tendência, do *enfraquecimento*, exige que a *formação* abandone suas mais elevadas pretensões de soberania e se submeta à autoridade do Estado.<sup>104</sup>

Nas Conferências, Nietzsche afirma que o medo da opressão religiosa também motiva o desejo de ampliação da formação com o intuito de destruir estes instintos religiosos. O Estado moderno também deseja a ampliação da formação a fim de garantir sua própria existência. O Estado submete a *formação* a seus fins, decidindo assim o que deve ser ensinado, nivelando a formação, ocasionando o que Nietzsche chama de *redução* da formação (*Verminderung der Bildung*). Mesmo os eruditos encontram-se na deplorável situação de especialistas circunscritos unicamente à suas especialidades de formação, parecendo-se mais a operários de fábrica do que a homens verdadeiramente cultos. Nos *Fragmentos Póstumos*, encontramos a definição de Nietzsche para o homem culto: “Chamamos culto (*Gebildet*) aquele que chegou a ter uma

---

<sup>103</sup> *Idem*, Conferências, KSA, 1, p. 667.

<sup>104</sup> *Idem*, Introdução, p. 647.

formação (*Gebilde*), que recebeu uma forma (*Form*): o contrário da forma (*Form*) é neste caso o amorfo (*Ungestaltete*), o que não tem figura (*Gestaltlose*), sem unidade (*ohne Einheit*)<sup>105</sup>. Traduzimos o termo *Gebildet* por homem culto, mas poderíamos traduzi-lo por *formado* para manter o jogo de palavras que há entre *Gebilde*, *Bildung* (forma/formação) e *Gebildet* (formado/culto). O importante aqui é nos determos na contraposição entre o homem culto que consegue atingir uma unidade e o erudito que consiste numa rede misturada de impulsos e excitações variadas<sup>106</sup>.

O erudito (*Gelehrte*) encontra-se despedaçado diante da unidade dos impulsos de conhecimento que podemos observar no homem verdadeiramente culto, no filósofo, que atinge a autêntica formação<sup>107</sup>. De um lado temos a figura do filósofo que consegue atingir uma unidade a partir dos impulsos de conhecimento, enquanto o erudito, por observar demasiadamente perto o quadro das ciências, não consegue atingir uma visão de conjunto<sup>108</sup>. Aliás, a falta de cultura fora dos limites da disciplina entre os eruditos é considerada como sinal de uma nobre sobriedade<sup>109</sup>. Nietzsche afirma que sempre foi considerado evidente entender como

---

<sup>105</sup> “*Gebildet nennen wir den, der ein Gebilde geworden ist, eine Form bekommen hat: Gegensatz der Form ist hier das Ungestaltete Gestaltlose, ohne Einheit*”. KSA 7, 19 [307].

<sup>106</sup> “Para falar diretamente o que penso, meu princípio é o seguinte: o erudito consiste numa rede misturada de impulsos e excitações muito variadas, é um material impuro por excelência”. *Schopenhauer como educador*, § 6.

<sup>107</sup> O seguinte fragmento também pode nos auxiliar na diferenciação entre o homem verdadeiramente culto e o erudito: “*Demonstrar a inaudita unidade em todos os impulsos de conhecimento: o erudito despedaçado*”. “*Die ungeheure Einheit in allen Erkenntnißtrieben nachzuweisen: der zerbrochene Gelehrte*”. KSA 7, 19 [136].

<sup>108</sup> Cf. “Pode-se mesmo dizer que unicamente aquele que firmemente envolveu com o olhar o quadro geral da vida e da existência se servirá das ciências particulares sem se prejudicar”. Friedrich Nietzsche, “*Schopenhauer como educador*”, § 3.

<sup>109</sup> Cf. Conferências, KSA, p. 670.

homem culto (*Gebildeten*) o erudito (*Gelehrten*), mas que a experiência do presente não nos permite estabelecer uma equivalência tão ingênua. Na verdade, tomar o erudito no lugar do homem culto pode ser considerado um signo distinto da Idade Média<sup>110</sup>, quando o erudito era considerado o objetivo da educação perfeita<sup>111</sup>. No mesmo fragmento 14 [15] da primavera – começo de 1872, Nietzsche afirma que “Todo mundo pode chegar a ser erudito (*Gelehrter*), mas poucos chegam a ser cultos (*Gebildete*)”.

Chegamos aqui a uma contraposição entre “formação verdadeira” e “formação histórica”. Nietzsche comenta o fato da degeneração da formação do erudito em uma especialização científica infértil: “Na Alemanha, onde se pretende recobrir os fatos mais dolorosos com um glorioso manto de pensamento, se admira como sendo um fenômeno moral esta especialização dos nossos eruditos e seu distanciamento cada vez maior da verdadeira formação [*rechte Bildung*]”<sup>112</sup>. Ou seja, pode-se medir a “verdadeira formação” pela sua necessidade de filosofia, por seu instinto artístico e pelo seu impulso em direção à antiguidade grega e romana<sup>113</sup>. Já a “formação histórica” preza pelas questões históricas e filológicas, por minúcias do tipo documental: estabelecer o que pensou ou não pensou este ou aquele filósofo, se é possível atribuir a ele este ou

---

<sup>110</sup> KSA 7, 14 [15]:

O erudito no lugar do culto

O professor de profissão no lugar  
do sábio exemplar

{ Signos distintos da Idade Média

<sup>111</sup> Cf. *Schopenhauer como educador* § 6.

<sup>112</sup> Cf. Conferências, KSA, p. 670.

<sup>113</sup> Cf. Conferências, *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, op. cit., p. 127.

aquele escrito, se há um ou mais autores para um mesmo texto; o que acaba dirigindo os estudantes a buscarem um tratamento neutro da filosofia ou acaba por aniquilar o instinto filosófico dos jovens. Na Segunda *Consideração Intempestiva*, Nietzsche sugere o exemplo de pensarmos um grego antigo que observasse a formação do homem moderno: “Ele [o grego] perceberia que para os homens modernos ‘culto’ [*gebildet*] e ‘culto de formação histórica’ [*historische gebildet*] parecem tão conectados como se elas fossem uma coisa só (...) Ele pronunciaria então sua sentença: alguém pode ser muito culto [*gebildet*] e, no entanto, não ser necessariamente nenhum culto de formação histórica [*historische gebildet*]”.<sup>114</sup> Para os homens modernos, um grego pareceria muito “inculto” (*ungebildet*), pois sua minúcia erudita é muito menor comparada à moderna, sem falar na falta de apreço que os gregos tinham em relação à palavra escrita, preferindo muito mais a palavra falada.

Para finalizar a análise deste segundo prefácio, faremos algumas considerações sobre as prescrições que Nietzsche faz neste texto em relação à própria leitura de seu texto. Principia-se com estas palavras o segundo prefácio: O leitor do qual espero alguma coisa deve ter três qualidades. Deve ser calmo e ler sem pressa. Não deve intrometer-se, nem trazer para a leitura a sua “formação”. Por fim, não pode esperar na conclusão, como um resultado, novos tabelamentos.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Nietzsche. Segunda Consideração intempestiva: *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 34.

<sup>115</sup> NIETZSCHE, “Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação” in *Cinco prefácios*, op. cit., p. 33.

De início, é adiantado ao leitor que não deve trazer para a leitura sua “formação”, e que não deve esperar, ao final, por conclusões definitivas: “Não prometo tabelamentos, nem novos planos de estudo<sup>116</sup>”. O leitor é assim desarmado, não se imiscuir, não se intrometer, nem tentar fazer o texto dizer nada além do que efetivamente diz. Esses leitores calmos devem ter tempo não só para ler, mas também para esbanjar seu tempo refletindo, ou seja, não estão submetidos a cumprimento de expedientes ou “comprometidos pela pressa vertiginosa de nossa época rolante”. O texto assim não é dirigido a “leitores de periódicos”, mas a homens que saibam reunir os momentos mais calmos e frutíferos de seus dias a fim de refletir: “Um homem assim ainda não desaprendeu a pensar enquanto lê, ainda compreende o segredo de ler nas entrelinhas, sim, ele esbanja tanto, que ainda reflete sobre o que foi lido – talvez muito após ter largado o livro. E, contudo, não para escrever uma resenha ou um novo livro, mas apenas assim, para refletir!”<sup>117</sup>

O humor e a ironia de Nietzsche: em um primeiro momento, parece que se espera um leitor que vá receber suas lições muito disciplinadamente, - um leitor assim compenetrado, arrebatado pela força da exposição do autor, esforçando-se para não perder o fio condutor das reflexões. Mas, tal leitor deve saber também largar o livro de tal modo que é preciso pensar sobre o que se leu, – talvez muito após ter largado o

---

<sup>116</sup> NIETZSCHE, *idem*, p. 33

<sup>117</sup> NIETZSCHE, *id. ibid*, p.34

livro: "Você é o meu leitor, pois será calmo o suficiente para seguir um longo caminho com o autor, cujas metas ele mesmo não pode ver, nas quais deve acreditar honrosamente, para que uma geração posterior, talvez distante, veja com os olhos o que só tateamos às cegas e dirigidos apenas pelo instinto<sup>118</sup>".

Podemos dizer muito simplesmente que Nietzsche deseja leitores que não deturpem o sentido original de seus escritos, por isso a ênfase constante na calma ao ler, a importância de não imiscuir sua formação na leitura. "Se o leitor, em contrapartida, achar que só é necessário um pulo ligeiro, um ato bem-humorado, se considerar que se alcança tudo o que é essencial com uma nova "organização" decretada pelo estado, então devemos temer que ele não tenha chegado a entender nem o autor, nem o problema propriamente dito<sup>119</sup>".

Como aponta Pedro Süsskind, tradutor da edição brasileira consultada: "Muitos dos temas e das questões que aparecem nos prefácios fazem parte de obras escritas posteriormente, embora não se trate de simples repetições". (*Prefácio para prefácios* in: NIETZSCHE, 2000, p. 9). Assim, vemos essa maneira de invocar o leitor reaparecer com mordacidade semelhante, por exemplo, na ***Genealogia da Moral***. Nietzsche brinca aqui com o sentido que o *ruminarum* conota no latim, de pensar muito, refletir, matutar, cogitar profundamente e o denotativo, remastigar, remoer os alimentos que voltam do estômago à boca: "É certo

---

<sup>118</sup> *Id. ibid*, p. 34-5.

<sup>119</sup> *Id. ibid*, p. 35.

que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” - , para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um “homem moderno”: o *ruminar...*<sup>120</sup>”

Em “Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação”, Nietzsche não busca resoluções sobre o ginásio e as escolas profissionais, como já vimos uma nova “organização” decretada pelo estado não resolve os problemas essenciais. É a própria idéia de “formação” que está em jogo. Osvaldo Langellotti afirma em seu texto homônimo “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos educacionais”<sup>121</sup>: “A Prússia subordina a formação aos fins do Estado”. Nietzsche quer promover uma renovação, revigoração e depuração dos estabelecimentos educacionais para devolver-lhes a prístina tendência sublime que presidiu à sua fundação.

É nesse sentido então que Nietzsche invoca seus leitores, pois a polêmica de fundo se dá contra os homens de seu tempo, leitores apressados que esperam, com um relance, compreender a situação dos institutos de formação. Como afirma Langellotti, o periodismo toma o lugar da formação: “Isto é a ‘questão social’. A restrição da formação conduz à

---

<sup>120</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, *op. cit* , p. 14-15. Nietzsche parece retomar aqui a frase de Friedrich Schlegel: “O crítico é um leitor que ruminar e que, por isso, deveria ter mais de um estômago”. (Friedrich Schlegel. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 23.

<sup>121</sup> LANGELLOTTI. “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos educacionais”, Cadernos Nietzsche n. 11, pp. 121-126, 2001).

especialização e só nisto o ilustrado é superior ao vulgo. Isto conduz à destruição da formação. Este estado de coisas tem um gênero literário que o representa: o *periodismo*<sup>122</sup>. Nietzsche se punha contra esse *periodismo*, contra essa tendência de escrita jornalística, em “Schopenhauer como educador” temos: “Foi o espírito dos jornalistas que invadiu cada vez mais a universidade, e não foi raro que isto se fizesse usando o nome de filosofia<sup>123</sup>”. Essas inferências sobre a *arte de ler* recaem no seguinte ponto: Nietzsche tinha sempre preparadas armadilhas e sutilezas para ‘ouvidos grosseiros, alheios às suas verdades’<sup>124</sup>, ele que era mestre em provocar o mal-entendido entre fanáticos partidários das ‘idéias modernas’. Mais adiante será explicitada a genuína significação desse tema, a contraposição dos mundos antigo e moderno.

Por ora, devemos nos ater a uma diferença essencial entre as *Conferências* e o prefácio *Sobre o futuro de nossos institutos de formação*. Como já vimos, Nietzsche coloca o prefácio antes das *Conferências*, fazendo a ressalva: “Prefácio para ler antes das Conferências, embora ele não pertença propriamente a elas”, o que nos revela que tal prefácio pertence já a uma esfera diferente. Nas *Conferências*, constatam-se referências a Wagner, fica inclusive sugerido que se trata de Wagner quando Nietzsche fala da chegada do músico ao final. Já no prefácio, não há qualquer referência à esfera de influência de

---

<sup>122</sup> LANGELLOTTI, *id.*, p. 123.

<sup>123</sup> NIETZSCHE, 2004, p. 220.

<sup>124</sup> cf. GIACOIA, 1999, p. 149.

Wagner. Na verdade, Nietzsche se mostra preocupado com a “*formação*” de seus leitores. Formação no sentido da *Bildung*, ou seja, com o nível de formação dos jovens alemães de sua época; e formação no sentido de formação de um público leitor de suas obras, ou seja, independente do público de Richard Wagner, o que mostra que Nietzsche está se autonomizando em relação a Wagner e quer ter público próprio de leitores.

### 3. Asserções polêmicas sobre o Estado grego

Principia-se com estas palavras o terceiro prefácio, “O estado grego”, que talvez seja o mais polêmico e estridente dos **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**: “Nós modernos temos, com relação aos gregos, a vantagem de dois conceitos que nos são dados como consolo para um mundo onde tudo conduz à escravidão e que, por isso, encara com pavor a palavra ‘escravo’: falamos da ‘dignidade do homem’ e da ‘dignidade do trabalho’<sup>125</sup>”. A tal ponto que Curt Paul Janz, autor de um dos mais completos trabalhos biográficos sobre Nietzsche, afirma: “Resulta-nos diretamente repulsivo o terceiro capítulo, ‘O Estado grego’, com seu triunfal canto de guerra<sup>126</sup>”.

Mas não se pode perder de vista que, embora a abordagem de Janz consiga atingir bons resultados quanto à interpretação biográfica, perde profundidade quanto à interpretação de alguns textos. Por exemplo, sobre “A disputa de Homero”, Janz dirá: “Acabamos de ver que o «conhecimento» de Nietzsche do caráter agônico fundamental da vida grega se baseia em uma experiência vital própria, em uma situação de competição com Wagner”<sup>127</sup>. Até aqui tudo bem, Janz retoma a discussão de Martin Vogel em **Nietzsches Wettkampf mit Wagner** (*Beiträge zur*

---

<sup>125</sup> “O Estado grego”, 3º prefácio in **Cinco prefácios**, p. 39.

<sup>126</sup> JANZ, *op. cit.*, p. 184.

<sup>127</sup> JANZ, *id.*, p. 185.

*Geschichte der Musikkritik*. Bosse, Rosenberg, 1965). Mas avança em um ponto: “Esta luta era pelo favor da mulher. E o combate estava já decidido fazia tempo; Wagner era o único vencedor” (JANZ, 1987, p. 185-6)<sup>128</sup>.

Dessa maneira, pelo viés exclusivo da biografia, fica mais difícil de se compreender algumas passagens mais complicadas do texto de Nietzsche. Mas, veremos mais tarde que ele oferece importantes pistas para a interpretação do quinto prefácio, “A disputa de Homero”. E, é claro que não se trata de condenar o trabalho de Janz como infrutífero, seu trabalho é monumental e proficiente. Ou seja, podemos compreender largas passagens dos **Cinco prefácios** como endereçadas diretamente a Cosima Wagner, esposa do grande compositor, a começar pela dedicatória: “Para a senhora Cosima Wagner, em homenagem cordial e como resposta a perguntas feitas em conversas e cartas, estas linhas escritas com prazer nas festas de natal de 1872<sup>129</sup>”. Janz menciona uma carta de Cosima em agradecimento ao presente: “Como pode corresponder esse espírito divertido [*vergnügten Sinnes*] com o conteúdo? Cosima segue escrevendo: Tenho que confessar que não soube o que fazer com o espírito divertido<sup>130</sup>”.

Do ponto de vista dos conceitos, entretanto, alguns pontos nos chamam a atenção. Por exemplo, referindo-se a “O Estado grego”, Janz afirma: “o forte ataque que se faz nesse artigo contra Marx e o socialismo,

---

<sup>128</sup> JANZ, *id.*, p. 185-6.

<sup>129</sup> **Cinco prefácios**, *op. cit.*, p. 19.

<sup>130</sup> Citado in JANZ, *op. cit.*, p. 183.

contra as expressões «dignidade do trabalho» e «dignidade do homem»<sup>131</sup>. Quanto a isto, podemos afirmar que centrar na polemica contra o socialismo a vida e a obra de Nietzsche constitui um exagero, pois, na verdade Nietzsche se colocava contra a *uniformização* do homem, contra a igualação do desigual. Nesse sentido, no que tange a crítica à sociedade de massas, Nietzsche pode ser considerado como um dos precursores da Escola de Frankfurt. Por esse motivo nos parece mais interessante a análise de Oswaldo Giacoia Junior. Segundo Giacoia, a sociedade do trabalho e do rendimento maximizado, mesmo que herdeira da crença emancipatória e otimista no progresso das Luzes, continua cega, cruel, alienante e desumana. Ela pode abrigar, em sua inconsciência, uma escravidão que denega, que pode levar a formas bárbaras de dominação. Nietzsche já fizera esse diagnóstico antes de Theodor Adorno, Max Horkheimer e a Escola de Frankfurt<sup>132</sup>.

Retomando as palavras de Nietzsche, não se trata de um mundo que extirpou a escravidão, pelo contrário, no mundo moderno tudo conduz à escravidão e, “por isso, encara com pavor a palavra ‘escravo’<sup>133</sup>”. Ou seja, *de direito*, a escravidão foi abolida, mas, *de fato*, tudo conduz a ela; a igualdade burguesa de direitos não conseguiu extirpar a servidão, mas apenas lhe revestiu de novas formas, de tal maneira que as noções “dignidade do trabalho” e “dignidade do homem” servem como consolo aos que são esmagados pelas rodas vertiginosas do mundo moderno.

---

<sup>131</sup> JANZ, *id*, p. 185.

<sup>132</sup> Cf. Oswaldo Giacoia Junior. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 61-2.

<sup>133</sup> “O Estado grego”, *Cinco prefácios*, *op. cit.*, p. 39.

Aqui vemos a polêmica de Nietzsche atingindo seu auge: “Podemos comparar até mesmo a cultura magnífica com um vencedor manchado de sangue, que em seu desfile triunfal arrasta os vencidos como escravos, amarrados a seu carro: e eles, a quem um poder benfeitor deixou cegos, continuam gritando, quase esmagados pelas rodas do carro: ‘Dignidade do trabalho!’, ‘Dignidade do homem!’<sup>134</sup>”.

Nesse sentido, os conceitos de “dignidade do homem” e “dignidade do trabalho” servem, no mundo moderno, para justificar a escravidão do “trabalhador”. Como já vimos, uma defesa da igualdade entre todos os homens pareceria absurda aos olhos de Nietzsche, pois redundaria em uma igualação dos desiguais, indiferenciação dos indivíduos, em suma, uma transformação do homem em “animal de rebanho”. De acordo com a denúncia de Nietzsche, a modernidade política, ao privar o trabalhador do sentido de seu trabalho mecanizado; ao transformá-lo em peça na engrenagem da produção e do consumo, e em *espécimen* de uma coletividade que tem as características do rebanho uniforme; ao erigir a administração econômica global da terra, essa mesma modernidade *de facto* preserva uma modalidade de escravidão que ela mesma proscreeve de direito, com a mais cândida boa-fé humanitária, inconsciente de sua hipocrisia<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> “O Estado grego”, *id.*, p. 45.

<sup>135</sup> Cf. GIACOIA JUNIOR, *op. cit.*, p. 61.

Com efeito, podemos perceber as nuances de sentido e a ironia do texto de Nietzsche; seu diagnóstico não cai na cilada de considerar que na modernidade não haja mais escravidão, pelo contrário, a diferença para com o mundo antigo se dá pelo conforto produzido por essas “alucinações conceituais” que são a ‘dignidade do trabalho’ e a ‘dignidade do homem’: “Os gregos não precisam dessas alucinações conceituais, entre eles se expressa com aterradora sinceridade que o trabalho é um ultraje<sup>136</sup>”.

Em obras posteriores, Nietzsche retoma essa discussão. Em **Humano, demasiado humano**, seção 457, no capítulo “Um olhar sobre o Estado”, temos: “cada qual deve admitir que em todo aspecto os escravos vivem de maneira mais segura e feliz do que o trabalhador moderno, e que o trabalho escravo é pouco trabalho, em relação àquele do ‘trabalhador’<sup>137</sup>”. Podemos ver ainda como essa *polêmica* retorna nos escritos mais tardios de Nietzsche. Em **Crepúsculo dos Ídolos** temos a fórmula paradoxal: “‘Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ – isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’<sup>138</sup>”. Trata-se de não violentar o desigual querendo torná-lo igual, mas, colocar-se a favor da exceção, dos que rompem a norma-padrão, dos “homens de exceção”. Em **Para além de bem e mal – prelúdio a uma filosofia do futuro**, aforismo 242, Nietzsche afirma: “As

---

<sup>136</sup> “O Estado grego”, *id.*, p. 40.

<sup>137</sup> NIETZSCHE. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 246.

<sup>138</sup> NIETZSCHE. **Crepúsculo dos Ídolos**, *op. cit.*, p. 98.

mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade<sup>139</sup>”.

A crítica de Nietzsche às “idéias modernas” se dá pela recusa em aceitar a uniformização moral do homem: “O principal mal-entendido consiste justamente nesse erro de interpretação, que identifica o essencial da filosofia de Nietzsche com sua crítica da modernidade *política*”<sup>140</sup>. Nesse sentido, podemos entender, como pano de fundo da crítica política de Nietzsche sua crítica da moral. Ou melhor, segundo Giacoia, sua crítica à modernidade política “é apenas uma faceta ou conseqüência da crítica da moral e da crítica da cultura (...), uma espécie de sub-produto de sua tentativa de ‘refutação genealógica’ do Cristianismo e de transvaloração de todos os valores superiores da cultura ocidental<sup>141</sup>”.

Sem edulcoração romântica ou embelezamento idealista, Nietzsche afirma que o direito nasce da violência: “É a violência que dá o primeiro *direito*, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência<sup>142</sup>”. Em **O Anticristo**,

---

<sup>139</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 150.

<sup>140</sup> “Crítica da moral como política em Nietzsche”. *Humanas*, Londrina, v. 1, n. 2, p. 145-167, set. 1999.

<sup>141</sup> GIACOIA JUNIOR, *idem*, p. 149.

<sup>142</sup> “O Estado grego”, *op. cit.*, p. 46.

seção 57, temos: “– a *desigualdade* dos direitos é a condição para que haja direitos. – Um direito é um privilégio<sup>143</sup>”. Note-se o jogo de palavras, no original lê-se: “*ein Recht ist ein Vorrecht*”. Assim temos que a necessidade de direitos indica, de antemão, que há, de fato, desigualdade de direitos.

Apesar da discordância em muitos pontos das avaliações de Curt Paul Janz, consideramos válida sua caracterização geral dos **Cinco prefácios**: Não é uma «obra», nem sequer uma parte de uma obra planejada; mas tampouco se trata de um manifesto «pessoal» dirigido diretamente à pessoa a quem se presenteia; não é um diálogo, nem tampouco a «resposta», como promete na dedicatória. Tampouco são trabalhos preparados cuidadosa e claramente, como os presentes dos últimos anos; Cosima emprega corretamente a expressão «esboço»<sup>144</sup>.

Fazem-se necessárias assim, algumas considerações finais sobre “O estado grego”: tendo em vista que esse escrito pertence ao primeiro período de produção filosófica de Nietzsche, vemos como algumas de suas figuras retornam posteriormente em suas obras. Como um baixo fundo, temos a visão de mundo dos gregos impregnando todos esses escritos ; por isso, a defesa de uma *aristocracia do espírito*, do *pathos da distância*, e até mesmo, a estridente e polêmica defesa da *escravidão* perturbam nossos “ouvidos modernos”. Temos que levar em conta que se

---

<sup>143</sup> NIETZSCHE, **O Anticristo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2007, p 72.

<sup>144</sup> JANZ, *op. cit.*, p. 183.

trata de um texto póstumo de Nietzsche, ou seja, o seu não-envio para publicação pode nos indicar que o autor não considerava – *para se fazer uma pequena provocação* – digno de tornar público algumas considerações mais polêmicas. Com isso, queremos afirmar que sua defesa do *gênio*, da *crueidade do estado*, e até mesmo da *escravidão entendida do modo grego*, já podiam ser vistas saindo de cena para dar lugar a elaborações futuras que, é bem verdade, embora não tenham perdido o tom de polêmica e o grau de tensionamento atingidos nestes escritos de *juvenilia*, adquiriram aqueles “refinados estados anímicos de tensão máxima”<sup>145</sup> nos escritos posteriores.

---

<sup>145</sup> Cf. GIACOIA, 2002, p. 63: “Nietzsche não tem em vista a exploração, ou a dominação social, econômica e política de uma classe sobre outra, mas aqueles refinados estados anímicos de tensão máxima, aquele delicado domínio de *si mesmo* que, para ele, caracteriza uma forma sublime de aristocracia – a da excelência do espírito”.

#### 4. Nietzsche (ainda) enxerga Schopenhauer como o gênio da *Bildung*

Pedro Süsserkind afirma em seu “*Prefácio para prefácios*” que, com a carência nos prefácios de um “desdobramento em uma argumentação mais longa e a elaboração demorada de suas questões, eles apontam com esta falta um esforço de pensamento<sup>146</sup>”. Vemos assim que os textos de Nietzsche dessa época se imbricam e se complementam. Sabemos que alguns trechos de “Sobre o *PATHOS* da verdade” reaparecem em “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”<sup>147</sup>. Guardam semelhante relação o quarto prefácio “A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã” e “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” que trata-se da segunda das ***Considerações intempestivas***. Podemos perceber ainda, ecos na terceira consideração intempestiva “Schopenhauer como educador” e nas conferências “Sobre o futuro de nossos institutos de formação”. Ou seja, é muito difícil tratá-los todos, um em relação ao outro, de forma excludente. Mas há que se considerar a problemática específica de cada texto. Nesse sentido, detenhamo-nos por ora no quarto prefácio, “A relação da filosofia de

---

<sup>146</sup> in: NIETZSCHE, ***Cinco prefácios***, p. 8)

<sup>147</sup> Segundo a tradução de Süsserkind: “Em algum canto perdido do universo que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro em que animais espertos inventaram o conhecimento” (NIETZSCHE, 2000, p. 28) Cf. a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, Os Pensadores – Nietzsche, *Obras Incompletas*, p. 45.

Schopenhauer com uma cultura alemã”. Sempre que possível nos remeteremos aos outros textos.

Há que se ter em vista que Nietzsche, nessa época, encontra-se atrelado a uma ‘metafísica de artista’, muito influenciado por Richard Wagner e Arthur Schopenhauer. Eugen Fink afirma: “Nietzsche deduz seu conceito de gênio de sua intuição originária da realidade do mundo e o vê confirmado nos dois homens que adora apaixonadamente: Schopenhauer e Wagner<sup>148</sup>”. Assim, Nietzsche exalta o “gênio” Schopenhauer. “Vocês têm aqui o filósofo – agora procurem a cultura [*Kultur*] que lhe pertence<sup>149</sup>”. Trata-se de *formar* um contexto, um *meio* para que grandes homens como Schopenhauer possam aparecer: “E se puderem pressentir que tipo de cultura deve ser essa, que corresponde a tal filósofo, terão nesse pressentimento acerca de toda a sua formação e acerca de vocês mesmos, - o veredito! –”<sup>150</sup>. Nietzsche chega a afirmar que Schopenhauer fora o único filósofo do seu século e questiona: “A propósito de tudo o que se chama agora de “formação”, eles [os alemães] devem perguntar: é *esta* a esperada cultura alemã, tão séria e criativa tão cheia de soluções para o espírito alemão, tão purificadora para as virtudes alemãs que seu único filósofo deste século, Arthur *Schopenhauer*, deveria declarar-se partidário dela<sup>151</sup>”?

---

<sup>148</sup> FINK, *La filosofía de Nietzsche*. Versión española de Andrés Sanches Pascual. 1996, p. 41.

<sup>149</sup> NIETZSCHE, “A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã”, 4º prefácio in *Cinco prefácios*, p. 62.

<sup>150</sup> NIETZSCHE, *id.*, p. 62.

<sup>151</sup> *Id. ibid*, p. 61.

Em relação aos alemães de seu tempo Nietzsche polemiza com pelo menos três grupos ou “*confrarias*”, primeiro a dos eruditos, homens sem “entusiasmo” que tentam compreender tudo de modo “historiográfico”, segundo os *filisteus da cultura*, inimigos de tudo que é “grandioso” na cultura, terceiro o dos que “correm para a ‘felicidade’”, homens incultos que se comprazem com a “opinião pública”. Nietzsche diagnostica ainda que os “eruditos” e os filisteus entram em acordo sobre como se deve governar, escrever, fazer poemas, pintar, compor e até filosofar. E arremata: “É a isso que chamam “cultura alemã dos tempos atuais<sup>152</sup>”.

Contra essa tendência da “cultura alemã”, Nietzsche elege a figura de Schopenhauer como contraponto. Podemos então nos remeter a terceira **Consideração intempestiva**: “Schopenhauer como educador”. Walter Kaufmann faz uma interessante discussão sobre este período de publicações de Nietzsche. Ele defende que a terceira consideração intempestiva e **O Nascimento da tragédia** constituem nada menos que a consumação da primeira filosofia de Nietzsche, os grandes temas de suas publicações anteriores são aqui retomados<sup>153</sup>. Nas Considerações Extemporâneas, mais especificamente em “Schopenhauer como educador”, Nietzsche chega à concepção de que para realizar nosso verdadeiro si, ou para se tornar quem somos verdadeiramente, devemos

---

<sup>152</sup> *Id. ibid.*, p. 59.

<sup>153</sup> “The third of the *Untimely Meditations* (...) and *The Birth of Tragedy*, represents nothing less than the consummation of Nietzsche’s early philosophy. (...) it is significant to note that the major themes of his earlier publications are here taken up once more”. (KAUFMANN, 1974, p. 157).

olhar para nosso passado e perguntar quem realmente amamos, quais foram nossos maiores mestres; - retrospectivamente Nietzsche assim se descreve em **Ecce homo**: "De maneira igual serviu-se Platão de Sócrates (...) em "Schopenhauer como educador" está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* hoje estou (...) no fundo não é "Schopenhauer como educador", porém seu oposto, "Nietzsche como educador", que assume a palavra<sup>154</sup>".

Kaufmann salienta que Nietzsche exorta a *physis* transfigurada, a natureza cultivada – usando Schopenhauer como seu protagonista mítico.<sup>155</sup> Em "Schopenhauer como educador" Nietzsche afirma: "Pois sabemos o que é a cultura. Quando a ligamos ao homem de Schopenhauer, ela quer que preparemos e favoreçamos o engendramento sempre renovado deste homem<sup>156</sup>".

O gênio redime a natureza do seu impulso cego e se oferece como justificativa da existência. "A aspiração por uma natureza mais forte, por uma humanidade mais sadia e simples, era nele uma aspiração por si mesmo; e, logo que venceu o tempo em si mesmo, ele tinha de ver em si mesmo, com olhos espantados, o gênio<sup>157</sup>". A natureza cria o gênio com o intuito de redimir-se a si mesma e justificar a existência como um todo. Os grandes gênios se estendem como cumes no relevo da história e se comunicam entre si como faróis, luzeiros que lançam adiante o intuito de

---

<sup>154</sup> NIETZSCHE, **Ecce homo**, *op. cit.*, p. 70-1.

<sup>155</sup> "Nietzsche urges the transfigured *physis*, the cultivated nature – using Schopenhauer as his mythical protagonist". (KAUFMANN, 1974, p. 168).

<sup>156</sup> NIETZSCHE, "Schopenhauer como educador", *op. cit.*, 2004, p. 182.

<sup>157</sup> NIETZSCHE, 1983, p. 73.

se elevarem da massa informe dos seres humanos e elevá-los de suas existências ordinárias.

Neste quarto prefácio, Nietzsche se insurge contra o caminho que a cultura alemã tomava, ou seja, a profundidade filosófica, o *gênio*, a simplicidade e a grandeza de grandes autores como Schopenhauer eram postos à margem, quando não completamente esquecidos. Nietzsche, exaltando assim o caráter “intempestivo” de Schopenhauer, teme pelo modo como a “opinião pública”, a escrita jornalística e a “felicidade” burguesa dariam fim à formação dos homens de sua época:

Na querida e infame Alemanha, a formação encontra-se agora em tal decadência nas ruas, uma inveja cega com relação a tudo o que é grande reina com tal despudor, e o tumulto geral dos que correm para a “felicidade” ressoa nos ouvidos de modo tão atordoante que é preciso ter uma fé vigorosa, quase no sentido do *credo quia absurdum est* (creio porque é absurdo), para manter as esperanças em uma cultura por vir, e, sobretudo, para poder trabalhar com este fim – ensinando publicamente contra a imprensa de “opinião pública” -. (NIETZSCHE, 2000, p. 57).

Podemos já pressentir como alguns temas gerais retornarão na produção mais tardia de Nietzsche. Kaufmann afirma que a sociedade e o Estado representam não a consumação da racionalidade e da justiça, da ética e da filosofia, mas apenas a corporificação da mediocridade e a tentação que deve ser superada antes que o indivíduo chegue ao que é

seu; e este ponto de vista é característico dos escritos de Nietzsche do começo ao fim<sup>158</sup>.

Este prefácio nos revela que Nietzsche enxerga Schopenhauer como o *gênio da formação (Bildung)*. Podemos afirmar que este prefácio, as *Conferências sobre o futuro de nossos institutos de formação* e a terceira *Consideração Intempestiva* “Schopenhauer como educador” respiram o mesmo ar. Todas exaltam ainda a figura de Schopenhauer como *gênio* a que se deve voltar todas as forças para criar um ambiente propício, uma cultura que lhe seja digna.

Rosa Maria Dias nos alerta, no entanto para o fato de que a apropriação que Nietzsche faz de Schopenhauer nunca foi acrítica, ou seja, a sua desconfiança em relação à metafísica de Schopenhauer já existia desde o início, em 1867, dois anos após ele ter descoberto ‘O mundo como vontade e representação’<sup>159</sup>. Dias argumenta que, para Nietzsche, a vontade é ao mesmo tempo dor e prazer supremos, não é mais a instância da pura dor, do sofrimento puro, mas a instância em que prazer e dor se encontram. ‘A vontade já é uma forma de fenômeno, a vontade pertence à aparência’<sup>160</sup>. A vontade nesse sentido torna-se um caso particular da aparência. Parece-nos que Nietzsche, ao considerar a

---

<sup>158</sup> Society and the State represent to his mind not the consummation of rationality and justice, of ethics and philosophy, but only the embodiment of mediocrity and the temptation that has to be overcome before the individual can come into his own; and this point of view is characteristic of Nietzsche's writings from beginning to end. (KAUFMANN, 1974, p. 162).

<sup>159</sup> Cf. Rosa Maria Dias. *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009, p. 47.

<sup>160</sup> KSA 7, 7 [167]

própria vontade já como representação<sup>161</sup>, traz o mundo da dor e do sofrimento referentes à vontade schopenhaueriana para a superfície da representação, para o mundo apolíneo do contemplar e do ver.

O próprio Nietzsche reconhece que, ainda não podendo se exprimir de maneira pessoal, reconheceu em Schopenhauer e Wagner dois mestres que o conduziram ao caminho da busca por uma filosofia própria: “Fechei os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer, num tempo em que já era clarividente o bastante acerca da moral; e também me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner, como se ele fosse um início e não um fim<sup>162</sup>”. Assim vemos que Nietzsche, neste prefácio de 1886, já vê de forma retrospectiva seu percurso e evidencia que adquiriu maior independência quanto a seus mestres de juventude. Mas o que é importante ressaltar aqui é que no prefácio em questão, este processo ainda estava se gestando.

---

<sup>161</sup> KSA 7, 12 [1]: “Não há vontade, mas representação da vontade”.

<sup>162</sup> Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, *op. cit.* Prólogo 1, p. 8.

## 5. Disputa entre dois gênios: meio de proteção contra a tirania.

### Nietzsche rivaliza com Wagner

Há uma constante contraposição em “A disputa de Homero”, o quinto dos **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**, entre dois mundos: o grego antigo e o moderno. A humanidade moderna se assustaria com a visão de mundo dos gregos, pois, segundo Nietzsche, conceitos tais como ambição, rivalidade, discórdia (*Eris*), inveja e disputa não só eram familiares aos gregos como desejáveis no mais alto grau: “nada distingue tanto o mundo grego do nosso quanto a *coloração* que se deriva de conceitos ético singulares, como por exemplo o de *Eris* e o de *Inveja*<sup>163</sup>”.

Vemos assim, de início, neste quinto prefácio, a não separação entre *homem* e *natureza*, na verdade, Nietzsche exalta o que seriam as características mais naturais do homem como solo frutífero de onde podem brotar seus maiores ímpetos, feitos e obras<sup>164</sup>. Em seguida, a crueldade é-nos apontada como traço dos “homens mais humanos dos tempos antigos”, os gregos (*idem*, p.65). Quão assustadores parecem (aos homens modernos) os caracteres essenciais dos helenos: “tal realidade iria então nos exigir com violência um mundo mítico, no qual Urano, Cronos e Zeus e a luta contra os Titãs teriam sem dúvida de nos

---

<sup>163</sup> NIETZSCHE, “A disputa de Homero” in: **Cinco prefácios**, p. 68.

<sup>164</sup> cf. NIETZSCHE, *id.*, p. 65.

parecer um alívio” (*idem*, p.67). O texto prossegue: “nessa atmosfera aterradora, a luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é o maior júbilo da vida” (*idem*, p.67).

Nietzsche argumenta que o *homicídio* constitui o ponto de partida do direito grego e que a cultura nobre retira daí seus primeiros lauréis; a expiação pelo homicídio revela um mundo de luta e crueldade: “o gênio grego admitia o impulso medonho, então presente, e o considerava como justificado” (*idem*, p. 68). Para Nietzsche, os gregos não tinham a necessidade de aparentar uma profundidade recôndita, sua superficialidade indica o escoamento dos sentimentos mais atrozes: “Vemos aqui os abismos do ódio. (...) o grego considerava como uma grave necessidade deixar escoar todo o seu ódio; em tais momentos, a sensação de inchaço, de cheia, alivia-se” (*idem*, p. 66).<sup>165</sup> Podemos citar ainda, um trecho concernente a *superficialidade grega* – novamente está posta a contraposição dos mundos antigo e moderno: “O grego é *inveioso* e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica: — que abismo existe entre esse julgamento e o nosso!” (*idem*, p. 70). Desse modo, o conflito entre interioridade e

---

<sup>165</sup> Esta dicotomia entre profundidade e superficialidade, interioridade e exterioridade é discutida de forma mais extensa no quarto capítulo da segunda das **Considerações intempestivas** “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”: “É a prova da qualidade mais singular do homem moderno, o estranho contraste entre o seu íntimo, a que nada de exterior corresponde, e o seu ser exterior, a que nada de interior corresponde – contradição que não existiu nos povos antigos”. (NIETZSCHE, 1964, p. 135).

exterioridade, conteúdo e forma, tão caro aos modernos, não se coloca para os gregos antigos, para eles tal cisão resultaria num absurdo<sup>166</sup>.

Chegamos a um ponto central do quinto prefácio, a saber, a questão das duas deusas Eris. Como sugere Pedro Sússekind em seu “Prefácio para prefácios”, podemos compreender a Eris má como **aniquilamento**, e a boa como **discórdia**. (Cf. in: NIETZSCHE, 2000, p. 15). Nietzsche retoma o texto de Hesíodo, “Os trabalhos e os dias”, e o interpreta segundo a noção de *disputa*, assim, temos:

A antiguidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso sobre rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que aponta uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*. (NIETZSCHE, 2000, p. 70).

A noção de *disputa* constitui uma espécie de motor da vida cultural grega, um centro unificador em torno do qual gravitam os *Festivais* de música e poesia, as *Saturnais*, as *Olimpíadas*, as competições entre oradores na ágora e mesmo as produções de filósofos como Heráclito que olhando com desdém para as competições revela seu supremo ato de superioridade, assim o relata Diógenes Laertios em sua obra *Vidas e*

---

<sup>166</sup> Cf. “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”: “Se um homem de hoje pudesse, por virtude de qualquer sortilégio, regressar a essa época, exporia à irrisão pública o segredo ciosamente dissimulado da cultura moderna” (NIETZSCHE, 1964, p. 136).

*Doutrinas dos Filósofos Ilustres*: “Mas, tendo-se retirado para o templo de Ártemis, jogava dados com as crianças; e aos efésios, que se postaram em sua volta, disse: ‘patifes, o que estão olhando espantados? Ou não será melhor fazer isso do que fazer política com vocês” (IX, 3).<sup>167</sup> Nietzsche estende esse comentário a Platão: “Por exemplo, nos diálogos de Platão, aquilo que possui um destacado sentido artístico é, na maior das vezes, o resultado de uma rivalidade com a arte dos oradores, dos sofistas, dos dramaturgos de seu tempo”. (NIETZSCHE, 2000, p. 74). Tal sentimento de rivalidade levaria Platão a esconjurar Homero de sua *República*, pois como Nietzsche o afirma, “em sua raiz está uma imensa cobiça de ocupar o lugar do poeta abatido e de herdar a sua fama” (*idem*, p. 71).

Podemos relacionar a noção de disputa com a de ostracismo, tal instituição nasce como *meio de estímulo* e não como válvula de escape, dessa forma o jogo da disputa encontra-se sempre renovado, como Nietzsche o afirma, não há espaço para a “exclusividade” do gênio: “É esse o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio” (*idem*, p. 72).

Podemos interpretar que Nietzsche, ao mencionar a disputa entre dois gênios referia-se à sua disputa com Richard Wagner, pois até então, Nietzsche tinha se submetido ao projeto wagneriano de renovação da

---

<sup>167</sup> Diógenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 251.

cultura alemã, mas, nesse momento Nietzsche se questiona sobre a exclusividade do gênio de Wagner, considerando perigoso que não houvesse ninguém que rivalizasse com sua potência:

A 'falsa onipotência' desenvolve algo de 'tirânico' [*Tyrannisches*] em Wagner. O sentimento de não ter *herdeiros* faz com que trate de dar à sua idéia de reforma a máxima amplitude possível, e de perpetuar-se, por assim dizer, mediante adoção. Aspiração à legitimidade.

O tirano não deixa que se afirme outra individualidade que não seja a sua e a de seus fiéis. Wagner corre um grande perigo, quando não admite Brahms, etc.: ou os judeus<sup>168</sup>.

Janz chega a falar que a disputa entre Nietzsche e Wagner era pela mulher de Wagner, Cosima. Mas afirmar tal coisa reduz as implicações que este texto acarreta. Pois, como o próprio Janz observa, Nietzsche generaliza humanamente a noção de disputa, entendendo toda a pedagogia popular helênica segundo o preceito agônico: "Todo talento deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia popular helênica<sup>169</sup>". Janz salienta ainda que no quarto prefácio, "A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã", podemos ler a intenção de Nietzsche de fazer prevalecer a filosofia sobre toda a esfera da cultura, inclusive a música: "Vocês tem aqui o filósofo – agora procurem a cultura que lhe pertence! E se puderem pressintir que tipo de cultura deve ser essa, que corresponde a tal filósofo, terão nesse

---

<sup>168</sup> KSA 7, 32 [32]

<sup>169</sup> Nietzsche, "A disputa de Homero", *op. cit.*, p. 72.

presentimento acerca de toda a sua formação e acerca de vocês mesmos, - o veredito!-<sup>170</sup>“

Para finalizar, vemos como a *disputa*, ao mesmo tempo em que impulsionava os homens gregos à luta, refreava-os impondo limites a sua pretensão de dominar: “Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava” (*idem*, p. 73), o jovem grego oferecia as coroas que eram depositadas em sua cabeça aos deuses de sua cidade-estado<sup>171</sup>. Como afirma Alan Schrift, em seu texto “A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais”<sup>172</sup>, tanto “no final de sua vida produtiva, como em seu início, Nietzsche continuou a apelar para a idéia de que competição e contestação – a *agon* – são necessárias para o contínuo ‘bem-estar’ do indivíduo e da comunidade”.<sup>173</sup>

Nietzsche exprime a idéia de que as naturezas mais fracas também tem o direito de manter-se na disputa, ou seja, para que a disputa ocorra é preciso que se observem os limites: “O caso mais feliz no desenvolvimento de uma arte é aquele em que vários gênios se mantêm reciprocamente em certos limites; uma luta assim permite que as naturezas mais fracas e delicadas também recebam ar e luz<sup>174</sup>”.

---

<sup>170</sup> Nietzsche, “A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã”, p. 62.

<sup>171</sup> “Uma coroa para ele [o grego] vale mais que um tesouro”. ANDLER. *Op. cit.*, p. 203.

<sup>172</sup> Cadernos Nietzsche n. 7, pp. 3-26, 1999.

<sup>173</sup> Cf. SCHRIFT, 1999, p. 20

<sup>174</sup> Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, §158.

Pudemos constatar até agora a possibilidade de depreender uma filosofia política em Nietzsche que não esteja calcada na idealização da Antiguidade grega como estágio perfeito e inalcançável de realização da humanidade em termos políticos, nem em uma valorização de uma política autoritária na modernidade que viria a culminar na barbárie dos combates de aniquilação do século XX. Antes, podemos visualizar uma filosofia política em Nietzsche centrada na noção grega de *agon*, que em português poderíamos traduzir por *disputa*, em alemão Nietzsche utiliza *Wettkampf*.

Inspirando-se nas realizações dos gregos na política, Nietzsche escreve páginas elogiosas ao regime democrático ateniense, pois este manteve aceso o fogo da *disputa*. Podemos interpretar todo o mundo grego sob este novo prisma. Como exemplo temos a instituição do ostracismo que servia justamente para reavivar a disputa entre os iguais. Se alguém se sobressaía desmedidamente ante os demais era condenado ao ostracismo, ou seja, se um atleta, um político ou até mesmo um artista se demonstrasse tão superior aos demais a ponto de não poder ser contestada sua superioridade, era colocado à parte da *disputa*, esse era o meio de proteção dos gregos contra a tirania. A *disputa* tinha uma dupla função, estimular os gregos à ação e simultaneamente refrear seus impulsos destrutivos. O homem grego não buscava ser louvado como um indivíduo superior aos outros indivíduos, mas como um cidadão de sua polis. As coroas que eram depositadas sobre sua cabeça, ele consagrava à sua cidade e aos deuses. O grego

não tinha como ambição se tornar soberano, mas antes de tudo glorificar sua polis e não despertar inveja aos deuses.

Nietzsche se inspira na Grécia antiga, mas não a idealiza como inalcançável, se foi uma vez possível pode se tornar novamente possível. Ainda que Nietzsche não idealize a Grécia antiga, ela segue sendo o principal referencial para se compreender sua filosofia política. A própria idéia de *intempestividade* reflete a busca de agir no tempo presente em benefício de um tempo por vir.<sup>175</sup> Relacionado ao conceito de *agon* (*disputa*), temos o conceito grego de *Eris*. Poderíamos traduzir *Eris* por *Luta de discórdia* e por *Luta de aniquilamento*, pois são duas deusas conforme a apresentação de Hesíodo em seu poema ***Os trabalhos e os dias***.<sup>176</sup>

Assim vemos que, se Nietzsche canta um louvor à *Luta (Kampf)*, é a boa *Eris, Luta de discórdia* a que se refere, e não à má *Eris, Luta de aniquilamento*, pois a segunda demonstra *desmedida (hybris)*, enquanto que a primeira evidencia a *medida (metron)*, o combate justo. A *Luta de*

---

<sup>175</sup> “Não vejo para que poderia servir a filologia clássica no nosso tempo, senão para lançar uma ação intempestiva contra esta época, sobre esta época e, assim o espero, em benefício do tempo que há-de vir”. (NIETZSCHE, ***Considerações intempestivas***, “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”, tradução de Lemos de Azevedo, Editorial Presença, s/d, p. 103)

<sup>176</sup> *As duas Lutas*

Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra  
Duas são! Uma louvaria quem a compreendesse,  
condenável a outra é;

(HESÍODO, ***Os trabalhos e os dias***, versos 11 a 13, tradução de Mary de Camargo Neves lafer, 2002, p. 21)

*aniquilamento* é recusada por Nietzsche justamente por ambicionar acabar com a querela, pondo fim à *disputa (agon)*. Muitos comentadores não se atentam para essas minúcias, acabando por se equivocar acerca da filosofia política de Nietzsche.

Podemos concluir assim que é possível constatar uma filosofia política em Nietzsche que não esteja baseada nos moldes da política tradicional, que Nietzsche irá denominar “pequena política”, ou seja, todas as questões clássicas da filosofia política serão duramente criticadas e reavaliadas em favor do que ele irá chamar de “grande política”. O conceito de “grande política” será desenvolvido com mais precisão na última fase de produção de Nietzsche. Basta, por ora, afirmarmos que este conceito está relacionado com o que Nietzsche chamará de uma “transvaloração de todos os valores” vigentes até então, que a própria noção de democracia será questionada em nome de uma concepção renovada, “agonística” da democracia em que o incessante pôr em *disputa* dos argumentos mais bem fundados não permite uma eternização das verdades nem uma absolutização dos nossos valores mais bem assegurados. Vemos que estas formulações tardias do pensamento de Nietzsche estão intrinsicamente relacionadas a conceitos formulados na primeira fase de produção do filósofo.

## CONCLUSÃO

Como o conceito de gênio pode nos oferecer um caminho que liga o percurso de *O nascimento da tragédia ao Humano, demasiado humano*, passando pelos “Cinco prefácios para cinco livros não escritos”.

Partindo da definição do *gênio* em Schopenhauer, e observando a apropriação que Nietzsche faz deste conceito em *O nascimento da tragédia*, vemos como Nietzsche o ressignificará, contrapondo-o ao gênio de Wagner, conduzindo-o a novas formulações que culminarão no conceito de *espírito livre*.

Para Schopenhauer, a arte é “obra do gênio”, um modo de conhecimento essencial das Idéias, independente do princípio de razão. A essência do gênio consiste na pura contemplação, na dissolução do sujeito no objeto, no perder-se na sua capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, restando apenas o puro sujeito que conhece, como “claro olho cósmico<sup>177</sup>”: “O olhar do homem no qual vive e atua o gênio o distingue facilmente, visto que, ao mesmo tempo vivaz e firme, porta o caráter da intuição, da contemplação; vemos isso nos retratos pictóricos das poucas cabeças geniais que a natureza criou aqui e ali

---

<sup>177</sup> SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, op. cit. § 36, p. 254.

entre milhões de homens<sup>178</sup>”. O gênio em Schopenhauer possui seu dom de forma inata, podendo inclusive emprestar seu dom, o que somente a arte pode permitir, já que é através da arte que o artista nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos<sup>179</sup>.

Assim, vemos que o homem de gênio para Schopenhauer não é exatamente um homem comum – produto de fábrica da natureza – mas uma instância superior que se apossa do indivíduo ocasionalmente: “Sempre se considerou o fazer-efeito do homem de gênio como uma inspiração, sim, como o próprio nome indica, como o fazer-efeito de um ser supra-humano diferente do próprio indivíduo e que apenas periodicamente se apossa dele<sup>180</sup>”. Logo, utilizando-se da inspiração para realizar suas obras, o gênio parece-nos como um grande fluxo da natureza que, divinamente jorrando a criação, transmuta-se em obras de arte.

Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, bebendo na fonte schopenhaueriana, se utiliza de suas categorias para criar sua própria noção de gênio. Isso fica bem claro quando Nietzsche define a fusão do

---

<sup>178</sup> *id.*, § 36, p. 257.

<sup>179</sup> *id.*, § 37, p. 265: “O artista nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos. Que ele possua tais olhos a desvelar-lhe o essencial das coisas, independentemente de suas relações, eis aí o dom do gênio, o que lhe é inato. E, ademais, que ele esteja em condições de também nos emprestar esse dom, como se pusesse em nós os seus olhos, eis aí o adquirido, a técnica da arte”.

<sup>180</sup> *Idem*, p. 258. Caracterizando a apropriação de Nietzsche do conceito de gênio em Schopenhauer, Elisabeth Foester-Nietzsche, em sua compilação da correspondência trocada entre Nietzsche e Wagner, afirma: “Aquilo a que aqui chama gênio, fazendo-o o tipo supremo dos objetivos e aspirações humanas, caracterizou-o mais tarde como o *übermensch*”. **Nietzsche: correspondência com Wagner**, p. 227. Introdução e notas Delfim Santos, F.º apresentada por Elisabeth Foester-Nietzsche, versão de Maria José de la Fuente. Lisboa: Guimarães editores.

gênio, por meio da criação artística, com o “artista primordial do mundo”, resultando disso o conhecimento verdadeiro da essência da arte<sup>181</sup>. A significação metafísica aqui é evidente, Nietzsche encontra-se atrelado aqui a uma metafísica de artista que tem suas raízes na metafísica schopenhaueriana.

Após a publicação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche profere na Universidade da Basileia suas cinco “Conferências sobre o futuro de nossos institutos de formação”. Na terceira conferência Nietzsche afirma a origem metafísica do gênio, nem mesmo a verdadeira formação do povo pode ser considerada como seio materno de onde nasce o gênio<sup>182</sup>. O seio materno da formação de um povo pode no máximo servir de teto protetor que o acalenta, possibilitando assim que o gênio abra as asas para seu vôo eterno<sup>183</sup>.

Como já vimos, nos “Cinco prefácios para cinco livros não escritos”, Schopenhauer é visto como uma figura modelar (*ein Vorbild*) para a formação (*Bildung*) de uma cultura (*Kultur*)<sup>184</sup>. Nietzsche ainda enxerga

---

<sup>181</sup> Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, 5, *op. cit.* p. 47: “Somente na medida em que o gênio, no ato da procriação artística, se funde com o artista primordial do mundo é que ele sabe algo a respeito da perene essência da arte”.

<sup>182</sup> Nietzsche, “Conferências sobre o futuro de nossos institutos de formação”, 3: “Somente a comparação com a mãe nos permite compreender a importância e as obrigações que a verdadeira formação de um povo [*die wahre Bildung eines Volkes*] tem com relação ao gênio: seu verdadeiro nascimento não depende propriamente dela, pois ele só pode ter, por assim dizer, uma origem metafísica, uma pátria metafísica [*nur einen metaphysischen Ursprung, eine metaphysische Heimat*]”.

<sup>183</sup> Cf. *id. Ibid.*

<sup>184</sup> Nietzsche, “A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura [*Kultur*] alemã”, *Cinco prefácios*, *op. cit.* p. 62. “Há um conselho para dar aos alemães, se eles não se querem deixar confundir. A propósito de tudo o que chamamos agora de ‘formação’ [*Bildung*], eles devem perguntar: é *esta* a esperada cultura alemã [*deutsche Kultur*], tão séria e criativa, tão cheia de soluções para o espírito alemão, tão purificadora para as virtudes alemãs que seu único filósofo deste século, Arthur *Schopenhauer*, deveria declarar-se partidário dela? Vocês têm aqui o filósofo – agora procurem a cultura [*Kultur*]

Schopenhauer como o gênio da *Bildung* (formação) no sentido de que esta leva à uma *Kultur* (cultura). Podemos diferenciar aqui *Bildung* (formação) de *Kultur* (cultura). *Bildung* refere-se à *formação* em um sentido clássico- humanista: *klassische Bildung*<sup>185</sup>. Já *Kultur* está referida à unidade de estilo de um povo: “A cultura [*Kultur*] é, antes de mais, uma unidade de estilo que se manifesta em todas as atividades de um povo<sup>186</sup>”. Podemos entender que Nietzsche, neste texto, embora já não defenda o projeto wagneriano de renovação da cultura alemã, ainda preocupa-se com o destino da *cultura* alemã, ou seja, Nietzsche defende um projeto próprio que levaria à *unidade de estilo* pelo intermédio de uma verdadeira *formação*.

No período de redação dos **Cinco prefácios** e na seqüência, com o texto “A filosofia na época trágica dos gregos”, Nietzsche se volta cada vez mais à filosofia, entendendo sua atividade como complementar a de Wagner. Nietzsche viu no projeto de Wagner a possibilidade de renascimento do espírito trágico na arte, e começou a ver a si próprio como um filósofo trágico. A tragédia e a filosofia surgem na mesma época na Grécia Antiga e Nietzsche quis acreditar que a sua tarefa e a de

---

que lhe pertence! E se puderem pressentir que tipo de cultura [*Kultur*] deve ser essa, que corresponde a tal filósofo, terão nesse pressentimento acerca de toda a sua formação [*Bildung*] e acerca de vocês mesmos, - o veredito! – “

<sup>185</sup> Nietzsche discute o valor dos clássicos alemães, Goethe, Schiller, Lessing, Winckelmann, para a verdadeira *formação*: “Pode-se comprovar que o valor único que estes homens deram a um verdadeiro instituto de formação [*Bildungsanstalt*], durante meio século ou mais, não foi uma só vez expresso e, por via de consequência, reconhecido: quer dizer, o valor destes homens como guias e mistagogos que preparam para a formação clássica [*Klassische Bildung*], os únicos nos quais se poderia encontrar a verdadeira via, aquela que leva à Antiguidade”. Nietzsche, “Conferências sobre o futuro de nossos institutos de formação”, 2ª conferência, *op. cit.* p. 78:

<sup>186</sup> Nietzsche, *Primeira consideração intempestiva*, 1, *op. cit.* p. 11.

Wagner pudessem se complementar. Charles Andler afirma que *A filosofia na época trágica dos gregos* define a parte que Nietzsche reivindica na grande obra de Bayreuth. Este *último filósofo* que aparece nos escritos dessa época não é nomeado. Mas, segundo Andler, adivinha-se que ele se chama Nietzsche<sup>187</sup>. Wagner de certa forma “não permitiu” que Nietzsche publicasse o texto “A filosofia na época trágica dos gregos”, ao invés disso, incentivou Nietzsche a tratar de temas mais modernos e assim surge o projeto das *Considerações intempestivas*.

Na terceira das *Considerações intempestivas*, “Schopenhauer como educador”, Nietzsche emprega a terminologia de Schopenhauer sobre o gênio, para criar, a idéia do próprio Schopenhauer como gênio<sup>188</sup>. Schopenhauer afirma que o gênio, para aparecer num indivíduo, deve dispor de um excedente da faculdade de conhecimento, de maneira que, purificado da Vontade, tal excedente de conhecimento livre torna-se agora sujeito de conhecimento: “Daí se explica a vivacidade, que beira a inquietude, em indivíduos geniais, na medida em que o presente quase nunca lhes basta<sup>189</sup>”. Nietzsche vai dizer: “Podemos todos, através de Schopenhauer, nos educar contra o nosso tempo, porque temos, graças a ele a vantagem de conhecer efetivamente este tempo<sup>190</sup>.” É assim que Nietzsche descreve a luta de Schopenhauer que, vencendo seu próprio

---

<sup>187</sup> ANDLER, *op. cit.*, tomo I, p. 445: “Le livre que ce titre annonce doit définir la part que Nietzsche revendique dans la grande oeuvre de Bayreuth. Ce ‘dernier philosophe’ que la détresse publique appelle, il ne lê nomme pás. Mais on devine qu’il s’appelle Nietzsche”.

<sup>188</sup> Cf. o texto de Rosa Maria Dias: “Nietzsche e a questão do gênio” in: **Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche**, *op. cit.* p. 68.

<sup>189</sup> Schopenhauer, **O mundo**, *op. cit.*, § 36, p. 255.

<sup>190</sup> Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, 4, *op. cit.*, p. 163.

tempo, teve que perceber em si o gênio<sup>191</sup>. A partir da observação de Schopenhauer como gênio que venceu em si a sua época, Nietzsche introduz o conceito de *espírito livre* que será tão cara a **Humano, demasiado humano**. Podemos perceber essa transição neste longo trecho do texto *Schopenhauer como educador*:

Aquele, então, que reconheceu o que há de desrazão na natureza desta época deve refletir nos meios de fornecer para ela alguns remédios; e sua tarefa será a de apresentar Schopenhauer aos espíritos livres [*freien Geister*] e àqueles que sofrem profundamente com nossa época, reuni-los e produzir através deles uma corrente cuja força deverá vencer a inépcia da qual a natureza dá comumente prova, e hoje ainda, na utilização do filósofo. Tais homens compreenderão que não são as mesmas resistências que criam obstáculo ao efeito de uma grande filosofia e que entram a produção de um grande filósofo; além disso, eles poderão dar-se como objetivo preparar o renascimento de Schopenhauer, em outras palavras, o ressurgimento do gênio filosófico.<sup>192</sup>

Já vimos que a gênese do espírito livre está firmemente relacionada ao surgimento do gênio<sup>193</sup>. Em **Humano, demasiado humano**, podemos perceber como Nietzsche se utiliza do ataque indireto e velado a Wagner. Falando dos perigos do culto ao gênio, Nietzsche

---

<sup>191</sup> *Id.*, 3, p. 163: “E já que tinha vencido o tempo em si próprio, lhe foi preciso também, com um olhar admirado, perceber em si o gênio [*den Genius in sich erblicken*]”.

<sup>192</sup> *Id.*, 7, p. 203.

<sup>193</sup> Cf. supra, cap. 1, p. 34-5 e **Humano, demasiado humano**, 231: “A origem do gênio. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para a sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibro mitológico ou religioso – ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar. (...) – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre”.

escreve: “que o aroma do sacrifício, justamente oferecido apenas a um deus, penetre o cérebro do gênio e ele comece a hesitar e se ver como sobre-humano. As conseqüências a longo prazo são: o sentimento de irresponsabilidade, de direitos excepcionais, a crença de estar nos agraciando com seu trato, uma raiva insana frente à tentativa de compará-lo a outros, ou de estimá-lo inferior e trazer à luz as falhas de sua obra’.<sup>194</sup> Podemos lembrar aqui do episódio em que Nietzsche leva para Bayreuth em 1874, uma cópia da *Canção triunfal* de Johannes Brahms, composta em comemoração a vitória alemã sobre a França em 1871. Wagner também havia composto uma música triunfal, a sua *Marcha do Imperador*, mas o fez somente para tentar atrair o interesse do chanceler Bismarck a favor do empreendimento em Bayreuth<sup>195</sup>. Nietzsche se interessava pela obra de Brahms, que era considerado na época como uma espécie de contraponto clássico à música romântica de Wagner. Segundo Janz, Nietzsche tentava aproximar, através da *Canção triunfal*, a música de Brahms à de Wagner. Mas Wagner não se mostrou nem um pouco disposto a dialogar com a obra de Brahms e interpretou a ação de Nietzsche como uma tentativa de apontar falhas em sua música, reagiu colericamente, aos gritos<sup>196</sup>. Nietzsche nessa época redige o fragmento: “O tirano não deixa que se afirme outra individualidade que não seja a sua e a de seus fiéis. Wagner corre um grande perigo, quando não admite Brahms, etc.: ou os judeus<sup>197</sup>”. Nesse sentido, podemos

---

<sup>194</sup> Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 164, *op. cit.*, p. 126.

<sup>195</sup> Cf. Janz, *Os dez anos de Basiléia*, *op. cit.*, p. 245.

<sup>196</sup> Cf. *id.* P. 249.

<sup>197</sup> KSA 7, 32[32].

interpretar também o trecho do quinto prefácio: ‘É esse o germe da noção helênica de disputa; ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio’.<sup>198</sup> Nietzsche se contrapõe ao gênio de Wagner, buscando demonstrar que é possível a disputa dentro dos limites da medida: “há sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para a ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida.”<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> Nietzsche, “A disputa de Homero”, p. 72.

<sup>199</sup> *Id, ibid, p. 72.*

## **Bibliografia**

As consultas e levantamento bibliográfico foram realizados junto às bibliotecas da UNESP/Campus de Araraquara, UFSCAR e FFLCH-USP.

1) Obras citadas de Nietzsche:

NIETZSCHE, F. **Kritische Studienausgabe**. Vol. 1, editado por Colli e Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_ **Kritische Studienausgabe**. Vol. 7, editado por Colli e Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_ **Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_ **O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_ **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_ **O caso Wagner: um problema para músicos**, 9, p. 27. tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_ **Cinco prefácios para cinco livros não escritos.**

Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2000.

\_\_\_\_\_ **Considerações intempestivas.** Lisboa: Editorial

Presença, 1964.

***Correspondencia II Abril 1869 – Diciembre 1874.*** Tradução e notas às

cartas de J. M. R. Cuevas e M. Parmeggiani. Introdução e apêndices de

M. Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2007

\_\_\_\_\_ **Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o**

**martelo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006

\_\_\_\_\_ **Escritos sobre educação.** Tradução, apresentação e

notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio;

São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_ “Homer und die klassische Philologie” in: Kritische

Gesamtausgabe, vol II 1, Philologische Schriften. Walter de Gruyter, 1982.

\_\_\_\_\_ **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos**

**livres.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_ **Introdução à tragédia de Sófocles.** Apresentação,

tradução e notas de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_ *Obras Incompletas*. Seleção de textos: Gerard Lebrun.  
Tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril  
editora, 1983.

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

\_\_\_\_\_ ***A visão dionisíaca do mundo*** e outros textos de  
juventude: O drama musical grego; Sócrates e a tragédia. Tradução de  
Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza,  
revisão de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_ ***Verdade e mentira no sentido extra-moral***.  
Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Ed. Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_ ***Wagner em Bayreuth***. Introdução, tradução e notas:  
Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009

2) Outras obras citadas:

ABBAGNANO, Nicola. ***Dicionário de Filosofia***. São Paulo: Ed. Mestre  
Jou, 1960.

ANDLER, Charles. ***Nietzsche: sa vie et sa pensée***. vol. I *Les  
Précurseurs de Nietzsche, La Jeunesse de Nietzsche*. Éditions Gallimard,  
1958.

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

COLMAN, S. J. "Nietzsche as Politique et Moraliste" in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, n. 4, pp. 549-574, Oct.-Dec., 1966.

DANNHAUSER, W. J. "Nietzsche" in: ***Historia de la filosofía política***. Compiladores: Leo Strauss y Joseph Cropsey. México, D.F.: Fondo de cultura económica, 1992.

DELEUZE. ***Nietzsche e a filosofia***. Tradução de António M. Magalhães. Porto: Rés editora

DETWILER, B. ***Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism***. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

DIAS, R. M. ***Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche***. Rio de Janeiro: Imago, 2009

\_\_\_\_\_ ***Nietzsche educador***, p. 16. São Paulo: Editora Scipione, 2ª Ed. 2ª reimp., 2003.

FINK, E. ***La filosofía de Nietzsche***. Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

GIACOIA Jr, O. ***Nietzsche & Para além de bem e mal***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_ “Crítica da moral como política em Nietzsche”. *Humanas*, Londrina, v. 1, n. 2, p. 145-167, set. 1999.

HEISE Eloá; RÖHL Ruth. *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 23.

KAUFMANN, W. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**.

Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KROLL, W. *Historia de La Filología Clásica*, Barcelona, Editorial Labor, p. 144, 1953.

MACHADO, R. [org.] **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Introdução e organização de Roberto Machado; textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorf; tradução do alemão e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche**. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879). Madrid: Alianza Editorial, 1987.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**, pp. 781-3. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LANGELLOTTI, O. “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos educacionais”. Tradução de Alberto Marcos Onate. In: *Cadernos Nietzsche*, 11, pp. 121-126, 2001.

LEBRUN, Gerard. “O conceito de paixão”. in: **Os sentidos da paixão**. Sérgio Cardoso [et. al.]. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MAGNIEN, Victor; LACROIX, Maurice. **Dictionnaire Grec-Français**. com a colaboração de Raymond Salesses. Paris: Librairie Classique Eugène Berlin, 1969.

MONTINARI, M. “Equívocos marxistas”. Tradução de Dion Davi Macedo in: cadernos Nietzsche, 12, 2002, p. 33-52.

OTTMANN, H. **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlin/New york: Walter de Gruyter, 1999.

PETERS. F. E. **Termos filosóficos gregos**. Um léxico histórico. Prefácio de Miguel Baptista Pereira, tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

Friedrich Schlegel. **O dialeto dos fragmentos**. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**, Livro 3, § 52, p. 344-5. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa. São Paulo: editora UNESP, 2005.

### 3) Levantamento bibliográfico:

ACAMPORA, C. D. “Demos Agonistes Redux. Reflections on the *Streit* of Political Agonism” in: Nietzsche-Studien, Band 32, Walter de Gruyter, Berlin, 2003.

ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. São Paulo: Jorge Zahar editor, 1997.

\_\_\_\_\_ **Nietzsche contra Rousseau**

ARALDI, C. L. **Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

ASCHEIM, S. **The Nietzsche Legacy in Germany. 1890-1990**. Berkeley: University of Califórnia Press, 1992.

BATAILLE, G. "Nietzsche y los fascistas", pp. 125-147, in: **Obras escogidas**. Barcelona: Barral Editores, 1974.

\_\_\_\_\_ "Nietzsche et le national-socialisme" in: **Oeuvres completes**. Editions Gallimard, 1970.

BITTENCOURT, R. N. "O sentido da agonística para a vida ou a disputa de Nietzsche". Extraído de Morpheus, Revista de Ciências Humanas, ISSN 1676-2924.

BROBJER, T. H. "The absence of political ideals in: Nietzsche's writings" in: Nietzsche-Studien 27, pp. 300-318. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.

BROBJER, T. H. "Nietzsche as Political Thinker. A Response to Don Dombowsky". Nietzsche-Studien, Band 30, Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

\_\_\_\_\_ “Nietzsche’s Knowledge of Marx and Marxism”.  
Nietzsche-Studien, Band 31, Berlin, Walter de Gruyter, 2002.

BURNETT, H. “*Povos e Pátrias: Wagner e a política*” in: Cadernos Nietzsche nº 18, 2005.

CAVALCANTI, A. H. “Arte da experimentação: política, cultura, e natureza no primeiro Nietzsche” in: Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(2): 115-133, 2007.

CHAVES, E. “Ler Nietzsche com Mazzino Montinari” in Cadernos Nietzsche nº 3, 1997.

COLLI, G. **Después de Nietzsche**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986.

DELBÓ, A. “Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche” in: Cadernos Nietzsche, nº 23, São Paulo, GEN, 2007.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Porto: Rés Editora, s/d.

\_\_\_\_\_ **Nietzsche**. Lisboa: edições 70, s/d.

\_\_\_\_\_ “Pensamento nômade” in: MARTON, S. **Nietzsche hoje?**. Colóquio de Cerisy. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

DETWILER, B. **Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

DIAS, R. M. “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em ‘O nascimento da tragédia’”, in: Cadernos Nietzsche n. 3, pp. 7-21. São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, 1997.

\_\_\_\_\_ **Nietzsche e a música**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_ **Nietzsche educador**. São Paulo: editora Scipione, 2003.

DOMBOWSKI, D. "A Response to Alan D. Schrift's 'Nietzsche for Democracy?'". Nietzsche-Studien, Band 31, Berlin, Walter de Gruyter, 2002.

\_\_\_\_\_ "A Response to Thomas H. Brobjer's 'The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings'". Nietzsche-Studien, Band 30, Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

FONSECA, T. L. **Nietzsche e a auto-superação da crítica**. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

FOUCAULT, M. "Nietzsche, a genealogia e a história" in: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_ "Nietzsche, Freud, Marx" in: Ditos e escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

GHIRALDELLI, P. "Rorty, Nietzsche e a democracia" in: Cadernos Nietzsche n. 4, pp. 17-26. São Paulo: GEN, 1998.

GIACÓIA Jr., O. "Crítica da moral como política em Nietzsche" in: Revista Humanas, Londrina, v. 1, n. 2, pp. 145-167, set. 1999.

\_\_\_\_\_ **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_ **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_ **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_ **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida : Nietzsche e a modernidade**. Passo Fundo: UPF, 2005.

GOYARD-FABRE, S. **Nietzsche et la question politique**. Paris: Sirey, 1977.

HAAR, M. **Par-dela le nihilisme – nouveau essais sur Nietzsche**. Paris : PUF, 1998.

HALÉVY, D. **Nietzsche – uma biografia**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campos, 1989.

HATAB, L. **A nietzschean defense of democracy**. Chicago: Open Court, 1995.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche: metafísica e niilismo**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 55.

HETZEL, A. “Nietzsches politische Philosophie im Lichte George Batailles” in: Nietzsche-Studien, Band 32, Walter de Gruyter, Berlin, 2003.

HOLLINRAKE, R. **Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

HONIG, B. "The politics of agonism" in: *Political Theory* 21: 3, pp. 528-533, August, 1993.

JASPERS, K. **Nietzsche: una introducción a la comprensión de su filosofía.** Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

KAUFMANN, W. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.** Princeton: Princeton University Press, 1974.

KOSSOVITCH, L. **Signos e poderes em Nietzsche.** São Paulo: Ática, 1979.

LEBRUN, G. "A dialética pacificadora" in: *Almanaque.* Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, n.3. São Paulo: Brasiliense, 1977.

\_\_\_\_\_ **O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche.** Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

\_\_\_\_\_ **Passeios ao léu.** Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_ "Quem era Dioniso?" in: *Kriterion*, vol. 26, nº 74-75, 1985.

LOVE, N. S. **Marx, Nietzsche and Modernity.** New York: Columbia University Press, 1986.

LÖWITH, K. **From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought.** Anchor Books, 1967.

MAGLIANO, R. M. “Trabalho, escravidão, rivalidade: um modo de organização trágico – a propósito de ‘O Estado grego’ e ‘A disputa de Homero’” in: Cadernos Nietzsche nº11, 2001.

MARTON, S. “A crítica à doutrina moral kantiana”, in: **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_ **Nietzsche – a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_ “Nietzsche e a Revolução Francesa” in: Discurso 18. São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_ “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito – a propósito de uma sentença de Zaratustra: da superação de si” in: Discurso, n. 21, São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, 1993.

MELO e SOUZA, A. C. “O portador”, posfácio in: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MONTINARI, M. “Equívocos marxistas” in: Cadernos Nietzsche nº 12, pp. 33-52. São Paulo: GEN, 2002.

\_\_\_\_\_ “Interpretações nazistas” in: Cadernos Nietzsche nº 7, pp. 55-77. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_ “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos” in: Cadernos Nietzsche nº 3, 1997.

MOURA, C. A. R. "Nietzsche e a Revolução" in: Caderno Os 200 anos da Revolução Francesa..

\_\_\_\_\_ **Nietzsche: civilização e cultura.** São Paulo, Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** São Paulo: Annablume, 1997.

NOLTE, E. **Nietzsche y el nietzscheanismo.** Madrid: Alianza Editorial, 1995.

OLIVEIRA Junior, J. A. **Nietzsche – super-homem e superação: uma abordagem política.** Goiânia: Alternativa, 2004.

OTTMANN, H. **Philosophie und Politik bei Nietzsche.** Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

OWEN, D. **Nietzsche, politics and modernity.** London: Sage, 1995.

PANGLE, T. L. "The roots of contemporary nihilism and its political consequences according to Nietzsche" in: The Review of Politics 45, 1983.

PECORARO, R. **Nihilismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

PRADO JR., Bento. **Erro, ilusão, loucura: ensaios.** São Paulo: Ed. 34, 2004.

ROSENTHAL, B. G. **Nietzsche and Soviet culture: ally and adversary.** Cambridge University Press, 1994.

ROSSI, M. A. "Nietzsche: esboços de um perspectivismo político" in: Cadernos Nietzsche nº 18, 2005.

SANTOS, M. F. **O homem que nasceu póstumo – temas nietzscheanos**. São Paulo: Logos, 1954.

SCHOPENHAUER, A. "Crítica da filosofia kantiana" in: *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril, 1980.

\_\_\_\_\_ **O mundo como vontade e como representação**.

Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHRIFT, A. D. "A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais" in: Cadernos Nietzsche, n. 7. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_ "Nietzsche for Democracy? Nietzsche-Studien, Band 29, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.

\_\_\_\_\_ "Response to Don Dombowsky". Nietzsche-Studien, Berlin, Walter de Gruyter, 2002.

SIEMENS, H. "Agonal Configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the *Übertragung* of Cultures in Nietzsche's Early Thought". Nietzsche-Studien, Band 30, Walter de Gruyter, Berlin, 2001.

SUGIZAKI, E. "Nietzsche entre os filhos da noite e os deuses olímpicos". Revista Fragmentos de Cultura, 8 (5), Goiânia, set/out, 1998.

VIESENTEINER, J. L. **A Grande Política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

VOEGELIN, E. **Estudos de Idéias Políticas. De Erasmo a Nietzsche**. Lisboa: Edições Ática, 1996.

VOLPI, F. **O niilismo**. São Paulo: ed. Loyola, 1999.

WARREN, M. **Nietzsche and political thought**. Massachusetts Institute of Technology, 1988.