

Força Plástica e utopia, ou o papel da metafísica no pensamento histórico nietzschiano¹

Frederick Gomes Alves²

Resumo: A metafísica, ao invés de ser desmontada ou mesmo abolida, mantém-se como um conceito operativo na filosofia de Nietzsche. Através da história do pensamento filosófico do autor é possível encontrar os termos que sustentam tal afirmação. O objetivo é provar a hipótese de que a metafísica, assim como se dá em sua filosofia, mantém-se como uma dimensão decisiva do pensamento histórico de Nietzsche, o que leva a refletir sobre como a ciência histórica deve lidar com a metafísica, disciplina filosófica de questões essenciais para o conhecimento, inclusive o científico, que é o que interessa à teoria da história em particular. Trata-se então de: a) investigar a manutenção da metafísica através da estética, e não da epistemologia, o que reconfigura o modo de colocação do problema em Nietzsche; b) problematizar o conceito de força plástica como um elemento que tece a relação do pensamento histórico nietzschiano com a teoria da história de Jacob Burckhardt; e por fim, c) apresentar o papel da metafísica na teoria da história de Rüsen, através dos conceitos de utopia e sonho, como elementos de consolo ético e estético. O conceito de utopia aproxima o pensamento histórico de Nietzsche às formulações teóricas de Rüsen, o que garante a legitimidade de discutir Nietzsche na atual teoria da história.

Palavras-chave: histórico; a-histórico; incorporação cultural, ilusão.

Introdução

O conceito de metafísica em Nietzsche é bastante controverso. Na divisão tradicional de sua filosofia em três períodos, ele se manifesta de maneiras distintas e até mesmo conflitantes, o que dificulta uma compreensão mais uniforme da história do pensamento nietzschiano, sobretudo de seu pensamento histórico, e da dinâmica deste com a metafísica³. Todavia, o maior obstáculo para a determinação da metafísica na filosofia de Nietzsche é a concretização de uma vertente interpretativa que marca de modo decisivo toda leitura sobre o pensamento nietzschiano. Tal vertente corporifica-se na história de sua recepção no século

¹ Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás para participação no V Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História UFG/PUC/UnB.

² Mestrando pelo PPGH/UFG. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

³ A divisão da obra em três períodos não é ponto pacífico entre os intérpretes de Nietzsche, mas ela se tornou convencional por compreender estágios diferenciados em que determinados temas são focalizados e certos conceitos tornam-se operativos, possuindo valor heurístico portanto. O primeiro período (1869-1876) é delimitado pelo *O nascimento da tragédia* e pelas *Considerações intempestivas*, além do ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, e demais textos não publicados por Nietzsche – ele é marcado pela crença na renovação da cultura alemã e pela sua forte vinculação com o Romantismo. O segundo período (1876-1882) engloba *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*, suas características são a busca pelo espírito livre, um afinamento com as questões do positivismo de Auguste Comte, por uma defesa racional da razão que culmina na gaia ciência e numa defesa muito pessoal do Iluminismo diante do Romantismo, além de um projeto de renovação da cultura europeia. O terceiro período (1882-1888), que abrange de *Assim falou Zaratustra* a *Ecce homo*, apresenta a doutrina do eterno retorno e a Transvaloração de todos os valores, o projeto aqui não é o de renovar a cultura, alemã ou europeia, mas de estabelecer as condições de possibilidade do surgimento do além-do-homem. (MARTON, 2010, Introdução)

XX, ela tem suas origens nas preleções de Heidegger sobre Nietzsche em fins da década de 1930, passa por uma reformulação pelos pós-estruturalistas franceses nas décadas de 1960-70, e é determinante da recepção de Nietzsche na teoria da história.

Para que seja possível uma relação originária com o pensamento nietzschiano, sobretudo no que tange ao papel da metafísica em suas reflexões sobre a história, é necessário se posicionar criticamente diante desta leitura tradicional. A primeira tarefa que se impõe é conhecer esta vertente em suas disposições fundamentais, para que este posicionamento crítico não se reduza a uma postura simplista, de concordância ou renúncia. Uma vez que esta história seja minimamente reconstruída, estarei apto a proceder a uma leitura originária da metafísica nietzschiana. Este esforço encontra sua legitimidade na medida em que apresenta alguns limites da tradição e, ao mesmo tempo, suas potencialidades, visando assim transpor os primeiros com vistas a estratégias ainda não efetivadas.

A segunda etapa será expor de que modo a metafísica se mantém no segundo período da obra. O primeiro é interpretado como o da metafísica de artistas, a questão da metafísica já está colocada, devendo apenas ser matizada. Agora, no segundo ela é deixada de lado; como *Humano, demasiado humano* tem em seus primeiros aforismos uma espécie de ensaio de desmonte radical da metafísica, a compreensão da forma como o problema se coloca neste momento é dificultada. Ela situa-se não apenas como um espaço fundante a ser destruído da história do pensamento, mas também como uma dimensão operativa na filosofia nietzschiana do período. Esta etapa será esclarecida através da discussão de sua estética.

A terceira etapa se dará mediante a articulação com a teoria da história de Jacob Burckhardt. A forma como o conhecimento histórico se efetiva no indivíduo e nas culturas é característico de um elemento que é designado, tanto em Burckhardt quanto em Nietzsche, como força plástica. Com este desenvolvimento será possível argumentar que residem, na força plástica, elementos metafísicos que contribuem para a vida da cultura e dos indivíduos, mantendo a plasticidade do conhecimento histórico que, juntamente com o conhecimento mítico, é conformador e fortalecedor da identidade histórica.

Por último, serão apontados os desenvolvimentos recentes, em teoria da história, que assinalam uma manutenção da dimensão metafísica constituinte do pensamento histórico, são eles: 1) a utopia, como elemento que se contrapõe à memória através de saltos para futuros possíveis e 2) o sonho, como fornecedor de consolo estético diante de experiências massacrantes. Estes elementos encontram-se na teoria da história de Rüsen.

Heidegger, pós-estruturalismo e o Nietzsche destruidor da metafísica

Começo com duas declarações que, a despeito de serem volumosas, são caracterizações muito claras do espaço de recepção e interpretação do pensamento nietzschiano. A primeira encontra-se no prefácio à edição italiana de *A gaia ciência*, 1979:

A atenção da recente Nietzsche-Renaissance, começada no início dos anos 1960 com a publicação, em 1961, dos dois volumes do *Nietzsche* de Heidegger, e continuada mais intensamente depois de 1964 – ano em que se inicia a publicação da nova edição crítica das obras nietzschianas organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari –, parece concentrar-se predominantemente nas obras do último período da produção de Nietzsche, dedicando portanto uma atenção relativamente menor à *Gaia ciência* e aos escritos aos quais parece mais estreitamente ligada, como *Humano, demasiado humano* e *Aurora*. Essa tendência, se não geral com certeza predominante nos estudos recentes sobre Nietzsche, explica-se antes de tudo em referência àquele que foi, nas duas últimas décadas, o impulso inicial da retomada do interesse por Nietzsche, justamente a interpretação de sua obra proposta por Martin Heidegger. No centro dessa interpretação estão as noções que Nietzsche elaborou sobretudo nos escritos sucessivos à *Gaia ciência*: eterno retorno do mesmo, *Übermensch*, nihilismo, vontade de potência. (VATTIMO, 2010, pp. 255-6)

A segunda vem de uma coletânea que discute a relação de Nietzsche com o tempo e a história.

Infelizmente, entretanto, a ‘intempestividade’ do tratamento de Nietzsche frente às questões históricas tem sido raramente valorizada por aqueles que se envolveram com, ou comentaram, sua filosofia. Considere, por exemplo, as interpretações altamente influentes oferecidas por Martin Heidegger e Michel Foucault. Heidegger simplesmente ignora a riqueza dos detalhados estudos históricos que os textos de Nietzsche fornecem, e expressamente exclui a ‘filosofia da cultura’ e a ‘filosofia da história’ de seu estudo sobre Nietzsche – os fundamentos da primeira estão irremediavelmente comprometidos com o Renascimento e a Modernidade, e os da segunda são minados pela sua dependência de certas ‘construções enganosas’ (HEIDEGGER, 1989, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)). Foucault chega às mesmas conclusões, embora por um caminho diferente. Ele reduz a filosofia nietzschiana da história a um criticismo da história ‘supra-histórica’ dos metafísicos, pelas bases de uma insistência na ‘aleatoriedade singular dos eventos’. Foucault deixa de apreciar a positividade própria de Nietzsche e, em geral, seu engajamento com o método histórico. (FOUCAULT, 1994, Nietzsche, la généalogie, l’histoire). Assim, marginalizando os componentes históricos substanciais da filosofia de Nietzsche, ambos, Heidegger e Foucault, não apenas mal representaram profundamente as preocupações de Nietzsche com os fenômenos históricos concretos e com as questões do método histórico, como também interpretaram mal suas preocupações e conclusões filosóficas mais amplas. (ORSUCCI, 2008, p.31, Tradução livre)

Ora, o que estes dois pensadores italianos apresentam não é de modo algum um contrassenso, como aparentemente pode-se ser levado a acreditar, é preciso matizar tais afirmações. Vattimo mapeia a recepção de Nietzsche e mostra como ela focaliza um determinado período de sua obra, o terceiro, junto com alguns conceitos-chave deste. Esse recorte, necessariamente, deixa de lado uma série de questões, mas não por improbidade de Heidegger ou dos pós-estruturalistas, como Foucault. Tais questões, sobretudo ‘os componentes históricos substanciais da filosofia de Nietzsche’ foram deixadas de lado,

devido: a) a estratégias interpretativas, b) ao modo de colocação do problema *Nietzsche* e, em última instância, c) à historicidade da leitura heideggeriana e da pós-estruturalista⁴.

Heidegger decide por focar as obras posteriores à *Gaia ciência* não por desconhecimento das obras anteriores, mas devido aos critérios pelos quais ele se coloca diante de Nietzsche. Trata-se de confrontar a filosofia nietzschiana em busca da resposta à questão fundamental da filosofia⁵. Esta pergunta não pode ser respondida por Nietzsche, mas a confrontação com seu pensamento auxilia no encaminhamento da questão. “Essas são perguntas que se lançam para além de Nietzsche e que, não obstante, nos dão por si só a garantia de que trazemos o seu pensamento para um campo livre e o tornamos frutífero.” (HEIDEGGER, 2010, p.63).

Trazer o pensamento de Nietzsche para um campo livre e torná-lo frutífero também sinaliza a estratégia dos pós-estruturalistas. No colóquio de Cerisy, em 1972, vários pensadores franceses e alemães se colocaram diante da tarefa de pensar “Nietzsche hoje?”. Neste colóquio os filósofos apresentaram o que eles devem a Nietzsche, e deixaram de maneira clara a estratégia interpretativa diante do pensamento nietzschiano. Eles “não pretendem pensar a atualidade do texto nietzschiano, mas pensar a atualidade *através* dele.” (MARTON, 1985, p. 9).

Esta tradição sempre procedeu a uma atualização do pensamento. Os intérpretes estavam muito mais afinados com o que lhes era atual do que com o que era para Nietzsche⁶.

⁴ Não obstante, como argumenta Orsucci, esta tradição interpretativa abre espaço para muitos ocultamentos na interpretação da filosofia nietzschiana. Uma posição crítica diante desta tradição deve, dialogando com ela, lançar luz sobre estes ocultamentos. Vattimo e Orsucci iluminam o caminho: 1) pode-se ler a filosofia de Nietzsche para além das obras do terceiro período, há muito mais do que ‘Eterno Retorno’, ‘Além-do-homem’ e ‘Niilismo’, 2) trata-se de incluir a filosofia da história e a filosofia da cultura numa investigação sobre o pensamento nietzschiano, estas duas filosofias atuam, de modo determinante, no todo da obra de Nietzsche.

⁵ “A pergunta se coloca em relação ao que o ente é. Denominamos esta ‘pergunta central’ legada da filosofia ocidental a pergunta diretriz. Mas ela é apenas a *penúltima* pergunta. A *derradeira*, e isso significa a *primeira*, é: o que é o ser mesmo?” (HEIDEGGER, 2010, p.62)

⁶ Para entender a posição de Foucault, e dos pós-estruturalistas, é preciso perceber como eles se colocam diante do pensamento e do pensador. Trata-se de uma filosofia engajada com o contexto intelectual e social francês das décadas de 1960-70, este contexto determina, de modo eficiente, os conceitos, as ideias e posições que os intérpretes encontram em Nietzsche, eles fazem Nietzsche falar aquilo que ele não disse, que ele não poderia dizer, não para ‘inventar’ um Nietzsche, mas para trazer seu pensamento a uma exterioridade frutífera, para fazer dele uma máquina de guerra. “O que faz o estilo da filosofia é o fato de que a relação com o exterior sempre é mediada e dissolvida por uma interioridade. Nietzsche, ao contrário, funda o pensamento, a escritura, sobre uma relação imediata com o exterior. (...) Ora, conectar o pensamento ao exterior é o que, ao pé da letra, os filósofos nunca fizeram, mesmo quando falavam de política, mesmo quando falavam de passeio ou de ar puro. Não basta falar de ar puro, falar do exterior para conectar o pensamento diretamente e imediatamente ao exterior. (...) Desta maneira não há problema de interpretação de Nietzsche, há apenas problemas de maquinação: maquinar o texto de Nietzsche, procurar com qual força exterior atual ele *faz passar* alguma coisa, uma corrente de energia. (...) Não é ao nível dos textos que é preciso lutar. Não porque não se possa lutar neste nível, mas porque esta luta não é mais útil. Trata-se antes de encontrar, de assinalar, de reunir as forças exteriores que dão a tal ou tal frase de Nietzsche seu sentido liberador, seu sentido de exterioridade.” (DELEUZE, 1985, pp. 60-2). Não se busca tanto *interpretar* Nietzsche, mas *pensar* com ele. Conectar o pensamento com a exterioridade faz com que a estratégia

Como argumenta Foucault, não se trata de problematizar Nietzsche a partir da história de seu pensamento. “Não é tanto a própria história do pensamento de Nietzsche que me interessou (...). Qual o máximo de intensidade filosófica e quais são os efeitos filosóficos atuais que podem ser tirados desses textos? Eis o que era para mim o desafio de Nietzsche.” (2000, p.322).

A estratégia pós-estruturalista é semelhante à de Heidegger. Como argumenta Vattimo, os pós-estruturalistas chegaram a Nietzsche através do filtro heideggeriano, sobretudo suas preleções do final da década de 1930, que foram publicadas em 1961. Assim, antes de apresentar os objetos de interesse dos pós-estruturalistas, deve-se conhecer quais são os de Heidegger. “... é somente nos anos entre 1880 e 1883 que Nietzsche encontra a si mesmo, isto é, que ele se descobre como um pensador: ele encontra sua posição fundamental no todo do ente e, com isso, a origem determinante de seu pensar.” (2010, p.10). O que Nietzsche encontra nestes anos é o Eterno Retorno do mesmo, que precede o último aforismo do quarto livro de *A gaia ciência*, o anúncio de Zarathustra. Isso significa que Heidegger trabalha com o pensamento nietzschiano que se inicia com o Eterno Retorno e Zarathustra. Antes disto, a filosofia de Nietzsche não lhe é própria, ela é um comentário entusiasmado da filosofia de Schopenhauer e da música de Wagner. Este conceito, Eterno Retorno, somado com os que ainda virão, é que conformam a filosofia própria de Nietzsche, e é precisamente por isso que Heidegger enfoca o terceiro período da obra.

“O pós-estruturalismo deve ser visto como um movimento que, sob a inspiração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, buscou descentrar as “estruturas”, a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, criticando a metafísica que lhe estava subjacente ...” (PETERS, 2000, p.10)

O pós-estruturalismo foca no terceiro período da obra por duas razões. Em primeiro lugar, eles estão seguindo o argumento heideggeriano de que neste período encontra-se a linguagem própria de Nietzsche. Esta linguagem é a linguagem mais radical, em que, como Heidegger percebe, há o rompimento com toda tradição. Nietzsche rompe com Schopenhauer, Wagner, Kant, Comte, com o Romantismo e o Iluminismo, com o positivismo e o moralismo,

pós-estruturalista não seja, fundamentalmente, hermenêutica, mas política. Essa estratégia é fértil, mas a teoria da história pode ganhar mais ao colocar *ao lado* desta, e não contra ela, uma estratégia que se efetua hermeneuticamente. Acredito que seja necessário posicionar-se tanto no nível extratextual (político, social e cultural) quanto no nível textual (científico), pois essa pluralidade de estratégias, uma pluralidade interpretativa, só enriquece o debate. Eis o limite e ao mesmo tempo a potencialidade do debate pós-estruturalista: ele deixa de dizer num nível textual (científico) mas ganha espaço para se posicionar socialmente, num nível extratextual. Ele deixa, momentaneamente, de lado a interpretação para produzir intervenção: essa é a forma mais clara, mais direta, e talvez até mesmo mais efetiva, de empregar o saber a serviço da vida – o papel de uma filosofia autêntica, segundo Nietzsche. Tais questões contribuem para uma discussão da dimensão política da ciência histórica, o que venho tentando elaborar nesta pesquisa, mas que não poderá ser apresentado devido o limitado espaço – resta somente afirmar que há um conceito de política no pensamento histórico nietzschiano e ele é uma das causas eficientes de sua filosofia histórica da cultura.

e cria uma linguagem inteiramente nova, uma linguagem poética para que consiga exprimir sua filosofia. Em segundo lugar, esta linguagem radical é plena de força para ser maquinada pelo pós-estruturalismo, ela já está preparada para passar o pensamento à exterioridade como queria Deleuze, já está carregada de intensidade filosófica para ser empregada por Foucault. Todo este radicalismo, esta intensidade e exterioridade da filosofia do terceiro período resume-se num único e singular elemento – crítica da metafísica.

Destarte, a crítica da metafísica operada por Nietzsche no terceiro período contribui para fundamentar a história da metafísica ocidental narrada por Heidegger. Para os pós-estruturalistas, a metafísica representa não só a história do ocidente, ela marca, decisivamente, a modernidade. Os ideais modernos, do sujeito centrado na razão, da estrutura com um centro fixo e estável, são radicados na segurança da metafísica. Quando Nietzsche passa a criticar este mundo suprassensível e faz ver nele o maior de todos os erros, o erro do niilismo, seu discurso é reincorporado no ambiente do pós-estruturalismo para fazer crítica da modernidade e de seus ideais. Em síntese, o que o pós-estruturalismo faz é radicalizar o pensamento mais radical de Nietzsche.

Estes dados traduzem com muita transparência a filosofia do terceiro período, mas pouco dizem, e muito escondem, dos outros dois. Tentarei, nesta segunda parte do trabalho, apontar algumas facetas da metafísica nestes períodos para, em seguida, articulá-la com a força plástica no pensamento histórico.

Da metafísica de artistas à arte metafísica

Como o propósito é relacionar-se criticamente com a tradição, o primeiro dado a ser estabelecido vem desta. Alan Schrift afirma que Derrida busca afastar-se da leitura heideggeriana da metafísica, pretendendo ir além, e ele o faz relendo Nietzsche sem este filtro⁷. O que isto lhe rende? Ora, uma leitura não epistemológica da metafísica. Ao proceder a uma leitura originária da filosofia de Nietzsche, Derrida percebe que a essência do ser não é, para Nietzsche, a verdade, como é para Heidegger. Este acontecimento constitui-se como um dado decisivo para a argumentação ora em curso, com ele, Derrida caminha na direção da elaboração de sua Gramatologia: “... um *pensamento* do rastro, da diferença ou da reserva

⁷ “... o gesto de designar “Nietzsche” como um campo de batalha, no qual se contrapor a um posicionamento ou se envolver em uma competição com as ideias de um predecessor ou rival intelectual, tem acontecido muito frequentemente no século XX. Vemos este gesto na própria leitura que Heidegger faz de Nietzsche, como uma resposta para as leituras vitalistas/racistas de ideólogos nazistas tais como Oehler e Bäumler; .; na leitura de Deleuze, como um desafio aos hegelianos franceses; nas referências estruturalistas dos anos 60 a Nietzsche, no contexto de seu desafio científico-social e antiacadêmico à ortodoxia filosófica da Sorbonne; **na escolha de Derrida em fazer seu primeiro real afastamento de Heidegger através de sua leitura de Nietzsche em *Éperons*.**” (SCHRIFT, 1999, p.4. Grifo meu)

deve também apontar para além do campo da *episteme*.” (1999, p. 118). O problema da metafísica se insere na intersecção entre epistemologia e estética. Em Nietzsche a metafísica não é o espaço da verdade, apenas, mas fundamentalmente da bela aparência.

Entre os anos de 1869 e 1876 o pensamento nietzschiano é constituído mediante diálogo com a filosofia do romantismo alemão, especialmente com Schelling e F. Schlegel, passando pelo filtro de Schopenhauer. No interior dessa rede de pensamentos Nietzsche elabora sua filosofia trágica, através dos impulsos apolíneo e dionisíaco, que se resume na seguinte asserção: “(...) a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético” (1992, p.141, §24).

Nesta primeira fase, como é afirmado no prefácio ao *Nascimento da tragédia*, escrito em 1886, trata-se de enxergar a ciência com a ótica da arte e esta com a ótica da vida. Entre os dois termos, arte e ciência, efetua-se uma relação hierárquica em que a ciência é subalterna da arte, pois somente nesta o mundo é justificado. Tal hierarquia esclarece o delineamento da crítica nietzschiana à ciência no primeiro período, em que ele assevera, num fragmento póstumo de 1870: “O objetivo da ciência é aniquilar o mundo.” (2005, p. 5).

Já no segundo período, entre os anos de 1876-1882, mediante uma reformulação do posicionamento filosófico, sobretudo diante da metafísica, ciência e arte não encontram-se numa relação hierárquica, mas sim dialógica. O *status* metafísico da arte é modificado e ela passa a ser um modo de existência e significação do mundo, não acima mas *ao lado* da ciência; aqui não é possível enxergar a ciência com a ótica da arte, tal como no primeiro período. O que se dá é um sistema bicameral da cultura em que ciência e arte coexistem para a afirmação da vida, seja no indivíduo, seja na cultura. “Uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência, uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques” pois “isto é uma exigência da saúde.” (2005, p. 159, § 251). Com tal sistema bicameral fica claro como, no segundo período, a ciência recebe um peso maior em sua obra, basta conferir os aforismos 630-635 de *Humano, demasiado humano* em que estes se agrupam para formar um autêntico ensaio de metodologia científica.

O que acontece nesta mudança de postura filosófica é que a epistemologia deixa de ser um atributo da arte, apenas ‘emprestado’ à ciência, para tornar um atributo legítimo e exclusivo desta no segundo período, o que acaba gerando uma transformação da relação entre arte e metafísica.

Antes de apresentar como a questão da epistemologia afeta o *status* metafísico da arte no interior dos dois distintos momentos, é preciso expor a leitura da metafísica em cada um

deles. A designação ‘metafísica de artistas’, serve como marca para as elaborações filosóficas do 1º período, uma vez que ela afeta decisivamente todas as dimensões abordadas neste.

A metafísica de artistas designa a relação entre o Uno-primordial, força criadora e caótica, e o mundo da aparência, aquele é a essência que cria e fundamenta este. Tais elementos são articulados através dos impulsos dionísíaco, da criação, e apolíneo, da forma. O mundo em que os homens vivem e constroem suas culturas é o mundo da aparência, ele é justificado enquanto fenômeno estético resultante da relação entre os dois impulsos. Tal fenômeno é estético porque antes do mundo ser conhecido, antes mesmo de ser valorado ele é *sentido* como uma obra de arte do Uno-primordial. Assim a epistemologia e a moral são, antes de tudo, resultados de um fenômeno estético fundamental, pois tal fenômeno não só justifica o mundo da aparência como também o fundamenta, lhe servindo de essência. O que Nietzsche faz aqui é avançar na primazia ontológica da arte, legada do romantismo alemão.

É somente devido a essa fundamentalidade estética que a ciência é vista com a ótica da arte. Nietzsche afirma no *Nascimento da tragédia* que a positividade de Kant e Schopenhauer foi terem mostrado os limites da ciência (1992, §18). A ciência conhece os fenômenos através da razão mas ela não pode acessar a coisa em si, e aqui Nietzsche, novamente seguindo o romantismo alemão, afirma que a arte pode não só acessar a essência como conhecê-la, isto é, a metafísica de artistas garante a possibilidade da intuição intelectual, através da criação artístico-trágica, e não só da intuição sensível, como é o caso da ciência. Isso acontece na medida em que na metafísica de artistas o fenômeno, limite cognoscível da ciência, é também uma aparência, uma imagem artística gerada pelo Uno-primordial.

Neste sentido, a metafísica de artistas é centrada epistemologicamente, na medida em que ela pode conhecer todas as coisas, mediante a sabedoria trágica, não apenas em sua fenomenalidade, mas principalmente em sua essencialidade: a inteligibilidade da arte é ilimitada. Deste modo, a ciência deve ser vista, analisada e criticada, com a ótica da arte, pois a inteligibilidade científica é limitada aos fenômenos. Quando a ciência visa conhecer a essência das coisas ela chega na região limítrofe e transmuta-se em arte, é o domínio do conhecimento trágico, e não científico. “Essa sublime ilusão metafísica [de que a ciência pode conhecer os abismos mais profundos do ser] é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*.” (1992, p. 93, §15)

A postura frente à metafísica no 2º período é absolutamente outra. Já no primeiro livro, de 1878 – *Humano, demasiado humano* – fica claro que Nietzsche visa desconstruir a possibilidade de um fundamento metafísico para o mundo através dos conceitos de fenômeno e coisa em si. Estes são elementos puramente teóricos e que não guardam nenhuma

vinculação com a vida humana prática, logo, são insignificantes para o homem de ação que quer afirmar a vida e não apenas conhecer.

Segundo essa nova dinâmica filosófica, o único mundo a que os homens têm acesso é o da representação mental, o mundo criado pelos homens e no qual eles vivem, o mundo da cultura. Este mundo não recebe seu fundamento a partir de um suposto mundo metafísico, mas sim dos elementos culturais criados pelos homens através da linguagem, a forma como o homem significa o mundo. “Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral, não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante.” (2005, p. 20, §10). Aqui ele deixa claro que a ideia de uma intuição intelectual, presente no primeiro período, não encontra eco numa filosofia em que fenômeno e coisa em si não existem, de modo que a dimensão metafísica torna-se inacessível.

Uma suposta realidade metafísica é até possível, no segundo período, mas não comprovável *porque* inacessível, e por isso mesmo insignificante. Ele afirma: “Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível”, e prossegue “Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos.” (2005, p. 20, §9).

Resta aos homens, em sua atividade edificante da cultura, compreender e fundamentar o mundo da representação, o único acessível, de forma que ele seja significativo para os homens ao lhes fornecer fundamentos, não metafísicos, mas históricos. Sem uma metafísica fundante, as explicações metafísicas não fazem mais sentido, é preciso que se elaborem explicações de outra natureza. Depois que “se torna desconfiado em relação a toda espécie de explicação metafísica” o homem compreende “que os mesmos efeitos podem ser obtidos por outro caminho, igualmente bem e de modo mais científico: que explicações físicas e históricas (...) inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas.” (2005, p. 27 §17).

A ciência, que na metafísica de artistas é limitada, não pode fornecer os fundamentos do mundo, pois estes se acham na essência das coisas, região inalcançável a ela; mas num mundo sem essência, sem uma realidade metafísica fundante do mundo da aparência, os fundamentos são fornecidos cientificamente, física e historicamente. Doravante, a inteligibilidade não é artística e sim científica. Deste modo, a arte não pode mais proferir asserções de caráter epistemológico, que agora são restritas ao campo da ciência; uma vez que os fundamentos do mundo não são metafísicos mas históricos, ele não pode mais ser justificado esteticamente, apenas cientificamente.

Através destas alterações, aqui apenas esboçadas, se percebe a transformação do *status* da arte em sua articulação com a metafísica. No primeiro período havia uma arte metafísica

com atributos epistemológicos, que se subsumiam às propriedades estéticas, no segundo período, a epistemologia livra-se do domínio da arte e se circunscreve na ciência. Resta à arte apenas seus elementos estéticos, isto é, produzir sentido para o mundo humano, mas não de caráter fundamental: a arte produz sentido estético e não fundacional. Sua vinculação com a metafísica dá-se mediante a compreensão de que a criação artística é fruto da irrealidade poética do mundo metafísico, ela instaura a criação artística neste mundo, mas sem pretensões fundacionais. Sabe-se que tal dimensão criativa é metafísica porque ela não mantém quaisquer pressupostos do mundo humano da representação, cujos fundamentos são históricos, ela instaura o novo, a ruptura e a diferença, o inteiramente outro, a irrealidade poética no mundo fundamentado historicamente. Embora seu *status* tenha sofrido alteração, sua tarefa permanece a mesma: conferir consolo estético para o sofrimento humano, preencher o mundo inconstante de bela aparência. “A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida.” (2008, p. 82, §174).

Força plástica, dogmatismo e poetização

No segundo período, a compreensão do mundo humano só pode ser feita mediante a ciência, restando à arte a tarefa de produzir sentido via consolo estético. Nestes termos, a ciência não fornece um consolo estético, mas um consolo epistemológico mediante a explicação. É o que a história enquanto ciência faz. No sistema bicameral da cultura, presente neste segundo período, o indivíduo e a cultura precisam tanto de ciência quanto de arte: ambas são exigidas para a saúde.

Não obstante, o conhecimento histórico só pode florescer em um solo rico, isto é, ele só pode ser levado à sua máxima potência em um indivíduo ou cultura com uma identidade vigorosa, que saiba transformar o passado em sangue para viver. A força plástica em Nietzsche é a conexão do conhecimento mítico, interno, com o conhecimento histórico, externo, ela é o emprego de experiências próprias para incorporação cultural do estrangeiro.

Para determinar este grau [de sentido histórico] e, através dele, então, o limite, no interior do qual o que passou precisa ser esquecido, caso ele não deva se tornar o coveiro do presente, seria preciso saber exatamente qual é o tamanho da *força plástica* de um homem, de um povo, de uma cultura; penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas. (2003, p. 10, §1)

A força plástica é experiência interior, força de estabilização da identidade, para fazer frente àquilo que é exterior. Somente com uma identidade muito bem constituída o indivíduo e as culturas podem lidar com o estrangeiro e passado. Ao incorporar conhecimento histórico,

mediante força plástica, o horizonte da identidade histórica amplia-se e adquire raízes mais profundas, de onde o indivíduo e as culturas poderão repetir o processo e incorporar mais experiências estrangeiras e passadas. Assim a identidade histórica é ampliada e enraizada mais fortemente, a força plástica cura feridas (experiências traumáticas que outrora ‘não faziam sentido’), restabelece o perdido (acontecimentos que não podiam ser conectados com a identidade devido sua estranheza no momento de sua ocorrência) e reconstitui formas partidas (‘esquecimentos’ produzidos como estratégia psíquica para lidar com certas ocorrências).

Como está na interconexão entre conhecimento histórico e mítico, a força plástica fornece todo tipo de consolo: estético, científico, ético e político. Ela não é uma especificidade da história produzida cientificamente, sua efetividade pode ocorrer em histórias narradas de modo a-científico. Isto não é um limite da força plástica, mas sim sua riqueza enquanto elemento que unifica todo saber histórico⁸. A vinculação com a metafísica se dá no ponto em que ela toca o conhecimento mítico. Conhecimento mítico é aquilo a partir do qual a força plástica surge, é sua fonte ‘que cresce singularmente a partir de si mesma’. Ele é apresentado por Nietzsche no *Nascimento da tragédia* como sabedoria trágica – em que o indivíduo se alinha com os movimentos do impulso dionisíaco e acessa o Uno-primordial.

O mito é “a imagem concentrada do mundo” (1992, p. 134, §23). Ele é o ponto em que o indivíduo, ou a cultura, é tocado pela metafísica e daí recebe um impulso significativo, um impulso pleno de sentido advindo da ilusão. Portanto, o conhecimento mítico é a sabedoria trágica fornecida metafisicamente é que constitui a base identitária da cultura. Na Grécia arcaica ela se conformou nos mitos gregos, que foram determinantes de grande parcela da identidade do povo grego⁹. A partir desta grande base, deste solo fértil, uma cultura que possua força plástica em boa medida pode aprender e incorporar conhecimento histórico.

Jacob Burckhardt é importante nesta consideração porque ele faz uso do conceito de força plástica neste mesmo sentido. E seu papel na conformação da filosofia histórica da cultura de Nietzsche já há muito é reconhecido¹⁰. Em *A cultura do Renascimento na Itália* a força plástica está presente, de modo implícito, por toda a obra. Em síntese, o Renascimento fora uma cultura singular que, mediante sua força plástica, conseguiu constituir sua própria identidade através da incorporação cultural de todos aqueles com os quais entraram em

⁸ Em teoria da história, ela serve para garantir o acesso do saber histórico especificamente científico aos demais tipos de saber histórico. Neste sentido, seu valor heurístico é o de uma constante antropológica.

⁹ “O mito constituía a grande base espiritual da vida da nação.” (BURCKHARDT, 1947, p.41, tradução livre). Ele unia culturalmente o que geograficamente encontrava-se separado, o mito era um elemento aglutinador da cultura grega.

¹⁰ Heidegger já percebe este caminho ao afirmar “A pergunta sobre se houve ou não uma amizade real entre Nietzsche e Burckhardt possui uma significação que transcende o meramente biográfico.” (2010, pp.9-10)

contato: a antiguidade clássica, a cristandade, os mulçumanos, etc. Esta incorporação significou justamente trazer o estrangeiro e passado e transformá-lo em sangue. Em um único momento apenas, a força plástica é explicitada.

Os espíritos poderosos, por sua vez, os promotores do Renascimento, exibem, no tocante à religião, uma característica frequente nos jovens: se distinguem nitidamente entre o bem e o mal, eles, por outro lado, desconhecem o pecado. Graças a sua força plástica, confiam na própria capacidade de restabelecer sua harmonia interior em face de qualquer distúrbio sofrido, desconhecendo, por isso, o arrependimento. Com isso, esmaece-se também a necessidade de salvação, ao mesmo tempo em que, em vista da ambição e intensa atividade intelectual cotidiana, o pensamento na vida eterna ou desaparece completamente ou assume uma forma poética, em lugar da dogmática. (BURCKHARDT, 1991, p.354)

Estes espíritos dotados de força plástica são poderosos, ademais, eles recebem dela tal consolo ético que ‘desconhecem pecado’, sua consciência moral está profundamente enraizada e lhes protege de toda má-consciência. Mas o mais significativo é sua capacidade de restabelecer a harmonia interior diante de qualquer distúrbio. Sua identidade têm fortes e profundas raízes, nenhum acontecimento superficial pode lhes abalar. E em se tratando de um mais profundo, novamente a força plástica permite uma diálogo intercultural com o passado e estrangeiro, de onde uma incorporação cultural possibilita a atualização de valores e impede o pecado, o arrependimento e toda necessidade de salvação metafísica. A metafísica deixa de ter uma forma dogmática para assumir uma forma poética.

É precisamente isso que acontece na história do pensamento nietzschiano. No primeiro período a metafísica de artistas é dogmática, e submete até mesmo a epistemologia, deixando a ciência em uma situação de servidão frente a arte. No segundo, a metafísica perde o caráter dogmático, a ciência ataca seus pressupostos fundacionais e nada resta nela que possa servir de fundamento, fenômeno e coisa-em-si se esvaem diante da razão centrada cientificamente. O que resta à metafísica é assumir sua forma poética, não mais de fundamento e justificação do mundo enquanto fenômeno estético, mas apenas de produção de sentido e garantia de consolo estético, a metafísica promove irrealdade poética e não mais dogmatismo.

Em último lugar a metafísica funda o conhecimento mítico, endógeno a toda cultura, e que serve de solo para o enraizamento do conhecimento histórico, inclusive o especificamente científico. Mas não se trata de uma subsunção do conhecimento histórico à metafísica, e sim de sua interconexão com o conhecimento mítico na força plástica. O conhecimento histórico tem uma dimensão metafísica que não lhe serve de fundamento mas mantém-se como uma causa eficiente, como uma dimensão operativa no pensamento histórico nietzschiano e em sua compreensão da filosofia da história.

Utopia, sonho e ilusão

Para finalizar, gostaria de apresentar dois registros da obra do teórico da história Jörn Rüsen. Neles estão presentes elementos que encontram correspondência com a filosofia histórica da cultura de Nietzsche, a partir dos quais encontra-se espaço para a metafísica na reflexão sobre o pensamento histórico.

Em seu artigo que visa problematizar as formas de produção histórica de sentido oferecidas pela modernidade e pós-modernidade, Rüsen argumenta que esta última, “contém a forma mais radical da crítica da racionalização na evolução da história” (1997, p. 88)¹¹. Esta forma produz sentido mediante a imaginação, é o sonho enquanto ilusão que confere sentido, assim como a arte como irrealidade poética em Nietzsche.

... a pós-modernidade oferece uma função de orientação na história, embora de natureza muito específica: trata-se de uma espécie de orientação da vida humana que pode ser comparada com sonhos. A psicanálise nos ensinou que necessitamos de sonhos para poder dar conta da realidade. E essa me parece ser a função da historiografia e da teoria da história pós-modernas. De certo modo trata-se aqui de uma compensação dos resultados negativos da ação contemporânea; trata-se de um consolo estético produzido pela memória histórica diante da crise do progresso e da ameaça da catástrofe, na qual nosso mundo será precipitado pela escalada ininterrupta do processo de modernização (1997, p. 90).

O sonho como um modo específico da pós-modernidade de produzir orientação histórica – ele possui certas afinidades eletivas com a força plástica em Nietzsche. Os sonhos, que necessitamos para dar conta da realidade, tal como nos ensina a psicanálise, é o domínio onírico do impulso dionisíaco em diálogo com o impulso apolíneo. Com a força plástica lidamos com a ciência e com a arte, para darmos conta da realidade. Portanto, a ciência histórica pode usar o conceito de força plástica para lidar com essa dimensão metafísica, que é constitutiva de sentido na teoria da história pós-moderna, e na filosofia histórica da cultura de Nietzsche. Este é um dos caminhos para lidar com a metafísica na teoria da história hoje.

O outro é através da utopia.

“A constituição de sentido da consciência humana, aplicada ao tempo, não se esgota na memória. Dão-se saltos *utópicos* para o futuro, que superam sempre o conteúdo factual do passado. É nessa ultrapassagem que reside seu sentido próprio: esses

¹¹ Esta crítica pós-moderna é a crítica pós-estruturalista. Embora os termos possuam matizes um pouco diferentes, em certos casos, eles podem ser intercambiáveis, como é o caso aqui (veja-se Michael Peters. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença, uma introdução*). Rüsen traça a história desta crítica à racionalização, em que Nietzsche, junto com Burckhardt, pode ser aditado como um de seus capítulos: “A crítica pós-moderna do processo de modernização da racionalização não é nenhuma invenção dos intelectuais do final do século XX. Alguns elementos fundamentais da crítica pós-moderna da racionalização já se encontram no fim do século XVIII e no início do século XIX. Uma crítica similar surgiu no fim do século XIX.” (1997, p. 88). Esta crítica surgida em fins do século XIX é a visão que a teoria da história tem de Nietzsche, um crítico radical da razão e da modernidade. Não obstante, com a apresentação da tradição interpretativa feita aqui, abrem-se novos horizontes para acessar o pensamento nietzschiano; inclusive um Nietzsche, no segundo período, defensor do Iluminismo contra o Romantismo, e com isto quer-se dizer, um Nietzsche defensor da racionalização, das explicações científicas frente às metafísicas (conferir *Humano, demasiado humano*, §17).

saltos vivificam a esperança e a nostalgia como impulsos importantes da autocompreensão humana e do agir humano transformador do mundo. Eles fazem desses saltos fatores de orientação existencial, que a consciência histórica sozinha não conseguiria gerar. O inédito, no trabalho de constituição de sentido da consciência humana, consiste justamente em que nela pode ocorrer um ato de transcendência de tudo o que é dado. É nesse ato que refulge a possibilidade do inteiramente outro, a qual se insere, como elemento conformador, na organização cultural das circunstâncias dadas da vida.” (2007, p. 136).

Este inteiramente outro da utopia é a marca da metafísica para Nietzsche, um inteiramente outro que não fundamenta o mundo humano da representação, mas que lhe confere sentido. Ela possibilita a ação mediante a esperança de que a utopia possa se realizar, servindo de impulso da autocompreensão e do agir humano transformador do mundo. A ilusão, como utopia, motiva o agir cultural e se enraíza metafisicamente, ela produz sentido sem ter sentido, sem ser sequer racional, ela transcende tudo que é dado.

Diferente do sonho que confere consolo estético, a utopia, como impulso a-histórico para ação cultural histórica, confere consolo estético, político, ético e científico. Assim, como indicadora e promotora do futuro, a utopia é metafísica para um mundo físico, histórico.

A força plástica é o espaço de diálogo dos impulsos a-históricos, do sonho e da utopia, com os impulsos históricos, a produção de sentido do saber histórico, científico ou não. Ela dialoga e conforma identidades de indivíduos e culturas através da interconexão entre conhecimento mítico e conhecimento histórico. Ela serve, na atual teoria da história, como conceito operativo para lidar com a dimensão metafísica do conhecimento histórico, e como ponto de partida para problematizar a metafísica no saber histórico especificamente científico, além de introduzir um espaço frutífero para lidar com a estética da história, isto é, para discutir o papel da arte na produção histórica de sentido, também especificamente científico. Talvez assim, a velha querela da história ser ciência ou arte, computando argumentos modernos de sua cientificidade e argumentos pós-modernos de sua artisticidade, possa ser encaminhada no sentido de manter seu caráter científico, mas consciente de sua dimensão estética, consciência produzida pela reflexão teórica de suas disposições fundamentais.

Referências bibliográficas

BURCKHARDT, Jacob. A Cultura do Renascimento na Itália. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Historia de la cultura griega. Tomo I. Editorial Ibérica: Barcelona, 1947.

DELEUZE, Gilles. Pensamento Nômade. In: Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. Scarlett Marton (Org.). São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 56-76.

DERRIDA, Jacques. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva. 1999.

FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e Pós-estruturalismo. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. pp. 307-334.

HEIDEGGER, Martin. Nietzsche, volume I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

MARTON, Scarlett. Apresentação. In: Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense. 1985. pp. 7-10.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

_____. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. Humano, demasiado humano volume II: um livro para espíritos livres (*Opiniões e sentenças diversas* e *O viajante e sua sombra*). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003.

_____. Sabedoria para depois de amanhã. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich; Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos)

ORSUCCI, Andrea. 'Nietzsche's Cultural Criticism and his Historical Methodology'. In: Manuel Dries (ed.). Nietzsche on Time and History. 2008. Walter de Gruyter: Berlin, New York.

PETERS, Michael. Pós-estruturalismo e filosofia da diferença, uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica. 2000.

RÜSEN, Jörn. A história entre a modernidade e a pós-modernidade. História: Questões & Debates, Curitiba, v. 4, n. 26/27, p. 80-101, jan./dez. 1997.

_____. História viva: teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: UnB, 2007.

SCHRIFT, Alan D. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. Cadernos Nietzsche 7, p. 3-26, 1999.

VATTIMO, Gianni. Capítulo 10: *A gaia ciência*. In: _____. Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do Pensamento Moderno). pp. 255-280.