

“UNIDADE DE ESTILO” E EDUCAÇÃO DOS IMPULSOS EM ESCRITOS DE JUVENTUDE DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Luzia Gontijo RODRIGUES¹

- RESUMO: O presente artigo aborda a concepção de “unidade de estilo” forjada por Nietzsche nos escritos da época de professorado na Universidade de Basiléia. Pretende-se mostrar a conexão entre tal concepção e a defesa da necessidade de educação dos instintos, nesse momento da obra ainda fortemente associada ao conjunto de um povo ou cultura; no caso, a cultura grega. Ao centro, o desafio de se compreender a duplicidade de apolíneo e dionisíaco, para além da esfera estrita da arte trágica.
- PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; cultura; educação

A relação de Nietzsche com a Antigüidade, e em especial com os gregos, marcou toda a sua trajetória filosófica de uma forma tão profunda, que seria impossível pensar em seu projeto de cultura, ou na correspondente crítica à sua época, sem considerarmos a influência decisiva exercida pela cultura grega em sua formação.² A opção progressivamente feita nos últimos anos de Pforta pela filologia revela-nos duas faces de uma mesma força de atração sobre sua personalidade: a que lhe prometia a disciplina oferecida pela ciência e, simultaneamente, a possibilidade da entrega amorosa ao universo do qual se sentia tão intimamente próximo, desde suas primeiras leituras de Sófocles, Ésquilo e Pla-

1 Doutora em filosofia pela UNICAMP e professora na Faculdade de Filosofia do Instituto Santo Inácio (ISI-CES), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: lgontijo@planetarium.com.br

2 Cf. Behler, Ernst. Nietzsche und die Antike. In: *Nietzsche-Studien* 26/1997, p.p. 515-528. O autor faz aqui uma resenha da obra *Nietzsches Antike*, de Hubert Cancik.

tão.³ Ele próprio se recordava, em um relato de 1864 de seus últimos anos passados naquela instituição de ensino.⁴

Como bem ressalta o biógrafo de Nietzsche, Curt Paul Janz, deve-se entender essa escolha pela filologia não como uma identificação profunda de Nietzsche com a profissão de filólogo ou como fruto de alguma inclinação de seu talento, mas sim como um meio para atingir um objetivo cada vez mais claro para ele mesmo. Ele reconhecera esse objetivo alguns anos depois quando, em 1869, declara que apenas nos últimos anos de Pforta abandonara quaisquer possíveis e alentados planos em relação à arte, espaço vazio preenchido nessa época pela filologia, processo identificado então como de conhecimento de si mesmo. Passa desse modo a reconhecer sua necessidade de um equilíbrio diante de suas inclinações, “tão mutáveis e carregadas de desassossego”.⁵ A ciência lhe surge como promessa de um “ponto de Arquimedes”,⁶ localizado para além do convulsionado mundo dos impulsos e inclinações, como o cultivo de uma disciplina para o equilíbrio, a frieza lógica e o trabalho uniforme, sem que com isso, contudo, seus resultados sejam necessariamente indiferentes ao coração.⁷

Nietzsche ingressou na Escola Provincial Real de Pforta aos catorze anos, em outubro de 1858, e saiu seis anos depois, em 1864, aos vinte anos. Nesses anos de formação consolidaram-se nele o amor pela Antigüidade, assim como um duríssimo aprendizado de disciplina intelectual, moral e física, como era próprio dessa instituição de caráter espartano,⁸ considerada como o melhor centro de formação humanista da época.

Fundada em 1543, a partir de uma abadia cisterciense, ela conservava ainda em meados do século XIX a feição de um pequeno estado

3 Em sua obra *Nietzsche on tragedy*, M. S. Silk e J. P. Stern apontam corretamente para a paradoxal demanda de Nietzsche expressa através da filologia, ao mesmo tempo demandando que ela seja apaixonado envolvimento com os mais importantes problemas da existência, por um lado, e força de contrapeso a suas inclinações tão instáveis e atormentadas, oferecendo mecanismos de domínio lógico e de distanciamento frio, próprio às ciências: cf. Silk, M. S./Stern, J. P., p.p. 15-24.

4 Cf. apud: Janz, Curt Paul, vol. I, p.p. 106/7.

5 Cf. apud: Janz, Curt Paul, op. cit., p.p. 106.

6 Alfonso Reyes, comentando sobre o temor que se apoderou de Burkhardt ante a crise política dos anos 1840-44, chama a atenção para a busca pessoal por ele empreendida para se afastar dos acontecimentos imediatos de sua época para poder dominá-la, processo que implicava para ele encontrar um ponto de apoio tal como o requeria Arquimedes, segundo expressão do historiador, um ponto de apoio que deveria ser necessariamente exterior aos acontecimentos: cf. Reyes, Alfonso, p.10.

7 Cf. Janz, Curt Paul., op. cit., p. 106.

8 Janz afirma que Pforta tinha um caráter muito próximo às instituições prussianas de formação de cadetes, com a diferença que, em seu caso, formavam-se oficiais não para o exército mas para a

dentro do Estado, com costumes e leis próprias. Sobretudo, seu objetivo de formação de uma elite intelectual e moral era muito claro, como se lê em um escrito comemorativo do ano de 1853, em que o reitor se expressava sobre os princípios educativos da escola:

Trata-se de uma instituição docente e educativa na qual um número determinado de alunos é preparado, ao longo de um período cuja duração é legalmente fixada em seis anos, para a vida científica superior ou para o cultivo profissional da erudição e do saber. O que caracteriza Pforta é precisamente sua condição de estado escolar fechado em si mesmo, no qual as vidas individuais se diluem inteiramente no conjunto de suas relações. Os alunos são entregues por seus pais ou tutores, que delegam a ela, à *alma mater*, todos os direitos paternais, não apenas para desenvolver sua aprendizagem científica, como ocorre no caso dos Institutos das cidades, mas também para adquirirem uma formação moral e de caráter e encontrar aqui, na totalidade de sua formação, algo mais do que um segundo lugar paterno, no qual passarão os anos decisivos de seu processo educativo, “desde meninos até o momento de entrada na universidade”. Desse modo, quantos aqui se formem, tomarão para si, no geral e para o resto de suas vidas, a marca de uma solidez hábil e capaz, não arbitrariamente buscada por seus educadores, mas sim nascida naturalmente, como uma necessidade interna do espírito viril, estrito e potente da disciplina, da sã convicção frente a um objetivo digno e bem delimitado, da seriedade em seus estudos clássicos e afins a estes, assim como do método mesmo destes estudos, indiferentes a qualquer possível distração cidadã. Uma marca, enfim, da qual se sentem orgulhosos, posto que a tomaram como sua com grande luta interior e não poucos esforços. Daí que seja injusto aferir o valor dos formandos de Pforta exclusivamente à luz de seus rendimentos científicos. Que os alunos de Pforta se convertam em homens de uma só peça, que sejam formados na obediência à lei e à vontade dos superiores, no rigor e no cumprimento inflexível do dever, no autodomínio, no trabalho sério, na espontaneidade alegre e auto-imposta por amor à coisa, na solidez e no método no estudo, na regularidade na ordenação do tempo, no tato seguro e na firmeza auto-consciente no trato com seus iguais, tudo isso são frutos da educação e da disciplina dessa casa.⁹

direção espiritual do povo, “oficiais” estes conformados de acordo com os mais elevados ideais humanistas. Era como os clássicos alemães os haviam incorporado e a filologia do século XIX os havia desenvolvido: cf. Janz, Curt Paul., op. cit., vol. I, p. 60.

- 9 Apud: Janz, Curt Paul, op. cit., vol. I, p.p. 59-60. A questão da relação entre vida e obra, no caso específico do filósofo. É verdade que se pode tomar uma obra filosófica como objeto de investigação, sem necessariamente ter que recorrer ou se dirigir à vida do filósofo, às suas condições de existência, aos impactos que a partir daí refletiriam em seus conceitos, etc. Mas esse não é o caso de Nietzsche. Volker Gerhardt faz essa importante ressalva em sua obra sobre Nietzsche, lembrando que se pode aproximar da obra de filósofos como Descartes, Kant ou Hegel, sem que seja

Nietzsche percebia muito cedo, por trás da excessivamente rígida disciplina de Pforta, a existência de tais valores superiores, admitindo sua necessidade interior de direção firme e imposição de limites de uma superação cada vez mais árdua. Escrevendo sobre isso mais tarde, já às vésperas de se tornar professor na Universidade de Basileia, ele reconhecia que exatamente essa rigidez quase militar, que tratava de forma fria e indiferente o indivíduo e suas especificidades pela necessidade de exercer sua força sobre a massa, fora benéfica para ele, fazendo com que se voltasse para si mesmo e extraísse suas inclinações e esforços privados da lei uniforme. No louvor dirigido à sua “mestra útil, mas severa”,¹⁰ podem-se perceber os traços que conformariam sua reflexão filosófica sobre a formação dos jovens e a importância exercida pela figura modelar do educador, tal como essa se mostrará, por exemplo, em “Sobre o futuro de nossas instituições de ensino”, de 1872, “Schopenhauer como educador” e “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”, ambos de 1874. Mas não apenas se o percebe nesses textos, nos quais essa figura exemplar assume, de fato, feição diversa. Também são encontrados, em sua leitura dos gregos e da arte trágica grega, os indícios do reconhecimento da importância de uma força que imponha direção e limites àquilo que, do contrário, seria dispersão, tanto no que se refere ao exercício de destreza corporal quanto ao autodomínio sobre as infinitas tensões das quais é constituída a sabedoria.

É assim que, segundo suas palavras, seria difícil de imaginar como factível ao indivíduo construir seu caminho próprio, quando lhe faltou na devida época uma boa escola, pois

(...) quem se encontra nessa situação não se conhece; segue pela vida sem haver aprendido a ir por ela; o músculo frouxo lhe trai a cada passo... O mais desejável de tudo continua sendo uma disciplina severa no *momento adequado*, sejam quais forem as circunstâncias; o que quer dizer, simplesmente, que se deve exigir muito nessa idade na qual tal coisa produz orgulho. Porque isso é o

necessário conhecer suas vidas. O conhecimento de suas filosofias não seria em nada prejudicado, empobrecido ou distorcido. Se, no entanto, existiram filósofos em relação aos quais tal postura já seria difícil e de certa forma prejudicial a uma visão mais profunda de seus pensamentos, em outros tantos a separação de vida e pensamento é uma impossibilidade. Entre esses estariam, significativamente, Sócrates e Nietzsche: cf. Gerhardt, Volker. *Nietzsche*, p. 30.

10 Cf. Janz, Curt Paul, op. cit., vol. I, p. 111. Janz cita aqui um escrito de Nietzsche de 1868 sobre sua estadia em Pforta, cf. Janz, Curt Paul, op. cit., p.p. 65 e 111. Segundo Janz, já em 1858 Nietzsche teria escrito a um amigo de infância reconhecendo o valor da disciplina à qual eram submetidos em Pforta e deplorando o excesso de liberdade existente em sua antiga escola em Naumburg, cf. Janz, Curt Paul, op. cit., vol. I, p. 65.

que diferencia uma escola dura, que é uma escola boa, de qualquer outra: que se exige muito; que se exige com severidade; que o bom, inclusive o excepcional, é exigido como normal; que o louvor é raro, que falta a indulgência (...) Uma escola assim é o que, de qualquer ponto de vista que se olhe, se necessita: tanto no que diz respeito ao físico como no relativo ao espírito. Nada mais funesto do que estabelecer divisões nesse sentido! Uma mesma disciplina é a que confere sua destreza ao militar e ao sábio. E, se se observa mais de perto, percebe-se como não há nenhum sábio digno desse nome, nenhum erudito em atividade, que não tenha no corpo os instintos de um verdadeiro e consumado militar. Formar fila, no posto que lhe cabe, mas rapidamente e sempre dar um passo adiante; preferir o perigo à comodidade; não pesar o permitido e o não permitido em uma balança própria de um varejista; odiar o mesquinho, o astuto, o parasitário, mais que o mal. O que se aprende em uma escola severa? Aprende-se a obedecer e a mandar".¹¹

Essa reflexão sobre o sentido de uma força organizadora e disciplinadora para o destino de indivíduos dotados de grandes habilidades criadoras, escrito na primavera de 1888, continua surpreendentemente a refletir as preocupações que nortearam a investigação sobre o sentido da arte para a cultura nos escritos do início da década de setenta. Ela parece dar continuidade a uma recordação que emergia no escrito de 1872 sobre o futuro das instituições de ensino. Nela, Nietzsche dá a entender como paradigmática de sua própria filosofia: a criação da *Germania*, por ele e mais dois colegas, no ano de 1860.¹² Essa teria sido, segundo seu relato, uma organização regular com o intuito de acolher o produto do trabalho intelectual dos três jovens – cujo foco fora inicialmente a poesia e a ciência, abarcando depois também a música –, que seria entre eles analisado criticamente. Nessas recordações, seu intuito fica claro: criar meios de superação das incapacidades ou limitações de cada um, lutando assim contra o perigo da indolência espiritual,

com a intenção de encontrar uma organização firme e obrigatória para nossas inclinações produtivas em matéria de arte e literatura. Em forma mais simples:

11 Cf. Frag. 14 [161], da primavera de 1888. KSA XIII, p. 346. Note-se bem a semelhança desta defesa de sua "mestra útil, mas severa" com o discurso comemorativo, citado acima, proferido pelo reitor de Porta, em 1853, claro que antes de Nietzsche ingressar nela, mas que, provavelmente, era conhecido dos alunos.

12 Janz faz referência ao papel exercido, nessa pequena associação de amigos, por Gustav Krug, responsável por trazer de volta a Nietzsche a força da criação musical, pois ele mesmo vinha de uma casa onde se cultivava fortemente a música. No início de 1861, teria sido Krug o responsável por colocar Nietzsche em contato com a música de Wagner, com uma conferência que deu para os amigos da *Germania* sobre *Tristão e Isolda*. Krug era um convicto discípulo da música wagneriana e tentava por todos os meios trazer seus amigos para tal credo: cf. Janz, Curt Paul, op. cit., vol I, p. 77 ss.

cada um de nós se obrigava a enviar a cada mês um produto seu, seja uma poesia, uma dissertação ou um esboço arquitetônico ou uma peça musical. Os outros estavam então autorizados a julgar tal produto com a sinceridade ilimitada da crítica amigável. Assim acreditávamos, através de mútua fiscalização não apenas poder incitar nossos impulsos educacionais (*Bildungstriebe*), como também melhor dominá-los.¹³

Talvez o primeiro esforço filosófico de Nietzsche para abordar o tema da disciplina da vontade e o desafio da construção de uma personalidade singular esteja num escrito produzido para a *Germânia* ao longo de meses de dedicação e lido para os colegas em abril de 1862. Intitulava-se *Fatum e história. Vontade livre e fatum*. Já deixa transparecer a indagação angustiada a respeito da construção da identidade e da necessidade de afirmação da autonomia, ambas referidas tanto ao enigma do indivíduo quanto à unidade da cultura, e condensadas na duplicidade de *vontade livre e fatum*, ecoando algo do futuro par conceitual Apolo-Dioniso. *Vontade livre* representa o arbitrário e sem freios, o infinitamente livre e oscilante, o espírito. *Fatum* remete à necessidade, à “força infinita de resistência contra a vontade livre”, aquilo que põe o homem em contato com a evolução geral e que, ao mesmo tempo, o obriga a reagir a ela como se fosse uma força que procura dominá-lo. Tão imbricados quanto se mostrarão mais tarde o apolíneo e o dionisíaco, na leitura nietzscheana da cultura grega, *vontade livre e fatum* apontam aqui para o embate vivido tanto pelo indivíduo quanto pela cultura em torno da construção de uma unidade disciplinadora dos instintos criadores que os constituem.¹⁴

13 Cf. “Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten”. In: KGW III 2, p.p. 145/6. Apesar de tomarmos como norma traduzir *Trieb* por impulso, há momentos nos quais claramente este termo se confunde com a acepção mais estrita de “instinto”. Esse é um tópico passível de discussão, principalmente se considerarmos que Nietzsche empregará o termo *Instinkt* frequentemente, por vezes até mesmo alternando-o com *Trieb*. Não cabe aqui aprofundar esse tema; caberia contudo acrescentar que levamos em consideração as valiosas observações de Paulo César de Souza, em nota à sua tradução de *Jenseits von Gut und Böse*: cf. Nietzsche, Fr. *Além do bem e do mal* (JGB), nota 21, p.p. 216-218.

14 Cf. Nietzsche, Fr. *Fatum und Geschichte. Willensfreiheit und Fatum*. In: *Jugendchriften II*, p.p. 54-63. Lemos aqui: “quanto mais as coisas se distanciam do inorgânico e mais se amplia a formação (*Bildung*), tanto mais destacada se faz a individualidade, tão mais diversificadas suas características. O que são a força interior e as impressões exteriores, suas alavancas de desenvolvimento, autodeterminantes à ação (*Selbtätige*), senão vontade livre e *fatum*? Na vontade livre se revela para o indivíduo o princípio da singularização, da separação em relação ao todo, da irrestrição absoluta; mas o *fatum* coloca o homem em conexão de novo com a evolução geral e o obriga, na medida em que esta busca dominá-lo, a pôr em marcha livremente forças reativas; uma vontade livre absoluta, carente de *fatum*, transformaria o homem em Deus; o princípio fatalista o converteria em mero autômato”. Cf. também, Janz, Curt Paul, op. cit., vol. I, p. 87 ss.

Em diversos fragmentos póstumos do início da década de setenta vemos emergir essa mesma preocupação com a construção da unidade disciplinadora, invariavelmente indicando uma proximidade entre os fenômenos estético, moral e político na conformação da cultura. A questão da “unidade de estilo” ganha força nesse exercício de Nietzsche para apreender o ponto de fixidez, o necessário, subjacente à multiplicidade e a toda contingência que constituem as infinitas expressões possíveis dos acontecimentos da cultura,¹⁵ sem que, todavia, deixe de se referir à construção da “grande personalidade”, como mostra muito bem sua leitura dos filósofos pré-platônicos em “A filosofia na época trágica dos gregos” e da figura paradigmática de Heráclito, em “Sobre o Pathos da verdade”. Em meio à vastidão de impulsos partícipes de um acontecimento ou organismo, torna-se premente uma força impondo-se orquestradora, impondo direção e seleção artística às tendências, inclinações, instintos diversos, seja de um povo, seja de um indivíduo, alcançando a harmonia hierárquica das diferenças em conflito, completando o equilíbrio justo entre as partes do todo:

O problema da *cultura (Kultur)* raramente foi bem apreendido. Ela não tem como objetivo assegurar a maior *felicidade* possível a um povo, nem o livre desenvolvimento de *todos* os seus dons, mas uma justa *proporção* no interior deste desenvolvimento. Tem como finalidade a produção de grandes obras.

Em todos os impulsos (*Triebe*) gregos, descobre-se uma *unidade disciplinadora (bändigende Einheit)*: nós a denominamos *vontade* helênica (*hellenischen Willen*). Cada um de seus impulsos tende a existir sozinho até o infinito. Os filósofos antigos tentam construir o mundo a partir deles.

A *cultura (Kultur)* de um povo se manifesta na *disciplina unificadora dos impulsos desse povo*: a filosofia domina o impulso de conhecimento (*Erkenntnisstrieb*), a arte domina o impulso de forma (*Formentrieb*) e o êxtase, o Ágape domina o Eros, etc...

O conhecimento isola: os mais antigos filósofos representam (*darstellen*) isolados, aquilo que a arte grega torna público (*erscheinen lässt*).

O conteúdo da arte e da antiga filosofia desmorona, mas nós vemos o elemento *isolado* da arte empregado como filosofia, com a finalidade de *disciplinar (bändigen)* o *impulso de conhecimento*. Isso deve se deixar mostrar também nos italianos: o *Individualismus* na vida e na arte.¹⁶

15 Cf. NF. 19 [33]. KSA VII, p. 426, onde podemos ler: “minha tarefa: compreender a coerência interna e a necessidade de cada verdadeira cultura”.

16 NF 19 [41], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p. 432.

A *vontade*, como força unificadora dos impulsos, apresenta-se no centro do problema da cultura, tão raramente bem apreendido, segundo o filósofo. Ela é o elemento orquestrador, a impor a “justa proporção” ao conjunto do organismo. Como tal, cultura ou *Individuum* são igualmente compostos de partes relativamente autônomas, mas que, todavia, não podem subsistir isoladamente, e sim têm necessidade de existir como partes de um único movimento interno.¹⁷ Assim considerado, o termo *vontade* parece legitimar a continuidade entre natureza e cultura, indicando que o resultado daquela “disciplina unificadora dos impulsos” estaria tanto a serviço da grande cultura quanto da afirmação da própria vida orgânica. Na verdade seria necessário frisar não existir sentido em se referir a esta última, senão na sua manifestação no interior da cultura. É o fenômeno da cultura que se encontra por trás e que impõe direção a toda reflexão nietzscheana, sendo apenas no seu âmbito que faz sentido falar de “orquestração dos impulsos” e, logo, da realização de grandes obras. “Grande” deve remeter-nos aqui ao mais próprio da cultura, como que uma necessidade interna que a ela ata o instinto filosófico e o artístico.

Filosofia e arte fazem parte do esforço para “o grande” e, ao mesmo tempo, com este se confundem, quando alcançam o apogeu espiritual através dos séculos, para como isso atingir a eterna fecundidade de todo grande.¹⁸ Ambas têm o mesmo papel de domesticação dos impulsos, impedindo os perigos inerentes seja à influência barbarizante do conhecimento sem limites, seja ao avanço desmedido da sabedoria pessimista dionisiaca, pois só existe uma cultura elevada na esteira dessa “domesticação artística” que deverá impor uma unidade de estilo. “Aqui nós percebemos a unidade da filosofia e da arte tendo como fim (*Zweck*) a cultura. O conceito estético de grandeza e de sublime: com esse fim, educar para a tarefa. A cultura depende da forma como se define ‘a grandeza’”.¹⁹ A elas caberia a tarefa de impor disciplina e limites

17 Cf. Benichmol, Márcio. *Apolo e Dionísio – arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: AnnaBlume, 2002. O autor lembra aqui a herança não apenas de Schopenhauer, mas do romantismo alemão, no qual a visão organicista do mundo é uma alternativa ao sem-sentido que envolvia a concepção mecanicista da vida, dominante no Esclarecimento e a partir do mecanicismo newtoniano. Quanto ao termo *Vontade* aqui empregado por Nietzsche, o autor acrescenta ainda estar ele já fora da esfera da influência de Schopenhauer, refletindo exatamente o momento de transição, no qual Nietzsche passa a construir sua própria terminologia: *Vontade* está sendo pensada aqui a partir da idéia de organismo, cf. op. cit., p.p. 33 e 59. Cf. também o NF 3 [44], do inverno 1869/1870-primavera 1870. KSA VII, p. 73.

18 Cf. NF 19 [33], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p. 426.

19 Cf. NF 19 [51], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p. 436.

àquela formidável e perigosa potência do impulso de “conhecer a qualquer preço”,²⁰ grande ameaça representada pela mundanização, consequência inevitável da dissolução da educação para o agir moral e a destreza da ação, que por sua vez é fruto da dissolução do universo mito-religioso.²¹ Mas também devem ser elas as responsáveis por oferecer ao homem a possibilidade de sublimação artística dos elementos dissolventes dionisíacos, arrancando o homem, mediante imagens, conceitos, medidas éticas, para fora de sua “auto-aniquilação orgiástica”.²²

A invenção nietzscheana dos gregos faz dessa cultura paradigma, servindo-lhe como medida e contramodelo ante a cultura moderna. Com essa “contra-utopia” ele investirá em criar os tipos modelares do filósofo e do artista, pois ali esses “grandes homens” não teriam vivido como “casuais andarilhos solitários em meio adverso”, mas sim estavam atados àquela cultura por uma necessidade férrea.²³ A atribuição à *vontade* de uma força disciplinadora dos impulsos torna-se mais surpreendente ao percebermos não existir sentido, aos olhos de Nietzsche, em dissociar filosofia e arte na realização de uma autêntica “unidade de estilo”, para a qual o surgimento do filósofo, qual mestre e admoestador nobre, apenas pode se equivaler àquela da arte trágica e dos Mistérios órficos:

(...) só uma cultura como a grega pode responder à pergunta relativa a essa tarefa do filósofo, só ela pode, como eu dizia, justificar de todo a filosofia, porque só ela sabe e pode provar por que e como o filósofo *não* é um andarilho casual qualquer, irrompendo aqui e ali. Há uma necessidade férrea acorrentando o filósofo a uma verdadeira cultura: mas o que acontece quanto essa cultura não existe? Então o filósofo é como um cometa imprevisível e que, por isso, infunde medo, ao passo que, nos casos afortunados, ele brilha como um astro-rei no sis-

20 Cf. NF 19 [35] e [41], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p.p. 427/428 e 432.

21 Cf. NF 7 [7], do final 1870/abril 1871. KSA VII, p. 138; 19 [35], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p.p. 427/428; 19 [39], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p. 431; GT § 23. Também, quanto a essa dissolução, cf. NF 14 [111], da primavera de 1888. KSA XII, p.p. 288-289.

22 Cf. *Die Geburt der Tragödie* (GT), § 21. In: KGW III 1, p. 133.

23 Cf. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen” § 1. KGW III 2, p. 302; também: NF 19 [35] e [36]. KSA VII, p.p. 427-429. Deve-se observar que esse texto de Nietzsche sobre os filósofos pré-platônicos denunciaria um evidente distanciamento de Wagner e seu projeto de renovação da cultura alemã. Tanto este texto como os “Cinco prefácios para cinco livros não escritos” já são produzidos por um ânimo que se volta para o filósofo grego como centro de criação fundamental da cultura grega e que se distancia do “grande gênio artístico” e sua obra de arte da música. Janz comenta, em sua biografia de Nietzsche, que os Wagners sentiram e se ressentiram disso, com atestariam o diário e cartas de Cosima Wagner: cf. Janz, Curt Paul, op. cit., vol. II, p. 181 ss; p. 207 ss.

tema solar da cultura. Os gregos justificam o filósofo, porque este apenas entre eles não é nenhum cometa.²⁴

Em inúmeros fragmentos póstumos da época repete-se essa abordagem que une filosofia e arte na tarefa de domesticação dos impulsos de um povo ou indivíduo, ambas tomadas como, simultaneamente, instrumentos de educação para a “unidade de estilo” e produtos necessários de tal realização. É uma concepção que autoriza a buscar na síntese trágica de apolíneo-dionisiaco a mesma unidade disciplinadora, denominada *vontade helênica*, encontrada, por exemplo, naquela “legislação da grandeza” própria da comunidade dos filósofos. Por isso Nietzsche tanto pode falar da “grandeza” como uma “medida estética” (*aesthetische Maassstab*),²⁵ quanto dela se apoderar para afirmar a existência de uma “legislação da grandeza”, associada ao “dar nomes”, tarefa própria da filosofia: “isso é grande”, diz o filósofo, e com esse criar eleva o homem.²⁶ Princípio moral e estético a serviço da “disciplina dos impulsos”, a noção de grandeza deve indicar-nos um povo ou indivíduo imbuídos da tarefa característica do gênio – tal como Nietzsche entende o “grande criador” nessa época – de produção de obras que elevem o homem ao lhe oferecerem os “alvos mais altos e remotos”.²⁷

Mas a “legislação da grandeza” não acena apenas com a possibilidade de realização das metas mais elevadas. Um sentido fundamental é exatamente o de estabelecer elos de continuidade em uma cadeia infinita, de difícil ou nenhuma visualização para o indivíduo isolado, criando uma imagem do todo passível de ser desejada e imitada. Daí, por exemplo, a importância para homem e cultura de se ter como referência um “instante da mais alta perfeição”, um dia realizado, pois nada faria o homem moral (*sittlicher Mensch*) sofrer mais, aprisionado na limitada temporalidade e contingência, do que o “desaparecimento de um instante da mais alta perfeição universal, como que sem posteridade e sem

24 “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, § 1. KGW III 2, p. 303.

25 NF 19 [37], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p.p. 429-430.

26 NF 19 [83], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p.p. 447-448.

27 Cf. “Schopenhauer als Erzieher” § 6. KGW III 1, p.p. 398-399; também p.p. 381-383. Cf. Chaves, E. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. In: *Cadernos Nietzsche*. Departamento de Filosofia da USP, n.º 9, 2000, p. 41-66. Seria pertinente indagar pelas diferenças e semelhanças entre essa concepção de “gênio” e da “obra de arte do gênio”, tal como a vemos emergir nos escritos dessa época, e a posterior definição do gênio, do “grande homem”, como por exemplo descortina um texto de *Götzen-Dämmerung* (GD) intitulado “Meu conceito do gênio”: cf. GD. “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, § 44. KGW VI 3, p. 139-140.

herdeiros, como uma fagulha fugidia". O sofrimento, esclarece Nietzsche, deve-se ao fato de que algo intentou contra a necessidade profunda que rege a grandeza e seu axioma, que reza:

o que uma vez existiu para perpetuar de modo mais belo o conceito de 'homem' tem de estar eternamente presente. Que os grandes momentos formem uma corrente, que conectem a humanidade através dos milênios, como cumes, que a grandeza de um tempo passado seja grande também para mim, e que a crença cheia de pressentimentos realize a glória ambicionada, é este o pensamento fundamental da cultura".²⁸

A forma como Nietzsche nos apresenta as figuras dos filósofos trágicos gregos ou do mestre e modelo Schopenhauer, em "Schopenhauer como educador", ressalta sempre a exemplaridade e sua importância na educação para a autodisciplina e para a posse de si,²⁹ indicando ser esse esforço de autodomínio tão mais bem sucedido quanto maior for a tensão resultante da luta permanente dos instintos. Ao se imporem como a própria encarnação daquela "legislação da grandeza", certos homens singulares ofereceriam em si mesmos imagem e tipificação da "virtude para um", um modelo moral-estético da vitória de uma conciliação conquistada entre apolíneo e dionisíaco. Esses são indivíduos que se distinguem da massa comum dos homens e de suas opiniões,³⁰ talvez justamente por alcançarem um peculiar equilíbrio de forças em permanente tensão e luta. Precisam impor sua existência original através da conquista de sua singularidade, um *Pathos da Distância*³¹ que os transforma necessariamente em sistema solar autônomo, resultado da máxima eficácia do impulso apolíneo para distinção e individualização em confronto com as forças dionisíacas que clamam a dispersão. Esse parece ser o caso da figura paradigmática de Heráclito:

Seu dom é o mais raro, em certo sentido o mais desnaturado (*unnatürlichste*), excluindo e hostilizando mesmo os dons da mesma espécie. O muro de sua

28 Cf. Sobre o Pathos da verdade. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996, p. 26. Modificamos ligeiramente a tradução.

29 Cf. especialmente "Schopenhauer als Erzieher". In: KGW III 1. São inúmeras as passagens que remetem a esse tópico, como retomaremos à frente esse texto de Nietzsche, indicamos apenas § 1, op. cit., p. 337.

30 "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", § 7. KGW III 2, p. 327.

31 *Pathos der Distanz* é um termo empregado por Nietzsche em sua obra de maturidade em estreita conexão com a tipificação do nobre e do ideal de nobreza, cf. *Zur Genealogie der Moral*, I § 2 e 10; III § 14; JGB. "O que é nobre?" Também: Gerhardt, Volker. *Pathos der Distanz*. In: Ritter/Gründer, p.p. 199-201.

auto-suficiência tem de ser de diamante, para não ser destruído e rompido, pois tudo está em movimento contra ele. Sua viagem à imortalidade é mais custosa e mais entreada do que qualquer outra; e, contudo, ninguém pode acreditar mais seguramente do que o filósofo que ela o levará ao alvo – pois a desconsideração do presente e do momentâneo faz parte da essência da grande natureza filosófica. Ele tem a verdade: a roda do tempo pode rolar para onde quiser, nunca poderá escapar da verdade (...). Tais homens vivem em um sistema solar próprio; é lá que se tem de procurá-los.³²

A mesma força responsável pela justa proporção no interior do “sistema solar” que é um povo ou uma cultura, e que neles provoca a criação de uma unidade mediante grandes obras, mostra depois sua necessidade na elevação do Tipo homem. O filósofo trágico representa o sucesso da vontade disciplinadora sobre a multiplicidade infinita de impulsos em luta, impondo direção e alvo na construção de uma “legislação do saber” que grita pelo conjunto, desprezando os olhares atônitos dos demais mortais que ali percebem apenas o separado.³³ Assim, Heráclito teria em comum com outros grandes como Pitágoras e Empédocles essa vontade brônzea, a guiá-los como uma seta inabalável, uma auto-estima quase sobre-humana, misturada a um profundo sentimento de reverência religiosa para com a vida.³⁴ Deve-se estar atento ao fato de que, nessas grandiosas figuras moldadas por Nietzsche, aquilo que garante o império apolíneo da disciplina para a autolimitação é justamente soberano por estar em confronto permanente com os ecos profundos da sabedoria dionísia e seu impulso para a dissolução.

Não resta dúvida que o impulso apolíneo é a força responsável pela excessiva valorização do indivíduo e por seu distanciamento da multiplicidade. Ela eleva esse misto de filósofo, artista e cientista acima do fluxo torrencial do tempo e dos fenômenos, garantindo-lhe uma senda solitária e envolvendo-o naquela atmosfera “dos mais selvagens ermos

32 “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, § 8. KGW III 2, p.p. 327-328. Aqui, na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Os Pensadores. Os Pré-Socráticos*, p.p. 109-110.

33 Cf. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, § 7. KGW III 2, p. 324. Deve ser apresentada em destaque aqui a idéia de luta – do *agón* – inseparável da concepção nietzscheana da cultura. Ao centro de sua leitura dos gregos encontra-se sempre sua admiração pelo que ele considerava um princípio condutor dessa cultura. A mesma ênfase encontra-se presente na sua interpretação da arte trágica grega e mesmo da filosofia platônica, como aponta Janz. Cf. Janz, Curt Paul, vol. II, p. 184 ss.; Gerhadt, Volker. Die Kultur des Streits. In: *Vom Willen zur Macht*, p.p. 117-124; Nietzsche, Fr. Homer’s Wettkampf. Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. KGW III 2, p.p. 277-286.

34 Cf. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, § 8. KGW III 2, p. 328.

das montanhas”, onde se teria refugiado Heráclito, fugindo do burburinho e alvoroço da cidade e dos poderes mundanos.³⁵ No mesmo tom empregado em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche falava, cerca de um ano antes, da “glória dos homens mais raros”, este *Pathos da Distância*, “quando o homem estica seu braço imperiosamente, como que para criar um mundo, produzindo luz de si mesmo e espalhando-a em torno”. Sua vocação é a mais rara e, considerando de certo modo, a mais anti-natural na natureza”.³⁶ Esse *Pathos da verdade*, assegurando ao homem filosófico a certeza de jamais poder escapar de seu poder encantatório, gire a roda do tempo para onde girar,³⁷ traduz-se inevitavelmente em um *Pathos da distância*, condenado que ele está a cumprir o chamado desse mais raro dom. Sua ação não poderá, por isso, voltar-se para um público, para o alvoroço das massas e o aplauso aclamador dos contemporâneos, ao contrário disso, o chamado mais íntimo de sua natureza o conduzirá a seguir solitário e, até mesmo, a se opor ao gosto, aos valores, ao *modus vivendi* dominante.³⁸

Lendo-se dessa forma os textos do início dos anos setenta – todos eles contemporâneos de *O nascimento da tragédia* –, surge inevitavelmente uma inquietação, tão evidente fica aí a importância atribuída por Nietzsche àquela *vontade helênica* como poder disciplinador e orquestrador dos impulsos, como força impositiva e delimitadora de rígidos limites dentro dos quais reina a “virtude para um”, a legislação para aquele que não pode ser dividido – o *Individuum*. Fica-se contaminado pelo embaraço (*Verlegenheit*) que Nietzsche admitia fazer parte da indagação se a filosofia seria arte ou ciência,³⁹ ante a lacuna que se abre quan-

35 Cf. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen” § 8. KGW III 2, p. 328. Note-se aqui que, muitos anos mais tarde, em sua *Para a genealogia da moral*, Nietzsche constrói a mesma imagem do filósofo asceta Heráclito, em claro paralelismo com sua própria vida naquele momento. Talvez num misto de ironia e seriedade, fica bem claro, nesta última passagem, o intuito de Nietzsche de ver a si mesmo como parte dessa “aristocracia das montanhas”: “mas aquilo de que Heráclito se afasta é ainda o mesmo que hoje evitamos: o ruído e o palavório democrático dos efésios, sua política, suas novidades do ‘Império’ (...) pois nós filósofos necessitamos, primeiro de tudo, de descanso: sobretudo de uma coisa, ‘Hoje’”, cf. *Zur Genealogie der Moral*, III § 8. In: KGW VI 2, p. 371. Voltaremos a isso quando tratarmos da obra de maturidade.

36 Cf. “Sobre o Pathos da verdade”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 28.

37 Cf. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, § 8. KGW III 2, p. 328.

38 Cf. “Sobre o Pathos da verdade”. In: op. cit., p. 28; cf. também, Cf. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, § 7. KGW III 2, p.p. 326/327, em que Nietzsche critica aqueles que condenam Heráclito por seu estilo obscuro, citando Jean-Paul, o qual aconselharia mesmo que tudo que é grande e que tem muito sentido para espíritos raros deve ser expresso em termos concisos e obscuros, para impedir que os espíritos mais rasos possam traduzi-lo para sua insipidez.

39 Cf. NF 19 [62], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p. 439.

do se procura escandir com precisão os vestígios do impulso dionisíaco ao longo de escritos e fragmentos póstumos da época daquela obra, na qual reiteradamente aparece desenhado esse quadro em torno da *vontade* helênica e da questão da educação para a disciplina dos instintos.

A ênfase de Nietzsche no papel exercido por essa *vontade* de feição claramente apolínea para a “unidade de estilo” de um povo ou cultura não deve excluir a idéia de que, assim como no caso da “sabedoria para a síntese”, alcançada pelos gregos com sua obra de arte trágica apolíneo-dionisíaca, também aquela unidade só pode ser atingida mediante equilíbrio de forças dos dois “instintos complementares”, mesmo considerando a forma por vezes pouco esclarecedora com a qual Nietzsche aborda o tema. Pode-se perceber isso em passagens como a do texto “A visão de mundo dionisíaca”, de julho de 1870, na qual Nietzsche pela primeira vez aborda explicitamente a contraposição de apolíneo e dionisíaco, que se tornará uma das marcas de *O nascimento da tragédia*, obra então em gestação:

Agora não parecerá mais incompreensível que a mesma vontade que, como apolínea, ordenou o mundo helênico, tenha comportado em si a sua outra forma fenomênica (*Erscheinungsform*), a Vontade dionisíaca. A luta entre as duas formas fenomênicas da Vontade teve uma finalidade (*Ziel*) extraordinária: criar uma *mais elevada possibilidade de existência* e de, também nessa, se chegar (através da arte), a uma mais elevada glorificação (*Verherrlichung*).⁴⁰

Seja na arte, seja no terreno da cultura vista como um todo ou na esfera do indivíduo, a *Vontade* pode exercer função ordenadora e disciplinadora, apenas se nela atuar sempre a mútua emulação daquelas duas forças, artisticamente impondo coerência e equilíbrio interno. Só os povos ou indivíduos aos quais ela guia soberana, regendo o amplo e variegado espectro de impulsos e tendências, podem desenvolver-se em um sistema harmonioso e vivo, sem com isso sacrificar nenhuma de suas possibilidades. Por isso, Nietzsche poderá avaliar uma cultura como artificial, identificando nela um desequilíbrio dos impulsos constitutivos da *vontade*, uma deformidade que permitiria a um deles se sobrepôr ao outro ou se agigantar de forma desproporcional, suscitando tanto a guerra entre instintos como uma perigosa letargia de algum dos pólos agora em desequilíbrio.⁴¹ Exemplos desse mal-estar na cultura se-

40 “Die dionysische Weltanschauung”, § 3. In: KGW III 2, p.p. 62-63.

41 Cf. Kofman, Sarah., p.p. 77-109, em que a autora fala dessa contraposição entre “unidade de estilo” e cultura artificial.

rão dados por Nietzsche na própria obra sobre a arte trágica dos gregos. Primeiro, ao contrapor a estes a cultura alexandrina moderna, fruto de uma hipertrofia do impulso apolíneo; segundo, ao acenar com a imagem da morte dos etruscos, pouco dotados da força plástica regeneradora apolínea, incapazes de reagir ao peso da sabedoria dionisiaca quando esta sobre eles se abateu.⁴²

É nesse registro de leitura que Nietzsche pretende dar destaque à figura do filósofo-artista (*Philosoph-Künstler*):⁴³ sua mão precisa segurar firme o cinzel e o martelo, sob cujos golpes é moldada a própria cultura. Essa é a tese mestra a guiá-lo em seu “Schopenhauer como educador”, mostrando-nos esse Tipo como aquele capaz de esculpir a matéria disforme, dominando seus fragmentos esparsos, ordenando uma prodigiosa variedade de possibilidades, ensinando assim o adestramento da força para a unidade do todo. Segundo Nietzsche, algo aqui remete à “primeira bênção da cultura”:

Os homens, com os quais vivemos, assemelham-se a um campo de fragmentos dos mais preciosos esboços de forma (*bildnerischen Entwürfe*), em que tudo grita para nós: venha, ajude-nos, complete-nos, una o que se pertence, nós ansiamos imensamente nos tornarmos um todo (*ganz zu werden*).⁴⁴

O filósofo-artista apresenta-se nesse escrito como educador que, com seu próprio exemplo, guia os homens na árdua tarefa de se educarem para a unidade de estilo e, portanto, a manterem o árduo equilíbrio entre suas inclinações apolíneas e os apelos do impulso dionisiaco. Simultaneamente crítica da cultura moderna e utopia estético-política, a idéia de que a cultura precisa mostrar-se como unidade de estilo em todas as manifestações de um povo⁴⁵ é traduzida aqui na figura do filósofo-educador, instrumento necessário a tal meta. Levar a sério esse desafio da cultura significa reagir contra o comodismo e a inércia que convencionalmente paralisam o homem comum, impedindo-o até de identificar o domínio de forças exteriores que a ele querem se impor como medida e lei e impedindo-o também de identificar o lugar de seu mais verdadeiro centro. Aquela mesma *vontade*, que no caso helênico produziu a grande obra de arte trágica e o filósofo, está nas *Considerações ex-*

42 GT, § 18 e 3, respectivamente. In: KGW III 1, p.p. 112 e 32 .

43 Cf. NF 19 [39], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p. 431.

44 Cf. “Schopenhauer als Erzieher”, § 6. In : KGW III 1, p. 382.

45 Cf. “David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller”, § 1. In : KGW III 1, p. 159.

*temporâneas*⁴⁶ como uma “força plástica” educadora e formadora para a identidade única. É preciso lembrar que esse apelo ao indivíduo para que busque a si mesmo, assim como a crença no esforço filosófico-artístico de educação para a “virtude única”, coloca Nietzsche na tradição de grandes filósofos-moralistas, de Sócrates a Kant, cujo descomunal empenho mostrou sempre um compromisso com a questão da soberania da cultura e da afirmação do indivíduo autônomo.⁴⁷

No fundo, assegura Nietzsche, cada um sabe bem que é *unicum* e que dificilmente a natureza produzirá novamente essa mesma combinação de elementos que fazem dele o que ele é. Apesar disso, o homem freqüentemente sucumbe ao princípio da maioria e, por indolência, inércia ou fraqueza de caráter, deixa-se guiar por medidas a ele alheias, transformando-se em um ser perdido de si mesmo.⁴⁸ Da mesma forma como ocorre no caso de uma cultura artificial, o indivíduo passa a ser expressão de um amontoado disperso de fragmentos, instintos em luta uns contra os outros, desejos e objetivos que não se completam, enfim, um mosaico de pseudo-estilos. Tanto a cultura como o indivíduo expressariam um certo aleijão, uma deficiência do sistema organizador interno, impedindo a seleção hierarquizadora de esculpir um verdadeiro “sistema solar” harmonioso em suas partes, ou seja, um sistema vivo em cujo centro uma “força de raiz” (*Wurzelkraft*) e ponto cardeal ordena uma mesma regra.⁴⁹

Mas onde encontramos a totalidade harmoniosa e a consonância polifônica numa mesma natureza? Onde nos maravilharemos com a harmonia mais do que em homens como Cellini, nos quais tudo, conhecer, desejar, amar, odiar, tende para um centro, para uma força de raiz, e é exatamente através do coercitivo e dominante hiper-poder (*Uebergewalt*) desse centro vivo que se forma

46 Nesses escritos pode-se enxergar o intuito de Nietzsche de afirmar um projeto político-cultural pessoal, perante a força de gravidade da vontade de Wagner, mesmo considerando a quarta das *Considerações* como aparentemente dedicada à exaltação de Wagner. Ao avançar em seu projeto pessoal, o filósofo revela não se contentar com o papel de mero crítico da cultura e pretender se colocar como efetivo colaborador para, e patrocinador de, sua renovação. Como lembra Volker Gerhardt, inúmeros fragmentos da época ecoam essa exigência posteriormente sempre repetida em sua obra: “o filósofo como médico da cultura”: cf. Gerhardt, Volker. *Nietzsche*, p. 38 ss.

47 Tanto Sarah Kofman quanto Rosa Maria Dias chamam a atenção para esse ponto que, na perspectiva de nossa pesquisa mostra-se fundamental, pois que defendemos a necessidade de uma leitura do “grande estilo” que considere os vínculos de tal pensamento com uma tradição filosófica que remonta a Platão.

48 Cf. “Schopenhauer als Erzieher”, § 1. In: KGW III 1, p. 333 ss.

49 Cf. “David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller”, § 1. In : KGW III 1; Cf. Kofman, Sarah, op. cit., p. 92 ss.

um sistema harmonioso de movimentos ascendentes e descendentes? E não serão as duas máximas absolutamente opostas? Talvez uma diga apenas que o homem deva ter um centro, enquanto a outra diga que ele deva também ter uma periferia? O educador filósofo com que sonhava, não somente descobriria a força central, mas saberia também impedir que ela se exercesse em detrimento das outras forças. A tarefa de sua educação seria muito mais, ao que me parecia, a de transformar o homem num sistema vivo e movente de sóis e de planetas, e conhecer a lei dessa mecânica superior.⁵⁰

Seria oportuno aproveitar-se a indicação sugerida por essa passagem, encarnando na figura de Celline essa força plástica capaz de conduzir à totalidade harmoniosa uma pluralidade de impulsos divergentes, impondo-lhes os limites de um “universo fechado” do sistema solar, para se reportar a um outro texto da mesma época, no qual Nietzsche discorria sobre essa mesma capacidade plástica de impor unidade de estilo, seja a si próprio, seja a um povo ou uma cultura. “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” foi escrito em 1874, como uma reflexão sobre os danos causados tanto àquele quanto a estes por uma incapacidade artística para “crescer a partir de si mesmo, remodelando e assimilando o passado e o estrangeiro, de forma a curar feridas, repor o perdido e, a partir de si mesmo, dar novas formas às já quebradas”.⁵¹

Segundo se pode depreender, o grande mal que atingiria a modernidade seria uma generalizada “fraqueza de personalidade” e perigosa contradição entre conteúdo e forma, o que caracterizaria uma ausência de “unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo”, conduzindo a uma miserável fissura entre forma e conteúdo,⁵² a uma incapacidade de se identificar no aprendido, assimilado, vivido, nas próprias referências ao passado, aquilo de mais próprio e unicamente seu, sua identidade e caráter único, como homem ou como cultura. Assim como no “sistema solar” logrado por Cellini, Nietzsche também emprega a metáfora de um certo campo fechado e completo, um

50 “Schopenhauer als Erzieher”, § 2. In: KGW III 1, p.p. 338-339.

51 Cf. “Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben”, § 1. In: In: KGW III 1, p. 247.

52 Cf. Id. § 4. In: In: KGW III 1, p.p. 270/271. Em *A filosofia na época trágica dos gregos* Nietzsche diz que “o ponto de vista de Heráclito é autenticamente grego, porque é todo interior. Não há nenhuma oposição entre o material e o imaterial”: cf. O nascimento da filosofia na época da tragédia grega. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 108. Cf. Kofman, Sarah., p. 92, em que a autora defende que a noção de “estilo” introduzida por Nietzsche em sua definição de cultura apagaria o sistema de oposições construído pela cultura artificial: “uma unidade só pode ser viva se não se dividir entre um dentro e um fora, uma forma e um conteúdo, se a fissura entre o dentro e o fora desaparecer sob os golpes do martelo da necessidade”, cf. op. cit., p. 92.

horizonte cerrado, defendendo ser imprescindível a qualquer empresa criadora e transformadora esta lei geral:

(...) apenas dentro de um horizonte pode todo ser vivo tornar-se saudável, forte e fecundo; sendo-se incapaz de traçar um horizonte em torno de si mesmo e de, de forma bastante egoísta, por outro lado, restringir sua visão dentro dos limites de um estrangeiro, definha-se fraco ou precipita-se em direção a um prematuro falecimento. A jovialidade (*Heiterkeit*), a boa consciência (*Gewissen*), a ação alegre (*frohe That*), a confiança no que virá – tudo isso depende, tanto no caso do indivíduo como no de um povo, da existência de uma linha que separe aqui-lo que é claro e passível de ser abrangido com a vista, da escuridão, daquilo impossível de ser iluminado.⁵³

Semelhante ao que ocorre em “Schopenhauer como educador”, emerge aqui um “Tipo sintético do grande estilo”, delineado como um “espírito poderoso, que leva a mais elevada paixão a uma forma dada”⁵⁴ e que, talvez exatamente por isso, saiba reconhecer que o “mundo é completo e alcança seu fim (*Ende*) em cada momento único”; passado e presente seriam um e o mesmo “em toda variedade tipicamente igual e, como onipresença de Tipos imperecíveis, uma estrutura estática de valores inalterados e de eternamente igual sentido”.⁵⁵ A atmosfera criada por Nietzsche, em cujo centro ele instala esse “Tipo sintético”, exala a esperança de uma vinda, a crença em uma possibilidade a ser realizada, de que “aquilo que uma vez foi capaz de tensionar mais amplamente (*weiter ausspannen*) o conceito de ‘homem’ e realizá-lo da forma mais bela, precisa existir eternamente, de forma a ter essa capacidade eternamente”, conectando toda grandeza alcançada em uma só cadeia de sentido. As maiores lutas travadas devem estar ligadas através dos tempos, tornando possível que uma vitória conquistada num passado muito distante seja ainda sentida como viva, brilhante e grande.⁵⁶

Tanto no caso do texto sobre Schopenhauer quanto no sobre a História, Nietzsche apresenta uma visão da cultura cuja obsessão é a defesa da necessidade da educação dos instintos para a conquista da soberania. Pressuposta está a compreensão daquele fundo trágico, sobre o

53 Cf. Id., § 1, p. p. 247/248.

54 Cf. Id., § 1, p. 250.

55 Cf. Id. § 1, p. 256; cf. também “Schopenhauer als Erzieher” § 6. In: KGW III 1, p. 381.

56 Cf. Id., § 2, p. 255; cf. também “Sobre o Pathos da verdade”; NF 19 [37], do verão 1872/início 1873. KSA VII, p. 429-430.

qual oscilam indivíduo e cultura, como constante ameaça ao processo de construção da identidade e, conseqüentemente, à realização de grandes obras, na medida em que aquela unidade organizada em um “sistema solar” singular não preexiste em alguma espécie de mapa ou código da natureza. Precisa ser inventada, esculpida como uma segunda natureza. Longe de ser um outro universo ou território de sentido, a cultura é sempre o cinzel artístico que esculpe a natureza, ajustando-a, acrescentando artificios ou mesmo eliminando excessos desnecessários, aperfeiçoando a nem sempre adequada administração de suas riquezas “naturais”, revelando-se mais sua parceira do que póstero-complemento.⁵⁷ De novo é aos gregos que Nietzsche recorre para enfatizar o poder artístico de organizar o caos e transformá-lo em uma “*Physis* aperfeiçoada”, garantindo-nos que tal meta elevada teria sido alcançada graças ao aprendizado da lição apolínea – “conhece-te a ti mesmo”:

Os gregos aprenderam gradualmente a *organizar o caos* ao refletirem sobre si mesmos, de acordo com o ensinamento delfico. Isso significa que refletiram sobre suas mais genuínas necessidades, deixando as falsas se extinguir. Dessa forma eles tomaram posse deles mesmos; eles não permaneceram como atulhados (*überhäuften*) herdeiros e epígonos de todo oriente; após uma luta árdua com eles mesmos e mediante a interpretação prática daquela sentença, eles se tornaram mesmo os mais felizes e enriquecedores (*Bereicherer*) e aumentadores (*Mehrer*) do tesouro herdado e os pioneiros e modelos de todos futuros povos de cultura (*Culturvölker*). Essa é uma parábola para cada indivíduo singular dentre nós: ele precisa organizar o caos dentro dele, de forma que ele reflita sobre suas genuínas necessidades. Sua honestidade, seu mais hábil (*tüchtig*) e verdadeiro caráter, precisa rebelar-se em algum momento contra o sempre já dito, já aprendido e imitado; então ele começará a apreender que a cultura pode ser ainda outra coisa que *decoração da vida*; ou seja, no fundo sempre apenas dissimulação e ocultamento; pois todo ornamento oculta o ornado. Então, desvela-se para ele o conceito grego de cultura (...) como uma nova e aperfeiçoada *Physis*, sem interior e exterior, sem dissimulação e convenção, a cultura como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer.⁵⁸

57 Cf. “Schopenhauer als Erzieher”, § 6. In: KGW, III 1 § 7. Também: Dias, Rosa Maria. Nietzsche educador. São Paulo: Scipione, 2003, p. 79.

58 “Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben”, § 10. In: In: KGW III 1, p.p. 329-330.

RODRIGUES, L. G. "Unit of style" and education of the impulses in Friedrich Nietzsche's youth writings. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.27 (2), p.75-95, 2004.

- ABSTRACT: This article approaches the concept of "unity of stile" forged by Nietzsche in his writings when he was professor at Basel university. It aims to show the connections between such concept and his defense of the necessity of educating the instincts. It is necessary to understand the duplicity of apollinean and dionysian beyond the limits of the tragic art.
- KEYWORDS: Nietzsche;Culture;Education

Referências bibliográficas

- BEHLER, E. Nietzsche und die Antike. In: *Nietzsche-Studien* 26/1997, p.p. 515-528.
- BENCHIMOL, M. *Apolo e Dioniso – arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: AnnaBlume, 2002.
- CHAVES, E. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. In: *CADERNOS Nietzsche*. Departamento de Filosofia da USP, n° 9, 2000, p.p. 41-66.
- DIAS, R.M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 2003.
- GERHARDT, V. "Pathos und Distanz". In: RITTER, Jochaim/GRÜNDER, K. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. Band 7, p.p. 199-201.
- _____. *Nietzsche*. 2ª Aufl. München: Verlag C. H. Beck, 1995.
- _____. *Vom Willen zur Macht*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.
- JANZ, C.P. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza, 1987.
- KOFMAN, S. "O/Os 'conceitos' de cultura nas Extemporâneas". In: MARTON, S. (org). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p.p. 77-109.
- NIETZSCHE, Fr. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). (Hrsg.). G. Colli/M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (KGW). (Hrsg.) G. Colli/M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- _____. *Fatum und Geschichte. Willensfreiheit und Fatum*. In: *Jugendchriften II* (186101864). (Hrsg.) Hans Joachim Mette. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, p.p. 54-63.
- _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekink. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996.

- NIETZSCHE, Fr. *Além do bem e do mal*. Trad. e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- _____. "A filosofia na época trágica dos gregos". In: Coleção Os Pensadores. *Os Pré-Socráticos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- REYES, A. Prólogo. In: BURCKHARDT, J. *Reflexões sobre la Historia Universal*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- SILK, M. S./STERN, J. P. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.