

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

RAYLANE MARQUES SOUSA

**A HISTORIOGRAFIA COMO PROBLEMA:
NIETZSCHE E A HISTÓRIA *MAGISTRA VITAE*, A HISTÓRIA CIENTÍFICA E
A HISTÓRIA GENEALÓGICA E AFIRMADORA DA VIDA**

**BELO HORIZONTE
2016**

RAYLANE MARQUES SOUSA

A HISTORIOGRAFIA COMO PROBLEMA:

NIETZSCHE E A HISTÓRIA *MAGISTRA VITAE*, A HISTÓRIA CIENTÍFICA E A
HISTÓRIA GENEALÓGICA E AFIRMADORA DA VIDA

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da
Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal
de Minas Gerais, como requisito
parcial para a obtenção do título de
Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Ciência e Cultura
na História

Orientador: Prof. Dr. José Carlos
Reis

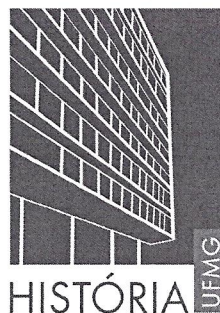
Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Data da defesa: 06/05/2016

907.2 S725h 2016	Sousa, Raylane Marques A historiografia como problema [manuscrito] : Nietzsche e a história magistra vitae, a história científica e a história genealógica e afirmadora da vida / Raylane Marques Sousa. - 2016. 209 f. Orientador: José Carlos Reis. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia. 1.História – Teses. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. História – Filosofia - Teses. 4. Historiografia – Teses. I. Reis, José Carlos. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.
------------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

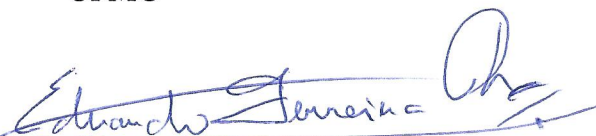


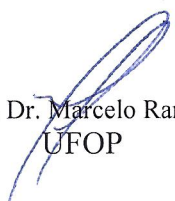
**"A HISTORIOGRAFIA COMO PROBLEMA: NIETZSCHE E A HISTÓRIA
MAGISTRA VITAE, A HISTÓRIA CIENTÍFICA E A HISTÓRIA
GENEALÓGICA E AFIRMADORA DA VIDA".**

Raylane Marques Sousa

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. José Carlos Reis - Orientador
UFMG


Prof. Dr. Eduardo Chagas
UFC


Prof. Dr. Marcelo Rangel
UFOP

Belo Horizonte, 06 de maio de 2016.

Para meus pais, Paulo e Socorro,
com carinho e gratidão.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGH – UFMG);

A todo o pessoal da secretaria do Departamento de História da UFMG, pela eficiência e solidariedade;

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de pesquisa, sem a qual seria difícil o desenvolvimento e a conclusão deste trabalho;

Ao meu orientador, Professor Dr. José Carlos Reis, pela atenciosa e solidária recepção no Programa, pelo incentivo à busca da autonomia e da liberdade acadêmica e pessoal, pela leitura atenta dos meus textos e pelo rigor na pesquisa;

Aos professores Rogério Lopes (Filosofia/UFMG) e Romero Freitas (Filosofia/UFOP), pelos comentários e pelas valiosas sugestões quando do Exame de Qualificação;

Aos professores Eduardo Chagas (Filosofia/UFC) e Marcelo Rangel (História/UFOP), por terem, gentilmente, aceitado o meu convite para participarem da minha banca de Mestrado, o que muito me honrou;

Ao professor Eduardo Chagas (Filosofia/UFC), pelo incentivo desde os primeiros anos da Graduação na UFC, pelo auxílio durante toda a minha jornada pelas Minas, pelos diálogos e conselhos acerca da pesquisa e da vida acadêmica, pela leitura e discussão do que venho escrevendo, pelas indicações, pelos empréstimos e, até mesmo, pela compra de livros;

Ao professor Mauro Condé (UFMG), pelo acolhimento no Programa, pelos diálogos e provocações sobre o tema da pesquisa;

Aos professores Antônio Luiz (História/UFC) e Frederico de Castro Neves (História/UFC), pela leitura cuidadosa do meu pré-projeto de pesquisa sobre Nietzsche;

Aos professores Antônio Gilberto (História/UFC), Mário Martins (História/UFC), Jailson Pereira (História/UFC) e Ana Carla Sabino (História/UFC), meus extutores no PET-História, pelo estímulo e pelos ensinamentos acerca da pesquisa histórica;

Aos integrantes do PET-História, pelas proveitosas reuniões de discussão e aprendizado acerca do ofício do historiador;

Aos colegas Átila Siqueira, Bruno Duarte, Bruno Moraes, Carlos Alberto, Darlan Luiz, Gislaine Gonçalves, Isadora Moraes, Rute Torres, Taiane Silva e Rômulo Marcolino, por tornarem o caminho da Pós-Graduação ainda mais instigante;

Ao João Batista, a quem posso chamar de amigo, por compartilhar as alegrias, as angústias e as experiências da vida acadêmica e pessoal;

À Gil Sousa, Renata Moreira e Simone Almeida, pela amizade e pelo apoio antes, durante e depois da minha mudança para Belo Horizonte;

À Ana Cláudia Fontes, Fátima Muniz e Mirna Moreira, pelo acolhimento e pela solidariedade, assim que cheguei ao meu novo lar em BH;

À Fran Pinheiro, Bruna Melo e Luiza Andrade, pelo acolhimento e pela solidariedade, assim que mudei para a pensão da Dona Filó;

À Dona Filó, pelo cuidado e pelos cafés e lanches de todos os dias;

Ao Jefferson Nunes, pela revisão do resumo e pelo abstract;

Ao Paulo Iran, pela amizade e pela ajuda com a impressão do material;

À Janaina Alves, minha amiga-irmã, pela amizade e por me presentear com a primeira obra que li de Nietzsche, a Segunda Consideração Extemporânea;

Aos amigos George Cabral, Diego Belfante, Jeane Silva, Kamilla Lima, Kátia Cardoso, Manuelle Araújo, Natália Caúla, Romero Caio e Ted Rafael, pela amizade, pelo incentivo e pela torcida;

À minha tia, Célia Marques, pela atenção e pelo apoio antes de cada viagem que precisei fazer a BH;

À minha prima, Elayne Marques, por tornar mais confortável a minha temporada em BH;

À minha prima, Lorena Oliveira, pela amizade, pela torcida e pela vibração diante de cada conquista;

À minha vovó, Raimunda Sousa, pelo carinho de todos os dias;

À Helena Galvão, pela amizade e pelos bolos, doces e massas que me enviava durante o processo de escrita da dissertação;

À Elirne Pires e Carol Bessa, pela amizade e pela torcida;

Aos meus sobrinhos, Levi e Ezequiel, pela alegria e pela esperança;

Ao meu irmão, Victor, pelo sorriso;

Aos meus irmãos, Richardson e Rudson, pelo incentivo constante, pelo apoio afetivo, pelos conselhos e pela proteção;

À minha irmã, Rayline, minha metade preciosa, pelo carinho que me conforta, pela presença que tanto me alegra e pela cumplicidade;

Aos meus queridos pais, Paulo e Socorro, pelo amor incondicional, pela doação irrestrita, pelo cuidado incansável e pela segurança;

A todos e a todas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho.

Louvor do Aprender

Aprende o mais simples! Pra aqueles
 Cujo tempo chegou
 Nunca é tarde demais!
Aprende o abc, não chega, mas
 Aprende-o! E não te enfades!
Começa! Tens de saber tudo!
 Tens de tomar a chefia!

 Aprende, homem do asilo!
 Aprende, homem na prisão!
Aprende, mulher na cozinha!
 Aprende, sexagenária!
 Tens de tomar a chefia!

Frequenta a escola, homem sem casa!
 Arranja saber, homem com frio!
Faminto, pega no livro: é uma arma.
 Tens de tomar a chefia.

Não te acanhes de perguntar, companheiro!
 Não deixes que te metam patranhas na
 cabeça:
 Vê c'os teus próprios olhos!
 O que tu mesmo não sabes
 Não o sabes.
 Verifica a conta:
 És tu que a pagas.
 Põe o dedo em cada parcela,
Pergunta: Como aparece isto aqui?
 Tens de tomar a chefia.

Bertold Brecht

RESUMO

Nesta dissertação, examinamos o pensamento de Friedrich W. Nietzsche concernente à história no século XIX. O interesse de Nietzsche pela história é central em todo o seu projeto filosófico e a relação que ele estabelece com o conhecimento histórico é muitas vezes incompreendida, por vezes, devido ao seu pensamento movente e assistemático. Assim, nosso primeiro objetivo é examinar a hipótese segundo a qual Nietzsche seria um pensador que está situado entre a história *magistra vitae* e a história ciência, mas que retorna estrategicamente ao modelo de história moralizante dos antigos com a intenção de desvalorizar o modelo de história científica dos modernos e, a partir de então, propor um novo modelo de história, do tipo genealógico e afirmador da vida. Feito isso, nosso segundo objetivo nesta pesquisa é analisar o pressuposto de que esse novo modelo de história de Nietzsche reúne tanto elementos da história *magistra vitae* como elementos da história ciência, estando, ao mesmo tempo, para além dos modelos antigo e moderno de história (*Historie / Geschichte*). Ao final do nosso percurso, pretendemos situar Nietzsche como um filósofo intempestivo, isto é, como um pensador que luta contra seu próprio tempo para fazer com que seu novo modelo de história passe a orientar a vida prática. Demonstraremos a plausibilidade dessas hipóteses, tomando como referência principalmente as seguintes obras de Nietzsche: *II Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagens da história para a vida* (1874) e *Genealogia da moral* (1887). Outras obras da juventude e dos períodos intermediário e de maturidade de Nietzsche também são fundamentais para a sustentação dessas hipóteses, a saber: *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* (1872), *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), *I Consideração Extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873), *III Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador* (1874), *Aurora* (1881), *A gaia ciência* (1882), *Para além do bem e do mal* (1886), *O anticristo* (1888) e *Ecce homo* (1888).

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche. Teoria da História. Filosofia da História. Cultura Histórica. Filologia. Genealogia. Vida. Século XIX.

ABSTRACT

In this thesis, we examine the thinking of Friedrich W. Nietzsche concerning history in the 19th century. The interest of Nietzsche for history is central in his whole philosophical project and the relationship he establishes with the historical knowledge is often misunderstood, sometimes because of his moving and unsystematic thinking. Therefore, our first objective is to examine the hypothesis according to which Nietzsche would be a thinker who is situated between the *magistra vitae* history and the science history, but who returns strategically to the moralizing history model of the ancients with the intention of devaluing the scientific history model of the moderns and, from then on, proposing a new history model, of the genealogical type and affirmer of life. Once that is done, our second objective in this research is to analyze the assumption that that new model of history of Nietzsche brings together both elements of the *magistra vitae* history and elements of the science history, being at the same time beyond the old and modern models of history (*Historie / Geschichte*). At the end of our work, we intend to place Nietzsche as an untimely philosopher, that is, as a thinker that fights against his own time to make his new model of history start to guide the practical life. We aim at demonstrating the plausibility of these hypotheses, taking as reference mainly the following works of Nietzsche: *Untimely Meditations II: On the Uses and Disadvantages of History for Life* (1874) and *On the Genealogy of Morality* (1887). Other works from the youth as well as the intermediate and maturity periods of Nietzsche are also fundamental to support these hypotheses, such as: *On the Future of our Educational Institutions* (1872), *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* (1873), *Untimely Meditations I: David Strauss, the Confessor and the Writer* (1873), *Untimely Meditations III: Schopenhauer as Educator* (1874), *Aurora* (1881), *The Gay Science* (1882), *Beyond Good and Evil* (1886), *The Antichrist* (1888) and *Ecce Homo* (1888).

Keywords: Friedrich Nietzsche. Theory of History. Philosophy of History. Historical Culture. Philology. Genealogy. Life. 19th century.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. Delimitação do objeto da pesquisa.....	14
2. Perfil de Nietzsche: cenas biográficas, formação e obras.....	20
3. O significado da História para Nietzsche e o significado de Nietzsche para a História	23
4. Fontes e linhas interpretativas da pesquisa	28
5. Periodização da obra de Nietzsche e organização dos capítulos da dissertação	30
1. HISTÓRIA: INTERPRETAÇÕES E USOS DO CONCEITO NA MODERNIDADE	35
1.1 História dos dois sentidos do termo história: Historie, Geschichte	35
1.1.1 Aspectos do topos História Magistra Vitae	36
1.1.2 Pressupostos clássicos do topos História Magistra Vitae.....	37
1.1.3 A passagem da Historie para a Geschichte: o que permanece e o que sai?.....	44
1.1.4 A nova história e o conceito de progresso dos iluministas	45
1.1.5 O tempo inédito da Revolução Francesa	46
1.1.6 História e tempo em movimento	48
1.1.7 A filosofia da história de Hegel e o esvaziamento do topos História Magistra Vitae	50
1.1.8 As categorias analíticas do novo tempo da história	53
1.1.9 A ideia moderna de aceleração e contração temporal	54
1.1.10 Os efeitos da Filosofia das Luzes e da Revolução Francesa: a redescoberta da história científica.....	56
1.2 Romantismo e formação da Escola Histórica Alemã.....	61
1.3 Historicismo ou "a conquista do mundo histórico"	66
1.3.1 Breve história do historicismo.....	67
1.3.2 Historicismo, usos do termo e tentativas de definição.....	70
1.3.3 Historicismo, positivismo e historiadores no século XIX.....	77

1.4 Nietzsche, pensador de uma nova história na modernidade? Esboço da questão a ser investigada	78
--	----

2. A HISTORIOGRAFIA COMO PROBLEMA EM NIETZSCHE..... 82

2.1 Nietzsche, a história e a cultura moderna	82
2.1.1 O diálogo de Nietzsche com a Escola Histórica Alemã	83
2.1.2 Nietzsche, a história exemplar e a história ciência no século XIX	89
2.1.3 Nietzsche, a cultura moderna e a cultura histórica alemã	101
2.2 Nietzsche contra a doença do "século da história": a "febre historicista" dos modernos	108
2.2.1 O sentido histórico dos modernos: doença perniciosa ou virtude?	108
2.2.2 A felicidade do animal e a infelicidade do homem histórico	113
2.2.3 A "força plástica" como impulso para a vida.....	115
2.2.4 O histórico e o a-histórico.....	117
2.2.5 O histórico e o supra-histórico.....	119
2.2.6 A ciência histórica em contradição com as forças a-histórica e supra-histórica.....	121
2.3 A contraposição de Nietzsche à tese de Hegel sobre a história.....	124
2.3.1 Hegel: evento europeu	125
2.3.2 A tese de Hegel sobre a história	127
2.3.3 A contraposição de Nietzsche à tese de Hegel sobre a história.....	131

3. A HISTÓRIA GENEALÓGICA E AFIRMADORA DA VIDA EM NIETZSCHE

..... 134

3.1 Delineamento da nova história de Nietzsche	134
3.1.1 Interpretações da história a partir da II Consideração Extemporânea: algumas pistas da nova história de Nietzsche.....	135
3.1.2 A concepção de história de Leopold von Ranke como contraponto para a nova história de Nietzsche	143
3.1.3 Nietzsche, "filologia da surpresa" e método crítico-textual	152
3.1.4 História, valor e genealogia em Genealogia da moral.....	158

3.1.5 As saídas para a ciência consideradas a partir dos questionamentos "De onde provém a vontade de verdade?" e "Qual o valor da verdade?"	170
3.2 A história genealógica e afirmadora da vida em Nietzsche	181

NIETZSCHE, O FILÓSOFO INTEMPESTIVO OU DO ESPÍRITO LIVRE	190
--	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	196
Obras e textos de Nietzsche consultados em Português	196
Obras e textos de Nietzsche consultados em Francês	197
Obras e textos de Nietzsche consultados em Inglês	198
Biografias de Nietzsche	198
Cartas	198
Comentadores de Nietzsche	199

INTRODUÇÃO

1. Delimitação do objeto da pesquisa

No prefácio à *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche cita um trecho da carta de Goethe a Schiller, de 19 de dezembro de 1798, que diz o seguinte: "Além disso, odeio tudo aquilo que somente me instrui sem aumentar ou estimular diretamente a minha atividade" (NIETZSCHE, 2005, p.67). A partir das palavras do poeta e filósofo alemão Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), Nietzsche inicia a sua discussão sobre "o valor e não valor do estudo da história para a vida" (NIETZSCHE, 2005, p.67).

O problema que Nietzsche discute em toda a *II Consideração Extemporânea* (1874) é claramente o do valor da história para a vida. Nesse texto de juventude, Nietzsche não está preocupado em dizer a verdade acerca do passado, muito menos em envolver os fatos em um curso racional que levaria o homem ao conhecimento de si próprio. Para Nietzsche, trata-se de saber se a história serve à vida e qual tipo de vida pode receber o favor dos estudos históricos (BINOCHE, 2014). Segundo Nietzsche, a vida consiste numa "força que permite a alguém desenvolver-se de maneira original e independente, transformar e assimilar coisas passadas ou estrangeiras, curar suas feridas, reparar suas perdas, reconstituir por si próprio as formas quebradas" (NIETZSCHE, 2005, p.73). Assim, Nietzsche declara que a história deve estar a serviço de uma instância superior e não histórica: "A história, na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica" (NIETZSCHE, 2005, p.81). Ainda nesse sentido, Nietzsche diz:

Certamente, temos necessidade da história, mas, ao contrário, não temos necessidade dela do modo como tem o ocioso refinado dos jardins do saber [...]. *Temos necessidade dela para viver e para agir, não para nos afastarmos comodamente da vida e da ação [...].* Não queremos servir à história senão na medida em que ela sirva à vida (NIETZSCHE, 2005, p.68, grifos nossos).

Em outra passagem, da mesma obra, Nietzsche diz que se esforçará para mapear um sentimento que muito lhe incomoda e que, tão logo, pretende se livrar dele tornando-o público. Tal sentimento que Nietzsche afirma querer explicar e

tornar conhecido diz respeito à corrente historicista que se desenvolveu entre os alemães no século XIX. Para Nietzsche, a corrente historicista na qual está mergulhada a sua época é um tipo de doença perniciosa que, pelo “excesso de história” ou “excesso de certos tipos de história” (BARROS, 2014, p.260), provocará, em breve, a paralisia e a decadência do indivíduo, do povo, da cultura em questão. Nesse sentido, em tom de alerta e, ao mesmo tempo, de denúncia, Nietzsche escreve: “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, para além do qual os seres vivos se verão abalados e finalmente destruídos, quer se trate de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura (Kultur)” (NIETZSCHE, 2005, p.73, grifos do autor).

Segundo Nietzsche, a história, a partir do momento em que se tornou uma ciência e passou a exigir prioritariamente a verdade dos fatos, ela deixou de ser um saber a serviço da vida. Nesse sentido, Nietzsche afirma: “Certamente um tal astro, um astro luminoso e soberbo se interpôs [entre a história e a vida], a constelação efetivamente se alterou – *pela ciência, pela exigência de que a história seja uma ciência*” (NIETZSCHE, 2005, p.99, grifos do autor). Para Nietzsche, a profissionalização da história desencadeou dois problemas distintos, mas que estão interligados. O primeiro é que a história científica é um saber paralisador: não existe distinção entre fatos que importam e aqueles que não importam reter, todas as perspectivas apontam infinitamente para trás, para o que já foi, presente e passado são como que a mesma coisa. E os mortos sufocam e enterram os vivos (BINOCHE, 2014).

O segundo é a formação de uma pseudocultura em oposição à verdadeira cultura alemã: Nietzsche faz ver que, depois da Guerra Franco-Prussiana e Unificação Alemã (1870-1871), dois tipos de cultura entram em disputa na Alemanha. Ao contrário do que supomos, o embate não ocorre entre a cultura alemã e a francesa, mas entre a cultura autêntica e a pseudocultura que passou a vigorar no país. Os alemães confundiram cultura e êxito militar e passaram então a acreditar que eram superiores culturalmente (MARTON, 2014). Nietzsche quer, portanto, destruir a pseudocultura, a cultura utilitarista, erudita, que afirma o conhecimento histórico científico e está distanciada da ação e da vida prática, e construir, assim, a verdadeira cultura alemã, que não faz oposição entre conhecimento e vida. Este

ponto apenas confirma a questão principal que Nietzsche aborda na *II Consideração Extemporânea* (1874) e de que trataremos no decorrer de todo este trabalho, qual seja a relação entre história e vida.

Nesta dissertação, pretendemos discutir sobre o pensamento de Nietzsche em relação à história no século XIX. Na perspectiva que pretendemos abordar a divergência existente entre o conceito de história de Nietzsche e o conceito de história dos modernos, compreendemos que uma simples recuperação da concepção de história de Nietzsche, da concepção de história científica dos modernos ou da história enquanto tal não é suficiente, sendo necessária uma investigação mais delongada a respeito das condições nas quais foram gestadas a concepção de história de Nietzsche e a concepção de história científica dos modernos, para que possamos entender como principalmente esta última ideia de história preparou e fundou uma história diferente da que se fazia até então e, desse modo, abriu espaço para a emergência de uma cultura histórica dita acadêmica ou científica.

Assim, neste estudo, não nos restringiremos ao modo como Nietzsche entendeu a história, ou ao modo como ele se opôs à história ciência dos modernos e lançou as bases para a sua nova concepção de história, mas nos debruçaremos, também, sobre o modo como ele atuou e se inseriu em seu tempo.

Para Nietzsche, o problema da história na modernidade está no método científico de busca e apreensão da verdade dos fatos, que não aceita instâncias intermediárias entre o conhecimento e a sua aplicação na prática. Nietzsche critica o método científico da ciência positivista porque, segundo ele, tal método é responsável pela cisão entre o conhecimento e a vida, isto é, entre o fato, puramente objetivo, comprovável cientificamente, e o sujeito do conhecimento, a subjetividade humana, a interioridade daquele que conhece. Essa oposição de Nietzsche ao conhecimento histórico científico, do tipo negador da vida, o impulsiona a defender um tipo de conhecimento histórico afirmador da vida. Com isso, acreditamos que Nietzsche aproxima-se, inconscientemente ou não, dos pressupostos da história *magistra vitae*. Ou seria correto afirmarmos que ele nunca se livrou, de fato, dessa concepção de história? A nossa primeira posição é que Nietzsche não se fecha na

concepção de história mestra da vida, ele avança e propõe uma nova e radical concepção de história. A nossa segunda posição é que essa nova concepção de história congrega elementos da história exemplar e da história científica, estando, ao mesmo tempo, para além delas. A nossa terceira posição é que essa nova história é o tipo genealógico e afirmador da vida. Em todo o trabalho, partimos do princípio que Nietzsche é um filósofo intempestivo e do espírito livre. Ele é um pensador que está em seu tempo, porém contra ele e em benefício de um tempo vindouro.

Tal como Wolfgang Müller-Lauter, acreditamos que a obra de Nietzsche não está, de maneira geral, destituída de incompatibilidades, antagonismos, oscilações e contradições (MÜLLER-LAUTER, 1993, 2006, 2009). Levando em conta esse ponto de vista, seria correto afirmarmos que Nietzsche conseguiu romper com a noção de história *magistra vitae* ainda predominante em seu tempo? Seria razoável deduzirmos que Nietzsche voltou-se completamente para a história ciência? Nietzsche propôs, de fato, uma nova concepção de história? A nossa resposta para essas perguntas é sim e não. O que nos leva à construção dessas perguntas e a essa resposta? Antes de qualquer coisa, o que devemos ter em mente é o sentido tendencioso e paradoxal de todo conhecimento, como também não podemos esquecer os interesses próprios de qualquer pensador. Assim, o pensamento de Nietzsche possui algumas definições ambíguas que saltam aos nossos olhos, principalmente quando falamos do tema história. No caso de Nietzsche, essa imprecisão é compreensível porque ele não é um autor sistemático, esquemático, metódico. Pelo contrário, a sua filosofia segue o estilo aforismático, o que torna o seu pensamento fragmentário, aberto e livre. Todavia, como defende Müller-Lauter, o pensamento fragmentário de Nietzsche não nos impede de tentar entendê-lo como um autor "inteiro", isto é, com todas as suas contradições e incompatibilidades, e ao mesmo tempo afirmarmos a unidade interna de sua obra (MÜLLER-LAUTER, 1993, 2006, 2009).

De acordo com Georg Simmel, o problema de discutirmos um pensamento fragmentário como o de Nietzsche está justamente na tendência que temos de só escolhermos aquelas manifestações do filósofo que apresentam um pensamento firme, unitário e importante, abrindo mão dos elementos contraditórios, paradoxais e que suscitam dúvidas. Segundo Simmel, o desdobramento histórico de

uma obra assistemática, como a de Nietzsche, tende a fazer essa separação, contribuindo para a cristalização de uma imagem do filósofo como sendo um todo coerente, sem flutuações e sem mudanças de pensamentos. Para Simmel, isso tem levado muitos pesquisadores a tratar Nietzsche de maneira superficial e a ignorar o núcleo profundo de sua obra (SIMMEL, 2011). Tendo em vista isso, evitamos tomar Nietzsche como um pensador cujo projeto filosófico é completamente coerente, lógico, ideal, verdadeiro, assim como nos esquivamos de enxergá-lo como um autor que vive alheio ao seu tempo e destituído de quaisquer interesses. A nossa investigação segue uma via oposta a essa, qual seja, procuramos fazer uma leitura interpretativa da obra de Nietzsche, buscando lançar luz sobre as ambiguidades, as antíteses, as continuidades, as mudanças, bem como sobre as novas orientações do pensamento do filósofo, em especial no que diz respeito à história.

Nesta dissertação, a tarefa a que nos propomos é demonstrar que Nietzsche não conseguiu ao todo se desvencilhar da noção de história *magistra vitae*, e isso porque ele, como qualquer outro pensador, não pode ser entendido fora da sua tradição de pensamento. Todavia, mesmo encontrando em suas obras apologias ao pensamento histórico engendrado pelo topos história *magistra vitae*, não nos convém afirmar que ele negou completamente a concepção de história científica dos historiadores modernos. Diante das distintas posturas que Nietzsche assume durante o seu percurso filosófico, ele pode ser considerado um pensador oscilante, que ora se distancia da história mestra da vida, ora se aproxima; ora se afasta da história científica, ora se aproxima; mas essa dubiedade não significa que Nietzsche seja um pensador indeciso, irresoluto, confuso.

A posição que defendemos neste trabalho é que Nietzsche pensa sobre a história dentro dos pressupostos da história *magistra vitae* e da história científica, como muitos outros pensadores da modernidade, mas ele não é mais um atualizador dessas duas concepções de história. Pelo contrário, aqui ele é entendido como um autor que reflete sobre o conhecimento histórico muitas vezes induzido pelos postulados da história mestra da vida e da história ciência, mas postulados esses esvaziados do seu sentido original, embora não totalmente, e isso com a intenção de propor uma nova concepção de história, que esteja para além da

distinção moderna dos dois sentidos do termo história (Historie / Geschichte) e que seja genealógica e afirmadora da vida em seu sentido pleno.

No decorrer deste trabalho, arriscamos uma interpretação de Nietzsche em vez de tecermos um comentário sobre ele. Dessa maneira, não nos restringimos às análises das obras do autor. O nosso intento não foi analisar os textos do filósofo neles mesmos, mas sim interpretá-los, e isso levando em consideração a relação que o autor estabelece com o seu próprio tempo. Nesse sentido, detivemo-nos em interpretar questões presentes em duas obras de Nietzsche: uma de juventude, a *Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagens da história para a vida* (1874), e a outra considerada de maturidade, a *Genealogia da moral* (1887). Esclarecer as razões que nos levaram a escolher essas duas obras é importante para entendermos os propósitos deste trabalho. Assim, escolhemos a primeira obra porque nela Nietzsche deposita as suas “teses sobre a história”, traça três linhas de combate (a primeira é a do historicismo ou hipertrofia do sentido histórico, a segunda é a da oposição à pseudocultura moderna e a terceira é a das “filosofias da história”: Hegel e Hartmann, que são as grandes teleologias que conferem um sentido retrospectivo à história universal) e oferece um diagnóstico do seu próprio presente. Escolhemos a segunda obra porque, nela, Nietzsche faz uma exposição sistemática e mais acessível de suas concepções acerca dos fenômenos morais, afasta-se do modo como os utilitaristas e evolucionistas ingleses tratam as questões morais, ele está interessado em analisar a “proveniência”, e não a “origem” dos valores “bom” e “mau”, “bom e ruim”, e apresenta o “método genealógico” e precisa a tarefa genealógica (MARTON, 2014).

Na primeira obra, Nietzsche discute sobre o valor e a utilidade da história e a relaciona com uma instância superior, a vida, entendida então como uma força não histórica, enquanto que, na segunda, ele reivindica uma história “genealógica e afirmadora da vida”, que relaciona vida e história, reservando assim espaço para uma “história dos valores morais”. Nietzsche efetiva essa última história por meio da instauração do “método genealógico”, que, ao ser utilizado, significa uma “nova historicidade” (BINOCHE, 2014).

Assim, nesta dissertação, interpretamos Nietzsche como espelho de seu tempo, como alguém que reflete a imagem de sua época, da sua sociedade e da sua cultura; historicizamos as diversas posições assumidas pelo autor no que tange ao conceito de história, bem como os diferentes usos e as distintas interpretações que ele faz do termo; em seguida, discutimos o novo sentido que Nietzsche atribui à história e em que sentido ele a considera, com efeito, como um tipo de conhecimento genealógico e afirmador da vida e, por fim, consideramos Nietzsche como um pensador intempestivo e de espírito livre, que luta contra o seu próprio tempo para conseguir fundar o seu novo modelo de história.

2. Perfil de Nietzsche: cenas biográficas, formação e obras

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce em 15 de outubro de 1844, no vilarejo saxônico de Röcken, e morre em 1900. Karl Ludwig Nietzsche, o pai de Nietzsche, é um pastor luterano, como também são seu pai e avô. Franziska Oehler, a mãe de Nietzsche, é filha e neta de pastores protestantes, tal como o esposo. Em julho de 1849, Karl Ludwig sofre um “amolecimento cerebral” e, em pouco tempo, falece. Em 1850, Nietzsche, a mãe e a irmã Elizabeth (1846-1936) se transferem para a casa da avó materna, em Naumburgo. Nietzsche vive a sua infância sob os cuidados rígidos, conservadores e moralistas da avó e da mãe, é educado severamente para ser um homem da religião, um pastor, como todos da família, mas acaba negando a fé na qual é instruído e abandonando os estudos de Teologia em 1865. Isso é apenas o começo da crise religiosa que lhe acompanhará por toda a vida. Nietzsche então se volta para as pesquisas em filologia clássica, mas também não leva adiante os trabalhos em filologia, muito comuns à época, direcionando então suas investigações às problemáticas mais filosóficas em geral.

De setembro de 1858 até setembro de 1864, Nietzsche faz seus estudos secundários no “venerado” colégio interno de Pforta. São seis anos inteiramente dedicados à vida religiosa, às disciplinas da virtude, ao estudo das letras, línguas e literaturas antigas e, em menor grau, dos clássicos alemães. Em 1865, Nietzsche matricula-se no curso de Teologia, na Universidade de Bonn. O único interesse de Nietzsche por essa matéria é a “crítica das fontes”, isto é, as técnicas da crítica textual da filologia grega aplicadas aos textos bíblicos. Entre 1865 e 1868, Nietzsche

segue seus estudos em filologia clássica, primeiro no Departamento de Filologia da Universidade de Bonn, depois na Universidade de Leipzig, onde tem como professor o filólogo Friedrich Ritschl. Este renomado professor insiste para que Nietzsche prossiga seus estudos em Filologia clássica. Logo em seguida, em 1869, mesmo sem ter recebido o seu diploma de doutor, por recomendação de seu “mestre venerado”, o helenista Ritschl, Nietzsche assume a cadeira de Filologia clássica e torna-se professor dessa disciplina, na Universidade da Basileia. Nietzsche também não faz o *Habilitation*, isto é, a livre-docência, que, no sistema de ensino alemão, é obrigatório para quem quer assumir qualquer posto acadêmico. Tentando manter-se fiel à sua nova ocupação, Nietzsche então deixa de lado o seu amor pela música e pela poesia. É também na Universidade da Basileia que Nietzsche encontrará dois importantes amigos, confidentes e interlocutores, o teólogo Franz Overbeck e o historiador Jacob Burckhardt, grande conhecedor das artes e das civilizações clássicas. Nietzsche e Burckhardt têm a mesma inquietação, isto é, dar prosseguimento à cultura que a Antiguidade e o Renascimento haviam transmitido. Essa amizade influenciará bastante as reflexões de Nietzsche a respeito da história e da cultura de seu tempo.

Em janeiro de 1872, Nietzsche publicou seu primeiro livro, intitulado *O nascimento da tragédia no espírito da música*, que, mesmo bem recepcionado nos círculos wagnerianos, teve uma repercussão negativa na universidade, levando-o a abandonar, em 1879, o seu ofício de professor universitário. Mas não foi somente isso que fez Nietzsche renunciar à sua cátedra de filologia clássica. Na verdade, Nietzsche sentia-se insatisfeito com a sociedade acadêmica e com o conservadorismo das instituições acadêmicas em geral. Com a publicação dessa obra, Nietzsche explicitou a sua predileção por assuntos filosóficos.

Em 1873, Nietzsche publicou a sua *Primeira Consideração Extemporânea*, que alcançou alguma repercussão e teve artigos e resenhas publicados nos jornais de Augsburg e Leipzig. Em 1874, Nietzsche publicou a *Segunda* e a *Terceira*, que não alcançaram a mesma repercussão que a Primeira, mas não passaram despercebidas entre os seus críticos. Em 1876, Nietzsche publicou a *Quarta* e última, intitulada *Richard Wagner em Bayreuth*, que foi bem aceita, principalmente entre os que tinham algum vínculo com o Richard Wagner.

Em 1879, Nietzsche se aposentou então com um salário comedido e começou a sua vida de filósofo livre, viajante, solitário. A partir de então, ele viveu uma vida nômade e errante, percorrendo as cidades do sul da Europa, vivendo entre Suíça, França, Itália e Alemanha, sempre em busca de sol, o melhor remédio para os problemas de saúde que o acometiam.

Mesmo doente e debilitado fisicamente, Nietzsche não deixou de escrever e de se preocupar com os problemas de seu presente. No ano anterior, Nietzsche reuniu as suas anotações e as suas reflexões sobre diversos temas e publicou *Humano, demasiado humano*. Nesse mesmo período, Nietzsche elaborou dois apêndices ao livro *Miscelâneas de opiniões e sentenças* e *O andarilho e sua sombra*. Em fevereiro de 1881, Nietzsche escreveu *Aurora*. Um ano depois, ele escreveu mais um livro, *A gaia ciência*.

Nietzsche não para por aí. Em janeiro de 1883, em Portofino, um vilarejo da riviéra italiana, ele escreveu, durante dez dias, a primeira parte de *Assim falava Zaratustra – Um livro para todos e para ninguém*. Em julho do mesmo ano, agora em Sils Maria, Nietzsche escreveu, também em apenas dez dias, a segunda parte do mesmo livro. Em janeiro de 1884, em Nice, também em apenas dez dias, Nietzsche escreveu a terceira parte. A quarta e última parte desse mesmo livro, Nietzsche a elaborou um ano depois, nessa mesma cidade e também em apenas dez dias. Enfrentando inúmeras dificuldades para publicar essa obra, Nietzsche então decidiu custear uma tiragem de 40 exemplares e enviá-los para amigos e alguns poucos leitores interessados em seus escritos.

Em 1886, Nietzsche elaborou *Para além do bem e do mal* e pensou em publicá-lo por sua própria conta. Em 1887, ele redigiu a sua *Genealogia da moral*. A partir desse momento, o editor de Wagner assumiu a publicação das obras de Nietzsche. Ele enviou então para Fritzsche os prefácios às novas edições de *O nascimento da tragédia*, do primeiro e do segundo volumes de *Humano, demasiado humano*, de *Aurora* e de *A gaia ciência*, como também a quinta parte desse último livro.

Em 1888, uma das suas fases de maior vigor intelectual, Nietzsche escreveu *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce homo*,

Nietzsche contra Wagner e Ditirambos de Dioniso. Nietzsche está cada vez mais fraco e sem condições físicas de continuar a sua vida de filósofo errante. No final de dezembro desse mesmo ano, em Turim, Nietzsche mergulha no delírio. Nietzsche morre em 25 de agosto de 1900 (DELEUZE, 2001; D'IORIO, 2014, HALÉVY, 1989; LEFRANC, 2011; MARTON, 2013; YOUNG, 2010, 2014).

3. O significado da História para Nietzsche e o significado de Nietzsche para a História

Hayden White, em seu livro *Meta-História: a imaginação histórica no século XIX*, ao analisar a *II Consideração Extemporânea* (1874) de Nietzsche, considera que essa obra comporta importantes reflexões sobre as formas de consciência histórica na modernidade, como também contém críticas à história científica dos historiadores modernos e propostas sobre como utilizar a história a favor da vida (WHITE, 2008). Assim, tomando como parâmetro a reflexão de Nietzsche nesse ensaio crítico de juventude, White assevera que “no pensamento histórico, como em quase tudo o mais na atividade cultural do século XIX, Friedrich Nietzsche representou um momento decisivo (...)” (WHITE, 2008, p.339). Para White, o pensamento de Nietzsche foi determinante para o “século da história” e tudo o mais, pela sua recusa ao procedimento científico de análise dos fatos históricos adotado pelos historiadores oitocentistas e, sobretudo, pela sua crítica às categorias analíticas da modernidade que se apoiavam na história como se esta fosse um processo (WHITE, 2008).

Nessa mesma perspectiva de compreensão do pensamento de Nietzsche, encontra-se José Carlos Reis. Em seu livro *História & Teoria*, ele afirma que Nietzsche é “um dos primeiros a recusar a tirania da razão sobre o sentido histórico, abrindo uma profunda fissura na identidade ocidental. Ele [Nietzsche] é o mais radical formulador da crise do racionalismo moderno” (REIS, 2006, p.42). Segundo Reis, a história, para Nietzsche, quando dominada pela Razão moderna, não é capaz de conhecer a vida que afirma querer conhecer. Pelo contrário, ela a disseca e a mata. Assim, a obra de Nietzsche é um esforço para vencer a tirania da Razão moderna, que é responsável por criar normas, instituir valores, desvitalizar a cultura e sufocar a vida (REIS, 2006).

De acordo ainda com Reis, Nietzsche é claro e contundente em seu parecer acerca dos estudos históricos: a história científica produzida pelos historiadores oitocentistas é um mal degenerador para a cultura e para a vida, na medida em que busca produzir um conhecimento positivo, seguro, objetivo, observando os fatos e constatando as suas relações. Na perspectiva histórica científica, o passado é analisado de modo empírico, concreto, por um observador neutro, distante do seu objeto e das interferências do seu presente, com intenção mesma de resgatar o *real tal como se passou*. O resultado disso é, para Nietzsche, a produção de um conhecimento histórico negador da dinâmica da vida humana e da cultura em todas as suas formas e representações (REIS, 2006).

Em seu livro *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*, Scarlett Marton considera que o problema do conhecimento histórico é mais bem explicitado na obra nietzschiana de juventude, intitulada *Da utilidade e desvantagens da história para a vida* (1874), na qual o filósofo se empenha em refletir de maneira mais profunda e ampliada sobre os serviços e os desserviços da história para a vida. Com a *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche recusa a ideia de que a história possa constituir uma área específica de saber. Assim, ele se posiciona contra a disposição, dominante em seu tempo, de fazer do conhecimento histórico um saber cientificamente controlado. Ele se empenha em criticar a objetividade, uma das exigências indispensáveis ao historiador. Nietzsche reprova algumas das obrigações do espírito objetivo e enfatiza que agir de forma imparcial, desprendida, isenta e neutra é o mesmo que ser árbitro dos próprios preconceitos (MARTON, 2014).

O filósofo Marco Antônio Casanova, em seu livro *O Instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de Friedrich Nietzsche*, particularmente no segundo capítulo, intitulado “Para uma história a serviço da vida”, no qual reflete sobre a crítica de Nietzsche à tendência moderna de supervalorização do conhecimento histórico, afirma que Nietzsche, na *II Consideração Extemporânea* (1874), vê a história como uma desvantagem e uma vantagem para a vida. Segundo Casanova, Nietzsche entende a história como um entrave para a vida quando ela apenas instrui o indivíduo sem vivificar a sua atividade. Essa forma de história acadêmica ou científica constitui-se, exclusivamente, para a elucidação e para o conhecimento pleno dos fenômenos do passado. Já a história é útil para a vida

quando ela deixa de ter como finalidade a ampliação ilimitada de si mesma, por meio do conhecimento absoluto dos fenômenos do passado, e passa a servir à vida em sua própria dinâmica de realização (CASANOVA, 2003).

O filósofo Rodrigo Guéron, em seu artigo *Como Nietzsche compreende "história" e a descrição do "século da história"*, também discute sobre a concepção de história em Nietzsche e discorre, brevemente, sobre as três formas de história que aparecem na *II Consideração Extemporânea* (1874). São elas: história monumental, história tradicionalista e história crítica. Para ele, essa última forma de lidar com o passado é particularmente importante para entendermos o que se passa no "século da história". A história crítica é aquela que julga o passado e sempre o condena. Embora historicamente necessária, a crítica ao passado é perigosa, porque ela pode destruí-lo radicalmente e, com isso, impedir o homem de conhecer e consertar os erros cometidos anteriormente. Mas também a crítica ao passado é positivamente transformadora, pois ela pode ajudar a construir, no futuro, o passado que se gostaria de ter tido, mas que o olhar crítico identificou que não houve. Todavia, o excesso de história crítica que Nietzsche constata em sua época é sintoma da ciência e, em particular, da história, que se constitui como ciência empírica no século XIX (GUÉRON, 2003).

Segundo o comentador, o diagnóstico que Nietzsche faz de sua época é negativo e tem a ver com a opção que a civilização ocidental tomou de seguir em direção à racionalidade. Ele esclarece que a racionalidade científica da modernidade significa o progresso permanente da ciência em busca de uma virtude superior que seria a "objetividade". Como consequência dessa busca incessante pela objetividade, o homem moderno se acha mais justo, mais forte e mais nobre do que os homens de outras épocas. E se acha mais justo, mais forte e mais nobre porque acredita ser mais objetivo e mais verdadeiro. O homem moderno pensa que, quanto mais próximo da razão e da objetividade, mais próximo está de conhecer o que se esconde por trás de cada fato, de cada período histórico, de cada ação humana, como nunca antes alguém conseguiu conhecer (GUÉRON, 2003).

Em seu livro *Dialogue with Nietzsche*, Gianni Vattimo também demonstra que a história ocupa uma posição privilegiada em Nietzsche. O pensador alemão

vive em um momento no qual ele observa que a consciência histórica chegou ao seu auge e entrou em crise pela instituição da história como ciência e disciplina acadêmica, como domínio específico de saber. Isso levou o filósofo alemão a repensar a utilidade do conhecimento histórico para a vida, a rever a relação dos modernos com o passado, como também o significado que tal relação assumiu durante o delineamento da civilização ocidental moderna (VATTIMO, 2006).

Segundo ainda Vattimo, em Nietzsche, a história é útil porque somente ela poderia fazer com que os modernos reconsiderassem a sua relação problemática com o passado e repensassem os contornos que a civilização ocidental estava assumindo. Daí, Nietzsche defende que a história serve para ajudar o homem a repensar a sua relação com o passado, por meio de um olhar direcionado ao próprio passado, a fim de identificar, criticar e destruir os valores morais religiosos então responsáveis por transformar todo o viver em castigo e punição (VATTIMO, 2006).

Em outras palavras, para Nietzsche, a história é vantajosa porque somente ela possibilitaria a superação do peso de um passado marcado pelos ideais absolutos cristãos e instituiria, assim, a “reconciliação” entre o homem moderno e o seu tempo.

No entanto, esclarece Maria Cristina Franco Ferraz, em seu artigo *Nietzsche e a cultura somática contemporânea: considerações extemporâneas*, essa “reconciliação” do homem com o tempo, o passado e a história não tem o mesmo sentido da matriz hegeliana, que sugere apaziguamento das tensões. Segundo a comentadora, Nietzsche enfatiza que, para conseguir essa “reconciliação”, é necessário ir mais longe, isto é, insistir na transvaloração, e não mera destruição, de todos os valores morais radicalizados na sociedade ocidental moderna (FRANCO FERRAZ, 2011). Para Nietzsche, portanto, somente um olhar histórico radical explicitaria que não existem crenças nem valores morais absolutos, essenciais, independentes, portanto, da esfera histórica humana, que engendra, transmite e consubstancia valores.

O ataque de Nietzsche aos valores morais ocidentais tem a intenção também de fazer uma crítica à cultura europeia moderna. Em seu livro *Compreender*

Nietzsche, Jean Lefranc considera que a cultura dos modernos está marcada pelo culto ao historicismo hegeliano ou positivista e pelo ideal científico moderno, que faz com que o homem da cultura histórica avalie o passado a partir da trivialidade do presente, como se ele tivesse condições de conhecer e julgar as ações das grandes individualidades do passado. Para Lefranc, esse “culto da história”, do fato histórico, caracteriza uma civilização dos que chegaram ao último estágio da história universal, dos que renunciaram a toda verdadeira criação de um futuro, dos decadentes, por assim dizer (LEFRANC, 2011).

Diante dessa exposição, podemos então afirmar que Nietzsche não ignora a importância da história. Longe disso, para o autor, a história é útil para a vida e a cultura, porém apenas na medida em que não a bloqueiam, impedindo-lhe o desenvolvimento. A crítica que, ao longo da exposição e do desenvolvimento de seu pensamento, Nietzsche realiza à noção de história-conhecimento tem a ver com a ideia tradicional de verdade como “conformidade da proposição ao dado”, amplamente aceita pelos historiadores no século XIX. A história científica, segundo Nietzsche, por exigir dos estudos históricos a verdade objetiva e cega dos fatos, é então responsável por inibir o desenvolvimento da vida e da cultura em todos os seus aspectos e representações. Nesse sentido, na visão do autor, a história científica é um veneno, que precisa ser imediatamente neutralizado, a fim de evitar danos maiores e futuros.

Nesta pesquisa, o nosso objetivo é situar Nietzsche em seu tempo, como um pensador ambivalente, que ora se mostra fascinado pelo passado e pela história, ora se mostra cético quanto à possibilidade da história e da historiografia ensinarem algo à vida prática. Em outras palavras, o nosso desafio é posicionar Nietzsche entre a história com função moralizante e a história científica e, a partir de então, como propositor de uma nova história. No decorrer desta dissertação, portanto, entendemos Nietzsche como um dos representantes da história do esvaziamento do topos história *magistra vitae*, isto é, como um dos autores que evidenciam a ideia de progressiva eliminação da convicção de que é possível aprender com a história, que demarca a passagem do conceito antigo de história ao conceito moderno de história, por isso a intensa luta do filósofo alemão, contra o seu próprio tempo, para fazer com que a sua nova concepção de história ilumine e oriente a vida prática.

4. Fontes e linhas interpretativas da pesquisa

Para bem compreendermos Nietzsche, lançamos mão de biografias documentadas e de obras de autores comentadores do *corpus* nietzschiano. Ao escolhermos e destacarmos alguns intérpretes do pensamento filosófico de Nietzsche, não significa que tomamos determinadas reflexões como mais completas ou mais válidas que outras. Pelo contrário, acreditamos que toda leitura é interpretação e resulta, portanto, em perspectivas distintas e parciais. Nesse sentido, selecionamos alguns comentadores dos textos de Nietzsche por afinidade teórica e por observar que, em alguma medida, eles pensam sobre o nosso problema de pesquisa. Procuramos não os entender de forma isolada, para não cairmos no erro de elegermos determinadas leituras como verdades únicas e acabadas, das quais não poderíamos discordar ou sequer nos distanciar. Dessa maneira, o nosso esforço foi de colocá-los permanentemente em diálogo, com vistas a facilitar a interpretação do problema a que nos propomos investigar e refletir, bem como elucidar as múltiplas questões que foram surgindo no decorrer da escrita desta dissertação.

Escolhemos dialogar com alguns pesquisadores estrangeiros, como Bertrand Binoche, Carlo Gentile, Céline Denat, Eric Clémens, Gianni Vattimo, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Sarah Kofman, Werner Stegmaier e Wolfgang Müller-Lauter. Esses autores, além de serem referências para os estudiosos da obra nietzschiana, tratam as ideias de Nietzsche sobre a história em seu contexto histórico-filosófico, examinam a crítica nietzschiana à cultura de sua época, a chamada "cultura filisteia", fornecem elementos importantes de análise da modernidade, tomam Nietzsche como um pensador não metafísico, e até antimetafísico. Esse último ponto é importante considerar porque confirma a posição de Nietzsche a favor de um pensamento histórico, de um mundo concreto, em contraposição a um mundo aparente, forjado, imutável e de origem absoluta, como afirmado pelos metafísicos. Nietzsche destrói o edifício da metafísica, ao afirmar que o mundo é vir-a-ser, conflito de forças, ruptura, mudança, transformação, abertura para o novo, para o futuro. Portanto, acreditamos que Nietzsche formula a sua concepção de história a partir da sua crítica e recusa à metafísica. Pretendemos, então, seguir nesse caminho a partir da leitura dos autores acima mencionados.

Quanto aos comentadores brasileiros, selecionamos alguns nomes responsáveis pela introdução e disseminação do pensamento nietzschiano no Brasil. São eles: Antônio Edmilson Paschoal, Anna Hartmann Cavalcanti, Kátia Muricy, Maria Cristina Franco Ferraz, Marco Antônio Casanova, Roberto Machado, Scarlett Marton, Thelma S. M. Lessa da Fonseca e Vânia Dutra de Azeredo. Esses autores nos ajudaram, em alguma medida, a entender a obra de Nietzsche, a reconstruir o pensamento do filósofo a respeito da história e a construir a nossa própria interpretação acerca do problema tratado nesta dissertação.

Alguns autores, como Alexander von Humboldt, C. F. Cardoso, Francisco Falcon, François Dosse, François Hartog, Georg Simmel, Hannah Arendt, Hayden White, Johann Chladenius, Johann Gustav Droysen, José Carlos Reis, Joseph Fontana i Lazaro, Leopold von Ranke, Reinhart Koselleck, R. G. Collingwood, Theodor Mommsen, entre outros, foram imprescindíveis para a nossa compreensão a respeito do “século da história”, as concepções de história e historiografia, as correntes historiográficas, a consolidação da história como ciência no advento da modernidade ocidental, o papel da teoria nos procedimentos da pesquisa histórica, o debate epistemológico: ciência, teoria, método e conhecimento. Esses autores embasaram, principalmente, a discussão empreendida no primeiro capítulo deste trabalho.

No que diz respeito às fontes primárias sobre as quais se assenta esta dissertação, adotamos três traduções do *corpus* nietzschiano a fim de cotejar, sempre que necessário, as leituras das três edições: a tradução brasileira elaborada por Paulo Sérgio de Souza e publicada pela editora Companhia das Letras; sempre que necessário, recorreremos também à tradução brasileira elaborada por Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume Nietzsche da Coleção Fábula: Nietzsche – Obras incompletas; mas, para o caso da *II Consideração Intempestiva*, adotamos a tradução brasileira elaborada por Noéli Correia de Melo Sobrinho e publicada pelas editoras PUC-Rio e Loyola; a tradução francesa *Oeuvres philosophiques complètes* organizada com extrema justeza e diligência por Giorgio Colli e Mazzino Montinari e publicada pela editora Gallimard; mas, para o caso das *Considérations inactuelles*, adotamos a tradução francesa *Nietzsche Oeuvres I* organizada e dirigida por Marc de Launaye, com a colaboração de Paolo D’Iorio, entre outros autores, e também

publicada pela editora Gallimard; e, para o caso das *Untimely Meditations*, adotamos a tradução inglesa *Nietzsche: Untimely Meditations*, organizada por Daniel Breazeale e publicada pela editora Cambridge Uk. A referência completa de cada texto citado e utilizado aqui está no final desta dissertação.

5. Periodização da obra de Nietzsche e organização dos capítulos da dissertação

Não existe consenso entre os pesquisadores da obra de Nietzsche acerca da existência de um sistema acabado na filosofia do pensador alemão. Isso se deve, entre outros motivos, ao estilo aforismático e sentencioso que marca a reflexão do autor. É fato que Nietzsche não desenvolve sua reflexão a partir de encadeamentos conceituais, e, por isso, muitos comentadores o consideram um pensador assistemático, e até antissistemático (MARTON, 2010a), mas isso não o impede de formular ideias coerentes e, sobretudo, consistentes. Nesta dissertação, adotamos a noção de que o pensamento de Nietzsche se expressa a partir de um "sistema em aforismos" (MARTON, 2010b, p.42). Tanto é dessa forma que, na reflexão do filósofo alemão, estão estreitamente relacionadas filosofia da história, filosofia da cultura, da ciência, etc.

Diante disso, a fim de evitarmos que se perca a expressividade do pensamento movente e descontínuo de Nietzsche, no texto desta dissertação, optamos por seguir, apenas como recurso metodológico, a periodização da obra do pensador alemão adotada por Marton (2010b), em seu livro resultado de sua tese de doutorado, intitulado *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Assim, a autora distingue e caracteriza três períodos no conjunto da obra de Nietzsche. O primeiro caracteriza o momento do pessimismo romântico e abrange os anos de 1870 a 1876. Nele, encontram-se as obras: *O nascimento da tragédia* (1872); *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (1872); *I Consideração Extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873); *II Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagens da história para a vida* (1874); *III Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador* (1874); *IV Consideração Extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth* (1876). Durante o primeiro período de sua obra, Nietzsche esteve sob influência de Schopenhauer e

Richard Wagner, limitando a sua aceitação do conhecimento histórico devido a um culto romântico do mito e da arte. O segundo caracteriza o momento do positivismo cético e abrange os anos de 1876 a 1882. Nele, compreendem-se as obras: a primeira parte de *Humano, demasiado humano* (1878); *Aurora* (1881); publicação das quatro primeiras partes de *A gaia ciência* (1882). Já no segundo período, Nietzsche rompe com Schopenhauer e Wagner e dá ao seu pensamento uma nova direção. Na fase anterior, Nietzsche sofre influências do romantismo; nessa segunda fase, Nietzsche, estrategicamente, exalta o espírito científico com a intenção de se livrar das convicções metafísicas do homem moderno. O terceiro e último caracteriza o momento de construção da doutrina do eterno retorno, da teoria da vontade de potência, além da instauração do procedimento genealógico, e abrange os anos de 1882 a 1888. Nele, circunscrevem-se as obras: *Assim falou Zaratustra* (1883-1885); Quinta e última parte de *A gaia ciência* (1886); *Para além do bem e do mal* (1886) e *Genealogia da moral* (1887). Em 1888, no último ano de produção de Nietzsche, ele escreve os seguintes textos: *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contra Wagner* e *Ditirambos de Dionísio*.

A partir da periodização que pretendemos seguir, não almejamos encerrar o pensamento de Nietzsche em um sistema filosófico fechado em si mesmo, com compartimentos estanques e totalidade coesa. Pelo contrário, o próprio autor em seus escritos trata de refutar veementemente os grandes sistemas filosóficos, muito embora "a crítica que ele faça a eles não resulte do fato de apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática" (MARTON, 2010a, p.15, 2010b, p.42), que, segundo ele, acaba por cristalizar uma verdade e impedir a abertura do pensamento a novos horizontes de compreensão. Portanto, o nosso objetivo ao seguirmos esta periodização é de utilizá-la como esteio metodológico para melhor apreensão do objeto desta pesquisa, e não de pregarmos um pensamento nietzschiano dogmático, sentencioso, decisivo. Assim, os capítulos, as seções e as subseções seguem a periodização acima exposta, mas buscam considerar a peculiaridade e a liberdade do pensamento do autor.

Organizamos esta dissertação em três capítulos, pensados e articulados em conformidade com o problema central que irriga todo o nosso trabalho. No primeiro capítulo, principalmente a partir da história dos conceitos

(*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck, discutimos sobre a emergência da modernidade e os sentidos e as transformações semânticas dos conceitos de história antigo e moderno (*Historie / Geschichte*). Trabalhamos a concepção de história antiga e a noção de tempo cíclico que ela carrega, assim como os pressupostos clássicos que envolvem e embasam a fórmula história *magistra vitae*. Mostramos como se deu a passagem do conceito antigo de história ao conceito moderno de história e enumeramos as continuidades e as mudanças nas camadas de significados desses dois conceitos, assim como enfatizamos a novidade histórica que emerge durante esse "processo de singularização semântica" da história, como denomina Koselleck. Expomos que, após a descoberta do novo conceito de história na modernidade, um novo tempo se estabelece, qual seja: o tempo do movimento, da mudança, da inovação, da irrepetibilidade e da singularidade. Nesse primeiro capítulo, também fizemos a associação da história ciência do século XIX ao romantismo, discutimos sobre o historicismo/historismo e, finalmente, apresentamos um esboço da tese a ser investigada no terceiro e último capítulo. Nesse primeiro momento do trabalho, portanto, apresentamos ao leitor o contexto de transformações culturais, políticas e sociais que propiciou a "crise" da noção de história como concebida pelos antigos e o conseqüente aparecimento e desenvolvimento de outra noção de história na modernidade. Esse primeiro capítulo é uma preparação para a discussão que empreendemos no terceiro capítulo deste trabalho, a respeito de uma nova concepção de história em Nietzsche, a qual está acima da distinção moderna dos dois sentidos do termo história e que se apresenta como um tipo genealógico e afirmador da vida.

No segundo capítulo, analisamos a relação de Nietzsche com o conhecimento histórico, a cultura moderna e a cultura histórica e as filosofias da história na modernidade. Fizemos isso a partir principalmente dos seguintes escritos nietzschianos de juventude: as cinco conferências públicas que ele proferiu na Basileia em janeiro, fevereiro e março de 1872, reunidas sob o título *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, a *I Consideração Extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873), a *II Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagens da história para a vida* (1874) e a *III Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador* (1874). Nesse sentido, para melhor compreendermos as críticas de Nietzsche ao conhecimento histórico, à cultura e à filosofia da história

de Hegel, dividimos o capítulo em três seções. São elas: 2.1) Nietzsche, a história e a cultura moderna; 2.2) Nietzsche contra a doença do "século da história": a "febre historicista" dos modernos; e 2.3) A contraposição de Nietzsche à tese de Hegel sobre a história. Nesse segundo capítulo, reinscrevemos o autor e as suas obras em seu tempo e discutimos sobre alguns dos motivos que levaram o jovem Nietzsche a tecer imodestas e severas críticas à história e à cultura histórica de seu presente. Também mostramos a adesão do jovem Nietzsche aos pressupostos da história exemplar, assim como a sua rejeição aos postulados da história ciência. Da mesma forma, ao examinarmos a noção de história e de cultura histórica na obra do jovem Nietzsche, recuperamos o longo e importante confronto que envolve o pensador alemão, o método histórico e os historiadores da Escola Histórica Alemã: Niebuhr, Ranke, Mommsen e Burckhardt. No último momento desse capítulo, abordamos a crítica incisiva de Nietzsche à filosofia da história de Hegel. Durante todo este capítulo, portanto, expomos e analisamos a luta de Nietzsche por uma história que sirva à vida em seu sentido pleno.

No terceiro e último capítulo, debatemos sobre as possibilidades de uma nova concepção de história na obra de Nietzsche, apresentamos três leituras possíveis a partir da *II Consideração Extemporânea* (1874) (primeiro uma leitura crítica e destrutiva da história e da cultura moderna, a mais aceita entre os pesquisadores de Nietzsche; segundo uma leitura mais positiva e inovadora, feita por Thomas Brobjer, da qual o nosso trabalho tenta se aproximar; terceiro uma leitura mais radical e revolucionária, que coloca Nietzsche como o maior pensador do valor da história e da cultura e como aquele que prepara o caminho para pensadores como Foucault, Derrida e Deleuze). Discutimos sobre a crítica de Nietzsche a Ranke e à sua ideia de objetividade histórica, o que o leva a tomá-lo como contraponto para a sua nova história, discutimos como Nietzsche apreende o método crítico-textual da filologia clássica, o aperfeiçoa à sua maneira e, a partir de então, formula as regras do seu método genealógico, fizemos uma exposição acerca do que Nietzsche entende especificamente por história, valor e genealogia, e então discutimos o conteúdo pertinente à *Genealogia da moral* (1887). Demonstramos também que a nova história de Nietzsche não pode ser pensada sem uma crítica à noção de verdade como prescindindo das relações humanas e como conformidade adequada entre coisas e palavras, como a da ciência moderna. Enfim,

demonstramos, passo a passo, como Nietzsche, estratégica e perigosamente, apropria-se de elementos das noções de história *magistra vitae* (ênfase nas grandes individualidades inatuais da história monumental) e da história ciência (o método histórico-científico), reúne-os em um arcabouço teórico diferente, cria o seu método genealógico e funda uma nova e radical concepção de história, do tipo genealógico e afirmador da vida. Argumentamos essas hipóteses a partir principalmente da sua obra de juventude, a *II Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagens da história para a vida* (1874), e da sua obra de maturidade, a *Genealogia da moral* (1887). Outras obras de juventude e dos períodos intermediário e de maturidade de Nietzsche também foram importantes para a elaboração e sustentação dessas hipóteses, como: *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), *Aurora* (1881), *A gaia ciência* (1882), *Para além do bem e do mal* (1886), *O anticristo* (1888) e *Ecce homo* (1888).

Com este trabalho investigativo, portanto, não pretendemos fazer da reflexão de Nietzsche uma síntese das diversas formas que o autor pensou a história. Pelo contrário, almejamos fazer a reconstrução do pensamento do autor de maneira livre e aberta, situando-o entre as concepções antiga e moderna de história aqui apresentadas e, ao mesmo tempo, como estando para além delas. Também não é nossa finalidade, neste trabalho, esgotar as possibilidades de análises a respeito do assunto no conjunto da obra do filósofo alemão. Longe disso, o nosso esforço é de trazer à tona outra interpretação do tema no *corpus* nietzschiano, sem ignorar e negar o que já se tem escrito sobre o assunto no Brasil.

1. HISTÓRIA: INTERPRETAÇÕES E USOS DO CONCEITO NA MODERNIDADE

1.1 História dos dois sentidos do termo história: *Historie*, *Geschichte*

Nesta seção, a partir da história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck, discutiremos sobre as relações de continuidades, mudanças e inovações que envolvem os dois conceitos de história na modernidade: *Historie* e *Geschichte*. Explicitaremos os pressupostos clássicos sobre os quais se assentam o topos ciceroniano - história *magistra vitae* - e, ao mesmo tempo, de maneira sucinta, apresentaremos algumas das utilidades da história antiga. Também mostraremos a transição da história antiga (mestra da vida) à história moderna (progresso/filosofia da história) e tentaremos enumerar as continuidades e as mudanças nas camadas de significados desses dois conceitos, assim como estabelecer a novidade histórica que emerge durante o "processo de singularização semântica" da história, como aponta Koselleck.

No que concerne a esse último ponto, demonstraremos que, além da alteração da palavra história no plural (*Historie*) para história no singular (*Geschichte*), nos dicionários alemães do século XVIII, houve também, e sobretudo, a mudança na concepção de tempo dos modernos. Com isso, enfatizaremos que o conceito de história e a realidade histórica se transformaram concomitantemente. Antes, os antigos viviam o tempo como se este fosse a imagem imóvel do Ser, era um tempo entendido como uno, fixo e imutável, porquanto se baseava no movimento dos corpos celestes. Para eles, portanto, apenas o natural existia por si mesmo e era considerado eterno. As coisas feitas pelo homem também poderiam ser consideradas imperecíveis, uma vez que a matéria seria retirada da natureza, o que fazia com que ela trouxesse dentro de si a permanência do ser-para-sempre da natureza, mas como inevitavelmente tais obras, feitos ou palavras resultavam da intervenção e da fala humana eram considerados imperfeitos, transitórios e mortais, pois estavam contaminados com a sua individualidade e a sua finitude (ARENDT, 1972; CATROGA, 2008). Com a Revolução Francesa, a filosofia das "Luzes" e a descoberta da nova história, os modernos passaram a ter noção de que experimentavam um "novo tempo" (*neue Zeit / Neuzeit*), o tempo acelerado e

contraído da revolução, o tempo do movimento, da irrupção do novo e da inovação. Para os modernos, esse novo tempo era distinto do que se tinha até então e apontava para um futuro desconhecido, aberto e inusitado, por isso as inúmeras tentativas de apreendê-lo, de capturá-lo, a fim de evitarem ser surpreendidos por algo indesejado. Discorreremos sobre essas questões neste primeiro capítulo.

1.1.1 Aspectos do topos *História Magistra Vitae*

[...] a verdade, cuja mãe é a história, êmula do tempo, depósito das ações, testemunha do passado, exemplo e aviso do presente, advertência do futuro (BORGES, 2007, p.43).

A epígrafe que abre esta seção foi retirada do conto que Jorge Luis Borges escreveu sobre Pierre Menard, um personagem que ele criou para reescrever a obra *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes. Citamos o trecho d'O *Quixote* a partir de Menard para nos ajudar a compreender o sentido da história antes e depois do século XVIII. Segundo Borges, quando redigido por Cervantes, no século XVII, o trecho é "um mero elogio retórico da história" (BORGES, 2007, p.43), portanto, um retorno ao topos antigo, tal como encontramos no elogio que Cícero tece às cinco utilidades da história para o retórico: "*Historien* são um testemunho dos tempos, / uma luz da verdade, / a vida da memória, / uma indicação da antiga forma de ser, / e mestra e educadora da vida humana" (CÍCERO *apud* GÜNTHER, 2013, p.110). Esse tipo de história, cujos exemplos servem à vida prática, é utilizado como depósito para o conhecimento da verdade. Porém, complementa Borges, a mesma enumeração citada acima, quando redigida por Menard, no final do século XIX e início do XX, tem um sentido completamente diferente e significa submeter a verdade ao pragmatismo, isto é, fazê-la emanar do tempo e das carências humanas (BORGES, 2007; RIBEIRO, 1989).

Para os historiadores dos tempos que antecedem o século XVIII, a verdade dos fatos históricos (ou processos) pouco interessava, simplesmente porque o importante não era a inteligibilidade dos acontecimentos históricos, e sim a sua utilidade para compreender o ser humano. Nesse sentido, a história era apenas um prolongamento da experiência passada, o que contava era a regra ou instrução que se extraísse da história. Tendo em vista isso, esse tipo de história não é ciência,

mas sim instrumento para alcançar sabedoria e prudência, isto é, para ter uma vida piedosa e justa (RIBEIRO, 1989).

Segundo Reinhart Koselleck, ao longo dos séculos XVI, XVII e até meados do século XVIII, o termo história (*Historie*) é utilizado para designar diversos relatos de acontecimentos particulares e sem relações entre si que a história acumula com a passagem do tempo. Dessa forma, a história relatada é considerada um repositório ou catálogo de exemplos para a vida prática, um manual de instruções, regras e lições, que tem a função pedagógica de ensinar, corrigir e aperfeiçoar, moral ou intelectualmente, os homens do presente e os seus pósteros, através da observação dos exemplos e das experiências do passado, para evitar que pratiquem os mesmos erros cometidos pelos antepassados. Nesse sentido, no tipo antigo de história, as relações entre passado e presente ainda não são bem definidas, ou seja, ainda não se avalia o passado como possibilidade de compreensão do presente, o importante é o ensinamento que se tira do fato, a moral que se extrai do evento ocorrido (KOSELLECK, 2006a).

A história (*Historie*) significa um relato das façanhas, das glórias, dos sucessos e das vitórias dos grandes homens e acontecimentos do passado que merecem ser imortalizados, lembrados, repetidos e imitados pela posteridade. Nesse sentido, a história, enquanto elenco de eventos, tem uma função claramente pragmática, de educação e edificação das virtudes (LOPES, 2008). Nesse tipo de história, os exemplos não têm importância ou validade alguma para o presente se eles não instruírem aqueles que leem a seu respeito. Dessa forma, a tarefa da história relatada é "prover um exemplo, constituir uma lição, servir de referência para os desenvolvimentos futuros dos negócios humanos." (MOMIGLIANO, 2004, p.38).

1.1.2 Pressupostos clássicos do topos História Magistra Vitae

A noção de tempo que o termo história (*Historie*) comporta pauta-se no modelo de tempo circular ou de evolução por etapas fechadas (ciclos) dos antigos gregos.¹ Assim, o tempo como concebido e vivenciado pelos antigos gregos baseia-

¹ É interessante observarmos as considerações de Arnaldo Momigliano a respeito do modelo de tempo circular atribuído aos antigos gregos. De acordo com o autor, essa noção reiterada de que os

se na natureza, no movimento dos corpos celestes, é um tempo repetido e repetível, permanente, imutável, como um ciclo finito, que em determinado momento chega ao seu fim, mas um fim que aponta para a repetição.

Até o século XVIII, de acordo com a concepção de tempo da história passada, permanece a ideia de estabilidade de valores, bem como a noção de que o homem tem uma natureza constante, a qual lhe permite alcançar e aproveitar os eventos do passado. É como se o homem estivesse imerso em um tempo *continuum*, longo e lento, no qual predomina a continuação entre experiência adquirida e expectativa daquilo que ainda virá. Sob esse horizonte de pensamento, o homem compreende o mundo como um lugar finito de expectativas finitas, um espaço no qual o homem do futuro não pode viver, organizar-se ou agir de modo diferente dos homens do passado. Nesse sentido, o futuro é então um futuro passado. Isto é, um futuro que deve confirmar as expectativas oriundas das experiências do passado (KOSELLECK, 2006a).

É tomada dos antigos gregos também a ideia de que a tarefa da história é narrar os eventos que se presenciou. Um exemplo importante que denota essa função atribuída à história está no juízo de Aristóteles depositado na passagem da *Poética*, na qual afirma que a poesia é mais filosófica e mais elevada do que a história. Citemos as palavras de Aristóteles:

Não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em versos as obras de Heródoto e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) - diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as coisas que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes aos seus personagens; particular, pelo contrário, é o que fez

historiadores gregos têm uma ideia cíclica do tempo é uma invenção estritamente moderna. Segundo Momigliano, apenas o historiador grego Políbio utiliza a noção de ciclos na interpretação dos eventos históricos, e ainda o faz de maneira parcial, apenas quando se refere à evolução das constituições, deixando de fora da interpretação cíclica os acontecimentos militares e políticos. Porém, Momigliano confirma a atitude grega de tratar a história como um relato de acontecimentos sem conexões entre si (MOMIGLIANO, 2004).

Alcebiades ou o que lhe aconteceu (ARISTÓTELES *apud* CATROGA, 2008, p.10-11).

Segundo Aristóteles, à poesia não caberia a função de narrar o que se passou, mas à história sim, porque esta se preocupa com o que já aconteceu, e aquela, por sua vez, com o que ainda poderia acontecer. Nesse sentido, a poesia é mais séria e confiável do que a história, pois esta dá conta de eventos particulares e reais, "segundo o verossímil ou o necessário", e aquela, de eventos gerais e possíveis, do universal. Assim, na hierarquia dos saberes, a poesia estaria acima da história, porquanto esta tinha como tarefa apenas narrar e descrever os fatos ocorridos, e àquela cabia uma tarefa maior, qual seja, a de emitir juízos universais, sem precisar descrever os eventos como verdadeiramente aconteceram.

Frisar a comparação de Aristóteles entre história e poesia é interessante porque nos permite enxergar a aproximação existente entre a história enquanto historiografia e a metafísica grega, uma vez que a historiografia antiga surge a partir da ideia da observação direta do particular, do olhar sem mediações, o que demonstra, portanto, que não existia necessidade do amparo das fontes. Em Heródoto de Helicarnasso, então cognominado por Cícero de "pai da história", a título de exemplo, o que contava para o historiador-investigador durante as suas pesquisas e elucubrações era o relato de quem viu o fato ocorrer, de quem presenciou diretamente o acontecimento. Não é inútil lembrar que a palavra história origina-se de "id", que significa ver, e de "histor", que inicialmente significava *testemunha ocular* e, só depois, significaria aquele que *examina testemunhas e obtém a verdade, por meio da indagação*. Assim, a palavra "historein" significaria estas duas ações: testemunhar e investigar. Desde Heródoto, portanto, a tarefa da história era pesquisar, coletar e cotejar informações. Dessa forma, ao contrário do trabalho do poeta, o historiador não deveria inventar os fatos ou ocultá-los, mas averiguar a sua autenticidade e veracidade, para que então fosse possível fundar a "verdade". A veracidade do discurso do historiador estava na sua capacidade de realizar uma escolha ajuizada do material acumulado (oral ou escrito) para que fosse possível construir sua própria narrativa de acordo sua concepção de verdadeiro. Assim, o que assegurava a verdade dos fatos relatados era tão somente a integridade intelectual do historiador (CADIOU, 2007; CATROGA, 2008). Por meio dessa análise da composição do vocábulo história no plural, é possível entrever,

então, o motivo pelo qual os gregos entendiam a história como narração do passado recente, isto é, como narração daquilo que se viu, porque tinham a intenção de assegurar-se da autenticidade dos fatos e "fundar" a verdade, que caberia ao leitor acreditar ou não.

Esse tipo de história que acreditava mais nas evidências da visão do que nas referências documentais acabava por conferir ao historiador o papel de árbitro e a tarefa de encontrar soluções para questões difíceis, ou seja, dava ao historiador o poder e a autoridade para julgar as situações. Como os antigos gregos conheciam a fundo os procedimentos judiciais, o trabalho do historiador inevitavelmente sofreria influências e ele desempenharia papel semelhante ao do juiz, a saber, o de julgar com clareza as situações, o de tentar purificar o testemunho oral em busca da verdade dos fatos, o de observar direta e diligentemente os fatos para, finalmente, mostrar como as coisas realmente aconteceram (CATROGA, 2008).

É útil lembrar que a historiografia antiga não desenvolveu um método para a análise e a crítica das fontes. A história, enquanto conjunto de fatos, não era um gênero definido nem unificado no que concerne ao plano epistemológico. A história como coleção de eventos servia apenas como conjunto de regras para ajudar na conduta dos homens. Ela tinha uma função prática e moral, qual seja: ensinar os homens, ela era mestra da vida, cheia de exemplos para serem observados e seguidos. Por esse motivo, a história não era, de fato, uma disciplina como a filosofia. A dimensão crítica da história restringia-se a selecionar e a organizar, de maneira encadeada, os fatos relatados para que formassem uma narrativa coesa e explicável. Os historiadores antigos organizavam os fatos e estabeleciam, entre eles, relações de causas e consequências. Assim, a história passou a ser compreendida como narrativa coerente, fechada e racional dos fatos históricos (CADIOU, 2007).

Aos antigos gregos também se atribuí a obsessão pelo imutável, o que não os mantinha afastados das mudanças e das transformações. Um exemplo de que os antigos gregos não rejeitavam completamente o movimento está no fato da

história ter nascido entre eles e por meio deles.² Com esse exemplo, porém, não queremos negar ou deixar de lado a ideia de que, para os antigos gregos, o que mais interessava era o que permanece, o que é fixo, imutável e invariável. Os antigos gregos tinham sim como meta, como finalidade, alcançarem a eternidade, a imutabilidade e a imortalidade. Disso decorrem as noções de exemplaridade e de tempo cíclico, de tempo como se fossem ciclos finitos, indeterminadamente repetidos e repetíveis, como frisamos acima.

De acordo com Hannah Arendt, todos os seres vivos, inclusive o homem, faziam parte de uma natureza sempre presente e, em virtude disso, seriam dotados de incorruptibilidade e imortalidade. Por meio do ciclo repetitivo da vida, a natureza sempre presente concedia o mesmo tipo de eternidade para todas as coisas, "para as coisas que nascem e morrem" e "para as coisas que são e não mudam". Porém, com a atividade da fala e a necessidade humana de comunicação, os homens tornaram-se indivíduos e a finitude passou a ser a sua distinção. Os animais, ao contrário dos homens, continuaram seres imortais, porquanto existiam apenas como membros de uma dada espécie e não possuíam individualidade (ARENDR, 1972). Segundo ainda Hannah Arendt,

A mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *dzoé*. Essa vida individual distingue-se de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica. É isso a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde

² De acordo com François Cadiou, na concepção dos gregos e romanos, a história, enquanto historiografia, começou na Grécia, com Heródoto e Tucídides, e essa ideia permaneceu entre eles durante toda a Antiguidade. No entanto, é perceptível que os homens da Antiguidade não esperaram por Heródoto e Tucídides para então refletirem e escreverem sobre o seu passado. Um exemplo disso está na poesia arcaica de Homero e Hesíodo, que já possuía uma perspectiva histórica. Outra evidência disso está na ideia de que as cidades e os santuários gregos já possuíam uma "pré-história da história", que era sustentada por tradições orais e crônicas escritas, então recordadas por Dionísio de Helicarnasso. Diante disso, é possível afirmar que esse tipo de produção histórica não se fazia somente na Grécia, mas já vinha sendo praticado no mundo oriental bem antes, principalmente no Egito e na Mesopotâmia, quando da necessidade de elaboração rigorosa dos anais dinásticos e dos relatos considerados históricos que compõem a Torá, por exemplo. Assim, para Cadiou, dizer que a história nasceu na Grécia, com Heródoto e Tucídides, é uma afirmação errônea (CADIOU, 2007, p.16-18). De acordo também com François Hartog, Heródoto não inventou a história. Se os gregos reivindicaram essa paternidade foi devido ao mito do "primeiro inventor", como ele denomina, que a cultura grega tratou de forjar. Com isso, entretanto, Hartog não quer dizer que as obras de Heródoto e a de Tucídides não tenham contribuído efetivamente para modificar a forma de refletir e escrever a história. Longe de afirmar isso, pois foi justamente a partir das obras de Heródoto e Tucídides que nos foi possível falar em um novo gênero literário (HARTOG *apud* CADIOU, 2007).

tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica (ARENDT, 1972, p.71).

Nesse sentido, a morte do homem é como se fosse um golpe na natureza sempre presente por perturbar a sua tranquilidade, a sua eternidade. Todo trabalho intencional oriundo das mãos humanas é também um corte transversal na ordem cíclica do universo que existe para sempre. Assim, a atividade humana só veio contribuir para a individualização e finitude do homem. As obras e os feitos humanos, então assuntos do discurso historiográfico, revelam e confirmam a própria finitude dos homens, e isso porque tais obras e feitos não fazem parte da totalidade, não são expressão do universal, mas de situações isoladas, de traços particulares. De acordo com Hannah Arendt, essa distinção entre a mortalidade dos homens e a imperecibilidade da natureza, entre o produto das mãos humanas e as coisas que existem por si mesmas, era um dos preceitos da história ocidental. A tarefa da historiografia antiga era impedir que as obras, os feitos ou os eventos humanos caíssem no esquecimento, fossem obliterados pela passagem do tempo. Tendo em vista isso, o discurso historiográfico tinha como tema principal as obras e os feitos dos homens, os eventos particulares, as situações que "interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções - o extraordinário, em outras palavras." (ARENDT, 1972, p.72).

As obras, os feitos e as ações humanas, ao serem imortalizados pela historiografia, serviriam então como exemplos para a posteridade. Porém, é importante elucidarmos que esses exemplos narrados eram úteis para o convencimento do homem, o que levava à inserção de tais exemplos em totalidades finitas que ocorreram no tempo, portanto, sem qualquer pretensão de alcançarem o geral, o universal. A tarefa da historiografia era investigar e selecionar conjuntos delimitados de fatos que ocorreram num dado tempo e espaço e então os inserir em uma narrativa congruente e harmoniosa, como se fosse uma forma, a fim de torná-los explicáveis. O discurso historiográfico construía uma totalidade coesa, delimitada e fechada, cujo enredo tinha começo, meio e fim, e com isso organizava o caos. Desse modo, a narrativa historiográfica acabava por superar o particular e o individual e alcançar o geral e o universal (ARENDT, 1972; CATROGA, 2008).

Todas as coisas que resultam das mãos humanas são perecíveis, porque estão contaminadas pela finitude inerente aos homens. Nesse sentido, a atividade da história, enquanto historiografia, era tornar imperecíveis as obras, os feitos e as ações dos homens. No entanto, para que tais obras, feitos e ações humanas vencessem a mortalidade que lhes era imposta e então entrassem para o mundo da imortalidade e da imutabilidade, era necessária a recordação. O ato de lembrar tornaria as coisas mortais em imortais. Somente o ato da recordação faria com que as coisas particulares perdurassem, isto é, vencessem o momento de precariedade no qual foram fabricadas e encontrassem o mundo do ser-para-sempre. Ou seja, para que perdurassem na recordação, as obras, os feitos e as ações humanas singulares deveriam sair do instante e se cristalizarem em palavra escrita ou em conteúdo da História. No entanto, não era qualquer obra, feito ou ação humana que merecia ser cristalizado em palavras escritas, que merecia vencer a corrupção do tempo e viver para sempre, mas somente as coisas que já eram grandes, que tinham fama e que despertariam a grandeza e a fama em quem lesse. Assim, ela só acolhia em sua memória as obras, as ações e os feitos humanos que se provaram dignos de ser-para-sempre, que provaram poder estar na companhia de coisas imortais (ARENDT, 1972).

As obras, os feitos e as ações humanas ao deixarem o momento da precariedade para se tornarem conteúdo da história, teriam vencido o esquecimento e se tornado, dessa forma, monumentos cuja função seria servir de recordação para a posteridade. Nisso, podemos observar a função pedagógica da história enquanto historiografia. A tarefa da história era contar o que já aconteceu, com a intenção de fazer recordar o que poderá vir a acontecer, por isso a importância dos exemplos/monumentos e do ato da recordação, para provar que o grande já aconteceu algum dia e poderá acontecer novamente, por meio do ato de rememoração do passado. Assim, ao evitar que as obras, as ações e os feitos humanos caíssem no esquecimento, a historiografia também asseguraria a transmissibilidade dos ensinamentos. Isso explica o porquê de a história ter sido considerada como verdadeiro testemunho do tempo (*historia vero testis temporum*), como luz da verdade (*lux veritatis*) e como vida da memória (*vita memoriae*) (CATROGA, 2008).

Afirmar que a história é cíclica e se repete, que o homem tem uma natureza fixa e a-histórica e que ele percorre caminhos já conhecidos, porque já foram, de alguma forma, trilhados no passado, que as possibilidades humanas são finitas e que por isso "nada de novo pode ocorrer sob o sol", para além daquilo que já aconteceu algum dia, e que a tarefa da história é narrar o que se viu e suscitar a grandeza através da recordação, significa então pensar que a história serve ao homem como manual de lições, como ferramenta pedagógica com a qual ele pode instruir-se a respeito de como ele deve viver e agir no presente e no futuro, a fim de não repetir os erros e os insucessos cometidos no passado. Esses aspectos são os elementos estruturais que sustentam o preceito greco-romano, que chamamos de história *magistra vitae* (CATROGA, 2008; KOSELLECK, 2006a).

1.1.3 A passagem da *Historie* para a *Geschichte*: o que permanece e o que sai?

Na passagem do século XVIII para o XIX, como resultado das reflexões do Iluminismo, a História (*Historie*) se funde à História (*Geschichte*) e passa a ser entendida como coletivo singular (*Kollektivsingular*). O antigo sentido da palavra História (*Historie*) indica "tanto o evento propriamente dito, como também a ideia acerca dele e ainda a narrativa que somente se inicia a partir do evento." (CHLADENIUS, 2013, p.45). Por volta de 1780, há a descoberta da nova História (*Geschichte*) e ela é utilizada para designar tanto a noção de história como realidade ou síntese dos progressos da humanidade, quanto a sequência de eventos individuais passados. O moderno conceito de história resulta então da junção semântica de "História (como conjunto de acontecimentos) e *Historie* (como conhecimento, narrativa e ciência históricos)" (KOSELLECK, 2013, p.119). Esse processo de transição ou "singularização semântica da história", como defende Koselleck, leva a história a ser compreendida "como processo, como progresso, como evolução ou como necessidade. A História se transforma em um amplo conceito de movimento." (KOSELLECK, 2013, p.38). Mas não apenas isso. A história passa a ser entendida também como "campo de atuação e como ação, como liberdade. A história torna-se planejável, produtivo, factível" (KOSELLECK, 2013, p.38).

A mudança das histórias (*die Historien*) para História (*Geschichte*) não configura apenas uma alternância de termos, mas explicita sobretudo que houve uma alteração no próprio significado de tempo, no seu conteúdo e na forma como o homem ocidental, europeu, dos séculos XVII/XVIII e começo do XIX, compreende e experimenta o mesmo. Desse modo, através da descoberta da "história em si mesma" e da "temporalização da história", isto é, da assimilação da existência de uma estrutura temporal complexa inerente à história e da qual o tempo é a sua constituição, houve uma tomada de consciência da historicidade. Segundo Koselleck, a transformação do significado de tempo, do seu conteúdo e da percepção que o homem tem de estar vivendo em um tempo intrinsecamente diferente do que se tinha até então se deu a partir da ideia de progresso dos iluministas.

De acordo com Francisco Falcon, o homem ocidental percebe que está vivenciando um tempo radicalmente diferente do que se tinha até então por ocasião da "Querelle des Anciens et des Modernes", a qual se inaugurou na Academia Francesa, no final do século XVIII. A partir de então, o homem ocidental passou a ter uma consciência mais completa de estar experimentando um tempo presente drasticamente distinto dos tempos anteriores, um tempo inédito, fugaz e transitório, que não mais se regulava pelo caráter paradigmático da Antiguidade, uma vez que, em relação a esta, ele afirmava um sentimento de superioridade, baseado na confiança de que o tempo presente era maior, melhor e mais perfeito do que os tempos passados. Assim, para Falcon, foi a partir da disputa entre antigos e modernos que o tempo deixou de ser entendido apenas como a forma na qual as diferentes histórias se desenrolavam e passou então a ser compreendido como o tempo no qual a nova história seria uma força construtiva em si e por si mesma. Portanto, em cima desta nova concepção de tempo dos modernos se estruturaria a experiência iluminista do progresso (FALCON, 2011).

1.1.4 A nova história e o conceito de progresso dos iluministas

O conceito de progresso, criado no final do século XVIII, a partir de reflexões resultantes das experiências extraídas de vários campos, como da ciência, da economia, da técnica, da política e acumuladas ao longo dos séculos XVI, XVII e

meados do XVIII, significou uma mudança decisiva na ideia de tempo e na experiência temporal do homem ocidental porque, até então, o tempo era o tempo constante e inquestionável da natureza humana e as histórias particulares serviam como instrumentos para aperfeiçoamento moral. Quando uma transformação social acontecia, era de forma tão lenta e em prazo tão longo, que os eventos do passado continuavam proveitosos no presente. Depois do século XVIII, com a ideia de progresso, o tempo passou a ser o tempo descontínuo e indecifrável da mudança e a história no singular organizou de maneira nova a relação entre passado e futuro. Quando uma mudança social ocorria, era de modo tão rápido e em prazo tão curto, que os eventos do passado não serviam mais para o presente. Além disso, antes da ideia de progresso dos modernos, o homem ocidental não tinha uma palavra para designar a nova experiência que estava vivendo, ele só sabia que estava experimentando um tempo diferente do que se tinha até então. Com a formulação do conceito de progresso, ele pôde registrar e verbalizar o momento de inovação e de surpresa que assomava em seu horizonte. Assim, segundo Koselleck, “o conceito de progresso é o primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa” (KOSELLECK, 2006a, p.320).

Como afirma Koselleck, na medida em que se davam os progressos nos campos da ciência e da técnica e também, na esteira desses avanços, a abertura e a ampliação de novos horizontes e novas expectativas para o homem ocidental, a “fé na razão” misturava-se com a crença no poder da história como mudança, como transformação, a ideia de história como exemplo e ensinamento perdia então força e a história como inovação e ineditismo ganhava cada vez mais espaço e respaldo na noção de progresso dos iluministas, que frisamos acima.

1.1.5 O tempo inédito da Revolução Francesa

Retorno ao passado através das eras, até a mais remota Antiguidade, mas não encontro nada que se compare ao está ocorrendo diante de meus olhos; já que o passado deixou de lançar a sua luz sobre o futuro, o espírito do homem vagueia na escuridão (TOCQUEVILLE *apud* FALCON, 2011, p.45).

Como se não bastassem todas essas mutações provocadas pelos setores da ciência e da técnica, o ocidente depara-se com o evento iconoclasta da

Revolução Francesa. A experiência da Revolução Francesa também abre um novo horizonte de expectativas, fazendo emergir a ideia de um novo tempo, de uma nova era, no qual o futuro e o passado estão cada vez mais apartados. A Revolução Francesa foi experienciada pelo homem ocidental como antecipação de um futuro que jamais existiu e tampouco poderia se engendrar a partir do passado. Nisso está o seu caráter de novidade, em virtude da rapidez e da fugacidade com que se realizavam os seus eventos. Tocqueville, a título de exemplo, a isso se referia no seu trabalho, intitulado *O Antigo Regime e a Revolução*, que mencionamos na epígrafe que abre esta subseção.

Antes do acontecimento da Revolução Francesa, o futuro era um futuro passado, isto é, um futuro baseado nas experiências pregressas e conectado, portanto, com a tradição. Depois do evento da Revolução Francesa, o futuro torna-se um horizonte aberto, com infinitas possibilidades, e que não se baseia em qualquer experiência prévia, portanto, desconectado da tradição. Um futuro cujo horizonte está aberto para a elaboração e a emergência de novos conceitos que reivindicam e atestam a diferença e o distanciamento entre a história futura e a passada, sobretudo os que indicam movimento - *ismos* -, tais como progresso, desenvolvimento, emancipação. No horizonte dessa nova experiência, estabelece-se a noção iluminista de um tempo determinado exclusivamente pela história e pelo homem, um tempo distinto e distanciado do modelo de tempo cíclico dos antigos e que transformará completamente a ideia que o homem tem de si e do mundo (KOSELLECK, 2006a, 2006b).

Se antes da Revolução Francesa, a noção de tempo circular e imutável dos antigos determina que as expectativas do homem são limitadas pelas experiências do passado, e que o futuro não pode trazer nada de inédito, com os efeitos da Revolução francesa, na medida em que passado e futuro não se recobrem mais, o homem ocidental passa a buscar cada vez mais novas expectativas que, até então, a história não podia realizar. Depois da experiência da Revolução Francesa, o homem passa a acreditar que é responsável por modificar o mundo e sobretudo que tem o poder para fazê-lo e, como isso, ele compreende o futuro como um horizonte aberto no qual as possibilidades nunca antes pensadas poderiam vir a ser efetivadas, vivenciadas. Distante do passado, o futuro seria não

só diferente do mesmo, mas, acima de tudo, vale dizer, melhor. Portanto, a Revolução Francesa enquanto propulsora e propagadora de uma nova experiência histórica ultrapassou e reorganizou toda a experiência histórica anterior (KOSELLECK, 2006a).

1.1.6 História e tempo em movimento

O moderno conceito de história, de acordo com Koselleck, faz alusão a um novo tempo, o de modelo linear, desenvolvido pelos judeus e cristãos. O velho topos história *magistra vitae*, que se pauta em um tempo homogêneo e recorrente, aos poucos, vai se esvaziando de seu sentido e cedendo espaço a uma história que se sustenta em um tempo em movimento, heterogêneo, descontínuo, acelerado e progressivo. Assim, a história como exemplaridade, repetição, imitação e como "coleção de eventos - *plena exemplorum est historia* (a história é cheia de exemplos)" (KOSELLECK, 2006a, p.43), como disse Cícero, que guiou por muito tempo o trabalho dos historiadores, é obrigada a abrir caminho para uma nova história, não mais entendida como observação e aplicação de exemplos, mas sim como singularidade, novidade, inovação, formação e movimento. Essa nova concepção de história determina o distanciamento entre passado (experiência adquirida) e futuro (expectativa do que chegará), isto é, entre campo de experiência e horizonte de espera.

Dessa forma, enquanto na experiência antiga de história valoriza-se a proximidade temporal, na experiência moderna de história valoriza-se o afastamento e a assimetria entre "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa". Com isso, na experiência moderna de história, predomina o esvaziamento da história do presente, isto é, a história dos eventos do dia a dia vai perdendo a sua função metodológica. Como o antigo topos não mais comporta as novas experiências modernas, é inevitável então o esfacelamento do campo de experiência que se configura a partir das experiências passadas. Em decorrência disso, não se instrui mais a partir dos grandes vultos do passado, porque estes não servem mais de exemplos para as experiências do presente, mas sim a partir de um futuro aberto, imprevisível, ainda em vias de construção.

A história passada vai se tornando obsoleta devido às novas descobertas e aos novos experimentos que surgem e se combinam nos campos da ciência, da técnica, da política, da economia e da cultura, os quais, principalmente a partir da experiência alemã, servem como estímulo para as transformações de alguns conceitos importantes que estruturam e organizam a realidade do homem ocidental, como dissemos acima. Entretanto, esses não são os únicos motivos. O esvaziamento de sentido da fórmula história *magistra vitae* é provocado não apenas pela ideia de progresso dos iluministas, que tanto se servem de suas instruções, mas também, e principalmente, pela emergência da nova história, pela descoberta da história em si e por si mesma, que relativiza os valores humanos, altera a relação que o homem ocidental estabelece consigo mesmo e com o mundo, abre um novo espaço de experiência voltado para o futuro e toma o lugar que antes é ocupado pelos acontecimentos do passado.

No entanto, como evidencia Koselleck, o movimento da história *magistra vitae* à história em si e por si mesma, apesar das persistências, é marcada por alguns desvios de sentidos, até chegar ao esvaziamento do topos.³ Como esquematiza o autor, a primeira mudança se dá na língua alemã. O termo de origem latina *Historie* é substituído conscientemente por *Geschichte*, na ciência histórica da Alemanha, a partir dos anos 1750. Porém, o sentido da palavra mantém-se no léxico alemão, sendo o seu significado acrescentado à definição de *Geschichte*. Segundo Koselleck, a simplificação de sentidos em somente um conceito dá uma conotação diferente à história mestra da vida, uma vez que, com a difusão do novo termo no idioma alemão, o sentido moral que outrora é conferido aos acontecimentos do passado é posto de lado. Em virtude disso, chega-se até a pensar que a história em si (*die Geschichte selbst*) não tem a mesma utilidade e a mesma capacidade pedagógica de instruir que a história *magistra vitae* (KOSELLECK, 2006a).

³ De acordo com Valdei Lopes de Araújo, particularmente em suas reflexões sobre a permanência da expressão história *magistra vitae* na historiografia brasileira do século XIX, em vez de, como Koselleck, falar apenas em uma “dissolução” do topos história *magistra vitae* na história moderna, Valdei propõe falar em seu “estreitamento”. Ou seja, segundo Valdei, o lugar que a fórmula “história mestra da vida” oferece para a acomodação da experiência histórica moderna vai se encurtando e, aos poucos, perdendo a centralidade que tinha em formas de experiências passadas. A proposta de Valdei Lopes, em seu artigo, é mostrar que, no caso da historiografia brasileira oitocentista, se examinarmos atentamente, ainda persistem certos aspectos do topos história *magistra vitae*. Isso decorre, como Valdei elucida, das dificuldades que os letrados brasileiros tinham em transformar a experiência moderna da história em discurso histórico moderno, bem como das dificuldades na formação de uma experiência moderna do tempo no Brasil (ARAÚJO, 2011).

Isso sinaliza algumas mudanças, tanto na noção do que deve ser ensinado e aprendido na história, quanto no próprio trabalho do historiador. Como a história (*Historie*) perde o seu caráter moralizante, os exemplos da história passada não orientam mais as ações do presente, então não são mais interessantes para serem ensinados e passados adiante.⁴ Também com a mudança do topos, a história não é mais uma narrativa escrita por aquele que vê ou participa diretamente dos eventos, isto é, pelo historiador-testemunha ocular. Os eventos históricos não mais são escritos em formas de anais ou de crônicas, e o historiador e a história não mais julgam os fatos conforme valores estáveis, nem proferem mais sentenças e juízos de valor. Pelo contrário, por causa da valorização da distância temporal entre passado e futuro, o historiador passa a refletir criticamente sobre os fatos passados, e o próprio processo histórico torna-se o encarregado de julgá-los. A história passa a ser um campo de vivências que se julga a si próprio. A história passa a ser, por assim dizer, sujeito de si mesma (KOSELLECK, 2006a, 2013). É útil lembrar que o nascimento da disciplina investigativa do passado decorre dessa nova concepção (KOSELLECK, 2006a), como mostraremos mais adiante.

1.1.7 A filosofia da história de Hegel e o esvaziamento do topos *História Magistra Vitae*

Ainda de acordo com Koselleck, não é por acaso que, no mesmo contexto que a história como coletivo singular emerge, as filosofias da história também começam a proliferar. As filosofias da história tomam a humanidade como sujeito racional e pretendem fazer da história uma totalidade, que engloba as diversas histórias individuais de eventos passados e, simultaneamente, interpreta o sentido e a direção do processo histórico. Dessa forma, as reflexões das filosofias da história fazem com que a história (*Geschichte*) passe a ser entendida como um processo

⁴ De acordo com Arthur Assis, em suas reflexões sobre a natureza e a função da historiografia pré-moderna, o ensino dos relatos históricos tem como função estimular o desenvolvimento das virtudes morais e/ou políticas, como também de corrigir os vícios. Assim, o papel do historiador é ensinar e passar adiante exemplos pretéritos, a fim de reforçar a moralidade e as virtudes políticas do homem. Com a emergência do moderno conceito de história, as "teorias exemplares da história", como denomina o autor, que "são aquelas que afirmam ser a tarefa fundamental dos historiadores extrair do passado um tipo particular de ferramenta didática imediatamente aplicável a qualquer circunstância temporal: exemplos históricos" (ASSIS, 2011, p.106), são superadas. Os exemplos históricos pretéritos não podem mais fazer sentido em uma nova concepção de tempo, a qual se caracteriza pela diferenciação entre passado e presente e pela abertura ao futuro, ao inusitado (ASSIS, 2011).

objetivo e unitário do mundo, de desenvolvimento linear e de caráter inexorável e progressista, cuja seta está sempre orientada para o futuro. Isso anula a ideia de uma história composta por vários eventos particulares do passado e contribui, de forma direta, para a alteração do significado da palavra história e para o esvaziamento da fórmula história *magistra vitae* (KOSELLECK, 2006a).

A reflexão do filósofo Hegel, o maior nome do Idealismo Alemão, sobre a história é um dos exemplos das filosofias especulativas da história que emergem concomitante à formação do conceito moderno de história. Na reflexão de Hegel, filosofia e história se encontram. Para o filósofo alemão, a Ideia se desenvolve no espaço e no tempo. Quando a Ideia se desenvolve no espaço é Natureza, já quando ela se desenvolve no tempo é Espírito. Este último é a própria História. Portanto, para ele, a História é o movimento da Ideia em alcance universal ou o autodesenvolvimento do Espírito em progresso, é a realização da Ideia divina, do plano cósmico. É a História universal (*Weltgeschichte*) (HARTMAN, 2012).

Na filosofia idealista da História de Hegel, Ideia e História estão relacionadas. A Ideia é a natureza da vontade divina e só pode se desenvolver na / e por meio da própria História. Para Hegel, a História é divina, e Deus é conhecido e reconhecido na / e por meio da mesma. Assim, a História é a "autobiografia de Deus" e a sua realidade. A atividade da Filosofia e da Filosofia da História de Hegel, em particular, é justamente tornar Deus conhecido na / e por meio do conhecimento da História universal. Além de tornar Deus conhecido, a Filosofia vê a História com otimismo, pois, para ela, Deus é bom, então a História, por ser divina, também é boa. Dessa maneira, a História é vista com otimismo por ser resultado da bondade de Deus. A História é teodiceia (HARTMAN, 2012).

Para Hegel, a história universal (*Weltgeschichte*) é "a marcha racional e necessária do espírito universal" em busca da liberdade (HEGEL, 1999, p.18). Quando o Espírito realiza todas as etapas, o processo histórico é arrematado, então chega o momento global da Razão universal, isto é, de toda a humanidade. Para Hegel, é a Ideia divina, ou a Razão que, além de orientar o curso da História universal e dar coesão ao mundo, impulsiona a busca da Liberdade, única finalidade da História. Assim, a História é o resultado da dinâmica da Ideia divina, ou o

desenvolvimento do Espírito no Tempo em busca do seu único objetivo, a Liberdade. Porém, o Tempo do desenvolvimento do Espírito - a Ideia-em / e-por-si-mesma - até à sua concretização não é um tempo físico, o da Natureza, mas sim o da consciência. Isto é, o Tempo da Consciência do Espírito. Assim, durante o autodesenvolvimento do Espírito no Tempo em busca da Liberdade, Hegel insere os fatos históricos. De maneira bastante resumida, a tese que ele defende é a de que, nas civilizações orientais do passado, apenas um indivíduo era, de fato, livre; nas civilizações grega e romana, alguns indivíduos eram, de fato, livres; já nas civilizações germânicas e anglossaxônicas, todos os indivíduos são verdadeiramente livres. Dessa forma, ele descreve a sua História universal, um processo dialético rumo à Liberdade, processo esse que ocorre no Tempo da consciência, mas que é, ao mesmo tempo, lógico, ontológico e cronológico (HARTMAN, 2012).

Em Hegel, através da Fenomenologia do Espírito (etapas que a mente deve percorrer para chegar ao saber absoluto) e do seu método dialético (a tese leva à antítese, e essas duas à síntese, esta leva então a uma nova tese e assim por diante *ad infinitum*), há a identificação entre a Razão e a História, entre o real e o racional. A filosofia idealista da história de Hegel sustenta que a história integra todas as experiências humanas passadas num processo histórico universal, deixando de lado, portanto, as particularidades, as individualidades de povos, personagens históricos e épocas. Como coloca Julián Marías, "a filosofia da história de Hegel é uma tentativa de explicar toda a história, como um saber absoluto que não deixa nada de fora, que inclui o próprio erro enquanto erro" (JULIÁN, 2004, p.358).

Em sua reflexão sobre a obra de Hegel, Francisco Falcon afirma que a história como "singular coletivo" nada mais é que a busca progressiva de si mesmo do Espírito absoluto, a qual acontece na história em diferentes épocas e nações (FALCON, 2011). A salvação está no futuro, como pensa a interpretação apocalíptica judaico-cristã da história. Porém, o futuro não é mais o fim do mundo, pois este foi adiado, mas sim a realização da própria história, do progresso, do espírito absoluto. Nesse contexto, portanto, ainda não existe uma clara distinção entre a história (ciência) e as filosofias da história (metafísica).

1.1.8 As categorias analíticas do novo tempo da história

O moderno conceito de história (*Geschichte*) apresenta-se como abertura ao novo e, simultaneamente, como planejamento do desconhecido, do futuro. Antes, no tipo antigo de história, o futuro era previsível, mas não planejável. Já no tipo moderno de história, o futuro é imprevisível, porém planejável. A cada planejamento do novo, duas categorias estão relacionadas: horizonte de possibilidades e expectativas e espaço do concreto e da experiência. Uma refere-se a outra, uma categoria não existe sem a outra. Essas categorias "antropológicas" ou "meta-históricas" são responsáveis por constituir e engendrar o tempo histórico.

Assim, escreve Koselleck:

[...] experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. Mas os nossos dois conceitos não se encontram apenas na execução concreta da história, na medida em que a fazem avançar. Como categorias, eles fornecem as determinações formais que permitem que o nosso conhecimento histórico decifre essa execução. Eles remetem à temporalidade do homem, e com isso, de certa forma meta-historicamente, à temporalidade da história. O tempo histórico não é apenas uma palavra sem conteúdo, mas também uma grandeza que se modifica com a história, e cuja modificação pode ser deduzida da coordenação variável entre experiência e expectativa [...] (KOSELLECK, 2006a, p.308-309).

De acordo ainda com Koselleck, a "experiência" é o passado atualizado no presente, por meio da rememoração dos eventos pretéritos. O "campo da experiência" é o espaço onde os exemplos históricos passados estão depositados. A "expectativa" é o futuro atualizado no presente, por meio do desejo, da ansiedade, da esperança, isto é, dos sentimentos que constituem a espera. Já o "horizonte de expectativa" é a linha por trás da qual se abre no futuro um novo campo de experiência possível, que é impossível antever, antecipar (KOSELLECK, 2006a). Como assevera o autor, é da contração do "espaço de experiência" e, do outro lado, da dilatação do "horizonte de expectativa", e isso em meio ao processo de constante "aceleração da História", que se engendra o tempo histórico estratificado, isto é, em camadas superpostas, simultâneas e de diferentes durações (KOSELLECK, 2014).

1.1.9 A ideia moderna de aceleração e contração temporal

Na era da modernidade, o que diferencia estruturalmente o tempo da nova história (*Geschichte*) do tempo da história passada (*Historie*) é a nova experiência temporal de aceleração e de retardamento provocada pela Revolução Francesa. A modernidade vive um tempo diferente, o tempo da revolução, isto é, um tempo abreviado, acelerado, que quer, a qualquer custo, antecipar o futuro e pô-lo no espaço da experiência. A nova história, que aparece como resultante desses tempos modernos, consegue reunir, em uma única palavra, as experiências e as expectativas modernas, ou melhor, "a contemporaneidade de coisas não contemporâneas, ou a não contemporaneidade de coisas contemporâneas" (KOSELLECK, 2006a, p.317, 2013, p.39, 2014, p.9). Porém, ela vai além disso. A realidade da nova história é composta por uma pluralidade de transcursores que só podem ser contemporâneos se relacionados ao calendário, porque se relacionados pela origem, pelas metas e pelas fases de desenvolvimento deixam tão logo de ser contemporâneos. É disso que resulta, segundo Koselleck, as tensões temporais, as perspectivas de retardamento e a aceleração da história (KOSELLECK, 2013, p.39).

Na segunda metade do século XVIII, a ideia moderna de aceleração temporal é reforçada pela ideia cristã de abreviação do tempo, de resgate, de redenção da humanidade, a qual aponta para o fim apocalíptico do mundo. Porém, é necessário esclarecer, a perspectiva de tempo acelerado da modernidade é diferente da perspectiva cristã de tempo abreviado. Koselleck estabelece essa distinção, de forma mais detida, na obra *Estratos do Tempo* (2014). Na expectativa escatológica da tradição judaico-cristã, os tempos se abreviam, antecipando o fim do mundo, o Juízo Final. A esperança no futuro está baseada na espera pela redenção da humanidade. Nesse sentido, o tempo contraído é controlado por Deus, que é o senhor da ação. Já na ideia moderna de aceleração temporal, aceleração essa desencadeada pelo aperfeiçoamento da técnica, pelos progressos no campo da ciência, isto é, por motivos científicos, e pela Revolução Francesa, os tempos também se aceleram e os prazos ficam cada vez mais curtos. No entanto, o tempo acelerado é resultado da ação do homem, que é quem provoca os progressos. Nesse contexto, a aceleração do tempo não aponta mais para o fim iminente do mundo. A esperança no futuro converte-se em medo e receio do que pode assomar

nesse novo horizonte de expectativa (KOSELLECK, 2014). A partir dessa última perspectiva, é possível enxergar tentativas de controle e retardamento do tempo.

É exatamente em oposição a esse tempo acelerado que surge, no século XVIII, como demonstra Koselleck, o tempo do Estado Absoluto, tempo esse que percebe o fim imediato e tenta expandir o espaço da experiência através do controle do futuro, com previsões racionais, planejamentos e cálculos, errôneos ou não, na intenção de identificar regularidades na transformação histórica, para orientar a ação e, ao mesmo tempo, para evitar incertezas ou que algo de novo e surpreendente aconteça (KOSELLECK, 2006a, 2014). Para Koselleck, por exemplo, isso é um dos resultados da tensão entre espaço de experiência e horizonte de expectativa que configura os tempos modernos.

No século XVIII, o tempo do progresso e da aceleração é diferente também porque busca, mesmo que no futuro, o aperfeiçoamento (*perfectionnement*) humano e das sociedades humanas, o melhoramento da existência terrena, a moralização e a racionalização de todos os aspectos da vida humana. Assim, como assegura Koselleck, o progresso está voltado para a transformação do mundo terreno, e não do além, embora existam muitas relações entre progresso e expectativa escatológica religiosa (KOSELLECK, 2006a). Em consonância com a perspectiva de Koselleck, reforça ainda Reis, na filosofia do progresso, há mistura de elaboração racional do futuro e espera da salvação, há *fé na razão*, há crença no conteúdo firme e imutável da razão, por assim dizer, o que aponta para uma relação de continuidade com um pensamento ainda religioso (REIS, 2003, 2009). Ernst Cassirer, em sua análise, também quer salientar isso, quando diz que "o século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão" (CASSIRER, 1972, p.20, tradução nossa).⁵

⁵ "El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón" (CASSIRER, 1972, p.20).

1.1.10 Os efeitos da Filosofia das Luzes e da Revolução Francesa: a redescoberta da história científica

Como demonstra José Carlos Reis, e enfatiza Guilherme Paoliello, principalmente a partir do século XIX, um dos principais efeitos da Revolução Francesa foi a radical transformação na concepção de tempo, transformação essa que proporciona a redescoberta da história em duas perspectivas diferentes, quais sejam: do presente ao futuro, a primeira defende a história como ruptura com o passado de atraso e como prospecção e fabricação do futuro; do presente ao passado, a segunda defende a história como reconstituição científica, crítica e fiel do passado. De acordo com Reis, a Revolução Francesa prossegue então nessa distinção e aprofunda a divisão dos homens em dois grupos (conservadores e revolucionários), o que leva a história a ser interpretada a partir de dois sentidos: primeiro, por parte dos filósofos iluministas, cultuadores de uma história como planejamento e fabricação do futuro; segundo, por parte dos historiadores românticos, cultuadores de uma história como reconstituição científica e crítica do passado. Nesse sentido, como escreve ainda Reis, ao longo do século XVIII e, sobretudo no século XIX, a história adquire dois significados distintos: um revolucionário e emancipacionista, formulado pelos iluministas, tanto os franceses quanto os alemães, e extremado pelos marxismos, nos séculos XIX e XX; o outro, conservador e tradicionalista, formulado por Giambatista Vico e extremado pela Escola Histórica Alemã e os historicistas, também nos séculos XIX e XX. Esses dois sentidos da história promovem a distinção e o confronto entre os filósofos do século XVIII e os historiadores do século XIX, entre iluministas e historicistas (PAOLIELLO, 2009; REIS, 2003).

Segundo Reis, essas duas fases da história se deram a partir do Iluminismo, da Revolução Francesa e da recusa romântica aos excessos da filosofia das luzes. Tais abordagens podem ser entendidas a partir da ideia de progresso dos iluministas que, ao enfatizar o conceito de tempo histórico como aceleração, fabricação do futuro e abertura ao novo, estabelecendo com isso a assimetria temporal entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, passado e futuro, como também entre passado e presente, tornou a história pedagógica um discurso anacrônico e, com isso, trouxe a necessidade de conhecer o passado e estudá-lo de

maneira científica, crítica e em sua particularidade, "tal como se passou" (PAOLIELLO, 2009; REIS, 2003), como vimos acima.

Diante disso, se para Koselleck a experiência moderna apresenta-se como uma mudança na concepção de tempo, este não mais pautado na noção de tempo cíclico e imutável dos antigos, como vimos até aqui, para José Carlos Reis, ao dividir os homens entre revolucionários e conservadores, ele evidencia a existência de dois tempos, quais sejam: o revolucionário, um tempo burguês, acelerado e com vistas ao futuro perfeito e utópico, que acredita na Razão e na capacidade do homem de agir e de fazer o curso da história andar para frente; e o aristocrático, um tempo desacelerado, retrospectivo, que olha para trás, que não confia nos homens como parteiros do futuro, que não acredita na Razão e na sua ousadia de organizar e realizar a história com justiça, segurança e liberdade (PAOLIELLO, 2009; REIS, 2003).

De acordo com Collingwood, o movimento de construção do pensamento científico ainda no século XVII, então influenciado pela filosofia de Descartes, que toma a matemática como modelo de ciência no qual todo conhecimento que pretende ser certo, verdadeiro e confiável deve se basear, assim como pela tradição do pensamento filosófico, que desde os gregos antigos estabelecia a identidade entre conhecimento e intelecção do imutável, deixou de lado a história por entendê-la como campo impossível de ser absorvido pela razão e, nesse sentido, impossível de se tornar objeto de reflexão filosófica, racional e científica. Nesse contexto, a história, ainda que instrutiva e válida para ser utilizada em prol da vida prática, não podia chegar à verdade dos fatos, pois nunca poderia descrever os eventos históricos tal como eles aconteceram exatamente. Tendo em vista isso, a história jamais poderia ser considerada um ramo específico do saber (COLLINGWOOD, 2004; PAOLIELLO, 2009).

Como frisa Paoliello, já no século XVIII, através da ideia iluminista de progresso, a história e o conhecimento histórico passam a ser vistos a partir de uma nova perspectiva, não apenas como sentido exemplar e pedagógico de instrução para o futuro, mas como meio para a realização do processo ou desenvolvimento abrangente e unitário no qual diferentes épocas e eventos participam. Isso livra a

história da fragmentação e da irracionalidade e a torna objeto digno de investigação filosófica. A história como processo possui uma estrutura racional que permite então a sua absorção pelo pensamento filosófico das luzes. Nesse contexto, portanto, começam a emergir as filosofias da história e, com elas, um sentido diferente para a realidade histórica, agora entendida como racional. É nesse momento que também se dá a elaboração de uma nova consciência histórica, muito embora com restrições (PAOLIELLO, 2009).

Segundo Collingwood, o pensamento iluminista e as filosofias da história, que emergem nesse contexto, ao buscarem na história um conhecimento de valor prático que pudesse ser utilizado como instrumento nas lutas contra as estruturas sociais, políticas, econômicas, religiosas e mentais consideradas primitivas, incivilizadas e retrógradas, acabam por fomentar uma historiografia publicista, panfletária e anti-histórica. A historiografia das "Luzes", ao investigar as estruturas do passado, ignora as tradições históricas dos povos particulares e toma como digno de conhecimento apenas épocas, fases e eventos que expressam o alvorecer do espírito moderno, o espírito científico. Nesse sentido, ela considera os tempos anteriores ao domínio da razão um contexto de escuridão, atrasos, erros e superstições. Voltando-se contra as estruturas do atraso e da ignorância, ela busca alento então em um futuro idealizado, utópico, de progresso, felicidade e liberdade plena (COLLINGWOOD, 2004; PAOLIELLO, 2009).

Dessa maneira, como afirma Collingwood, ao tomar a história como despontar do espírito científico moderno, a historiografia das "Luzes" é apocalíptica ao extremo, pois considera os tempos anteriores ao século XVIII como que dominados por trevas e ignorância e acredita que, desse contexto obscuro, inculto e bárbaro, não pode resultar história alguma, não só porque são tempos de superstições e erros, mas sobretudo porque não existem neles racionalidade. Para a historiografia iluminista, a história oriunda desses tempos obscuros é como que uma história narrada por loucos, sem sentido algum. Assim, para Collingwood, a historiografia das luzes tem um erro que a desqualifica, qual seja, ela não considera as épocas anteriores como tendo história, valor e sentido. Nesse aspecto, ela é uma historiografia anti-histórica. Uma perspectiva efetivamente histórica da experiência humana, como coloca Collingwood, enxergaria todas as coisas como tendo história,

valor e sentido, razão de ser e existir, e como sendo resultado da mente humana para atender os seus gostos e suprir as suas próprias necessidades (COLLINGWOOD, 2004; PAOLIELLO, 2009).

Como coloca ainda Collingwood, a historiografia iluminista é também anti-histórica por acreditar que a natureza humana é fixa, imutável e permanente. Nesse contexto, a natureza humana é vista ainda a partir de uma perspectiva substancialista. O século XVIII, embora afirmando uma história cujos eventos não se repetem, mas antes se diferenciam e se desenvolvem subjacentes ao processo histórico, parte de uma matriz filosófica que concebe a natureza humana como atemporal, como se nunca tivesse tido um começo, como se fosse precisa, uniforme e invariável. Dessa maneira, como cita Collingwood, a título de exemplo, Kant faz da intuição e das categorias do entendimento humano o instrumento cognitivo fixo e invariável que se coloca como condição necessária para a compreensão da experiência humana (COLLINGWOOD, 2004; PAOLIELLO, 2009).

De acordo ainda com Collingwood, Hume segue nessa mesma perspectiva e contribui, de certa forma, para a fixação de uma historiografia iluminista anti-histórica.⁶ Embora criticando a ideia de substância espiritual, Hume

⁶ Sara Albieri tem uma leitura diferente e mais positiva a respeito da importância e da contribuição de David Hume para a história. Segundo a autora, Hume, no ensaio *Do estudo da História*, por exemplo, muito embora não tenha elaborado uma teoria da história propriamente dita, reúne três vantagens proporcionadas pelo estudo da história, quais sejam: agradar à imaginação, aprimorar o entendimento e fortalecer a virtude. Segundo Sara Albieri, Hume toma a história como diversão da imaginação quando ela nos conduz ao estudo do passado para observarmos a infância da sociedade humana, para vermos o desenvolvimento gradativo das instituições políticas, para notarmos a ascensão e a queda dos impérios, enfim, para vermos a humanidade em desenvolvimento. Assim, conforme a autora, para Hume, mesmo que a história sirva como diversão para a imaginação, ela se fundamenta na observação das ações humanas e serve para o conhecimento da natureza humana. Hume acredita que é uma vantagem observarmos um objeto que está distante de nós no espaço e no tempo, pois dificilmente somos afetados pelas paixões, o que não ocorre, por exemplo, quando analisamos um fato histórico atual, porquanto somos induzidos, pela própria proximidade do objeto esquadrihado e pela ideia de familiaridade que estabelecemos com ele, a fazer interferências no momento da análise e a dar a nossa opinião. A segunda vantagem do estudo da história é aprimorar o entendimento. Segundo Hume, não conhecemos as ações humanas somente se as presenciarmos ou se as experimentarmos. Se assim fosse, a ciência do homem e os conhecimentos que adquirimos a partir dela seriam frágeis (devido às influências de nossas paixões e de nossos desejos) e limitados (porque só poderíamos conhecer e experimentar o que é atual). Dessa maneira, por meio do estudo da história, o conhecimento dos fatos passados é também importante para o aperfeiçoamento do nosso entendimento. Em Hume, a história e o cotidiano são, para a ciência do homem, a fonte de observação da natureza humana. Portanto, na filosofia de Hume, a história tem uma tarefa importante, qual seja: possibilitar o uso do método experimental para o conhecimento da natureza física. A terceira vantagem do estudo da história é fortalecer a virtude. O historiador que observa a natureza humana isento de paixões e de desejos pode fazer a distinção entre o que é vício e o que é virtude e pode, também, com clareza, reprovar o primeiro e cultivar a segunda. O historiador, assim

não suspeita que ainda permanece preso à noção de natureza humana constante e invariável do início do século XVIII, ao propor a substituição da ideia de substância espiritual pela ideia de leis constantes para associar as ideias, sendo que tais leis para associação de tais ideias são também atemporais e imutáveis. Pretendendo conhecer melhor e aprimorar a compreensão que o homem tinha de seu próprio entendimento, Hume não pensou que, durante tal processo, o espírito poderia aprender a pensar e a agir de outras maneiras e que, com isso, a natureza humana seria alterada. Na concepção de Hume, o aperfeiçoamento da ciência da natureza humana não poderia ser pensado também como aperfeiçoamento da própria natureza humana. No entanto, de acordo com Collingwood, e ao contrário do que pensava Hume, o desenvolvimento histórico da ciência da natureza humana impõe o desenvolvimento histórico à própria natureza humana. No século XVIII, de modo geral, os filósofos ignoraram isso porque pensaram uma ciência do homem a partir do paradigma de conhecimento praticado pelas ciências da natureza, porquanto não compreenderam a distinção que existe entre os casos (COLLINGWOOD, 2004; PAOLIELLO, 2009).

Segundo ainda Collingwood, o francês Montesquieu, célebre autor de *Do espírito das leis*, também teria contribuído para a composição de uma historiografia iluminista anti-histórica. Embora tenha conseguido enxergar entre as diversas culturas e nações existentes as suas diferenças, Montesquieu não interpretou o caráter dessa diversidade em relação à razão humana, mas como sendo essencial e imutável, e acabou atribuindo os motivos de tais mudanças às diferenças geográficas e climáticas. Assim, para o filósofo francês, o homem é parte da natureza e a explicação para os fatos históricos está no mundo natural, na natureza. Ele entendia a vida, as leis e as instituições humanas como reflexo das condições climáticas e geográficas, tal como a vida das plantas, e as mutações históricas, como consequências dos diferentes estímulos da natureza. A história, nesse sentido, seria apenas uma história natural do homem, e as instituições políticas, econômicas, sociais seriam resultantes de causas naturais, e não da livre invenção

como se diverte com o conhecimento do passado, mantém-se distanciado do mesmo e sabe como empurrá-lo para o seu lugar. Assim, segundo Sara Albieri, Hume, em suas considerações sobre a história, interessa-se pela natureza humana, pela observação dos costumes humanos e pelo distanciamento entre sujeito e objeto do conhecimento, isto é, pela imparcialidade. Segundo a autora, Hume vê a história como fonte para o conhecimento dos homens (ALBIERI, 2007).

da razão humana no decorrer de seu desenvolvimento. De certa forma, como essa abordagem, Montesquieu continuou preso à noção de natureza substancial do início do século XVIII (COLLINGWOOD, 2004; PAOLIELLO, 2009).

Como assevera Collingwood, Montesquieu, em sua forma de interpretar a história, foi extremamente acrítico, pois tentou explicar as características de uma civilização como sendo apenas resultados dos fatos geográficos.⁷ Para Collingwood, é claro que existem relações entre as culturas e o meio físico no qual se desenvolvem, mas o que determina essas relações não são os fatos naturais, e sim o que o homem pode extrair deles. Em todo caso, Montesquieu contribuiu para o desenvolvimento do pensamento histórico ao insistir na relação entre o homem e a natureza, mesmo que tal relação tenha sido interpretada por ele de maneira errada (COLLINGWOOD, 2004; PAOLIELLO, 2009).

1.2 Romantismo e formação da Escola Histórica Alemã

O movimento das "Luzes" contribuiu de maneira efetiva para a formulação do conceito moderno de história, como também para o aprofundamento da consciência histórica, todavia é preciso destacar, também nesse sentido, a tarefa desempenhada pelo Romantismo e pelo movimento contrailuminista ou antirracionalista europeu. No século XVIII, o Iluminismo, por meio do uso da história

⁷ A esse respeito, precisamos mostrar que existem oposições e resistências a certas críticas que Collingwood dirigiu a Montesquieu. Segundo Renato Moscateli, por exemplo, primeiro, Collingwood errou ao considerar Montesquieu um historiador que reflete sobre a história a partir do movimento iluminista, como se ela fosse um jogo de forças irracionais; segundo, Collingwood errou ao dizer que Montesquieu teria encontrado explicações para os fatos históricos no mundo da natureza, porquanto as leis e as instituições humanas resultam de causas naturais. Renato Moscateli explica que Collingwood cometeu esses erros porque considerou como fonte de análise apenas a obra *Do espírito das leis*, esquecendo-se, portanto, de avaliar a obra do pensador francês em sua totalidade. Para Moscateli, essa obra de Montesquieu, que Collingwood toma como fonte para a sua análise, é um estudo sobretudo de teoria política, no qual a história está presente, porque é impossível pensar política sem história, mas só essa obra não basta para captarmos corretamente a concepção de história de Montesquieu. Moscateli também argumenta que Collingwood cometeu esses equívocos porque enfatizou apenas os argumentos de Montesquieu no que se refere ao papel dos processos naturais para a explicação dos fenômenos históricos. Para Moscateli, ao fazer isso, mais uma vez, Collingwood não considerou a obra de Montesquieu em sua totalidade, porém apenas uma parte dela. Por fim, é útil lembrar que Moscateli não descarta o fato de Montesquieu ter sido influenciado pelas ideias científicas de seu tempo e, em virtude disso, ter tratado os fenômenos históricos como condicionados e determinados pelos processos naturais, mas ele reitera, isso não significa o todo da obra do pensador francês. Moscateli defende que Montesquieu afirmou sim a relação entre climas, costumes e leis, mas, em sua época, era recorrente buscar no mundo natural explicações para os fatos históricos. Para Moscateli, se levarmos isso em consideração, a obra de Montesquieu não perde o seu valor nem deixa de dar a sua contribuição para os estudos históricos (MOSCATELI, 2007).

como instrumento para afirmação do projeto iluminista contra as trevas e a ignorância das épocas passadas, da crença na ideia de que a natureza humana é imutável e atemporal e da busca de um conhecimento baseado nas ciências da natureza, parecia impedir o alargamento do horizonte da história. Já com o Romantismo, primeiro, o horizonte da história foi alargado. O Romantismo se interessava pela investigação e pela pesquisa das épocas passadas que o Iluminismo ignorava por considerar atrasadas, incivilizadas e bárbaras. Assim, foi no seio do historicismo romântico que nasceu, por exemplo, a Escola Histórica Alemã, então responsável por incorporar e desenvolver as técnicas, as práticas eruditas e as críticas do campo da filologia clássica. A partir da Escola Histórica Alemã, há a sistematização e o desenvolvimento de métodos para a pesquisa histórica, o que possibilita o conhecimento e o estudo de novas fontes e documentos, bem como o conhecimento do passado de povos e nações distantes do que se observa no presente. A Escola Histórica Alemã trabalhava para encontrar, no passado, elementos que justificassem a subsistência de instituições feudais no presente. Ela buscava conhecer as origens históricas das sociedades para mostrar que toda instituição nasce e se desenvolve na história, o que a faz válida em si mesma, sem precisar das astúcias da Razão para se legitimar. A tarefa da Escola Histórica era, portanto, opor ao pensamento abstrato da filosofia das luzes o estudo empírico de homens concretos e históricos (COLLINGWOOD, 2004; REIS, 2003).

Além disso, a partir da Escola Histórica Alemã, no que diz respeito ao trabalho do historiador, a história passou por mudanças revolucionárias e enriquecedoras. Ao contrário do historiador iluminista que olhava para o passado com desprezo e ojeriza, o historiador da concepção romântica olhava para o passado com entusiasmo e simpatia, buscando enxergar nele resultados das experiências humanas verdadeiras, positivas e válidas (COLLINGWOOD, 2004). Para eles, não se pode fazer história sem conhecer o passado das sociedades e, sobretudo, sem reconhecer os indivíduos como sendo seres históricos, temporais, reais. Os historiadores da Escola Histórica Alemã não pensam a história como sendo um saber que lida com um objeto geral, uma ideia, algo irreal, inexistente, tal como faziam os filósofos especulativos das luzes. Pelo contrário, para os historiadores românticos, a história é um saber que lida com um objeto particular, o

mundo humano, os homens reais, em suas relações concretas e singulares, em suas experiências individuais, vividas e sofridas da finitude (REIS, 2003).

Nesse sentido, o Romantismo quer romper radicalmente com a visão de história e de mundo da filosofia das luzes. Foi com o Romantismo também que a ideia de natureza humana transistórica, substancial e universal do século das luzes foi duramente criticada, o que contribuiu diretamente para o alargamento do horizonte da história. Os românticos afirmam a realidade mutável da história e defendem a existência de distintas visões de mundo, além de acreditarem que cada época e cada povo ou Estado-nação realizam individualmente sua própria humanidade. Para eles, o geral e o universal se manifestam no particular e no concreto, isto é, em individualidades históricas determinadas e reais. Desse modo, o Romantismo dá origem a um novo tipo de historicismo, que se distingue do historicismo hegeliano - a história como realização progressiva da liberdade - e quer sobretudo superá-lo, por um lado, afirmando a identidade entre sujeito e objeto do conhecimento, por outro, negando a distinção entre conhecimento geral e conhecimento particular.

Francisco Falcon faz um panorama da historiografia romântica e divide os historiadores em dois grupos, a saber: românticos e científicos. Segundo Falcon, os historiadores românticos preocupam-se menos com a crítica das fontes e não têm o mesmo rigor documental e empírico dos positivistas (FALCON, 2011). Porém, como ressalta Ciro Flamarion Cardoso, muitos românticos participam do rigor crescente, principalmente entre os alemães, em relação à crítica das fontes, à documentação e ao ordenamento das informações que delas são extraídas (CARDOSO, 2005). Para os românticos, o historiador deve refazer o passado como ele realmente é. A verdade histórica não resulta apenas do que é extraído das fontes, mas também do poder de convencimento do historiador. A história é um gênero literário e o ato de historiar é uma arte. É contra esse último aspecto da história romântica que a Escola Histórica Alemã e os grandes historiadores do século XIX, sobretudo alemão, como Niebuhr, Mommsen, Droysen, Ranke, se contrapõem. Este último autor, por exemplo, defende que a história deve se pautar em um método científico capaz de conhecer o passado e produzir uma história verdadeira, científica, imparcial, livre das especulações filosóficas. Daí advém a sua exigência de que a história deve ser

feita por meio de "investigação documental, pormenorizada e aprofundada" (RANKE, 2010, p.207). Porém, é importante lembrarmos, inevitavelmente, os historiadores cientistas e a Escola Histórica Alemã incorporaram a visão romântica do mundo e do homem, o idealismo subjetivista e a visão totalizante de épocas e nações dos românticos (FALCON, 2011).

O pensamento romântico defendia que o concreto e o singular só podiam se efetivar a partir da recusa ao universal e ao geral, o que colocava em contradição conhecimento histórico e pensamento metafísico e tomava a razão como sendo histórica e, nesse sentido, temporal e relativa. Isso negou também a ideia de que a natureza humana era substancial, estável e imutável, assim como a noção de que o presente era melhor do que o passado de trevas e ignorância que antecedia o movimento das Luzes, como vimos acima. O pensamento romântico passou a entender o homem como um ser temporal e dinâmico, e a realidade como sendo historicamente condicionada, transitória e feita, portanto, de descontinuidades e mudanças, e não de permanências e essências. O romantismo tinha em vista que, para compreender corretamente um dado evento, uma dada época ou uma cultura, era imprescindível ter em conta a sua singularidade e o seu caráter de finitude e irrepetibilidade. A importância e a positividade do pretérito estavam justamente na sua particularidade e no seu caráter de ser datado, localizado, concreto, único, e não na noção de ver nele apenas uma oportunidade para fazer emergir o pensamento moderno do presente, a saber, de que a época atual era outra e melhor ainda do que a época passada.

Foi com o pensamento romântico que, portanto, a consciência histórica foi alargada e aprofundada. O Romantismo privilegiou a dinamicidade e a diversidade da realidade de tal forma que não poderia mais subsistir a ideia de uma natureza humana substancial e fixa. O passado também foi reconhecido em sua singularidade e positividade, fazendo com que a história voltasse o olhar para épocas remotas, consideradas obscuras e bárbaras, nunca antes pesquisadas ou conhecidas, épocas essas muito distantes da atual, do presente moderno. Essas ideias confirmaram a noção de que a realidade humana não poderia ser apreendida a partir de uma perspectiva metafísica e especulativa, que queria diluir as singularidades em generalizações aparentes, em leis abstracionistas e universais.

As ideias românticas endossaram também que a história não poderia ser conhecida através da aplicação de leis constantes e universais, como faziam as ciências da natureza, e sim por meio da compreensão do passado em sua lógica intrínseca, o que exige uma abordagem diferenciada tanto dos fenômenos históricos quanto dos fenômenos naturais. Isso porque a natureza é entendida como o local do eterno retorno, dos fenômenos sem compreensão e sem finalidade, sem intuito; a história, por sua vez, é constituída por eventos únicos e irrepetíveis, realizados com vontade, desejo e intenções (REIS, 2003). Nesse sentido, a história só poderia ser apreendida por meio do método da compreensão, embora não dispensasse a explicação. A diferença entre as ciências naturais e as ciências humanas seria então estabelecida por meio da distinção entre as operações do conhecimento humano denominadas de compreensão e explicação, como também pela crítica do romantismo ao pensamento das luzes por este igualar o pensamento histórico ao paradigma de pensamento proposto pelas ciências da natureza (MARTINS, 2008). A crítica do romantismo ao pensamento especulativo das luzes foi também por este naturalizar a sociedade e o pensamento histórico, o que resultou na produção de uma historiografia anti-histórica, como já discutimos acima.

Foi a partir do pensamento romântico que se deu a cientificização do conhecimento histórico no século XIX, bem como a emergência da filosofia crítica da história, a qual se opôs à filosofia especulativa da história proposta pelo pensamento das Luzes. O Romantismo, ao estabelecer a diferença entre história e natureza e defender que os fatos culturais, políticos e sociais são históricos e que, nesse sentido, não podem ser entendidos fora da dinâmica histórica, só reforçou a importância do conhecimento histórico no século XIX. Até bem pouco tempo, a história era inferior ao pensamento filosófico, mas, ao adquirir *status* de ciência, no século XIX, ela deixa de ser apenas uma cartilha de lições e instruções para os filósofos e passa então a tomar a própria filosofia como objeto da investigação histórica.

A reflexão filosófica, então sob o domínio da história, não mais seria especulação e previsão de um futuro utópico, mas sim um pensamento crítico que auxiliaria na reflexão sobre as condições e limites do conhecimento histórico e, sobretudo, ajudaria na sua validação. Nesse sentido, a tarefa da filosofia como

auxiliar da história era fazer uma crítica da razão histórica, isto é, refletir sobre a natureza da história e sobre as possibilidades de conhecê-la. Tendo em vista isso, a filosofia seria utilizada em prol do conhecimento da história e, ao mesmo tempo em que servisse à história, também reconheceria a sua historicidade e relatividade. Nesse contexto, apesar do idealismo alemão e da qualidade dos filósofos alemães, a vida espiritual alemã esteve muito mais dominada pela história do que pela filosofia. As considerações do pensamento romântico em torno da história serão bem recepcionadas, sobretudo, na Alemanha do século XIX e limiar do século XX (REIS, 2003).

Na Alemanha do século XIX, os impactos da Revolução Francesa, as ideias iluministas e românticas criaram um sentimento de rompimento com o passado e de aceleração temporal, o que trouxe, na esteira desse processo, a ideia de mudança como sendo intrínseca à realidade. Foi nesse contexto que a dimensão histórica e relativa da realidade pôde ser descoberta, sentida, apreendida e interpretada, e isso graças às ideias do século XVIII. Alguns conceitos, como revolução, ruptura, aceleração, progresso e desenvolvimento colocariam em evidência a nova forma com que o homem ocidental entenderia a vida, agora a partir do moderno conceito de história. O reconhecimento da dimensão histórica de todas as coisas constitui umas das características principais do século XIX, motivo pelo qual ele é considerado o "século da história".

1.3 Historicismo ou "a conquista do mundo histórico"

Nesta seção, discurriremos sobre o movimento historicista dos séculos XVIII e XIX, principalmente o alemão, a partir de alguns autores que se debruçam sobre essa temática, como Estevão de Rezende Martins, Francisco Falcon, Hans Ulrich Gumbrecht e José Carlos Reis. Esses autores, tomando como esteio teórico sobretudo a obra de Koselleck, discutiram sobre o "século da história" e sobre o conceito de historicismo (se é que podemos falar em um único conceito de historicismo capaz de condensar as muitas experiências sociais, culturais e políticas desse movimento tão distinto e que suscitou inúmeros e diferentes significados). Traçaremos a história do movimento historicista cronologicamente e mostraremos a existência da relação não consensual entre os pesquisadores do tema no que diz

respeito ao sentido das palavras "historicismo" e "historismus". Também a partir da leitura e da análise das obras de tais autores, elencaremos, explicitaremos e discutiremos os principais pressupostos teóricos do historicismo.

1.3.1 Breve história do historicismo

Ao longo do século XIX, o regime de historicidade se transforma, a história busca apartar-se das filosofias da história, da metafísica e do Idealismo para tornar-se ciência, "o que ocorre primeiramente e a passos mais largos na Alemanha" (LOPES, 2013, p.7). A história quer ser um conhecimento empírico, controlável e rigorosamente demonstrável, e segue então o modelo do racionalismo moderno, cartesiano ou empirista, tal como as ciências ditas experimentais (MARTINS, 2010). Assim, a história científica não mais se pauta no tempo circular, nem no tempo escatológico, mas sim no tempo histórico da mudança, da diferença, da surpresa, da produção do novo. A história passa a dar ênfase ao evento singular, irrepetível, particular, único, que não se submete, portanto, a regularidades. A Razão, que antes governava a história, submete-se à história, isto é, torna-se historicamente condicionada. Os historicistas passam a não acreditar nas filosofias da história hegeliana e iluminista, isto é, nas ideias de "espírito do sistema", de história universal, de razão transcendente que governa o mundo, de progresso. Diante disso, os historiadores-cientistas travam constantes debates com a metafísica (Filosofia), na tentativa de fazer com que a história se afaste do campo da especulação filosófica e se torne um conhecimento científico e puro. Porém, mesmo querendo distanciar-se da filosofia hegeliana e iluminista, os historiadores-cientistas continuam saturados de metafísica e especulações filosóficas sobre o futuro. De certa forma, eles continuam a considerar a história como desenvolvimento progressivo, contínuo e racional do povo e do espírito universal em busca da liberdade.

A historiografia, no denominado "século da história", apesar do seu historicismo e positivismo, ainda sofre influências das grandes narrativas filosóficas da humanidade, bem como do sentido histórico que elas conferem ao mundo. Porém, é válido ressaltar, a história científica não quer fazer conjecturas sobre o futuro, sobre o fim imediato da história, mas quer pensar a história tal como

aconteceu, como passado concreto. Assim, os historiadores cientistas se apropriam das filosofias da história, porém dão a elas um caráter científico, racional, na tentativa de excluir sua natureza especulativa, filosófica, metafísica.

No século XIX, predomina um saber histórico positivo, antimetafísico, uma clara tentativa dos historiadores de banir da historiografia oitocentista as influências das filosofias da história. Assim, a saída é assentar o conhecimento histórico sobre bases empíricas positivas (REIS, 2006). Os historiadores se esforçam para não mais fazer especulações sobre o futuro e, com isso, passam a dar ênfase ao evento passado, separado do presente, mas que está em perspectiva com este e com o futuro. Essa época é conhecida como historicista. É o momento da completa historicização do mundo e do presente dos homens.

O historicismo começou na filosofia das Luzes do século XVIII, contexto no qual, como disse Cassirer, aconteceu “a conquista do mundo histórico” (CASSIRER, 1972, p.222, tradução nossa).⁸ Para Falcon, a história do historicismo pode ser compreendida a partir de duas concepções distintas, mas que estão intimamente relacionadas, e dentro de tais concepções existem ainda várias linhas interpretativas do movimento. A primeira concepção diz respeito ao sentido do historicismo em relação à realidade histórica, já a segunda concepção diz respeito à história do historicismo no seu sentido metodológico. Na tentativa do autor de periodização do historicismo, em um primeiro momento, tem-se que os filósofos, ao pensarem a história como sendo uma realidade racional cujo desenvolvimento se daria no tempo, destacaram a civilização como sendo o seu sentido e sua meta. Dessa forma, para alcançarem um conhecimento perfeito, isto é, filosófico, da realidade era necessário orientá-la racionalmente. O segundo momento que o autor menciona diz respeito às expressões românticas e hegelianas do historicismo no começo do século XIX. A filosofia da história de Hegel, como vimos, é o desenvolvimento ou a realização da ideia na história. Assim, a visão de Hegel sobre a história apresenta-se como uma continuação da filosofia das Luzes. Já a concepção romântica da história é diferente e contrapõe-se à concepção hegeliana da história. A concepção romântica da história afirma a realidade histórica e não a concebe como se esta fosse um processo único e universal. A história é, para os

⁸ “La conquista del mundo histórico” (CASSIRER, 1972, p.222).

românticos, a realização única e individual de cada época, povo ou nação. A realidade, nesse sentido, é múltipla, plural e histórica, pois que feita por individualidades históricas, concretas e reais. O geral manifesta-se no particular e a razão é histórica. Em lugar da História Universal, na concepção romântica predomina a História Geral da Humanidade.

O terceiro momento que o autor cita vai do final do século XIX às três primeiras décadas do XX e diz respeito ao momento no qual a história é dominada pela ideia de evolução (ou de progresso). É o momento no qual a história ciência quer se livrar das especulações filosóficas e se efetivar como um saber científico. A história quer desnaturalizar o tempo e firmar o homem na história, como um ser completamente histórico. Nesse contexto, a discussão que ronda a história tem mais a ver com a sua natureza e o seu modo de produzir conhecimento do que com a sua realidade. O quarto momento que o autor identifica trata do período mais recente do século XX, mas não nos ocuparemos aqui dessa discussão.

Segundo ainda Falcon, a outra concepção da história do historicismo tem a ver com a natureza e o fazer do conhecimento histórico e se divide em três momentos, quais sejam: romantismo, neo-historicismo e pós-1945. Por ora, só nos interessa aqui os pressupostos do primeiro momento da segunda concepção de história do historicismo. Portanto, não nos ocuparemos dos dois últimos momentos que compreendem o movimento historicista. Como vimos acima, o romantismo contrapunha-se ao pensamento filosófico das Luzes e se concentrava no individual e no particular em detrimento do geral e do universal. O romantismo também defendia a inseparabilidade entre objetividade e subjetividade e afirmava a identidade entre sujeito e objeto do conhecimento. O romantismo recusa o racionalismo e o naturalismo do pensamento das luzes e defende como metodologia investigativa a compreensão empática e a interpretação hermenêutica da realidade (FALCON, 2011).

A nossa intenção ao trazer a periodização do historicismo proposta por Falcon é mostrar que, apesar da indefinição em torno do conceito de historicismo, existe um esforço para compreendê-lo e para fazer uma história cronológica do

movimento que ele representa, o qual se inicia na filosofia das luzes do século XVIII e aprofunda-se no XIX.

1.3.2 Historicismo, usos do termo e tentativas de definição

De acordo com José Carlos Reis, a partir da leitura e reflexão, sobretudo das obras de Iggers e Cassirer, o historicismo é um amplo movimento cultural e intelectual, que esses autores consideram expressão do pensamento alemão no século XIX, e pode ser explicado tendo como base o seguinte esquema: a) Foi um movimento historiográfico que "inventou a história", isto é, descobriu um novo modo de lidar com o passado, e que consolidou o profissional historiador-pesquisador no espaço acadêmico, com novos métodos e novas técnicas de crítica das fontes e de investigação do passado; b) De acordo com as teses de Friedrich Meinecke, esse movimento foi mais do que um "mero" movimento intelectual, foi sobretudo uma revolução cultural, que atingiu não apenas a história, mas várias áreas do saber, como economia, direito, literatura, filologia, teologia, política; ele estabeleceu uma nova relação com o passado e afirmou a história como conhecimento do passado, distinto do conhecimento do tempo presente, mas que está em relação com este e com o futuro, o que favoreceu o aparecimento da concepção científica da história; c) Ele fez distinção entre os fenômenos naturais e os fenômenos históricos, entre as ciências humanas ou ciências do espírito e as ciências triunfantes das especialidades experimentais; d) Ele adotou a ideia de que a vida e a realidade são história, tudo é história e nada existe ou pode ser explicado fora dela, o que é algo revolucionário, uma nova visão do mundo; e) Tanto o sujeito cognoscente (o historiador-pesquisador) quanto o objeto da pesquisa são históricos; f) O homem e a história têm um passado, isto é, eles são oriundos de um passado histórico, que lhes remete a uma ideia de identidade e de pertencimento; e g) O passado intervém no presente e na vida atual, por meio da retrospecção histórica (REIS, 2003).

Ainda segundo José Carlos Reis, esse esquema é elucidativo, na medida em que nos ajuda a captar, de maneira mais abrangente, o sentido do movimento historicista na Alemanha do século XIX, porém, como alerta o autor, essa enumeração ainda é insuficiente para se obter uma definição fechada e correta do termo historicismo. Para Reis, a palavra historicismo é polêmica, difícil de entender e

de conceituar, e isso devido às diferentes interpretações, reinterpretações e apropriações da palavra e do próprio movimento. Dessa maneira, num esforço de historicização do termo, tendo como amparo a reflexão de Sérgio Buarque de Holanda, Reis escreve que as palavras "historicismo" e "historismo", fora das fronteiras alemãs, foram equivalentes durante muito tempo. Mas, no que tange ao idioma alemão, prevalece o termo "historismo". Entretanto, em sua reflexão, Reis opta pelo termo "historismo", especificamente alemão, com o mesmo sentido que está presente na obra de Dilthey, mas não deixa de lado o termo "historicismo", por se tratar de uma palavra comum entre os pesquisadores do tema em questão e por estar presente nas obras de autores não alemães, sobretudo, que ele utiliza para construir a sua interpretação do movimento (REIS, 2003).

Tendo em vista a existência desse dualismo em torno da concepção de historicismo, e empenhado em definir melhor o termo e o movimento que ele representa, resguardando sobretudo a sua riqueza de significados, Reis o denominou de

Um culto ao passado, um interesse em apreendê-lo, fielmente, em sua diferença e em sua verdade, uma afirmação da historicidade e das mudanças vividas e o desejo de reencontro da vida consigo mesma através da retrospectiva histórica, da produção de uma 'consciência do sentido histórico' (REIS, 2003, p.217).

De acordo ainda com José Carlos Reis, em geral, o historicismo divide-se em três tendências distintas de interpretação, a saber: historicismo filosófico, metodológico e epistemológico. A primeira tipificação distinguia ontologicamente natureza e história. Ela desprezava a natureza, o mundo material, exterior, objetivo, determinado por leis imutáveis e universais, em prol da história, uma realidade espiritual, interior, subjetiva, imprevisível, livre e na qual predominava a criatividade humana. Dentro dessa vertente de pensamento, poderíamos encontrar ainda duas tendências contraditórias: primeiro, uma que buscava "sistematizar todo o devir humano a partir de um princípio *a priori*" delimitador, o que acabava por não diferenciar o historicismo das filosofias especulativas da história; segundo, uma que queria relativizar todo sentido, todos os valores, como se na história não houvesse verdade, o que fazia com que o historicismo cultivasse um ceticismo extremo, levando-o então ao niilismo filosófico. Dessa forma, dentro dessa primeira tendência,

ao refletir sobre o sentido da existência humana, o historicismo também trazia embutido em si uma concepção metafísica, na medida em que tomava a história-enquanto-ser como espiritual e como instrumento para realizar certos valores e alcançar fins absolutos (REIS, 2003, 2008).

Diante disso, o historicismo filosófico aproxima-se do pensamento das luzes, porquanto compreende a história como um pensamento evolutivo (ou do progresso) determinado por critérios racionais universais. No caso do historicismo metodológico, ocorre o contrário, o espírito não pode submeter-se a leis universais, nem a dados *a priori* delimitadores, pois ele é histórico. Ele é expressão particular de diversas sociedades e de diversos povos localizados no tempo e no espaço. As normas e os valores são relativos e passageiros, nunca supratemporais, e a verdade é histórica, isto é, pertencente a uma dada época. Assim, o que predomina é o relativismo valorativo, uma noção de que todo pensar e agir humano são passageiros, e isso é válido para qualquer ciência. O historicismo metodológico não está preocupado com o problema metafísico do sentido da existência humana, mas com a natureza do conhecimento histórico e com a autonomia metodológica do saber histórico (REIS, 2003).

O historicismo epistemológico também recusa o historicismo filosófico pelo fato de este fazer oposição entre história e natureza. Para o historicismo epistemológico, pelo contrário, a história não faz oposição entre matéria e espírito e não quer ser uma filosofia da história. Para ele, a história serve para uma abordagem da realidade, uma forma de escrutiná-la, de conhecê-la. No entanto, essa abordagem histórica da realidade não é uma mera reprodução do real, mas sim uma reconstrução conceitual da realidade. Nesse caso, ele não defende a separação ontológica entre história e natureza, mas epistemológica. Dessa forma, a natureza pode ser historicizada, assim como a história pode ser naturalizada. Entretanto, o historicismo epistemológico, ao evitar ser contaminado pelas filosofias especulativas da história, foi entendido por muitos como um retorno ao positivismo comtiano. Tratava-se de uma cientificidade diferente, que propunha uma postura científica diferente das pretensões naturalizantes do modelo hegemônico de ciência, mas que era, ao mesmo tempo, contemplativa, distanciada da vida e da realidade (REIS, 2003, 2008).

Hans Ulrich Gumbrecht, retomando a obra do Koselleck, define o historicismo, ou o "cronótopo historicista", como ele denomina, que se articula na passagem do século XVIII ao XIX, da seguinte maneira: "O cronótopo historicista é aquele cuja topologia e cujas metáforas sempre estão pressupondo que o homem, a autorreferência humana, está se movendo na história. O homem 'passeia' na história." (GUMBRECHT, 2011, p.37). Para explicar o que é o cronótopo historicista, Gumbrecht esclarece que, na Idade Média, por exemplo, o que se move é o passado, que se distancia, e o futuro, que se aproxima. Já no cronótopo historicista, os homens se deslocam, deixando para trás o passado e buscando, ao mesmo tempo, um futuro aberto ao novo, que se apresenta para ele como um horizonte de diferentes e infinitas possibilidades. Aqui, a novidade é que o passado e o presente não se confundem mais, o passado não mais referencia e limita as experiências do presente, mas este agora está em interlocução com o passado e com o futuro. Como, no cronótopo historicista, passado e presente estão cada vez mais distanciados, o uso de calendário, cronologia e datas é cada vez mais necessário. Segundo Gumbrecht, o presente historicista, que é um presente mínimo, está entre o passado do cronótopo historicista, que se deixa para trás, e o futuro aberto a infinitas possibilidades, que se busca. É um tempo presente que se apresenta como transição, como passagem acelerada para o futuro (GUMBRECHT, 2011).

Francisco José Calazans Falcon, também a partir da leitura e da interpretação da obra de Koselleck, descreve o historicismo como sendo o momento no qual a "história é", o momento no qual ela existe em si e por si mesma, como desenvolvimento real e racional. Nesse contexto, a história evolui ou se desenvolve no tempo linear através de uma coerência interna própria que lhe dá direção e sentido, isto é, o progresso. Com isso, é possível falar que, além de a história existir em si e por si, existe também certa noção da natureza da história (FALCON, 2011).

Ainda segundo Francisco Falcon, no historicismo, predomina a afirmação de que "a realidade é histórica, tudo tem história e existe na história." (FALCON, 2011, p.117). Sobre esse último ponto, o autor suscita uma questão, embora não a desenvolva: se tudo é história, a historicidade não pode ser apenas uma dimensão do real ou uma das formas de conhecimento do real. A historicidade é o próprio real, porque, em princípio, tudo é histórico. Nesse sentido, não existe necessidade de

uma ciência histórica e o projeto moderno de fazer da história um saber científico teria fracassado, o que não foi o caso. Essa assertiva merece uma explicação, pois parece estar contaminada pela filosofia especulativa da história. Estevão Rezende, como veremos mais adiante, também se debruça sobre esse problema e explica que a historicidade completa da realidade e do agir humano não configura restrição para a elaboração de uma narrativa que explique a ação humana no tempo. Pelo contrário, o historicismo propicia justamente a explicação racional das ações humanas, e isso tendo como amparo as fontes (MARTINS, 2008).

Falcon esforçou-se para definir o significado do termo historicismo, mas, segundo o autor, existe um dualismo em relação a essa palavra. Assim, o autor explica, também numa tentativa de historicização da palavra, o termo "historicismo" corresponde à tradução da palavra alemã "*historismus*". Entretanto, não existe entendimento entre os estudiosos do tema em questão de que o termo "*historismus*" possa ser traduzido para o português como historicismo, pois, no idioma alemão, as duas palavras não têm significados equivalentes. Assim, o autor esclarece, historicismo é tomado no sentido mais geral, e "*historismus*" ou "historismo" é a manifestação especificamente alemã do movimento. Além disso, o autor afirma existir vários tipos de historicismo que buscam dar à história uma inteligibilidade e que merecem, nesse sentido, ser observados e levados em consideração, antes mesmo de ensaiar uma definição.

O autor discorre sobre três tipos de historicismo, quais sejam: o naturalista, o marxista ou dialético e o culturalista. O historicismo de caráter naturalista é dúbio e se baseia nas distinções entre o positivismo comtiano e o empirismo cientificista, embora essas distinções sejam deficientes e insatisfatórias, dado que um e outro sugere uma explicação nomológica do modelo galileu pelo século XIX. Da mesma forma, existe o holismo metodológico, que é comum entre os historicistas, mas que está presente também entre os não-historicistas. O que mais conta nesse tipo de historicismo é a inteligibilidade "discursiva e explicativa" que ele defende e que se aproxima da aplicada pelas ciências da natureza. Nesse sentido, o que mais importa para esse modo de historicismo é a descoberta de leis universais ou racionais para que haja a produção de um conhecimento histórico científico. O historicismo de caráter marxista ou dialético defende a ultrapassagem da dicotomia

natureza / cultura, para que a história seja então uma produção humana, racional e teleológica. O marxismo humanizou e materializou a história e construiu uma ciência histórica baseada nos pressupostos teóricos do materialismo histórico.⁹ O objetivo da história sob o viés marxista é construir uma realidade verdadeira e científica.

Já o historicismo de caráter culturalista enfatiza radicalmente a diferença entre o mundo da natureza e o mundo da cultura, pois a inteligibilidade discursiva e explicativa aplicada ao mundo natural não serve para o mundo da cultura, cuja inteligibilidade é interpretativa e compreensiva. O historicismo culturalista é metodologicamente individualizante, focado nos indivíduos históricos e, em relação à sociedade, é organicista. Com isso, ele defende a identidade entre sujeito e objeto investigado, o que coloca em questão a objetividade e evidencia que nada está isento do julgamento humano e que nada pode ser compreendido fora da história (FALCON, 2011).

Estevão C. de Rezende Martins, à luz da obra de Jörn Rüsen, principalmente, entende por historicismo a época na qual há um esforço, da historiografia alemã, durante o século XIX, "de metodização e formatação científica do conhecimento histórico" (MARTINS, 2008, p.15). Para o autor, esse é um dos aspectos "úteis" desse movimento historiográfico que marca a época oitocentista, uma vez que a cientificização do conhecimento histórico, bem como o desenvolvimento e a sistematização dos procedimentos de pesquisa são decorrentes do historicismo, particularmente o alemão. Dessa forma, como assevera o autor, "o surgimento do historicismo é, por conseguinte, também o surgimento da história como ciência." (MARTINS, 2008, p.20).

No entanto, segundo o autor, o historicismo não representa somente conquistas. A história como "estudo cientificamente conduzido" serve como instrumento para a estruturação do estado e da nação. Aqui, para o autor, está um dos aspectos "desagradáveis" do historicismo. O historicismo, no caso da

⁹ Adam Schaff sintetizou os pressupostos teóricos do materialismo histórico através do seguinte esquema: "1. A realidade social é mutável; 2. Esta mudança está submetida a leis cujo reflexo são as leis dinâmicas da ciência histórica; e 3. As mudanças conduzem a estados periódicos de equilíbrio relativo, cuja característica não é (...) a ausência de qualquer mudança, mas sim a duração relativa de suas 'formas' e 'relações recíprocas' (hoje expressaríamos isto mais precisamente com as palavras: *da estrutura do sistema*)" (SCHAFF *apud* CARDOSO E VAINFAS, 2011, p.4).

experiência alemã, contribui para a afirmação do poder político e para a formação da identidade alemã no processo de instituição do estado. Nesse contexto, o historicismo também é um fator decisivo para a constituição de um espaço público de cultura nacional e para a formação de uma burguesia esclarecida (*intelligentsia*) (MARTINS, 2008).

De acordo ainda com Estevão Martins, os aspectos "úteis" do historicismo são: a) A história tornou-se uma ciência autônoma e preocupada com as mutações de tudo o que existe no mundo, porque tudo é história e nada existe fora dela; b) A história superou o saber que se distinguia entre geral e particular e focou no aspecto particular, não recusando, por esse motivo, a explicação racional; c) A história, enquanto operação mental da compreensão do sujeito individual, se distanciou do pensamento das Luzes que se baseava na concepção conceitual/tipológica e radicalizava a distinção entre realidade histórica e supra-histórica; d) A história privilegiou a ação de indivíduos situados no tempo e no espaço, tanto singulares quanto coletivos; e) As causalidades na história estão na própria história; f) A história desenvolveu um método rigoroso para a crítica e a compreensão das fontes e para o conhecimento do passado, o que colocou em conexão o passado, o presente e o futuro; g) Houve a sistematização e a organização do conhecimento histórico; e h) A história, então produzida pelo historiador, empenha-se na promoção do estado e da nação (MARTINS, 2008).

Segundo ainda Estevão Martins, os aspectos "desagradáveis" do historicismo são: a) A imprecisão e a indefinição do conceito de historicismo devido às constantes interpretações e apropriações do termo. A palavra historicismo, para Estevão Martins, procede do termo inglês "*historicism*", então predominante na língua portuguesa, e não do termo "*historismus*", predominante na língua alemã, mas que não tem sentido correspondente em português. Segundo o autor, o conceito foi apropriado politicamente pelos projetos nacionalistas e de sustentação do Estado e da identidade das elites cultas europeias do século XIX e limiar do XX; b) O historicismo também foi confundido com o positivismo comtiano; e c) Como se não bastasse tudo isso, o historicismo foi apropriado pelo campo da literatura, que adicionou o prefixo "neo" ao conceito, e isso para sustentar a ideia de relativismo cultural e político.

1.3.3 Historicismo, positivismo e historiadores no século XIX

No século XIX, o historicismo rejeita as filosofias da história hegeliana e iluminista, as quais consideram a realidade como que determinada pelos princípios absolutos, essenciais e imutáveis da razão. Na época historicista, a história não se sustenta em nenhum dado *a priori* limitador, em nenhum modelo supra-histórico, em nenhuma verdade eterna e universal, mas é pensada e explicada historicamente. Não é Deus, nem a razão que fundamentam o agir humano e as instituições, mas sim a história. Não predomina mais a noção de que o homem possui uma natureza imutável, permanente, atemporal, passiva, mas sim a ideia de que o homem é um sujeito de ação, histórico, mutável, transitório, intérprete de si mesmo e do mundo. A consciência humana torna-se histórica e possível de ser historicizada. Nesse contexto, a filosofia e o próprio conhecimento histórico são historicizados.

Os historiadores querem se libertar das filosofias da história e procuram fazer isso se amparando no método científico das ciências da natureza. As ciências exatas tratam os fenômenos da natureza de maneira isolada, procuram classificá-los, catalogá-los, organizá-los e inseri-los em grupos e subgrupos. Além disso, as ciências da natureza entendem os acontecimentos como fortuitos e sucessivos, e trabalham apenas para encontrar nexos causais entre eles. A causalidade, nesse sentido, está na regularidade dos acontecimentos. Isso permite a previsão dos eventos, e a previsão, por sua vez, implica a existência de leis universais que regem tais eventos. Assim, a intenção dos historiadores cientistas é fazer da história um conhecimento exato, com postulados e leis de validade e aceitabilidade universais, tal como as ciências da natureza.

Diante disso, os historiadores se distanciam do seu objeto de análise, a fim de esquadrinhá-lo melhor e com "neutralidade". Assim, a subjetividade do historiador diante do seu objeto torna-se então insignificante. A ideia é não contaminar o objeto analisado com preconceitos, opiniões infundadas e erradas, com o incerto, o provável, com paixões, ilusões e juízos de valor. Para evitar que isso ocorra, a história só pode ser feita e tem legitimidade por meio de documentos, os quais comprovam a veracidade dos fatos. A intenção que se tem ao extrair fatos

brutos de documentos é evitar especulações filosóficas sobre a história e sobre o passado.

É claro que esse tipo de história científica, positivista, metódica, indutivista, factual, em que os fatos são dados, e não construídos, e "falam por si só", não é um empreendimento completamente satisfatório na modernidade, mas serve para alertar os historiadores dos perigos da metafísica e das especulações filosóficas. Por maiores que sejam as conquistas da história científica moderna, avaliar o fato pelo fato, de maneira racional, acaba por descolar os historiadores da realidade.

1.4 Nietzsche, pensador de uma nova história na modernidade? Esboço da questão a ser investigada

Nietzsche reflete sobre a utilidade e a desvantagem do conhecimento histórico para a vida nesse contexto, da passagem do conceito antigo de história para o conceito moderno de história, momento no qual a história deixa de ser um repositório de exemplos do passado e alcança então estatuto de ciência, como acabamos de explicitar. Essa mudança da história no plural para a história no singular não operou apenas o deslocamento de um velho conceito para a acomodação de um novo, mas também uma transformação na noção de tempo dos modernos, que passou a ser entendido e vivenciado por eles como um tempo inédito, novo e aberto a diferentes e infinitas experiências e possibilidades (KOSSELLECK, 2006a). Levar em consideração este último aspecto que Koselleck aponta sobre a mudança simultânea do conceito de história e das estruturas temporais é crucial para entendermos que Nietzsche não pode ser tomado como mais um atualizador do topos história *magistra vitae*. Se muda o conceito de história, alerta Koselleck, altera-se também o estado de coisas que o envolve. Nietzsche compreendeu que o conceito de história e a realidade se transformaram, mas não está satisfeito com o que vê e quer ainda conceituá-los de modo diverso. Na concepção de Nietzsche, isso é inteiramente possível. Assim, a tarefa que o filósofo alemão se propõe a realizar é pensar a história e a realidade que a envolve de um novo modo, mas a partir de pressupostos que ele já conhece.

Ao examinarmos a passagem da história exemplar para a história ciência, mostrando as permanências e as mudanças operadas a partir da dissolução (KOSELLECK, 2006a), do esvaziamento (HARTOG, 2011, 2013) ou do estreitamento do topos antigo (ARAÚJO, 2011), a ideia é prepararmos o caminho para trabalharmos o diálogo de Nietzsche com a cultura histórica de seu tempo e, ao mesmo tempo, identificarmos e compreendermos os antigos e os modernos pressupostos sobre os quais o filósofo alemão assenta sua nova concepção de história.

O nosso objetivo é demonstrar que Nietzsche não rompe totalmente com a concepção de história dos antigos, baseada na observação dos grandes exemplos e das grandes realizações dos homens do passado, mas também não se volta completamente para a história ciência dos modernos. A predileção de Nietzsche pela história como concebida pelos antigos não é suficiente para afirmarmos que ele abraça totalmente a história mestra da vida e recusa com radicalidade a concepção de história ciência dos modernos. Acreditamos que, embora contra a distinção moderna dos dois sentidos do termo história (*Geschichte* / *Historie*), separação essa que a Antiguidade desconhece, é importante destacarmos, Nietzsche situa-se entre a história ciência e a história *magistra vitae*, e ele retorna a esta última na tentativa de desvalorizar a concepção de ciência dos modernos. Mas, Nietzsche não se fecha nesse pensamento oscilante. Ele toma, portanto, uma posição. Compreendemos que a experiência do filósofo alemão com a história *magistra vitae* e a história ciência resulta em uma nova forma de pensar o conhecimento histórico. Nietzsche agora reflete sobre a história a partir de um novo critério, qual seja, a vida, que está acima da distinção moderna de história, e acaba por pensar, conjuntamente, a necessidade de uma genealogia. Sendo assim, a nova história de Nietzsche é, portanto, um tipo genealógico e afirmador da vida.

Dito isso, e considerando o que Koselleck disse a respeito de que toda nova palavra, todo novo conceito ou novo pensamento têm um impulso diacrônico contra o qual qualquer um que busque um novo significado precisa operar (KOSELLECK, 2006b)¹⁰, defendemos que Nietzsche recorre à história mestra da

¹⁰ Antoine Prost, em seu livro *Doze lições sobre a história*, mais precisamente no capítulo “Os conceitos”, no qual o autor discorre sobre a importância de historicizarmos os conceitos da história,

vida, isto é, ele recorre a significados ainda aceitos do velho topos, não questionados claramente em seu tempo, para suplantar a ideia de ciência dos modernos e, então, propor uma nova concepção de história.

De acordo ainda com Koselleck, o que é novo só pode ser percebido e entendido pela primeira vez por causa de algum traço recorrente, alguma referência a experiências pregressas, isto é, a algo já conhecido e estabelecido no passado (KOSELLECK, 2006b). Dessa maneira, acreditamos que Nietzsche se volta para o antigo topos história mestra da vida, mas com a intenção de se apropriar de seus pressupostos para, a partir deles, formular uma nova história, diferente e distanciada, portanto, da história científica que se tem na modernidade.

No entanto, no bojo dessa nova concepção de história que Nietzsche propõe é possível haver traços da concepção de história mestra da vida dos antigos e da concepção de história científica dos modernos. Como afirma Koselleck, os conceitos mudam, a realidade que os envolve também, mas os novos conceitos podem acondicionar, alterar ou transformar as conceituações passadas. Com isso, os conceitos considerados antiquados e em desuso, com desvios maiores ou menores, podem continuar a ser utilizados e reutilizados. Mesmo que tais modificações sejam pequenas ou grandes, assevera Koselleck, existe um grau mínimo de continuidade entre os conceitos ou entre as partes que compõem os mesmos. Entretanto, o que não podemos garantir é que esses elementos que permanecem e são reaplicados nos novos conceitos tenham o mesmo sentido e a mesma utilidade dos conceitos antigos (KOSELLECK, 2006b).

Assim, antes de discutirmos sobre a possibilidade de uma nova concepção de história em Nietzsche, história essa que se apresenta como um tipo genealógico e afirmador da vida, empenhamo-nos em apresentar, neste primeiro

segue na mesma direção apontada por Koselleck e afirma que, ao colocarmos os conceitos em uma perspectiva histórica, trabalhamos a relação dos conceitos com a realidade e com o tempo. De acordo com Prost, em primeiro lugar, o conceito não é a própria realidade, mas uma representação da mesma; em segundo lugar, o conceito é um dos componentes da construção do tempo histórico. Se pretendemos traduzir o passado, isto é, conhecê-lo em sua complexidade, é necessário levarmos em consideração a profundidade diacrônica e sincrônica dos conceitos. Segundo ainda Prost, a semântica dos conceitos, parte menos nobre da linguística, é fundamental para o trabalho do historiador. Ao colocar os conceitos em uma perspectiva histórica, o historiador conhece a temporalidade da qual eles fazem parte e apreende a contemporaneidade do não contemporâneo (PROST, 2014).

capítulo, uma reflexão sobre as alternativas historiográficas e os gêneros historiográficos dos séculos XVIII e XIX, os quais foram decisivos para que Nietzsche pensasse e estabelecesse uma nova relação com a história. Com este primeiro capítulo, portanto, preparamos o caminho para compreendermos a relação de Nietzsche com a cultura histórica de seu tempo e para, finalmente, situarmos o lugar que ocupa o seu pensamento inovador (se relacionarmos ao seu tempo) sobre a história na modernidade, especificamente no século XIX alemão.

2. A HISTORIOGRAFIA COMO PROBLEMA EM NIETZSCHE

2.1 Nietzsche, a história e a cultura moderna

Nesta seção, situaremos a crítica de Nietzsche à Escola Histórica Alemã (representada por Niebuhr, Ranke, Droysen, Mommsen, Burckhardt), que se forma na passagem do século XVIII para o século XIX, alcançando notoriedade e importância principalmente a partir da terceira década dos oitocentos. Nietzsche trava um difícil diálogo com a Escola Histórica Alemã, porque ela é responsável diretamente pela constituição da história como ciência e como disciplina acadêmica, como também pela formação do profissional historiador-pesquisador, o especialista. É a partir da Escola Histórica Alemã que se dá o estabelecimento de um método específico para a crítica das fontes e a formação e organização de arquivos. Nesse contexto, portanto, a história ciência e prática disciplinar é utilizada apenas como repositório de fatos passados, e não mais como fonte de exemplos para a orientação da vida prática.

A cultura histórica engendrada pelos historiadores da Escola Histórica Alemã se forma a partir da vitória prussiana sobre a França, em 1871. Nesse momento de ufanismo, os alemães confundiram o êxito militar do Estado prussiano com o Espírito alemão e propiciaram então as condições para o surgimento de um tipo de cultura que Nietzsche denomina de pseudocultura, porquanto é uma cultura utilitarista, que afirma o conhecimento histórico científico e está distanciada da ação e da vida prática. O programa de Nietzsche é, portanto, destruir essa cultura falsa e construir uma cultura superior, tendo como modelo a cultura da Grécia arcaica.

Na concepção de Nietzsche, a história científica é um entrave para a sua proposta de construção de uma nova cultura, pois o culto aos fatos históricos impede a criação de novos modelos, de homens excepcionais. Somente os gênios podem abrir caminho para a criação de uma cultura superior, pois, como seres criadores, eles rompem com a crença de uma continuidade evolutiva da história e com a ideia de um passado como conhecimento morto. Tendo em vista isso, Nietzsche trabalha para que a história deixe de ser apenas um conhecimento sobre

o passado e torne a ser um saber que instrui e orienta a vida prática, como demonstraremos a seguir.

2.1.1 O diálogo de Nietzsche com a Escola Histórica Alemã

Na medida em que está a serviço da vida, a história está a serviço de uma força a-histórica: portanto, *ela não poderia jamais se tornar, nesta hierarquia, uma ciência pura, como as matemáticas*. Quanto a saber até que ponto a vida tem necessidade dos préstimos da história, esta é uma das questões e das inquietações mais graves que concernem à saúde de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura. Pois o excesso de história abala e faz degenerar a vida, e esta degenerescência acaba igualmente por colocar em perigo a própria história (NIETZSCHE, 2005, p.81-82, grifo nosso).

No final do século XVIII e limiar do século XIX, a Alemanha encontra-se diante de problemas substanciais que influenciam decisivamente na posição assumida por seus historiadores. Como aponta o historiador espanhol Josep Fontana, dois problemas são mais urgentes: 1) Promover a unificação política dos Estados-nações e 2) Investir na modernização alemã, abstendo-se da via revolucionária, alternativa então seguida pela França (FONTANA I LAZARO, 2004). A abertura encontrada pelos intelectuais alemães para promover a integração dos estados e incentivar a modernização das unidades que compõem a Alemanha no período é via unidade cultural, a qual está pautada na unidade da língua alemã. Movidos por esse intuito, os estudiosos alemães trabalham para resgatar elementos considerados representantes da cultura nacional, como mitos, poesias, leis antigas, crônicas medievais, etc. Tais elementos, ao serem reunidos, deveriam contribuir para a criação de um passado clássico comum aos alemães e para a construção da identidade do povo alemão (FONTANA I LAZARO, 2004). Nessa conjuntura, portanto, a história é utilizada para a constituição dos Estados-nações e, conseqüentemente, também para a instituição de um Estado forte e militarizado, o Estado prussiano (DOSSE, 2013).

Nesse contexto, inicialmente, a história faz uso dos métodos de crítica erudita, pegos emprestados do campo da filologia clássica, e tenta aperfeiçoá-los à maneira do trabalho do historiador. Isso é extremamente importante para a consolidação da história como ciência e para a sua institucionalização como disciplina acadêmica. O então responsável por introduzir na historiografia alemã o

método de crítica erudita da filologia clássica é o historiador Bertolt Georg Niebuhr (1776-1831). Trata-se de um autor mencionado por Nietzsche, na *II Consideração Extemporânea* (1874), quando o filósofo se refere à necessidade da ausência de sentido histórico, que forma uma atmosfera a-histórica protetora e conservadora da vida, do povo e da cultura e produz todo grande acontecimento histórico. Para Nietzsche, Niebuhr aponta o “ponto de vista supra-histórico” como sendo o resultado possível dos estudos históricos. Mas, de acordo com Nietzsche, o historiador que adota o ponto de vista supra-histórico não participa mais da história, não a leva mais tão a sério, por conseguinte, não a julga mais cegamente e não comete mais tantas injustiças (NIETZSCHE, 2005).

Nietzsche cita Niebuhr e, a partir dele, faz uma importante distinção entre espíritos históricos e espíritos supra-históricos. Segundo Nietzsche, os espíritos históricos são lançados do passado ao futuro e esperam a realização da justiça e da salvação no porvir. O sentido da existência revela-se durante o processo; não existe mais continuidade entre passado e presente, pelo contrário, o passado agora serve para ajudar a interpretar o presente e a planejar o futuro. Os espíritos supra-históricos, por sua vez, não esperam a justiça e a salvação no amanhã, porque a salvação já está efetivada, ela já está realizada. O sentido da existência não se desvela no processo, mas no passado; existe continuidade entre o passado e o presente e eles são uma só coisa, isto é, “um conjunto imóvel de tipos eternamente presentes idênticos a si mesmos, para além de todas as diversidades, uma estrutura de valor imutável e de significação inalterável” (NIETZSCHE, 2005, p.79-80). Com base no enfoque de Nietzsche, é razoável deduzir que em Niebuhr predomina o espírito supra-histórico.

Não obstante, o comumente disseminador do “método científico” na historiografia alemã é Leopold von Ranke (1795-1886), com suas abstrações sobre o estudo dos fatos passados (FONTANA I LAZARO, 2004). Em virtude disso, até hoje, Ranke é considerado pelos historiadores o “pai da história científica”, o “maior historiador alemão do século XIX”, ou melhor, como denomina Sérgio da Mata, um “mito historiográfico” (MATA, 2010, p.187-189). Ranke é definido como “mito historiográfico” pelo fato de seu pensamento e de sua obra estarem isentos de críticas e de uma leitura mais apurada por parte dos historiadores acadêmicos.

Segundo Sérgio da Mata, é necessário observar Ranke com outros olhos, tentando desnaturalizar o que se tem dito até hoje sobre esse autor, principalmente no que se refere ao problema da objetividade. Ranke ainda é muitas vezes interpretado como um pensador que defende que todo historiador tem de "apenas mostrar como realmente aconteceu" (... *es will bloss zeigen wie es eigentlich gewesen ist*) (RANKE *apud* WEHLING, 1973, p.177). Todavia, a objetividade em Ranke tem um sentido diferente e está em congruência com o tipo de trabalho que os historiadores devem desenvolver hoje, que é o de manter-se no campo dos fenômenos históricos e ser fiel a ele como as fontes o permitam. Não tem o sentido, portanto, da "objetividade de eunucos", ingênua, neutra e pobre, que comumente se atribui aos positivistas. Pensar dentro do limite das fontes não significa que os historiadores não possam refletir sobre o seu objeto de estudo. De maneira alguma. Diante de inúmeras formas de investigação do passado e de diferentes perspectivas teóricas avaliadoras, o que Ranke defende é que os historiadores privilegiem o que há de substancial nas fontes, isto é, "aquilo que se deve saber de cada objeto, evento, questão, tema, problema investigado" (RANKE *apud* MARTINS E CALDAS, 2013, p.19).

Ranke nos interessa pelo fato de ser considerado o fundador do historicismo alemão, vertente que Nietzsche tanto critica em seus escritos de juventude, e por Nietzsche tê-lo citado com frequência em sua obra, ora criticando-o, ora admirando-o, pelo seu estilo de escrever sobre os fatos passados, pelo seu ataque aos fundamentos do romantismo alemão e pelo seu estilo aristocrata. Uma das obras que Nietzsche menciona Ranke é em sua *II Consideração Extemporânea* (1874), quando se refere à ideia rankiana de história universal. Para Nietzsche, o "célebre artista da história", como ele denomina de maneira irônica Ranke, quando soergueu a história ao plano da generalidade, não ensinou mais nada (NIETZSCHE, 2005). Nas ciências exatas, assegura Nietzsche, as generalidades são importantes na medida em que adquirem força de leis universais, mas, na história, ocorre diferente, as ideias gerais que têm força de lei põem em risco o trabalho dos historiadores, que se dedicam ao singular, ao particular. Para Nietzsche, as ideias gerais são importantes na medida em que permitem variações de um tema já conhecido e esgotado, elevando-o, assim, da insignificância à categoria de símbolo universal. Entretanto, segundo Nietzsche, para fazer com que uma experiência

passa da trivialidade à universalidade, é necessário um grande poder artístico, que é "a faculdade de cercar as coisas com um halo criador, de mergulhar com amor nos dados empíricos, de criar imagens novas a partir dos tipos dados" (NIETZSCHE, 2005, p.124-125). Nessa circunstância, a objetividade é necessária, não a dissimulada de verdade e de justiça, como a dos historiadores modernos, mas somente o seu lado positivo, que é a paixão pelos dados empíricos. Ao longo da sua exposição, Nietzsche deixa entrever que Ranke é um historiador apaixonado pela empiria, pela boa objetividade, mas ainda sem o olhar do artista, sem a visão criadora, então capaz de expor as ideias gerais com simplicidade e, ao mesmo tempo, profundidade. O historiador artista deve ser um homem experimentado, versado, apto a capturar a grandeza do passado e a escrever a história. Do ponto de vista de Nietzsche, Ranke não é esse homem entendedor do passado e não tem esse poder criativo e imaginativo, porque ele está imerso na corrente historicista moderna, que quer tornar a história uma ciência empírica, tal como as ciências naturais.

Ainda assim, Nietzsche argumenta, para o historiador artista interpretar a grandeza do passado e planejar o futuro, ele precisa conhecer as entranhas do presente. Todavia, Nietzsche é assaz incisivo, o presente não ensina nada e, com isso, o historiador está privado de educação. Nietzsche aponta então que a saída é um mergulho profundo na vida dos grandes homens do passado, para buscar neles as instruções de como se livrar da ignorância da pseudocultura do presente. A recomendação terminante de Nietzsche é para que os historiadores "encham as suas almas de Plutarco e, acreditando em seus heróis, acreditem em si mesmos" (NIETZSCHE, 2005, p.128). Ao aconselhar que os historiadores se lancem no passado e dele extraiam modelos que iluminem o presente, Nietzsche adota nitidamente a conjuntura moral da história *magistra vitae*.

Nesse movimento que visa conferir à história um estatuto de cientificidade, também aparecem como importantes colaboradores os discípulos de Ranke, por exemplo, Johan Gustav Droysen (1808-1884), Theodor Mommsen (1817-1903), Jacob Burckhardt (1818-1897), entre outros. Esses historiadores são responsáveis pela criação e difusão dos métodos de pesquisa e investigação adotados no campo da história até hoje. Droysen é contra o positivismo, corrente

que quer encontrar nos fatos regularidades e leis gerais, e a favor do historicismo. O historiador alemão tem em vista delimitar e respaldar o conhecimento histórico, a fim de distingui-lo das filosofias da história meramente especulativas e das ciências exatas e naturais que se fundamentam em leis universais. Ele alcança notabilidade principalmente através de seus cursos de teoria e metodologia da história. Em Droysen, a metodologia do conhecimento histórico é definida por meio da fórmula "compreensão mediante pesquisa" (ASSIS, 2010, p.31-36). Segundo Pedro Caldas, no pensamento de Droysen, "compreender enquanto se pesquisa" significam duas coisas, a saber: em primeiro lugar, a história é uma ciência autônoma; e, em segundo lugar, a história é uma ciência integrativa, isto é, uma ciência que articula outras formas de conhecimento e, ao passo que faz isso, compreende todas as dimensões da vida humana (CALDAS, 2013).

Theodor Mommsen conhece e domina todas as técnicas auxiliares da investigação histórica, daí a sua importância para a escola prussiana. Segundo Estevão Martins, Mommsen confia na crítica e na pesquisa rigorosa das fontes e considera o método histórico-crítico o mais viável para investigação da Antiguidade, principalmente romana. Nesse sentido, ele representa um marco na passagem da história iluminista para a história ciência (MARTINS, 2010).

Jacob Burckhardt, historiador suíço da arte e profundo estudioso da cultura grega e do renascimento italiano, amigo de Nietzsche na Universidade da Basileia, alcança reconhecimento a partir dos seus estudos inovadores sobre história da cultura (*Kulturgeschichte*). Em seu curso, intitulado "Cultura do Renascimento na Itália", em 1869, no qual Burckhardt leciona sobre história da cultura e antiguidades gregas, Nietzsche participa como ouvinte (FERNANDES, 2010). Inclusive, Nietzsche lê a obra *A Cultura do Renascimento na Itália* e a cita em sua *II Consideração Extemporânea* (1874), no momento em que discute os efeitos da história tradicionalista sobre os italianos e os poetas do Renascimento, efeitos esses que fizeram despertar neles o antigo gênio italiano (NIETZSCHE, 2005).

Em uma das cartas de Nietzsche endereçadas a Von Geersdorff, em 1870, é possível confirmar o apreço do filósofo por Burckhardt. Na carta, Nietzsche reitera que, semanalmente, assiste às aulas de Burckhardt sobre o estudo da

história (*Reflexões sobre a História Universal*) e que, somente ele, é capaz de entender a profundidade e a grandeza do pensamento de Burckhardt (NIETZSCHE *apud* DRU, 2003). De igual forma, em uma das cartas de Burckhardt enviadas a Nietzsche, em 1882, por ocasião do livro *A gaia ciência* (1882), que acaba de chegar às suas mãos, é possível encontrar a admiração do historiador por Nietzsche. Na dita carta, Burckhardt questiona Nietzsche sobre o que resultaria de seu pensamento se ele ensinasse história. Para Burckhardt, aliás, Nietzsche está sempre ensinando história, mas, no que concerne às perspectivas históricas depositadas na obra *A gaia ciência* (1882), Nietzsche colocaria todas as coisas de cabeça para baixo. Ao mesmo tempo, para Burckhardt, se os historiadores pudessem ver a ciência histórica a partir da visão de Nietzsche, ao invés de ser um desastre, seria uma completa vantagem (DRU, 2003). Essa relação entre Burckhardt e Nietzsche deixa claro para nós que não só o primeiro influenciou o segundo em suas reflexões, mas também o inverso.

É importante lembrar que Jacob Burckhardt é o grande interlocutor de Nietzsche na *II Consideração Extemporânea* (1874) (GENTILE, 2010; MURICY, 2006). Também em uma de suas cartas endereçadas a Nietzsche, em 1874, por ocasião do recente trecho da *II Consideração Extemporânea* (1874), que chega às suas mãos, Burckhardt enfatiza que o assunto depositado nessa obra lhe diz respeito de forma íntima. Tal como Nietzsche, Burckhardt despreza a "história mundial" (*Weltgeschichte*), resultado da tradição metafísica da filosofia da história, e alimenta simpatia por uma história que sirva à vida prática:

Como professor e mestre, posso, contudo, declarar que nunca ensinei história pelo o que está contido sob o pomposo nome de "história mundial", mas sim como um estudo propedêutico: meu objetivo tem sido dar às pessoas a estrutura indispensável para que seus estudos futuros, sejam do que for, não se tornem sem propósito. Fiz tudo o que podia para levá-las a adquirir um domínio pessoal do passado - em qualquer modelo e forma - e, pelo menos, não as deixar enfadadas com isso; eu queria que elas fossem capazes de colher os frutos por si próprias; nunca sonhei em treinar eruditos e discípulos no sentido mais estrito desses termos, mas quis apenas fazer com que cada membro de minha audiência sentisse e soubesse que todo mundo pode e deve apropriar-se dos aspectos do passado que mais os atraem, e que é possível encontrar satisfação ao fazê-lo. Sei perfeitamente bem que tal objetivo pode ser criticado como forma de incentivar o amadorismo, mas isso não me preocupa muito. Em minha avançada idade, podemos agradecer aos céus se descobrirmos algum tipo de princípio ao ensinar na instituição à qual pertencemos *in concreto* (BURCKHARDT, 2003, p.295-296).

Burckhardt reconhece os problemas que Nietzsche aponta em sua // *Consideração Extemporânea* (1874) e, inclusive, confirma a sua oposição a um saber histórico que não esteja comprometido com a vida prática, a um saber meramente erudito e enfadonho, como acabamos de ver na carta acima. Segundo Burckhardt, o ensaio crítico de Nietzsche é poderoso e significativo, pois trata de problemas cruciais de seu próprio tempo:

O livro coloca uma incongruência realmente trágica ante nossos olhos: o antagonismo entre o conhecimento histórico e a capacidade de fazer ou de ser e, depois, novamente, o antagonismo entre o enorme amontoado de conhecimento adquirido e as razões materialistas da época (BURCKHARDT, 2003, p.297).

Como podemos constatar, Nietzsche dialoga com alguns dos principais teóricos da Escola Histórica Alemã, mas se mostra mordaz em relação às pretensões dessa escola de fazer da história uma ciência. Examinar a interlocução de Nietzsche com alguns desses historiadores é importante para delinear a concepção nietzschiana de história.

Nesse mesmo trilho, seguindo o longo processo alemão de unificação política, do qual os historiadores da Escola Histórica Alemã também fazem parte, realiza-se a consolidação da história como ciência e a sua institucionalização como disciplina acadêmica nas universidades alemãs da época. É então nesse ambiente, precisamente, que Friedrich Nietzsche (1844-1900) escreve sobre a história e a cultura histórica alemã, como veremos a seguir.

2.1.2 Nietzsche, a história exemplar e a história ciência no século XIX

Nietzsche, como um homem preocupado com as questões do seu presente, decide escrever sobre o conhecimento histórico no momento em que a história (*Geschichte*)¹¹ busca equiparar-se às ciências exatas e naturais. Na ótica de Nietzsche, pensar a história como semelhante às ciências naturais significa admitir

¹¹ Sobre a história grafada como "*Geschichte*", Nietzsche trata a tendência dos historiadores modernos em transformar todo fenômeno em conhecimento histórico. Já quando se refere à história grafada como "*Historie*", Nietzsche apresenta a história como ela se manifesta e é utilizada, sem a pretensão moderna do controle científico (SOBRINHO, 2005, p.67). As discussões a respeito das transformações filológicas e semânticas em torno do conceito de "história" na língua alemã também estão presentes extensivamente nas obras do historiador alemão Reinhart Koselleck (KOSELLECK, 2006, 2013, 2014).

que ela obtém respaldo em um "conhecimento puro e sem consequência" (NIETZSCHE, 2005, p.118), um saber objetivo, imparcial e, desse modo, desprovido de qualquer sentido valorativo. Para Nietzsche, isso significa anular a subjetividade daquele que conhece em prol de uma neutralidade que se revela inalcançável. À vista disso, na concepção de Nietzsche, a chamada objetividade (*Objektivität*) proposta pelo "método científico" das ciências naturais apresenta-se como pura ilusão, porque todo conhecimento está inextricavelmente envolvido com alguma perspectiva teórica avaliadora. Segundo Nietzsche, os historiadores modernos acham que ter objetividade significa avaliar o passado de acordo com o seu presente, onde, para eles, está o exemplo da verdade. Nietzsche denomina tais historiadores de ingênuos, porque é uma fantasia achar que o seu presente decadente é padrão para avaliar qualquer fato do passado e que a sua objetividade lhes permite "examinar um acontecimento em todos os seus motivos e em todas as suas consequências de maneira tão pura, que este acontecimento não possa mais exercer qualquer influência sobre a sua pessoa" (NIETZSCHE, 2005, p.120).

Nietzsche ainda demonstra preocupação com outra questão, de natureza diversa, mas que está em correspondência com a outrora explicitada, qual seja: a doença moderna do sentido histórico (*historische Sinn*) de todas as coisas. Na análise de Nietzsche, a ciência histórica na modernidade está contagiada pela febre do sentido histórico, do historicismo, o qual toma todo saber histórico como composto por fatos isolados, autônomos, progressivos, teleologicamente orientados, o que faz com que a história deixe de lado o fortuito, o casual, o contingente, próprio da subjetividade humana. Nietzsche evidencia que o sentido histórico de todas as coisas é prejudicial à vida e à cultura por cinco motivos: 1) Ele provoca o descompasso entre forma e conteúdo, isto é, o saber que os modernos adquirem não tem utilidade para a vida prática; 2) Ele leva ao enfraquecimento da personalidade do homem moderno, e isso em decorrência da antinomia entre "interioridade" e "exterioridade"; 3) Ele leva a época moderna a pensar que tem a virtude da justiça num grau mais elevado do que todas as outras épocas, sendo capaz, inclusive, de julgar a sua própria época e as outras com imparcialidade e justiça; 4) Ele instaura a crença de que a humanidade chegou ao seu estágio de velhice, isto é, ao fim da história, impedindo, portanto, o seu amadurecimento; e 5) Ele leva a época moderna a pensar ironicamente sobre si mesma e a ter, em

seguida, uma atitude de cinismo, descrença e egoísmo para com o seu próprio tempo (NIETZSCHE, 2005).

Diante desses sintomas que Nietzsche enxerga em sua época, ele redige a *II Consideração Extemporânea* (1874)¹², em 1874, a sua única obra dedicada extensivamente a discutir sobre o passado, sobre o conhecimento do passado e sobre o uso e as desvantagens da história para a vida (BREAZEALE, 2007; TANNER, 1994). Como Nietzsche mesmo sugere no título do ensaio, trata-se de uma obra "extemporânea", elaborada por um filósofo "extemporâneo"¹³ (*unzeitgemäß*), porque ele tenta "compreender como um mal, um defeito, uma carência, algo que a época atual se orgulha a justo título, a saber, a sua cultura histórica (*historische Bildung*)" (NIETZSCHE, 2005, p.69). Trata-se, portanto, de uma obra que visa compreender e, ao mesmo tempo, questionar os defeitos da modernidade cultural europeia, principalmente alemã, e despertar no leitor os mesmos sentimentos que ele experimenta em relação ao que ele observa em seu tempo.

¹² De acordo com Scarlett Marton, as quatro *Considerações Extemporâneas* que Nietzsche escreveu anunciam duas vertentes do seu pensamento, quais sejam: a linha corrosiva da crítica dos valores e a linha construtiva de uma nova maneira de enxergar o mundo. Nesse sentido, para a autora, as duas primeiras *Considerações Extemporâneas* examinam criticamente a questão da cultura, já as duas últimas dedicam-se a pensar o tema da cultura a partir do viés construtivo. Entretanto, elucida a autora, no pensamento de Nietzsche depositado nas quatro *Considerações Extemporâneas*, é possível observar a existência e a confluência das duas vertentes do seu pensamento. Uma não exclui a outra (MARTON, 1999, 2014). José Carlos Reis segue na mesma vertente que Scarlett Marton e afirma que, na *II Consideração Extemporânea* (1874), existem dois Nietzsche: um destruidor da cultura moderna, do platonismo, do cristianismo, do hegelianismo, da moral, da ciência, dos conceitos de poder e verdade, o qual ele admira e afirma que é indispensável conhecer, se quisermos compreender a história ocidental, bem como a historiografia; outro reconstrutor da cultura moderna, o qual ele considera um pós-moderno ou antimoderno. Este último Nietzsche, Reis prefere não ensinar. Segundo o autor, as duas tendências estão claramente presentes nessa obra de Nietzsche (REIS, 2014).

¹³ Segundo Scarlett Marton, no decorrer das quatro *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche, a palavra "extemporâneo" (*unzeitgemäß*) adquire vários significados, entre eles estão: 1) "Dizer a verdade sobre o seu presente" (NIETZSCHE, 2000); 2) Compreender como mal ou carência aquilo de que seu tempo se orgulha, a sua cultura histórica (NIETZSCHE, 2005, p.69); 3) "Ser simples e honesto no pensamento e na vida" (NIETZSCHE, 2012, p.171); e 4) Não se sentir à vontade na época na qual se vive, como no caso dos participantes do festival de Bayreuth (NIETZSCHE, 2009, p.40). Scarlett Marton trata dos sentidos do termo "extemporâneo", de maneira mais extensiva, em seu artigo sobre as extemporâneas (MARTON, 2014, p.33-52). Segundo Céline Denat, na língua alemã e, em certa medida na língua francesa, o termo "Considerações" tem basicamente três sentidos: 1) Empírico ou sensível, isto é, significa "observar" ou "olhar" atentamente aquilo que está sob nossos olhos, mas que pela força do hábito não damos tanta importância; 2) Anti-idealista, isto é, significa que o pensar não é abstrato, mas tem como exigência "ver" as pequenas coisas, principalmente as que ignoramos e deixamos de lado; e 3) Axiológico, isto é, significa pensar o valor ou o não valor de determinado objeto. Denat reúne esses três sentidos para discutir o caráter nuançado e dificultoso da avaliação que Nietzsche faz da história nas *Considerações Extemporâneas* (DENAT, 2010).

Ao escrever a *II Consideração Extemporânea* (1874), assim como os demais ensaios críticos que constituem as *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche afirma algum tempo depois, no seu *Ecce homo* (1888), que a sua intenção era mostrar que ele não é um "sonhador" em relação à sua época. Pelo contrário, em relação à pretensão científica da história, à noção de progresso, à cultura utilitarista dos alemães, à filosofia da história de Hegel, Nietzsche tem um "pulso perigosamente intrépido", ele sente prazer em "esgrimir a espada" e se insurgir contra o espírito de seu tempo (NIETZSCHE, 2007, p.81).

Como coloca Scarlett Marton, com esse ensaio crítico, Nietzsche não quer apenas evidenciar o caráter intempestivo de seu pensamento, o que ele já vem fazendo desde a *I Consideração Extemporânea* (1873), mas também trazer à superfície a tarefa a que se propõe realizar, qual seja: "dizer a verdade" sobre o que se passa com a história e a cultura histórica na Alemanha após a vitória dos exércitos prussianos sobre a França na guerra de 1870 (MARTON, 2014). Assim, a título de esclarecimento, o caráter extemporâneo do pensamento de Nietzsche não significa que ele está fora do seu tempo, mas sim certa forma que ele tem de se relacionar com o seu presente, com a sua época e os valores que lhes são próprios. Diante disso, o que podemos afirmar é que Nietzsche é um homem de seu tempo, porém em oposição a ele (MARTON, 1999, 2009). É nesse sentido, portanto, que o próprio Nietzsche diz, já no final do prefácio à *II Consideração Extemporânea* (1874), que o seu trabalho enquanto filólogo não é inventariar o passado, mas agir em seu tempo de maneira extemporânea, isto é, "contra sua época, por conseguinte, sobre sua época e, espera ele, em benefício de uma época vindoura" (NIETZSCHE, 2005, p.70).

Podemos afirmar, ainda, tendo em vista o sentido do termo extemporâneo e as ideias depositadas na *II Consideração Extemporânea* (1874), que Nietzsche combate contra o seu tempo e a favor de outro tempo, o momento histórico da Grécia arcaica. Nietzsche, como ele mesmo faz questão de frisar, é um discípulo de tempos antigos, particularmente da Grécia Antiga (NIETZSCHE, 2005), e é por isso que ele vai buscar, na cultura antiga grega, respostas para os problemas que ele identifica na cultura moderna. Como um profundo estudioso da Antiguidade grega, Nietzsche pretende utilizar os exemplos dos antigos gregos para suscitar a reflexão

sobre o valor e o não valor do estudo da história no presente e, mais do que isso, superar o tipo de história produzido na modernidade. Nietzsche quer então pensar a história não mais como um problema de puro conhecimento, como os modernos a entendem, mas em sua relação com a vida e com a saúde da cultura (CAVALCANTI, 2012).

A *II Consideração Extemporânea* (1874) é um ensaio crítico, no qual o Nietzsche tece, de forma polêmica, combativa e até militante, violentas e severas críticas à história e à “cultura histórica” (*historische Bildung*) alemã moderna, que se desenvolve sobre os alicerces de um saber histórico pretensamente científico, vicioso e paralisador das virtudes humanas. Como o título da obra evoca, Nietzsche toma a história como objeto de polêmica e reflexão. A história, na *II Consideração Extemporânea* (1874), não significa o que já passou, o passado acabado, e sim historiografia, isto é, as representações do passado. A ideia central da obra é então discutir se a historiografia tem utilidade ou não para a vida. No entanto, não se trata de reduzir a história a uma perspectiva meramente pragmática, a um pensamento utilitarista. Para Nietzsche, a finalidade prática da história diz respeito ao valor que ela tem para a vida (BINOCHE, 2014; MURICY, 2006). Dessa forma, a obra também tem a intenção de fazer um questionamento axiológico no que tange ao valor educativo atribuído à história para auxiliar na vida prática e para ajudar no conhecimento do passado e das culturas passadas. Nesse sentido, Nietzsche está preocupado em saber se a história ainda tem utilidade prática, vital e cultural. Todavia, a questão não se restringe apenas em descobrir se a história tem valor para a vida e se ela ainda educa, mas também se ela forma “homens superiores”, “indivíduos exemplares”, isto é, se ela propicia a ascensão do gênio, indivíduo que sirva de modelo para o presente e para o futuro (DENAT, 2009).

É útil ainda lembrar que Nietzsche escreve a *II Consideração Extemporânea* (1874) durante o período no qual é professor de filologia clássica da universidade da Basileia e estudioso dos gregos e da cultura grega, particularmente entre os anos de 1873 e 1876. Assim, a forma com que Nietzsche, enquanto filólogo e estudioso da Antiguidade grega, investiga o passado é inevitavelmente diferente da maneira como os historiadores modernos o investigam. Nietzsche se volta para o passado e procura dele extrair exemplos que sirvam de modelos para o seu

presente. Os estudiosos modernos, pelo contrário, se voltam para o passado e o enxergam a partir do puro conhecimento, sem considerar a sua utilidade em prol da vida prática. Ao voltar-se para o momento histórico da Grécia arcaica, Nietzsche busca encontrar no tempo dos gregos um momento ideal, não para imitá-lo, de maneira nostálgica, como um passado perdido e que não volta mais, mas como um momento que inspira criação e reflexão no presente. Ao eleger a Grécia arcaica como modelo de inspiração, Nietzsche quer se distanciar da forma de pensar a história proposta pelos historiadores modernos. Nietzsche quer, na verdade, mostrar aos seus contemporâneos que a história pode ser mais do que conhecimento puramente científico, ela pode servir como fonte de exemplos para o presente. Isso porque Nietzsche não vê o passado como um tempo que já passou, como algo acabado, terminado, que é possível investigar, inventariar, colecionar, mas como fonte de experiências capaz de produzir efeito e promover algo novo na modernidade (CAVALCANTI, 2012).

Além disso, na *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche está preocupado com a supervalorização da ciência que ele enxerga entre os modernos. Essa questão está presente não apenas nesse ensaio crítico de juventude, mas em toda a sua obra. Nietzsche entende que a história não pode ser como a ciência, que procura em todas as coisas o universal, a essência, o inalterável, deixando de lado o singular, o diferente, o vir-a-ser. A história, pelo contrário, deve servir de exemplo e modelo aos modernos, justamente porque ela privilegia o particular, a alteridade, as variações. No entanto, Nietzsche chega à conclusão de que, na modernidade, a história-conhecimento apenas instrui os indivíduos, sem estimular a vida e o desenvolvimento do homem e da cultura, porquanto é uma história científica, que se faz por meio de estatísticas e leis universais. A esse respeito, Nietzsche fala no prefácio à *II Consideração Extemporânea* (1874), quando ele cita Goethe: "Além disso, odeio tudo aquilo que somente me instrui, sem aumentar ou estimular diretamente a minha atividade" (NIETZSCHE, 2005, p.67). Nietzsche entende a história-conhecimento dos modernos como um ensino que não vivifica, não produz vida, mas antes produz um saber que enfraquece e desestimula a vida e a ação.

No entanto, assim como Nietzsche demonstra que a modernidade sofre do excesso de conhecimento histórico, ele também ressalta que a vida tem

necessidade dos serviços da história. Assim, Nietzsche tem convicção de que a vida tem urgência de história, porém resta determinar até que ponto ela tem necessidade dos préstimos da história. Na concepção do filósofo, essa é uma das inquietações e dúvidas mais graves que ele tem e que está diretamente relacionada à saúde do indivíduo, do povo e da cultura.

Em sua *II Consideração extemporânea* (1874), Nietzsche aponta três maneiras apropriadas de uso da historicidade, a saber: a história monumental (*monumentalische Geschichte*), a história tradicionalista (*antiquarische Geschichte*) e a história crítica (*kritische Geschichte*). Além das formas de história, Nietzsche especifica os motivos pelos quais o homem moderno se interessa pela história: 1) Ele age e busca um fim para si nos grandes exemplos do passado; 2) Ele guarda e adora o passado, porque acredita que a origem de tudo e a resposta para todas as questões estão no pretérito; e 3) Ele sofre com o presente e deseja a libertação. Na concepção de Nietzsche, também são três os tipos de homens que se interessam pela história, a saber: 1) O homem de ação, que tem olhos fitados no futuro, assim como o homem fraco e medíocre, que se interessa unicamente pelos grandes exemplos do passado porque não tem condições de fazer nada novo no presente; 2) O homem histórico, para quem o passado deve iluminar e orientar o presente; e 3) O homem supra-histórico, para quem a vida é feita de cegueira, imoderação e paixões injustas.

Na descrição que Nietzsche faz dessas três perspectivas de avaliação do passado, ele deixa ver que nenhuma forma de história deve se sobrepor ou ser preferível às outras. Nietzsche, nesse sentido, afirma: "(...) todo homem, todo povo precisa, segundo os seus fins, as suas forças e as suas carências, possuir certo conhecimento do passado, tanto sob a forma de história monumental, quanto sob a forma tradicionalista ou sob a forma da história crítica" (NIETZSCHE, 2005, p.98).

No conceito de história monumental, Nietzsche defende que as figuras exemplares são como monumentos que servem de modelos e incentivos para a posteridade. Estes exemplos "míticos" estão acima da linha de continuidade da história e, por isso, tem o poder de inspirar a recordação, a imitação e, finalmente, a superação. Esse tipo de história interessa sobretudo ao homem de ação, "ao homem

ativo e poderoso que trava um grande combate e tem necessidade de modelos, de mestres, de consoladores que ele não consegue encontrar à sua volta e no presente" (NIETZSCHE, 2005, p.82). Segundo Nietzsche, por exemplo, foi pensando neste homem de ação que Schiller se interessou por esse tipo de história, pois achava a sua época tão medíocre culturalmente que não encontrava nela indivíduos exemplares que ilustrassem a sua poesia. Foi nesse sentido também que o historiador grego Políbio disse que o estudo da história política seria a melhor forma de preparação para o serviço do Estado, dado que era a única disciplina que servia para exortação desse mesmo homem de ação e para evitar eventuais desgraças no presente, e isso através da rememoração dos infortúnios anteriores (NIETZSCHE, 2005, p.83).

Segundo Nietzsche, os grandes momentos do passado são principalmente os momentos de luta contra a conformidade e a resignação, momentos esses de ruptura e transformação, em que impera um único mandamento: "tudo aquilo que foi uma vez capaz de dar à ideia de "homem" uma realidade mais bela e mais ampla existe eternamente, para eternamente ilustrar essa ideia" (NIETZSCHE, 2005, p.83-84). Esses momentos do passado considerados como abertura e transformação são momentos nos quais o homem e a cultura expressam o seu sentido estético, o seu poder de criação e perpetuação.

Para Nietzsche, o homem não é um ser perfeito e que já alcançou o seu apogeu. Pelo contrário, o homem é um ser histórico e que está continuamente em construção. Diante disso, para Nietzsche, o homem precisa criar o seu próprio sentido para dar à sua existência uma direção. Mas, para isso, ele deve mergulhar no passado e buscar nele exemplos que o ajudem na ampliação, renovação e aprofundamento de sua experiência humana. Para Nietzsche, somente o homem de ação tem coragem de lutar contra o que é efêmero e precário e ir buscar no passado modelos que o ajudem a criar um sentido e uma direção para a sua existência. Somente o homem de ação não se conforma com o que é passageiro e, por isso, tenta dar continuidade à grandeza, imortalizando-se por meio de uma obra, de um ato, de uma criação.

Na história exemplar, Nietzsche opõe o homem de ação ao homem resignado, homem esse que se dissimula de ativo, mas na verdade é agitado e febril, na tentativa de fazer com que o homem ocioso se choque com as forças que querem fazer do imortal algo passageiro e produza algo que realmente se projete para além da linha de continuidade do tempo, algo também imortal. Para Nietzsche, o homem moderno é fraco, ocioso e ávido por distrações e sensações. Ele não tem estímulo para a vida, não tem coragem de travar uma luta contra o que quer que seja, mas quer apenas vaguear pelo passado como se estivesse entre tesouros amalhados de uma galeria de pintura (NIETZSCHE, 2005).

Para Nietzsche, o sentido da história está no pretérito, por isso a importância de se observar os exemplos dos grandes homens do passado. Observar tais exemplos não para fazer algo igual, mas para fazer algo maior e melhor. Tanto é assim que, como ele assevera, quem aprendeu a enxergar nos exemplos do passado o sentido da história não consegue assistir sem tristeza ao espetáculo da história científica, promovida pelos historiadores modernos, a quem Nietzsche desdenhosamente qualifica de "viajantes curiosos e micrologistas minuciosos" (NIETZSCHE, 2005, p.83). No meio da ociosidade e da resignação de tais historiadores, Nietzsche diz que a saída do homem de ação é buscar fôlego na contemplação do passado. Nisso vemos notadamente o elogio de Nietzsche à história *magistra vitae*. Porém, ao defender o tipo de história monumental, Nietzsche não pretende que o homem moderno retorne ao passado e nele se feche, mas busque nele ensinamentos e incentivos que o direcionem para a ação e para a vida, para depois torná-los em uma prática superior. Nietzsche acredita que tais modelos do passado suscitem um movimento de ação no presente, movimentos esses que gerem novos feitos, novas criações, novas experimentações. Esses modelos do passado têm, portanto, um sentido estético, de criação. Nesse sentido, não é mera imitação e repetição, mas produção de algo novo e autêntico.

Não obstante, para Nietzsche, que utilidade o homem do presente pode retirar da contemplação do passado monumental, do estudo daquilo que os antigos produziram de clássico? Nietzsche defende a observação daquilo que a Antiguidade produziu de clássico porque acredita que a grandeza dos antigos pode de alguma forma retornar ao presente e aniquilar a pseudocultura que está em moda na

Alemanha, mas é ciente que o retorno regular do clássico é impossível, devido às mudanças e às deformações ocorridas pela passagem do tempo. Para Nietzsche, o estudo do clássico é importante porque foi através dele que os grandes homens do passado fizeram surgir, por exemplo, a cultura renascentista (NIETZSCHE, 2005). Então, Nietzsche acredita que, por meio da observação dos exemplos dos grandes homens da Antiguidade, a pseudocultura moderna pode, de alguma forma, ser superada.

Todavia, Nietzsche aponta claramente dois perigos, caso a historiografia alemã utilize a história monumental de maneira abusiva: primeiro, a história será uma deformação, algo enfeitado e aproximado da livre invenção poética. Isto é, se a história resolver apenas descrever e imitar o passado, ela estará próxima de uma ficção; segundo, a história apenas reconhecerá e reproduzirá a grandeza das coisas passadas, mas sem realizar grandes coisas no presente (NIETZSCHE, 2005).

Nietzsche fala também do modo conservacionista de fazer história. Segundo o filósofo, os conservacionistas são aqueles que têm gosto pela conservação e veneração do passado. Eles se voltam com amor e fidelidade para o passado de onde eles vieram e foram originados apenas com intenção de conservar as condições nas quais eles nasceram. Isso é uma forma que eles têm de agradecer pela sua existência. Eles cultivam e veneram as coisas do passado também com intenção de guardá-las como patrimônio para a sociedade por vir. Para Nietzsche, isso ocorre porque a alma dos conservacionistas migrou para o seu patrimônio. Nas palavras de Nietzsche,

Tudo o que é pequeno, limitado, bolorento, envelhecido, recebe sua dignidade e sua intangibilidade próprias pelo fato de a alma conservadora e adoradora do homem tradicionalista ter se transportado para esses objetos e ter aí construído um ninho macio (NIETZSCHE, 2005, p.91).

A virtude da história tradicionalista é justamente conseguir enxergar no passado uma justificativa para que novas gerações floresçam: "a felicidade de saber que não se é totalmente arbitrário e fortuito, mas que se teve origem num passado no qual se é herdeiro (...) e que se está, portanto, perdoado, ou seja, justificado por existir" (NIETZSCHE, 2005, p.93).

Os homens criaram hábitos, costumes, valores, crenças e tradições para conseguirem sobreviver. Dessa forma, em nome da vida, esses hábitos, costumes e tradições viraram laços entre eles e, conseqüentemente, esses vínculos se estenderam entre as gerações. A partir disso, surge entre o passado e o presente uma linha de continuidade que fortalece a crença das gerações em si mesmas, por meio da ideia de herança. Esse sentido de herança também une as gerações em um passado comum e permite então que a história adquira um valor de instrução. Assim, a história passa a orientar as gerações. Mas, isso só é possível por meio de uma identidade entre passado e presente e por um forte sentimento que conduz à ação e à vida, que permite que a conservação e a veneração do passado tenha utilidade para o presente. Em caso contrário, Nietzsche afirma: "A história tradicionalista degenera a partir do momento em que não é mais animada e inspirada pelo sopro vivificante do presente." (NIETZSCHE, 2005, p.95).

Tendo em vista isso, Nietzsche alerta que a paixão pelo antigo e, conseqüentemente, a veneração do pretérito, pode desencadear na historiografia moderna pelo menos dois problemas, a saber: primeiro, um espírito colecionador, que se empenha apenas em juntar tudo aquilo que um dia existiu, de forma que o novo, o que está em vias de florescer, é rejeitado e esquecido em detrimento do velho, do bolorento; segundo, um sentido histórico que não mais conserva, mas mumifica a vida, sufocando-a progressivamente, tal como acontece com uma árvore que, contra a sua natureza, começa a morrer pelo topo e termina com suas raízes mortas também (NIETZSCHE, 2005).

Além das formas monumental e tradicional de investigar o pretérito, Nietzsche fala de um terceiro modo, o crítico. Para Nietzsche, não se vive sem ignorar uma parte do passado e quando não se faz, às vezes, outro uso dessa força, isto é, quando não se arrasta esse passado e o coloca diante da justiça, e julga, e o condena. Não está sobre o homem a responsabilidade de proferir sentenças contra o passado, mas unicamente sobre a vida, "este poder obscuro, arrebatador, insaciavelmente sedento de si mesmo" (NIETZSCHE, 2005, p.96). A vida, portanto, é a única responsável por destruir o que a impede de crescer e de se inclinar para o futuro.

Quando o passado sufoca o homem, é preciso dele se desvencilhar e criar uma "segunda natureza". A história, nesse momento, é útil para a formação dessa nova natureza, sem a qual o homem corre o risco de continuar sufocado pelo passado. Criar uma segunda natureza é também ameaçador para a própria vida, pois julgar e condenar as épocas passadas não apaga que somos herdeiros de gerações anteriores, que fazemos parte dessa cadeia.

Como esclarece Anna Hartmann, a história tradicional está relacionada com a história crítica. Enquanto a função da primeira é conservar o passado na medida em que este engendra a vida, a da segunda é se libertar do passado que sufoca a vida. Esta última rompe com o passado para preservar a vida e, ao passo que faz isso, volta ao passado para dele retirar lições que direcionem a própria vida. Assim, mesmo tendo de ser destruído, o passado continua com sua função de educar os homens para a formação de uma nova natureza. A memória tradicionalista conserva o passado para se afirmar, e essa mesma memória ajuda os homens quando é necessário se modificar. Nos dois casos, não é o passado que é conservado, mas tudo o que age em função da vida. Nesse sentido, tanto na história tradicional quanto na história crítica, o passado serve à vida como fonte de experiência (CAVALCANTI, 1989, p.33).

O importante ao analisar essas três formas de se rememorar o passado é perceber como Nietzsche sugere que o homem moderno pense sobre o passado, não de forma factual, apenas como o que já passou, como pensa a historiografia do século XIX em prol de sua cientificidade, mas como modelo para se pensar o presente e projetar o futuro (SAMPAIO, 2005). Nesse sentido, como podemos observar, a história, em Nietzsche, adquire um sentido monumental, pedagógico, pragmático, de instrução para o futuro a partir de modelos do passado, como na história *magistra vitae*. Assim, para Nietzsche, é como experiência que o passado serve à vida. Diferentemente dos modernos, que transformaram o passado em ciência, uma vez que não podem mais aprender como ele, para Nietzsche, o passado é uma fonte de experiência e pode servir tanto ao presente quanto ao futuro.

Nietzsche enfatiza que o conhecimento histórico produzido na modernidade não passa de um saber nocivo à vida e à cultura, e isso porque “um astro magnífico e luminoso se interpôs efetivamente entre história e a vida; e, de fato, essa constelação foi modificada: *através da ciência, pela vontade de fazer da história uma ciência*” (NIETZSCHE, 2005, p.99, grifos do autor). A ciência é esse astro que se coloca entre a história (*Historie*) e a vida, impedindo que a vida seja a única reguladora do conhecimento do passado. Para Nietzsche, fazer da história ciência é suprimir seus efeitos, é matar a atividade da memória, que serve como suporte para a vida. Uma história sem efeitos é aquela que o passado não ensina mais a vida, não a instrui mais para a ação. Um passado que se tornou ciência é só mais um objeto de conhecimento, um fato morto, que serve apenas para a dissecação, análise.

2.1.3 Nietzsche, a cultura moderna e a cultura histórica alemã

A “cultura histórica” que Nietzsche denuncia na *II Consideração Extemporânea* (1874) se forma a partir do evento político europeu da unidade alemã (1871) pela constituição do segundo império (*Reich*)¹⁴, onde as principais consequências foram: 1) A elevação do rei da Prússia ao estatuto de imperador (*Kaiser*), bem como a promoção de Berlim, a capital da Prússia, a capital do império (*Kaiserreich*); 2) A aceleração do processo de modernização e especialização da economia (NORBERT, 2012); e 3) O redirecionamento dos estabelecimentos de ensino alemães, a escola primária, a escola técnica, o ginásio e, principalmente as universidades, para atender às demandas da produção e do mercado. Ou seja, a intenção é formar a inteligência a serviço do Estado, da propriedade e do lucro, e não a serviço da vida (SOBRINHO, 2012).

Já na série de palestras sobre a educação, realizadas de janeiro a março de 1872, o jovem Nietzsche faz uma exposição da condição de mediocridade e de semibarbárie cultural que a Alemanha se encontra no período e das consequências oriundas da eclosão da Guerra Franco-Prussiana, que influenciam decisivamente a

¹⁴ De acordo com Young, “the Holy Roman Empire (which, famously, was neither holy, nor Roman, nor an empire) was the first. The third, of course, was Hitler.” (YOUNG, 2010, p.136). “O Sacro Império Romano (que, notoriamente, não era nem sagrado, nem romano, nem um império) foi o primeiro. O terceiro, é claro, foi o de Hitler.” Tradução nossa.

cultura histórica e o sistema educacional alemão. Trata-se das conferências que compõem o escrito inacabado, intitulado *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (1872). Nelas, Nietzsche faz várias críticas às instituições pedagógicas e à educação alemã moderna em geral. Nietzsche identifica duas correntes dominantes no sistema educacional alemão, quais sejam: "por um lado, a tendência de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência a reduzi-la e enfraquecê-la" (NIETZSCHE, 2012, p.53). A primeira tendência significa uma cultura que é dispensada a círculos cada vez mais abrangentes. É a tese da extensão da cultura. Nesse caso, é uma educação ampla e, ao mesmo tempo, fraca. Esse tipo de educação está voltado para o grande público e se sustenta no "dogma econômico", isto é, mais conhecimento e mais cultura, conseqüentemente, mais produção e mais necessidades, além de mais felicidade. Nesse sentido, o objetivo da cultura e da educação é o dinheiro, o lucro e o enriquecimento (NIETZSCHE, 2012).

Já a segunda tendência é uma cultura mais restrita e submetida aos interesses do Estado, por exemplo. É a tese da redução e concentração da cultura. É uma educação voltada para um pequeno público, o grupo dos eruditos. Estes, dentro do campo da ciência, dedicam-se a uma especialidade, esquecendo as outras áreas do saber. Nas palavras de Nietzsche, o homem de ciência, o erudito, parece-se mais com um operário de fábrica que, durante sua vida, é explorado e não faz outra coisa senão fabricar certos objetos para atender a determinadas demandas do mercado. O erudito vulgar, o serviçal da ciência, é explorado pela própria ciência e trabalha para o aniquilamento da cultura, e não para o desenvolvimento dela (NIETZSCHE, 2012).

Para Nietzsche, é a partir dessa improdutiva e inútil ideia de cultura que os jovens alemães são educados. Não se instrui a juventude alemã para que ela tenha um espírito culto e livre, mas sim para fabricar, paradoxalmente, o "filisteu da cultura" (*Bildungsphilister*)¹⁵, isto é, o erudito repleto de conhecimentos aleatórios,

¹⁵ De acordo com Scarlett Marton, já no século XVIII, o termo "filisteu da cultura" era utilizado entre os acadêmicos e tinha um sentido pejorativo de indivíduo pobre de espírito, de mentalidade curta, que julga os bens culturais e materiais a partir dos mesmos critérios e valores. Na obra de Nietzsche, ele considera alguns aspectos dos usos que se fazia do termo, mas é útil dizer que a expressão adquire outro sentido. Ela passa a significar aqueles que querem homogeneizar as necessidades e as opiniões, especialmente no meio em que circulam, isto é, nas instituições artísticas e nos

pretensioso e disposto a discorrer sobre vários assuntos, os quais ele só conhece superficialmente, como Nietzsche afirma na *I Consideração Extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873). Nessa obra de juventude, na qual Nietzsche toma como alvo de suas críticas David Strauss, um autor influenciado pelo pensamento de Hegel e Schleiermacher, e o seu livro recém-lançado, intitulado *A antiga e a nova fé*, Nietzsche já denuncia, nas primeiras páginas, a contradição que ele enxerga na cultura de seu tempo, então formada após a vitória dos exércitos alemães sobre a França na guerra de 1870: de um lado, ele diz estar a cultura autêntica (*Bildung*); do outro, a pseudocultura, a erudição moderna. Mas, como Nietzsche mesmo afirma, para os seus contemporâneos, essa distinção parece não existir. Diante disso, Nietzsche questiona:

Que força é tão poderosa para decretar que isso não existe? Que espécie de homens chegou ao poder na Alemanha para proibir sentimentos tão fortes e simples ou, ao menos, impedir a sua expressão? Essa força, essa espécie de homens, vou chamá-lo pelo seu nome: são os filisteus da cultura (NIETZSCHE, 2000, p.16).

Nietzsche empenha-se em demonstrar que, na Alemanha de seu tempo, vigora uma disputa entre esses dois tipos de cultura, e que o denominado "filisteu da cultura" é o grande representante dessa dicotomia. Na concepção de Nietzsche, a verdadeira cultura é unidade de estilo, mas isso não quer dizer uniformidade de necessidades e opiniões, similaridade de conteúdos, mas de uma variedade na qual o estilo é o vetor direcional que faz a relação entre interno e externo, conteúdo e forma (GENTILE, 2010). Na verdade, a noção de similaridade de necessidades e pontos de vista é o que caracteriza a pseudocultura. Diante disso, Nietzsche denuncia os seus contemporâneos não só por eles serem epígonos e imitarem estilos anteriores, mas sobretudo por eles disseminarem a falsa ideia de que eles possuem unidade de estilo. Tendo em vista isso, Nietzsche chega a afirmar: "(...) o filisteísmo sistemático e triunfante ainda não é cultura, pelo fato de ter sistema, nem mesmo má cultura, e sim o seu oposto, eu quero dizer uma barbárie solidamente estabelecida" (NIETZSCHE, 2000, p.18). Dessa forma, no entender de Nietzsche, o filisteísmo não passa de uma falsa ideia de unidade de estilo. Enquanto cultivação de informações, o filisteísmo nada mais é do que uma imitação grotesca do estilo

estabelecimentos de ensino alemães. Segundo Marton, é justamente essa uniformidade que faz com que os filisteus da cultura sejam considerados homens inteligentes na Alemanha pós-guerra (MARTON, 1999, 2009, 2014).

autêntico. Com isso, Nietzsche quer dizer que a cultura moderna é, na verdade, aquilo que está do lado oposto da verdadeira cultura, a saber, a barbárie. Ao combater a "cultura filisteia", Nietzsche quer destruir a pseudocultura moderna e promover a verdadeira cultura alemã.

Nietzsche identifica a “cultura histórica” engendrada pelos eruditos especialistas formados nas universidades alemãs do seu tempo como sendo apenas uma cultivação dos acontecimentos do passado, aglutinação de meras ruínas e relíquias históricas, sem unidade e sem qualquer forma vital. Ele assegura que os historiadores alemães têm a informação e a erudição enciclopédica, mas sem o processo de vida, isto é, eles têm conhecimento do conteúdo histórico, oriundo de pesquisas teóricas variadas, porém tal conteúdo apresenta-se disperso, desorganizado e desprovido de sua forma vital, porque os historiadores desconhecem a sua utilidade em prol da vida prática.

Nesse sentido, na *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche compara a cultura histórica moderna a uma serpente que comeu coelhos vivos e depois foi deitar-se ao sol evitando qualquer movimento além do necessário. Para ele, enquanto os historiadores produzem cada vez mais conhecimentos sobre o passado, o estudante é direcionado a absorver uma quantidade cada vez maior de saber, o qual ele mesmo não é capaz de assimilar, o que faz com que ele fique em uma situação semelhante à da serpente que comeu coelhos vivos. Da mesma forma que a serpente não consegue fazer a digestão com facilidade e, por esse motivo, ela evita qualquer movimento além do indispensável, o estudante, depois de tentar absorver conhecimento em excesso, ele força o organismo a diminuir a sua atividade, o que resulta em um saber que não age mais como fator transformador, mas sim paralisador da vida. O conhecimento em excesso faz com que o estudante, não podendo mais assimilar tal saber, acabe por repeti-lo tal como aprendeu. Diante disso, Nietzsche observa se formar na cultura histórica moderna uma oposição entre conhecimento e vida, pois, para conhecer parcelas cada vez maiores do passado, é necessária energia, e esta energia é subtraída da vida. Assim, a vida é sufocada em prol de uma reflexão voltada apenas para o passado.

Segundo Nietzsche, a história como ciência pura foi quem produziu o homem da "cultura histórica" moderna. Na descrição de Nietzsche, tal como o exemplo da serpente, este homem tem o "estômago carregado de uma massa enorme de conhecimentos indigestos, (...) que rolam e se chocam no seu ventre" (NIETZSCHE, 2005, p.100), porque o saber com o qual ele se nutre, às vezes sem apetite, "não age mais como uma força transformadora orientada para fora, fica dissimulado numa certa interioridade caótica, que o homem moderno designa, com estranha soberbia, como sendo a sua 'interioridade' específica" (NIETZSCHE, 2005, p.100).

Os modernos acreditam que a sua "cultura histórica" possui conteúdo e falta somente forma; todavia, Nietzsche afirma que a cultura moderna não é uma realidade viva, mas somente um saber aparente, adulterado e artificial sobre ela mesma. Na opinião de Nietzsche, a verdadeira cultura é "a unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo" (NIETZSCHE, 2005, p.102). Dessa forma, o saber e o conhecimento produzidos na modernidade assemelham-se mais àquilo que se opõe à cultura - a barbárie -, isto é, a falta de estilo em toda a expressão da vida dum povo, pois os modernos não têm nada de especificamente contemporâneo, somente a partir do momento em que "se impregnam de épocas, costumes, obras, filosofias, religiões e conhecimento estranhos" (NIETZSCHE, 2005, p.101-102).

Nietzsche deseja que a cultura histórica alemã seja unidade, coerência, harmonia, entre forma (estilo) e conteúdo (substância)¹⁶, e não apenas saber científico, "erudição microscópica e estéril", mero conteúdo, como acontece com a pseudocultura moderna. Entretanto, na concepção de Nietzsche, forma e conteúdo são irreconciliáveis na "cultura histórica" da sua época. Ele deixa entrever isso quando retrata que a "objetividade de eunucos" e a "doença do sentido histórico", então presentes na cultura histórica alemã vigente, tornam os historiadores passivos e continuadores de estilos anteriores, em vez de ativos e criadores de novos estilos.

¹⁶ Segundo Sarah Kofman, "A noção de estilo, introduzida por Nietzsche em sua definição de cultura, vem apagar o sistema das oposições fictícias constituído pela cultura artificial: uma unidade só pode ser viva se não se dividir entre um dentro e um fora, uma forma e um conteúdo." (KOFMAN, 1985, p. 92).

A principal causa disso é o uso inadequado da história, que não está a serviço da vida.

Segundo Nietzsche, embora a Alemanha tenha alcançado a unidade política e a prosperidade econômica, os alemães, e mais especificamente os historiadores alemães, não têm o que comemorar, pois a Alemanha pós-guerra encontra-se em estado de miséria cultural, em estado de completa barbárie, onde a autêntica cultura (*Bildung*) cedeu lugar a uma cultura que é apenas uma caricatura grosseira dela mesma, porquanto mantém a contradição entre vida e conhecimento e não está enraizada na vida (NIETZSCHE, 2005). Nesse sentido, para Nietzsche, mostra-se urgente, “mais fervorosamente do que a reunificação política, a unidade alemã no sentido superior, a unidade da vida e do espírito alemães, uma vez destruída a antinomia entre forma e conteúdo, entre interioridade e convenção” (NIETZSCHE, 2005, p.107).

Assim sendo, a cultura que os alemães acreditam ter alcançado após a Guerra Franco-Prussiana e a Unificação Alemã, em meio aos conflitos políticos, territoriais e militares, bem como ao nacionalismo exacerbado da Prússia, para Nietzsche, não é a verdadeira cultura, a “cultura autêntica” (*Bildung*). Não se trata de “um estilo de vida nem de uma unidade artística harmoniosa, mas de uma desordenada amálgama de todos os estilos” (NIETZSCHE *apud* COPLESTON, 1958, p.60). É, portanto, uma cultura cultivadora da barbárie, que ignora a ideia de que “o conhecimento histórico, como todo outro conhecimento, deve estar a serviço de uma força não histórica” (NIETZSCHE *apud* COPLESTON, 1958, p.289), isto é, da vida em seu significado criativo. Ao contrário dos modernos, a verdadeira cultura, para Nietzsche, “não significa simplesmente saber, ciência, *Wissenschaft*” (COPLESTON, 1958, p.60), mas “unidade superior” entre forma e conteúdo, conhecimento histórico e vida, criação e experimentação.

Não obstante, Nietzsche valoriza os estudos históricos, inclusive, ele afirma que a vida tem necessidade do serviço da história, mas não como tem o passeante, “o ocioso refinado dos jardins do saber” (NIETZSCHE, 2005, p.68), para quem a história é apenas um luxo, algo supérfluo, que pode ser abandonado quando não tem mais valia ou pode ser lançado fora quando abusado. A vida tem

necessidade da história para viver e para agir, e não para servir de enfeite a uma vida egocêntrica, que só precisa da história como objeto de decoração, como adereço (NIETZSCHE, 2005). A vida deve trabalhar em defesa da história, assim como a história deve trabalhar em defesa da vida. Todavia, para Nietzsche, a história dos historiadores oitocentistas apenas instrui, sem estimular o movimento, o deslocamento, sem potencializar a vida. Nesse sentido, é um saber infrutífero, que paralisa a vida e a atividade prática.¹⁷

A crítica de Nietzsche repousa sobre o “método científico” utilizado pelos historiadores modernos na decomposição e na análise dos fatos históricos. Segundo o filósofo, tal forma de dissecação dos fatos históricos colabora para a reprodução de um tipo de “cultura histórica” que reduz essa definição a uma oposição entre a barbárie e o belo estilo, que dissocia interior e exterior, conteúdo e forma, e não constitui, portanto, uma unidade viva (NIETZSCHE, 2005), como falamos acima.

Diante disso, Nietzsche vai buscar na cultura clássica o padrão de cultura que ele deseja encontrar entre os alemães. Para Nietzsche, a cultura dos gregos antigos é ideal porque ela conseguiu “organizar o caos” e se tornar uma cultura autêntica (*Bildung*), e isso utilizando a história, por meio de um retorno ao seu passado. Da mesma forma que aconteceu com a cultura helênica, Nietzsche acredita que a cultura moderna pode organizar o seu caos e se tornar original. O valor que Nietzsche atribui à cultura grega está justamente na sua forma de criar condições, de se relacionar com o passado e o futuro, para organizar o seu caos. Foi a partir da capacidade da cultura grega de identificar o seu problema e se voltar para si mesma em busca da cura, esquecendo e elaborando o passado, refletindo e projetando o futuro, que ela pôde tornar-se uma força criativa em prol da vida. O que salvou os gregos foi o mote do deus délfico: “conhece-te a ti mesmo”. Foi através deste mote que a aquela cultura não se reduziu a uma imitação grosseira de estilos estranhos e anteriores. Na concepção de Nietzsche, criar é superar-se, é

¹⁷ Sobre a importância da vida na obra de Nietzsche, ver: RANGEL, Marcelo de Mello. Sobre a utilidade e desvantagem da ciência histórica, segundo Nietzsche e Gumbrecht. **Revista Dimensões**, v. 24, p.208-241. 2010; _____. Ciência histórica e lembrança segundo Nietzsche. **Revista Ítaca – Revista Científica da UFRJ**, v. 15, p.175-180. 2010; _____. O problema da ciência histórica em Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. **Revista Urutágua – acadêmica multidisciplinar – DCS/UEM**, n. 32, p.78-84, mai./nov. 2015.

transformar o caos de estilos estrangeiros em algo novo, em novos estilos originais. Nietzsche encontrou na cultura clássica o exemplo para a cultura moderna porque a cultura grega tornou novamente possível a relação entre vida e criação e, também, entre vida e tempo. Este ponto apenas confirma o tema que Nietzsche aborda na *II Consideração Extemporânea* (1874), qual seja, a relação entre história e vida.

2.2 Nietzsche contra a doença do "século da história": a "febre historicista" dos modernos

Nesta seção, discorreremos sobre a "doença histórica" ou a "febre historicista" que, segundo Nietzsche, espalha-se entre os modernos, através da corrente historicista que se formula entre eles. Explicaremos o que Nietzsche denomina de "virtude hipertrofiada" ou "sentido histórico", enquanto "sentido" específico do homem moderno, bem como os antídotos que ele sugere para contenção desse vício. Segundo Nietzsche, os remédios que podem curar a afecção dos modernos são as formas a-histórica e supra-histórica de conceber a história. Estes dois últimos tipos de história não conseguem se efetivar sem a atividade do esquecimento ou a "faculdade de esquecer". Na concepção de Nietzsche, apenas a não recordação pode evitar a estiolação do indivíduo, do povo e da cultura em questão.

2.2.1 O sentido histórico dos modernos: doença perniciosa ou virtude?

Toda ação exige esquecimento, assim como toda vida orgânica exige não somente a luz, mas também a escuridão. Um homem que quisesse sentir as coisas de maneira absoluta e exclusivamente histórica seria semelhante aquele que fosse obrigado a se privar do sono, ou a um animal que só pudesse viver ruminando continuamente os mesmos alimentos. É, portanto, possível viver, e mesmo ser feliz, quase sem qualquer lembrança, como o demonstra o animal; mas é absolutamente impossível viver sem esquecimento. Ou melhor, para me explicar ainda mais simplesmente a respeito do meu problema: *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, para além do qual os seres vivos se verão abalados e finalmente destruídos, quer se trate de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura (Kultur)* (NIETZSCHE, 2005, p.72-73, grifos do autor).

Logo no prefácio à *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche aponta a "febre histórica" (*historische Fieber*) como sendo o problema que assola a modernidade e trata imediatamente de explicitar que, em decorrência da

identificação de tal moléstia, ele nutre, pela sua própria época, um sentimento de desprezo e rejeição. No entanto, o "sentido histórico" aparece, no decorrer da obra de Nietzsche, de maneira ambivalente e contraditória, pelo seguinte fato: ora ele o considera uma enfermidade, ora o considera uma virtude.

No comentário que Nietzsche faz em seu livro autobiográfico, intitulado *Ecce homo* (1888), a respeito de sua obra de juventude, a *II Consideração Extemporânea* (1874), o filósofo fala em tom envaidecido que é o primeiro a ter visto no "sentido" ou na "sensibilidade (*Empfinden*) histórica" um prenúncio da decadência moderna:

A segunda Consideração Intempestiva (1874) põe à mostra o que é perigoso, o que corrói e envenena a vida nesse hábito tão nosso de cultivar ciência (...). Nesta dissertação, o "sentido histórico", que tanto se ufana o nosso século, é apresentado pela primeira vez como uma moléstia, como um sinal típico de declínio (NIETZSCHE, 2007, p.81).

No primeiro período de sua obra, Nietzsche vê o sentido histórico como uma enfermidade da cultura moderna. Diante da história como ciência, que quer ter objetividade e imparcialidade científicas, tal como as ciências naturais, Nietzsche chama atenção para o fato do excesso de sentido histórico, que pode significar o declínio de um indivíduo, de um povo, de uma cultura. Segundo Nietzsche, o que há de prejudicial no sentido histórico é que ele, em excesso, pode anular o presente e até o futuro em prol de uma fixação pelo passado. O interesse desmedido pelo sentido histórico pode desencadear no homem a ideia de que os fatos pretéritos são como objetos isolados e autônomos, e não como matéria que serve para pensar o presente e construir o futuro. Assim, a crítica de Nietzsche ao sentido histórico, nesse primeiro momento, ampara-se na ideia de que a história como ciência objetiva pode retirar da história o que nela há de útil para a vida prática. O historiador que enxerga nos fatos passados apenas um objeto do conhecimento não tem em mente que a história deve ser utilizada para o desenvolvimento da vida e para a construção de uma cultura vivaz e forte.

No Prólogo à *Humano, demasiado humano* (1886), obra do período intermediário, em seu comentário a respeito da *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche sinaliza a "doença histórica" como sendo a enfermidade

contagiosa dos modernos, da qual ele, de forma lenta e laboriosa, aprendeu a dela se curar (NIETZSCHE, 2008, p.7-8). Nas palavras do filósofo alemão:

Todos os meus escritos são retrodatados, com uma única e substancial exceção, devem ser retrodatados - eles sempre falam do que "deixei para trás": alguns, como as três primeiras Considerações Extemporâneas, até anteriormente ao período de gestação e vivência de um livro editado antes (O nascimento da tragédia, no caso: como um observador e cotejador sutil não deixará de perceber). *O que eu disse contra a "enfermidade histórica", disse como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu a dela se curar, e que absolutamente não se dispunha a renunciar à 'história' porque havia sofrido com ela.* (NIETZSCHE, 2008, p.7-8, grifos nossos)

É também no prólogo à *Humano, demasiado humano* (1886) que Nietzsche elogiará o sentido histórico dos modernos e verá nele uma das grandes conquistas dos filósofos contra os efeitos da metafísica. Segundo Nietzsche:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam o homem como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. (...) Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas.* - Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (NIETZSCHE, 2000, p.16, grifos do autor).

Nietzsche considera que a falta de sentido histórico é como um defeito de nascença que todos os filósofos herdaram. Para Nietzsche, os filósofos não compreendem que tudo o que pensamos é resultado de um processo histórico, e não de uma origem suprassensível. Com isso, Nietzsche proporá uma filosofia histórica, liberta das influências da metafísica e dos ideais cristãos. Nietzsche então incluirá na filosofia a virtude da modéstia, dom esse que ele observa nos historiadores, isto é, a busca por um método científico capaz de observar os fatos minimamente e refazer a partir deles as fases do seu desenvolvimento até chegar a sua atual forma, ao invés de uma interpretação totalizadora da realidade observada. Nesse sentido, o elogio de Nietzsche ao sentido histórico, particularmente nesse momento de sua obra, tem a ver com a recusa do filósofo à metafísica. Nesse contexto, a história ciência servirá como guia para as investigações filosóficas de Nietzsche, como sinal de que ele superou a sua fase metafísica (ITAPARICA, 2005).

Se na *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche recusa o sentido histórico por este enfraquecer a cultura e fazer da história uma ciência, o que seria prejudicial à vida, em *Humano, demasiado humano* (1886), Nietzsche elogia a história enquanto ciência e afirma a necessidade de uma compreensão científica da realidade e da vida, como tentativa de conter os efeitos da metafísica.

Trazer à tona essas mudanças na percepção de Nietzsche no que diz respeito ao sentido histórico é importante para compreendermos e reafirmarmos o que o filósofo propõe no ensaio crítico *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. O intuito de Nietzsche, ao fazer uma fisiografia do seu sentimento no que se refere ao "sentido histórico" característico de seu tempo, como ele mesmo apresenta entre os motivos que o levaram a redigir, por exemplo, a *II Consideração Extemporânea* (1874), é descrever, e finalmente superar, o tipo de vício que se manifesta entre os seus contemporâneos, através da influente corrente historicista que desaguou na Alemanha há duas gerações (NIETZSCHE, 2005). No entanto, Nietzsche não quer apenas fazer uma crítica radical à "doença histórica" que acomete os modernos, mas quer, acima de tudo, por meio da crítica incisiva, superar o tipo de história disseminada entre os modernos e propor uma nova forma de concebê-la. Segundo Nietzsche, ele tem superado gradualmente a "enfermidade histórica", também os modernos podem dela se livrar, se tomarem consciência de que sofrem de uma patologia que é resultado de sua própria história e que, aos poucos, pode lhes arruinar, devastar, destruir.

Tendo em vista isso, poderíamos então perguntar: o que significa esse vício, essa pecha, essa fraqueza, que afeta os modernos e que, segundo Nietzsche, ele conseguiu se curar? Na percepção de Nietzsche, o defeito dos seus contemporâneos é o seu modo de pensar sobre a história, é a obsessão que eles têm pelo sentido histórico de todas as coisas. Ou melhor dizendo, como o filósofo enfatiza na seção 224, já em sua obra de maturidade *Para além do bem e do mal* (1886): "o sentido histórico [dos modernos] significa quase que sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo" (NIETZSCHE, 1992, p.129). Essa concepção que Nietzsche esboça, em sua obra do terceiro período, sobre o sentido histórico como sendo gosto imoderado e não seletivo para tudo é muito próxima da ideia de sentido histórico que ele expressa em sua obra do primeiro período.

Para Nietzsche, o sentido histórico que os europeus se vangloriam como sendo uma peculiaridade é, na verdade, um sinal de barbárie ou semibarbárie, um prenúncio de um caos, pois que tudo quanto é passado de toda forma e toda maneira de viver, de culturas, classes e raças que se entrelaçam, convivem e se justapõem, aflora nos modernos (NIETZSCHE, 1992). Assim, para Nietzsche, o sentido histórico dos seus contemporâneos e a capacidade de apreender e assimilar a maior diversidade possível do passado é uma espécie de herança de épocas anteriores e estranhas, legado esse que está mais associado à junção caótica de estilos anteriores e estrangeiros do que ao belo e original estilo, como Nietzsche já demonstra em seu ensaio crítico de juventude.

Contudo, Nietzsche assegura que a infelicidade dos alemães não é só porque estão corroídos pelo "mau gosto" ou "gosto para tudo" e pela "febre historicista", mas, sobretudo, porque eles sequer têm discernimento de que sofrem de determinado mal. Assim, a árdua tarefa do Nietzsche do primeiro e do último períodos é conscientizar as "almas modernas" da sua fraqueza, da sua deficiência, da sua necessidade.

Para Nietzsche, portanto, o sentido histórico dos modernos é um tipo de "virtude hipertrofiada", que pode levar rapidamente ao aniquilamento do indivíduo, do povo ou da cultura. Nietzsche considera o sentido histórico uma virtude, isto é, um dom, uma qualidade, uma coisa boa e aceitável, se utilizado na justa medida. Nesse aspecto, Nietzsche até tece, de certa forma, um elogio aos homens do sentido histórico, afirmando que não se pode negar as suas virtudes - despretensiosos, desinteressados, modestos, acolhedores (NIETZSCHE, 1992). Porém, o que se apresenta como qualidades talvez seja a explicação para o uso de maneira ilimitada, aumentada e excessiva de sentido histórico pelos seus contemporâneos. Esse ar simplório, desprendido, desafetado, faz com que os homens modernos estendam a sua curiosidade para trás e para frente, bem como abram entradas clandestinas por toda parte. Nietzsche é claro ao dizer que a palavra "medida" é desconhecida dos modernos, o incômodo que sentem os leva ao infindável, ao imensurável. Para o filósofo, os modernos são como um ginete sobre o corcel em disparada, que deixam cair as rédeas ante o infinito; e em perigo, eles têm bem-aventurança (NIETZSCHE, 1992).

Assim sendo, para Nietzsche, o sentido histórico dos modernos não é totalmente um predicado ou uma riqueza, porque, ao invés de estimular a saúde do indivíduo, do povo ou da cultura, fechando-os em um horizonte limitado, faz-se o oposto, abrem-se as fronteiras e, com isso, promove-se a corrupção, o apodrecimento, a deterioração. Por consequência dessa ambiguidade no sentido histórico dos modernos, estão imbricados bem-aventurança e perigo, esperança e ameaça, por isso o elogio e a recusa de Nietzsche ao sentido histórico (ITAPARICA, 2005).

2.2.2 A felicidade do animal e a infelicidade do homem histórico

Nietzsche prossegue então em sua crítica ao seu tempo e ao homem da "enfermidade histórica" e nos convida a observar um rebanho. A ideia de Nietzsche com essa fabulosa representação é pôr à vista a necessidade do homem que vive inteiramente absorvido pelo sentido histórico. Segundo Nietzsche, o animal de rebanho não consegue distinguir entre o ontem e o hoje, ele pula, ele se alimenta, ele repousa, ele ruma o que ingere, ele sente felicidade, prazer e dor, apenas no instante, e assim ele vive os seus dias. Ele é um ser vivo inteiramente desprovido de sentido histórico e seu horizonte se restringe a uma só posição. Ele está privado, portanto, de sentir consternação pelo seu presente, de sentir desolação diante de algo que aconteceu e de sentir desesperança ante o futuro.

O homem moderno, por sua vez, em virtude de sua humanidade está acima do animal, mas, ao mesmo tempo, sente inveja dele, pela sua felicidade plena. Ele é um ser vivo completamente mergulhado no sentido histórico e as linhas de seu horizonte se demovem sem parar. Nesse sentido, tudo o que ele mais deseja é ser como o animal, não conhecer a dor e nem a tristeza, lembrar de algo e logo esquecê-lo, viver integralmente absorvido pelo presente, isto é, viver sem apreender a sucessão e a multiplicidade dos instantes e sem guardar na memória reflexos desses instantes. O animal de rebanho, segundo Nietzsche, está absolutamente imerso no presente; o homem moderno, pelo contrário, está inexoravelmente preso ao passado e é incapaz de esquecê-lo. Para onde ele se desloca, as correntes do passado o seguem, impossibilitando, assim, a sua caminhada independente, os seus passos livres.

Segundo Anna Hartmann, durante a elaboração da *II Consideração Extemporânea* (1874), foi determinante para Nietzsche a leitura do capítulo "Sobre história", que integra o segundo volume da obra *O mundo como vontade e como representação*, de Arthur Schopenhauer. No dito capítulo, Schopenhauer reflete sobre a atividade da memória e estabelece uma contraposição entre o homem e o animal. Schopenhauer entende o homem como estando hierarquicamente acima do animal, em razão de sua memória e de não se limitar ao restrito presente intuitivo, ao produzir cultura, a linguagem, a escrita e os grandes monumentos, para servirem de memória para a posteridade tardia. Já o animal, ao contrário, está limitado ao estreito presente intuitivo, não pode conhecer a sua própria história, não pode se referir ao passado, não pode explicar o presente e tampouco planejar o futuro. Diante disso, o homem deve se orgulhar ao observar o animal, pois, ao contrário deste, ele pode conhecer a sua própria história, ele pode se referir ao passado, que é muito amplo, entender o presente, vislumbrar o futuro, e pode vencer o tempo e o esquecimento (SCHOPENHAUER, 2015).

No que diz respeito à memória, Nietzsche pensa de maneira diferente de Schopenhauer. Para Nietzsche, a memória provoca no homem moderno, o homem do conhecimento histórico, o desejo insaciável pelo passado, impedindo-o de esquecer e de viver o presente. Nietzsche, ao contrário de Schopenhauer, aproxima o homem do animal e afirma que ele sente inveja do animal, pois este vive circunscrito ao instante, livre de sofrimento e de dores, inteiramente alheio ao tempo. Nietzsche pensa sobre a memória não em relação à produção de cultura, como entende Schopenhauer, mas em sua relação com o excesso de história na modernidade (CAVALCANTI, 2012).

De igual modo, o homem moderno se sensibiliza ao ver a felicidade da criança, que brinca alegre e inocentemente no presente, sem fazer distinção entre o passado e o futuro. A criança está absolutamente absorvida pelo instante e o seu horizonte se circunscreve a um só momento. Ela não tem ainda um passado para abandonar, esquecer, negar. Entretanto, a criança tem a sua brincadeira interrompida e ela é forçada a assimilar o sentido da palavra "era" (*es war*), que no discurso de Nietzsche significa "a fórmula que liga o homem aos combates, ao

sofrimento e ao desprezo, e o faz lembrar que no fundo toda a existência é tão somente uma eterna incompletude" (NIETZSCHE, 2005, p.71).

Para Nietzsche, somente a morte cessa os combates, põe fim a inquietude humana e traz o esquecimento tão almejado. Mas, ao mesmo tempo em que traz descanso à alma sôfrega do homem moderno, a morte anula radicalmente o presente e a vida. Não é o decesso, o aniquilamento, o perecimento, portanto, a solução que Nietzsche aponta para o homem que sofre com a "enfermidade histórica". O remédio que cura a afecção do homem do conhecimento histórico é exercitar a "faculdade de esquecer".

2.2.3 A "força plástica" como impulso para a vida

Segundo Nietzsche, o esquecimento é "a faculdade de sentir as coisas (...) fora de qualquer perspectiva histórica" (NIETZSCHE, 2005, p.72). O homem que não tem a "faculdade de esquecer" o passado está sentenciado a ver em tudo um devir, tal como viam os discípulos de Heráclito, a ser como um animal que só pode viver ruminando os mesmos alimentos, ou mesmo como alguém que é obrigado a viver privado de sono, como disse Nietzsche, na epígrafe que abre esta seção. Para Nietzsche, e ele é categórico em seu enunciado, é possível viver sem lembrança, mas não existe qualquer possibilidade de sobreviver sem a capacidade de esquecer.

À vista disso, para Nietzsche, o homem moderno tem necessidade, carência, falta, da "força plástica" (*plastische Kraft*), força criadora, remodeladora do passado, que delimita até que ponto o passado deve ser esquecido, ou o inverso, até que ponto deve ser lembrado. Nas palavras de Nietzsche, a força plástica é uma "força que permite a alguém desenvolver-se de maneira original e independente, transformar e assimilar as coisas passadas ou estranhas, curar as suas feridas, reparar as suas perdas, reconstituir por si próprio as formas destruídas" (NIETZSCHE, 2005, p.73). Transformar e assimilar as coisas passadas significa apropriar-se do passado, trabalhando as perdas e as feridas, retirando delas apenas aquilo que é favorável à vida. A força plástica permite ao indivíduo, ao povo e à cultura manter as linhas do horizonte fechadas e bem delimitadas. Nesse sentido, a

força plástica tem a tarefa de selecionar somente aquilo que produz vida, ação, e descartar aquilo que é prejudicial à saúde do indivíduo, do povo, da cultura.

Para medir o grau de “força plástica” do indivíduo, do povo ou da cultura em questão, Nietzsche afirma que é necessário ter uma natureza com raízes arraigadas e resistentes, porque assim maior é a parte do passado que o indivíduo pode apropriar-se ou absorver. Se tal natureza não abarca mais qualquer acontecimento passado, distante ou próximo, ela o esquece; o horizonte está fechado e nada mais se pode lembrar para além dessa perspectiva. Do contrário, uma natureza fraca, sem raízes fincadas e poderosas, não reconhece os limites, e de tudo se apropria; atrai para si qualquer acontecimento passado, por isso é egocêntrica, egoísta, individualista. Desconhece, portanto, a “lei geral” que diz que “cada ser vivo não pode ser sadio, forte e fecundo senão no interior de um horizonte determinado” (NIETZSCHE, 2005, p.74). Para Nietzsche, quando não se consegue estabelecer uma fronteira, para assim lançar o olhar para um horizonte diferente, acontece o adoecimento do indivíduo, tal como ocorre com o homem moderno. À vista disso, segundo Nietzsche, a relação que um indivíduo, um povo, uma cultura ou uma época devem manter com a história, para evitar a propagação da “doença histórica”, deve ser, portanto:

Uma relação provocada pela fome, regulada pelo grau de necessidades, dominada pela força plástica inerente à cada coletividade: é preciso que o conhecimento do passado seja sempre desejado somente para servir ao futuro e ao presente, não para enfraquecer o presente ou para cortar as raízes de um futuro vigoroso” (NIETZSCHE, 2005, p.98-99).

Como Nietzsche assegura, sem a força plástica, sem a linha demarcadora que estabelece um limite, um marco, uma baliza, entre o passado que pode ser incorporado e o passado que não pode ser incorporado, entre o passado que pode ser conhecido e o passado que não pode ser conhecido, entre a consciência e a inconsciência, entre o que é “claro e bem visível” e o que é “obscuro e impenetrável”, o sentido histórico torna-se tirano e prejudicial, porque não dizer fatal. É necessário, portanto, ter instinto, intuição, o mais importante de todas as faculdades, como Nietzsche garante, para informar o momento certo de ver as coisas sob a perspectiva histórica, e quando não for o momento certo também.

Somente sob tal inspiração, o homem pode ignorar até determinado ponto a dimensão histórica de todas as coisas.

2.2.4 O histórico e o a-histórico

Este é exatamente o princípio sobre o qual o leitor é convocado a refletir: o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura (NIETZSCHE, 2005, p.74, grifos do autor).

Em seu discurso, Nietzsche declara algo diferente do que até então ele vem defendendo. Segundo o filósofo, ao contrário do que somos tentados a pensar, o indivíduo, o povo e a cultura necessitam igualmente dos três elementos para se desenvolverem: do elemento histórico (do sentido histórico), do elemento a-histórico (da atmosfera ou bruma a-histórica) e do elemento supra-histórico. Não é apenas o elemento histórico, como pensam os seus contemporâneos, que cria um ambiente favorável ao desenvolvimento da vida. Também não são somente os elementos a-históricos e supra-históricos que permitem o florescimento da vida. Os três elementos, em justa medida, tornam o ambiente propício à vida. Entretanto, em decorrência da "febre historicista" que ataca os modernos, Nietzsche dá maior enfoque aos benefícios da ausência de sentido histórico, como sendo a falta desse uma espécie de invólucro protetor da vida, sem o qual ela não pode nem brotar nem se preservar.

Com efeito, segundo Nietzsche, o que há de prejudicial no excesso de sentido histórico na modernidade é o perigo de desenraizar o futuro em detrimento de uma fixação pelo passado. Quando o sentido histórico impera ilimitadamente, ele solapa as esperanças, então representadas na arte e na religião, e proíbe as coisas existentes de estarem resguardadas sob o único véu em que elas podem manter-se vivas. Assim, Nietzsche garante, para evitar a "doença histórica" são necessários dois remédios, dois antídotos contra o veneno da história, quais sejam: a força a-histórica e a força supra-histórica. O primeiro impulso, Nietzsche caracteriza como sendo a faculdade de esquecer e de se resguardar num horizonte limitado; já o segundo impulso, o filósofo qualifica como aquele que faz mover o olhar do devir e o

direciona para o que dá à vida um caráter de imortalidade e de imutabilidade, isto é, para a arte e a religião (NIETZSCHE, 2005).

De acordo com Nietzsche, a força ou atmosfera a-histórica pode ser melhor entendida por meio do exemplo do habitante do vale alpino. Os habitantes do vale alpino vivem fechados em um horizonte, possuem suas tradições e costumes próprios e se orgulham de ter tais tradições, doutrinas e costumes. Nesse sentido, em relação aos habitantes de outros lugares, na maioria das vezes, os habitantes do vale alpino erram e são injustos em seus julgamentos, uma vez que eles têm como referências apenas aquilo que está circunscrito em seu horizonte. No entanto, viver restrito em um horizonte lhes dá a sensação de serem únicos, pois que não dividem a sua história com outros povos, os seus feitos com outros habitantes, e isso é para eles sinal de saúde e vigor invejáveis. O mesmo ocorre com um indivíduo tomado por uma violenta paixão, seja por uma mulher ou algo diferente, pois isso o leva a enxergar o mundo de uma nova maneira: mais próximo, mais concreto, mais colorido, mais audível. O homem apaixonado tem seu julgamento de valores modificado e invalidado: o que antes era importante agora não é mais, o que antes não tinha sentido passa a ter valor, pois o seu horizonte de visão se abre e ele enxerga as coisas a partir de um novo campo de visão.

O que se apresenta como fundamental da força a-histórica é que ela cria a ilusão como uma atmosfera protetora. É como um esquecimento ativo que permite entender, selecionar, recortar, rearranjar elementos do passado no presente a partir de uma linha delimitadora que separa o que deve ser lembrado e o que deve ser ignorado. Tanto o habitante do vale alpino quanto o indivíduo apaixonado criam em torno de si um véu de ilusão, seleciona de maneira diferente os elementos de sua realidade, deixando de lado o habitual e acomodando novos elementos (CAVALCANTI, 2012).

A atividade desempenhada pelo habitante do vale alpino e pelo homem apaixonado, os quais veem tudo a partir da perspectiva a-histórica é diferente, por exemplo, do trabalho desempenhado pelo estudante de história, que vê tudo a partir do ponto de vista histórico e, por isso, é obrigado a reproduzir um conhecimento já dado, como veremos mais adiante. De dentro da perspectiva a-histórica emergem

novas formas de interpretação do passado, formas essas que rompem com o contínuo da história e facilitam a entrada para o novo, o que não ocorre com a perspectiva histórica. A relação que Nietzsche estabelece entre o elemento histórico e o elemento a-histórico tem o objetivo de questionar a ênfase dos modernos ao elemento histórico, mostrando que o resultado do excesso de história é desastroso para o indivíduo, para o povo e para a cultura.

Nietzsche distingue o elemento histórico do elemento a-histórico na tentativa de se contrapor à história científica praticada na modernidade. Nietzsche quer, na verdade, propor uma nova história a partir do ponto de vista da vida. Nesse sentido, ele formula um novo problema: Nietzsche não enfatiza mais o que diferencia o elemento histórico do elemento a-histórico, mas o que os liga, considerando os dois elementos como necessários para a vida. O elemento a-histórico forma em torno da história uma bruma protetora, enquanto o elemento histórico limita o a-histórico a partir da reflexão, assim como transforma o passado em algo proveitoso para o presente, na medida em que junta pensamento e vida. Dito de outra maneira, o esquecimento é o elemento a-histórico que permite o homem se desvincular das tradições e dos valores cristalizados, enquanto a memória é o elemento histórico que limita o esquecimento por meio da reflexão, retirando do passado somente o que é valioso para o presente.

2.2.5 O histórico e o supra-histórico

Quanto ao elemento supra-histórico, Nietzsche faz questão de distingui-lo do tipo histórico, e demonstra isso a partir da seguinte indagação: Nietzsche questiona ao homem histórico e ao homem supra-histórico se eles gostariam de reviver os últimos dez ou vinte anos de suas vidas. Ambos responderiam que não, mas por motivos distintos. O homem histórico não gostaria de reviver os últimos dez ou vinte anos de sua vida porque ele acredita que os próximos dias serão melhores. Na concepção de Nietzsche, o homem histórico responde de maneira positiva porque está influenciado pela filosofia hegeliana da história, que acredita cegamente no poder da razão para desvelar o processo histórico, seu sentido, sua meta e sua verdade, e na razão como sentido subjacente a esse processo. O resultado disso é a crença de que o presente é resultado do processo universal, como veremos na

próxima seção deste capítulo. A partir da crítica à racionalidade histórica, Nietzsche desenvolve a perspectiva supra-histórica, para avaliar o conhecimento produzido na modernidade (CAVALCANTI, 2012).

A perspectiva supra-histórica apoia-se no valor do conhecimento, não busca a verdade da história, como faz o tipo histórico. O homem supra-histórico não quer reviver os últimos dez ou vinte anos de sua vida porque acredita que o mundo está completo e já chegou ao seu termo. Nesse sentido, ele não tem necessidade de reviver tudo o que já passou, pois já aprendeu o que tinha de aprender. A particularidade da perspectiva supra-histórica está justamente em sua relação com a história monumental, da qual falamos na seção anterior deste capítulo. Na história monumental, o homem trava um grande combate e precisa de modelos, mas como não encontra em seu presente, ele se volta para o passado e tenta enxergar nele exemplos que sirvam de modelos para novos combates. Esses modelos são tipos indestrutíveis, isto é, obras, monumentos, grandes feitos, que estão acima do contínuo do tempo, pela sua singularidade e diferenciação. No tipo supra-histórico, passado e presente são um só, e a história monumental, por meio dos exemplos, consegue também estabelecer a identidade entre passado e presente e, dessa maneira, elevar-se acima do contínuo do tempo. Nesse sentido, o elemento supra-histórico aproxima-se do tipo de história exemplar, porque ambos conseguem se sobressair da linha contínua do tempo. No entanto, para que o passado sirva de exemplo para o futuro, ele deve provocar a ação no presente, transformação que produza novos feitos e sirva novamente de exemplo para o futuro. Assim, o passado só serve de modelo para o futuro se ele expressar capacidade de criação, movimento e mudança no presente. Em Nietzsche, o passado não serve simplesmente de imitação para o presente, mas como exemplo para a criação de algo original e singular no presente (CAVALCANTI, 2012).

Na perspectiva supra-histórica, a interpretação do passado demanda uma atitude seletiva, não quer reconstruir o passado em sua totalidade, tal como aconteceu, não pretende encontrar a verdade da história no contínuo do tempo, mas o seu valor, e isso só é possível a partir da observação dos momentos que podem suscitar a grandeza, a monumentalidade. O valor da história não significa criar uma continuidade entre os acontecimentos, mas destacar a particularidade entre os

eventos que se repetem, tornando-os em símbolos, em modelos. O que se deve extrair do passado são os exemplos que "despertam forças", isto é, que servem como modelo artístico para o futuro. Assim, na concepção supra-histórica, Nietzsche une o passado e o presente a partir dos exemplos-monumentos da história, mas isso para produzir um conhecimento que esteja enraizado na vida (CAVALCANTI, 2012).

Enquanto a história como concebida na modernidade não tem sentido para aquele que a conhece, pois que é somente injustiça, imitação e ilusão, se ela for submetida à perspectiva supra-histórica, ao ponto de vista da vida, o que implica considerá-la como seleção e hierarquia, ela se torna fonte de reflexão e mudanças para o presente. Nietzsche não quer que os modernos renunciem à história, mas sim à continuidade histórica, à história como ciência e conhecimento puro, como imitação, repetição de valores e tradições cristalizados, para que então seja possível a renovação da cultura e a união entre saber e vida (CAVALCANTI, 2012).

2.2.6 A ciência histórica em contradição com as forças a-histórica e supra-histórica

Segundo Nietzsche, a ciência moderna entende as forças a-histórica e supra-histórica como potências maléficas, uma vez que estimulam a capacidade do esquecimento e demarcam o horizonte humano. A ciência observa todas as coisas cientificamente, e a única concepção verdadeira e aceitável para ela é a de que as coisas resultam do progresso, do desenvolvimento histórico, da lógica da continuidade histórica, e não de algo que se pressupõe, que já existe. Nesse sentido, a ciência vive em desacordo com as forças perpétuas e imperecíveis da arte e da religião, pois que essas necessitam da ilusão para se efetivarem. Uma religião, seja ela qual for, que queira se tornar em um saber puramente científico, está condenada ao fracasso. Nietzsche aponta, como exemplo trágico, o cristianismo. Segundo o filósofo, o cristianismo, à luz da pesquisa histórica, tornou-se uma religião propagadora da desolação e da destruição, porquanto a dissecação histórica o diluiu em uma ciência pura e pragmática do cristianismo. O que antes é tido como uma ilusão necessária, por causa da exatidão e rudeza da ciência, tornou-se uma doença dolorosa, maligna e, o pior de tudo, contagiosa. O motivo disso é porque, para Nietzsche, o saber científico não permite falsificações e trabalha

escrupulosamente para trazer à superfície os erros, os descuidos, as irregularidades, a dureza, que acabam por sufocar e matar a imaginação, indispensável para o desenvolvimento da vida.

Os estudos históricos, da mesma forma, por se tornarem em um saber regulado pela ciência moderna, não aceitam distorções da realidade e, por isso, se tornam ressequidos, artificiais e abusivos. Apenas a partir do momento em que os estudos históricos se transformarem em uma criação artística é que a história poderá reavivar e preservar o seu instinto criador. Para Nietzsche, a inspiração que move o estudante de história, que com antecedência já é induzido a apropriar-se do método que usará em suas pesquisas, é diferente do instinto construtor da arte; o estudioso da história já é instruído para "recortar cuidadosamente do passado um pequeno capítulo, sobre o qual ele empregará a sua sagacidade e o método apreendido" (NIETZSCHE, 2005, p.135), como também treinado para dizer, soberbamente, que "criou", produziu, tal pesquisa. Diante do espetáculo da história universal, da variedade de culturas e de abordagens, o estudante se dá conta que cada cultura tem suas especificidades, suas singularidades. No entanto, ao passo que ele se apropria do método histórico, ele perde o sentimento de estranheza diante dos fatos passados e passa a considerar a diversidade como parte de sua formação histórica. Dito de outra maneira, o estudante é obrigado a assimilar o conhecimento produzido a partir da história universal. Ele se torna um estudante indiferente, apático, em relação à cultura e aos costumes estudados, e o que ele faz é apenas reproduzir as formas de produção do saber histórico (NIETZSCHE, 2005).

Nietzsche deixa claro que o historiador dominado pela ciência não tem necessidade de se voltar de forma excessiva e desvairada ao passado, como faziam os antigos; agir dessa forma é, como ele demonstra no que concerne aos seus contemporâneos, assustadoramente perigoso (NIETZSCHE, 2005). Aqui, parece estar em contradição com relação ao que expomos neste capítulo de que Nietzsche se volta para o conceito de história dos antigos e dele faz um escudo contra a doença histórica. Nietzsche não nega a sua opção pela história como concebida pelos antigos, quando menos nesse contexto. No caso do trabalho desenvolvido pelo estudante de história, que Nietzsche analisa de maneira específica, ele demonstra uma preocupação diferente do que ele vem esboçando desde o início da

II Consideração Extemporânea (1874), qual seja, a de que o historiador, no afã de tudo dissecar por meio do método da ciência moderna, examine o passado e nele se limite.

Nietzsche é enfático também quando se refere ao tratamento dado aos clássicos da música alemã, os quais ele denomina de "gênios" inspiradores da cultura alemã. Importantes músicos, como Mozart e Beethoven, segundo Nietzsche, são duramente submetidos ao crivo da pesquisa histórica, a perguntas lancinantes e inconvenientes, quando interrogados pelo historiador cientista. Para Nietzsche, transformar a vida e a obra de tais músicos em livros, em biografias abertas, em fontes para a pesquisa é um sacrilégio, porquanto expõem, de forma injusta e cruel, simplesmente para alimentar a curiosidade de poucos, as minúcias da vida de tais autores. Nesse sentido, a crítica de Nietzsche ao trabalho do historiador moderno se sustenta no fato de o filósofo achar que os grandes nomes da cultura alemã devem estar protegidos pelo véu nebuloso do mistério, devem estar mergulhados na atmosfera da a-historicidade. Na concepção de Nietzsche, o excesso de sentido histórico e a cultura histórica moderna arrancam dos grandes criadores o véu da a-historicidade e, com isso, privam o historiador do sentimento de estupefação e de maravilhamento face às grandes e poderosas coisas que se apresentam diante dele. Se a arte, o gênio ou a religião são privados do invólucro protetor da a-historicidade, como assevera Nietzsche, não se deve pasmar ao vê-los murchar, minguar e se tornar inférteis.

Segundo Nietzsche, a vida, a arte, o gênio e a religião não podem brotar e se conservar no solo vulcânico e precário da ciência, em razão de não ser um solo saudável, firme, seguro. Somente o terreno constante e eterno das forças a-históricas e supra-históricas poderia fazê-los germinar e se desenvolver. Diante disso, para Nietzsche, a ciência precisa ser vigiada e controlada pelas forças a-históricas e supra-históricas, para evitar que todas as coisas sejam contaminadas pela doença histórica que a ciência moderna engendra.

2.3 A contraposição de Nietzsche à tese de Hegel sobre a história

Nesta seção, discutiremos a crítica de Nietzsche à filosofia da história de Hegel, a grande teleologia moderna que dá à história um sentido retrospectivo. Percorreremos a noção hegeliana de história e demonstraremos os motivos pelos quais Nietzsche a ataca incisivamente. Nietzsche refuta as filosofias da história de Hegel e Hartmann. Mas deixaremos Hartmann para outro momento. Nietzsche é um grande opositor de Hegel, pois não entende o presente como o fim, o *télos*, do curso universal das coisas, mas como um presente que se levanta contra a opinião das massas e que estabelece outra relação com o passado, tendo em vista o futuro (BINOCHE, 2014). Trataremos a censura de Nietzsche a três principais aspectos da herança hegeliana: o primeiro deles é a ideia de entender a história com uma “teodiceia”, uma “justificação de Deus”. Nietzsche afirma que, se for assim mesmo, toda a história será uma “teologia disfarçada” e deverá indiscutivelmente ser lançada fora. O segundo deles é a crença no Juízo Final, a crença de que se está maduro para o julgamento do mundo. Para Nietzsche, tal crença trazia ao homem moderno a amarga lembrança de que era mortal e contribuía para a desvalorização das suas experiências neste mundo. O terceiro deles é a crença no processo. O homem é transformado em um “adorador do processo”, em um “idólatra dos fatos” que tem os joelhos esfolados de tanto se dobrar diante do real e a espinha comprometida de tanto se curvar diante de todo processo. Para Nietzsche, portanto, a filosofia da história de Hegel é apenas uma atualização fraudulenta da teologia cristã medieval. Nesse sentido, no interior do pensamento hegeliano, a história apresenta-se como mera reprodutora das ideias cristãs de fim iminente do mundo, de redenção por meio do Filho do Homem, de Juízo Final, etc. Sob a ótica de Nietzsche, a filosofia da história de Hegel, ao invés de destruir os valores que engessam a cultura moderna, valores esses que têm origem no seio do cristianismo, reafirma-os, e isso por meio da célebre ideia de história universal (*Weltgeschichte*). A tentativa de Nietzsche é, então, destruir o edifício da filosofia da história de Hegel, juntamente com o cristianismo, como mostraremos a seguir.

2.3.1 Hegel: evento europeu

O combate de Nietzsche à corrente historicista moderna, em todas as suas vertentes – metafísica, cientificista, romântica, realista –, e às suas formas de olhar, seja para o passado, para o presente ou para o futuro, dá-se por essa corrente de pensamento tomar a história como ciência objetiva, como também por ela compreender a história a partir do viés evolutivo, etapista, progressivo, teleológico. Em decorrência principalmente desse segundo aspecto, Nietzsche se afasta de uma determinada concepção filosófica do historicismo, que tem como referência maior Georg Wilhem Friedrich Hegel.¹⁸

De acordo com Nietzsche, o pensamento de Hegel a respeito da história influenciará sobremaneira as gerações posteriores, a ponto de tudo o que será dito após Hegel, na verdade, não será algo novo, mas apenas uma reprodução desajeitada e deformada da sua concepção de "história universal" (*Weltgeschichte*) (NIETZSCHE, 2005). Isso leva Nietzsche a considerar Hegel um "evento europeu", isto é, um acontecimento "não apenas local", mas também "nacional" (NIETZSCHE, 2006, p.75). No que concerne à influência de Hegel, precisamente na Alemanha e na França, Nietzsche aponta, em especial, para a sua noção de Estado e de historicismo. A crítica de Nietzsche a Hegel se dá justamente pela sua postura a favor do Estado (WISCHKE, 2014). Sobre essa perspectiva, Nietzsche escreve em sua obra *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, especificamente na terceira conferência, que a filosofia de Hegel está "lançada em proveito do Estado e visando os objetivos do Estado" (NIETZSCHE, 2012, p.115). E mais, segundo Nietzsche, o Estado Prussiano se apropria com louvor da dimensão prática do legado da filosofia hegeliana e, como assevera ainda o filósofo, o sucesso do Estado moderno se dá indiscutivelmente por meio dessa apropriação (NIETZSCHE, 2012). Falaremos um pouco sobre a concepção de Estado em Hegel e em Nietzsche mais adiante.

¹⁸ O interesse de Hegel pela história permeia toda a sua vida e Filosofia, e a sua influência sobre os estudos históricos, especificamente a história das ideias, é de grande importância (DRAY, 1977, p.98-99; HUGHES-WARRINGTON, 2008, p.161; REIS, 2011, p.42). A respeito também da história na obra de Hegel, R. G. Collingwood esclarece: "Quem ler a sua *Filosofia da História*, isoladamente, chega à conclusão de que se trata de uma obra profundamente original e revolucionária, na qual a história, já amadurecida, começa a pisar com segurança o terreno do pensamento filosófico" (COLLINGWOOD, 1970, p.184).

Para as filosofias da história do século XIX, sendo então Hegel seu maior expoente e, em seguida Marx, a história, que deve ter como referência o presente, passa a ter como orientação o futuro, porquanto o atual presente já não lhe satisfaz e o passado não representa mais nada. Isso desencadeia uma aceleração da história em busca de um futuro utópico, o que inevitavelmente resulta na desvalorização das representações e experiências passadas e presentes. Diante disso, o passado e o presente servem apenas como etapas promoventes do tempo futuro. É precisamente contra essa forma de narrativa histórica evolutiva, etapista, progressiva, teleológica, a qual projeta inexoravelmente o presente no futuro, esquecendo-se de estabelecer uma interlocução entre o passado, o presente e o futuro, que Nietzsche se posiciona.

Segundo Nietzsche, a cultura histórica fomentada em sua época sofre de um sentimento estranho e generalizado segundo o qual o seu tempo não tem mais do que se regozijar, pois todos os prazeres foram interrompidos, pelo encerramento do processo histórico. Para Nietzsche, nesse sentido, os modernos padecem de um "encanecimento congênito", isto é, uma crença natural, inerente, de que a humanidade já nasce velha e tal estado de decrepitude tem levado, portanto, a sua época a desenvolver um trabalho igualmente de velho, qual seja, "olhar para trás, passar em revista, fazer um balanço, buscar um reconforto na lembrança do que foi, em suma, entregar-se à cultura histórica" (NIETZSCHE, 2005, p.139).

Como assevera Nietzsche, por trás da ideia de que a humanidade tem alcançado o último estágio da história universal, se esconde uma concepção teológica cristã transmitida pela Idade Média. Nietzsche está se referindo precisamente à ideia do fim iminente do mundo, do julgamento das pessoas, da noção de que a época do grande terror chegou e se instalou. Em decorrência da apropriação pelos modernos da concepção cristã de Juízo Final, consoante Nietzsche, está depositada sobre sua época a necessidade imperiosa de julgar o passado, de fazer justiça por intermédio da história. Assim, não é mais o Filho do Homem o responsável pelo julgamento final, momento no qual a humanidade pode ser condenada ou absolvida, mas sim o próprio homem, em especial, o homem moderno.

Para Nietzsche, os seus contemporâneos não têm conseguido se desvencilhar da máxima medieval "lembra-te que tu deves morrer!", por isso a sua época tem necessidade universal de história. Nietzsche também acredita que, em decorrência disso, a religião cristã tem negado à humanidade e ao indivíduo a existência, a liberdade, o voo livre ao conhecimento. Ao contrário da máxima medieval, Nietzsche menciona a divisa moderna "Lembra-te que tu deves viver", ainda tímida e não reconhecida entre os seus contemporâneos, como ele lembra, mas que pode combater a máxima medieval. Segundo Nietzsche, essa divisa pode estimular os homens a seguirem em frente e a esquecerem, portanto, a noção de que já nasceram velhos, com as cãs brancas. Todavia, a religião cristã tem se apropriado veladamente da consigna moderna e arrastado os homens para o engano, para a condenação de ter de viverem sob o drama de que estão desfrutando dos seus últimos dias sobre a face da terra. Conforme Nietzsche, isso é possível por meio da cultura histórica, mas sem que ela saiba disso, sem que ela desconfie disso, por vezes. Assim, o pensamento de que tudo chegou ao seu limite, de que o mundo está maduro para o julgamento final e que, por isso, é possível conhecer tudo o que já aconteceu, em razão de não haver mais tempo para voltar atrás e consertar os erros antigos, portanto, tem se instalado entre os modernos por meio da sua cultura histórica. Nesse sentido, para Nietzsche, talvez a história possa ser considerada uma "teologia disfarçada". Assim, conforme Nietzsche, para se livrar da sua socapa, é necessário que a própria história faça uma incursão em seu passado, a fim de decifrar seu enigma e dirimir o seu problema, qual seja, descobrir se a cultura histórica moderna se originou ou não com o cristianismo. A esse respeito, Nietzsche sugere: "a própria história deve resolver o problema da história, o saber deve voltar seu dardo contra si próprio" (NIETZSCHE, 2005, p.142). Ao resolver o seu problema, a história pode então se desvencilhar do seu disfarce teológico cristão.

2.3.2 A tese de Hegel sobre a história

De acordo com Nietzsche, essa noção de que a humanidade chegou ao seu último estágio, ao seu apogeu, e que os modernos estão habilitados, portanto, a julgarem presunçosamente a sua própria época pode ser explicada por meio de uma

"filosofia muito célebre", a saber, a filosofia hegeliana. Para Nietzsche, a filosofia de Hegel é a maior expressão do pensamento paralisante e destruidor da modernidade. Acreditar que pode ser o tipo tardio primordial e resultante de todos os tempos, o sentido e o acabamento perfeito de todo o processo anterior, o ponto culminante da história universal, segundo Nietzsche, é um sinal de que sua época sofre de uma fraqueza, de um vício, de um defeito, que contribui, por sua vez, para a sua própria aniquilação.

Para Hegel, a história, e nisso ele é bastante criticado, atinge seu objetivo final no presente. Hegel compreende a história como o progresso da "Ideia" até a sua efetivação, que culmina objetivamente no Estado prussiano. No espaço dessa narrativa, ocorre a manifestação e o desenvolvimento do espírito, da razão e da liberdade do homem, que é o mesmo que a consciência que ele tem de sua liberdade. Dessa maneira, o desenvolvimento da liberdade no processo histórico é, ao mesmo tempo, o desenvolvimento da consciência, que se dá por meio de um processo lento, no qual as fases necessárias são atingidas dialeticamente por meio de etapas, através de gradações, até a sua realização, a sua autorrevelação. O progresso do Espírito universal se dá por meio de uma "astúcia da razão", que usa as paixões dos homens, sem que eles tenham conhecimento disso, para ajudar a desenvolver o Espírito universal. Todavia, apenas os grandes homens, as personalidades excepcionais, através de suas vaidades, ambições e decisões individuais, podem acelerar a marcha da história rumo ao espírito absoluto. Em Hegel, o princípio substancial de sua filosofia da história é que a andança do espírito até a sua manifestação se dá na história. Embora absoluto, o Espírito habita o mundo concreto e atua no presente; por ser eterno, não tem passado e futuro, apenas é. O Espírito manifesta-se, sucessiva e cronologicamente, nas civilizações, como na Grécia e em Roma. Dessa forma, as civilizações são manifestações temporais do Espírito absoluto. As etapas do Espírito pertencem à cronologia histórica, e não ao próprio espírito. Assim, tudo no Espírito é presente eterno (PEGORARO, 2011).

No entanto, a liberdade da qual Hegel fala só se concretiza por meio da disciplinarização estabelecida pelo Estado e pelas suas leis. O Espírito incorpora nas leis do Estado sob o qual o indivíduo goza da perfeita liberdade, por meio da

observação e obediência às suas leis. Em Hegel, o Estado é a perfeição da filosofia, das artes, da religião e do direito. A partir desse ponto de vista, Hegel então afirma que a "história universal" (*Weltgeschichte*) está assentada em uma meta final e que tal objetivo realiza-se na conclusão do processo universal, na realização do absoluto, no qual concomitantemente se dá a efetivação da liberdade plena e absoluta no Estado moderno. A concretização do Estado moderno é o momento supremo da liberdade. Segundo Hegel, uma história que não é orientada pela razão, por um fim, é apenas uma construção fantasiosa, uma vez que é impossível pensar uma história sem algum interesse final, sem uma finalidade. À vista disso, o objetivo da filosofia da história de Hegel, como todas as outras filosofias da história do século XIX, é descobrir um sentido e uma direção para a história (BOURDÉ E MARTIN, 1983).

Em Hegel, é importante trazer à luz essa discussão, a saber, que o conceito de razão adquire dois sentidos, quais sejam: um relacionado ao aspecto religioso e outro relacionado ao aspecto natural (DRAY, 1977). De acordo com Collingwood, a noção de que Hegel tenha se aproximado da história por meio da natureza não tem consistência alguma, uma vez que Hegel tem insistido na ideia de que a história e a natureza são coisas completamente distintas, heterogêneas. Na concepção desse mesmo autor, para Hegel, os processos da natureza não são históricos, racionais, ao passo que os processos da vida humana sim. Os processos da natureza são cíclicos, repetitivos e jamais produzem algo novo. Os processos históricos, pelo contrário, não podem ser uma repetição; os processos históricos se apresentam em forma de espirais e sempre produzem algo novo. Nesse sentido, para Hegel, a história é a história da vida humana, não apenas como vida, mas como vida racional, pensante, lógica (COLLINGWOOD, 2004). Já a concepção religiosa entende o movimento histórico como um processo teleológico regido pela providência divina, pela inteligência divina. Nesse sentido, a racionalidade da história se apresenta não em um encadeamento de fatos contingentes, mutáveis e aleatórios, mas na efetivação de um propósito, de um projeto divino, transcendente ao mundo. O mundo humano não está entregue ao acaso, ao imprevisto, pois que uma força superior o orienta, o conduz.

Em torno dessa segunda noção, existem muitos debates e distintas interpretações. De acordo com William Dray, se, na concepção de Hegel, a história não é realmente regida por um plano da providência, ela explica o que nela ocorre, traz à vista a sua racionalidade, uma vez que uma noção filosófica crítica da história, diferentemente de uma concepção especulativa da história, deve pôr às claras a razão que opera no curso da história, deve explicitar tanto aquilo que está sendo alcançado quanto a maneira como surge. Como isso não ocorre na filosofia da história de Hegel, para Dray, Hegel está classificado entre os denominados filósofos idealistas da história (DRAY, 1977). Para Collingwood, pelo contrário, Hegel não quer dizer que a história deve ser comandada por uma razão exterior ao mundo, uma razão transcendente, teleológica, mas sim uma razão humana (COLLINGWOOD, 2004). Segundo ainda Collingwood, Hegel defende que tudo o que acontece na história ocorre pelas vontades e paixões da humanidade, que movimentam as ações humanas, e não por uma força cega que rege o mundo e a vida dos homens. Para Hegel, a razão, cujos planos se realizam na história, não é uma abstrata razão natural tampouco uma razão transcendente ao mundo, superior, mas uma razão imanente à história, uma razão de pessoas concretas e finitas (COLLINGWOOD, 2004). Já na interpretação de Guy Bourdieu e Hervé Martin, Hegel desenvolve uma concepção teleológica da história. A história possui uma racionalidade dada pela Providência. Segundo esses autores, Hegel não aceita que o mundo seja entregue ao acaso; assim, a razão caminha progressivamente para um objetivo final, a saber, a concretização do espírito absoluto no Estado moderno (BOURDIEU E MARTIN, 1983).

Para Nietzsche, ao contrário, o Estado prussiano jamais pode ser o ápice da evolução, isto é, o ponto perfeito e absoluto da história, o alvo da história universal, porquanto o Estado moderno é somente um meio para se alcançar a sobrevivência de certo contingente de indivíduos, dessa forma, ele nunca pode se apresentar como um fim em si mesmo. Na concepção de Nietzsche, o Estado não tem um fim em si mesmo: "somos nós que damos a ele este ou aquele fim" (NIETZSCHE, 2005, p.239). Nesse sentido, a história dos Estados, conforme Nietzsche, é a história do interesse das massas e do incondicional e inescrupuloso desejo pela sobrevivência. O que predomina, desse modo, é a presunção dos desejos particulares se impondo diante dos desejos coletivos, que leva a buscar no

fim os fins (NIETZSCHE, 2005). Nietzsche está no limite oposto de Hegel. Tanto é assim que Nietzsche considera uma desrazão e um acaso a lógica que, segundo Hegel, move a história universal, qual seja, a ideia de que a razão, em sua representação efetiva, é Deus e este mesmo ser soberano é quem governa o mundo, e a realização de seu plano é a história universal (HEGEL, 1999). À vista disso, Nietzsche está interessando em compreender como, nessa falta de razão na história, como ele julga, se chega à evolução que leva até o homem (NIETZSCHE, 2005).

2.3.3 A contraposição de Nietzsche à tese de Hegel sobre a história

Na concepção de Nietzsche, a história não pode ser entendida como imagina Hegel, a partir da comparação metafórica das diversas épocas históricas com a juventude, a maturidade e a velhice, porque cinco ou seis milênios não podem constituir uma unidade em evolução, uma totalidade, em virtude de surgirem frequentemente novos povos, à medida que antigos povos desapareciam. A história é, para Nietzsche, exatamente o contrário, como que uma composição de fragmentos, descontinuidades e acasos. Assim, a história é feita não por um acaso no singular, mas sim por vários acasos e cada um deles tem um sentido. Não existe, dessa forma, para o filósofo, necessidade preponderante na história, a razão não guia e determina o curso da história universal. Pelo contrário, se existe uma necessidade na história, como fala Nietzsche, é a necessidade imperiosa de acasos no plural. Na verdade, como frisa o filósofo, a história não é feita de povos em evolução rumo à perfeição absoluta, mas de indivíduos concretos e reais, que são governados, não por uma potência divina, mas sim por uma força tirânica, isto é, a sua nacionalidade, que os vigia, os insere em classes, os submete a medidas inflexíveis e rigorosas. É a partir desse aspecto que, conforme Nietzsche, a nacionalidade tem surgido, como apenas um produto de tais medidas impiedosas (NIETZSCHE, 2005).

A crítica de Nietzsche a Hegel e aos hegelianos é pelo fato de eles defenderem que a história da humanidade tem um sentido e um fim, e que este fim já tem encontrado a sua lógica e o seu termo com a efetivação do Estado prussiano. Segundo Nietzsche, é essa concepção da história, entendida como "processo

universal", que faz com que os alemães concebam a sua época como uma conclusão, um balanço desse progresso constante. Também é essa noção de história hegeliana que faz com que o seu tempo repudie as forças supra-históricas da arte e da religião, então necessárias à história, e que abra espaço para as noções de história como marcha de Deus na terra em busca do aprimoramento infinito, como realização e conhecimento de si mesma, como dialética do espírito dos povos do mundo, como terminação da evolução objetiva do Espírito no mundo e como Juízo Final (NIETZSCHE, 2005).

Segundo Nietzsche, a história, como compreendida por Hegel e pelos hegelianos, tem disseminado, em sua época, a crença no "poder da história" (*Macht der Geschichte*), a "idolatria do real", isto é, a crença devotada e cega na objetividade dos fatos históricos. Para Nietzsche, isso resulta na ruína dos modernos, porque obrigatoriamente eles estão submetidos a um poder acima deles e tal força superior, por sua vez, os domina e os trata como marionetes e seres incapazes de raciocinar e agir por conta própria. Nada nem ninguém pode escapar das ordenanças e prescrições dessa força superior que pode executar todos os seus movimentos independente de tudo e de todos. Na concepção de Nietzsche, se os fatos históricos são realmente uma conquista da lógica ou da "Ideia", se toda vitória tem em si uma racionalidade necessária, então, de fato, todos devem se curvar diante da potência dos acontecimentos históricos. Todavia, Nietzsche não se rende ao "poder da história" e assevera que a noção moderna de história é, na verdade, uma religião disfarçada, cujos sectos têm joelhos esfolados de tanto se prostrarem diante dos fatos históricos. Na concepção de Nietzsche, o historicismo de Hegel e dos hegelianos é, por assim dizer, a religião do "poder da história", isto é, a veneração dos fatos históricos como objetivações do "espírito do mundo". O combate de Nietzsche à filosofia da história de Hegel se dá, portanto, pelo cultivo da virtude do sentido histórico. Se aplicado em justa medida, o sentido histórico pode livrar os modernos do poder cego dos fatos históricos, da tirania do real, do determinismo histórico.

Os argumentos construídos por Nietzsche contra a ideia de história defendida por Hegel e os hegelianos tomam como base a temporalidade histórica. Nietzsche pensa a história como simultaneidade temporal e como descontinuidade,

e não como processo. Para o filósofo alemão, o curso da história jamais pode ser pensado a partir do plano da linearidade, da continuidade e da sucessão. À vista disso, para Nietzsche, o Estado moderno jamais pode ser considerado o fim da história. Afirmar que a história tem chegado ao seu termo com a efetivação do Estado moderno é por suposição afirmar que ela também tem um começo, uma origem. Isso ignora a história como descontinuidade, devir, movimento constante, fluxo temporal, construção permanente do novo. Nesse sentido, Nietzsche afirma categoricamente: "Quanto a nós, porém, não podemos pensar nem o início nem o fim: deixemos em paz esta evolução! Caia-se imediatamente no ridículo! O homem e o 'processo universal'!" (NIETZSCHE, 2005, p.235).

A crítica de Nietzsche a Hegel e aos hegelianos é principalmente contra a ideia de totalidade histórica justificada por eles. Se a história possui uma totalidade histórica, como quer Hegel, é possível demarcar o início, o desenvolvimento e o fim da humanidade. Essa concepção de história defendida por Hegel e os hegelianos toma conta dos historiadores alemães por longo tempo. Contra ela, Nietzsche se insurge, ao afirmar que a memória, a dialética do lembrar e do esquecer, então redutora da realidade, não permite que os fatos sejam apreendidos em sua totalidade, conseqüentemente não se pode delimitar a origem do processo histórico tampouco o seu fim. A história do homem, por sua vez, também não pode ser entendida como uma totalidade, uma vez que gerações nascem e morrem incessantemente, sem qualquer ordenamento, plano divino, razão ou destino. Com isso, Nietzsche não quer afirmar que o homem não pode estabelecer um fim para si mesmo. Não se trata disso. Para o filósofo alemão, o homem pode sim demarcar um fim para si, mas apenas no sentido de tentar superar a inconsciência e o acaso predominantes em sua época. Assim, esse fim estabelecido por Nietzsche tem um sentido diferente do proposto pela modernidade. Nietzsche propõe o fim da cultura moderna, a fim de que haja o começo de uma nova cultura, esta não mais dominada pelo historicismo hegeliano. Nesse sentido, Nietzsche rompe com a herança hegeliana presente em seu tempo e afirma a temporalidade histórica.

3. A HISTÓRIA GENEALÓGICA E AFIRMADORA DA VIDA EM NIETZSCHE

3.1 *Delineamento da nova história de Nietzsche*

No segundo capítulo, vimos que o jovem Nietzsche trava um difícil diálogo com a Escola Histórica Alemã, porque ela é responsável pela instituição da história como ciência e como campo disciplinar no século XIX. É dentro da Escola Histórica Alemã que o método de crítica textual da filologia clássica é aperfeiçoado e aplicado à leitura e à interpretação das fontes primárias. Vimos também que, ao se tornar um saber científico, a história deixa de ser fonte de ensinamentos para a vida prática e passa a ser conhecimento erudito, rigorosamente científico, objetivo e documentado sobre o passado.

Neste terceiro e último capítulo, faremos uma apresentação do que consideramos a nova concepção de história de Nietzsche. Defenderemos a posição que Nietzsche está situado entre a história exemplar dos antigos e a história ciência dos modernos, mas com uma proposta criativa e inovadora de fazer da história tanto um instrumento de crítica do passado como um conhecimento diferente acerca desse mesmo passado. Para tanto, Nietzsche reúne os pressupostos da história exemplar e os conhecimentos teóricos e práticos que ele adquiriu durante os seus estudos filológicos para, em seguida, instaurar o seu procedimento genealógico e formular a sua nova concepção de história, de tipo genealógico e afirmador da vida. Defenderemos aqui que Nietzsche, enquanto filósofo, não quer fazer mais uma reflexão *sobre* a história, conferindo-lhe um sentido, um começo e um fim, mas quer filosofar historicamente, isto é, quer mostrar a realidade histórica do que até então parecia atemporal. Assim, explicitaremos, em todo o capítulo, que a nova história de Nietzsche não é uma reflexão, mas antes de tudo uma prática.

Defenderemos ainda Nietzsche como um filósofo intempestivo, que está em seu tempo, porém contra ele e a favor de um tempo futuro. Acreditamos que, por ser um pensador extemporâneo e livre, ele trabalha com elementos de épocas passadas e investiga o seu conteúdo por meio do método crítico-textual pego emprestado da filologia clássica e da história ciência. Feito isso, Nietzsche instaura o

seu procedimento genealógico e a sua concepção genealógica da história ganha ares de universalidade, tornando-se inquestionável.

Teremos o cuidado de mostrar aqui como o jovem Nietzsche da *II Consideração Extemporânea* (1874), então defensor dos pressupostos da história *magistra vitae* e crítico da ciência histórica moderna, passou a usar o aparato da história exemplar e o método crítico-textual da filologia clássica e da história ciência em prol da formulação de uma nova concepção de história, já no período considerado de maturidade intelectual.

3.1.1 Interpretações da história a partir da *II Consideração Extemporânea*: algumas pistas da nova história de Nietzsche

De acordo com José Carlos Reis, um exame da *II Consideração Extemporânea: Da utilidade e desvantagens da história para a vida* (1874) nos permite pelo menos três interpretações da relação de Nietzsche com a história, a saber: a primeira, a mais conhecida e aceitável de todas entre os estudiosos desta obra, é a de que Nietzsche é um crítico da história, da cultura histórica e da historiografia alemã. Nietzsche discute sobre a utilidade e as desvantagens do saber histórico no âmbito universitário alemão do século XIX. Os seus interlocutores são os educadores e os historiadores alemães de seu tempo. Para o Nietzsche dessa primeira interpretação, era necessário reeducar os educadores e os historiadores que, depois da Guerra Franco-Prussiana e Unificação Alemã, em 1871, sentiam-se exitosos, triunfantes e como se estivessem no estágio mais avançado da civilização. Nessa linha de pensamento, amparado principalmente em Jean-Édouard Spénlé, Reis nos apresenta, portanto, um Nietzsche inconformado com o seu presente, um Nietzsche que entende o “historismo” como “doença histórica”, que procedia da filosofia idealista de Hegel e, por isso, precisava ser imediatamente combatida e erradicada da cultura alemã. Hegel e os hegelianos estabeleceram certo tipo de “culto à história”, que ignorava o esquecimento e reclamava a memória de todos os fatos. Nietzsche, no entanto, é radicalmente avesso à ideia da memória absoluta e um claro defensor do esquecimento. Para Nietzsche, o esquecimento é tão necessário para a saúde do indivíduo, do povo, da cultura em questão quanto o sono. Para esse primeiro Nietzsche, a tarefa do historiador é justamente atualizar o

passado no presente, por meio da lembrança e da rememoração. Quando a história não consegue tornar profícuo o que absorvemos do passado, o passado sobrepõe-se ao presente e anula então a vontade de potência. A história do século XIX falhou em sua atividade, uma vez que acomodou passivamente o passado e, com isso, deixou de refletir sobre o presente e de planejar o futuro. Para Nietzsche, a verdadeira cultura deveria agir no sentido de tornar proveitoso o que trazemos do passado para o presente, e isso tendo em vista o futuro. Assim, argumenta Reis, a *Consideração Extemporânea* (1874) de Nietzsche é um tipo de contradiscurso radical, que visa combater, em todos os aspectos, a concepção de história dos historiadores alemães (REIS, 2011).

De acordo com Reis, a segunda interpretação da história é mais inusitada e radicalmente oposta à primeira. Nessa segunda versão da história, tomando como referência principalmente as reflexões do historiador sueco Brobjer, Reis destaca um Nietzsche cúmplice dos historiadores de sua época (REIS, 2011).

A leitura que Brobjer faz da relação de Nietzsche com a história, com os métodos históricos e com os historiadores modernos é mais positiva e, por isso, cuidaremos de mostrar, passo a passo, como ele chegou à ideia de que Nietzsche pode ser considerado um forte aliado dos historiadores contemporâneos. Ao contrário da primeira perspectiva, Brobjer evidencia Nietzsche como afirmador da história científica, dos métodos históricos (que incluem crítica das fontes, isto é, determinar a autenticidade e a credibilidade das fontes), crítica textual (ou seja, o estabelecimento de coerência interna e externa e credibilidade) e interpretação histórica e dos historiadores fundadores da historiografia alemã (especialmente Wolf, Niebuhr, Ranke e Mommsen) (BROBJER, 2007).

Segundo Brobjer, o que Nietzsche criticava entre os historiadores de seu tempo era a forma como eles concebiam a história, muito mais como um objetivo em si mesmo do que como um meio. Além disso, eles consideravam a história como estando acima da filosofia. Para Brobjer, não obstante a abordagem objetivista da história e a pretensa ideia de que ela ocupava uma posição mais importante do que a filosofia, Nietzsche afirmou a importância e a utilidade da história para entender a sua filosofia e todo o seu projeto filosófico (BROBJER, 2007).

Brobjer afirma que Nietzsche só é entendido como um crítico ferrenho dos historiadores contemporâneos quando procuramos compreendê-lo apenas a partir da *II Consideração Extemporânea* (1874). Foi assim, por exemplo, com Georg Iggers. Para Brobjer, Iggers interpretou Nietzsche apenas a partir desse seu ensaio de juventude e cometeu o equívoco de afirmar que o filósofo alemão negou o valor e a utilidade da pesquisa histórica e da historiografia acadêmica. Conforme Brobjer, esse folheto é sem dúvida importante para entendemos a filosofia da história de Nietzsche, mas ele definitivamente não representa a sua visão completa da história. Para Brobjer, obras como *Humano, demasiado humano* (1878/1879-1880), *A gaia ciência* (1881-1882), *Além do bem e do mal* (1885-1886), *Crepúsculo dos ídolos* (1888), *Genealogia da moral* (1887) e *O anticristo* (1888) são escritos profundamente históricos e expressam muito mais a consciência que Nietzsche tinha do valor e da utilidade da história do que mesmo o seu mais longo escrito sobre o tema (BROBJER, 2007).

Sendo assim, selecionamos algumas das passagens em que Brobjer ampara-se para argumentar a sua inusitada interpretação da história em Nietzsche. De *Humano, demasiado humano* (1878), Brobjer cita o parágrafo 270, do capítulo cinco, no qual Nietzsche comemora a descoberta dos métodos históricos na modernidade:

A arte de ler. – (...) O estabelecimento e a preservação de textos, ao lado de sua exegese, realizados em uma corporação durante séculos, fizeram com que agora se chegasse enfim aos métodos corretos: toda a Idade Média foi incapaz de uma exegese estritamente filológica, isto é, de simplesmente querer entender o que diz o autor – não foi pouco encontrar esses métodos, não subestimemos esse fato! A ciência inteira ganhou continuidade e estabilidade apenas quando a arte da boa leitura, isto é, a filologia, atingiu seu apogeu (NIETZSCHE, 2000, p.184-185).

Também dessa obra, Brobjer seleciona o famoso trecho no qual Nietzsche fala da necessidade e da urgência que os filósofos têm de pensar historicamente:

A falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos... Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. - Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (NIETZSCHE, 2000, p.16).

Da obra *A gaia ciência* (1881-1882), ele menciona particularmente a seção 7, do livro I, no qual Nietzsche enfatiza a importância da história cultural, que ainda não era praticada:

Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente aqui (NIETZSCHE, 2001, p.59).

Da obra *O anticristo* (1888), na qual Nietzsche faz uma análise histórica e psicológica do Cristianismo, ele frisa especialmente as seções 13, 26, 47 e 52¹⁹, nas quais Nietzsche enfatiza a importância do conhecimento e dos métodos históricos:

13. Os conhecimentos mais proveitosos são os que mais tardiamente se adquirem; ora, as luzes mais valiosas são os métodos. Todos os métodos, todas as suposições do nosso atual espírito científico foram alvo, durante séculos, do mais profundo desprezo (...). 26. Com um desprezo ímpar por toda a tradição, afrontando toda a realidade histórica, transcreveram em sentido religioso o seu próprio passado nacional, isto é, fizeram dele um estúpido mecanismo de salvação (...). Muito mais dolorosamente sentiríamos essa escandalosa falsificação da história se a milenar interpretação eclesiástica não nos houvesse tornado quase insensíveis às exigências da probidade *in historicis* [em questões históricas]. 47. Uma religião como o cristianismo, que não toca a realidade em ponto algum, (...) tal religião será o inimigo mortal da 'sabedoria do mundo', quero dizer, da 'ciência'; ela há de aprovar todos os meios para envenenar, caluniar, desprestigiar a disciplina do espírito, a pureza e a severidade nos negócios de consciência do espírito, a nobre frieza, a nobre liberdade do espírito. 52. Visto que a doença forma parte da essência do cristianismo, (...) é preciso que todos os caminhos direitos, legítimos, científicos, que conduzem ao conhecimento, sejam repelidos pela igreja (...). Outro sinal distintivo dos teólogos é a sua incapacidade filológica. Eu entendo aqui por filologia, em geral, a arte de ler bem, de saber distinguir os fatos, sem os falsear com interpretações, sem perder, no desejo de compreender, a precaução, a paciência e a delicadeza; a filologia como ceticismo na interpretação (NIETZSCHE, 2000, p.46, 47, 60, 91).

Sobre a obra *Além do bem e do mal* (1885-1886), Brobjer reporta-se a uma carta de Nietzsche endereçada a Hippolyte Taine e a Jacob Burckhardt, em setembro 1886, na qual Nietzsche fala especificamente sobre essa obra e diz que os historiadores são os mais capacitados para ler e entender o conteúdo desse livro. Nessa carta, Nietzsche deixa entrever que os historiadores são os únicos que

¹⁹ Thomas Brobjer apenas sugeriu, numa nota de rodapé, a consulta de todas essas seções. Mas fizemos questão de reler cada seção, selecionar as partes nas quais possivelmente Nietzsche evidencia a sua visão positiva da história e dos métodos históricos e, finalmente, citar alguns trechos aqui, porque gostaríamos de mostrar, passo a passo, como Brobjer construiu a sua interpretação da história na obra de Nietzsche.

podem “ler corretamente” esse livro e compreendê-lo; portanto, os historiadores são os seus “bons leitores”.

Da obra *Crepúsculo dos ídolos* (1888), Brobjer recorta um trecho de “A razão na filosofia”, na qual Nietzsche novamente critica os filósofos pela sua falta de sensibilidade histórica:

Vocês me perguntam o que é idiossincrasias nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de senso histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer honra a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] - quando eles fazem dela uma múmia (NIETZSCHE, 2006, p.25).

Por fim, da *Genealogia da moral* (1887), uma obra completamente histórica, Brobjer refere-se a um trecho da primeira dissertação, no qual Nietzsche também critica a falta de sentido histórico dos moralistas ingleses:

Mas infelizmente é certo que lhes falta próprio histórico, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica; quanto a isso não há dúvida (NIETZSCHE, 1998, p.18).

Nessa linha de pensamento, Brobjer então conclui, com base em um excerto da segunda dissertação da *Genealogia da moral* (1887), que o Nietzsche da maturidade abraçou o método histórico:

Não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de utilidades, diferem *toto coelo* [totalmente] (...). Dou ênfase a esse ponto de vista capital do método histórico (NIETZSCHE, 1998, p.65-67).

Brobjer defende ainda que o jovem Nietzsche reconhece o valor e utilidade dos estudos históricos porque teve uma formação de historiador-filólogo, o que o colocou muito cedo em contato com os métodos históricos de crítica, leitura, investigação e interpretação das fontes e com textos de historiadores da Antiguidade Clássica. Nesse sentido, Nietzsche não poderia ter sido tão indiferente assim aos historiadores de seu tempo. Pelo contrário, como atesta Brobjer, Nietzsche teve uma relação muito próxima, em alguns casos, até pessoal, com os principais

representantes da revolução histórica, e ele leu obras de quase todos eles. Ele estudou os fundadores (Wolf, Niebuhr, Ranke e Mommsen) de forma extensiva. Nietzsche frequentou a mesma escola que Ranke. Sybel, por exemplo, foi professor de Nietzsche na universidade, e Treitschke era um amigo próximo de seu melhor amigo, Overbeck. Burckhardt foi um amigo muito estimado e respeitado, a quem Nietzsche elogiou durante toda a sua vida. É tão provável que Nietzsche conhecia de perto, lia e admirava esses historiadores que ele até chegou a considerá-los, de maneira coletiva, “os novos Colombos do espírito alemão” (BROBJER, 2007, p.157).

Segundo Brobjer, Nietzsche considerou Wolf o maior fundador da filologia clássica crítica. Ele leu e discutiu extensivamente suas obras filológicas, como aluno e em suas próprias palestras. Nietzsche considerava Wolf tão importante que o utilizou como referência e fonte para a composição do trabalho intitulado “Sobre a personalidade de Homero” (depois publicado sob o título Homero e Filologia Clássica), que ele entregou em maio de 1869. Brobjer também argumenta sobre a admiração que Nietzsche nutria por Niebuhr. De acordo com Brobjer, a relação de Nietzsche com Niebuhr foi menos intensa do que com Wolf, mas é certo que Nietzsche leu Niebuhr, recortou páginas de livros e artigos que tinha dele e extraiu várias citações que demonstravam a concordância entre o seu pensamento e o de Niebuhr acerca da Antiguidade Clássica (BROBJER, 2007). Essas são apenas algumas das evidências que demonstram a relação positiva que Nietzsche tinha com Wolf e Niebuhr. Mas Brobjer aponta muitas outras em seu texto.

Brobjer também nos apresenta outras provas que demonstram a relação positiva de Nietzsche com os historiadores. Brobjer cita trechos de obras, cartas e outros documentos em que Nietzsche declara a sua predileção por Burckhardt e Tucídides. Segundo Brobjer, Nietzsche considera Burckhardt o mais hábil dos mestres da metodologia histórica moderna. Quanto a Tucídides, Nietzsche o considerava o mais importante dos historiadores antigos. Brobjer afirma que Nietzsche conhecia Tucídides muito bem e que tinha ministrado vários cursos sobre ele. Para Nietzsche, Tucídides era o que mais se assemelhava a um historiador crítico moderno, e talvez Nietzsche o tenha elogiado sobremaneira por esse motivo. Nietzsche considerava Tucídides a perfeita expressão da “cultura realista”, porque Tucídides não fugiu da realidade, como fez Platão, mas, antes, a dominou.

Conforme ainda Brobjer, Nietzsche declarou que a escrita e a pesquisa histórica que ele tinha esperança de encontrar no futuro era a baseada no espírito de Tucídides e impregnada com uma filosofia ainda mais profunda do que a sua (BROBJER, 2007).

De acordo com Brobjer, Nietzsche também conhecia razoavelmente bem o trabalho de Mommsen, e leu sobretudo a sua obra filológica e histórica acerca da Antiguidade. Brobjer afirma ainda que, em notas de Nietzsche da época em que ele estava na universidade, não existem referências a Mommsen, provavelmente porque o professor de Nietzsche, Ritschl, não gostava de Mommsen, e porque Nietzsche concentrou suas pesquisas no mundo grego. Mas, em suas palestras durante os anos de 1869-1879, Nietzsche citou Mommsen várias vezes e, de maneira breve, discutiu a sua principal obra: *História de Roma*. Mas Nietzsche teceu também algumas críticas a Mommsen, por achar que ele estava muito envolvido com a política contemporânea, deixando isso contaminar a sua obra histórica. Conforme Brobjer, essa crítica de Nietzsche a Mommsen parece ter sido incentivada não só por Ritschl, mas também Burckhardt e Wagner. Brobjer afirma isso amparado principalmente em trechos de cartas de Ritschl, Burckhardt e Wagner endereçadas a Nietzsche (BROBJER, 2007).

Todavia, em relação ao historiador Leopold von Ranke, explica Brobjer, Nietzsche foi mais crítico e hostil, principalmente no que diz respeito à sua ideia de objetividade. Nietzsche leu as suas obras, reconheceu a sua influência na historiografia alemã, mas refutou veementemente a sua ideia de mostrar os fatos como realmente aconteceram. Talvez por esse motivo, como coloca Brobjer, Nietzsche tenha ignorado Ranke e tenha se referido a ele poucas vezes em suas obras. Mas, é importante frisarmos, Brobjer não descarta a possibilidade de Ranke ter contribuído para o “break” no pensamento de Nietzsche em 1875-1876, quando ele deixou Wagner, Schopenhauer, Kant e idealismo para trás e abraçou a história, a ciência e o Iluminismo (BROBJER, 2007). Para Nietzsche, isso é certo, a história não é pura erudição, não é mera contemplação dos fatos, mas, antes, um mergulho no passado, a fim de encontrar exemplos que sirvam de modelos para o presente e para projetos futuros. Nietzsche recusava, portanto, a objetividade histórica de Ranke. Porém, quando o assunto era contrapor-se ao progresso, ao moralismo e ao idealismo na história, Nietzsche lutava do mesmo lado de Ranke e dos historiadores

alemães contemporâneos. Falaremos mais especificamente sobre a relação de Nietzsche com Ranke na próxima seção deste capítulo.

Diante dessa explanação, não é razoável afirmarmos que Nietzsche negou completamente a história científica e os historiadores alemães contemporâneos. Como Nietzsche teve uma formação de filólogo-historiador, ele conhecia muito bem o método histórico-crítico textual. Conhecer esse método foi determinante para a construção de seu método genealógico, em 1876, e para a formulação de todo o seu projeto filosófico. Nietzsche aperfeiçoou o método histórico-crítico textual, criou o seu método genealógico e propôs, então, a investigação, a interpretação e a crítica dos valores morais modernos. Assim, Nietzsche não negou radicalmente a história, pois a sua própria filosofia necessitava da abordagem histórica para historicizar a moral, para mostrar que os valores não são eternos, essenciais, absolutos.

Tivemos o cuidado de mostrar, passo a passo, como Brobjer fundamentou a sua interpretação da história em Nietzsche, porque a nossa abordagem da história como genealogia e afirmação da vida, na filosofia nietzschiana, em muito se aproxima da visão de um Nietzsche filólogo-filósofo-historiador, como demonstraremos nas próximas seções.

Finalmente, a terceira interpretação da história que Reis nos apresenta pode ser considerada a mais revolucionária. Reis aponta Nietzsche como um dos maiores pensadores do valor da história, da historiografia e da cultura histórica moderna. De acordo com Reis, nessa terceira versão da história, Nietzsche reflete sobre a história a partir de outro ponto de vista, diferente e original, o ponto de vista genealógico, arqueológico, desconstrucionista e descontinuísta, preparando o caminho para teóricos que viriam depois, como Foucault, Derrida e Deleuze. Reis aponta então Nietzsche como um filósofo genealogista, um pensador da história a partir da perspectiva “criadora” da genealogia, um interlocutor importante para os historiadores contemporâneos, um autor que influenciou, portanto, toda a segunda metade do século XX (REIS, 2011). Nessa terceira leitura da história, Nietzsche é considerado como um crítico radical não apenas da corrente historicista moderna, ou da filosofia da história de Hegel e de toda a sua herança, mas também, em certos

aspectos, “da luta de classes e da revolução comunista, do materialismo histórico e de todos os neopositivismos históricos e dos estruturalismos anti-históricos” (REIS, 2011, p.168).

Nessa terceira abordagem da história, citando principalmente Bernat-Winter, Reis discute então que a *II Consideração Extemporânea* (1874) não pode ser considerada um simples ensaio de juventude, do qual Nietzsche inclusive quis se distanciar, mas deve ser entendida como um texto que contém uma rica reflexão epistemológica sobre a história. Segundo Reis, Nietzsche, nessa obra, expressa um pensamento realmente extemporâneo, isto é, que está para além do seu tempo, que não se reduz às experiências e às expectativas da Alemanha do século XIX. Nietzsche faz uma nova interpretação da história, ele reavalia conceitos históricos considerados fundamentais para o conhecimento histórico, como lembrança/esquecimento, passado/presente/futuro, fonte histórica/verdade, ciência/arte, e destrói, com isso, o “caráter dialético” de tais conceitos. Nesse sentido, Nietzsche representa um “novo começo” para os estudos históricos, um novo marco para a história e a historiografia (REIS, 2011).

De acordo ainda com Reis, nenhuma dessas três leituras acerca da história na *II Consideração Extemporânea* (1874) é descartável ou verdadeira, e o problema teórico do qual devemos nos ocupar é o seguinte: qual o serviço que a história pode prestar à vida? Como o passado pode ser utilizado em prol da vida? Depois de opor história e vida, como Nietzsche constata que a historiografia é importante para a vida? Essas questões sim são importantes e fazem avançar as discussões acerca da história no pensamento de Nietzsche (REIS, 2011).

3.1.2 A concepção de história de Leopold von Ranke como contraponto para a nova história de Nietzsche

Nesta seção, discutiremos sobre os motivos que levaram Nietzsche a tecer incisivas e severas críticas a Leopold von Ranke e à sua concepção de história científica na sua *II Consideração Extemporânea* (1874). Segundo Nietzsche, Ranke é o maior representante da corrente historicista moderna, então responsável por tornar a história um conhecimento objetivo e cientificamente controlável. Nesse

sentido, Nietzsche toma Ranke e a sua ideia de história como ponto de partida para a sua crítica à história ciência moderna e como contraponto para a nova concepção de história que ele apresentará na sua *Genealogia da moral* (1887). Mas como definiremos a nova concepção de história de Nietzsche? Podemos citar a crítica de Nietzsche a Ranke como o primeiro ponto de referência: em primeiro lugar, a nova história de Nietzsche se concebe contra outra história: a história de Nietzsche não é a de Ranke: Nietzsche, portanto, opõe-se à história científica, metódica, objetiva, neutra, imparcial e documentada de Leopold von Ranke, como demonstraremos a seguir.

Leopold von Ranke (1795-1886) é um dos mais renomados historiadores alemães, conhecido e respeitado pelos seus estudos sobre teoria e metodologia da história e sobre história política. A sua primeira obra, intitulada *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (Histórias dos povos latinos e germânicos de 1494 a 1514), foi publicada em 1824. Para o historiador Nicolás Cárdenas García, o ano de estreia dessa obra pode ser marcado como o início do poderoso e distinto processo histórico que tornará a história uma disciplina acadêmica (GARCÍA, 2014, p.112-113). A história se tornará um saber respeitável, porque científico, basicamente no século XIX, no momento de maior força e desenvolvimento das ciências naturais na Europa e, especialmente, na Prússia e na Alemanha; porém, o mais impressionante é que a história, poucas décadas depois de se estabelecer como um conhecimento autônomo e científico, passou à condição de uma forma de saber referencial e protagonista, entre as ciências sociais e humanas, do universo acadêmico alemão.

As condições que fizeram com que a história alcançasse *status* de disciplina acadêmica foram criadas pela motivação e pelo trabalho de alguns poucos historiadores - a partir de trabalhos importantes como os desenvolvidos por Droysen, Mommsen, Niebuhr, Burckhardt, Ranke e por outros historiadores -, que se apropriaram do método da crítica textual e o aplicaram à história, forjando uma imagem emblemática do que poderia esperar-se do trabalho do historiador (PADILLA, 2004). Por meio da apropriação, da sistematização e da aplicação do método de análise de textos em um novo ambiente regulado pelas regras da academia e da ciência, esses poucos historiadores tornaram-se intelectuais

respeitados e conhecidos, não apenas entre as fronteiras da Alemanha imperial, mas em toda a Europa. Todavia, entre esses poucos historiadores, o primeiro a utilizar o método crítico de análise de textos foi Leopold von Ranke, então considerado "o maior dos historiadores modernos" (GOOCH, 1948, p.13), "o pai fundador da moderna história crítica e o santo padroeiro dos devoradores de arquivos" (FITZSIMONS, 1980, p.533) e "uma das figuras mais significativas da historiografia moderna" (PADILLA, 2004, p.78). Foi ele quem, com maior zelo e precisão, começou a utilizar os métodos objetivos de pesquisa e crítica textual, sobretudo documental, e que contribuiu para que a história ganhasse prestígio e *status* de ciência moderna. No entanto, mesmo com toda a sua fama e respeitabilidade, com a sua vasta obra, que se tornou, na década de 80, uma visão de mundo (*weltanschauung*), e com os numerosos discípulos formados em seus seminários de estudos, depois de um século de sua morte, a sua teoria da história e as suas obras parecem ainda não ser observadas corretamente pelos historiadores (GARCÍA, 2014; PADILLA, 2004). Ranke é lembrado e interpretado pelos historiadores apenas pela sua famosa afirmação "mostrar [o sucedido] como realmente aconteceu", feita em 1824. Essa frase tornou-se um dos pontos fundamentais do pensamento histórico na modernidade, porque sintetizou e representou a cientificização do conhecimento histórico durante todo o século XIX (WEHLING, 1983, p.177).

O silêncio em torno de Ranke e de sua obra pode estar relacionado às mudanças notáveis e decisivas pelas quais passou as concepções de história e de historiografia no século XIX. Não é à toa que esse século ficou marcado como "o século da história". Mas, o esquecimento em torno de Ranke e de sua obra foi ainda mais sentido e claro depois dos saltos que as concepções de história e historiografia deram no século XX. A corrente historicista, a qual os historiadores frequentemente associam Ranke, entrou em crise e, depois da Segunda Guerra Mundial, foi substituída pela história social científica, que criticava fortemente o significado que o historicismo conferia à política e ao Estado nação. Essa nova concepção de história que surgiu com o movimento francês, conhecido por *Annales*, constituiu-se como dominante na segunda metade do século XX, que foi o momento no qual se deu o alargamento dos horizontes temáticos da história, a concepção de história política tradicional foi posta de lado, os discursos oficiais e as narrativas elogiosas em torno

dos grandes homens também foram postos de lado e se passou a investigar as complexas articulações das diversas dimensões da vida social. Porém, ainda não podemos dizer que a nova história ignorou por completo a teoria da história de Ranke, pois, tal como Ranke, a nova história buscava fazer do saber histórico um conhecimento confiável, objetivo, científico.

Com efeito, depois da década de 1970, iniciou-se um novo momento para os estudos históricos, ainda mais inusitado e criativo, que buscava recuperar o indivíduo, as emoções, os sentimentos. Daí a disciplina histórica voltou a explorar antigos objetos, agora a partir de pontos de vista diferentes e inovadores. Esse foi um momento propício para a renovação da antiga história política e para a recuperação de historiadores narrativos, como Ranke (BURKE, 1992; GARCÍA, 2014).

Outro aspeto a destacar sobre o esquecimento de Ranke e de sua obra é o caráter ideológico de seu trabalho, que, tendo como pretensão a busca da objetividade científica, da imparcialidade, da neutralidade e da suspensão de juízo, na realidade estava comprometido com o estado-nacional prussiano, do qual era na verdade historiador oficial (ARAÚJO, 2013). Ranke foi nomeado para o cargo de Historiador Real da Corte Prussiana em 1841, o que demonstra o seu vínculo com esta unidade política na qual nascera (BARROS, 2013). A história, para Ranke, portanto, deveria contribuir para a constituição dos Estados-nações e, por conseguinte, também para a instituição do Império Alemão. Foi por isso que Bismarck, por exemplo, chegou a afirmar que ele e Ranke eram um só em política (FITZSIMONS, 1980, p.551). Mas isso não é tudo. Dizer que Ranke era o mais político dos historiadores do político e que ele e a sua obra estavam apenas "a serviço do estado prussiano" é contribuir para uma crítica rasteira e superficial da sua obra. É necessário levar em consideração que Ranke também estava preocupado em tratar sobre outros assuntos em seus escritos, como religião, literatura e arte (MATA, 2011).

O terceiro aspecto que contribuiu para o esquecimento de Ranke e de sua obra tem a ver com as incompreensões e os mal-entendidos que a expressão mencionada acima gerou entre os historiadores. Ranke foi tomado pelos seus

sucessores e discípulos como um historiador objetivista radical, que não reconstrói o passado, ele simplesmente o conhece como ele realmente aconteceu. Assim, para a historiografia de Ranke, o que o historiador alemão quis dizer quando cunhou a sua famosa frase foi que é possível conhecer os fatos em sua totalidade e como eles verdadeiramente ocorreram, basta que o historiador tenha em mãos os documentos primários. Nesse sentido, segundo a historiografia rankeana, qualquer pesquisa que dispensasse o amparo dos documentos, Ranke considerava como não científica, uma vez que não poderia apreender os fatos em sua inteireza e verdade (WEHLING, 1983).

No entanto, essas razões não bastam para condenar sumária e irrefletidamente Ranke e os seus textos. Não se trata, entretanto, de reabilitar Ranke e tomá-lo como modelo a ser seguido, mas não podemos perder a oportunidade de repensar, a partir do caso Ranke, os princípios básicos do método histórico e a investigação e escrita em história.

Nesse sentido, podemos perguntar, então, em que consiste a teoria da história de Ranke? O exame da famosa frase do historiador alemão, que retomamos agora de forma mais estendida, será a porta de entrada para conhecermos os princípios básicos de sua teoria da história, princípios esses que embasam a identidade da história enquanto ciência e disciplina acadêmica até hoje.

A célebre afirmativa de Ranke demonstra pelo menos duas intenções: a) Distanciar-se da história exemplar que se fazia até então; e b) Expor os fatos como eles realmente aconteceram. Segundo Ranke:

Foi dito que a história tem por missão julgar o passado e instruir o presente em benefício do futuro. Missão ambiciosa, na verdade, que este nosso ensaio não se arroga. Nossa pretensão é mais modesta: tratamos, simplesmente, de expor como ocorreram, na realidade, as coisas (RANKE, 1948, p.38, tradução nossa).²⁰

Em um trecho mais adiante, Ranke explicita outra de suas intenções, talvez a principal, mostrar o método da sua pesquisa e as obras utilizadas:

²⁰ “Se ha dicho que la historia tiene por misión enjuiciar al pasado e instruir el presente en beneficio del futuro. Misión ambiciosa, en verdad, que este ensayo nuestro no se arroga. Nuestra pretensión es más modesta: tratamos, simplemente, de exponer cómo ocurrieron, en realidad, las cosas.” (RANKE, 1948, p.38).

No entanto, por quais caminhos nos foi possível explorar tudo isto de novo? A base desta obra, as fontes de seus materiais, foi toda uma série de memórias, diários, cartas, memoriais de embaixadores e relatos diretos de testemunhas presenciais dos fatos investigados. Só recorremos a outro tipo de documentos nos casos em que estes pareciam diretamente relacionados àqueles testemunhos ou comprovavam, em alguma medida, um conhecimento verdadeiro dos mesmos. No rodapé de cada página, indicamos a obra da qual se tomou algo, quando esse for o caso. O método de investigação e os resultados críticos serão expostos em outro livro, que, ao mesmo tempo que este, entregamos para impressão. (RANKE, 1948, p.38, tradução nossa).²¹

Em Ranke, é necessário situarmos o projeto de mostrar como os fatos realmente sucederam faz oposição a uma determinada forma de investigação e escrita da história que formou a tradição europeia desde o Renascimento. Ranke opõe-se a um tipo de conhecimento do passado que está baseado, como coloca Padilla, em "uma historiografia produzida no século XVI italiano, que recria, explica e comenta o legado greco-latino para o ensinamento do presente e que ainda está vigente, todavia, no século XVIII" (PADILLA, 2004, p.82, tradução nossa).²² Essa história produzida desde o Renascimento assenta-se ainda sobre as bases da história *historie*, que busca no passado modelos de inspiração para o presente, que não distingue a investigação dos fatos das filosofias da história e que pensa a história não em termos de investigação do particular, mas em termos de história universal.

A nova história de Ranke, pelo contrário, não busca, no passado, exemplos que sirvam de orientação para o presente. A teoria da história de Ranke funda-se sobre o apreço pelos arquivos e pela leitura dos documentos originais e sobre o método baseado na crítica textual. Ranke almeja conhecer o passado como ele *realmente* aconteceu, não mais por meio das relações de sangue e de linhagem, pela tradição oral, pela tradição bíblica ou dos clássicos, cheias de erros e distorções, mas tão somente pela leitura e crítica dos documentos de primeira mão

²¹ "Ahora bien, ¿ por qué caminos ha sido posible explorar de nuevo todo esto? La base de esta obra, las fuentes de sus materiales, han sido toda una serie de memorias, diarios, cartas, memoriales de embajadores y relatos directos de testigos presenciales de los hechos historiados. Solo hemos recurrido a otra clase de escritos en los casos en que éstos aparecían basados directamente en aquellos testimonios o acreditaban, en una medida más o menos grande, un conocimiento original de los mismos. Al pie de cada página se indica la obra de que se ha tomado algo, cuando ése es el caso. El método de investigación y los resultados críticos serán expuestos en otro libro, que entregamos a las prensas a la par que éste." (RANKE, 1948, p.38).

²² "Una historiografía producida en el siglo XVI italiano que recrea, glosa y comenta el legado grecolatino para la enseñanza del presente y que rige todavía en el siglo XVIII." (PADILLA, 2004, p.82).

(PADILLA, 2004). Foi nessa circunstância que Ranke utilizou o termo *realmente*, a fim de enfatizar a sua oposição à história exemplar, "à inautenticidade dos documentos e às incoerências e contradições presentes em um determinado conjunto de fontes primárias" (ARAÚJO, 2013, p.77).

Inevitavelmente, Ranke receberia esse legado do Renascimento pelas mãos de seus mestres Barthold George Niebuhr (1776-1831) e Gottfried Hermann, seu professor em Leipzig, em 1814. No entanto, a sua obsessão pelo trabalho com as fontes originais, o fez esquecer a influência e a herança dos seus mestres. É, precisamente, a partir da recusa ao modelo de história exemplar que Ranke lança as bases para uma diferente e moderna concepção de história, então objetiva, metódica, imparcial e, sobretudo, documentada.

Dessa maneira, a nova concepção de história de Ranke tem como princípio norteador a leitura sem intermediários das fontes, mas não é a leitura direta de qualquer tipo de fonte, é a leitura, sem interpolações, das fontes primárias. Em sua teoria da história, portanto, Ranke tinha como primeira preocupação a separação das fontes primárias, daquelas fontes consideradas de segunda mão, e do historiador. Para ele, o trabalho do historiador deveria dividir-se em quatro principais tarefas: a) Identificar as fontes primárias; b) Impedir a influência do "eu" no processo de análise das fontes originais; c) Examinar as fontes secundárias em busca de informações primárias; e d) Situar o historiador no espaço e no tempo, sem lhe dar total confiança e credibilidade. Ranke privilegiou muito mais as três primeiras tarefas, porque elas resumiam o trabalho de "criação histórica", do que a última (WEHLING, 1983).

Devido ao acesso direto aos documentos originais, em Ranke, o historiador é tomado como uma espécie de "testemunha copresencial" dos fatos sucedidos. Ao pretender que a relação entre historiador e fontes primárias seja imediata, Ranke não quer que o investigador seja neutralizado durante o processo de leitura dos documentos e que a sua interpretação, ou compreensão dos fatos, seja ignorada; antes, ele procura delimitar a forma de posicionamento desse investigador no momento do trabalho investigativo, que deveria ser a postura de recusa ao "pensamento autorizado" em relação aos textos considerados clássicos e

ao modo de leitura que consistia em reparar erros antigos e selecionar informações parciais de diferentes fontes secundárias (CALDAS, 2007; PADILLA, 2004). É tendo em vista essa relação problemática entre o investigador e as fontes que Ranke chama atenção do historiador para alguns cuidados, principalmente no que diz respeito à autenticidade e à veracidade dos registros. Nesse sentido, para Ranke, não basta ao historiador apenas se certificar de não estar “interferindo” no processo de análise do testemunho escrito, mas também fazer com que a relação entre sujeito e fonte seja uma “relação visível”, para trazer à tona a verdade “pura” ou a verdade não falsificada dos fatos. É tão provável que Ranke não quer eliminar o historiador durante a pesquisa das fontes que ele mesmo afirma: “O que as fontes relatam acerca do passado não pode ser aceito como fato; o estabelecimento dos fatos é trabalho dos historiadores, que devem reconstruí-los baseados em todo o material disponível” (RANKE *apud* PADILLA, 2004, p.83, tradução nossa).²³

Essa ideia de Ranke de que os fatos são construídos pelo historiador a partir de documentos primários disponíveis demonstra que a sua concepção de história é distinta da concepção de história moralizante e exemplar, que toma o passado como modelo para observação, imitação e repetição no presente. Ranke introduz, na historiografia, a noção de que a história é mudança, o historiador é criador e o passado é um saber em construção, que progride e avança rumo a um futuro aberto e inusitado.

Podemos dizer que Ranke queria inserir a história dentro das normas previstas pelas instituições universitárias de seu presente. Ele queria fazer da história um conhecimento respeitável e científico, então regulado por um conjunto complexo de regras denominadas científicas. Para isso, ele sabia que era necessário apartar a história do modelo de história moralizante e exemplar e do domínio das filosofias da história.

Ranke era um anti-hegeliano convicto. Isso explica o seu desejo de desvincular a história das filosofias da história, particularmente a de Hegel (BARROS, 2013). A concepção de história de Ranke não é teleológica, não tem um

²³ “Lo que reportan las fuentes acerca del pasado, no puede ser aceptado como hecho; el establecimiento de los hechos es el trabajo de los historiadores, quienes deben reconstruirlos basados en todo el material disponible.” (RANKE *apud* PADILLA, 2004, p.83).

télos ou uma meta a ser alcançada. Nesse aspecto, também, ela distingue-se radicalmente da concepção de história que vigorava até então. Em Hegel, a história é o progresso da ideia até a sua efetivação, a liberdade concreta, que seria no estado moderno. Em Ranke, pelo contrário, a história é o cenário da liberdade, os indivíduos são livres para tomar as suas decisões e o fim disso não é a unidade, a totalidade coesa, mas o conflito e a diversidade. A defesa de Ranke de que o "eu" do historiador não deveria interferir durante o processo de análise das fontes, de que os fatos deveriam ser mostrados como realmente sucederam e de que a história, para ser uma história objetiva e confiável, deveria ser documentada é, portanto, para livrar a história das filosofias idealistas da história.

Diante do exposto, percebermos os motivos que levaram Nietzsche a criticar Ranke e à sua teoria da história. Nietzsche percebe que "o maior historiador da modernidade" é um opositor frontal da história exemplar. Mas não é só isso. Nietzsche associa Ranke à corrente historicista e identifica nele a objetividade de eunucos, casta e pobre de teoria, do positivismo comtiano.

Nietzsche e Ranke pensam a história e a objetividade histórica de maneiras distintas. Por esses motivos, Nietzsche confronta Ranke, desdenha da sua noção de história e de objetividade histórica e defende uma concepção de história que, deixando de lado os ideais científicos (busca pela verdade e por leis gerais na história, objetividade, imparcialidade, neutralidade), apresente-se como estando unicamente a serviço da vida.

Examinar os motivos que levaram Nietzsche a criticar Ranke e à sua concepção de história nos pareceu uma abertura de perspectivas. Nesse sentido, entender Ranke e a sua teoria da história é um percurso obrigatório para conseguirmos delinear a nova história de Nietzsche. Ao tecer severas críticas ao historiador de Berlim e à sua vontade de fazer da história um saber científico, acreditamos que, nesse momento, o autor de *Zaratustra* volta-se para a história *magistra vitae* e, a partir de então, lança as bases para a sua nova concepção de história.

3.1.3 Nietzsche, “filologia da surpresa” e método crítico-textual

Nesta seção, discutiremos o segundo ponto de referência que nos ajuda a delinear a nova história de Nietzsche: o método filológico de Nietzsche, que não é o de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf e que não se restringe à pesquisa e à análise de fragmentos isolados de textos antigos. Nietzsche vai buscar o método crítico-textual da ciência filológica clássica, o aperfeiçoa à sua maneira e, em seguida, elabora as regras do seu novo método genealógico e lança, então, as bases para a sua nova história. Continuaremos o debate, demonstrando o que Nietzsche compreende por “filologia” e a que tipo de ciência filológica ele se opõe em seus escritos. Demonstraremos que Nietzsche, ao falar sobre filologia, está preocupado, entre outras coisas, com a maneira com que os leitores se apropriam do seu texto, sem lê-lo com coragem, paciência e honestidade. Nesse sentido, Nietzsche lança algumas pistas sobre as suas expectativas no que diz respeito ao comportamento que o leitor deve ter diante de seu texto. Apontaremos que, ao estabelecer parâmetros para a leitura de seus textos, Nietzsche quer preparar o leitor para uma experiência maior, isto é, para compreender o que ele expõe em sua *Genealogia da moral* (1887). Assim, no decorrer desta seção, evidenciaremos que não é possível compreendermos o Nietzsche filólogo sem levarmos em consideração a maneira com que ele trata o seu próprio texto e o seus leitores.

No prefácio à *Aurora* (1886), Nietzsche escreveu como ele gostaria de ser lido. No prefácio a esse texto, o filósofo alemão afirma que quer ser lido com lentidão, paciência e profundidade. Segundo Nietzsche,

(...) Este prefácio chega tarde, mas não demasiado tarde; que importam, por fim, cinco ou seis anos? Tal livro e tal problema não tem pressa; e, além disso, nós somos amigos do ‘lento’, eu, assim como o meu livro. Não fui, em vão, filólogo, e ainda o sou talvez. Filólogo quer dizer mestre na leitura lenta, e que acaba por escrever lentamente. Mas não é que seja isto somente um hábito em mim, é um prazer mau, um prazer maligno talvez? Não escrever outra coisa senão o que poderia desesperar aos homens que ‘se apressam’. Pois a filologia é essa arte venerável que antes de tudo exige uma coisa de seus admiradores: manter-se à parte, ir devagar, tornar-se silencioso, tornar-se lento; como uma arte de ourivesaria e uma perícia no conhecimento da ‘palavra’, uma arte que exige um trabalho delicado e que não realiza nada se não trabalhamos com lentidão. (...) Esta arte, a que me refiro, não termina facilmente nada; ensina a ler ‘bem’, quer dizer, a ler de trás para frente, a ler devagar, com profundidade, com pensamentos íntimos, com dúvidas e precauções, com dedos e olhos delicados... Amigos

pacientes, este livro somente pede leitores e filólogos perfeitos: ‘aprendei’ a ler-me bem (NIETZSCHE, 2008, p.14).

De acordo com Werner Stegmaier, Nietzsche teria aprendido a ler com cautela, vagareza e profundidade, procurando alcançar as sutis “nuances” do texto, isto é, aquilo que não foi conceitualizado durante a sua formação como filólogo. A filologia o teria conduzido à arte de ler e escrever “bem”, “sem pressa” e “com profundidade”, de modo que essa mesma arte, a que ele foi iniciado durante a sua educação como filólogo, ele exigia ver também entre os seus comentadores e leitores. Para Stegmaier, a filologia de Nietzsche contrasta com uma forma de trabalho apressado e que quer terminar logo com tudo facilmente, de maneira que não sobra espaço para a emergência de surpresas. A filologia de Nietzsche é radicalmente o oposto disso, pois ela não quer terminar facilmente nada, ela não procura o definitivo, o decisivo, mas sim as “segundas intenções”; ela deixa as portas abertas para a chegada do novo, do inesperado. A filologia de Nietzsche é definitivamente diferente, porque exige do leitor “dedos e olhos delicados” (STEGMAIER, 2013).

Ao apontar como gostaria que fossem os seus leitores, Nietzsche quer prepará-los para as “surpresas filológicas” (STEGMAIER, 2013, p.289) depositadas na sua *Genealogia da moral* (1887). Nesse texto de maturidade, como veremos nas próximas seções, Nietzsche põe sob questionamento pensamentos cristalizados, verdades essenciais, tidos até então como dados inquestionáveis. Com isso, Nietzsche quer mostrar aos seus leitores que os pensamentos e as verdades que eles acreditam não poder viver sem eles, na realidade, são pensamentos e verdades dispensáveis e transitórias. No entanto, como afirma Stegmaier, Nietzsche não quer mostrar as suas “surpresas filológicas” a partir do campo estreito da ciência filológica clássica. De certo modo, ele deixa de lado os elementos científicos, as teses e leis científicas, os argumentos ordenados de forma lógica e hierárquica, a erudição e o pedantismo do cientista, as citações, as notas e as terminologias fixas. Nietzsche pretende fazer isso a partir de sua própria “filosofia filológica”, isto é, de uma “filosofia das surpresas” (STEGMAIER, 2013).

Nietzsche quer levar o seu leitor a questionar e a interrogar certas verdades tomadas como indispensáveis para a sua sobrevivência. Para isso, ele

exige que o seu leitor tenha coragem e seja como um animal de rapina. Na sua obra *Ecce homo* (1888), que é uma espécie de genealogia sobre ele mesmo, Nietzsche traça um perfil do seu “leitor perfeito”: “Se tento afigurar-me o tipo de um leitor perfeito, faço-o sempre um monstro de coragem e de curiosidade, com algo mais de agilidade, astúcia e circunspecção: um aventureiro e explorador nato.” (NIETZSCHE, 2007, p.71). Com isso, Nietzsche afirma que o seu leitor perfeito deve ser esperto e aventureiro, isto é, que não tem medo de descer aos abismos do pensamento, que não tem receio de conhecer as novidades do pensamento, que não se poupa nunca, mas, antes, corajosamente, renuncia às estabilidades, às atemporalidades e à metafísica (STEGMAIER, 2013).

O Nietzsche maduro, por meio de sua “filosofia filológica”, enfatiza a temporalidade e a transitoriedade de todas as coisas e de todo pensamento a respeito das coisas. Nessa fase de seu pensamento, Nietzsche é um claro opositor da metafísica e dos pressupostos essenciais subjacentes a ela. Em sua *Genealogia da moral* (1887), ele claramente apresenta a base da sua “filosofia filológica”. No prefácio a esse texto, Nietzsche trata de expor que não existe nenhum “puro” sujeito do filosofar com um “puro” autoconhecimento. Nesse sentido, Nietzsche afirma:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: ‘onde estiver o teu tesouro, estará também teu coração’ Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso entendimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito – levar algo ‘para casa’. Quanto ao mais da vida, as chamadas ‘vivências’, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos o nosso coração – para elas não temos ouvidos. (...) Continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, temos que nos mal entender, a nós se aplicará para sempre a frase: ‘Cada qual é o mais distante de si mesmo’ – para nós somos ‘homens do desconhecimento’ (NIETZSCHE, 1998, p.7-8).

Com isso, Nietzsche afirma a temporalidade e a transitoriedade de todo pensamento. Segundo Nietzsche, na sua busca constante por um “puro” sujeito do filosofar com um “puro” autoconhecimento, os homens do conhecimento ignoram a si mesmos, tornam-se desconhecedores acerca de si mesmos, pois, ao buscarem apenas acumular conhecimento, eles deixam de lado as experiências que envolvem todo conhecimento. No entanto, quando os homens do conhecimento pensam sobre

tais experiências, na realidade, refletem sobre si mesmos, conhecem e interpretam a si mesmos. Segundo Nietzsche, nisso consiste a novidade de seu pensamento filológico, isto é, poder descobrir-se e conhecer-se a si mesmo, poder autocriticar-se e autossuperar-se, sem precisar recorrer a uma força suprasensível, essencial, exterior a si mesmo.

Qual é a filologia que Nietzsche reivindica e a qual tipo de ciência filológica ele se opõe? O que Nietzsche compreende então por filologia? Segundo Nietzsche, uma filologia compatível com o seu filosofar não pode ser atemporal, não pode basear-se em dados *a priori*s e metafísicos. Nietzsche compreende “filologia” no padrão da Escola Ritschl, isto é, como distanciar-se do texto - e filosoficamente dos fatos empíricos – e, mais ainda, como distanciar-se das interpretações que se afirmam involuntariamente (STEGMAIER, 2013). Nesse sentido, a filologia a que Nietzsche se opõe é aquela feita por Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, aquela que se restringe à pesquisa e à análise de fragmentos isolados de textos antigos. Nietzsche observa nela apenas um trabalho cego, de toupeira, técnico e, por isso, incapaz de descobrir um ponto de vista novo sobre uma questão e de apreender na totalidade o seu objeto de estudo (MACHADO, 2005; WOTLING, 2013). Na obra *O anticristo* (1888), Nietzsche então define o que ele compreende por filologia, a saber:

Eu entendo aqui por filologia, em sentido geral, a arte de ler bem, de saber distinguir os fatos, sem os falsear com interpretações, sem perder, no desejo de compreender, a precaução, a paciência e a delicadeza; a filologia como ceticismo na interpretação: trata-se de livros ou de notícias de jornais, de destinos ou de fatos meteorológicos, para não falar da “salvação da alma...” (NIETZSCHE, 2000, p.91).

No entendimento de Nietzsche, a filologia não pode se apegar a textos considerados canônicos, muito embora não os recuse totalmente. Na filologia-Nietzsche, os textos chamados canônicos não são, na realidade, canônicos, mas se referem a determinados textos que se têm em vista. A filologia-Nietzsche não elabora antecipadamente as regras de seu método, porém responde às novas descobertas com métodos inusitados. Com isso, a filologia-Nietzsche não está completamente livre de erros diante dos textos, pelo contrário, ela assume que pode sim cometer equívocos, mas que tais equívocos podem ser inconscientes, pois as regras do seu método não são formuladas aprioristicamente (STEGMAIER, 2013).

De acordo com Stegmaier, um pré-requisito para a filologia-Nietzsche é ser um “bom amigo”, isto é, ser “amigo” das suas “palavras”. Segundo Nietzsche, aquele que é um bom amigo já conhece o seu amigo e já se acostumou com a sua amizade, o que o leva a tratá-lo sem distanciamento e sem reservas. Para Nietzsche, isso é bom, mas também é um risco. Os bons amigos podem, por causa da comodidade e da falta de distanciamento de tal amizade, não compreender corretamente o seu amigo ou tratá-lo com indolência (NIETZSCHE, 1992). No seu caso, Nietzsche sugere que os seus “bons amigos” leiam os seus textos com vontade e confiança próprio a todo bom amigo, mas sempre desconfiando e suspeitando da amizade que ele lhes oferece (STEGMAIER, 2013). A filologia-Nietzsche é, portanto, uma filologia da distância e da desconfiança, é uma filologia da suspeita. É essa forma de filologia que Nietzsche reivindica que seja feita em seu tempo e que ele mesmo aplica em sua *Genealogia da moral* (1887).

Na mesma linha de pensamento de Werner Stegmaier, está Patrick Wotling. Segundo Wotling, a filologia que Nietzsche reivindica tem um alcance metodológico mais ousado. Em sua concepção de filologia, Nietzsche substitui o conceito de “explicação” pelo conceito de “interpretação”. Nietzsche recusa o conceito de explicação dos metafísicos porque tal conceito pressupõe a ideia de “verdade” absoluta. Para Nietzsche, a noção de verdade dos metafísicos refere-se à questão do sentido do texto em termos idealistas, isto é, dualistas e essencialistas. Aborda o sentido do texto de forma dualista ao considerar a existência de dois valores indispensáveis e opostos, quais sejam, verdade e falsidade, de forma que de cada texto só é possível extrair uma única interpretação considerada verdadeira; por outro lado, aborda o sentido do texto de forma essencialista ao considerá-lo como contendo um sentido absoluto e imutável. Segundo Wotling, Nietzsche, desde muito cedo, recusará esse tipo idealista de análise e decifração dos textos filológicos. Nietzsche exigirá, portanto, que essa forma de tratamento dos textos filológicos feita até então seja substituída por uma forma de tratamento mais honesta e justa (WOTLING, 2013).

Segundo Wotling, Nietzsche utiliza a metáfora filológica para denunciar os três grandes equívocos metodológicos que os filósofos metafísicos cometem frequentemente. A primeira infração metodológica que Nietzsche quer denunciar tem

a ver com a forma desrespeitosa com que os filósofos tratam o texto (filológico, da natureza, do passado, etc.). Segundo Nietzsche, eles manipulam ou falsificam o estatuto do texto tendo em vista fins partidários. Nietzsche quer denunciar esses filósofos que, desprovidos de probidade em relação ao sentido do texto, aceitam a falsificação da realidade desde que o resultado esteja de acordo com os seus preconceitos.

A segunda infração que Nietzsche quer denunciar tem a ver com a confusão que tais filósofos fazem entre o texto e a sua interpretação, o que acaba apagando as diferenças entre os dois. Nietzsche considera que, na filologia, no que diz respeito ao plano metodológico, o texto sempre tem prioridade em relação à sua interpretação. Para Nietzsche, por exemplo, as ciências exatas, em específico a física, sempre cometem essa confusão. Nesse caso, a física sempre confunde o texto original, isto é, os fenômenos naturais, com a sua interpretação. Ela sempre impõe um texto segundo sobre o texto primeiro, de modo que o texto segundo se confunde com o texto primeiro e este acaba desaparecendo. Nesse sentido, o texto segundo acaba se tornando uma explicação destinada a elucidar e, por fim, substituir o texto primeiro.

A terceira infração metodológica que Nietzsche quer denunciar tem a ver com a interpretação “mentirosa” e “delirante” que os cristãos, por exemplo, fazem do texto bíblico. Este último equívoco, segundo Nietzsche, consiste em interpretar um texto já munido previamente de uma interpretação, esta que será, seguidamente, posta no lugar do texto a ser interpretado. Com isso, Nietzsche quer chamar atenção para duas questões: a imposição de interpretações e o valor de tais interpretações. Com efeito, Nietzsche quer eliminar o acréscimo de sentido que os cristãos, os padres, os filósofos e até mesmo os filólogos injetam no texto. Para Nietzsche, tal excesso de sentido é uma interpretação mentirosa do texto, interpretação essa que pode falsificá-lo e, por fim, corrompê-lo completamente. Esses são os falsos procedimentos filológicos que Nietzsche visa denunciar, estabelecendo com isso uma verdadeira caça aos palimpsestos (WOTLING, 2013).

Nietzsche quer, na realidade, a partir dessas denúncias dos erros praticados pela filologia tradicional, preparar os filósofos, os filólogos, os leitores, em

geral, para o entendimento de um fenômeno sobre o qual ele se debruçará em sua *Genealogia da moral* (1887), a saber: a criação e a imposição dos valores morais. Nesse texto, Nietzsche quer, entre outras coisas, eliminar as interpretações que se interpõem à leitura e que impedem que o texto original da moralidade, que não é outra coisa senão submissão cega aos costumes, seja então lido e conhecido.

No entanto, com isso, Nietzsche não quer também impor ao texto um excedente de sentido, tal como fizeram os filólogos tradicionais. Nietzsche, pelo contrário, está ciente de que seu primeiro dever metodológico é, portanto, não corromper o texto que ele interpretará. Tanto é dessa forma que ele mesmo fala, em um trecho do seu livro *O anticristo* (1888), já mencionado aqui, que ele entende por filologia “a arte de ler bem”, isto é, a arte de ler um texto com coragem, lentidão e paciência, sem desrespeitá-lo e sem corrompê-lo com explicações falsas e interpretações mentirosas. Portanto, por meio de seu procedimento filológico, Nietzsche tem o cuidado de interpretar o texto original sem fazer oposição à sua teoria de interpretação infinita do texto e sem colocar em questão a sua crítica à noção de verdade absoluta e à noção dualista da explicação metafísica. Nesse sentido, a filologia-Nietzsche apresenta-se como um verdadeiro trabalho de interpretação, pois ela pressupõe um enfrentamento com o texto original (WOTLING, 2013).

3.1.4 História, valor e genealogia em *Genealogia da moral*

Nesta seção, debateremos o terceiro ponto de referência que nos permite conceber a nova história de Nietzsche. A terceira referência se une à precedente: em sua *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche faz uma crítica histórica à história da moral e ao utilitarismo inglês, retoma discussões com Paul Rée e rejeita o procedimento utilizado por este para historicizar a moral e, então, instaura uma historicidade original, a genealógica. Deleuze vai direto ao cerne da questão, declarando que Nietzsche, ao instaurar o seu procedimento genealógico, faz uma espécie de “inversão crítica”, isto é, ele deixa de lado a noção de “origem” e torna operatórias as noções de “sentido” e de “valor”, para empreender uma crítica total, para fazer uma “filosofia a marteladas” (DELEUZE, 1976). Demonstraremos que, em Nietzsche, o conceito de valor ganha um significado diferente. Ele faz uma avaliação

da criação, do nascimento, da proveniência e do estabelecimento dos valores “bom” e “mau”, “bom e “ruim” e mostra que tais valores são tomados como valores em si, atemporais, essenciais, a-históricos: “nem a antinomia muda (o bom e o mau, o bom e o ruim), nem o critério da antinomia (a utilidade), nem aquele que a institui (o rebanho)” (BINOCHE, 2014, p.58-59). Defenderemos que, ao contrário da história tradicional, a narrativa genealógica de Nietzsche é uma histórica crítica e reivindica, portanto, o cinza dos arquivos, como discutiremos a seguir.

Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Michel Foucault começa falando que a genealogia de Nietzsche é cinza e rigorosa. Ela é cinza porque trabalha com a coisa documentada, o efetivamente constatável, o que realmente sucedeu; e é rigorosa porque é um procedimento minucioso, pormenorizado e metódico. Nesse artigo, Foucault demonstra a diferença existente entre gênese e genealogia na obra de Nietzsche. Para o filósofo francês, ao passo que o procedimento genético perscruta a “origem” de todas as coisas, pressupondo com isso que elas teriam uma essência, o genealógico visa fazer uma crítica à noção de essência, questionando sobre o valor que se atribui às coisas ao longo do tempo. Com isso, Foucault demonstra que entende a genealogia de Nietzsche como exame da proveniência e história das emergências. Para Foucault, a proveniência (*Herkunft*) não remete ao fundamento de algo, não sinaliza para a igualdade, para a continuidade, mas, antes, busca encontrar as diferenças e as heterogeneidades, as fissuras e as brechas, os desvios e os acidentes de percurso, sob aquilo que se tem como linear, homogêneo, como conforme a si mesmo. A emergência (*Entstehung*), por outro lado, não remete aos termos finais de um processo, mas, antes, ao “princípio e à lei singular de um aparecimento” (FOUCAULT, 2015, p.65). Ao se questionar sobre a emergência de determinadas normas, por exemplo, não se almeja uma explicação das causas que as teriam feito surgir, mas a revelação do ponto de seu surgimento enquanto norma (FOUCAULT, 2015; MARTON, 2009).

Segundo Foucault, os moralistas ingleses organizaram toda a história da moral de maneira linear e contínua, classificando, ordenando e mostrando somente o que, para eles, era útil de tal história. Dessa forma, a história da moral descrita pelos ingleses ocultava o conflito de sentimentos, disfarçava a luta em torno do estabelecimento dos significados das palavras, escondia as intenções e as direções

dos desejos. A genealogia de Nietzsche aparece como oposição à história da moral dos ingleses. A sua principal característica é a exigência de um saber demorado, lento, vagaroso. O seu trabalho é capturar a singularidade dos acontecimentos, deixando de lado a utilidade que tais acontecimentos possam ter. O instrumento genealógico de Nietzsche é radicalmente diferente porque ele procura história lá onde os moralistas ingleses jamais pensaram que poderia existir, como nos sentimentos, no amor, no ódio, na dor, na compaixão, no ressentimento. O método genealógico de Nietzsche não tem a intenção de capturar a evolução desses sentimentos ao longo do tempo, mas quer perceber, historicamente, como se estabeleceram as lacunas, isto é, os momentos nos quais esses sentimentos foram ocultados, esquecidos ou até mesmo mudaram de sentido. Desse modo, afirma Foucault: "A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo" (FOUCAULT, 2015, p.62-63). O procedimento genealógico de Nietzsche é, ao contrário, um método histórico-crítico que pretende fazer a investigação e avaliação da criação, do nascimento, da proveniência e do estabelecimento do significado dos conceitos "bom" e "mau" e "bom" e "ruim" ao longo do tempo (FOUCAULT, 2015).

Ivo da Silva Júnior, em sua tese de doutorado, defende que a genealogia de Nietzsche é uma "história trabalhando contra a história" (LEBRUN *apud* JÚNIOR, 2005, p.126), ou seja, ela opõe-se, como já frisamos, também às filosofias idealistas da história, principalmente a de Hegel, e às suas replicações de significados metafísicos e teleológicos da história. Ela critica a história universal, as grandes sínteses da história e a ideia hegeliana de que a história é, como também já enfatizamos, o progresso da "Ideia" até a sua efetivação, que se daria de forma plena no Estado moderno. Ela se esforça para mostrar a tirania dos costumes e desmascarar as ilusões e os enganos do lado feio daquela forma que o homem encontrou para conseguir viver em sociedade. Ela faz objeção à noção de "origem" e "fim" e impulsiona o homem a pesquisar sobre a posição que ele adota em relação às suas normas de conduta. Ela não conduz o homem à "utilidade" que tais normas possam ter para ele, mas vai mais além, ela o induz à investigação do que o fez aceitar tais normas como sendo mais úteis que outras. Ela procura conhecer contra

o que tais regras foram eleitas e instituídas como regras. Assim, a genealogia procura desnudar o que estava oculto e que levou o homem a adotar determinadas normas cristalizadas pela história (JÚNIOR, 2005).

Também Patrick Wotling, ao tentar definir o significado da genealogia na obra de Nietzsche, afirma que ela representa uma oposição à tradicional pesquisa da essência, da origem. Ela representa uma metodologia inovadora de questionamento, muito pertinente a uma filosofia da interpretação, porquanto substitui o problema da verdade pelo problema do valor. Segundo o comentador, a genealogia de Nietzsche trabalha em duas direções: primeiro, ela faz uma pesquisa regressiva visando identificar as circunstâncias de criação de um valor ou de uma interpretação dos valores; em seguida, ela interpreta o valor dos valores determinados. O primeiro passo não é o fim da investigação, mas é um momento indispensável para que o segundo passo seja possível.

Utilizada para empreender uma crítica ao valor dos valores morais, a genealogia nietzschiana possibilita identificar a criação, a proveniência e o estabelecimento de duas esferas diferentes de valor moral, o “bom” e o “ruim” e o “bom” e o “mau”. Dessa forma, segundo o comentador, para Nietzsche, o primeiro par de valores morais foi criado por um ponto de vista nobre de apreciação, isto é, provém dos nobres, das castas dominantes, mais precisamente dos aristocratas militares, e a alcunha “bom” designa que eles são superiores (militar, política, econômica ou espiritualmente), indica autoafirmação e que eles pertencem a um grupo social superior. O segundo par de valores morais, por sua vez, foi engendrado a partir da perspectiva avaliadora dos escravos, isto é, provém dos escravos e indica oposição ou negação, revanchismo e ressentimento dos oprimidos em relação à alcunha “bom” do primeiro grupo. A moral dos escravos surge então da inversão dos valores dos nobres. Ao passo que o valor “mau” da moral do ressentimento corresponde ao valor “bom” da moral dos nobres, os ressentidos não criam valores, mas apenas invertem os valores postos pelos nobres. O “mau”, no sentido da moral do ressentimento, significa o nobre, o mais forte, isto é, corresponde ao “bom” da moral dos senhores. Para o comentador, portanto, a genealogia de Nietzsche, de um lado, por meio do sentimento da diferença e da distância, consegue diagnosticar as circunstâncias de criação dos valores morais do primeiro grupo; de outro, por meio

da avaliação do sentimento de ressentimento e de vingança, ela consegue identificar o caráter pernicioso da moral ascética do segundo grupo (WOTLING, 2001).

Gilles Deleuze, em seu livro *Nietzsche e a Filosofia*, principalmente nas três primeiras partes do capítulo "O trágico", ao comentar sobre a obra *Genealogia da moral* (1887), afirma que Nietzsche, ao instaurar o seu procedimento genealógico, faz uma espécie de "inversão crítica", isto é, ele deixa de lado a noção de "origem" e torna operatórias as noções de "sentido" e de "valor", para empreender uma "crítica total", para fazer uma "filosofia a marteladas" (DELEUZE, 1976, p.4). É, pois, a partir desses dois conceitos que Nietzsche coloca sob suspeita o valor dos valores (morais, religiosos, científico, filosóficos, etc.), a apreciação da qual deriva o valor deles e as condições de sua criação, de sua modificação ao longo do tempo e de seu estabelecimento. Com isso, Nietzsche deseja acabar com a atribuição de valor e destruir, por conseguinte, a manutenção das avaliações.

Segundo Deleuze, a apreciação do valor dos valores é o elemento diferencial dos valores então estabelecidos, pois é tanto elemento crítico quanto elemento criador. As apreciações acerca do valor dos valores não são valores, mas expressam o modo de ser, de viver e de agir dos que apreciam, valendo para eles como ponto de partida para o julgamento de tais valores. Nesse sentido, existem valores que só podemos compreender se avaliarmos "baixamente", a partir de um modo de viver, de pensar e de entender "baixamente". Assim, afirma o comentador, para Nietzsche, os opostos *alto* e *baixo*, *nobre* e *vil*, não são propriamente valores, mas apreciações das quais advém o valor dos valores (DELEUZE, 1976).

De acordo ainda com Deleuze, quando Nietzsche introduziu as noções de valor e de sentido em sua filosofia, ele operou uma "inversão crítica" pelo fato de esses dois conceitos não considerarem o valor como algo efetivo, dado, mas suspeitarem do valor dos valores morais. Desse modo, a filosofia dos valores de Nietzsche passou a operar dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar todas as coisas e a sua origem a valores; de outro, relacionar esses valores à sua origem e às avaliações que os instituíram como valores. Com isso, Nietzsche opôs-se principalmente aos moralistas ingleses, os eruditos e utilitaristas, que se esquivaram de fazer uma crítica séria dos valores ou que criticaram as coisas em

nome de valores instituídos, cristalizados e tidos como resultantes de fatos presunçosamente objetivos. Nietzsche critica tanto a ideia de fundamento, que não relaciona os valores à sua origem, quanto a ideia de que os valores estão relacionados a uma origem sem interesses, isto é, indiferentes. Por meio da sua filosofia dos valores, Nietzsche prova que o problema dos valores é a sua criação e que a solução para tal problema está em discutir de onde derivam as avaliações que estabeleceram tais valores (DELEUZE, 1976).

Com efeito, a mais reveladora reflexão de Nietzsche, na qual ele apresenta o seu novo conceito de genealogia, precisa a tarefa genealógica e se empenha em discutir a emergência, a evolução e o enraizamento dos valores morais no “palco dos acontecimentos”, está na obra *Genealogia da moral* (1887), um escrito chocante e polêmico, como o próprio subtítulo da obra sugere. Nessa obra, Nietzsche replica discussões com o Dr. Paul Rée e com os genealogistas ingleses, rejeita o método empregado por estes para “reconstituir a gênese da moral”, o utilitarismo inglês, e adota uma postura não de juiz ou de utilitarista, mas de filósofo genealogista, que busca mostrar que “as morais têm uma genealogia, o que significa dizer que elas têm uma ascendência e evoluem e não são ditadas a partir de uma instância superior por um legislador supremo e sobre-humano” (DANTO *apud* FONSECA, 2007, p.31). Assim, nessa obra, Nietzsche investiga a “origem” da moral e dos preconceitos morais, a fim de provar que ela não é eterna e que as suas leis, então tidas como constantes e invariáveis, não têm, de forma alguma, fundamento metafísico, transcendente. No entanto, para conseguir provar a “origem” histórica da moral e dos preconceitos morais, Nietzsche não pretende fazer como o iluminista, isto é, desnudar os véus que envolvem uma “origem” escondida, mas sim por meio de sua educação filológica e histórica, como ele mesmo faz questão de lembrar, empreender uma incursão ao passado para compreender as condições que engendraram a criação e a atribuição de valores a determinados valores e, só a partir de daí, desmistificar a origem de tais valores e as verdades que eles sustentam (FONSECA, 2007).

Depois de explicar, no prólogo, a perspectiva genealógica que ele pretende adotar para tratar a origem da moral e dos problemas morais, Nietzsche analisa, na primeira dissertação, os valores “bom” e “mau” e “bom” e “ruim” e como

eles foram criados e instituídos pela maneira nobre e escrava de avaliar. Na segunda dissertação, Nietzsche examina o modo de agir do homem de ressentimento, demonstrando como surgiram a “culpa”, a “justiça”, o “castigo”, a “má consciência” e coisas afins. Feito isso, na terceira dissertação, Nietzsche reflete sobre a intervenção dos ressentidos na arte, na filosofia, na ciência e na religião, explicitando que todas elas buscam inspiração no ideal ascético. Nas três dissertações, Nietzsche submete a moral, o comportamento do homem de ressentimento e a sua produção ao exame genealógico, constatando com isso que se trata de uma doença perniciosa e maléfica (MARTON, 2014).

No prólogo da obra, Nietzsche escreve claramente a que ela veio e qual a sua *nova exigência*:

Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* - para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (NIETZSCHE, 1998, p.12, grifos do autor).

Segundo Nietzsche, nunca houve, na história da moral, um questionamento sequer acerca de se atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”. Nesse sentido, ele pergunta: e se o mau tivesse valor mais alto que o bom? E se no bom houvesse uma droga capaz de deixar o presente dependente do futuro? (NIETZSCHE, 1998). Na percepção de Nietzsche, os moralistas ingleses nunca pensaram em tais questionamentos porque nunca se dispuseram a percorrer, de fato, a extensa região da moral, da moral que efetivamente existiu e se viveu. Eles sequer cogitaram direcionar novos olhares e novas perguntas para o subterrâneo e os recônditos dessa longínqua região porque, em nenhum momento, em todo o seu trabalho como genealogistas, pensaram valer a pena levar realmente a sério os problemas da moral.

Na visão de Nietzsche, em momento algum na história da moral, os pares de valores “bom” e “mau” e “bom” e “ruim” foram colocados sob suspeita e interrogados, para que então o seu valor e as suas circunstâncias de criação fossem conhecidos, porque simplesmente “tomava-se o *valor* desses ‘valores’ como dado,

como efetivo, como além de qualquer questionamento" (NIETZSCHE, 1998, p.12). Se o valor desses valores não foi colocado sob suspeita e desconfiança até o momento, é porque eles foram tomados como pressupostos intocáveis, como existentes desde sempre, isto é, eles foram instituídos e justificados num mundo além, eles foram anteriormente dados ora por Deus, ora pela natureza, ora pela razão. Ao serem postos em questão, entretanto, esses valores se mostraram completamente "humanos, demasiado humanos", isto é, criações muito humanas (MARTON, 2014; PASCHOAL, 2000).

Tendo em vista que os valores são invenções humanas, Nietzsche queria que os estudiosos da moral se sensibilizassem e atentassem para a abertura de perspectiva que ele viu descortinar-se para ele e, da mesma forma, abraçassem outra maneira de pensar a crença na moral e nos valores morais. E, para isso, Nietzsche queria que eles se inquirissem a respeito das seguintes questões:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mau'? E que valor eles têm? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 1998, p.9).

Segundo Vânia Dutra de Azeredo, em seu livro *Nietzsche e a dissolução da moral*, amparada principalmente em Deleuze, para Nietzsche, os estudiosos da moral, no que tange ao tratamento dos valores, sempre flutuaram entre aquilo que valeria em si e aquilo que valeria para a coletividade. Atribuir um valor a determinada coisa significa compreender que esse valor é algo dado, ele não pode ser colocado sob suspeita e, tampouco, pode ser interpretado, a respeito da sua instituição enquanto valor. Esse valor tem validade em si mesmo e, nesse sentido, é inquestionável acerca de seu próprio valor. A autora ainda coloca que, para Nietzsche, apesar daquilo que vale em si divergir do valor como algo válido para todos, o ato de atribuir valor é oriundo de uma avaliação referida a todos, como também a recusa de questionar tais avaliações (AZEREDO, 2000).

De acordo com Azeredo, ao tecer essas críticas aos moralistas ingleses, o projeto de Nietzsche é introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor, promover com isso a expulsão de fatos morais e afirmar a existência de uma

apreciação moral dos fatos (AZEREDO, 2000, p.34-35). De acordo com a comentadora, se Nietzsche considera essa possibilidade, é porque ele sabe que existem os que interpretam e os que avaliam os fatos morais. Assim, a interpretação constitui-se como apresentação de uma perspectiva acerca dos fatos morais e a avaliação como instituição de um valor. Para empreender o exame dos valores morais, a fim de explicitar as suas circunstâncias de criação e de estabelecimento, a questão “Quem?” é fundamental. Em Nietzsche, a pergunta “Quem?” instaurou o procedimento genealógico como método orientador, o qual permitiu desnudar as condições de criação das avaliações e, dessa forma, estabelecer o valor dos próprios valores (AZEREDO, 2000).

Na obra de Nietzsche, essa interrogação “Quem?” inevitavelmente sinaliza para o procedimento genealógico, que opera então um mergulho na região profunda e recôndita da moral não em busca do valor que se esconde por trás da avaliação, mas da avaliação que institui o valor dos valores morais. Essa é a alternância crítica que Nietzsche opera, pois ele tem o cuidado de não fazer do seu método genealógico apenas um instrumento para inventário e registro de valores dados ou ferramenta que critica as coisas a partir de valores dominantes, tido como verdadeiros. Nietzsche, pelo contrário, faz do seu método genealógico um instrumento de suspeita, que descredencia antigas posições de valor, que desmonta antigas criações de valor, as quais se tornaram dominantes e, ao longo do tempo, tornaram-se verdades petrificadas (AZEREDO, 2000).

Para Nietzsche, os moralistas ingleses em tempo nenhum se perguntaram pelo valor dos valores morais porque tinham como critério de avaliação a utilidade de tais valores, e não a criação de valor de tais valores. Nietzsche é severo e afirma que a avaliação dos moralistas ingleses também será posta sob suspeita, a fim de esclarecer questões como: quem toma a utilidade como critério de avaliação? O que quer aquele que toma a utilidade como critério de avaliação? Tendo em vista a falha dos moralistas ingleses de não atentarem para a noção de valor dos valores e não se referirem à questão fundamental “Quem?”, Nietzsche diz que a eles falta o *espírito histórico* e os acusa então de fazerem uma genealogia *essencialmente* a-histórica (NIETZSCHE, 1998, p.18). Assim, embora sábios conhecedores, Nietzsche os classifica como “homens do desconhecimento”

(NIETZSCHE, 1998, p.18), pois não compreendem a dimensão moral de todas as coisas e não entendem a genealogia como método que proporciona a sua compreensão. Nietzsche fala isso acerca dos moralistas ingleses porque ele observa que eles se esquivam de se questionarem sobre a criação de valor dos valores morais, procurando apenas debruçarem-se sobre determinado dado do conhecimento e analisá-lo de maneira superficial e rasteira. Para Nietzsche, ao agirem assim, os moralistas ingleses desconhecem a capacidade do homem de produzir interpretações, de fazer avaliações e, sobretudo, de criar valores. Sendo assim, é compreensível que Nietzsche os tenha denominado de homens do desconhecimento (AZEREDO, 2000).

Em sua obra *Genealogia da moral* (1887), portanto, a questão principal que Nietzsche coloca em discussão é o "valor da moral" (NIETZSCHE, 1998, p.11). Nietzsche percebe, por exemplo, que os instintos de abnegação, sacrifício e de compaixão, que Schopenhauer tanto idealizou e divinizou, depreciam o homem e negam a própria vida, porquanto são "valores em si", que escondem a "vontade de nada", isto é, o niilismo (NIETZSCHE, 1998). Nesse sentido, ele coloca sob suspeita o valor da moral do altruísmo e da piedade que acomete a cultura europeia e que se encontra na base de toda a civilização ocidental, e então o interroga, para identificar e explicitar de qual "solo" ele proveio, de onde ele nasceu, como ele se desenvolveu, como ele se modificou e sob quais condições ele se enraizou. Nietzsche quer fazer uma crítica não apenas do valor da moral da abnegação e da piedade, mas de toda moral e de seu sentido valorativo. Para isso, ele sabe que precisa primeiro conhecer o valor da moral, como ele surgiu, como se metamorfoseou e se estabeleceu para, em seguida, fazer a crítica do valor dos valores morais. Tendo em vista a possibilidade do valor dos valores se metamorfosear e se disfarçar ao longo do tempo, o que dificulta a sua apreensão, compreensão e crítica, Nietzsche fala da moral como sendo consequência, sintoma, máscara, mal-entendido e, também, como sendo causa, remédio, entrave ou veneno.

Desse modo, Nietzsche examina os valores morais a partir de duas perspectivas, a saber: por um lado, os valores aparecem como princípios para a apreciação dos valores; por outro lado, no entanto, os valores supõem apreciações, supõem "'pontos de vista de apreciação' dos quais deriva o seu próprio valor"

(DELEUZE, 1976, p.4). Desconfiar do valor dos valores, fazer uma interpretação dele, tendo como parâmetro unicamente a vida, é o ponto de partida para instituir um valor como sendo ou não valor. Nesse sentido, Nietzsche põe sob suspeita o valor dos valores morais e utiliza o procedimento genealógico para investigá-lo, interrogá-lo e interpretá-lo, a fim de conhecer a sua criação, as circunstâncias de sua invenção e de sua efetivação enquanto valor. Nietzsche, portanto, usa o seu método genealógico para empreender uma crítica ao valor dos valores e interpretar como se deu a instituição de determinados valores como valor. Ao questionar sobre o valor dos valores e o seu estabelecimento, o procedimento genealógico nietzschiano coloca então sob suspeita os próprios valores morais.

Dessa maneira, a genealogia de Nietzsche caracteriza-se como um instrumento de interpretação e, ao mesmo tempo, como apreciação dos valores. A apreciação é, portanto, o elemento diferencial dos valores, pois é da apreciação dos valores que provém o seu próprio valor. Nesse sentido, Deleuze define a genealogia de Nietzsche da seguinte forma:

Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. A genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo, este é o elemento propriamente genealógico ou crítico (DELEUZE, 1976, p.5).

Segundo o comentador, os valores provêm dos elementos “nobre” e “vil”, “alto” e “baixo”, e esses elementos determinam as apreciações, pois expressam o modo de ser e de viver dos avaliadores. Nesse sentido, tais elementos não podem ser tomados como valores propriamente ditos, mas como elemento diferencial do qual surge o valor dos valores morais.

Para Nietzsche, foi a partir do “*pathos* da distância” que os “bons” mesmos, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento em relação a tudo o que eles consideravam baixo, de pensamento baixo e vulgar, autodenominaram-se bons e arrogaram para si a prerrogativa de criar valores. Os nobres se sentiram no direito de julgar e inventar valores por pensar que estavam distantes do outro e por se sentirem maiores e melhores que o outro. Os nobres

criaram valores não por uma questão de utilidade, tampouco por sentirem compaixão pelo outro, mas tão somente por nutrirem um sentimento de superioridade em relação ao outro, o que fez com que se sentissem no direito de estipular e inventar valores. Nas palavras de Nietzsche: "Desse *pathos* da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes de valores: que lhes importava a utilidade!" (NIETZSCHE, 1998, p.19).

Para Nietzsche, quem criou os valores “nobres” e os valores “baixos” foram os próprios nobres. Foram eles que inventaram os valores, por isso eles são “o elemento diferencial dos valores, crítico e genealógico” (AZEREDO, 2000). Foram eles que se consideraram uma parcela superior e dominante em relação a uma parcela inferior e dominada. Para Nietzsche, portanto, foram os nobres em oposição aos baixos que, por meio do *pathos* da nobreza e da distância, deram origem a oposição “bom” e “ruim” (NIETZSCHE, 1998, p.19).

No entanto, tendo em vista que os valores podem se metamorfosear ao longo do tempo, o mesmo questionamento “Quem?” que se fez ao elemento genealógico nobre e que lhe permitiu ser identificado como elemento superior que inventa valores, quando feito a outros valores, por exemplo, os valores nobres que se modificaram no decorrer do tempo, pode ser relacionado a um elemento inferior. Dessa maneira, os valores, ao serem questionados acerca da sua criação e do seu estabelecimento, podem ser provenientes tanto do elemento superior quanto do elemento inferior. Por essas indefinições e apreciações divergentes em torno da criação dos valores morais, é que a genealogia, a partir do sentimento de aproximação e distanciamento de tais valores, ocupa-se em buscar o começo do valor dos valores morais para, finalmente, examinar se a criação dos valores morais provém de uma apreciação nobre ou vil. Portanto, a dificuldade maior é identificar o que impulsiona uma determinada apreciação e qual o aspecto que define o seu valor ou não.

3.1.5 As saídas para a ciência consideradas a partir dos questionamentos "De onde provém a vontade de verdade?" e "Qual o valor da verdade?"

Nesta seção, discutiremos o quarto ponto de referência que nos possibilita pensar a nova história de Nietzsche. A quarta referência se liga à terceira: a crítica à história da moral não pode ser feita sem pôr em questão o próprio conceito de verdade. Para Nietzsche, o problema todo é gerado a partir do momento em que a ciência se opõe à metafísica e, ao mesmo tempo, exige dos modernos uma postura coerente, objetiva e transparente. Aqui, Nietzsche faz ver que a moral é que impulsiona dissimuladamente o procedimento científico dos modernos, deixando o conceito de verdade intacto. Para Nietzsche, o problema da ciência é que, ao negar convicções diferentes em nome da verdade absoluta, ela deixa de fazer dois questionamentos fundamentais para que a moral venha ao chão: "de onde provém a vontade de verdade?" e "qual o valor da verdade?". Segundo Nietzsche, sem operar com essas duas questões é impossível que a ciência deixe de buscar a verdade essencial, como discutiremos a seguir.

De acordo com Gianni Vattimo, "o problema da verdade acompanhará Nietzsche do começo ao fim de sua carreira, a partir do ensaio '*Sobre Verdade e Mentira em um Sentido Extra-moral*' (1873) até as últimas notas reunidas sob o título *A vontade de poder*" (VATTIMO, 2006, p.28, tradução nossa).²⁴ Porém, a noção de "vontade de verdade" (*Wille zur Wahrheit*) só aparecerá nos escritos de maturidade de Nietzsche e só receberá uma maior atenção a partir de 1886 (FONSECA, 2007).

O conceito de verdade de Nietzsche é ambíguo e polêmico.²⁵ Mesmo em *Verdade e mentira em um sentido extra-moral*, texto no qual os comentadores dizem

²⁴ "The problem of truth will accompany Nietzsche throughout his career, from the essay 'On Truth and Lies in a Nonmoral Sense' (1873) down to the final notes collected under the title *The Will to Power*" (VATTIMO, 2006, p.28).

²⁵ Sobre a questão da verdade em Nietzsche, ver: FONSECA, Thelma Lessa da. Impulso à verdade e impulso artístico. Uma leitura de *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 12, p.29-50, jul./dez. 2008; NOBRE, Renarde Freire. Nietzsche, os fundamentos e as condições do conhecimento. In: *Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte: Argvmentvm Editora, 2004, p.57-94; WERNER, Stegmaier. A nova determinação de Nietzsche da verdade. In: VIESENTEINER, Jorge Luiz; GARCIA, André Luis Muniz (Org.). **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis: Vozes, 2013, p.31-64; WOTLING, Patrick. L'Ultime scepticisme. La vérité comme régime d'interprétation. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Tome 131, p.479-496, 2006/4. 2006. Esses textos foram bastante úteis para o desenvolvimento desta seção.

que se encontra a primeira crítica de Nietzsche à noção de verdade como adequação, não há um acordo a respeito do que significa o termo verdade. Não há, nesse escrito, a possibilidade de se entender a verdade como convenção, como também não se pode entendê-la como reflexo das "coisas mesmas". Nesse escrito nietzschiano de juventude, a verdade significa, como o seguinte trecho evidencia:

Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (NIETZSCHE, 2014, p.66).

Como podemos deduzir a partir do excerto citado, Nietzsche parece estar preocupado com questões epistemológicas, a saber: o fundamento e a possibilidade de verdade (HEIT, 2014). Nesse trecho, Nietzsche refere-se à verdade na comunicação não como coisa-em-si, mas como uma forma habitual de denominar as experiências. Aqui, pelo fato de Nietzsche argumentar que a verdade, na comunicação, não é a própria essência, ele poderia ser chamado de "defensor do pragmatismo", mas, como ele defende que a forma habitual de denominar as experiências não pode ser determinada por consenso, ele não pode então ser qualificado como tal. A forma habitual de denominar as experiências não pode ser determinada por consenso pelos seguintes motivos: primeiro, não existe consciência quando o assunto é determinar as denominações tidas como "corretas"; segundo, o sentido "correto" do uso da linguagem é resultado de uma imposição, que pressupõe a existência de uma relação desigual. O impasse para uma aceitação inconsciente das denominações consideradas corretas está na ideia de que as regras da gramática se apresentam, para aqueles que as criam, como um dado que está acima da criação humana. Como resultado disso, as denominações e as relações que as especificam são consideradas como existentes desde sempre e, por conseguinte, naturais em relação ao que elas aludem (FONSECA, 2007). Para Nietzsche, no entanto, e ele é bastante incisivo ao dizer isto, não pode existir verdade com um sentido ilimitado, isto é, que transcende a criação humana, que não seja a expressão das relações e perspectivas humanas, que contenha sequer um ponto que seja "verdadeiro em si", efetivo e universalmente válido (NIETZSCHE,

2014, p.67). Nietzsche, portanto, por meio de uma avaliação nominalista da linguagem, denuncia a noção de verdade como prescindindo das relações humanas e como conformidade adequada entre coisas e palavras.²⁶ Assim, a crítica de Nietzsche à ideia de verdade como sendo esta uma convenção, um reflexo do estado puro das coisas, a qual se forma no interior do distrito da razão, é uma das contribuições indiscutíveis do filósofo alemão à história do pensamento moderno (VATTIMO, 2006).

Em *Verdade e mentira em um sentido extra-moral* (1873), Nietzsche não está preocupado em estabelecer uma noção plausível de verdade. Pelo contrário, ele quer saber de onde surgiu o “impulso à verdade”, ao conhecimento puro das coisas, a verdade em si. Nietzsche não sabe de onde ele proveio, ele só sabe que tal impulso pode se apresentar como uma conformidade a forças não cognoscíveis. Assim, a questão principal que Nietzsche coloca no seu texto de juventude é a seguinte: "De onde neste mundo vem, nessa constelação, o impulso à verdade?" (NIETZSCHE, 2014, p.63). Ele mesmo respondeu à sua indagação:

Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos. Ora, o homem se esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares - e justamente por essa inconsciência, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento de verdade (NIETZSCHE, 2014, p.66).

Nietzsche demonstra ainda, nesse mesmo texto, que o impulso inconsciente à verdade, que o desejo de não enganar a si mesmo e também os

²⁶ De acordo com Mauro Lúcio Leitão Condé, no texto em que o autor faz uma comparação entre Nietzsche e Wittgenstein, buscando ver, na filosofia de ambos, "semelhanças de família" (*Familienähnlichkeit*), principalmente no que tange ao interesse de tais autores pelo tema da linguagem, a crítica da linguagem em Nietzsche é uma crítica à moral e à metafísica. Segundo Condé, ao estabelecer "uma suposta relação 'logicamente necessária' entre as palavras e as coisas e moralmente inquestionável entre os valores que carregam e as ações que engendram" (CONDÉ, 1999, p.42), a metafísica toma o sentido das palavras como se fosse a própria essência, a coisa em si, o que faz com que o seu significado seja compreendido como verdade absoluta e eterna. Se entendida dessa maneira, a linguagem estabelece valores inquestionáveis que servem como normas reguladoras de toda conduta humana. Como demonstra Condé, a preocupação de Nietzsche, desde os seus textos de juventude até os de maturidade, é justamente desconstruir a noção de que a linguagem, como também os valores que ela impõe aos homens, possui uma essência oculta (*qualitas occulta*), uma verdade eterna. Em Nietzsche, Condé então conclui, "a linguagem não é representação da coisa ou a essência da coisa, mas uma metáfora que possibilita uma relação com a coisa, uma interpretação." (CONDÉ, 1999, p.42).

outros, pelo erro inconsciente ou até mesmo consciente, tem a ver com a *utilidade*, o aspecto útil em uma comunidade do conduzir-se e do aperceber-se de maneira moral (MÜLLER, 2014). Diante disso, Nietzsche escreve:

Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto ser prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões. É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem consequências, ele é indiferente; diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas, ele tem disposição até mesmo hostil (NIETZSCHE, 2014, p.63).

No fragmento citado acima, Nietzsche deixa entrever que o desejo que move, nos homens, a vontade incondicional de não querer enganar a si mesmo e os outros, tem a ver com as consequências, muitas vezes, nefastas e destrutivas causadas pelo erro, pelo engano, em outras palavras, pelo “deslocamento de sentido”.

De acordo com Nietzsche, o homem interdita a mentira porque não quer, sobretudo, enganar a si mesmo, pelo risco e danos concretos que ela pode causar a si próprio. Por outro lado, o homem também interdita a mentira porque não quer enganar os outros, mas isso pelo risco que ele corre de ser excluído da comunidade. Assim sendo, apenas por uma questão utilitária, pela imposição de uma regra geral, o homem assume a norma do coletivo. Mas, o que Nietzsche está interessado em saber é por que o homem recusa incondicionalmente o engano, como se este fosse algo pernicioso em si mesmo. Nietzsche desconfia que quando isso acontece, isto é, quando o engano é recusado incondicionalmente, é porque se trata de uma regra imposta e já introjetada, tomada assim como dada, isto é, uma regra que não pode ser sequer questionada.

Com isso, Nietzsche demonstra ainda estar preocupado com outro problema, que está para além da discussão epistemológica sobre a verdade, qual seja: o problema da imposição e sobreposição de sentidos e interpretações. Nesse caso, a discussão que Nietzsche suscita envolve homem e homem, e não apenas sujeito e objeto. Nietzsche quer denunciar, por meio da discussão sobre a verdade na linguagem, a coerção e a coação existente por trás da ocultação da origem humana de todos os sentidos. Para Nietzsche, a verdade e a mentira não podem ser

tratadas como estando acima da moral, como se não tivessem uma direção e uma intenção. Para ele, ambas, tanto a verdade quanto a mentira, resultam de uma relação de diferenciação, de dominação de uma parte em relação à outra. Segundo Nietzsche, o que o homem denomina de verdade é uma forma de mentira imposta ao outro, é o seu próprio ponto de vista imposto ao outro, como se a sua perspectiva fosse um relato objetivo, transparente e completamente coerente da realidade.

Em *Verdade e mentira em um sentido extra-moral* (1873), portanto, o jovem Nietzsche deixa claro que a sua preocupação não é com a verdade em si, mas com o impulso inconsciente à verdade. Nietzsche está interessado em saber de onde veio a necessidade de buscar a verdade e a crença de que é possível alcançá-la. Nietzsche entende o impulso à verdade como uma norma que, ao ser imposta aos homens, os torna submissos a ela de tal modo que ela passa a ser, para eles, algo natural, essencial, que pode ser confundida até mesmo como uma necessidade pessoal.

Seguindo o esquema de nossa análise, a partir de 1886, a noção de "impulso à verdade" ganha uma nova configuração, e Nietzsche passa a utilizar a expressão "vontade de verdade". Nessa ocasião, Nietzsche preocupa-se com a verdade, mas mais ainda com o problema da "vontade de verdade". Ao colocar a questão em termos de vontade, Nietzsche evidencia que a sua preocupação gira em torno de um comportamento ou de uma atitude, antes mesmo de se voltar para o conceito propriamente dito de verdade. Segundo Nietzsche, a vontade que gera a busca da verdade é consciente, mas também, inconsciente, porquanto se trata de um desejo, de um impulso. Assim, aqui, Nietzsche está menos interessado em debater sobre a noção de verdade do que a respeito do problema da gênese da necessidade de verdade e do valor de tal verdade. Essa discussão, Nietzsche não a faz no âmbito da ciência, mas no terreno da moral e da crítica à metafísica e aos pressupostos morais a ela subjacentes (FONSECA, 2007).

Como Nietzsche permite entrever no aforismo 344, intitulado *Em que medida nós ainda somos devotos*, do quinto livro, da obra *A gaia ciência* (1882), a ciência moderna é como um sistema de convicções impostas de maneira imperiosa e incondicional, que sacrifica, diante de si, todas as outras opiniões, pelo fato de a

própria disciplina do espírito científico começar pela exclusão das outras formas de conhecimento. Assim sendo, para Nietzsche, o conhecimento científico já inicia assentado sobre a crença de que não existe ciência sem pressupostos, sem verdade pré-estabelecida. Dessa maneira, no território da ciência, “as convicções não têm nenhum direito de cidadania” (NIETZSCHE, 2001, p.234), isto é, as opiniões divergentes não têm participação reconhecida na zona dos cientistas, a não ser que se rebaixem “à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora” (NIETZSCHE, 2001, p.234). No reino da ciência, acrescenta Nietzsche, as concepções diferentes não se sustentam porque “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (NIETZSCHE, 2001, p.234).

Segundo Nietzsche, o problema da “vontade de verdade” diz respeito ao terreno da *moral*. Para o filósofo, também no aforismo 344, basta questionarmos “Por que você não quer enganar?” (NIETZSCHE, 2001, p.236) e já nos deslocamos para o terreno movediço da moral, da ética. Sobre isso, Nietzsche afirma: “vontade de verdade não quer dizer ‘eu não quero me deixar enganar’, mas sim - não há nenhuma escolha - ‘eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: - e com isso estamos no *terreno da moral*” (NIETZSCHE, 2001, p.234, grifo nosso).

Antes de avançarmos na discussão, é conveniente salientarmos que o tema da moral abrange basicamente três sentidos na obra de Nietzsche, a saber: primeiro, apresenta-se como psicologia moral, que, na tradição dos moralistas franceses adquire a conotação de suspeita, de dúvida, buscando patentear os motivos individualistas por trás das atitudes humanas abnegadas, desinteressadas; segundo, expressa-se como história da moral, que visa destacar, em uma comunidade, a característica utilitária das ações e feitos morais, evidenciando assim a sua origem amoral; terceiro, revela-se como metacrítica aos conceitos morais fundantes da filosofia tradicional, a qual sustenta que a vontade, o sujeito, a consciência moral e a responsabilidade, por exemplo, são autocognoscíveis mesmo antes de uma seleção dos fenômenos morais (MÜLLER, 2014).

O fato de a “vontade de verdade” não poder se justificar demonstra a sua contradição e sustenta a hipótese de que o problema do conhecimento é um

problema moral e diz respeito, portanto, ao terreno da *moral*. Aqui, a moral, segundo Nietzsche, significa a reiteração de uma norma forjada no âmbito das interações humanas, mas que não é vista e reconhecida como tal. Pelo contrário, ela é tida como algo dado, que existe desde sempre, que não pode ser sequer questionado. O caso aqui é de um pressuposto que está acima de qualquer suspeita, por exemplo, o “valor da verdade” (FONSECA, 2007).

O problema moral do conhecimento científico, segundo Nietzsche, é que ele exige incondicionalmente a verdade de todas as coisas. No aforismo 113, intitulado *A teoria dos venenos*, do terceiro livro, da obra *A gaia ciência* (1882), Nietzsche descortina que considera o “impulso à verdade” como um veneno, uma toxina, como também as forças que atuam individualmente no interior da ciência, tais como: “o impulso de duvidar, o impulso de negar, o de aguardar, o de juntar, o de dissolver” (NIETZSCHE, 2001, p.141). De acordo com Nietzsche, tais forças, ao executarem suas funções de maneira particular, produzem um efeito perverso no âmago do pensamento científico. Elas acabam por ceifar, de modo atroz e truculento, a vida de muitos seres humanos, porquanto esses impulsos não sabem conviver e reconhecer que são todos funções de uma potência organizadora dentro do ser humano. Nesse sentido, conforme Nietzsche enfatiza, a *verdade a todo preço* da ciência é um veneno pernicioso, porque ela liquida as outras opiniões divergentes, na tentativa de fazer do pensamento científico uma espécie de crença incontestável. No altar da ciência, portanto, as opiniões diversas são imoladas, aniquiladas, em prol do rigor, da previsão e da veracidade científica.

De igual forma, Nietzsche afirma, no aforismo 110, intitulado *Origem do conhecimento*, do terceiro livro, da obra *A gaia ciência* (1882), “a verdade é a mais fraca forma de conhecimento” (NIETZSCHE, 2001, p.137). Para Nietzsche, durante séculos, o intelecto nada produziu senão erros, equívocos, confusões, os quais foram passados de geração a geração, até que se tornassem patrimônio da humanidade. Um exemplo de lapso, para o filósofo alemão, está na noção de verdade, que se ocupa com os erros e equívocos antigos, há muito tempo incorporados pela sociedade. Tais enganos e desvios, no distrito do conhecimento, servem inclusive como diretrizes para identificar o que é correto e o que é incorreto. A partir disso, Nietzsche defende que “a força do conhecimento não está no seu

grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida" (NIETZSCHE, 2001, p.137).

Nietzsche condena todo conhecimento que seja apenas um meio para se alcançar algo. Como confirma o filósofo alemão, no aforismo 123, do terceiro livro, da obra *A gaia ciência* (1882), a ciência moderna não é uma forma de paixão pelo conhecimento, mas, antes, um tipo de estado e *ethos*. Ao se referir à ciência dessa maneira, Nietzsche está dizendo que a ciência é uma espécie de síntese dos costumes, hábitos e crenças dos modernos; o modo de ser, de estar e de se comportar; o traço característico, portanto particular, da sociedade moderna. Para Nietzsche, na condição a qual se encontram os seus contemporâneos, a ciência significa apenas um método para acrescentar riquezas e honrarias, um *status*, por assim dizer. A ciência moderna é, como Nietzsche destaca, uma expressão do ócio exagerado, que faz despertar nos modernos o seu "impulso científico" e, ao mesmo tempo, o seu fastio, isto é: "ler, colecionar, ordenar, observar, continuar relatando" (NIETZSCHE, 2001, p.146).

Ainda no mesmo aforismo, Nietzsche faz menção à conferência do papa Leão X, o qual produziu um enunciado em apologia à ciência, afirmando ser essa o maior orgulho da existência humana (NIETZSCHE, 2001, p.146). Nietzsche retoma esse discurso para endossar que a ciência, tal como concebida pelos modernos, é apenas uma expressão da "verdade revelada", da "eterna salvação da alma", e isso para a sua própria negação, porquanto a ciência não pode e jamais poderá estar acima do homem, visto que ela especifica a própria necessidade do homem. Nas palavras de Nietzsche, o papa esqueceu-se de dizer, propositadamente, talvez, em seu discurso elogioso à ciência, que: "a ciência é algo de segunda ordem, nada de derradeiro e absoluto, nenhum objeto de paixão" (NIETZSCHE, 2001, p.146). Segundo Nietzsche, portanto, quando a ciência quiser ser mais do que um instrumento para se chegar a algum resultado, acontecerá algo inusitado na história, ela deixará de ser um conhecimento que se reduz a uma questão moral. Isso, conforme Nietzsche, os seus contemporâneos sequer desconfiavam que pudesse acontecer.

Em *Genealogia da moral* (1887), o preconceito moral orientador do conhecimento, a incondicionalidade do valor da verdade, a superestimação da verdade, não é sustentado pelo esquecimento da origem desse preconceito. Se em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), seu texto de juventude, Nietzsche entendia que a busca da verdade se explicava pelo esquecimento da origem, na *Genealogia da moral* (1887), em seu texto de maturidade, ele pensaria o contrário. Nessa obra, Nietzsche está em busca da gênese da "vontade de verdade" e do valor da verdade. Para Nietzsche, se a própria "vontade de verdade" suspeitar de si mesma enquanto vontade e duvidar da ideia de verdade que a impulsiona, que é a ideia cristã de veracidade, o cristianismo, enquanto moral, perecerá. Segundo Nietzsche, é somente conhecendo a gênese da "vontade de verdade" e o que impulsiona a sua busca pela verdade, que fará com que essa "vontade de verdade", na concepção dele, resultado apurado da veracidade cristã, comece a ruir em seu fundamento. Portanto, a tarefa a que Nietzsche se coloca é saber de onde veio a "vontade de verdade" e as circunstâncias nas quais a verdade tornou-se uma exigência, para que essa "vontade de verdade" deixe de ser um dado, algo existente desde sempre, as suas ideias caiam em descrença e a moral cristã seja, então, superada.

A preocupação de Nietzsche é fazer com que a consciência moral, que, para ele, se tornou científica na modernidade, supere a crença na moral cristã. Na opinião de Nietzsche, se a consciência moral europeia se perguntar pela sua "vontade de verdade" e pelo valor da verdade, isto é, se ela se voltar para a gênese do seu próprio problema, também ela se certificará do seu atual estado e, conseqüentemente, a moral perecerá. A esse respeito, Nietzsche diz:

E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema: que sentido teria nosso ser, se não o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?* (...) Nessa gradual consciência de si da vontade de verdade - disso não há dúvida - perecerá doravante a moral (...) (NIETZSCHE, 1998, p.148).

A partir do momento que toda "vontade de verdade" "tomar-consciência-de-si", para Nietzsche, acontecerá a superação da moral cristã e se iniciará a época do niilismo ativo, que se instalará na Europa por alguns séculos (MÜLLER, 2014). Antes de prosseguirmos na discussão, é válido esclarecermos o sentido do termo

niilismo na obra de Nietzsche e qual a relação que ele tem com a "vontade de verdade" que domina a ciência moderna.

De acordo com a reflexão de Patrick Wotling, o termo niilismo (*Nihilismus*), na obra de Nietzsche, exprime a “desvalorização dos valores supremos” e assume esse sentido depois da famosa expressão nietzschiana “Deus está morto!” (WOTLING, 2001, p.38), então proferida no parágrafo 125, do terceiro livro, da obra *A gaia ciência* (1882). Segundo a interpretação de Wotling, para compreender o vocábulo “niilismo” em seu justo sentido, é necessário distingui-lo em dois aspectos, a saber: o niilismo passivo e o niilismo ativo. Nos dois casos, o autor menciona a existência de um deslocamento entre os degraus de potência das pulsões, que faz com que os ideais se expressem através do sistema de valor em curso (WOTLING, 2001). Na primeira leitura de Wotling, o niilismo passivo significa, por assim dizer, um erro de alvo, centro, mira. Nesse sentido, o que domina o mundo é o sentimento generalizado de consternação, esmorecimento, marasmo e crença no nada, porquanto o mundo não é mais o que o homem moderno acredita que ele valha. Para Wotling, “trata-se, portanto, de um “niilismo” do declínio, do esgotamento, de uma forma de imersão no pessimismo e no sentimento inibidor do vazio de todas as coisas, nada tem valor, nada vale a pena.” (WOTLING, 2001, p.38, tradução nossa).²⁷

Em contraposição ao niilismo passivo, o “niilismo” ativo é criador, e é caracterizado pela satisfação, pelo aprazimento, pelos “espíritos livres” (*esprits libres*), como Nietzsche frisa no parágrafo 343, do quinto livro, da obra *A gaia ciência* (1882). Na segunda leitura de Wotling, o niilismo ativo experimenta o estado de desencantamento como forma de impulso para a criação de novos valores, de novas interpretações das coisas, do ambiente e do mundo. Como ainda coloca Wotling, essa atitude do homem moderno, de tentar criar novos valores no momento de derrocada de antigos valores, indica “o reconhecimento em face do caráter

²⁷ “Il s’agit donc d’un nihilisme du déclin, de l’épuisement, d’une forme de immersion dans le pessimisme et le sentiment inhibant de la vacuité de toute chose rien n’a de valeur, rien ne vaut la peine.” (WOTLING, 2001, p.38).

insondável e proteiforme da realidade, e da vida, que se diverte dos nossos esforços para fixar uma forma fácil de governá-la.” (WOTLING, 2001, p.39, tradução nossa).²⁸

Segundo Nietzsche, a história da humanidade inicia o seu projeto baseada na primeira forma de niilismo, o passivo. Ou seja, é segundo o princípio da negação verdadeira e permanente da vontade que a história do destino humano começa e se faz. Para Nietzsche, o problema do niilismo passivo é que ele continua esperando que a validade dos valores seja dada por uma instância exterior a ele e, quando ele se dá conta que os valores não são absolutos, mas sim criações humanas, acredita que nenhum valor existiu de fato e que, por isso, nenhum valor poderá ser então legitimado. Por outro lado, o niilismo ativo acredita que os valores antigos e vigentes não têm valor em si, mas são, todos eles, criações humanas, por isso, perderam a sua validade. Por constatar isso, o niilismo ativo acredita que outros valores poderão ainda ser criados. Nesse sentido, Nietzsche denomina o niilismo ativo de "estado intermediário", pois é uma fase passageira que marca a substituição de uma interpretação do dado por uma nova interpretação. Assim, para Nietzsche, o niilismo ativo representa uma fase indispensável no processo de superação de todos os valores. No entanto, mesmo que o niilismo ativo seja uma fase necessária que possibilita a criação de novos dados, Nietzsche assegura que nenhum novo ideal que se pretendia eterno pôde ser criado (FONSECA, 2007).

Tanto o niilismo passivo quanto o niilismo ativo promovem a "vontade de verdade" e, nesse sentido, são resultados da moral que impulsiona à busca de verdades eternas. Tanto o niilismo passivo quanto o niilismo ativo são herdeiros dos pressupostos metafísicos, que invertem as relações e provocam, no homem moderno, a vontade de um além-mundo, bem como a superestimação da verdade. Segundo Nietzsche, a ciência moderna, herdeira dos pressupostos metafísicos, em razão de estimular, no homem moderno, a "vontade de verdade" e a busca pela verdade de todas as coisas, também é consequência do niilismo passivo e do niilismo ativo. Para Nietzsche, a crença na verdade é o motivo pelo qual se desenvolvem todos os valores absolutos assumidos na modernidade.

²⁸ “La reconnaissance face au caractere insondable et protéiforme de la réalité, et de la vie, qui se joue de nos efforts pour la fixer dans une forme facile à maîtriser.” (WOTLING, 2001, p. 39).

3.2 A história genealógica e afirmadora da vida em Nietzsche

Na última seção deste capítulo, discutiremos o quinto e último ponto de referência que nos autoriza a supor que, em Nietzsche, existe uma nova história. A quinta referência é o resultado das anteriores: Nietzsche é o criador da história genealógica e afirmadora da vida. A nova história de Nietzsche reúne elementos da história exemplar e da história ciência e está, ao mesmo tempo, para além delas. Demonstraremos que Nietzsche apropriou-se de elementos das noções de história *magistra vitae* e da história ciência, reuniu-os em um arcabouço teórico diferente e acabou por criar uma nova e radical concepção de história. Argumentaremos isso tendo como parâmetro as reflexões de Nietzsche sobre a história e a genealogia presentes na sua obra de juventude, a *II Consideração Extemporânea* (1874), e na sua obra de maturidade, a *Genealogia da moral* (1887), respectivamente.

Em sua *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche coloca em ação o seu procedimento genealógico contra o dogmatismo metafísico e em prol da conscientização da "vontade de verdade". Por meio do seu método genealógico, Nietzsche põe sob suspeita tanto a gênese da "vontade de verdade" quanto o "valor da verdade" que a impulsiona e demonstra que a "vontade de verdade" é uma exigência do dado, ou seja, da verdade enquanto ideia essencial. Nesse texto de maturidade, portanto, Nietzsche visa fazer uma espécie de reconstrução desse processo de conscientização ou conhecimento do início da "vontade de verdade". Se esse projeto deu certo ou não, não é possível assegurarmos. O que podemos constatar é que Nietzsche, ao criticar os pressupostos metafísicos que, na sua concepção, justificam e determinam a "vontade de verdade", utiliza certa abordagem da história. É justamente essa forma de compreensão da história que queremos investigar em sua obra.

Até o momento, percebemos que Nietzsche apropria-se de duas concepções de história já conhecidas na modernidade, a história engendrada pelo topos história *magistra vitae* e a história ciência, mas o seu objetivo não é simplesmente retornar a essas concepções de história e mostrar as suas "vantagens" e "desvantagens", menos ainda reformulá-las; Nietzsche, pelo contrário, quer ir mais além e utiliza essas perspectivas de história como suportes para, a partir

delas, criar o seu método genealógico e fazer a sua crítica à “vontade de verdade” e à incondicionalidade do “valor da verdade”. Por meio do seu procedimento genealógico, portanto, Nietzsche intenciona tecer críticas à “vontade de verdade” e demonstrar que os pressupostos metafísicos subjacentes a ela não são transcendentais, mas sim criações humanas e, nesse sentido, dados transitórios.

A genealogia de Nietzsche é, portanto, um relato do objeto investigado e, ao mesmo tempo, método de análise e de exposição do objeto em questão. Segundo Thelma Fonseca, a genealogia de Nietzsche é uma forma de história da filosofia que compreende “história” como leitura e exame do passado por meio de perspectivas orientadas por valores, e “filosofia” como trabalho de interpretação dos pressupostos de que parte o conhecimento. Assim sendo, para a comentadora, a genealogia nietzschiana é uma “história da filosofia” que quer denunciar preconceitos, ideias aceitas como eternas e essenciais e, ao mesmo tempo, expor o seu procedimento genealógico como uma perspectiva orientada por uma intenção, por uma vontade (FONSECA, 2007).

De acordo ainda com Thelma Fonseca, a genealogia de Nietzsche é uma espécie de história das interpretações da linguagem e, dessa maneira, é uma reconstrução das circunstâncias de criação e imposição dos valores morais. Assim, em sua genealogia, a história a que Nietzsche refere-se não é aquela constituída por eventos inevitáveis, até então fortalecida pela história da filosofia, mas sim aquela estabelecida por valores que determinaram interpretações e maneiras de interpretar que tomavam a história como acabada (FONSECA, 2007). Ao desdenhar da história da filosofia, que se baseia em pressupostos metafísicos e que toma a história como um dado absoluto, Nietzsche tem em mente outra concepção de história. A genealogia é essa nova história que Nietzsche apresenta, portanto, como uma alternativa para a superação da concepção de história pretensamente absoluta da história da filosofia ocidental. Nesse sentido, ela é inovadora e radical.

O projeto nietzschiano de busca da gênese da “vontade de verdade” e do “valor da verdade” não é uma mera continuação das concepções de história predominantes na modernidade, mas também não configura ruptura com a história mestra da vida e a história ciência, esta última tão criticada por ele. Supomos que

Nietzsche propõe algo novo, mas a partir da reunião de elementos dessas duas perspectivas de história. Se observarmos o jovem Nietzsche a partir da relação que ele estabeleceu com essas duas ideias de história na sua *II Consideração Extemporânea* (1874), podemos dizer que ele se voltou totalmente para a história *magistra vitae*. Mas, se observarmos o Nietzsche da maturidade a partir do seu método genealógico e da sua *Genealogia da moral* (1887), percebemos que ele não rompeu ao todo com a concepção de história ciência. Supomos que Nietzsche não deixou completamente de lado essa última noção de história porque ele pega emprestado o método crítico textual da filologia clássica, o aperfeiçoa e cria o seu próprio método denominado genealógico, com a intenção de reconstituir a gênese dos valores morais para, com isso, superá-los.

Tendo em vista isso, voltamos novamente à crítica de Nietzsche à história em sua *II Consideração Extemporânea* (1874). Nesse texto de juventude, como dissemos no capítulo anterior deste trabalho, Nietzsche está preocupado em discutir sobre a historiografia, as representações do passado na modernidade; mais especificamente, ele está interessado em discutir sobre a leitura e o exame que a história da filosofia ocidental faz do passado. Nesse sentido, a crítica que Nietzsche fez à história não pode ser analisada sem levarmos em consideração também a leitura que ele enquanto filósofo fez da história da filosofia.

Segundo Nietzsche, a história deve servir como remédio contra a convenção e as interpretações uniformes que, de certa forma, impedem o questionamento dos valores morais. Assim, Nietzsche compreende que a história deve servir como instrumento de crítica e subversão dos pressupostos metafísicos que embasam a história da filosofia ocidental até então. Ao pensar assim, Nietzsche coloca-se à frente de seu tempo, pois, em toda a história da filosofia, não houve quem colocasse sob suspeita os fundamentos e o procedimento da história da filosofia.

Com isso, fica claro que Nietzsche não defende a concepção factual da história, proposta pela historiografia moderna, ou ainda uma concepção uniforme da história, que interpreta os diversos momentos da história da filosofia como sendo idênticos e imutáveis. Pelo contrário, ele faz jus a uma concepção de história que

entende o presente como uma novidade. Segundo Nietzsche, a história deve extrair do passado o seu poder criativo, poder esse ignorado pela historiografia factual, e então utilizá-lo para interpretação do presente. Na concepção de Nietzsche, a história não deve ser vista como um fim em si mesmo, mas como um meio de lidar com o presente de forma inusitada e aberta às surpresas. Apenas nesse caso, a história poderá ser um tipo genealógico e afirmador da vida.

Mas, para Nietzsche, também essa concepção "artística" da história deve ser utilizada com reserva e cuidado. Isso pode ser deduzido a partir da leitura de uma passagem da *II Consideração Extemporânea* (1874) na qual Nietzsche escreve sobre a objetividade. Nietzsche fala:

Mas não poderia haver uma ilusão, até mesmo na sua mais elevada acepção, a respeito da palavra "objetividade"? Compreende-se então por esta palavra um estado de espírito que permite ao historiador examinar um acontecimento em todos os seus motivos e em todas as suas consequências de maneira tão pura, que este acontecimento não poderia mais exercer qualquer influência sobre a sua pessoa; compreende-se por isso esse fenômeno estético, este desligamento de todo interesse pessoal com o qual um pintor, numa paisagem tenebrosa, sob raios e trovões, ou num mar agitado, contempla a sua imagem interior; compreende-se por isso a total imersão nas coisas. Mas é uma superstição acreditar que a imagem suscitada pelas coisas numa pessoa assim disposta restitui realmente a natureza empírica delas. Dever-se-ia supor que as coisas, em tais momentos, se desenham, se refletem, se espelham, por assim dizer, a partir de sua atividade própria, num sujeito puramente passivo? (NIETZSCHE, 2005, p.120-121).

Como podemos ver, a partir do excerto acima, Nietzsche está preocupado com a questão da objetividade histórica. Segundo o filósofo, a busca da objetividade era um meio para esconder a inevitável interferência do artista-historiador ao examinar qualquer tema. Como vimos no segundo capítulo, Nietzsche não nega ao todo a objetividade histórica; antes, ele argumenta que ela é útil, mas apenas o seu lado positivo. Com isso, Nietzsche defende que é necessário um "poder artístico", um "halo criador", para poder extrair do passado o seu potencial criativo, sem precisar deixar de lado os fatos empíricos. Segundo Fonseca, para Nietzsche, naquilo que convencionamos chamar de "objetividade", a tranquilidade do artista-historiador, ao examinar o passado, é dissimulada de neutralidade, a falta de emoção e de força moral reforçam a ideia de uma observação fria e indiferente dos fatos, o conhecimento vulgar e a banalidade que aparentam impassibilidade sugerem que o sujeito é um ser silencioso, invisível e completamente imparcial,

durante toda a investigação dos fatos empíricos (FONSECA, 2007). Segundo Nietzsche, para conseguir extrair do passado o seu potencial criativo, o artista-historiador deve ser experiente e superior e ter como referência o presente e o futuro. A partir dessas considerações, Nietzsche estabelece a relação entre vida e história na sua *II Consideração Extemporânea* (1874), pois a vida é ação, é atividade no presente, tendo em vista sempre o futuro, o que implica aceitar que a história, para servir à vida, deve estabelecer uma interlocução entre passado, presente e futuro.

Em sua obra de juventude, Nietzsche aborda três tipos de história, como já demonstramos de maneira mais estendida no segundo capítulo dessa dissertação. A primeira é a história monumental, a segunda é a história tradicionalista e a terceira é a história crítica. Segundo Nietzsche, essas três formas de investigação do passado são igualmente importantes para a vida. A história monumental é entendida como uma espécie de retorno ao passado, mas como um remédio contra a resignação e a conformação. Essa noção de história sustenta uma crença na humanidade nutrida pelo reconhecimento dos feitos dos grandes e poderosos homens do passado. Nietzsche defende essa concepção de história porque acredita que, em alguma medida, os feitos dos grandes e poderosos homens do passado são possíveis de acontecer no presente. É como se esse tipo de história servisse de conforto ao homem por mostrar a ele que a partir da observação dos grandes exemplos do passado é possível superar o estado ruim das coisas e, conseqüentemente, melhorar o presente. Assim, o reconhecimento dos grandes feitos do passado não significa cópia, imitação e veneração, mas sim inconformismo diante do presente e expectativa de um futuro melhor. Dessa forma, segundo Nietzsche, a história monumental é um meio de manifestação contra um mundo dado e, com isso, também um meio de estimular a ação que busca a transformação. Nisso está a ligação dessa noção de história com a vida: ela impulsiona a ação que pode transformar o presente e, conseqüentemente, o futuro. Porém, isso só acontece quando o historiador é um homem ativo e poderoso, ou seja, que luta pela transformação do presente, e que vai buscar no passado exemplos que sirvam de modelos e inspiração para a ação no presente (NIETZSCHE, 2005).

A história tradicionalista é uma concepção mais conservadora. Ela defende que o passado deve ser preservado em sua totalidade para que possa, então, ser interpretado. Essa noção entende que a história tem a função de fixar o homem em sua terra e em sua comunidade por meio da tradição. O problema dessa ideia de história está, segundo Nietzsche, quando ela supervaloriza tudo o que vem do passado e, com isso, inviabiliza o surgimento do novo no presente. A história tradicionalista é de certo modo perniciosa ao homem quando ela faz com que a vida, entendida como atividade no presente que visa garantir um tipo de existência no futuro, deixe de ser valorizada em detrimento do velho, do bolorento. Nesse sentido, essa forma de história paralisa o homem de ação ao se recusar a aceitar o inusitado, pois ela entende que o novo pode impedir que as suas raízes continuem fincadas no passado. Para Nietzsche, quando essa noção de história é exacerbada ou transposta para outros solos, a sua relação com a vida é rompida. Assim, a história tradicionalista só tem sentido em certo grau e em situações nas quais uma dada comunidade necessita manter-se, conservar-se. Se não for nesse caso, esse tipo de história sufoca e mata a vida (NIETZSCHE, 2005).

Por fim, Nietzsche apresenta a história crítica. Essa noção de história é aquela que critica o passado, julga-o frequentemente, tendo como parâmetro unicamente a vida. Essa forma de história gera um impasse entre nossa natureza herdada e nosso conhecimento adquirido, ou seja, ela promove uma luta entre o que é legado e o que é imposto pela disciplina e pela educação moderna. Nesse sentido, prevalece uma discordância entre os homens e as instituições do presente e os homens e as instituições do passado. A história crítica é resultado dos momentos de ruptura e, tal como as formas de história monumental e tradicionalista, ela busca seu sentido na vida e no presente. O perigo dessa noção de história é quando ela não estabelece limites entre aquilo que deve ser rejeitado e aquilo que deve ser acomodado do passado, o que leva o historiador a recusar sem critérios tudo aquilo que é passado. Pela negação indiscriminada do passado, o presente pode ser desenraizado e a vida, que é atividade no presente, por conseguinte, sufocada (NIETZSCHE, 2005).

Diante do exposto, tanto aqui, como nos capítulos anteriores, podemos afirmar que Nietzsche se volta para a história *magistra vitae* pela via da história

monumental e, por outro lado, aproxima-se da história ciência por meio do método histórico crítico-textual, que ele pegou emprestado da filologia clássica. Nietzsche interessa-se pelos homens exemplares que heroicamente venceram a temporalidade e estão por isso no cume da humanidade. Ele se interessa pelas grandes individualidades intempestivas da história monumental. Ele se aproxima da história exemplar para se afastar das filosofias da história, que pretendem formular leis da história. Para Nietzsche, tais leis só são possíveis apenas se o historiador trabalha sobre massas, que fazem aparecer regularidades estatísticas, e escreve a história a partir do ponto de vista das massas. Nietzsche, ao contrário, pretende trabalhar sobre os grandes heróis da história e escrever a história a partir do ponto de vista dos homens intempestivos, nenhuma regularidade poderá então ser observada (BINOCHE, 2014).

Já a aproximação entre Nietzsche e a história-ciência dá-se por meio do método crítico-textual, que ambos pegam emprestado da filologia clássica. Nietzsche critica a história-ciência dos modernos, mas, ao mesmo tempo, aproxima-se dela, estratégica e perigosamente, para se apoderar do método crítico-textual. Ele se aproxima da história-ciência porque o trabalho da filologia clássica resume-se a reunir documentos antigos sobre um passado remoto, sem fazer uma leitura crítica deles. Inclusive, esse é um dos motivos que o levaram a se afastar da filologia clássica e a querer fundar uma nova filologia (filologia histórica/filologia das surpresas). Ele se aproxima da história-ciência porque sabe que, sem o seu auxílio, não é possível fazer o questionamento da gênese dos valores morais. Nietzsche deseja, por meio do seu “método da suspeita”, fazer a crítica do valor dos valores, conhecer as condições de nascimento e estabelecimento dos valores morais modernos, mas deseja também, arriscamos dizer, estabelecer uma verdade, científica e histórica.

Supomos isso porque Nietzsche percorre o campo da moral e faz uma pesquisa científica, ele levanta documentos, ele investiga fatos, ele procura evidências que atestem o começo e o estabelecimento dos valores morais. De certa forma, Nietzsche reconstrói, com os instrumentos da ciência histórica, isto é, fixando-se em documentos e fatos, alguma coisa que podemos chamar de “verdade”. Nietzsche sabia que a sua genealogia da moral só teria sentido se ele

permanecesse no terreno sólido da história. Ele tinha convicção de que, apenas com os instrumentos da ciência histórica, ele conseguiria chegar até às particularidades mais concretas da moral. Nietzsche então reúne elementos dessas duas noções de história para compor a sua genealogia. Nietzsche se situa, portanto, entre essas duas abordagens da história, mas, como podemos notar, ele não permanece nessa indefinição; Nietzsche firma os pés em um novo solo para fazer outra história, a genealógica. Esta é tanto uma nova concepção de história quanto um método revolucionário de abordagem do passado.

É a partir da genealogia que Nietzsche argumenta contra a gênese dos valores morais. Para compô-la, Nietzsche utiliza tanto aspectos da história mestra da vida quanto da história ciência. É por isso que Nietzsche não nega ao todo as duas noções de história predominantes na modernidade, porque ele sabe que o genealogista não conseguiria questionar a gênese dos valores morais sem o auxílio da história, especialmente sem o amparo dessas duas concepções de história conhecidas na modernidade.

A tese que pretendemos justificar na pesquisa, a partir da escansão estabelecida nas seções precedentes, é que Nietzsche propôs uma nova concepção de história, do tipo genealógico e afirmador da vida.

Ao tratarmos de uma nova concepção de história em Nietzsche, é útil esclarecermos, não extraímos do próprio pensador a formulação "nova história". Nas obras que utilizamos aqui para embasar a nossa discussão, Nietzsche não fez menção à tal formulação. Assim, trata-se, para nós, da apresentação e da argumentação de uma posição, da exposição e da defesa de uma possibilidade, a partir da leitura e do exame de textos de Nietzsche e de comentadores de sua obra. Defendemos a posição de que existe uma nova história em Nietzsche porque ele, em vários momentos de seu percurso filosófico, fez críticas à história como concebida na modernidade e, desse modo, defendeu ser possível uma história a serviço da vida.

Partimos do pressuposto que Nietzsche não faria críticas à história sem antes ter em mente outra maneira de compreendê-la. Podemos pensar que essa outra forma de conceber a história é a própria história *magistra vitae*, mas não é.

Como vimos até aqui, Nietzsche não propõe um retorno absoluto a essa concepção de história. A via que poderia levar Nietzsche a se centrar nessa única concepção seria a da história monumental, mas o próprio Nietzsche afirma que tanto a história monumental quanto as histórias tradicionalista e crítica são importantes e úteis para a vida no mesmo grau, o que nos faz deduzir que ele não privilegiou uma dada abordagem da história em detrimento das outras. Ele tampouco propôs que abracemos a história ciência dos modernos. Isso é evidente em sua reflexão. Não precisamos mais justificar esse segundo argumento aqui, visto que o capítulo dois desta dissertação, todo ele, é dedicado a mostrar a história ciência como problema na obra de Nietzsche, principalmente em seus textos de juventude. Se considerarmos isso, concluímos que Nietzsche vai mais além e propõe uma nova e radical abordagem da história. É nova porque nunca antes, na história da filosofia ocidental, houve um pensador dedicado a fazer uma genealogia da gênese, das condições de criação e instituição dos valores morais. É radical porque se trata de um procedimento crítico e demolidor de tais valores.

Nietzsche quer destruir tais valores metafísicos que sustentaram a história até então e, mais do que isso, ele quer refundar a história em cima de uma base da suspeita, de uma base da desconfiança, ou seja, de uma base genealógica. Com isso, Nietzsche foi além de seus contemporâneos e revolucionou a história.

NIETZSCHE, O FILÓSOFO INTEMPESTIVO OU DO ESPÍRITO LIVRE

Em todo o trabalho, partimos do princípio que Nietzsche é um filósofo intempestivo e do espírito livre. Por que intempestivo e do espírito livre? Intempestivo não é ser “intemporal”, não é ser abstraído do tempo presente. O que é, portanto, ser intempestivo? Intempestivo significa não concordar com o “espírito do seu tempo”. O pensador intempestivo é aquele que toma certa distância de sua época, tal distância não diz respeito à temporalidade ou à historicidade, mas refere-se apenas ao seu tempo, isto é, à atualidade e aos valores que lhe são próprios. O pensador intempestivo e do espírito livre tem a capacidade de pensar de outro modo, de enxergar a partir de outros ângulos e de se desprender da sua cultura, ele não permanece preso ao que a sua época louva e se orgulha – a cultura, os valores, as conquistas militares. Ele é capaz de estar em sua época e adotar pontos de vista de outras épocas, de outros lugares, de outros povos, de outras culturas, e isso em benefício de um tempo e de uma cultura futura (DENAT, 2010).

Nietzsche, ao se apresentar como intempestivo e do espírito livre, retoma um tema caro à sua filosofia, a saber: a ideia de que o seu pensamento é livre e inatual, isto é, está sempre em defasagem e em contradição com o tempo presente (BENOIT, 2006; DENAT, 2010; GENTILE, 2010; MOURA, 2014; SILVA JÚNIOR, 2010). É nesse sentido que, no *Ecce homo*, o seu livro autobiográfico, Nietzsche afirma que ele próprio é inatual e que “alguns homens nascem póstumos” (NIETZSCHE, 2007, p.67). E nesse “alguns”, inevitavelmente, ele está incluso. Quando Nietzsche diz que ele é um homem inatual e póstumo significa que ele é, de algum modo, inesgotável, ou seja, ele não pode ser sistematizado, apropriado; ele tem diversas máscaras para ficar preso em uma delas; ele “transita por diversas máscaras sem esgotar nenhuma, homem fantasmático que quer ser captado pelos outros (que o convertem em objeto de interesse ou conhecimento) sem permitir que eles logrem seu objetivo” (CRAGNOLINI, 2011, p.76-77). E como não seria inatual e póstumo um pensador que refuta aquilo que a sua própria época mais reverencia e se orgulha e aquilo a que ele mesmo está inevitavelmente ligado. Nietzsche critica veementemente a história ciência e exige dos historiadores que façam outro tipo de história, a saber, uma história genealógica e afirmadora da vida; que busquem, na

Antiguidade clássica, o modelo de cultura a ser implantado na modernidade; que pensem o passado não como um tempo acabado, mas como fonte de exemplos para inspiração, condução e aperfeiçoamento do homem no presente; que reflitam sobre o presente de maneira criativa e que olhem para o futuro como um horizonte aberto e como um lugar de surpresas. Todas essas exigências que Nietzsche faz aos historiadores de seu tempo demonstram a intempestividade e a liberdade do seu pensamento.

Nietzsche é um pensador extemporâneo (*Unzeitgemäss*), como atesta o próprio título das suas quatro *Considerações Extemporâneas*, mas é na sua *II Consideração Extemporânea* (1874) que ele explicita a intempestividade do seu pensamento. Nessa obra de juventude, Nietzsche apresenta-se como filólogo clássico e menciona as experiências extemporâneas que teve em seu presente. Nietzsche considera que o sentido da sua formação como filólogo é este mesmo: “agir contra a sua época, sobre sua época e em benefício de uma época vindoura” (NIETZSCHE, 2005, p.70). Nesse sentido, fica evidente que Nietzsche é um pensador das questões de seu próprio presente, mas que rompe com os modos de ser e os modos de pensar de seu tempo. Por ser esse pensador intempestivo, Nietzsche está longe de ser fixado, enquadrado, sistematizado. Por isso, neste trabalho, tratamos Nietzsche como um pensador radicalmente intempestivo e livre em relação à filosofia, à história, à cultura, aos valores de seu tempo e a tudo o mais que foi referido aqui.

As seguintes questões que tratamos nesta dissertação atestam o pensamento intempestivo de Nietzsche: Qual história Nietzsche critica em seu tempo? Como Nietzsche consegue conciliar a história *magistra vitae* com a história ciência? Como se constitui a nova concepção de história de Nietzsche? Desde a sua *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche opõe-se à história ciência dos modernos, especialmente aquela que tem por representante o historiador alemão Leopold von Ranke. Para Nietzsche, a história científica rankeana é um exemplo do ponto de vista supra-histórico: uma forma de história cuja tarefa é reduzir a diversidade do tempo e inseri-la em uma totalidade coesa e bem fechada; uma história que acredita na “Providência, nas causas finais e na Teologia”; uma história que olha para trás com um olhar apocalíptico e de fim de mundo; uma história que

acredita cegamente numa verdade absoluta, eterna, fora do tempo; uma história que a tudo julga com objetividade, imparcialidade e neutralidade; uma história com baixa curiosidade intelectual e que não produz nada de efetivamente novo. Essa é a genealogia que Nietzsche faz da história no século XIX. Mas como Nietzsche faz para passar dessa genealogia da história para a história genealógica e afirmadora da vida? Nietzsche se apodera da história *magistra vitae* dos antigos, porque ele vê nela uma fonte de vitalidade e de ensinamentos para o presente, e se apodera da história ciência dos modernos. Mas Nietzsche não se volta completamente para a história mestra da vida dos antigos e não adere cegamente à história científica dos modernos. O projeto de Nietzsche de uma nova concepção de história reúne tantos elementos da história ciência, por meio do método crítico textual, que ele toma emprestado da filologia clássica, como elementos da história mestra da vida, por meio da história monumental, que entende o passado como modelo a ser seguido no presente. É precisamente neste lugar, entre os antigos e os modernos, que Nietzsche está situado, unindo arriscadamente as duas perspectivas opostas de história e formando uma nova e radical perspectiva de história.

Diante desse cenário, também nos fizemos o seguinte questionamento: com que fim Nietzsche se distancia de seu tempo, adota o ponto de vista dos antigos gregos e propõe uma nova perspectiva de história? Não podemos falar de história sem trazermos à tona o que o pensador alemão compreende por “vida”. Em todo o seu empreendimento filosófico, Nietzsche está preocupado com a preservação da vida. Nesse sentido, no que se refere à sua finalidade, essa nova perspectiva de história que Nietzsche propõe visa afirmar a vida em todos os seus aspectos.

Segundo Thelma da Fonseca, a vida não é um conceito unívoco em Nietzsche. Pelo contrário, podendo ter vários sentidos, torna-se difícil fixar uma única noção de vida em sua obra. Assim, quando Nietzsche fala que a história deve auxiliar a vida, ele está se referindo à vida como existência, como realidade, o que não significa aceitar uma única noção de vida e, menos ainda, situar essa ideia como fundamento último da sua nova perspectiva de história. Nietzsche não quer fixar conceitos. Pelo contrário, ele quer desconstruí-los. Segundo a comentadora,

precisamos sempre considerar isso quando buscamos compreender Nietzsche e a sua obra (FONSECA, 2007).

Dessa forma, o jovem Nietzsche tomou para si a difícil tarefa de evidenciar que a história ciência dos modernos não estava a serviço da vida e que a história *magistra vitae* também não era a saída, o que o levou, numa fase tardia de seu pensamento, a batalhar por uma história que afirmasse a vida em todas as circunstâncias. A oposição do jovem Nietzsche à história científica e à adesão aos pressupostos da história mestra da vida o levou a inaugurar uma radical e diferente perspectiva de história, a saber: a história de tipo genealógico e afirmador da vida. Michel Foucault denominou essa nova forma de história de Nietzsche de “história efetiva”. De acordo com Foucault, a “história efetiva” é radicalmente diferente da história dos historiadores modernos, porque ela não se fundamenta em nenhuma verdade eterna e essencial, em nada que é tido como imutável, imperecível, contínuo. Pelo contrário, a “história efetiva” quer destruir tudo isso e reintroduzir o descontínuo na história. A “história efetiva” é um saber que destrói; ela é um saber que desestabiliza a aparente e pretensa tranquilidade da vida e da natureza; ela é um saber descontínuo, mutável, fiel à terra. A “história efetiva” opera diferente dos historiadores modernos: eles olham para cima, para o que está longe, como fazem os metafísicos; a história efetiva olha para o que está perto, para o que está mais embaixo, para o que é propriamente humano. A “história efetiva” opõe-se à tradição teleológica ou racionalista da história, que dissolve o particular no universal, o acontecimento singular em uma continuidade natural. A “história efetiva” abre espaço para o surgimento do evento particular, do acontecimento único e irrepetível. No domínio da “história efetiva”, não existe providência nem causa final, o que impera é o acaso e a contingência. Finalmente, a “história efetiva” é um saber perspectivo e, nesse sentido, sempre parcial. Para Nietzsche, os historiadores modernos não assumem o lugar de onde eles olham e falam e não aceitam que são partidários de determinadas causas; já o historiador que opera um saber perspectivo reconhece o lugar de onde ele olha e fala; ele assume que sua tarefa é escarafunchar todas as coisas, tomar uma posição e encontrar respostas para os problemas do seu presente (FOUCAULT, 2015).

Quando observamos a história de tipo genealógico e afirmador da vida ou “história efetiva” mais de perto, vemos que Nietzsche arriscadamente se apropria tanto de elementos da história *magistra vitae* quanto de elementos da história ciência. Já falamos que Nietzsche, por meio da história monumental, aproxima-se dos postulados da história mestra da vida e, por meio do método crítico-textual da filologia clássica, aproxima-se da história ciência. Mas Nietzsche faz isso como um passo necessário para fazer triunfar a sua nova perspectiva de história. Nietzsche parece arriscadamente aproveitar aspectos do modelo de história dos antigos e do modelo de história dos modernos não para fundá-los em uma nova filosofia da história, mas para, a partir deles e contra eles, delinear a sua história genealógica e afirmadora da vida. Nietzsche se apodera de tais aspectos, mas faz deles um uso rigorosamente contrário à filosofia da história e à história dos historiadores modernos.

Considerando-se a discussão que fizemos ao longo dos capítulos desta dissertação, a preocupação que irriga todo o nosso trabalho poderia ser formulada assim: Nietzsche pensou uma nova história na modernidade? A resposta final será: sim, a história genealógica e afirmadora da vida. É essa tese que justificamos no presente trabalho a partir do seguinte pensamento: com a *II Consideração Extemporânea* (1874), Nietzsche pensa sobre o valor e a utilidade da história e a relaciona com a vida. Com a *Genealogia da moral* (1887), o projeto de uma “história genealógica e afirmadora da vida”, Nietzsche aprofunda a questão e pensa uma história dos valores morais. O problema é como escrever tal história dissociada das filosofias idealistas da história outrora recusadas, e é assim que Nietzsche se volta para a história exemplar e para a história científica. Nietzsche inicia um longo debate com a história científica, mas ele sabe que o método genealógico só poderá estabelecer-se, em 1887, com a sua ajuda (ou seria com a sua aniquilação?). Enfim, Nietzsche, em vez de questionar que valor tem a história, ele pergunta como a história é útil para pensar a problemática dos valores morais. Para Nietzsche, ela nos ajuda a pensar essa questão a partir do campo da ciência, assumindo que a própria ciência é um valor que se estabelece por meio do sufocamento da vida e por isso tal valor precisa ser questionado.

Finalmente, buscamos compreender Nietzsche a partir da concepção de história a que ele se opôs e entender por quais motivos ele a criticou. Com isso, conseguimos encontrar caminhos para delinear a sua nova perspectiva de história. A sua nova ideia de história, nos termos em que Nietzsche a coloca, não faz oposição entre conhecimento e vida, já que ela mesma é um tipo de saber que visa afirmar a vida em todas as circunstâncias. Nesse sentido, defendemos, neste trabalho, que ciência e vida são como que autônomas e coexistem. Uma precisa da outra para subsistir. A ciência não é fechada, fria, um saber meramente factual, mas aberta à vida, ela absorve a contingência da vida e trabalha em prol da vida, sem com isso deixar de ser rigorosa, sistemática e documentada. A vida aceita o favor da ciência e serve de objeto para a ciência, sem com isso deixar de ser espontânea, fortuita, circunstancial.

A crítica de Nietzsche à história na modernidade nos fez pensar que, para fazer tal crítica, ele devia ter em mente outra perspectiva de história. Isso nos levou a perseguir essa outra perspectiva de história e a chegar à conclusão que, de fato, essa outra maneira de pensar a história que Nietzsche buscou enfatizar é o tipo genealógico e afirmador da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras e textos de Nietzsche consultados em Português

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. *In*: **Obras incompletas**. Seleção e ensaio de Gérard Lebrun. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. **Obras incompletas**. Seleção e ensaio de Gérard Lebrun. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. *In*: SOBRINHO, Noéli Correio de Melo (Org.). **Escritos sobre Educação**. Tradução de Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2012.

_____. III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador. *In*: SOBRINHO, Noéli Correio de Melo (Org.). **Escritos sobre Educação**. Tradução de Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2012.

_____. **IV Consideração Extemporânea**: Wagner em Bayreuth. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **I Consideração Intempestiva**: David Strauss, o devoto e o escritor. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. v.2.

_____. **Ecce homo**: como cheguei a ser o que sou. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.

_____. II Consideração Intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. *In*: SOBRINHO, Noéli Correio de Melo (Org.). **Escritos sobre História**. Tradução de Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O anticristo**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

_____. **Humano, demasiado humano.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. v.1.

_____. **O caso Wagner:** um problema para músicos/ *Nietzsche contra Wagner*. Dossiê de um psicólogo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Além do bem e do mal.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Obras e textos de Nietzsche consultados em Francês

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement. *In: ŒUVRES I.* Texte traduit par Jean-Louis Backés, présenté et annoté par Michèle Cohen-Halimi. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 2000.

_____. Considérations inactuelles I: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain. *In: ŒUVRES I.* Texte traduit par Jean-Louis Backés, présenté et annoté par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 2000.

_____. Considérations inactuelles II: De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie. *In: ŒUVRES I.* Texte traduit par Pierre Rusch, présenté et annoté par Marc Crépon. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 2000.

_____. Considérations inactuelles III: Schopenhauer éducateur. *In: ŒUVRES I.* Texte traduit par Henri-Alexis Baatsch, présenté et annoté par Pascal David. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 2000.

_____. Vérité et mensonge au sens extra-moral. *In: ŒUVRES I.* Texte traduit par Michel Haar et Marc de Launay, présenté et annoté par Max Marcuzzi. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 2000.

_____. Humain, trop humain: un livre pour esprits libres 2. *In: ŒUVRES Philosophiques Completes III.* Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Robert Rovini, Édition revue par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1988.

_____. Le gai savoir. *In: ŒUVRES Philosophiques Completes V.* Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski, édition revue, corrige et augmentée par Marc B. de Launay. Paris, Gallimard, 1982.

_____. L'antéchrist. *In: ŒUVRES Philosophiques Completes VIII.* Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris, Gallimard, 1974.

_____. *Ecce homo*. In: **ŒUVRES Philosophiques Completes VIII**. Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris, Gallimard, 1974.

_____. *Le cas Wagner*. In: **ŒUVRES Philosophiques Completes VIII**. Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris, Gallimard, 1974.

Obras e textos de Nietzsche consultados em Inglês

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Untimely Meditations I: David Strauss, the Confessor and the Writer*. In: **Nietzsche: Untimely Meditations**. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Edited by Daniel Breazeale and translated by R. J. Hollingdale. Grã-Bretanha: Cambridge, 1997.

_____. *Untimely Meditations II: Oh the Uses and Disadvantages of History for Life*. In: **Nietzsche: Untimely Meditations**. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Edited by Daniel Breazeale and translated by R. J. Hollingdale. Grã-Bretanha: Cambridge, 1997.

_____. *Untimely Meditations III: Schopenhauer as Educator*. In: **Nietzsche: Untimely Meditations**. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Edited by Daniel Breazeale and translated by R. J. Hollingdale. Grã-Bretanha: Cambridge, 1997.

_____. *Untimely Meditations IV: Richard Wagner in Bayreuth*. In: **Nietzsche: Untimely Meditations**. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Edited by Daniel Breazeale and translated by R. J. Hollingdale. Grã-Bretanha: Cambridge, 1997.

Biografias de Nietzsche

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche: uma biografia**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche: a philosophical biography**. Cambridge: University Press, 2010.

_____. **Friedrich Nietzsche: Uma Biografia Filosófica**. Tradução de Marisa Motta. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

Cartas

BURCKHARDT, Jacob. **Cartas**. Tradução de Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

Comentadores de Nietzsche

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Unijuí, 2000.

BENOIT, Blaise. La réalité selon Nietzsche. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Tome 131, p. 403-420, 2006/4. 2006.

BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v.1, n. 34, p. 35-62, 2014.

BREAZEALE, Daniel. Introduction. *In: Nietzsche: Untimely Meditations*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Edited by Daniel Breazeale and translated by R. J. Hollingdale. Grã-Bretanha: Cambridge, 1997, p. 1-50.

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century German historiography. **History and Theory**, n. 46, p. 155-179, May. 2007.

CASANOVA, Marco Antônio. Para uma história a serviço da vida. *In: O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 69-125.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Nietzsche e a História. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 29-36, 1989.

_____. Nietzsche, a memória e a história: reflexões sobre a Segunda Consideração Extemporânea. **Philosophos**, Goiânia, v.17, n.2, p. 77-105, jun./dez. 2012.

CLÉMENS, Eric. Da leitura à história extemporânea. *In: MARTON, Scarlett (Org.). Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 193-201.

COPLESTON, Frederick S. J. **Nietzsche: filósofo da cultura**. Tradução de Eduardo Pinheiro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958.

CRAGNOLINI, Mónica. Nietzsche como pensador do resto: uma travessia pelos cinco livros já escritos. *In: JÚNIOR, Ivo da Silva (Org.). Filosofia e Cultura: festschrift para Scarlett Marton*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 75-113.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do "sentido histórico" à exigência genealógica. *In: MARTON, Scarlett (Org.). Nietzsche, um francês entre franceses*. São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial, 2009, p. 135-165.

_____. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações Extemporâneas. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 85-96, 2010.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia**. Tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FONSECA, Thelma S. M. Lessa da. História e crítica na genealogia. *In: Nietzsche e a auto-superação da crítica*. São Paulo: Humanitas Editorial - Fapesp, 2007, p. 31-87.

_____. Impulso à verdade e impulso artístico. Uma leitura de Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 12 – p. 29-50, jul./dez. 2008.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. *In: MACHADO, Roberto (Org.). Microfísica do poder*. 2. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2015, p. 55-86.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. Nietzsche e a cultura somática contemporânea: considerações extemporâneas. *In: BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). et al. In: Nietzsche e a Ciência*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, p. 86-96.

GENTILE, Carlo. Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos. Os conceitos de estilo e de cultura na Segunda consideração extemporânea de F. Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 27, p. 51-71, 2010.

GUÉRON, Rodrigo. Como Nietzsche compreende “história” e a descrição do “século da história”. *In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo (Org.). Assim falou Nietzsche IV: A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 127-137.

HEIT, Helmut. Verdade. *In: NIEMEYER, Christian (Org.). Léxico de Nietzsche*. Tradução de André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Visenteiner e William Matioli. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 557-559.

ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e o sentido histórico. **Cadernos Nietzsche** n. 19, p. 79-100, 2005.

JÚNIOR, Ivo da Silva. **Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã**. 2005. 00f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005.

_____. A História como influxo. Sobre a interpretação de Céline Denat. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 97-106, 2010.

KOFMAN, Sarah. O/Os conceitos de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. Tradução de Milton Nascimento. *In: MARTON, Scarlett (Org.). Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 77-109.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MACHADO, Roberto. Introdução: Arte, ciência, filosofia. *In: ROHDE, Wagner & WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF. Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da*

tragédia. Tradução e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 7-34.

MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Nietzsche: uma filosofia a marteladas.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. **Nietzsche, um francês entre franceses.** São Paulo: Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.

_____. Por que sou um extemporâneo? *In: Extravagâncias.* Ensaaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3. ed. São Paulo: Discurso Editoria e Barcarolla, 2009, p. 19-49.

_____. Foucault leitor de Nietzsche. *In: Extravagâncias.* Ensaaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3. ed. São Paulo: Discurso Editoria e Barcarolla, 2009, p. 199-211.

_____. **Nietzsche, filósofo da suspeita.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010a.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos.** 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010b.

_____. Nietzsche. *In: PECORARO, Rossano (Org.). Os filósofos: de Kant a Popper.* 2. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013, p. 181-205. (Clássicos da filosofia, vol. 2).

_____. Considerações Extemporâneas. Distância e combate: a (in)atualidade do filósofo. *In: Nietzsche e a arte de decifrar enigmas* - Treze conferências europeias. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 33-52.

_____. Genealogia da Moral: Do zelo didático aos fins estratégicos. *In: Nietzsche e a arte de decifrar enigmas* - Treze conferências europeias. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 157-180.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: civilização e cultura.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MÜLLER, Enrico. Moral. *In: NIEMEYER, Christian (Org.). Léxico de Nietzsche.* Tradução de André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Visenteiner e William Matioli. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 379-382.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio Nietzsche. Tradução da Comissão Editorial. **Revista Discurso**, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, n.22, p.7-29, 1993.

_____. Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Tome 131, p. 455-478, 2006/4. 2006.

_____. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia.** Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

MURICY, Katia. Palavra do passado, palavra do oráculo. *In*: MARTINS, Ângela Maria Souza. *et al.* **Assim falou Nietzsche V: Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação.** Rio de Janeiro: DP&A, Faperj, Unirio; Brasília: Capes, 2006, p. 289-298.

NIEMEYER, Christian (Org.). **Léxico de Nietzsche.** Tradução de André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Visenteiner e William Mاتيولli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NOBRE, Renarde Freire. Nietzsche, os fundamentos e as condições do conhecimento. *In*: **Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento.** Belo Horizonte: Argvmentvm Editora, 2004, p. 57-94.

PAOLIELLO, Guilherme Dantas. **Nietzsche como pensador da história: crítica e apologia do pensamento histórico na filosofia de Friedrich Nietzsche.** 2009. 00f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. O procedimento genealógico de Nietzsche. **Revista Diálogo Educacional**, v. 1. n. 2, p. 1-21, jul./dez. 2000.

RANGEL, Marcelo de Mello. Sobre a utilidade e desvantagem da ciência histórica, segundo Nietzsche e Gumbrecht. **Revista Dimensões**, vol. 24, p. 208-241, 2010.

_____. Ciência histórica e lembrança segundo Nietzsche. **Revista Ítaca – Revista Científica da UFRJ**, vol. 15, p.175-180, 2010.

_____. O problema da ciência histórica em Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. **Revista Urutágua**, n. 32, p. 78-84, mai./nov. 2015.

REIS, José Carlos. A consciência histórica ocidental pós-1871: Nietzsche e a legitimação da conquista europeia do planeta – projeto alemão. *In*: **História da Consciência Histórica ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 125-232.

SAMPAIO, Alan. Fronteiras da História. **Cadernos Nietzsche**, n. 18, p.37-67, 2005.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche.** Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. **Escritos sobre História.** Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Escritos sobre Educação**. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

STEGMAIER, Werner. Depois de Montinari – Sobre a filologia-Nietzsche. *In*: VIESENTEINER, Jorge Luiz; GARCIA, André Luis Muniz (Org.). **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Vários tradutores. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 287-306.

_____. A nova determinação de Nietzsche da verdade. *In*: VIESENTEINER, Jorge Luiz; GARCIA, André Luis Muniz (Org.). **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 31-64.

TANNER, Michael. **Nietzsche**: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 1994.

VATTIMO, Gianni. **Dialogue with Nietzsche**. Translated by William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2006.

WISCHKE, Mirko. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *In*: NIEMEYER, Christian (Org.). **Léxico de Nietzsche**. Tradução de André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Visenteiner e William Matioilli. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 263-264.

WOTLING, Patrick. **Le vocabulaire de Nietzsche**. Paris: Ed. Ellipses, 2001.

_____. L'Ultime scepticisme. La vérité comme régime d'interprétation. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Tome 131, p. 479-496, 2006/4. 2006;

_____. A filologia como metáfora fundamental. *In*: **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinícius de Andrade. 1. ed. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013, p. 65-81.

Bibliografia geral

ALBIERI, Sara. Hume. *In*: LOPES, Marco Antonio (Org.). **Ideias de História**: tradição e inovação de Maquiavel a Herder. Londrina: EDUEL, 2007, p. 205-229.

ARAÚJO, André de Melo. Leopold von Ranke (1795-1886). *In*: PARADA, Maurício (Org.). **Os historiadores**: clássicos da história - Vol. 2: de Tocqueville a Thompson. Petrópolis, RJ: Vozes, PUC-Rio, 2013, p. 73-94.

ARAÚJO, Valdei Lopes de. Sobre a permanência da expressão história *magistra vitae*. *In*: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAÚJO, Valdei Lopes de (Org.). **Aprender com a História?**: O passado e o futuro de uma questão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011, p. 131-147.

ARENDT, Hannah. O conceito de História - Antigo e Moderno. *In: Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, p. 69-126.

ASSIS, Arthur. Johann Gustav Droysen (1808-1884). *In: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 31-36.

_____. Por que se escreve a história? Sobre a justificação da historiografia no mundo ocidental pré-moderno. *In: SALOMON, Marlon (Org.). História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011, p. 105-131.

BARROS, José D'Assunção. Ranke: considerações sobre sua obra e modelo historiográfico. *Diálogos*, Maringá, v. 17, n.3, p. 977-1005, set./dez. 2013.

_____. Nietzsche e as críticas à filosofia da história e à historiografia científica do século XIX - Uma análise da primeira parte da 2ª Consideração Intempestiva. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 5 - n. 10, p. 253-278, 2º sem. 2014.

BENTIVOGLIO, Julio; LOPES, Marco Antonio (Org.). **A Constituição da História como ciência**: de Ranke a Braudel. Petrópolis: Vozes, 2013.

BENTIVOGLIO, Julio. Cultura Política e Historiografia Alemã no Século XIX: A Escola Histórica Prussiana e a Historische Zeitschrift. **Revista de Teoria da História**, ano 1, n. 3, p. 20-58, jun. 2010.

BORGES, Jorge Luis. Pierre Menard, autor do quixote. *In: Ficções*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 34-45.

BOURDÉ Guy; MARTIN, Hervé. As Filosofias da História. *In: As escolas históricas*. Tradução de Ana Rabaça. Fórum da História: Publicação Europa-América, 1983, p. 44-60.

BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

CADIOU, François. *et al.* **Como se faz a história**: historiografia, método e pesquisa. Tradução de Giselle Unti. Petrópolis: Vozes, 2007.

CALDAS, Pedro Espínola Pereira. O espírito dos papéis mortos: um pequeno estudo sobre o problema da verdade histórica em Leopold von Ranke. **Revista Emblema**, v. 1, n. 3, p. 1-5. 2007.

_____. Johann Gustav Droysen (1808-1884). *In: PARADA, Maurício (Org.). Os historiadores: clássicos da história - Vol. 2: de Tocqueville a Thompson*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013, p. 36-55.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Panorama da historiografia ocidental (até aproximadamente 1930). *In: Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: EDUSC, 2005, p. 115-149.

CASSIRER, Ernest. **Filosofía de la Ilustración**. Tradução de Eugenio Ímaz. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

CATROGA, Fernando. Ainda será a História Mestra da Vida? *In*: RIOS, Kênia Sousa; FURTADO FILHO, João Ernani (Org.). **Em tempo**: História, Memória, Educação. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2008, p. 9-38.

CHLADENIUS, Johann Martin. **Princípios gerais da ciência histórica**: exposição dos elementos básicos para uma nova visão sobre todos os tipos de saberes. Tradução de Sara Baldua. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

COLLINGWOOD, R. G. **Ideia de la historia**. Tradução de Edmund O'Gorman e Jorge Hernández Campos. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. Nietzsche e Wittgenstein: Semelhanças de Família. *In*: PIMENTA NETO, Olímpio José; BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). **Assim Falou Nietzsche**. 1. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 38-54.

DOSSE, François. Contra o fardo da história: Nietzsche, o intempestivo. *In*: **Renascimento do acontecimento**: Um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. Tradução de Constancia Morel. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

DRAY, Willian. **Filosofia da História**. Tradução de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

FALCON, Francisco José Calazans. Utopia e Modernidade. *In*: **Estudos de Teoria da História e Historiografia**. Vol. 1. São Paulo: Hucitec, 2011, p. 32-57.

_____. Historicismo: a atualidade de uma questão aparentemente inatual. *In*: **Estudos de Teoria da História e Historiografia**. Vol. 1. São Paulo: Hucitec, 2011, p. 112-132.

_____. Historicismo: antigas e novas questões. *In*: **Estudos de Teoria da História e Historiografia**. Vol. 1. São Paulo: Hucitec, 2011, p. 133-161.

FERNANDES, Cássio. Jacob Burckhardt (1818-1897). *In*: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). **A História pensada**: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010, p. 159-165.

_____. Jacob Burckhardt (1818-1897). *In*: BENTIVOGLIO, Julio; LOPES, Marco Antonio (Org.) **A constituição da história como ciência**: de Ranke a Braudel. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 59-89.

FITZSIMONS, M. A. Ranke: History as Worship. **The Review of politics**, Vol. 42, n. 4, p.533-555, Oct. 1980.

FONTANA I LAZARO, Josep. Historicismo e nacionalismo. *In*: **A história dos homens**. Tradução de Heloisa Jochims Reichel e Marcelo Fernando da Costa. São Paulo: EDUSC, 2004.

GARCÍA, Nicolás Cárdenas. El debate sobre la historia científica y la ambivalencia de la modernidad. **Política y Cultura**, n. 41, p.111-142. 2014.

GARDNER, Patrick. **Teorias da história**. Tradução de Vitor Matos e Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

GOOCH, G. P. Leopold von Ranke. *In: Pueblos y Estados en la Historia Moderna*. Traducción del alemán por W. Roces. México: Fondo de Cultura Economica, 1986, p. 11-33.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Depois de "Depois de aprender com a história", o que fazer com o passado agora?. *In: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAÚJO, Valdeci Lopes de (Org.). Aprender com a História?: o passado e o futuro de uma questão*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011, p. 25-42.

HARTMAN, Robert S. Introdução de Robert S. Hartman. *In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. A Razão na História: uma introdução geral a filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. 4. ed. São Paulo: Centauro Editora, 2012, p. 9-40.

HARTOG, François. **Evidência da história**: o que os historiadores veem. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. **Regimes de Historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HUGHES-WARRINGTON, Marnie. **50 Grandes pensadores da história**. Tradução de Beth Honorato. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

JULIÁN, Marías. **História da Filosofia**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006a.

_____. Uma resposta aos comentários sobre o Geschichtliche Grundbegriffe. *In: JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (Org.). História dos Conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, IUPERJ, 2006b, p. 97-109.

_____. *et al.* **O Conceito de História**. Tradução de René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Estratos do Tempo**: estudos sobre história. Tradução de Markus Hediger. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2014.

LOPES, Marco Antonio. Prefácio. *In*: BENTIVOGLIO, Julio; LOPES, Marco Antonio (Org.). **A constituição da História como ciência**: de Ranke a Braudel. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 7-12.

_____. Ars Histórica no Antigo Regime: a História antes da Historiografia. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p. 633-656, jul./dez. 2008.

MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). **A História pensada**: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. O renascimento da História como ciência. *In*: **A História pensada**: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. Theodor Mommsen (1817-1903). *In*: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). **A História pensada**: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010, p. 101-110.

_____. Historicismo: o útil e o desagradável. *In*: ARAÚJO, Valdei Lopes de (Org.). *et al.* **A Dinâmica do Historicismo**: Revisitando a Historiografia Moderna. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 15-48.

MARTINS, Estevão de Rezende; CALDAS, Pedro. Leopold von Ranke (1795-1886). *In*: BENTIVOGLIO, Julio; LOPES, Marco Antonio (Org.). **A constituição da História como ciência**: de Ranke a Braudel. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 13-32.

MATA, Sérgio da. Elogio do Historicismo. *In*: ARAÚJO, Valdei Lopes de (Org.). *et al.* **A Dinâmica do Historicismo**: Revisitando a Historiografia Moderna. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p.49-62.

_____. Leopold von Ranke (1795-1886). *In*: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). **A História pensada**: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010, p. 187-201.

MOMIGLIANO, Arnaldo. A historiografia persa, a historiografia grega e a historiografia judaica. *In*: **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004, p. 21-51.

MOMMSEN, Theodor. O ofício do historiador (discurso de posse na reitoria da Universidade de Berlim, 15 de outubro de 1874). *In*: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). **A História pensada**: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010, p. 111-122.

MOSCATELI, Renato. Montesquieu. *In*: LOPES, Marco Antonio (Org.). **Ideias de História**: tradição e inovação de Maquiavel a Herder. Londrina: EDUEL, 2007, p. 151-176.

NORBERT, Elias. **Os Alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

PADILLA, Guillermo Zermeno. Sobre las huellas de Ranke. *In: La Cultura Moderna de la Historia: una aproximación teórica e historiográfica*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2004, 2002, p. 77-110.

PEGORARO, Olinto A. **Sentidos da História**: eterno retorno, destino, acaso, desígnio inteligente, progresso sem fim. Petrópolis: Vozes, 2011.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

RANKE, Leopoldo von. **Pueblos y Estados en la Historia Moderna**. Con un Estudio de C.P. Gooch. Traducción del alemán por W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

_____. O conceito de história universal (1831). *In: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 202-215.

REIS, José Carlos. **A história entre a filosofia e a ciência**. São Paulo: Editora Ática, 1999.

_____. **História & Teoria**: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. Sobre a compreensão em História: Dilthey (1833-1911) *versus* (e vice-versa) Weber (1864-1920). *In: ARAÚJO, Valdeci Lopes de (Org.). et al. A Dinâmica do Historicismo: Revisitando a Historiografia Moderna*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 63-80.

_____. **História, a ciência dos homens no tempo**. Londrina: EDUEL, 2009.

_____. **História da Consciência Histórica ocidental contemporânea**: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. Entrevista com José Carlos Reis. **Faces da História**, Assis - SP, v.1, n. 2, p. 81-89, jul./dez. 2014. Entrevista concedida a Rodrigo Bianchini Cracco e Tiago Viotto da Silva.

RIBEIRO, Renato Janine. História e revolução. A Revolução Francesa e uma nova ideia de história. **Revista USP** - Dossiê Revolução Francesa. mar./abr./mai. 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre história. *In: O mundo como vontade e como representação*. Segundo tomo: suplemento aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 527-536.

SEBASTIÁN, Javier Fernández; FUENTES, Juan Francisco. Entrevista com Reinhart Koselleck. *In: JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. História dos*

Conceitos: debates e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, IUPERJ, 2006, p. 135-169.

WHELING, Arno. Em torno de Ranke: a questão da objetividade histórica. **Revista de História**, São Paulo, v. XL (VI), n. 93, p. 177-200, 1973.

WHITE, Hayden. **Meta-História:** a imaginação histórica do século XIX. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.