

2.3

Nietzsche e a cultura europeia

Bartholomew Ryan

Quando o teu olhar se tiver tornado forte o suficiente para ver o fundo, na escura fonte do teu ser e dos teus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para ti, no espelho dele, as constelações distantes de culturas vindouras.

HH I 292

No lugar de “sociedade”, o complexo cultural como o meu interesse principal (como um todo ou nas suas partes).

NL 1887, 9[8]

O fenómeno e a crítica da cultura são centrais nos textos de Nietzsche. Nietzsche é o filósofo e médico da cultura europeia – cultura esta que contém tanto aspectos saudáveis como aspectos doentios. Num certo sentido, Nietzsche é cultura, no sentido em que a sua obra filosófica inovadora constitui uma viagem pela cultura europeia. O que quero dizer com isto é que a *obra* de Nietzsche – enquanto incorporação da cultura europeia e da crítica cultural – liga a construção humana, como parte do nosso instinto, à própria natureza; desdobra-se; incorpora tanto a barbárie como a subtileza; une a escavação filológica à construção e destruição de mitos; analisa e destrói antigos e novos valores; e persegue o renascimento do “espírito livre”. Na sua odisseia filosófica, Nietzsche viaja por filósofos, artistas e épocas icónicas por forma a criticar e revitalizar a nossa compreensão, as nossas ideias e a nossa consciência da cultura, despertando-nos novamente para o que significa tornar-se, devir, ser um ser humano.

A cultura é o fenómeno que, nos seus aspectos positivos e negativos, nos constitui e nos forja como essa espécie estranha [*Unheimlich*] a que chamamos humanos ou *homo sapiens*. Como Nietzsche escreve em *Para Além do Bem e do Mal*, o homem “é um animal complexo, mentiroso, artificial e pouco transparente, inquietante para os outros animais, menos pela força do que pelo engenho e pela esperteza” (BM 291). A cultura permanece um termo ambíguo ao longo dos textos complexos e infinitamente abertos de Nietzsche. Assim, a cultura é parte do desenvolvimento do ser humano, é sinónima do humano – mas como tensão não resolvida. Como escreve Nietzsche ainda em *Para além do Bem e do Mal*, “o homem é o animal que não está ainda fixado” (BM 62).

Este capítulo está dividido em duas secções. Na primeira secção, analiso os vários sentidos e significados da cultura e os diferentes termos, ideias e figuras históricas que se relacionam com ela no contexto europeu para Nietzsche. Na segunda secção, mostro como Nietzsche analisa, critica e supera as várias formas de cultura do passado e do presente no desdobramento do seu próprio empreendimento filosófico. Desta análise, a visão de Nietzsche para o futuro da cultura emergirá nas figuras do “espírito livre” e do “bom europeu”, e na forma como se propõe libertar-nos das cadeias sofisticadas das sociedades gastas em que vivemos, reconectando-nos com os nossos instintos e o mundo natural, ou seja, a terra.

1

Sentidos e direcções da cultura europeia

1.1

Cultur, Bildung, Zivilisation

Na nossa compreensão habitual do termo, cultura designa o conjunto de atitudes, valores, metas e práticas partilhados que caracterizam uma instituição ou organização. Acredita-se que a cultura se torna mais rica ou notável ao aumentar o conhecimento, o esclarecimento, e uma excelência de gosto adquirida por treino intelectual e estético. A música, a arte, o teatro, a literatura e a filosofia tornam-se, assim, o apogeu de uma cultura, juntamente com as crenças e as formas sociais, as descobertas científicas e os traços materiais de um grupo racial, religioso ou social. No seu livro sobre Nietzsche, Deleuze descreve a cultura como “a actividade da espécie humana” (Deleuze 2006: 128). Eric Blondel observa no seu livro *Nietzsche: The Body and Culture* que a “cultura para Nietzsche é a totalidade de valores mais ou menos unificada que uma sociedade, época ou civilização – enquanto totalidades tipológicas vitais – se oferece a si mesma em resposta à questão: porque vivemos? ‘*Warum lebe ich?*’, ‘*Wozu lebst du?*’” (Blondel 1991: 54). Há diferentes níveis de cultura, que têm sido designados por alta cultura (por exemplo, a arte, a religião e a filosofia) e baixa cultura (por exemplo, uma cultura bancária, uma cultura de trabalho, uma cultura de entretenimento popular, uma cultura desportiva). Nietzsche estava bem consciente de todos os diferentes elementos saudáveis, i.e. a vontade de poder, a criação artística, uma vida de afirmação apesar do sofrimento, ser um ‘espírito livre’ e ‘bom europeu’, e criar novos valores; e doentios, i.e. permanecer fiel a valores decadentes, o ressentimento, a repressão dos instintos, a “mentalidade de rebanho”, a negação do trágico na existência humana, e o nacionalismo – que é “de todas *a mais adversa* à cultura, (...) essa *nevrose nationale* de que a Europa padece” (EH, “O Caso Wagner” 2) da cultura. Analisar os aspectos “saudáveis” e “doentios” de uma cultura significa refletir sobre questões literárias, éticas e políticas, através das quais Nietzsche desenvolve aquilo a que podemos chamar uma antropologia, isto é, uma reflexão sobre o homem enquanto “espécie humana” (cf. por exemplo GM, *Prefácio* 6).

Em alemão, há várias palavras relacionadas com o tema e o estudo da cultura, tais como, por exemplo, *Bildung*, *Entwicklung*, *Erziehung*, *Zivilisation* e *Cultur* (a forma como Nietzsche escreve *Kultur*, acentuando a presença francesa/latina no ‘C’). Apesar de este capítulo se dedicar sobretudo à noção mais genérica de *Kultur* ou *Cultur*, estas diferentes palavras ajudam-nos a seguir a compreensão, as distinções, a crítica e a visão de Nietzsche da cultura nas nossas sociedades. *Bildung* é uma noção e uma perspectiva fundamentais da época do romantismo alemão, sobretudo no que diz respeito à formação da mente e identidade alemãs. Deriva das palavras alemãs *Bild* e *bilden* – que significam “imagem” e “desenvolver”, respectivamente. No seu estudo sobre a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, Robert C. Solomon descreve *Bildung* da seguinte forma:

tomar forma, crescer. Desenvolver-se a si mesmo (*sich bilden*) – educar. A “metáfora radical” de toda a *Fenomenologia do Espírito* – crescimento e educação. Hegel utiliza várias vezes a imagem de uma árvore ou criança em crescimento para ilustrar o seu modelo de filosofia, mas talvez a imagem filosófica predominante seja a metáfora platónica da educação, na qual o filósofo guia o inculto para longe das sombras e em direcção à luz da Verdade. (Solomon 1985: 277)

Assim, para Hegel a realização¹ acontece depois do fim da *Bildung*. O objectivo da filosofia é moldar uma pessoa, e este é também o fim da *Bildung*. Blondel escreve sobre a relação de Nietzsche com a cultura da seguinte forma: “A questão do problema da cultura em geral (*Kultur*) em Nietzsche passa pela localização da cultura como educação (*Bildung*) em Nietzsche e no seu texto” (Blondel 1991: 33). Há, no entanto, algo ainda mais céptico e dinâmico envolvido na valorização nietzschiana da *Bildung*, que o aproxima dos escritores experimentais do século XX.

Nos escritos de Nietzsche, a cultura pode por vezes ser traduzida por “civilização”² (*Zivilisation*, em alemão). Uma vez mais, Blondel distingue sucintamente *Kultur* e *Zivilisation* da seguinte forma: “A *Zivilisation* designa a experiência material de uma civilização (*Kultur*), ao passo que *Kultur* se refere aos dados ideológicos de uma determinada ‘cultura’” (Blondel 1991: 43). Juntamente com a *Bildung* e ideias filosóficas e socio-políticas, a *Zivilisation* é frequentemente colocada em oposição à natureza. *Kultur*, *Bildung* e *Zivilisation* são formadas e construídas a partir da moral, da etiqueta social, do refinamento e do desenvolvimento, contra o caos da natureza.

- 1 Dizer que a realização (ou auto-realização) acontece apenas no final da *Bildung* significa que só passando pelos vários estágios e experiências da vida e da cultura é que nos tornamos seres humanos mais desenvolvidos e completos. É por isso que a *Bildung* também pode ser traduzida por “desenvolvimento”. Para Hegel, a filosofia não é um corpo de conhecimento, mas uma actividade que se aprende praticando (Solomon 1985: 243).
- 2 Veja-se Wotling 1995 e Faustino 2014, para uma análise da civilização e da ideia da filosofia como terapia para a cultura.

Mas a cultura que Nietzsche interpreta incorpora a natureza. Portanto, a nossa cultura é parte da natureza; e nós, como seres humanos, somos parte da natureza. Assim, o entusiasmo inicial de Nietzsche por Schopenhauer justifica-se pelo facto de este último priorizar a “vontade” e o “instinto” relativamente ao idealismo transcendental e dialéctico de Hegel. Segundo Nietzsche, a actividade e a presença do corpo como conexão com a natureza e a terra é central para a nossa compreensão e expressão das raízes e impulsos da cultura. Daí, uma vez mais, a afinidade de Nietzsche com os iconoclastas experimentais, como James Joyce, que concebeu o seu grande romance *Ulisses* como um auto-declarado “épico do corpo humano” (Ellmann 1982: 436) – em guerra consigo mesmo, com o nacionalismo, a igreja e o imperialismo –, na tarefa de renovar a cultura do futuro. Mas, tal como o livro de Joyce acaba com a palavra “sim”, a mensagem de Nietzsche é também afirmativa. Assim, tal como no “sim” à vida instável e inconformado de Joyce, há sempre um duplo sentido na abordagem de Nietzsche à cultura, que visa simultaneamente a sua crítica, a sua superação e a sua celebração. Por detrás da bela fachada e dos grandes feitos da cultura, encontra-se derramamento de sangue, brutalidade e conquista. Ecoando Nietzsche mais de meio século depois, Walter Benjamin comenta que “não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie” (Benjamin 2017: 12). Nietzsche era também um admirador tanto de Goethe como de Kleist: o primeiro criou e articulou a *Bildung*, e é um exemplo grandioso de controlo da grande embriaguez [*Rausch*]³ que ele próprio, enquanto artista, continha e expressava, alcançando a totalidade (sobre Goethe, ver abaixo a secção sobre ‘o génio na cultura’); o segundo foi, segundo Nietzsche, destruído pela mesma *Bildung* (cf. CE III 3⁴), por ter sido consumido pela mesma embriaguez e colapsado no caos, mas conseguindo ainda assim escrever oito peças explosivas e oito histórias inquietantes antes de disparar contra si mesmo. Mas obviamente Kleist não foi simplesmente um iconoclasta inovador; tal como Nietzsche, fez parte da tradição alemã de um helenismo dissidente (bem como Hölderlin e Heine, que Nietzsche também admirava), que Douglas Smith descreve como utilizando “o seu conhecimento de civilizações antigas para criticar a cultura alemã contemporânea, ao invés de apoiar a ordem social corrente” (Smith 1996: xi).

1.2

Grécia, Renascimento e cristianismo na cultura europeia

Em *Para uma Genealogia da Moral*, Nietzsche chama ao homem “o animal doente” (GM III 13), uma vez que este continuamente regressa à barbárie ou a internaliza. Um

- 3 Cf. CI, *Incursoes* 8 (“Para a psicologia do artista”): “A fim de haver arte, para que exista um fazer e um olhar estético, é indispensável uma condição fisiológica: a embriaguez [*Rausch*].”
- 4 Sobre a admiração de Nietzsche por Kleist, veja-se ainda BM 269 e NW, “O psicólogo toma a palavra” 2, onde Nietzsche inclui Kleist na lista de grandes poetas (juntamente com Byron, Musset, Poe e Leopardi; note-se que Kleist é o único poeta alemão na lista).

dos elementos fundamentais desta doença é a separação do homem do seu passado animal e afastamento dos seus instintos, impulsos e afectos – doença agravada depois pelo desenvolvimento da moral e, em particular, pelo triunfo do cristianismo, dos seus valores, da má consciência, do sentimento de culpa. Este é o elemento que simultaneamente o liga a todos os outros animais e o separa deles, tornando-o doente e sofredor, tal como se manifesta na cultura, e em particular na cultura europeia, analisada por Nietzsche. Tal como Nietzsche escreve na mesma obra:

Mas com ele surgiu também a doença mais grave e mais inquietante de que a humanidade já padeceu e da qual até hoje se não curou, *o homem sofrendo da doença do homem, sofrendo de si*: como consequência da separação violenta relativamente ao seu passado animal, do salto, da queda que o atirou para dentro de uma nova situação com novas condições de existência, da declaração de guerra contra os antigos instintos sobre os quais sempre tinham assentado a sua força, o seu prazer e o que nele havia de temível. (GM II 16)

Em *Para além do Bem e do Mal*, Nietzsche acrescenta:

A doença da vontade está espalhada pela Europa de uma forma desigual: mostra-se com mais intensidade e variedade por toda a parte onde a cultura se encontra há mais tempo implantada, mas desaparece na medida em que o “bárbaro” ainda – ou novamente – faz valer o seu direito, sob a roupagem desleixada na cultura ocidental. (BM 209)⁵

Antes de entrarmos na análise e crítica (que é também uma auto-crítica) nietzschiana da cultura nos vários desdobramentos do seu pensamento, é importante salientarmos brevemente os vários aspectos e pilares da cultura europeia ao longo dos últimos 2500 anos que conduziram ao tempo de Nietzsche e que ainda hoje nos assombram e influenciam.

A cultura europeia foi fundada, mantida e continuada até ao final do século XIX – tanto nos seus aspectos negativos como nos seus aspectos positivos – sobre Homero,

5 Na mesma obra, Nietzsche desenvolve mais o tema do sentido histórico e da semibarbarie que continua presente no homem moderno e na Europa especificamente: “O passado de cada forma e modo de vida, o passado das culturas que, dantes, viviam perigosamente em convivência e em sobreposição, deságua em nós, ‘almas modernas’, graças àquela confusão; os nossos instintos retrocedem, de agora em diante, em todas as direcções, nós próprios somos uma espécie de caos. Por fim, tal como se disse, o ‘espírito’ retira daí algum proveito. Devido ao nosso semibarbarismo de vida e de desejos, temos misteriosos acessos a toda a parte, que uma época mais distinta que a nossa nunca possuiu, sobretudo, o acesso ao labirinto de culturas imperfeitas e a todas as semibarbaries que alguma vez existiram na terra. E, na medida em que, até ao presente, a parte mais considerável da cultura humana foi semibárbara, o ‘sentido histórico’ quase significa o sentido e o instinto para tudo, o gosto e o paladar para tudo; com o que, de imediato, ele se mostra como um sentido vulgar” (BM 224).

Platão, a Bíblia e o cristianismo, o Renascimento, a era dos “Descobrimentos”, a Reforma, o Iluminismo, as revoluções científicas, o culto do “gênio”, o Romantismo na pintura, na música e na literatura, o nacionalismo e o colonialismo. Sempre experimentalista, Nietzsche insere um parágrafo intitulado “zonas da cultura” na sua obra de transição *Humano, Demasiado Humano* (HH I 236). Neste aforismo, Nietzsche revela a sua relação ambígua com as diferentes zonas da cultura relativamente ao clima. O clima tropical representa o passado – o tempo de “violentos contrastes, brusca alternância de dia e noite, calor e magnificência de cores, a veneração do que é repentino, misterioso, terrível, a rapidez dos temporais, em todo o lugar o pródigo extravasamento das cornucópias da natureza” (HH I 236). Na cultura temperada (a cultura na qual Nietzsche cresceu), existe, por outro lado “um céu claro, embora não luminoso, um ar puro, quase invariável, agudeza, ocasionalmente frio” (HH I 236). Para Nietzsche, o “progresso” veio a ser associado à zona temperada da cultura.

Na Europa, tirando o gênio excepcional na modernidade, que se manifesta em figuras como Shakespeare, Napoleão e Goethe (o gênio é uma invenção predominantemente masculina⁶), talvez apenas os gregos antigos e o Renascimento tenham celebrado e incorporado uma era de afirmação – um dizer “sim” à vida. Nos seus dois primeiros livros, Nietzsche expressa esta posição: *O Nascimento da Tragédia* é uma celebração da tragédia grega como afirmação da existência humana e em *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche mostra o seu entusiasmo pela cultura do Renascimento:

O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desagrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito (flama que ardeu numa legião de naturezas artísticas que exigiam de si, com elevada pureza moral, a perfeição das suas obras e tão-somente a perfeição); sim, o Renascimento teve forças positivas que *até hoje* não voltaram a ser tão poderosas na nossa cultura moderna. (HH I 237)

- 6 Como tantos outros filósofos, Nietzsche é infelizmente também um produto do seu tempo na concepção do “gênio” – que é um conceito masculino – e nas suas perspectivas maioritariamente negativas sobre o papel das mulheres na cultura. Usa frequentemente a palavra “feminino” de uma forma negativa, para designar algo fraco, inferior, superficial, demasiado emocional. Parece haver uma divisão entre culturas masculinas (a Grécia antiga e o Antigo Testamento) e culturas femininas (cristianismo, democracia). E, no entanto, como tantas vezes acontece com Nietzsche, há também simultaneamente uma consideração mais subtil e profunda, a partir da qual o “feminino” e a “mulher” aparecem como o ponto de entrada na própria essência do que significa existir e do que poderão ser culturas futuras, sobretudo no que diz respeito à nossa ligação com a terra e ao sermos parte da energia e fluxo do resto da natureza, em vez de sentirmos, pensarmos e agirmos de forma alienada e separada dela. Veja-se o início de uma das suas obras mais focadas: “Supondo que a verdade é mulher (...)” (BM, *Prefácio*).

Para Nietzsche, a negação da vida e do mundo começou com os movimentos fundadores da cultura europeia – nomeadamente com Sócrates e Platão, e depois com o cristianismo. Uma vez que o niilismo é abordado num outro capítulo deste livro, importa referir aqui apenas que o niilismo é a negação do mundo e dos nossos instintos, a negação da vida na sua dimensão mais essencial, pela qual Nietzsche responsabiliza primariamente o cristianismo, que determinou também as condições (fisiológicas e antropológicas) de *ressentiment* e *décadence*⁷ que se disseminaram e enraizaram na cultura europeia (cf. CI, *O problema de Sócrates e Moral como antinatureza*, mas também GM II e BM 203). Isto não significa que Nietzsche abomine a cultura moderna; pelo contrário, este problema do cristianismo, como escreve no prefácio a *Para Além do Bem e do Mal*, “configurou na Europa uma prodigiosa tensão do espírito” (BM, *Prefácio*) que, se adequadamente cultivada e desenvolvida, irá determinar uma *auto-superação* da moral europeia (GM III 28).

De certa forma, sem cristianismo não haveria Nietzsche. O cristianismo foi um grande triunfo e uma ideia poderosa duradoura. Temos que nos lembrar do que Nietzsche escreve na sua primeira obra publicada: “sem o mito, porém, qualquer cultura vê-se privada da sua força natural, saudável e criativa: só um horizonte cercado de mitos pode completar a unidade de toda uma tendência cultural” (NT 23). Um dos problemas que Nietzsche vê no impacto do cristianismo na cultura europeia é o facto de este ter sido demasiado bem-sucedido em desordenar e castrar de forma preocupante os nossos impulsos, os nossos instintos e a nossa moral. Por exemplo, Nietzsche expressa isso na seção (e título) chamada “Moralidade como anti-natureza” no *Crepúsculo dos Ídolos*: “But an attack on the roots of passion means an attack on the roots of life: the practice of the church is hostile to life” (CI, *Moralidade como anti-natureza* 1); e “Every naturalism in morality - that is , every health morality - is dominated by an instinct of life” (CI, *Moralidade como anti-natureza* 4). Como escreve em *Para a Genealogia da Moral*: “Comecei a entender que a moral da compaixão, ampliando os seus tentáculos, contagiando e contaminando os próprios filósofos, era o sintoma mais inquietante da nossa cultura europeia, ela própria tornada inquietante” (GM Prefácio 5). Agora este processo atingiu o seu cume, na chamada “morte de Deus” declarada pelo louco na praça do mercado (GC 125), e no seu lugar ficou um vazio – que é simultaneamente aterrador e estimulante. É a filosofia de Nietzsche que assume agora a tarefa de reordenar o caos, promover a renovação da cultura europeia e educar “bons europeus” e “espíritos livres”.

1.3

O génio na cultura

Os comentários que Nietzsche faz sobre o “génio” ao longo da sua obra ajudam-nos a compreender a sua noção de cultura. Para além dos diferentes aspectos definitórios da cultura já mencionados, e dos vários fundamentos e valores da alta e baixa cultura

⁷ Para uma análise mais aprofundada destes termos, cf, Paschoal 2015.

europeia, há também a presença do génio, que eleva a cultura da mediocridade, abre novos caminhos e cria novos valores, verdades, perspectivas, filosofias e obras de arte. No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche descreve o génio da seguinte forma:

O meu conceito de génio. Os grandes homens, tal como as épocas, são material explosivo em que se acumula uma força ingente; o seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que neles, durante muito tempo, se tenha junto, acumulado, poupado e preservado – que, por longo tempo, nenhuma explosão tenha ocorrido. Se a tensão na massa se tornou demasiado grande, basta o estímulo mais acidental para chamar ao mundo o “génio”, a “acção”, o grande destino. (CI, *Incursões* 44)

Os génios são aqueles que educam os educadores e que mantêm a cultura viva quando esta parece ter degenerado em mediocridade, ideias gastas e falta de inspiração. Para Nietzsche, muito influenciado pelo seu mentor Jacob Burckhardt, são os grandes indivíduos que desenvolvem e revigoram a cultura. Podemos entrever aqui o espírito aristocrático de Nietzsche – talvez não, em última análise, no sentido político, mas sim no que diz respeito à cultura. Para Nietzsche, é a aristocracia que mantém a cultura viva – o génio é essa aristocracia. Assim, o génio de Nietzsche pode ainda emergir de contextos medíocres ou servis – por exemplo, Platão, Cristo, Napoleão, Espinosa, Kant, Goethe, Shakespeare, etc.

A ideia moderna de progresso na cultura manifesta-se muito vivamente no tempo de Nietzsche através da industrialização europeia, dos avanços tecnológicos da era científica, do nascimento do nacionalismo e da democracia constitucional, da especialização e fragmentação, do consenso, da velocidade nos transportes, da comunicação de massa no jornalismo e da distribuição rápida de informação. O génio de Nietzsche representa e incorpora, por vezes, uma lentidão ou mesmo uma indolência fingida, uma totalidade fragmentada, e um desconforto que é simultaneamente estranho e familiar [*Unheimlich*]. O génio é o *Unheimlich*, aquele que simultaneamente destrói e cria a cultura. Ou, tal como Walter Benjamin escreveu no século XX: “Uma grande obra estabelecê-lo-á ou aboli-lo-á [o género estético]; e a obra perfeita fará ambas as coisas” (Benjamin 2003: 44). Assim, no que diz respeito à ideia de lentidão (que se relaciona com o repouso e a indolência), Nietzsche escreve no *Crepúsculo dos Ídolos* que “uma espécie superior de homens (...) tem tempo, arranja tempo para si, não pensa em ficar ‘pronto’ – com trinta anos, no sentido da cultura mais alta, ainda se é um principiante, uma criança” (CI, *Alemães* 5). Relativamente à indolência ou ócio, Nietzsche começa o mesmo livro dizendo que este “é o começo de toda a psicologia” (CI, *Máximas* 1). A ideia de totalidade ou integridade relaciona-se com o “grande estilo” que Nietzsche menciona por vezes de forma enigmática. Vejam-se os seguintes dois exemplos – o primeiro de *Humano, Demasiado Humano*, e o segundo do *Crepúsculo dos Ídolos*: “O grande estilo. – O grande estilo nasce quando o belo

tem a vitória sobre o monstruoso” (HH II VS 96); e “O maior sentimento de poder e de segurança exprime-se no que tem *grande estilo*” (CI, *Incursões* 11).

Quem é o gênio que conduz, interrompe e revigora a cultura europeia? Em primeiro lugar, Goethe é um bom candidato. Ao procurar “bons europeus”, Nietzsche encontra Goethe, que não é apenas o grande escritor da língua em que escreve, mas procura ser um escritor global. É um mestre de vários gêneros literários, polímata, afirmador da vida, amante das culturas antiga e moderna, assimilador e incorporador da paixão e do paradoxo da existência.⁸ No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche escreve que Goethe “trazia em si estes fortíssimos instintos: a sensibilidade, a idolatria da natureza, o anti-histórico, o idealista, o irreal e o revolucionário” (CI, *Incursões* 49), acrescentando que Goethe “não é um acontecimento alemão, mas europeu (...). O que quis foi a *totalidade* (...), disciplinou-se para a totalidade, *criou-se* a si mesmo” (CI, *Incursões* 49). Por isso, continua Nietzsche, foi capaz de conceber um novo tipo de espiritualidade, contraposta ao tipo humano da Europa cristã, por ser caracterizada por uma atitude positiva perante a vida: “um espírito assim *libertado* encontra-se, com um fatalismo alegre e confiante, no meio de tudo”. Goethe é um exemplo *par excellence* da ideia de Nietzsche de uma cultura superior, por oposição à cultura inferior, uma vez que é capaz de se equilibrar entre dois requisitos: ser claro e rigoroso ao mesmo tempo que poético e esotérico. A passagem de *Humano, Demasiado Humano*, intitulada “Metáfora da dança”, onde Nietzsche escreve sobre este equilíbrio, conclui da seguinte forma: “A alta cultura assemelhar-se-á a uma dança ousada: por isso, como eu disse, faz falta muita energia e flexibilidade” (HH I 278). No mesmo livro, uma visão da fusão do animal e do humano na “cultura superior” é incorporada e controlada pelo “gênio da cultura” de Nietzsche: “É um centauro, meio animal, meio homem, e, ainda para mais, tem asas de anjo na cabeça” (HH I 241). Mais tarde, em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche vai ainda mais longe: “Quase tudo aquilo a que chamamos ‘cultura superior’ consiste na espiritualização e no aprofundamento da *crueledade* – é esta a minha tese. Aquele ‘animal selvagem’ não morreu completamente, mas vive e floresce; apenas se divinizou” (BM 229).⁹

Existe também o caso de Wagner. Enquanto a maioria está de acordo quanto a Goethe ser um evento europeu, Wagner é mais controverso. Como se sabe, Nietzsche começou por ser um grande discípulo de Wagner e, mais tarde, tornou-se um dos seus críticos mais ferozes. Como escreve um comentador na introdução a uma das obras de Nietzsche, depois de o seu pai ter falecido quando era ainda criança, “Nietzsche adotou Schopenhauer como seu padrinho intelectual e adotou Wagner como sua figura emocional e espiritual” (Schacht 2000: x). O caso de Wagner pode também ser

⁸ Veja-se o artigo “Nietzsche e a Boa espiritualidade Europeia”, onde Pietro Gori analisa as secções do *Crepúsculo dos Ídolos* que lidam com Goethe, o “alemão”, o “bom europeu”, o “espírito livre” e o papel do Renascimento (Gori 2021).

⁹ Para mais comentários sobre a cultura “superior” e “inferior” em *Humano, Demasiado Humano*, veja-se o capítulo 5, intitulado “Sinais de Cultura [Cultur] Superior e Inferior”, especialmente os aforismos 260, 277, 281 e 285.

visto como o caso da cultura. A relação de Nietzsche com Wagner revela uma série de elementos importantes do que a cultura é para Nietzsche e do papel e dever que o artista e o filósofo devem ter relativamente a ela – na medida em que ambos são frutos dela e fazem o percurso que passa por incorporá-la, distanciar-se dela, criticá-la e renová-la. Enquanto que, para Nietzsche, Goethe exemplifica (talvez juntamente com Homero, Stendhal, Napoleão e Montaigne) uma expressão saudável do génio, Wagner (talvez juntamente com Sócrates, Platão, Cristo e Schopenhauer) é uma expressão corrupta e doente do génio da cultura. O que é interessante é que, ao contrário de todos os outros nomes referidos, Nietzsche conhecia e chegou a ser amigo de Wagner. Nietzsche tinha uma adoração pela esposa de Wagner, Cosima, que provavelmente admirava ainda mais que Wagner, como um grande ideal feminino – o ideal de uma mulher maternal, sábia, solidária, inteligente, atraente e com uma compreensão elevada da arte¹⁰, todos estes traços contrários às ideias estereotipadas que Nietzsche tinha das mulheres.

No seu primeiro livro publicado, Nietzsche apela ao nascimento (ou renascimento) de uma nova cultura através de uma releitura e reinterpretação da tragédia grega antiga, agora inspiradas pela música wagneriana e a metafísica de Schopenhauer, declarando que “só como *fenómeno estético* é que a existência e o mundo encontram uma *legitimação* eterna” (NT 5). As suas publicações seguintes mostram um afastamento de Wagner e de Schopenhauer, tornando-se a cada obra cada vez mais crítico e veemente. Para Nietzsche, o maior crime de Wagner foi a sua degeneração na vaidade, o seu nacionalismo e anti-semitismo crescentes, e a sua utilização de mitos cristãos (por exemplo, a sua ópera *Parsifal*); no caso de Schopenhauer, a sua doença é o pessimismo da sua filosofia e a negação da vida – a tarefa de Nietzsche é transformar a “vontade de vida” schopenhaueriana numa “vontade de poder”. Tanto o artista como o filósofo acordaram e inspiraram Nietzsche, mas logo depois tornaram-se tipos doentios que ele teve de superar – tanto em si mesmo, como na cultura à sua volta. Até os génios da cultura têm de ser superados na tarefa de compreender e guiar a cultura. Para Nietzsche, a tensão tem necessariamente de permanecer. O génio saudável afirma a vida apesar dos desafios insuperáveis que a existência continuamente nos lança; o génio que se torna doentio é um negador da vida (um ascético ou santo), um pessimista, ou o “último homem”, que se mantém sempre satisfeito consigo mesmo e com o que já alcançou na vida, e que desiste da tensão que leva à criação, à vida apaixonada e ao dinamismo cultural. Na sua obra tardia, Nietzsche utiliza o conceito de decadência [*décadence*] para identificar o tipo humano resultante do pessimismo e niilismo europeus, o homem doente *par excellence*. No *Caso de Wagner*, e também em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que ele mesmo é um *décadent* – assim como Wagner. Mas, contrariamente a Wagner, Nietzsche conseguiu sair do niilismo, pois a sua espiritualidade forte permitiu-lhe fazê-lo:

10 Em *Ecce Homo*, Nietzsche escreve: “Os poucos casos de superior educação, com que deparei na Alemanha, eram todos de origem francesa, sobretudo a senhora Cosima Wagner, de longe a primeira voz que eu ouvi em questões de gosto” (EH, *Perspicaz* 3).

Sou, tanto quanto Wagner, um filho do meu tempo – i.e. sou um decadente. A única diferença é que eu reconheci este facto e lutei contra ele. O filósofo em mim lutou contra ele. (CW, *Prefácio*)

Pondo à parte o facto de eu ser um decadente, sou também o seu contrário. (...) Tomei conta de mim mesmo, tornei-me a mim próprio outra vez saudável: ora, a condição para tanto – qualquer fisiologista o admitirá – é *que, no fundo, se seja saudável*. (...) foi nos anos da minha mais baixa vitalidade que eu *deixei* de ser pessimista (...). (EH, *Sábio 2*)

Talvez seja este o exemplo mais claro da contraposição que se encontra em Nietzsche entre niilismo passivo ou pessimista e niilismo activo, assim como da sua ideia de que o niilismo é uma fase de doença necessária para o desenvolvimento de uma nova espiritualidade e, conseqüentemente, de uma nova cultura.

2

Da crítica cultural a uma cultura do futuro¹¹

2.1

Rastreado e minando a cultura

Todo o empreendimento filosófico e literário de Nietzsche pode ser visto como uma incursão na cultura europeia, incluindo uma dissecação da sua própria história, sentimentos, desejos, pensamentos e experiências individuais, que depois se ramifica na indagação do que significa, universalmente, existir como um ser humano numa dada cultura. Escreve na sua “autobiografia”, que é uma obra simultaneamente estranha e profunda, crítica e auto-crítica, divertida e trágica (expressando assim claramente a “alma como pluralidade do sujeito” [*Seele als Subjekts-Vielheit*], BM 12, ou seja, essa “enorme multiplicidade, que é, contudo, a contrapartida do caos”, EH, *Perspicaz 9*): “A minha humanidade é uma vitória constante sobre mim próprio” (EH, *Sábio 8*). Refiro-me à sua “autobiografia”, ainda que, de certa forma, cada uma das suas publicações seja uma espécie de autobiografia. *Ecce Homo* é, sem dúvida, o caso mais explícito – na sua primeira frase, Nietzsche declara: “parece-me imprescindível dizer *quem sou eu*” (EH, *Prefácio 1*). Assim, em *Ecce Homo* Nietzsche percorre cada uma das suas obras para mostrar o seu desenvolvimento e as suas viagens como ser

11 Nietzsche desempenha (juntamente com Marx e Hegel) um papel fundamental na filosofia crítica de Adorno. Adorno começa o seu ensaio “Crítica Cultural e Sociedade” a sublinhar a etimologia da palavra (*Kulturkritik*), nomeadamente a fusão do termo grego *kritik* e do termo latino *cultura*, algo que se coaduna com o amor de Joyce por antinomias e palavras mistas (como a ideia de “Jewgreek”, cf. nota de rodapé 15) e que provavelmente é também um ataque tácito à prioridade dada por Heidegger às etimologias gregas (cf. Adorno 1988).

humano, filósofo e crítico da cultura. Antes de o fazer, escreve um capítulo intitulado “Porque escrevo livros tão bons” e lembra ao leitor que “a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades estilísticas – aliás, a mais múltipla arte do estilo de que jamais um ser humano dispôs” (EH, *Livros* 4). Percorramos a cronologia das suas publicações brevemente para termos em evidência o seu percurso no diagnóstico e crítica da cultura e na abertura de novos horizontes culturais.

Quando Nietzsche era ainda um professor e académico na universidade, escreveu uma série de palestras com o título *Sobre o futuro das nossas instituições de ensino* (KSA 1: 641- 752). Nestas palestras, sob influência de Wagner, Nietzsche analisa a relação entre *Cultur* e *Bildung* e a importância do papel da natureza e da nossa inocência selvagem, que devem manter-se como parte da cultura humana e não serem suprimidas ou excluídas pela educação. O génio é aquele que é capaz de navegar entre ser o artífice e o criador de novas formas e, ainda assim, manter-se vitalmente ligado ao poder da natureza, longe das construções humanas. Temos aqui já um vislumbre da teoria nietzschiana da dualidade apolíneo/dionisíaco. Fazendo eco dos seus predecessores Hölderlin, Kleist e o Romantismo, Nietzsche escreve o seguinte nas palestras acima mencionadas:

Se quiserem guiar um jovem para o caminho certo da educação, tenham cuidado para não perturbar a sua relação pessoal imediata e naivamente confiante com a natureza: a floresta e a falésia, a tempestade, o abutre, a flor isolada, a borboleta, o campo, a montanha têm de falar para ele nas suas próprias línguas; ele tem, por assim dizer, de se reconhecer neles como em incontáveis reflexos e reflexões dispersos, como num redemoinho colorido de aparências mutáveis; desta forma ele simpatizará inconscientemente com a unidade metafísica de todas as coisas na grande metáfora da natureza, e ao mesmo tempo acalmar-se-á com a sua eterna perseverança e necessidade. (KSA 1: 715)

Nietzsche publica o seu primeiro livro – *O Nascimento da Tragédia* – em 1872, com dois objectivos principais. Em primeiro lugar, localizar a origem da tragédia grega num compromisso entre os polos apolíneo e dionisíaco da cultura grega. Apolo representa o desejo de contenção e forma; Dionísio simboliza o excesso e a perda de identidade. Estes dois polos estão associados às artes da escultura e da música, respectivamente, e a tragédia grega procurou unificar a forma escultural com a exuberância da música. Em segundo lugar, providenciar uma espécie de manifesto para um movimento até então não existente de regeneração cultural alemã a partir da obra de Wagner. Esta dicotomia, tensão e contradição é crucial para a arte e para a tese de Nietzsche sobre a cultura. Como escreve no início do livro, sobre esta tensão no desenvolvimento da arte:

Muito teremos ganho para a ciência estética se houvermos chegado, não apenas à perspicácia lógica, mas à certeza imediata da intuição segundo a qual a evolução da arte se encontra ligada à duplicidade do elemento *apolíneo* e do elemento *dionisíaco*: de modo semelhante àquele como a geração depende da dualidade dos sexos, em luta permanente e reconciliação apenas periódica. (NT 1)

Nietzsche é atraído pela cultura grega por causa da centralidade do trágico. Apesar de vir depois a distanciar-se do seu primeiro livro, Nietzsche continuaria a retornar ao elemento do trágico. Em *Ecce Homo*, reflectindo sobre *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche declara-se “o primeiro *filósofo trágico*” (EH, *Nascimento da tragédia* 3). A visão dupla do seu primeiro livro, simultaneamente para o passado e para o futuro, é também uma destruição de ideias que começaram com os gregos (i.e. Sócrates e Platão) e uma afirmação da cultura grega, em particular dos artistas trágicos (Sófocles, Ésquilo), como propulsora de uma nova cultura (i.e. Wagner). Apesar de neste primeiro livro Nietzsche ser um discípulo de Wagner e de Schopenhauer, e claramente querer agradar ao famoso artista, ainda assim vê a obra como o início do seu percurso e da sua auto-superação na cultura: “O ‘Nascimento da tragédia’ foi a minha primeira transmutação de todos os valores” (CI, *Antigos* 5). Nietzsche não voltaria a falar tão directamente sobre o mito nas suas obras publicadas posteriormente. Mas segundo *O Nascimento da tragédia* a tragédia funda-se no mito, e Nietzsche relaciona a importância do mito com a cultura:

Sem o mito, porém, qualquer cultura se vê privada da sua força natural, saudável e criativa: só um horizonte cercado de mitos pode completar a unidade de toda uma tendência cultural. Só o mito recupera todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo da sua errância indefinida. As imagens do mito têm de ser os vigias demoníacos, omnipresentes sem se fazerem notar; sob a sua protecção cresce a alma jovem; sob a sua égide, o homem interpreta a sua vida e os seus combates. (NT 23)

No seu ensaio “Richard Wagner em Bayreuth”, que imediatamente se segue ao *Nascimento da tragédia*, Nietzsche explica que Wagner “pensa em termos de processos visíveis e palpáveis, e não em conceitos, o que significa que pensa mitologicamente” (CE IV, 9). Mas a ruptura com Wagner também tem a ver com o mito – com o tipo de construção de mitos errónea, corrupta, degenerada, ressentida. Wagner trai a cultura que Nietzsche procura renovar quando adere à cultura “niveladora” do nacionalismo e do cristianismo. Como Graham Parkes explica no seu livro sobre Nietzsche, *Composing the Soul*, “os receios despertados pelo termo ‘movimento cultural’ concretizam-se quando o tom se torna nacionalista (como no final de *Die Meistersinger*) e ‘mitos alemães’ são seleccionados para elogio especial” (Parkes 1994:

82). Como explica Safranski, “para Wagner, o mito reclamava autoridade religiosa; para Nietzsche, o mito era um jogo estético para promover a arte de viver” (Safranski 2002: 89). Há aqui uma clara tensão entre *mythos* e *logos* – mito e linguagem –, os dois condutores da cultura humana. Enquanto filólogo experiente, Nietzsche era extremamente sensível à etimologia e ao percurso das palavras (i.e., como foram formadas, manipuladas e transformadas), e muito consciente da maneira como a linguagem forma a cultura. Na sua crítica da cultura, Nietzsche utiliza a linguagem contra a linguagem e o mito contra os mitos tradicionais da cultura ocidental. *Assim Falava Zaratustra* é um bom exemplo disso: é um texto que pode ser lido tanto como paródia do mito quanto como criação de um novo mito; é uma colecção de trocadilhos e paródias de textos sagrados, expressando ao mesmo tempo o poder da palavra e os talentos poéticos de Nietzsche.

A publicação das *Considerações extemporâneas*, em 1874 (publicadas originalmente em quatro partes separadas) pode ser interpretada como uma crítica genérica à cultura alemã. As *Considerações* contêm quatro ensaios: sobre David Strauss, a história, Schopenhauer e Wagner. Em *Ecce Homo*, Nietzsche vê a primeira consideração como um ataque à “cultura alemã” cujo porta-voz considera “um filisteu cultural alemão e *satisfait*” (EH, *Considerações extemporâneas* 2). O segundo ensaio é um ataque à tendência historicista da cultura alemã, uma espécie de obsessão com a história que paralisa a acção no presente. Promover um novo tipo de historicismo será a tarefa de *Para além do bem e do mal* e da *Genealogia da moral*, que procuram mostrar que “a interpretação, como a genealogia, é essencialmente carregada de valores e polémica” (Nehamas, 1995: 19), analisando qual é “o valor da moral” (GM, *Prefácio* 5) e expondo “a efectiva história da moral” (GM, *Prefácio* 7). A cultura humana não se desenvolve de forma progressiva, mas é uma história de crueldade, tanto auto-infligida como socialmente imposta: “quanto sangue, quanto horror está na base de todas as «coisas boas!»” (GM II 3).

As três obras que se seguem – *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* – expressam uma libertação da educação, do treino, da *Bildung*, da cultura de Nietzsche. Trata-se da emergência do “espírito livre” (que aparece no subtítulo de *Humano, Demasiado Humano*, “Um livro para espíritos livres”), sobre o qual escreverei mais em detalhe na última secção deste capítulo. Nietzsche começa o segundo ensaio da segunda *Consideração extemporânea* com uma citação de Goethe que o acompanhou toda a sua vida: “Odeio tudo aquilo que meramente me instrui, sem ampliar ou dar directamente vida à minha actividade” (CE II, *Prefácio*). Depois da época das *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche passa a ser um experimentador filosófico-psicológico, examinando e desconstruindo a cultura. Como nota Parkes, “os seus textos devem ser lidos não como exposições da verdade ou como explicações do que é o mundo realmente, mas como convites a considerar uma variedade de perspectivas e a avaliar que mudanças isto produz na experiência de cada um” (Parkes 1994: 5).

Humano, demasiado humano marca a viragem de Nietzsche contra Wagner e Schopenhauer, elogiando aspectos da ciência na cultura europeia, celebrando a literatura e cultura francesas em contraste com as pretensões de cultura alemãs, e dando também início à celebração e à libertação de si próprio da cultura, no interior dela. Depois de ter publicado aquela obra, e por causa da doença que o irá acompanhar ao longo de toda a sua vida, Nietzsche abandona a academia e as suas obrigações profissionais em Basel de uma vez por todas, tornando-se um viandante entre o sul da Alemanha, a Suíça, a França e a Itália. *Aurora* é o primeiro ataque directo à moral – como Nietzsche explicita em *Ecce Homo*: “Com este livro começa a minha campanha contra a *moral*” (EH *Aurora* 1). O leitor começa então também a testemunhar o desdobramento do empreendimento nietzschiano de auto-superação, na medida em que cada livro constitui uma crítica tácita do seu “eu” anterior. Ninguém é poupado na sua crítica da cultura europeia, nem mesmo “Friedrich Nietzsche”. A *Gaia ciência* – e o título é apropriado, embora o seu sentido seja muito mais subtil do que parece¹² – é provavelmente o seu livro mais alegre e livre, cheio de poemas e de canções, de afirmações e de avanços no seu pensamento iconoclasta. É monumental no contexto da sua *oeuvre*, pois contém as primeiras descrições da sua visão do “eterno retorno”¹³, a primeira formulação da morte de Deus (GC 108, 125), e a primeira menção a Zaratustra (GC 342). O livro é um raio de luz para Nietzsche na possibilidade de superar o niilismo e o pessimismo que consomem a cultura europeia. A sua alegria e prazer ao criar a *Gaia ciência* e, ao mesmo tempo, a sua solidão crescente dão a Nietzsche a coragem e o entusiasmo para escrever *Assim falava Zaratustra*, a sua obra mais famosa, estranha e divisória.

Este “livro para todos e para ninguém” mostra Nietzsche na sua forma mais extravagante, indulgente, poética, pessoal e solitária. É, talvez, a sua tentativa mais explícita de articular uma nova visão, um novo mito, uma nova cultura. O texto é irregular, multifacetado, humorístico e cheio tanto de intuições banais como de reflexões profundas. É uma obra que literalmente procura transformar tanto o autor como o leitor na experiência; como Nietzsche escreve numa carta: “Qualquer um que tenha vivido neste livro regressa ao mundo com um rosto e uma visão alterados” (a E. Rhode, 22 de Fevereiro 1884). É o livro que Nietzsche mais elogia, acima de todos os outros, apesar de a maioria dos filósofos académicos tenderem a discordar.

12 A “alegria” a que se refere o alemão “*fröhlich*” [gaio, alegre] no título da obra não deve ser entendido no seu sentido literal, comum: o termo adquire em Nietzsche um valor filosófico relevante, relacionando-se com o ideal de saúde e de serenidade (*Heiterkeit*) que caracteriza a fase tardia do seu pensamento. Por isso, na segunda edição da obra (acrescentada com o *Prefácio*, o *Livro V* e as *Canções do príncipe Vogelfrei* em 1886, mas publicada apenas no ano seguinte devido a questões com a editora), Nietzsche introduz o subtítulo “*la gaya scienza*” para esclarecer que o próprio título da obra deve ser compreendido no sentido do *gai saber* provençal (“Desta ‘gaia ciência’ não se compreendeu certamente nada, nem sequer o título, cujo significado provençal muitos eruditos ---”, NL 1885, 2[166]). Sobre este assunto, veja-se Campioni 2019.

13 Cf. GC 109, 285 e 341 para as primeiras alusões e proclamações do “eterno retorno”.

De facto, este livro inspirou sobretudo artistas, entusiastas de livros estranhos e poéticos, e o próprio Nietzsche enquanto leitor dos seus próprios livros, das suas próprias criações, das suas superações de culturas e de valores. Assim, enquanto outras obras de Nietzsche tiveram um profundo impacto na filosofia do século XX, *Assim falava Zaratustra* foi uma inspiração sobretudo para pintores, escritores e compositores europeus pioneiros no início do século, enriquecendo a cultura e abrindo novos trilhos para uma contra-cultura. Entre outros, importa mencionar os pintores Otto Dix e Edward Munch, que formaram o grupo sediado em Dresden (e liderado também por Ernst Ludwig Kirschner e Emil Nolde), *Die Brücke*, tomando o nome de uma passagem de *Zaratustra*: “o homem é uma ponte [*Brücke*] e não um termo, devendo regozijar-se com o seu meio-dia e a sua tarde, enquanto caminho para novas alvoradas” (Za, *Tábuas* 3). Na literatura europeia, alguns escritores inovadores foram provocados e inspirados por *Zaratustra*, tal como Franz Kafka, Thomas Mann, W. B. Yeats, Fernando Pessoa e o grupo de *Orpheu*, James Joyce, Hermann Hesse, D. H. Lawrence, e Bernard Shaw. No âmbito da música, o quarto movimento da Sinfonia nº 3, de Gustav Mahler e *Assim falou Zaratustra*, de Richard Strauss, foram explicitamente inspirados pelo texto de Nietzsche. Outros nomes de compositores inspirados por *Zaratustra* incluem Carlo Orff, Arnold Schoenberg e Anton von Webern. De facto, como Nietzsche escreve em *Ecce Homo*: “Talvez se possa incluir na música todo o *Zaratustra*; mas, seguramente, que um renascimento da arte de *ouvir* era para tanto uma condição prévia” (EH, *Zaratustra* 1). No centro de *Assim falava Zaratustra* encontra-se a ideia do “eterno retorno”, que no final do seu livro sobre Nietzsche e a civilização Wotling considera ser um “instrumento da cultura” (Wotling 1995: 353). O “eterno retorno” (“a concepção fundamental da obra [*Assim falava Zaratustra*], (...) a mais elevada fórmula de afirmação que se possa de todo alcançar”, EH, *Zaratustra* I) é um importante elemento de transformação do tipo humano – sendo também, simultaneamente, o nosso maior peso e a nossa maior libertação (cf. GC 341).

A maior parte dos comentadores consideram *Para além do bem e do mal* e *Para a genealogia da moral* as duas obras filosóficas de Nietzsche mais maduras, contendo críticas da cultura, análises da história da ética, interpretações e prelúdios para uma nova cultura depois do cristianismo – instituição responsável pela criação e manutenção dos valores ocidentais. Segundo Nietzsche, o humano é o animal avaliador, um animal doente, mas extraordinariamente interessante. A genealogia de Nietzsche já foi chamada “um exercício na patologia cultural” (Smith 1996: xiii), uma vez que mostra claramente a decadência, a repressão da vontade de poder e as várias formas de crueldade nas sociedades contemporâneas. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche refere-se ao seu conceito de “vontade de poder” como a fundamentação dos fenómenos culturais.¹⁴ Com isso pretende descrever a dinâmica dos valores, cuja luta contínua determina o desenvolvimento da cultura. A diferença entre cultura superior e cultura

14 Sobre este conceito, veja-se o capítulo 2.2 deste volume e Gori (2019).

inferior reside no desejo de procurar e entrar nessa tensão, e assim libertar a vontade de poder – que, na *Genealogia da moral*, é chamada “a essência da vida” (GM II 12). Nesta obra, Nietzsche desenvolve também a sua teoria sobre a moral dos escravos/senhores, que esboçara já em *Para além do bem e do mal*, ao referir-se à “revolta dos escravos na moral” (BM 195). Esta “inversão de valores” (BM 195) pode ser interpretada como condutora de culturas superiores e inferiores: a moral dos senhores (activa) é conduzida por uma vontade de poder que procura sempre despende a sua energia, ao passo que a moral dos escravos (reactiva) é motivada pelo *ressentiment*¹⁵, a necessidade de auto-preservação e conforto, e uma repressão dos instintos.

A última fase da escrita de Nietzsche sobre a cultura e a auto-superação dura um ano e inclui as obras *O Caso de Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambos Dionisiacos* (uma colecção de poemas) e *Ecce Homo*. O projecto de *A Vontade de Poder* é desenvolvido numa obra em quatro partes, intitulada *Transvaloração de Todos os Valores*, que nunca se chegaria a materializar.¹⁶ *O Caso de Wagner* é uma polémica divertida de cerca de cinquenta páginas, ao passo que o *Crepúsculo dos Ídolos* é uma obra focada, contendo um resumo abrangente da filosofia e psicologia nietzschianas mais tardias, que tem como objetivo o de preparar a publicação da obra que era suposta conter os princípios da nova cultura filosófica (isto é, a *Transvaloração de Todos os Valores*. Cf. CI, *Prefácio*). *O Anticristo* teria provavelmente constituído o primeiro ensaio dessa obra projectada, e talvez possa ser melhor compreendido como “anti-cristão” (tendo São Paulo como principal alvo de ataque) do que como “anti-Cristo”. É esse o *Novo Testamento* que é violentamente atacado por Nietzsche, e não o *Antigo Testamento*, que ele sempre admirou.¹⁷ Em *Nietzsche contra Wagner*, Nietzsche é um ataque feroz a Wagner, que agora simboliza uma cultura corrompida, o nacionalismo alemão e o pessimismo. *Ecce Homo* é o seu epitáfio, no qual Nietzsche reconstrói o seu desenvolvimento como filósofo trágico na cultura europeia. Nietzsche identificou, combateu e superou os heróis culturais, tais como Schopenhauer, Wagner, Sócrates e Cristo, por forma a dar uma expressão final às suas principais ideias e visões para os filósofos e culturas do futuro.

15 Nietzsche escreve: “A revolta dos escravos no âmbito da moral começa no momento em que o *ressentimento* se torna, ele próprio, criativo e começa a produzir valores: o ressentimento de seres a quem está vedada a verdadeira reacção, o acto de reagir, e que só encontram compensação numa vingança imaginária” (GM I 10).

16 Ou, como defende Montinari (1982), torna-se no *Anticristo*.

17 Veja-se, por exemplo, o que Nietzsche escreve em BM 52: “No Antigo Testamento judaico, nos livros sobre a justiça divina, há homens, acontecimentos e discursos de um estilo tão elevado que nada há que se lhes possa equiparar na literatura grega e hindu. É com espanto e temor que nos colocamos diante destes vestígios daquilo que o homem foi outrora, fazendo as mais tristes reflexões acerca da velha Ásia e da sua ponta avançada, a península europeia, que pretende significar, em relação a ela, o ‘progresso da humanidade’. Por certo que quem é apenas um frágil e amansado animal doméstico (tal como as pessoas cultas de hoje, o cristão do cristianismo ‘cultivado’) não tem razões, nem para se admirar, nem para se afligir, com aquelas ruínas. O gosto pelo Antigo Testamento é a pedra-de-toque relativamente ao ‘grande’ e ao ‘pequeno’”.

2.2

A superação e renovação da cultura no “espírito livre” e no “bom europeu”

A última parte deste capítulo concluirá com a invocação de Nietzsche do “espírito livre” e do “bom europeu” para a cultura europeia do futuro. Nietzsche conclui a secção dedicada a Goethe no *Crepúsculo dos Ídolos* com a seguinte declaração: “Um espírito assim *libertado* encontra-se, com um fatalismo alegre e confiante, no meio de tudo (...) – *não nega mais...*” (CI, *Incursões* 49). Este tipo humano ideal, ao qual Nietzsche atribui também o nome de “bom europeu”,¹⁸ exemplifica a atitude afirmativa dos herdeiros da cultura europeia, aqueles indivíduos capazes de combater o niilismo que se desenvolveu no interior daquela mesma cultura, e que são dotados da força espiritual necessária para superar esse grande desafio (cf. GC 357 e GM III 28). Na *Genealogia da moral*, Nietzsche prevê que o “homem do futuro [...] nos salvará não só [do ideal até hoje reinante], mas de tudo aquilo *que dele tinha que nascer*, da grande náusea, da vontade do nada, do niilismo (essa badalada do meio-dia e da hora da grande decisão), que voltará a libertar a vontade, que devolverá à Terra o seu objectivo e ao homem a sua esperança, este anticristo e antiniilista, este homem que triunfará sobre Deus e sobre o nada... *virá necessariamente um dia...*” (GM II 24).¹⁹

Nos fragmentos póstumos de 1885 há quase um apelo aos livres-pensadores – ecoando a declaração de Percy Shelley sobre os poetas como “legisladores do mundo não reconhecidos” (Shelley, 2009: 700) – de que os “bons europeus” se devem transformar nos “senhores da Terra”, “legisladores do futuro” e mesmo “supra-europeus” (KSA 11: 35[9]).²⁰ A sua tarefa de superação tem três dimensões: superar os dois milénios anteriores de valores agora gastos e exaustos; superar a doença da modernidade actual, de um nacionalismo crescente, mentalidade de rebanho e niilismo; e superar-se a si próprio, evitando afundar-se no *ressentiment* (GM I 10), na *décadence*²¹ (e.g. CI, *Socrates* 4 e 11; *Moral* 5; *Incursões* 35, 41 e 50) ou na degeneração (GM II 12 e 19; III 13), e refugiar-se nos confortos do “último homem” (*Za, Prólogo* 5). Na *Gaia ciência*, Nietzsche escreve que o papel do “bom Europeu” é, em primeiro lugar, a actividade de superação – “nós somos *bons* europeus e herdeiros da auto-superação mais longa

18 Cf. e.g. BM, *Prefácio*, onde “bom europeu” e “espírito livre” se referem ao mesmo ideal antropológico.

19 A questão da nova humanidade que irá conduzir-nos para além da cultura europeia dominada pelo “ideal ascético” é abordada no terceiro ensaio da *Genealogia da moral*. Em GM III 24 Nietzsche fala da espiritualidade livre como algo que ainda não foi atingido, pois o percurso de educação anti-cristã encontra-se ainda numa fase inicial. Este percurso precisa de um “evento” que determine uma viragem radical na maneira como a humanidade olha para a cultura e a civilização – isto é, de uma *transvaloração dos valores* (GM III 27).

20 Para uma análise mais detalhada desta afirmação e uma reflexão sobre o ideal antropológico e político do “bom europeu” em Nietzsche, cf. Gori e Stellino 2015 e 2023; Serini 2023.

21 Veja-se a análise de Conway (1997) do tema da decadência nas obras pós-*Zaratustra* de Nietzsche.

e corajosa da Europa” (GC 357) – e, em segundo lugar, o de ainda assim continuarem a ser os herdeiros da história do espírito europeu: “Nós somos, numa palavra – e que seja a nossa palavra de honra! – *bons europeus*, os herdeiros da Europa, os herdeiros de milênios do espírito europeu, muito ricos de riqueza acumulada mas também de deveres” (GC 377). Já em *Humano, demasiado humano*, no aforismo intitulado “O homem europeu e a aniquilação das nações” (HH I 475), Nietzsche havia concebido um “bom europeu” que é uma mistura, incorporando elementos do Ocidente e do Oriente, do Sul e do Norte, tirando proveito do melhor das heranças grega, judaica e cristã: “Se o cristianismo fez tudo para orientalizar o Ocidente, pois o judaísmo contribuiu essencialmente para o ocidentalizar para sempre: o que, num certo sentido, equivale a fazer da missão e da história da Europa uma *continuação da cultura grega*” (HH I 475). Isto é algo que o entusiasta de Nietzsche, Martin Heidegger, poderia ter aprendido, mas em vez disso parece ter rejeitado a óbvia diversidade e interpenetração da cultura europeia e glorificado exclusivamente as heranças grega e germânica como destino da cultura e espírito europeus. Pelo contrário, devemos pensar e conceber o “bom europeu” de Nietzsche como um ser humano cosmopolita, com uma série de entrelaçamentos e interpenetrações: uma “alma como multiplicidade” (BM 12), na expressão de Nietzsche. Contra a visão de Heidegger, a cultura europeia está cheia de – e floresce sobre – contradições e contaminações. Por isso se lê no romance supremamente afirmador, de totalidade fragmentada e caosmos, do século XX: “Judeugrego é gregojudeu: os extremos tocam-se” (Joyce, 2014: 488).²²

Há outros aspectos que nos ajudam a compreender melhor o que poderá ser exactamente este “espírito livre” e “bom europeu” para a cultura e o seu futuro. Menciono apenas alguns: ser metaforicamente francês ou absorver *l'esprit français*; não ter “pátria”; não ter medo de entrar em terreno desconhecido ou proibido (o que é também ser *unheimlich* e diferente)²³; e deixar-se ser guiado pelo corpo, no seu movimento, impulsos e instintos.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche rompe com os seus heróis passados, Wagner e Schopenhauer, e com a cultura alemã em geral, o nacionalismo crescente e

22 Enquanto leitor atento e entusiasta de Nietzsche, Jacques Derrida, também sabia – como o seu antecessor – que somos prisioneiros da nossa perspectiva, pelo que ambos prestam particular atenção à prática subversiva de inverter perspectivas. Dançando entre extremos, como a certeza absoluta e a dúvida radical, Derrida conclui o seu ensaio sobre Levinas (o grande crítico ético de Heidegger), intitulado “Violência e Metafísica” com esta citação de Joyce (no original, “Jewgreek is greekjew. Extremes meet”). Sempre assombrado, tanto por Nietzsche, como por Joyce, Derrida escreve, no mesmo parágrafo: “Somos judeus? Somos gregos? Vivemos na diferença entre o judeu e o grego, que é talvez a unidade daquilo a que se chama história. Vivemos na e da diferença, isto é, em *hipocrisia* (...)” (Derrida, 1978: 320).

23 Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche escreve: “Chama-se ‘espírito livre’ àquele que pensa de forma diferente do que se espera dele, em virtude da sua origem, do seu meio, da sua posição e do seu ofício, ou em virtude dos pontos de vista dominantes da época” (HH I 225); e no mesmo aforismo: “De resto, não faz parte da essência do espírito livre que ele tenha maneiras de ver mais acertadas, mas antes que ele se tenha libertado do que é tradicional, quer seja com êxito ou com um malogro” (HH I 225).

a húbri de pensar que estamos a atingir o apogeu da humanidade (que Nietzsche via como um absurdo) e, ao invés de considerar que nos estamos a aproximar de algo divino, via-nos como ainda muito humanos. Ainda assim, Nietzsche ansiava pela grandeza e por uma humanidade superior. No seu “Livro para espíritos livres”, ao celebrar simultaneamente a ciência, a arte e a crítica insistente em direcção a uma nova cultura, Nietzsche vira-se para a cultura francesa (afastando-se das suas próprias raízes), tanto na perspectiva como no estilo. O uso do aforismo – do qual Nietzsche se tornaria um mestre – começa em *Humano, demasiado humano*. Este estilo é inspirado pelos escritores franceses – tal como François de La Rochefoucauld, Blaise Pascal, Sébastien Roch, Nicolas Chamfot (GC 95), e o ensaísta Montaigne. Nietzsche dedica a primeira edição de *Humano, Demasiado Humano* (com os seus 638 aforismos) a Voltaire, que havia morrido há exactamente um século atrás e cujo espírito Nietzsche agora incorpora. Stendhal é também muito admirado ao longo das obras de Nietzsche (BM 39; GC 95; EH *Perspicaz* 3; EH WC 3); e Bizet substitui Wagner como um compositor europeu que se deve ouvir (BM 254). Em *Ecce Homo*, Nietzsche declara acreditar “só na formação intelectual francesa e consider[ar] como um mal-entendido tudo o mais a que na Europa se chama ‘cultura’, para não falar na educação alemã... Os poucos casos de superior educação, com que me deparei na Alemanha, eram todos de origem francesa” (EH, *Perspicaz* 3). Contra o nacionalismo (“Até onde a Alemanha chegar, ela *corrompe* a cultura”, EH, *Perspicaz* 5), e mostrando a abrangência do “bom europeu”, Nietzsche já antes havia escrito em *Para além do bem e do mal* que “ainda hoje há em França uma pré-compreensão e uma boa vontade em relação àqueles homens raros e raramente satisfeitos, que têm demasiada envergadura para se sentirem satisfeitos com qualquer espécie de patriotismo e que sabem amar, no Norte, o Sul, e no Sul, o Norte – ou seja, em relação àqueles mediterrânicos natos, os ‘bons europeus’” (BGE 254). *A Gaia ciência* é explicitamente inspirada pelo espírito dos trovadores provençais, que incorporam de forma perfeita os “espíritos livres”, enquanto seres afirmadores da vida, sem pátria, intuitivos, libertados, musicais, estranhos e não sistemáticos. Em *Ecce Homo* Nietzsche explica que no centro da *Gaia ciência* – desde o título aos seus conteúdos – se encontra a provençal arte de viver: “*la gaya scienza*, aquela unidade do *cantor*, do *cavaleiro* e do *livre-pensador*, com que a maravilhosa cultura precoce dos Provençais se distingue de todas as culturas ambíguas; (...), em que, com a devida vénia, se dança, passando por cima e para além da moral, é um perfeito provençalismo” (EH, *A gaia ciência*).²⁴

Nietzsche escreve que “como *artista*, não se tem nenhuma terra natal na Europa, a não ser em Paris” (EH, *Perspicaz* 5). Paris é a cidade para o artista exilado, sem pátria, experimental. Esta ausência de pátria ou casa transcendental e planetária é crucial para a manutenção da tensão entre a cultura e o desafio da humanidade (conduzido

24 Veja-se também GC 377, onde Nietzsche afirma que dedica a sua “sabedoria secreta” e a sua “*gaya scienza*” aos europeus “que têm num sentido elevado e honroso o direito de ser designados de sem pátria”. Para um comentário deste aforismo, cf. Venturelli (2010).

por Nietzsche, bem como pelos artistas e filósofos) de continuamente superar a si mesma. Quase um século antes de Nietzsche, o poeta e místico Novalis escreveu: “A filosofia é realmente saudade de casa [*Heimweh*], uma necessidade [*Trieb*] de estar em casa em todo o lado” (Novalis, 1997: 135). Nietzsche conclui o segundo livro de *Para além do bem e do mal*, intitulado “O espírito livre”, com um comentário evocativo sobre o significado desse conceito para si próprio, o que é uma boa introdução ao seu pensamento e aos seus objectivos para culturas futuras na Europa e para além dela:

Habitantes de muitos domínios do espírito, ou, pelo menos, os seus hóspedes; (...) preparados para qualquer ousadia graças a um excesso de “vontade livre”, com almas voltadas para diante e para trás (não mostrando qualquer delas, facilmente, as suas últimas intenções), com primeiros planos e planos de fundo que ninguém pode percorrer até ao fim, escondidos sob mantos de luz; conquistadores que se mostram, simultaneamente, herdeiros e esbanjadores; ordenadores e colecionadores de manhã até à noite; avaros da nossa riqueza e das nossas gavetas repletas, económicos, quer se trate de aprender, quer se trate de esquecer, imaginativos nos esquemas, orgulhosos, às vezes das nossas tábuas de categorias, às vezes pedantes, às vezes mochos trabalhando à luz do dia; até mesmo espantalhos, em caso de necessidade – e hoje é necessário sê-lo; nomeadamente porque somos os amigos jurados e ciumentos da *solidão*, da nossa própria e profunda solidão, nocturna e diurna; – eis o tipo de homens que nós somos, nós, espíritos livres! E também talvez vós sejais algo parecido, vós que haveis de vir, vós, *novos* filósofos! (BM 44)

Esta ausência de pátria ou casa do espírito livre está em grande sintonia com o “eu” moderno, o “eu” exilado do século XX e para além dele, que encontramos nas personagens das grandes obras literárias europeias do século XX – tais como Joyce, Kafka, Musil, Beckett – e em filósofos – como, por exemplo, Benjamin, Adorno, Derrida (de forma notável, todos eles de contextos judeus). Depois de duas guerras mundiais, a profecia de Nietzsche do “advento do niilismo para os próximos duzentos anos” parece estar a realizar-se, com a cultura europeia a começar a duvidar da sua promessa, da sua identidade, do seu significado. Assim, o “espírito livre”, como “bom europeu”, deve mostrar o caminho, sair de casa e talvez nunca regressar (como Nietzsche), partir por mares proibidos e experimentar diferentes sentidos ao abrir novos caminhos para novas culturas e novos filósofos. Como diz Zaratustra:

Mas em parte alguma encontrei terra natal; estou de passagem em todas as cidades e de partida em todas as portas. São para mim estranhos e risíveis os homens do presente, para os quais, recentemente, o meu coração me impeliu; e sou expulso de pátrias e terras natais. Portanto,

já só amo a *terra dos meus filhos*, a terra ainda não descoberta no mar mais longínquo; é por ela que mando as minhas velas procurar e tornar a procurar. (*Za Educação [Bildung]*)

Sentimos aqui novamente ecos de Dante, e Nietzsche inspirou-se também certamente na obra de Jaob Burkhardt, *A Civilização do Renascimento Italiano* (1860), e na sua descrição do cosmopolitismo:

O cosmopolitismo que cresceu nos círculos mais talentosos é, em si mesmo, um elevado estágio de individualismo. Dante, como já referimos, encontra uma nova casa na língua e cultura de Itália, mas vai para além até disto nas palavras “O meu país é o mundo inteiro”. (...) Os artistas exultam-se de forma não menos desafiadora na sua liberdade dos constrangimentos da residência fixa. “Só aquele que aprendeu tudo”, disse Ghiberti, “não é um estranho em lado nenhum; privado da sua fortuna e sem amigos, é ainda cidadão de qualquer país e pode destemidamente desprezar as mudanças da sorte”. No mesmo sentido, um humanista exilado escreve: “Onde quer que um homem culto se fixe, existe uma casa”. (Burckhardt, 1990: 99)

Assim, o “bom europeu” / “espírito livre” é um cosmopolita: em casa em todo o lado e em lado nenhum, familiar e no entanto estranho – afastado da pátria ou casa que era “*das Heimlich*” para se tornar “*unheimlich*”, inquietante ou até mesmo sinistro.²⁵ Diz Zaratustra: “Tudo quanto haja de inquietante no futuro, e que alguma vez tenha causado calafrios a pássaros que se enganaram no rumo, até é, na verdade, mais íntimo e familiar do que a vossa ‘realidade’” (*Za Educação [Bildung]*). O “espírito livre”, aquele que é saudável o suficiente para combater o niilismo, é também, como Nietzsche anota, “o mais inquietante de todos os hóspedes” (NL 1885, 2[127]). Tanto o “espírito livre” como o niilismo são inquietantes. Isto não é algo de novo: todo o grande sábio, poeta, filósofo ou santo tem que mergulhar na escuridão para trazer de volta a luz; encontramos o gesto de dizer sim na noite mais escura, e a hora mais negra é sempre aquela que antecede a aurora. Só então pode a cultura restabelecer-se e florescer novamente: “Quando o teu olhar se tiver tornado forte o suficiente para ver o fundo, na escura fonte do teu ser e dos teus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para ti, no espelho dele, as constelações distantes de culturas vindouras” (HH I 292). Dante sabia bem que precisava de entrar na *selva oscura* para renovar a cultura novamente e encontrar a sua Beatrice. Conhecia também a magnitude da sua tarefa ao

25 Vale a pena notar que esse outro grande médico da cultura, Sigmund Freud, escreveu um ensaio chamado “O Inquietante [*Das Unheimlich*]” (1919), que explora a etimologia da palavra e a sua relação com a casa e o familiar/o estranho. No entanto, o seu uso da palavra difere ligeiramente do de Nietzsche, na medida em que o liga às compulsões obscuras e reprimidas, ao passo que o *Unheimlich* de Nietzsche aparentemente já foi revelado. Cf. Freud (2003).

criar a *Divina Comédia* e ao começar a sua ascensão ao Paraíso: “*L’acqua ch’io prendo già mai non si corse*”²⁶ (Dante 2002: 602 [Paraíso, Canto II, linha 7]). O “espírito livre” de Nietzsche, porém, não ascende, como os grandes poetas do Renascimento e da Idade Média, mas continua a escavar e a cavar túneis, permanecendo fiel à terra (cf. Za, *Prólogo* 3).

Apesar de Nietzsche gostar de usar a imagética do embarque e da navegação por mares proibidos, e de salientar que o filósofo deve ser “uma incarnação do *‘nitimur in vetitum’* [‘esforçamo-nos pelo que é proibido’]” (GM III 9), este permanecer fiel à terra é fundamental para a direcção da cultura. Está também em sintonia com a tese do livro de Blondel (1991), segundo a qual a cultura está irremediavelmente ligada ao corpo. Zarathustra lembra o seu leitor no início do seu livro: “Suplico-vos, meus irmãos! *Permanecei fiéis à terra* e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças extraterrestres!” (Za, *Prólogo* 3).²⁷ A cultura de Nietzsche é incorporação, na medida em que restabelece a ligação com a natureza que nos rodeia, pois também nós, a mais estranha e inquietante das espécies, somos uma parte dessa natureza que em grande medida a cultura conseguiu reprimir. Mas o génio da cultura sabe como libertar e controlar os seus impulsos e instintos e ser, ao mesmo tempo, o grande artífice. Contrariando a repressão, o *ressentiment* e a alienação, o objectivo de Nietzsche é libertar-nos e alcançar um corpo de trabalho que seja essencialmente uma afirmação retumbante, onde o corpo é saudável e livre. Como bem nota Blondel, “o texto de Nietzsche é um corpo” (Blondel 1991: 40) em movimento e transformação, cheio de tensão, oscilando entre o controlo e o frenesi, a seriedade e a paródia. Continua Blondel: “A hipótese é, portanto, que o texto de Nietzsche *seja*, ele próprio, a cultura afirmativa, a interpretação afirmativa expressada como *Ja-sagen*, como mestria da vida, se for verdade que ‘na verdade, a interpretação é, ela própria, uma forma de dominar alguma coisa’: o texto é a ‘linguagem da realidade’” (Blondel 1991: 29). Recordemo-nos aqui daquilo que o outro filósofo apaixonado pelo devir escreveu no seu próprio “relatório para a história” pouco convencional: “Considero-me a mim próprio um leitor de livros, não o autor” (Kierkegaard, 1998: 11 [SKS 13, 19]). O pensamento de Nietzsche é, tal como a cultura que procura, algo vivo, em desdobramento e em devir. À medida que escreve, critica e afirma a vida e a possibilidade e actualidade de libertar o pensamento na jornada do “espírito livre”, Nietzsche está também a aprender sobre si mesmo, sobre as suas subjectividades e sobre a cultura europeia.

Os escritos de Nietzsche sobre a cultura continuaram a exercer diversas influências nos séculos XX e XXI. Pensadores europeus de referência no âmbito da teoria crítica

26 Tradução: “Água por onde vou jamais se cursa”.

27 É possível reflectir sobre a pertinência do “permanecer fiel à terra” nietzschiano para o discurso contemporâneo sobre a ecologia, como defendido e.g. em Parkes (1998).

e da filosofia política viram as críticas e ideias nietzschianas para a cultura de formas radicalmente opostas. Um dos pensadores marxistas mais brilhantes na Europa – Georg Lukács – dedica a Nietzsche um capítulo de quase cem páginas com o título “Nietzsche como fundador do irracionalismo no período imperialista” na sua obra *A destruição da razão* (Lukács, 1980: 309-399). Lukács considera Nietzsche um dos responsáveis pela queda no barbarismo e fascismo da Alemanha no século XX e julga-o ainda como sendo vertiginosamente destrutivo ao escrever frases como “Haverá guerras como ainda nunca as houve na Terra. Só a partir de mim é que há no mundo *grande política*” (EH, *Destino* 1). Serão estas palavras de Nietzsche uma profecia? Um desejo para a Europa? Ou serão elas puramente metafóricas? Ou jocosas? Em *A destruição da razão* – o livro mais negro e perturbador de Lukács (publicado no auge da Guerra Fria e com alguns capítulos escritos em Moscovo durante a Segunda Guerra Mundial) – as palavras de Nietzsche são tomadas em sentido literal, e Lukács mostra pouca ironia ou paciência para leituras mais subtis. Precisamente na mesma altura, Theodor Adorno e Max Horkheimer também atacam o fascismo, o capitalismo e a cultura popular com o seu diagnóstico da sociedade moderna no capítulo “A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas” (no qual a sociedade moderna produz uma forma de cultura compatível com os objectivos de um capitalismo insaciável) do seu clássico *Dialéctica do esclarecimento* (Adorno/Horkheimer 2002: 94-136). Nietzsche foi fundamental para a sua análise da cultura, e esteve no centro da criação e desenvolvimento da filosofia crítica do século XX – a escola de Frankfurt, Foucault, a hermenêutica e a desconstrução.

O futuro da cultura é instável. Talvez a tecnologia – que noutros tempos se movia ao mesmo ritmo da cultura, mas agora avança muito mais rapidamente – se torne a própria cultura, ou talvez nós, enquanto espécie animal, desapareçamos. O que quer que venha a acontecer, os escritos de Nietzsche sobre a cultura e respectivo diagnóstico mantêm-se relevantes, perturbadores, provocadores e em aberto. Na sua filosofia do devir, Nietzsche mergulhou mais profundamente na cultura europeia do que a maioria, metamorfoseando-se nas suas diferentes facetas antes de as derrubar e oferecer novas perspectivas, vozes e horizontes. Foi um grande esforço para ele, mas também um triunfo filosófico, artístico e psicológico, e os seus escritos enriqueceram consideravelmente a cultura europeia. Deixo as últimas palavras a Nietzsche, palavras escritas três dias antes do seu colapso mental em Turim, a 6 de Janeiro de 1889, numa carta a Jacob Burckhardt: “O que é desagradável e embaraçoso para a minha modéstia é que no fundo eu sou todos e cada nome da história”.

Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max (2002): *The Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, Theodor W. (1988): “Cultural Criticism and Society”, em *Prisms*, trans. Samuel and Shierry Weber, Cambridge: The MIT Press, pp. 17-34.
- Alighieri, Dante (2002): *A Divina Comédia*, trad. Vasco Graça Moura, Lisboa: Bertrand Editora.
- Benjamin, Walter (2017): *O Anjo da História*, edição e tradução de João Barrento, Assírio & Alvim: Lisboa.
- Benjamin, Walter (2003): *The Origin of German Tragic Drama*, tad. John Osbourne, London: Verso.
- Blondel, Eric (1991): *Nietzsche: The Body and Culture*, translated by Seán Hand, Stanford: Stanford University Press.
- Burckhardt, Jacob (1991), *The Civilization of the Renaissance in Italy*, translated by S.G.C. Middlemore, London: Penguin Classics.
- Campioni, Giuliano (2019): “Gaya scienza e gai saber na filosofia de Nietzsche”, *Estudos Nietzsche* 10/1, pp. 8-27.
- Conway, Daniel (1997): *Nietzsche’s Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles (2005): *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London: Continuum.
- Derrida, Jacques (1978): *Writing and Difference*, tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- Ellmann, Richard (1982): *James Joyce. New and Revised Edition*: Oxford: Oxford University Press.
- Faustino, M., (2014): “Nietzsche e a Terapia da Cultura: A Cultura como Paciente“, *Sofia*, vol. III, nº 2, Dossiê Nietzsche, pp. 142-162.
- Freud, Sigmund (2003): *The Uncanny*, trans. David McLintock, London: Penguin Classics, pp. 121-162.
- Gori, Pietro (2019): “Vontade de poder”, *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, coord. A. Marques e A. Santos Campos. Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova, URL: <<http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/vontade-de-poder>>.
- Gori, Pietro (2021): “Nietzsche e a Boa Espiritualidade Europeia”, *Cadernos Nietzsche* 42/2, pp. 61-85.
- Gori, Pietro e Stellino, Paolo (2015): “‘Los Dueños de la Tierra, los Legisladores del Futuro’: Los Buenos Europeos de Nietzsche e la Renovación Cultural de Europa”, *Estudos Nietzsche*, no. 15, pp. 45-61.

- Gori, Pietro e Stellino, Paolo (2015): “Nietzsche e la creazione di una cultura sovranazionale. Schopenhauer e Nietzsche come ‘eventi europei’”, in D. De Santis *et al.*, *Meditazioni sull’Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzscheano del “buon europeo”*, Roma: Istituto Italiano di Studi Germanici, pp. 17-34.
- Joyce, James (2014): *Ulisses*, tradução de Jorge Vaz de Carvalho, Lisboa: Relógio d’Água.
- Joyce, James (1992): *Finnegans Wake* (1992), London: Penguin Classics.
- Kierkegaard, Søren (1998): *The Point of View*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Lukács, Georg (1980): *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer, London: The Merlin Press.
- Montinari, M. (1982): “Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht”, in M. Montinari, *Nietzsche Lesen*, Berlin/New York: De Gruyter, pp. 92-119.
- Nehemas, Alexander (1985): *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press.
- Novalis (1997): *Philosophical Writings*, trans and edited by Margaret Mahony Stoljar, Albany: State University of New York Press.
- Parkes, Graham (1998): “Staying Loyal to the Earth: Nietzsche as an Ecological Thinker”, em J. Lippitt (ed.), *Nietzsche’s Futures*, Basingstoke: Macmillan, p. 167-88.
- Parkes, Graham (1994): *Composing the Soul. Reaches of Nietzsche’s Psychology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Paschoal, Antonio Edmilson (2015): *Nietzsche e o ressentimento*, São Paulo: Humanita.
- Schopenhauer, Arthur (1949): *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band*, em A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Zweiter Band*, ed. A. Hübscher, 7 Bände, Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950.
- Schopenhauer, Arthur (1949): *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band*, em A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke, Dritter Band*, ed. A. Hübscher, 7 Bände, Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950.
- Serini, Lorenzo (2023): “Essere buon tedesco, diventare buon europeo, volgersi al sovraeuropeo: Nietzsche sulle identità culturali e il compito degli intellettuali”, in D. De Santis *et al.*, *Meditazioni sull’Europa. Variazioni filosofiche e letterarie sul tema nietzscheano del “buon europeo”*, Roma: Istituto Italiano di Studi Germanici, pp. 35-55.
- Shelley, Percy (2009): *The Major Works*, edited by Zachary Leader and Michael O’Neill, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Douglas (1996): Introduction to *On the Genealogy of Morals* by Friedrich Nietzsche, translated by Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press, pp. vii-xxxii.

- Solomon, Robert C. (1985): *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press.
- Stellino, Paolo (2015): *Nietzsche and Dostoevsky: On the Verge of Nihilism*, Peter Lang: Bern.
- Venturelli, Aldo (2010): "Die gaya scienza der 'guten Europäer'. Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft", *Nietzsche-Studien* 38, pp. 180-200.
- White, Daniel R. & Hellerich, Gert (1999): "The Liberty Bell: Nietzsche's Philosophy of Culture", *Journal of Nietzsche Studies* 18, Pennsylvania University Press: Philadelphia, pp. 1-54.
- Wotling, Patrick (1995): *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Quadrige / PUF: Paris.