

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação do Departamento de História

Guilherme Dantas Paoliello

NIETZSCHE COMO PENSADOR DA HISTÓRIA:
CRÍTICA E APOLOGIA DO PENSAMENTO HISTÓRICO NA
FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Belo Horizonte

2009

Guilherme Dantas Paoliello

**NIETZSCHE COMO PENSADOR DA HISTÓRIA: CRÍTICA E APOLOGIA DO
PENSAMENTO HISTÓRICO NA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Linha de Pesquisa: Ciência e Cultura na História.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Reis.

**Belo Horizonte
Universidade federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História
2009**

Guilherme Dantas Paoliello

Nietzsche como pensador da história: crítica e apologia do pensamento histórico na filosofia de Friedrich Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História

Belo Horizonte, _____ de _____ de _____.

José Carlos Reis (Orientador)
UFMG

Guiomar de Grammont
UFOP

Renarde Freire Nobre
UFMG

Às queridas Linda e Nala, e à memória de meu querido avô Lindolfo Paoliello.

AGRADECIMENTOS

Dirigindo-me aqui às pessoas que tornaram esse trabalho possível, gostaria primeiramente de agradecer ao professor José Carlos Reis. Como orientador do meu mestrado, o Prof. José Carlos Reis soube fornecer toda a liberdade e atenção que permitiram com que eu pudesse escrever e concluir minha dissertação em um processo no qual independência e consistência puderam ser igualmente buscadas em todas as minhas escolhas e colocações. Como educador, desde a graduação, foi com grande generosidade e incentivo que ele acolheu todas as inquietações que alimentaram minha pesquisa, e que acabaram por tomar forma no texto desta dissertação. Contudo, se devo muito ao José Carlos orientador e educador, talvez minha dívida maior seja para com o pesquisador e escritor. Me inspirando e me instruindo de forma decisiva, sua obra, toda ela voltada para o campo da teoria da história, foi o ponto de partida de minha formação em direção a muitas das questões e percepções que me conduziram até a realização do trabalho aqui apresentado; de tal forma que, de um modo bastante sincero, não posso deixar aqui de lhe render a merecida homenagem.

Tendo feito este primeiro agradecimento, gostaria de manifestar alguns outros. Aos professores Renarde Freire Nobre e Guiomar de Grammont, pela participação na banca de mestrado referente a esta dissertação. À Prof. Iracema Macedo, e mais uma vez a Renarde Freire Nobre, pela proveitosa interlocução que me foi oferecida durante seus cursos sobre Nietzsche ministrados na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado De Minas Gerais (FAPEMIG), pela bolsa de pesquisa sem a qual teria sido quase impossível concluir este trabalho. Ao Departamento de História da UFMG, seus professores e funcionários. A Cláudia Souza, pela amizade e pelo diálogo que acompanharam, de forma bastante presente, a realização deste trabalho. Ao seu pai, Alexandre O. P. Souza, pela bela trilha sonora que tornou muito mais fácil enfrentar os vários meses de isolamento e ansiedade necessários à escrita desta dissertação. Aos colegas de mestrado, e em especial a Alex Alvarez, um amigo com o qual pude sempre contar. Aos meus pais, Lindolfo e Sílvia, por todo apoio recebido. Ao bom e velho Daniel Figueiredo, pelo abstract. Ao amigo José Ricardo Guimarães, pelas correções e por todo o auxílio oferecido nas questões, para mim sempre tão problemáticas, relativas

ao uso do computador e as normas técnicas de escrita acadêmica. A Beethoven, Bruckner, Mahler e Richard Strauss, pelo impacto libertário, educador e inspirador de suas músicas. Enfim, pelo fato de meu amor ao pensamento ter sido primeiramente aprendido no sentimento oceânico e nas perplexidades metafísicas proporcionadas por suas sinfonias e poemas sinfônicos. E por último, mas de forma muito especial, a todas as dores e alegrias que me fizeram pensar e criar.

RESUMO

Nietzsche como pensador da história: crítica e apologia do pensamento histórico na filosofia de Friedrich Nietzsche.

Esta dissertação tem como objetivo trabalhar o diálogo do pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche com o pensamento histórico do século XIX. Abordando obras como *O nascimento da tragédia*, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, *humano, demasiado humano*, *Assim falou Zaratustra* e *A genealogia da moral*, o trabalho em questão interpreta o modo bastante complexo como Nietzsche analisou e desenvolveu as implicações culturais e filosóficas da emergência do saber histórico no século XIX como uma forma de racionalidade e conhecimento altamente prestigiada. O argumento central da dissertação é que iniciando sua filosofia como um grande crítico da devoção do homem moderno com relação ao olhar histórico, Nietzsche acabou por converter-se radicalmente ao mesmo, chegando por fim a concluir que, caso não quisesse ser mais do que um compromisso com velhos juízos de fato e valor metafísicos, ilusões e equívocos culturais milenares, a filosofia não poderia deixar de ser ela mesma uma forma de saber histórico a respeito do homem e da cultura.

Palavras-chave: ciência, conhecimento histórico, consciência histórica, cristianismo, filosofia alemã, filosofia da história, iluminismo, metafísica, modernidade, Nietzsche, pensamento histórico, romantismo, tempo histórico, teoria da história.

ABSTRACT

Nietzsche as a history thinker: critic and apology of historical thought in Friedrich Nietzsche's philosophy.

This dissertation aims German philosopher Friedrich Nietzsche's dialogue with the XIX century's historical thought. Addressing works like *The Birth of Tragedy*, *On Advantage And Disadvantage Of History For Life*, *Human, All Too Human*, *Thus Spoke Zarathustra* e *On the Genealogy of Morals*, the work in question interprets the really complex way in which Nietzsche analyzed e developed the cultural and philosophical implications of the emergence of historical thought in the XIX century as a highly prestigious form of rationality and knowledge. The main argument of this dissertation is that beginning his philosophy as a great critic of modern man's devotion related to historical view, Nietzsche ended up radically converting himself to the very same, finally to conclude that, if he didn't desire to be nothing else than a commitment to old court of facts and metaphysical values, illusions and millennial cultural misconceptions, Philosophy couldn't quit being itself a form of historical knowledge in respect to man and culture.

Keywords: Christianity, enlightenment, historical consciousness, historical knowledge, historical thought, historical time, history philosophy, history theory, German philosophy, metaphysics, modernity, Nietzsche, romanticism, science .

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

GC	A gaia ciência
VP	A vontade de poder
ABM	Além do bem e do mal
ZA	Assim falou Zaratustra
A	Aurora
CI	Crepúsculo dos ídolos
UHV	Da utilidade e desvantagem da história para a vida
EH	Ecce Homo
GM	Genealogia da moral
HDH	Humano, demasiado humano
HDH II	Humano, demasiado humano volume II
AC	O anticristo
OP	Obras incompletas (Coleção os pensadores)
CW	O caso Wagner
LF	O livro do filósofo
NT	O nascimento da tragédia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 HISTÓRIA E MODERNIDADE.....	24
HISTÓRIA E MODERNIDADE: OS SENTIDOS DA HISTÓRIA.....	36
1. A história como religião horizontal ou religião da humanidade.....	36
2. A história como pluralismo e relativismo.....	43
3. A história como ciência.....	51
4. A história como pessimismo.....	55
NIETZSCHE: HISTÓRIA, MODERNIDADE E AMBIVALENCIA.....	61
CAPÍTULO 2 A HISTÓRIA VISTA A PARTIR DA VIDA	
O EXTEMPORÂNEO: NIETZSCHE A ALEMANHA E A ESCOLA DOS GREGOS.....	71
A HISTÓRIA VISTA A PARTIR DA VIDA.....	78
O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA: UMA OBRA EXTEMPORÂNEA.....	92
CULTURA MODERNA, CULTURA HISTÓRICA, MAL-ESTAR E REDENÇÃO.....	102
CENAS DO PRÓXIMO CAPÍTULO.....	110
CAPÍTULO 3 A HISTÓRIA COMO FIDELIDADE À TERRA	
DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO À ASSIM FALOU ZARATUSTRA: O HISTORICISMO COMO FIDELIDADE À TERRA.....	114
VONTADE DE POTÊNCIA E HISTÓRIA.....	158

A GENEALOGIA COMO METODOLOGIZAÇÃO DA FILOSOFIA HISTÓRICA E DA POLÍTICA CULTURAL DE NIETZSCHE.....	160
RECAPITULAÇÃO E CONCLUSÃO: NIETZSCHE, O HISTORICISMO E O OCIDENTE QUE SE PASSA A LIMPO.....	177
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	188

INTRODUÇÃO

“Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam (...) quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos maneжaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos” (NIETZSCHE).

A experiência concreta da temporalidade e da mudança, como nos mostra José Carlos Reis, sempre foi considerada pelo homem algo doloroso, assustador e até mesmo intolerável. O eterno, o estável, o uno, e não a vivência da mudança perpétua, é o que sempre foi a grande aspiração das sociedades humanas. Poder saltar para fora do vir-a-ser para então encontrar o ser, o sentido e a permanência; poder esquecer a própria transitoriedade, esta foi a sua esperança e o seu esforço. Definida por expressões tais como dispersão, deriva, dissolução, corrupção, inconsistência, limite e relatividade, a experiência do tempo, como aponta Reis, sempre aterrorizou o homem com o seu significado mais profundo: a ausência do ser, ou seja, de um ponto de apoio e proteção fora do que é mutável, portanto, corruptível (REIS, 1994).

O ser é o apelo, ou melhor, é aquilo para o que podemos apelar. Para o homem, viver sem o ser, em um mundo reconhecido como completo devir, significa viver sem ter para o que apelar. Significa não poder encontrar no mundo o consolo e a segurança de um princípio último de determinação da realidade capaz de dar a mesma o sentido de ser uma totalidade dotada de ordem, regularidade, razão, harmonia e até mesmo justiça. Assim, de acordo com Richard Tarnas, em sua demanda tanto de explicação e rigor racional quanto de conforto religioso, o pensamento ocidental sempre tentou salvar os fenômenos de sua aparente desordem e irracionalidade buscando o imutável atrás do temporal, o absoluto e unitário atrás do relativo e do diverso (TARNAS, 2005). Para Isaiah Berlin, a tradição do pensamento ocidental sempre foi marcada pelo monismo, pela crença em uma estrutura unitária e imutável da realidade, capaz de oferecer ao ser humano metas, valores e verdades objetivas: válidas para todos os homens, em todos os tempos e em todos os lugares (BERLIN, 2005).

Em uma ruptura brutal com toda esta recusa intransigente da mudança, do dinamismo e da fluidez da realidade e da vida humana, o século XIX experimentou uma descoberta e uma afirmação generalizada da dimensão histórica, não só dos fenômenos humanos, mas até mesmo da natureza como um todo. Aceitar e entender a mudança passou então a ser a chave para o entendimento do real. Neste contexto, o historicismo tornou-se então um dos componentes mais importantes da filosofia e da concepção de mundo ocidental. Podendo ser definido de uma forma bastante geral como o conjunto de correntes de pensamento que afirmam o caráter histórico da vida humana e de seus produtos, o historicismo significou tanto uma revolta romântica contra o iluminismo quanto uma reafirmação radical da fé iluminista na razão. De um lado, portanto, ele foi uma negação das concepções universalistas e abstratas da vida humana que pregavam a existência de valores, metas e verdades objetivas, válidas necessariamente para toda a humanidade. De outro, de forma completamente oposta, caracterizado pela idéia de que a história é regida por leis e objetivos imanentes de cunho progressista e libertário, ele significou um novo e radical culto da razão abstrata e da existência de verdades, valores e metas universais. Uma busca e uma reafirmação desmedida da existência do ser.

Na medida em que formulava uma visão pluralista da vida do homem como uma realidade irremediavelmente marcada por uma multiplicidade de objetivos, valores, costumes e verdades incomensuráveis entre si, em suas vertentes que assim procediam, o historicismo significou uma ruptura radical com a tradição ocidental monista e sua tentativa de dissolver as discontinuidades e diferenças que marcam o curso da existência humana (BERLIN, 2005). Tal historicismo encontrou expressão em muitas das filosofias anti-iluministas, e, por fim, na história ciência dos historiadores. Por outro lado, definindo a história como um processo racional, progressista e mesmo emancipador do homem, o historicismo foi uma forma de utopia, de delírio racional e de religião secular, na qual a promessa cristã de salvação do homem foi arrancada do além e projetada em um futuro mundano. As filosofias racionalistas da história são aqui o grande exemplo.

Trabalhar o diálogo crítico da filosofia de Nietzsche com as formas de consciência histórica geradas no horizonte intelectual do século XIX é o objetivo desta dissertação. Nela, procurarei então mostrar como o filósofo foi capaz de enxergar e desenvolver as implicações culturais e humanas da revolução historicista de sua época, de modo talvez mais radical do que qualquer outro autor. Enfim, tentarei apresentar Nietzsche aqui como um pensador da história, alguém que refletiu profundamente sobre o papel cultural e mesmo vital do conhecimento histórico, e que de igual maneira abordou com grande interesse e sagacidade a dinâmica da história da cultura de seu

continente, e mesmo dos sentimentos e juízos de fato e de valor mais arraigados do homem ocidental.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, nasceu no dia 15 de outubro de 1844, na cidade prussiana de Röcken. Filho de um pastor luterano, pai que ele veio a perder quando tinha apenas cinco anos, Nietzsche foi educado por sua mãe para seguir o caminho da fé e, talvez, até mesmo do serviço religioso. No entanto, ainda bem jovem, percebeu que pertencia aquele grupo de pessoas, cada vez mais numeroso em seu século, que preferia as paixões inquietantes da dúvida e da investigação racional, ao conforto trazido pela religião e pelo sacrifício da curiosidade intelectual. Em sua formação, como colegial ele foi aluno da renomada escola de Pforta. Mais tarde, chegando na idade de fazer sua opção profissional, ele tornou-se estudante de filologia nas universidades de Bonn e Leipzig, em um processo de profissionalização no qual teve como mestre e protetor o eminente filólogo Friedrich Ritschl.

Mostrando ser um jovem prodígio, de capacidade intelectual invejável, em 1869, com a ajuda de Ritschl, contando apenas com o valor reconhecido de alguns trabalhos de filologia publicados, Nietzsche recebe da Universidade de Leipzig o grau de doutor, sem que para tanto tenha tido que fazer uma tese ou exames. Igualmente em 1869, e mais uma vez por recomendação de seu mestre e protetor, ele ingressou na Universidade da Basileia para ocupar a cadeira de filologia clássica. Nessa universidade, devido a vocações mais profundas e verdadeiras do que as que ali o fizeram ingressar, Nietzsche veio então a sofrer um processo de crescente desconforto com a sua condição de filólogo e professor universitário. Uma condição para ele desconfortável, mas que, contudo, pouco a pouco acabou por obrigá-lo a assumir o caminho da autenticidade. Assim, publicando em 1872 o livro *O nascimento da tragédia*, ele finalmente assume que o seu verdadeiro gênio é o do filósofo, e não o do filólogo: um estudioso de textos antigos obrigado a se ater a regras rígidas de leitura e interpretação do passado.

Com *O nascimento da tragédia*, Nietzsche sacrifica então o seu prestígio acadêmico para converter-se em um solitário filósofo investigador e questionador da cultura a qual pertencia. Um pensador que converterá a filosofia em um instrumento de sondagem histórica do sentido e do valor do presente moderno no qual encontra-se inserido, assim como da própria cultura ocidental e de seus alicerces mais profundos. Em obras posteriores tais como *Humano, demasiado humano* (1878-79), *Aurora* (1881), *A gaia ciência* (1882), *Além do bem e do mal* (1886) e *A genealogia da moral* (1887), essa sondagem e problematização histórica do sentido e do valor do mundo moderno e da cultura ocidental, atingirá uma feição cada vez mais radicalmente questionadora e iconoclasta. E

mais do que isso, fará com que Nietzsche cada vez mais pense a filosofia como uma atividade impossível de ser desvinculada da investigação histórica.

Para Hayden White, conhecido e inovador estudioso do conhecimento histórico, no “pensamento histórico, como em quase tudo o mais na atividade cultural do século XIX, Friedrich Nietzsche representou um momento decisivo (...)” (WHITE, 1992, p. 339). Combinando um forte interesse pelas questões históricas com uma rejeição radical das categorias de análise então hegemônicas no historicismo de seu tempo, criticando a história convencional e oferecendo simultaneamente alternativas de uso para a perspectiva histórica, a filosofia nietzschiana, como coloca White, teria por direito um lugar privilegiado no campo das formas de consciência e reflexão históricas desenvolvidas a partir do universo intelectual oitocentista (Ibid).

Na obra de juventude *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), Nietzsche, que já tinha manifestado sua convicção a respeito da importância cultural do estudo do passado em *O nascimento da Tragédia*, realizou uma reflexão sobre a utilidade cultural do conhecimento histórico cuja intenção foi demarcar os limites para além dos quais ele tornaria-se um fator negativo e perigoso. O diagnóstico, foi que o historicismo, tal como praticado por seus contemporâneos, era um veneno para a cultura e para a vida do homem. Buscando transformar o conhecimento histórico em ciência do passado e do curso geral da humanidade no tempo, o historicismo seria então para Nietzsche uma força nociva na medida em que tudo o que ele ensinava era a resignação idólatra diante de supostos fatos.

O passado estudado por historiadores que se diziam cientistas, deveria ser um fato gerado por um observador neutro, ao qual, portanto, era ensinada a necessidade metódica de desligamento da atividade cognoscente de toda a vida prática do presente: seu desejo de criar, agir ou mesmo simplesmente existir e crescer de forma espontânea. O resultado, definiu Nietzsche, era uma história que não gerava mais cultura, mas apenas ensinava o respeito a cultura já produzida, que graças ao historiador cientista, em seu valor, era convertida ela mesma em um fato incontestável e insuperável. Com Hegel e os filósofos da história que o seguiam, através da idéia de que a dinâmica histórica era regida por um princípio racional e libertário, esse traço resignador do historicismo foi ainda mais reforçado na medida em que, para muitos, o próprio Estado moderno seria a realização da razão e da ética que, como se acreditava, regem o desenvolvimento da humanidade. Assim, denuncia Nietzsche, graças a consciência histórica moderna, idolatrar o poder do Estado tornou-se uma obrigação racional e moral do homem.

Apesar dessa sua crítica corrosiva ao historicismo, como nos mostra Vattimo, Nietzsche sempre compreendeu a necessidade da filosofia redefinir-se a partir da poderosa ascensão da história no século XIX (VATTIMO, 1990). Uma compreensão que, a partir do final da década de 1870, o fez querer fundir radicalmente filosofia e história. Baseado em um princípio já presente em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, segundo o qual a história em si não é nociva à cultura, mas somente o seu uso moderno, o filósofo então se converteu ao historicismo, mas buscando nesse movimento subvertê-lo. Sendo uma força conservadora da civilização vigente, o pensamento histórico, acreditou Nietzsche, deveria ser aprofundado, mas em uma direção oposta. Assim, na década de 1880, o que o filósofo entendia como o grande programa cultural e político para o mundo moderno _ ou seja, a crítica e a revisão dos valores morais cristãos que fundamentam a visão de mundo do homem ocidental_, era para ele algo que só poderia ser levado a cabo através de um aprofundamento do olhar histórico.

A falta de sentido histórico, por parte dos homens do conhecimento, passou a ser entendida por Nietzsche como a condenação dos mesmos a condição de “homens do desconhecimento” (AZEREDO, 2000, p. 37). Desconhecendo a história como princípio de inteligibilidade dos fenômenos humanos e do mundo, os filósofos teriam vivido no “desconhecimento do próprio homem como elaborador de interpretações e promotor de avaliações” (Ibid). Sem história, não percebendo que o que é veio a ser, e que, portanto, não existem valores e significados exteriores ao poder histórico humano de criar, disseminar e consolidar interpretações e avaliações, o filósofo tradicional viveria em um essencialismo que ao tomar os significados e valores existentes como absolutos ou dados desde sempre, impediria a viabilização de uma verdadeira filosofia crítica.

Mostrando-nos que o mundo enquanto significado e valor, ou seja, o mundo que diz respeito ao homem, é um mundo pelo mesmo produzido e conformado às suas demandas de poder e significação, ao reinscrever todas as coisas na vida e no devir, o pensamento historicizante teria tornado-as problematizáveis e com isso acessíveis ao pensamento crítico. Assim, nos dizendo que não há crítica verdadeira onde não se chega a crítica dos valores, nem atividade filosófica onde a filosofia não se propõe a criar novos valores, ao encontrar na história o instrumento e a condição de possibilidade de uma crítica reconhecidamente sem precedentes da cultura ocidental e de seus fundamentos morais e epistêmicos, a filosofia de Nietzsche, ao extrair do culto oitocentista da razão histórica profundas consequências humanas, mostrou-nos, talvez como nenhuma outra forma de tratamento do pensamento histórico, as implicações filosóficas e culturais da descoberta da dimensão histórica da vida humana e de todos os seus produtos.

Aceitando o valor e imprescindibilidade da perspectiva histórica, Nietzsche, no entanto, combateu a identidade entre consciência histórica e fé histórica no progresso da humanidade. Para ele, a ampla aquisição de uma consciência histórica por parte do homem moderno deveria ser mais do que uma simples reapropriação humanista e secular da escatologia cristã e de sua crença em uma ordenação e destinação moral do mundo. Problematizando e questionando o significado dado à palavra história por filósofos idealistas e historiadores cientificistas, ambos ainda devotos das categorias fundadoras da metafísica ocidental (verdade, unidade, finalidade), ao transformar a filosofia em uma espécie de hermenêutica ou de interpretação histórica a respeito do sentido e do valor das crenças filosóficas e morais hegemônicas do mundo ocidental, o que a filosofia de Nietzsche fez foi articular a história como uma nova e radical técnica ou método de crítica cultural.

Por fim, em sua decisão de fundir ferozmente o filosofar com o historicizar, como veremos no decorrer desta dissertação, o que Nietzsche fez foi nos convidar a suspeitar das idéias em um esforço no qual ao conhecimento histórico caberia um papel fundamental. Suspeitar das idéias, recusar a sua transparência e objetividade, seria então tomá-las como forças vivas que atuam no mundo gerando implicações e efetivando interesses práticos cujo conhecimento seria a condição indispensável para a reflexão sobre o seu sentido e o seu valor. As idéias só se tornam claras quando investigamos as suas condições de criação. Quando rejeitamos o princípio de sua neutralidade e nos lançamos à elucidação das práticas e dos interesses que as geraram e que trabalham para lhes dar sustentabilidade. Desse modo, tratando conceitos e valores como símbolos e sintomas a serem interpretados e avaliados a partir da análise histórica de sua produção e consolidação cultural, Nietzsche, ao fundir história e filosofia em um pensamento denominado genealógico, irá fazer do pensar uma arte da suspeita: um empreendimento crítico destinado a inverter nossos juízos de valor e de fato mais arraigados e certos. No âmbito dessa filosofia da suspeita, os questionamentos são radicais e desconcertantes: “E se tudo o que nós, homens cristãos e modernos, julgamos ser o mais nocivo, sujo e vergonhoso for apenas o que historicamente foi mais eficazmente caluniado? E se, ao contrário, o que tomamos por mais verdadeiro e elevado for em verdade o que há de mais falso, baixo e perigoso?”

Em Nietzsche, como veremos aqui, diferentemente do que pensava o humanismo secular e iluminista de seu tempo, o produto de um gigantesco ganho em consciência histórica por parte do homem moderno não seria a certeza triunfalista de que a racionalidade e sentido de justiça, tal como então concebidas e cultuadas, iriam encontrar uma plena realização no futuro. Ao contrário, o que tal ganho em consciência deveria trazer para o continente europeu e sua cultura é um profundo desencanto com relação ao valor e a consistência de suas crenças. Um estado de crise cultural e

psicológica do qual, como o filósofo então sonhava, poderia brotar contudo uma oportunidade para que uma elite cultural de artistas e filósofos legisladores se lançassem ao empreendimento de experimentações no sentido de uma reinvenção radical do humano. O homem, pensava Nietzsche, poderia talvez dar lugar ao super-homem. Um tipo radicalmente novo de cultura e existência, no qual potencialidades adormecidas e reprimidas do humano poderiam enfim ser plenamente exploradas e vivenciadas.

PERIODIZAÇÃO DA OBRA DE NIETZSCHE E ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS DA DISSERTAÇÃO

A obra de Nietzsche tem sido objeto de inúmeras periodizações. Para a produção do texto desta dissertação, foi adotada a periodização defendida por Scarlett Marton (MARTON, 2000b) em seu livro *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Assim, de acordo com esta periodização, o **primeiro período** do pensamento do filósofo abrangeria os anos de 1870 a 1876. Nele, entre outros textos, encontraríamos as obras *O nascimento da tragédia* (1872), *Primeira consideração extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873); *Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874); *Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador* (1874); e por fim, *Quarta consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth* (1876). Neste momento de sua produção filosófica, Nietzsche esteve sob forte influência de Schopenhauer e de Wagner, limitando o âmbito de sua aceitação do conhecimento histórico devido a um culto romântico do mito e da arte. O **segundo período**, que vai de 1876 até 1882, começa com a primeira parte de *Humano, demasiado humano* (1878), passa por *Aurora* (1881), e termina com a publicação das quatro primeiras partes de *A Gaia Ciência* (1882). Essa fase da obra de Nietzsche é classificada por alguns como positivista. Nela, o filósofo rompe com as influências de Schopenhauer e Wagner e procura uma nova orientação para seu pensamento. Se a fase anterior foi de forte romantismo, aqui o espírito científico é exaltado como arma contra as convicções metafísicas do homem. Como **terceira e última fase**, temos os anos de 1882 até 1888. Nele, destacam-se as seguintes realizações: *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), *Quinta e última parte de A gaia ciência* (1886), *Para além do bem e do mal* (1886) e *A genealogia da moral* (1887). A essas realizações, em 1888, último ano de vida lúcida e produtiva de Nietzsche, seguem-se os seguintes textos então elaborados: *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contra Wagner* e *Ditirambos de Dioniso*. Neste último

período, destacam-se os conceitos de eterno retorno, super-homem e vontade de potência. Além disso, é nesse período que o filósofo estabelece o procedimento genealógico.

A fim de tentar preservar a riqueza de um pensamento que soube se mover através de uma fecunda troca de perspectivas, adotei, na organização da dissertação, a periodização há pouco exposta que divide a filosofia de Nietzsche em três momentos distintos. Dessa forma, buscando analisar o diálogo que Nietzsche manteve com as formas de consciência histórica desenvolvidas por seu tempo, diálogo que implica tanto recusa quanto aceitação e absorção, no desenvolvimento da minha problemática, vou levar em conta a peculiaridade de seu pensamento em cada um dos três períodos de sua obra já aqui descritos. Os capítulos, portanto, terão a sua dinâmica determinada, em grande parte, pela própria dinâmica da obra do autor.

A dissertação possui **três capítulos** pensados e distribuídos segundo a lógica já explicitada. O **primeiro** deles, foi escrito para fornecer ao leitor um panorama geral sobre o desenvolvimento e os sentidos do conhecimento histórico. Portanto, o pensamento histórico, em seus diferentes sentidos, é o que constitui seu conteúdo, que, espero, seja capaz de conduzir o leitor ao entendimento do contexto com o qual Nietzsche dialoga, e mais do que isso, permita ao mesmo retirar suas próprias conclusões a respeito da filosofia nietzschiana e sua relação com a perspectiva histórica. Uma primeira análise do papel de Nietzsche como pensador da realidade e do conhecimento histórico terá também lugar; sendo que o Nietzsche então apresentado será um Nietzsche sintetizado, condensado, enfim, não desenvolvido em suas rupturas e experimentações.

No **segundo capítulo**, trato de um Nietzsche específico; aquele da primeira fase. A polêmica que ele então lança em direção ao historicismo oitocentista através da obra *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* será o núcleo do capítulo. Uma breve análise do livro *O nascimento da tragédia* terá lugar aqui também como uma espécie de exemplo do que Nietzsche então considerava um uso adequado do conhecimento histórico. No **terceiro e último capítulo**, buscarei trabalhar a minha questão do diálogo crítico entre a filosofia de Nietzsche e o historicismo na especificidade do segundo e do terceiro períodos da obra do autor. A obra *Humano, demasiado humano* será destacada em seu caráter de ruptura com o modo como o filósofo encarava a ciência e a história no período inicial do seu pensamento. A idéia de um Nietzsche que enfim se converte ao historicismo é o que será tratado aqui, em um texto que, em verdade o mais longo de toda dissertação, guardou espaço para análise de outras obras tais como *Aurora*, *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra* e *A genealogia da Moral*.

O uso da história que tem lugar na investigação genealógica irá ganhar um destaque especial no último capítulo, chegando mesmo a ser abordado em um tópico especial. Pondo em destaque o pensamento genealógico, o tópico em questão, é bom que se entenda, não ambiciona ser um estudo do livro *A genealogia da moral*. Tal obra é sem dúvida a base do que será então discutido, mas ao colocá-la em cena o que pretendo é tratar a genealogia como um tipo de método que torna claro o sentido e os procedimentos gerais do modo nietzschiano de filosofar historicamente; modo esse que, em muitos aspectos, já estava presente em *O nascimento da tragédia*, e veio gradativamente ganhando corpo até cristalizar-se, no período final da obra nietzschiana, em formulações mais claras e contundentes. Assim, tendo dito isso, quero fazer uma última colocação sobre a organização do pensamento de Nietzsche em fases que o leitor encontrará nos capítulos da dissertação. Nas descontinuidades de sua filosofia, Nietzsche não deixou contudo de apresentar uma continuidade de questões e disposições. O que ele fez foi testar diferentes respostas para questionamentos e demandas que se repetiam ao longo da sua obra. Assim, podemos dizer que, nas diversas fases que podemos estabelecer para o seu filosofar, permaneceu sempre um projeto filosófico de análise e denúncia dos sintomas ou males que o homem desenvolveu por não conseguir dizer sim a vida na necessidade indelével dos elementos terrificantes e dolorosos provenientes de seu caráter temporal, finito e natural. Em tal processo contínuo de análise e denúncia, ao conhecimento histórico coube sempre um papel fundamental.

SOBRE AS FONTES E LINHAS INTERPRETATIVAS ADOTADAS NESTE TRABALHO

Com relação aos comentadores de Nietzsche, busquei utilizá-los aqui de forma não dogmática, mas sim pragmática. Quer dizer, não parti do pressuposto de que haja uma verdade sobre o significado da filosofia de Nietzsche, mas sim de que há um debate entre inúmeras interpretações da obra do autor, sendo que mesmo as mais ricas entre todas as disponíveis, não deixam de possuir insuficiências, mesmo porque se trata sempre de uma redução do texto nietzschiano a um determinado enfoque que, por mais rico que seja, ao sublinhar uma possibilidade de leitura, sempre obscurece outras igualmente enriquecedoras. Dessa forma, comentadores foram aqui tratados como instrumentos de resolução de problemas. Seu uso foi balizado, portanto, pela problemática de minha pesquisa, e não por qualquer impulso para aderir a alguma vertente interpretativa e sua suposta verdade. Agindo assim, não segui inteiramente nenhum autor que foi útil para a resolução

de problemas interpretativos surgidos ao longo de meu trabalho, sendo toda interpretação acolhida no limite estrito de sua utilidade.

Deleuze, Foucault e Keith Ansell-Pearson foram importantes influências e pontos de apoio de minha pesquisa e escrita. Por tratar de Nietzsche como autor de um pensamento historicizante, senti grande afinidade por alguns pontos da análise de Deleuze e Foucault. Esses dois franceses, levam a sério o próprio Nietzsche quando este se define como um anti-metafísico. Adiantemos que a metafísica para Nietzsche é um pensamento que postula a existência de um mundo do ser e da permanência que atua como suporte daquilo que é devir ou história, não estando dessa forma determinado pela mudança. Ou seja, metafísica e história são pensamentos que, para o filósofo alemão, deveriam opor-se, já que o pensamento metafísico inventa uma segunda realidade que escapa ao tempo e seus condicionamentos. Portanto, defendendo que Nietzsche buscou aprofundar a consciência histórica do homem, coloquei-me logicamente na direção de levá-lo a sério em sua reivindicação de ser um inimigo da metafísica tal como ele mesmo a define¹. Foi aí que Deleuze e Foucault entraram. Na medida em que me ajudavam a seguir nesse caminho. Além disso, Foucault bem pode ser o grande autor da idéia de que Nietzsche buscou aprofundar nossa consciência histórica. Afinal é bem esse princípio que encontra-se na base do seu texto magistral intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*.

Minha visão de Nietzsche acabou por ser bem deleuziana e Foucaultiana, mas não pude em verdade seguir inteiramente esses autores por um motivo muito simples. Eles não contextualizam Nietzsche em seu próprio tempo e cultura como busquei fazer. Na verdade, eles tratam Nietzsche sobretudo como um capítulo e instrumento de suas próprias filosofias, fazendo então cair no esquecimento os aspectos desagradáveis e incompatíveis de seu pensamento: aqueles nos quais o autor é por demais romântico, alemão e anti-democrata. Ansell-Pearson, com seu livro *Nietzsche como pensador político*, foi importante por esclarecer um aspecto da filosofia nietzschiana que deve ficar patente para muitos daqueles que investigam Nietzsche como um filósofo que se converte ao pensamento histórico: a sua dimensão política. Entender tal dimensão, portanto, foi um desejo que me aproximou desse comentador e de sua obra.

Sobre comentadores brasileiros de Nietzsche gostaria de destacar alguns nomes. Carlos A. R. de Moura, Giacoia Júnior, Iracema Macedo, Marco Antônio Casanova, Miguel A. Barrenechea, Renarde Freire Nobre, Roberto Machado, Scarlett Marton, Silvia Pimenta Velloso Rocha, Vânia

¹ É claro que se quisermos fazer como Heidegger, e buscar uma outra idéia do que seja um pensador metafísico que não a do próprio Nietzsche, podemos com toda razão dizer que o filósofo foi ele também um nome na história da metafísica.

Dutra de Azevedo e Viviane Mosé, foram nomes importantes para a minha formação e entendimento da obra de Nietzsche. Além do fato de que seus escritos foram importantes para mim, faço questão de citá-los também por outro motivo. Creio que já é hora de romper com esse negócio de brasileiro fingir² que não lê brasileiro na área de filosofia.

Citados os autores que de modo especial me ajudaram na formulação desse trabalho no que diz respeito a Nietzsche, passo agora a mencionar influências e ajudas importantes para a formulação do meu entendimento do pensamento histórico e do pensamento histórico do século XIX em particular. Albert Camus, Collingwood, Isaiah Berlin, José Carlos Reis, Julen Freund e Reinhart Koselleck, são então nomes que destaco como contribuições imprescindíveis para esse trabalho, sendo sua presença sentida sobretudo no que diz respeito ao primeiro capítulo. Camus não é um nome ligado a teoria da história, mas seu livro *O homem revoltado* torna claro como nenhum outro o tanto que o conhecimento histórico serviu no século XIX para transformar o estudo e a reflexão sobre a história em uma verdadeira religião, cujo fruto final foi a estupidez revolucionária que varreu o século XX.

Bem, citados os comentadores e orientações que mais balizaram minha pesquisa e escrita, termino falando sobre as fontes primárias desse trabalho. Não lendo em alemão, utilizei em minha pesquisa sobretudo as traduções brasileiras dos livros de Nietzsche feitas por Paulo César de Souza para a Companhia das letras. Para ter acesso aos fragmentos póstumos de Nietzsche, textos que o autor escreveu mas deixou sem publicar como esboço, fiz uso das edições da obra *A vontade de poder* feitas no Brasil pela Contraponto, com tradução de Marcos Sinésio Fernandes e Francisco José dias de Moraes; e em Portugal pela Rés-Editora, tradução de Isabel Henninger Ferreira. *A vontade de poder*, como muitos sabem, é um livro que Nietzsche teve a intenção de escrever mas que depois acabou sendo abandonado como projeto, restando apenas esboços que sua irmã Elizabeth transformou em livro após a morte do irmão, segundo uma lógica de organização de sua conveniência. Essa obra, portanto, não é de Nietzsche, mas traz contudo textos fragmentados que são de fato do filósofo. Dentre esses fragmentos, estão falas amplamente citadas por especialistas na filosofia do autor alemão, e reconhecidas pelos mesmos como de grande importância. Não tendo tido acesso em minha pesquisa a fontes mais prestigiadas sobre os fragmentos póstumos — fontes como as edições de Colli e Montinari, por exemplo — não tive outro recurso senão recorrer ao livro *A vontade de poder*. Acho esse procedimento justificado por dois motivos: A) não podia deixar de consultar e citar alguns dos póstumos; B) Como eu já disse, os escritos que estão ali são

² Ou é fingimento ou a produção filosófica de nosso país não tem importância nem sequer para nós mesmos. Coisa que não acredito.

de fato aceitos como sendo de Nietzsche, sendo que o que é recusado é o sentido geral da obra e de seus tópicos organizadores inventados.

CAPÍTULO 1

HISTÓRIA E MODERNIDADE

“Embora a revolução que se opera na situação social, nas leis, nas idéias, nos sentimentos dos homens, esteja longe de terminar, já não seria possível comparar as suas obras a coisa alguma que já se viu no mundo. Remontando, de século em século, à Antiguidade mais remota, nada se assemelha ao que tenho diante dos olhos. Como o passado já não esclarece o futuro, o espírito marcha nas trevas.” (ALÉXIS DE TOCQUEVILLE)

Como nos mostra Koselleck, antes das inovações no campo da ciência e da técnica, dos eventos políticos e econômicos e das novas formulações no âmbito das idéias filosóficas vivenciadas ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII modificarem radicalmente a experiência humana do tempo e, conseqüentemente, o conceito de história do homem ocidental, ao falar em história, falava-se de uma pluralidade de acontecimentos e objetos, e não de um processo ou desenvolvimento geral e envolvente, como posteriormente iria suceder-se. Assim, no mundo ocidental, o termo história era usado até meados do século XVIII para designar um conjunto de narrativas de acontecimentos diversos e desconexos entre si. Falava-se então da história de Júlio César, de Péricles ou da guerra do Peloponeso, por exemplo, referindo-se a narrativas de valor prático através das quais o homem do presente poderia aprender com os erros e acertos do passado. A idéia a partir da qual o termo história era utilizado, era a de um tempo cíclico marcado por repetições. Sob um tal horizonte de pensamento, o sentimento e a percepção do homem sobre a sua existência e as suas possibilidades, levavam-no a conceber o mundo como um espaço de possibilidades finitas, um lugar onde os homens do amanhã não poderiam viver, organizar-se ou atuar de forma radicalmente diferente dos homens do passado. O futuro era então um futuro passado. Quer dizer, um futuro que deveria necessariamente confirmar as expectativas extraídas das experiências passadas. (KOSELLECK, 2006).

Dizer que o homem trilha sempre caminhos que de certa forma já foram percorridos, que a história se repete, que as possibilidades humanas são finitas e que nada de fundamentalmente novo poderia acontecer para além dos marcos da experiência passada, significou então pensar o conhecimento da história como ferramenta pedagógica através da qual o homem poderia instruir-se sobre como agir no presente e no futuro, ou seja, sobre como reproduzir o sucesso obtido no passado e, da mesma forma, como evitar os erros outrora cometidos. À história caberia então o papel de mestra da vida (KOSELLECK, 2006).

Em oposição a esse quadro, como nos mostra Koselleck, o conceito moderno de história, com toda a amplitude do seu campo semântico, ou seja, com os seus múltiplos significados que em parte se excluem logicamente, só veio a ser formado a partir da segunda metade do século XVIII como um resultado das reflexões teóricas do iluminismo. Foi com a idéia iluminista de progresso que, segundo Koselleck, operou-se a mudança na concepção humana do tempo a partir da qual a base de um novo conceito de história pode desenvolver-se. Criado no final do século XVIII a partir da elaboração teórica de um grande número de experiências provenientes dos campos da ciência, da economia, da técnica e da política vivenciadas e colhidas a partir dos três séculos anteriores, o conceito de progresso expressa uma alteração radical da imagem que o homem ocidental fazia de sua existência e de suas possibilidades. Uma transformação da percepção do tempo bem como também do significado dado ao estudo da história (Ibid).

Assim, de acordo com Koselleck, na medida em que os resultados da ciência e da técnica abriam um horizonte enormemente ampliado de novas possibilidades para o homem, a fé na razão passa a se confundir com a fé no potencial emancipador da mudança histórica, noção que se cristaliza na idéia iluminista de progresso. Além disso, com a Revolução Francesa, o ocidente vê-se confrontado com um acontecimento que parece não encontrar paralelo na história. Desconectada da tradição, a experiência da Revolução francesa consolida a emergência de um novo horizonte de expectativa, surgindo assim a idéia de um tempo no qual futuro e passado distanciam-se cada vez mais. Se antes o futuro era um futuro passado, ou seja, um futuro cuja expectativa era informada e limitada pela experiência passada e pela tradição, agora ele se torna um horizonte de possibilidades quase ilimitadas. Um espaço aberto para novos conceitos tais como progresso, ruptura e emancipação. De uma tal experiência, consolida-se a idéia iluminista de um tempo especificamente histórico e humano, um tempo emancipado do modelo cíclico dos movimentos da natureza, e que modifica a imagem que o homem faz de si e do mundo (Ibid).

Se antes a idéia de um tempo cíclico impunha a noção de que as possibilidades humanas são finitas na medida em que limitadas pela experiência passada, enfim, de que o futuro não poderia trazer nada de significativamente novo, agora, na medida em que passado e futuro, experiência e expectativa, não se recobrem mais, o homem, como nos mostra Koselleck, passa cada vez mais a buscar objetivos que abrigam “desejos maiores do que a história até então pudera satisfazer” (Koselleck, 2006, p. 300) Acreditando cada vez mais no seu próprio poder de transformar o mundo, ele chegou então a concepção de um futuro no qual possibilidades nunca antes experienciadas de vida e realização humanas poderiam então vir a ser estabelecidas. Emancipado do passado, o futuro seria não apenas diferente do mesmo, mas sobretudo melhor.

Com relação a idéia de história, todo esse alargando do horizonte de possibilidades e expectativas do homem moderno, condensando-se na segunda metade do século XVIII no conceito iluminista de progresso, acabou por modificar o significado dado a palavra história, que deixando de significar as narrativas modelares e pedagógicas sobre épocas e eventos passados desconexos entre si, passa então a se referir a um processo objetivo e unitário do mundo. Ou seja, à idéia de um grande nexo de sentido, um poder agregador que retirando de si mesmo a sua força e a sua lógica, a tudo e a todos impulsiona em direção ao futuro. A história passa então a ser história geral ou universal. Passa a ser história da humanidade, entendida então como sujeito racional e unitário de um desenvolvimento linear de caráter necessário e progressista. Nesse contexto, segundo Koselleck (2006), no mundo de língua alemã, uma mudança na linguagem é produzida quando o termo *Historie*, que designava as narrativas de eventos históricos vistos como desconexos entre si, passou a ser preterido em favor do termo *Geschichte*, que antes significando o acontecimento em si que poderia vir a ser objeto de uma narrativa histórica, passa então a designar a idéia de um complexo de acontecimentos ou processo geral assim como o relato ou consciência do mesmo. Uma transformação da linguagem e da consciência que marca a emergência da modernidade enquanto experiência de um tempo novo. Um tempo no qual os ritmos da vida social e de suas transformações parecem acelerar-se cada vez mais, levando assim a uma perda de conexão, a um distanciamento cada vez maior entre o presente e o passado, entre a experiência e a expectativa. Vivida como uma ruptura com o passado e como uma orientação para um futuro agora em aberto, ou seja, para um futuro que não se deixa mais limitar pela experiência passada, a condição moderna traz então a imagem da existência humana como sendo uma aventura que aponta para o inaudito. Uma abertura vertiginosa para o novo que, quer traga esperanças de espantosa desmesura e otimismo, ou quer traga aflições e receios quase apocalípticos, exigem do homem culto o dever de

levar a mudança a sério, de tomá-la como um preeminente objeto de conhecimento, e mais do que isso, seja a favor ou contra, como adversário ou como aliado, assuma uma posição em relação a ela.

Desse modo, como nos mostra José Carlos Reis (2003) e em complemento a análise de Koselleck até aqui trabalhada, temos que, no decorrer do século XIX, a principal consequência da revolução francesa foi a geração de uma profunda mudança na percepção do tempo, mudança essa a partir da qual operou-se uma redescoberta da história em duas chaves diferenciadas: de um lado como produção do futuro; de outro, como reconstrução científica do passado. Dessa forma, aprofundando a divisão dos homens entre conservadores e revolucionários, a Revolução francesa teria aberto caminho para a aparição e consolidação de dois tipos de história; o da história como produção do futuro, por parte dos filósofos iluministas; e o da história como reconstrução do passado, por parte dos historiadores românticos. Na modernidade oitocentista, portanto, podemos dizer que passam a existir dois conceitos de história, um revolucionário e emancipacionista, e um conservador e tradicionalista. Excluindo-se mutuamente, esses conceitos marcariam a oposição entre os historiadores do século XIX, e as filosofias da história oriundas do otimismo iluminista e do conceito de progresso elaborado no século XVIII. Conceito esse que, como teremos oportunidade de ver aqui, no século XIX será objeto de formulações novas e radicais (REIS, 2003).

Tal divisão ou oposição de abordagens, produzidas a partir do iluminismo, da Revolução Francesa e da reação romântica ao otimismo frequentemente arrogante e desmesurado da filosofia das luzes, pode ser melhor compreendida se pensarmos que a idéia de progresso, ao trazer o conceito de tempo histórico como sendo produção incessante do novo, enfatizando com isso a diferença entre o ontem e o hoje, assim como entre o ontem e o amanhã, trouxe também o fortalecimento da idéia de anacronismo, e, com ela, o desejo e a necessidade de reconhecer, valorizar e estudar o passado na sua singularidade. Dessa forma, se para Koselleck a experiência moderna se dá sobretudo a partir do surgimento de um novo tempo, quer dizer, de um tempo especificamente histórico posto que não mais baseado no modelo cíclico dos movimentos da natureza, podemos, a partir de Reis, dizer também que, dividindo os homens entre revolucionários e conservadores, entre otimistas e nostálgicos, ela traz à tona a vivência de dois tempos: um tempo burguês e acelerado em direção ao futuro, confiante na razão e na capacidade do homem de fazer história encaminhando-a para um futuro melhor; assim como um tempo aristocrático e retrospectivo, que desconfia da razão e de sua pretensão de parir a história com segurança, justiça e liberdade (REIS, 2003).

Fortemente influenciado pela perspectiva cartesiana que tomava a matemática como modelo e referência central de qualquer conhecimento que pretendesse ser levado a sério, assim como também por toda uma tradição filosófica que desde a Grécia fez coincidir o conhecimento com a intelecção do imutável que se esconde por trás da mudança, o pensamento do século XVII tomou a história como um campo indigno de ser absorvido pela razão, e portanto de converter-se em objeto do saber filosófico e de seu conhecimento racional. Libertando a história de ser resumida ao anedótico, ou a pedagogia política que visa instruir através dos exemplos do passado, o pensamento do século XVIII, através das reflexões do iluminismo e do conceito de progresso, como vimos, trouxe um novo olhar sobre a realidade histórica e sobre o seu conhecimento. Trazendo a idéia de que a realidade histórica é um processo ou um desenvolvimento geral e unitário no qual os múltiplos eventos e as diferentes épocas se inserem, o iluminismo salvou a história de sua fragmentação e de sua irracionalidade dando a mesma uma sistematicidade que tornou-a apta a ser objeto de sistematização filosófica. Sendo um processo ou um desenvolvimento abrangente a história possui uma estrutura ou um fundamento racional que possibilitaria a sua absorção pela reflexão filosófica. Foi assim, portanto, que no contexto do século XVIII, nasceram e disseminaram-se as filosofias da história, e com elas um novo sentido e uma nova valorização da realidade histórica. Um alargamento da consciência histórica que, no entanto, ainda trazia sérias limitações.

Buscando na história um conhecimento de ordem prática, ou seja, um instrumento de auxílio e orientação na luta pela produção de um futuro de progresso e liberdade a ser construído sobre a luta contra as estruturas sociais, políticas e mentais do atraso, da superstição e da opressão, o iluminismo e suas filosofias da história acabaram por gerar uma historiografia triunfalista e panfletária. Uma historiografia que lê o passado com um olhar viciado e arrogante, e que só toma como digno de conhecimento as épocas, personagens e momentos nos quais o que é entendido como sendo o espírito moderno de lucidez, de olhar crítico e científico parece emergir e destacar-se a partir e contra um contexto de superstição, ignorância e opressão. Dessa forma, como aponta Collingwood (1981), lendo a história como a história do alvorecer e desenvolvimento do espírito moderno do presente a partir da irracionalidade e barbárie do passado, o pensamento histórico iluminista padeceria do defeito de desconsiderar todas as épocas, eventos e personagens que não pudessem ser enquadrados no âmbito do espírito moderno e de seu gradual desenvolvimento. Assim, incapaz de pensar o passado nos próprios termos do mesmo, de elaborar uma significação de suas vivências, crenças e ações a partir do sentido que elas tinham em seu contexto próprio e singular, o pensamento histórico das luzes traria em si uma perspectiva a-histórica. No jargão da historiografia

iluminista do século XVIII, palavras ou expressões tais como religião, Igreja, sacerdote e Idade Média, não seriam conceitos históricos, mas sim muito mais termos ofensivos. Armas em uma luta política e ideológica. Não conseguindo elevar a história acima da propaganda, a historiografia das luzes teria se apropriado do espírito da história dos historiadores eclesiásticos voltando-o contra os seus autores. No fim das contas, operar uma cruzada, ou uma guerra santa em favor da razão, foi segundo Collingwood, o resultado de tal incapacidade de separar a escrita da história da propaganda e da luta política (COLLINGWOOD, 1981).

Ainda de acordo com Collingwood, um segundo traço fortemente a-histórico da valorização e da abordagem iluminista da história, que traria em si até mesmo um resquício não percebido de substancialismo, seria a crença em uma natureza humana imutável no tempo e no espaço. Buscando uma história universal, uma história do homem, o século XVIII, ainda que afirmando a idéia de uma história que nunca se repete, que se diferencia e se desenvolve no tempo, teria partido de uma matriz filosófica que tendia a fazer do homem europeu então atual o princípio do qual, inconscientemente, era construída a imagem de uma razão, espírito ou natureza humana atemporal e universal. Assim, por exemplo, temos casos como o de Kant que fez da sensibilidade e das categorias do pensamento do europeu moderno o aparato cognitivo fixo e imutável que se impunha como a condição necessária de apreensão da realidade do homem enquanto tal. Do mesmo modo, Hume, que embora atacando a idéia de substância espiritual, teria permanecido preso ao substancialismo ao propor a imagem de uma disposição natural e imutável para associar idéias que funcionaria como lei atemporal e necessária do processo mental e explicaria as leis da própria ciência de sua época. Buscando assim aperfeiçoar a compreensão que o homem tinha do seu próprio entendimento, Hume não chegou no entanto a perceber que em tal processo o próprio entendimento acabaria por ser modificado. Não podendo, portanto, uma ciência da mente humana ser pensada como aproximação e captura de um mecanismo atemporal e imutável identificado com a natureza humana (COLLINGWOOD, 1981).

Para Collingwood, mesmo um pensador como Montesquieu, que teve o mérito de captar as diferenças existentes entre as diversas culturas e nações, teria permanecido preso a um modelo de pensamento de traços fortemente a-históricos. Reconhecendo e pondo em destaque a diversidade humana, o filósofo francês buscou a sua explicação nos fatos do mundo natural. A vida humana, do mesmo modo que a vida das plantas, seria um reflexo das condições geográficas e climáticas. Dessa forma, as diferenças entre as culturas e as nações nada mais seriam do que uma consequência das diferenças dos meios físicos nos quais elas se desenvolveram. A diversificação da vida humana em costumes, crenças e modos de vida variados seria meramente o fruto de reações distintas de uma

mesma natureza humana comum e imutável a diferentes estímulos provenientes de meios físicos, ou seja, condições geográficas e climáticas, diferenciadas. Baseando dessa forma as explicações históricas em uma causalidade natural, o pensamento de Montesquieu teria identificado a história humana com a história natural (COLLINGWOOD, 1981).

Esse naturalismo e substancialismo do pensamento setecentista pode ser explicado pelo fato de o pensamento newtoniano e o paradigma de conhecimento praticado pelas ciências naturais ter-se imposto como modelo a boa parte da filosofia do século XVIII. Assim, se Newton conseguiu explicar com sucesso o funcionamento do mundo físico através de um pequeno número de leis que expressariam o conjunto de invariâncias que formam o mecanismo geral e imutável do mundo, do mesmo modo a filosofia poderia explicar com igual sucesso o comportamento humano e os fenômenos sociais se descobrisse as leis que regem a natureza e a conduta humanas, assim como a mudança social. De tal conhecimento, pensou-se então, poderia emergir pouco a pouco uma nova sociedade marcada por uma administração puramente racional das necessidades e condutas humanas. Uma sociedade na qual os conflitos e os males nascidos da ignorância e da imprevisibilidade poderiam ser suprimidos no mesmo grau e na mesma velocidade em que o conhecimento e a gestão racional fossem capazes de avançar. Essa identificação entre o progresso do conhecimento e o progresso da harmonia social e da felicidade humana seria a base do humanismo das luzes. Em seu pano de fundo está a crença de que existe uma natureza humana comum a todos homens. Uma natureza humana racional que, uma vez não sufocada e obstruída pelo erro, pela superstição e pela manipulação das consciências e do entendimento por parte das forças do atraso e da opressão, predisporia os homens para as mesmas aspirações e valores. Para uma convergência harmoniosa em torno do mesmo modo de vida e organização social e política. Modo de vida e organização esses que, é claro, seriam justamente os apregoados pelas correntes do iluminismo. Com isso, em tal contexto, o pensamento histórico acabou por tomar a forma da utopia e do etnocentrismo. Expressão do egocentrismo, da megalomania, e porque não dizer, do delírio do homem ocidental, essa matriz filosófica e historiográfica gerada a partir do iluminismo oitocentista, acabou por impactar boa parte da produção intelectual e da luta política dos séculos XIX e XX, trazendo, muitas vezes, como sabemos, conseqüências catastróficas³.

Se o iluminismo deu uma contribuição primordial para a emergência do conceito moderno de história assim como para a consciência histórica do homem moderno, é preciso sublinhar

³ O pensamento de Isaiah Berlin sobre o iluminismo, contido nos livros *A força das idéias* e *Estudos sobre a humanidade*, foi uma forte influência na caracterização da visão de mundo iluminista aqui apresentada. Para o leitor interessado em uma visão mais positiva do iluminismo, o livro *O espírito das Luzes*, de Tzvetan Todorov, pode ser uma boa opção.

igualmente o papel aí desempenhado pelo romantismo e pelo contra-iluminismo europeu. Já no próprio século XVIII, no qual o campo teórico iluminista oferecia um modelo de pensamento filosófico e histórico no qual a crença em uma natureza humana imutável, a busca de um paradigma de conhecimento nas ciências naturais e o uso ideológico e utópico da história enquanto instrumento de afirmação das luzes do presente contra as trevas provenientes do passado pareciam colocar fortes limitações para a implementação de uma visão histórica mais ampla e profunda, o romantismo entrou em cena dando contribuições inestimáveis ao conceito de história que hoje nutrimos. Representando “uma nova tendência para encontrar um valor e um interesse positivos em civilizações muito diferentes em relação a sua” (COLLINGWOOD, 1981, p. 118) , o romantismo identificou e atacou os elementos a-históricos da filosofia iluminista promovendo um aprofundamento da consciência histórica que representou um ataque radical não só ao espírito das luzes, mas ao próprio pensamento ocidental, que, desde os gregos , veio encontrando a sua base no culto de uma perspectiva substancialista pautada pela busca de uma estrutura imutável e unitária do mundo como princípio fundamental não só de inteligibilidade da realidade, mas também da obtenção de um parâmetro absoluto ou objetivo a partir do qual a vida humana, individual e coletiva, deveria ser pensada, organizada e harmonizada.

Estabelecendo que o universal e o absoluto só podem se dar a partir da violência contra o concreto e o singular, opondo a história à abstração metafísica, e defendendo, em um grau cada vez maior, que toda razão é historicamente condicionada, portanto historicamente relativa, o pensamento histórico romântico negou ao presente o direito de julgar o passado supondo para si um olhar ou posição superiores, assim como também a prática de supor para o homem uma essência ou natureza imutável. Afirmando o campo do humano como sendo o de um ser e de uma realidade que se cria e se modifica no tempo, a filosofia romântica valorizou a mudança contra a permanência, a descontinuidade contra a unidade. O múltiplo e não o uno, o temporal e transitório e não o eterno, são os verdadeiros signos do real e do concreto. Entender uma época ou uma cultura , é portanto levar em consideração a sua singularidade, aceitando o desafio de pensá-la na sua alteridade, de elucidá-la a partir da reconstrução do seu contexto singular e irrepetível. O valor do passado, portanto, está na sua diferença, no seu caráter próprio e único, e não na possibilidade de ver no mesmo uma contribuição para o surgimento do espírito pretensamente superior do presente.

Toda essa teorização, teve desdobramentos fundamentais para o aprofundamento da consciência histórica. Em primeiro lugar, o reconhecimento do caráter dinâmico da realidade humana em um grau tal que a busca substancialista de uma natureza ou de uma estrutura mental imutável por trás das mudanças ficava fortemente comprometida. Em segundo lugar, a idéia de que as realizações do

passado são válidas por si mesmas em seu contexto único dava a todo passado humano uma dignidade historiográfica potencial, fazendo com que a história pudesse estender seu olhar até mesmo para as épocas que em nada parecessem coincidir ou contribuir com o espírito moderno do presente e a narrativa triunfalista de suas grandes realizações. Essas mesmas idéias que atribuíam ao passado uma dignidade própria que residia justamente na sua singularidade, assim como afirmavam o dinamismo radical que marca a dimensão do humano, trouxeram a tona a noção de que as realidades históricas não poderiam ser conhecidas a partir de uma abordagem abstrata e mecânica que buscasse dissolver a sua singularidade em alguma generalização, algum princípio geral e externo. Os objetos do conhecimento histórico não podem ser conhecidos externamente por meio da aplicação de leis ou princípios gerais como faziam as disciplinas que estudavam os fenômenos naturais do mundo físico. Ao contrário, precisavam ser entendidos internamente a partir dos seus próprios termos com referência ao seu contexto único. Ou seja, na linguagem que tornou-se corrente no século XIX e XX, precisavam ser compreendidos e não explicados. Essas duas operações cognitivas diferenciadas marcariam a diferença entre o modelo de conhecimento das ciências naturais e das ciências humanas. Marcariam sobretudo a recusa romântica do pensamento iluminista em sua busca por reduzir os fenômenos históricos e humanos ao modelo de conhecimento extraído das ciências naturais. Uma naturalização da história e da sociedade, que, como vimos, mantinha o conceito de história do homem moderno atrelado e limitado por princípios de pensamento flagrantemente a-históricos.

Foi tendo como pano de fundo todo esse novo horizonte de pensamento aberto pelo romantismo, que, no século XIX, surgiram a história-ciência e uma filosofia crítica da história voltada contra a filosofia especulativa da história dos iluministas e em direção a uma fundamentação da autonomia das ciências humanas a partir do método histórico. Afirmando a diferença entre história e natureza, entendendo os fenômenos culturais, sociais, e políticos como sendo fenômenos históricos, e que, portanto, só podem ser compreendidos “dentro da história, através da história, em relação ao processo histórico” (LÖWY, 1985, p. 69), a nova tematização filosófica da história elaborada a partir do pano de fundo filosófico do romantismo foi ao mesmo tempo uma expressão e uma legitimação da enorme importância dada ao olhar histórico no século XIX. Colocada anteriormente sempre abaixo da filosofia, a história teve, no século XIX, o seu status redefinido. Assim, se antes ela era um mero instrumento nas mãos de filósofos que nela buscavam exemplos pedagógicos ou uma mega narrativa através da qual o próprio espírito filosófico racionalista moderno poderia festejar o seu triunfo e o seu valor ao narrar o seu desenvolvimento, agora era a filosofia que era chamada a ser um instrumento do conhecimento histórico e das ciências humanas ou sociais em

processo de formação. Reduzida pela filosofia crítica da história a condição de epistemologia ou metodologia da historiografia e das ciências histórico-sociais, a filosofia foi limitada a condição coadjuvante de ponto de sustentação da atividade científica desenvolvida no campo das humanidades.

Não devendo mais ser especulação ou profecia sobre um futuro utópico a ser gradualmente erguido contra as forças do atraso, o novo papel da reflexão filosófica seria o do neo-criticismo. Ou seja, fazer pelo conhecimento das então chamadas ciências do espírito o que Kant teria feito pelas ciências da natureza com sua crítica da razão pura: refletir sobre as condições de possibilidade de seu conhecimento para então garantir os parâmetros que asseguram a sua legitimidade. Quer dizer, o novo papel da filosofia em sua relação com a história seria o de oferecer uma fundamentação das ciências do espírito ou ciências humanas através de uma crítica da razão histórica. Seria então produzir uma reflexão sobre a natureza do objeto do conhecimento histórico e das condições de inteligibilidade do mesmo. Com isso, a partir da elucidação da natureza da realidade histórica e das condições de possibilidade do seu conhecimento, as ciências humanas, enquanto ciências históricas, encontrariam a sua fundamentação em bases próprias e seguras. Engajada nesse processo de elucidação, nesse projeto, a filosofia não só seria instrumentalizada enquanto reflexão epistemológica sobre as ciências humanas, mas mais do que isso, debruçando-se sobre a historicidade do humano, seria levada a tomar consciência de sua própria historicidade, enfim, do seu caráter relativo, parcial e provisório; de sua impossibilidade de apresentar-se enquanto consciência de uma verdade absoluta. É sobretudo na Alemanha do final do século XIX e início do século XX que todas essas implicações das considerações do pensamento romântico sobre a história irão se desenvolver e render seus frutos mais ricos e contundentes.

Iluminismo e romantismo, o impacto da Revolução Francesa e uma série de eventos e desdobramentos ocorridos nos campos da ciência, da técnica e da economia engendraram, como vimos, um forte sentimento de ruptura com o passado e de aceleração dos ritmos da vida social que colocaram em evidência a mudança enquanto componente central da realidade. Todo esse campo de experiência marcou fortemente o século XIX, suas idéias e sua vida política gerando uma nova forma de encarar a vida e os problemas que parecia apelar constantemente para a perspectiva histórica e a conceitos que, de alguma forma ou de outra, a ela estavam ligados. Revolução, capitalismo, progresso, evolução, desenvolvimento, decadência, espírito do tempo e relatividade são alguns dos termos que marcam o reconhecimento da dimensão histórica da realidade e da necessidade de buscar em alguma forma de abordagem ou método histórico o princípio ou instrumento a partir do qual os movimentos e transformações que atravessavam a vida social

poderiam ser interpretados, classificados, e até mesmo dominados e dirigidos. Esse amplo reconhecimento da dimensão histórica da realidade e da vida humana, assim como da imprescindibilidade de atrelar o pensamento e a razão a algum tipo de perspectiva histórica, foi um traço primordial da identidade do século XIX, razão pela qual o mesmo é frequentemente tratado como sendo o século do historicismo.

De acordo com Ferrater Mora, em um sentido bastante amplo, foram denominadas historicistas todo “um conjunto de doutrinas e correntes filosóficas de índole muito diversa e que coincidem, pelo menos, em sublinhar o importante papel desempenhado pelo caráter histórico — ou historicidade — do homem e, ocasionalmente até da natureza inteira” (MORA, 2001, p. 335). Ainda de acordo com Mora, dentro desse amplo espectro de pensamento, poderíamos encontrar uma distinção entre dois grupos de doutrinas que nos permitiriam falar de dois tipos distintos de historicismo: o historicismo antropológico, que se limita a atribuir historicidade ao homem e às suas produções; e o historicismo cosmológico, que colocaria-se a afirmar a historicidade da realidade como um todo (Ibid). Tentando desenvolver melhor o conceito, mas preservando espaço para a diversidade de significados que ele pode e deve assumir caso queiramos pensá-lo de forma mais rica e de modo a atentar para a amplitude dos desdobramentos trazidos pelo grande reconhecimento da dimensão histórica da realidade por parte do pensamento do século XIX, temos ainda as reflexões de Julien Freund (FREUND, 1977), para quem o historicismo pode ser organizado segundo duas tipificações por ele denominadas historicismo filosófico e historicismo metodológico. Assim, como historicismo filosófico podemos englobar as formas de pensamento histórico que buscam na afirmação da dimensão histórica da realidade o fundamento para a elaboração de uma visão geral de mundo, ou mesmo de um tipo de metafísica no qual a história é valorizada enquanto um instrumento de reflexão sobre o sentido da existência humana. Dando origem a um tipo de metafísica que faz do devir, e não mais do transcendente, o princípio último de explicação e determinação da realidade, o historicismo filosófico foi tanto uma tentativa de sistematizar a mudança história atribuindo-lhe um princípio estruturador, como também o extremo oposto; ou seja, uma conclusão em prol da relatividade de todo sentido, através da qual negava-se a existência humana a possibilidade de um sentido absoluto. Em oposição a esse historicismo, estaria o já referido historicismo metodológico, que situando-se no plano puramente epistemológico, faz do problema da história não o problema metafísico do sentido da existência, mas sim o problema da estipulação das condições de possibilidade do conhecimento histórico e da fundamentação metodológica das ciências humanas.

A) Uma nova cosmologia que, contra o cosmos fixo e repetitivo dos gregos e do racionalismo mecanicista, afirma uma visão do universo como sendo um processo dinâmico e vivo, aberto para o imprevisto e para a criatividade (CARVALHO, 2004); B) uma afirmação da historicidade do homem e de todos os seus produtos advinda da percepção de que o humano não é uma essência imutável e universal, mas sim realidade que se constrói e se modifica no tempo; C) um novo olhar historiográfico elaborado na Alemanha oitocentista e baseado em uma afirmação do caráter singular e portanto irrepetível do passado, assim como no desejo de compreendê-lo empiricamente a partir dos termos extraídos do seu próprio contexto (REIS, 1999) ; D) “ doutrina de que a história é governada por leis históricas ou evolucionárias específicas, cujo descobrimento nos capacitará a profetizar o destino do homem” (POPPER, 1987, p. 22); E) Uma doutrina da imanência que parte da “afirmação de que a vida e a realidade são história e apenas história”, trazendo como corolário necessário “ a negação da teoria de que a realidade pode ser dividida em supra-história e história” (CROCE, 2006, p. 93); F) designação do conjunto de reflexões filosóficas que reconhecem “como sua tarefa exclusiva e fundamental a determinação da natureza e da validade dos instrumentos do saber histórico” (ABBAGNANO, 1970, p. 207). Podendo abarcar todo esse enorme conjunto de significados, que em muitos casos estão em flagrante conflito, o termo historicismo, portanto, torna-se aqui pertinente não pelo seu poder de fixar uma corrente de pensamento clara e distinta, mas sim pela capacidade que os múltiplos significados por ele assumidos nos dão de perceber a amplitude das implicações culturais e humanas colocadas pela atitude, comum a todas os sentidos do termo a pouco listados, de, em franca recusa do olhar a-histórico, adotar a perspectiva histórica ou historicizante como princípio central e imprescindível do conhecimento e da reflexão. Atitude essa que, como foi visto aqui, emergiu pouco a pouco a partir dos campos do iluminismo e do romantismo até ao ponto de, no século XIX, espalhar-se pelos mais diversos campos da cultura moderna. Assim, ainda antes de entrar na questão Nietzsche e a história e então apresentar uma reflexão sobre o sentido geral do diálogo que o filósofo manteve com a cultura historicista de seu tempo e o seu preceito de adotar a perspectiva histórica como um princípio imprescindível de inteligibilidade da realidade, gostaria de identificar quatro sentidos ou usos dados a perspectiva histórica nos séculos XVIII e XIX. Esses sentidos são o da história como religião horizontal, como pluralismo/relativismo, como ciência e como pessimismo cultural. Elaborando-os ainda que de forma sucinta, estaremos identificando quatro papéis assumidos pelo olhar histórico da modernidade, que, penso eu, nos ajudarão a compreender o próprio lugar, papel e sentido assumidos pela filosofia nietzschiana no âmbito da vida intelectual e da consciência histórica da modernidade.

HISTÓRIA E MODERNIDADE: OS SENTIDOS DA HISTÓRIA

1. A história como religião horizontal ou religião da humanidade

“O único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a simples idéia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional.”

“Outro ponto é que essa manifestação do pensamento de que a razão governa o mundo está ligada a uma outra aplicação, que conhecemos na forma da verdade religiosa, vale dizer, que o mundo não foi abandonado ao acaso e a causas externas aleatórias, mas que é regido por uma providência” (HEGEL).

Como já tivemos a oportunidade de ver aqui, ao longo dos séculos XVIII e XIX uma historicização cada vez mais radical da realidade humana trouxe gradualmente a idéia de que o homem não possui uma natureza definitiva, “que ele não é uma criatura determinada, mas uma aventura da qual pode ser em parte o criador” (CAMUS, 2005, p. 163). Do mesmo modo, como também já tivemos a oportunidade de ver, a vivência moderna de intensas e radicais inovações no campo das idéias, assim como nos âmbitos social, econômico e político, ligada é claro a uma aceleração da mudança histórica e a um sentimento de descolamento em relação a experiência passada, trouxe um novo horizonte de expectativa no qual o futuro já não se deixava mais limitar pelo passado, transformando-se em uma visão otimista que projetava no amanhã a esperança de realização de anseios que até então o homem não só não pudera satisfazer, mas mais do que isso, não pudera nem mesmo elaborar (KOSELLECKE, 2006).

Livre da continuidade da natureza humana, e não mais condenada a repetir o passado, em seu conceito moderno a história assumia a forma de um processo abrangente de distanciamento do passado rumo a um futuro no qual os males que sempre afligiram o homem pareciam que iam pouco a pouco simplesmente deixar de existir. Para muitos, parecia ser então inegável que o devir humano possuía uma direção que seria ao mesmo tempo inevitável e benigna, de tal forma que o sucesso das reivindicações humanas por justiça, liberdade, fraternidade e igualdade já seria algo garantido de antemão pela própria natureza progressista do processo histórico, que de modo inexorável, ainda que de forma gradual e dolorosa, traria como produto final a emergência de uma nova humanidade na qual os valores a pouco citados encontrariam-se plenamente acolhidos, harmonizados e realizados.

Assim, possuindo direção e inexorabilidade, a história poderia apresentar ao homem um sentido a respeito da sua existência no mundo assim como um objetivo para os seus projetos políticos. Do mesmo modo, poderia tornar-se fonte de amparo e consolo, bem como objeto de culto e adoração. Em uma noção absolutamente moderna, concebida pelas filosofias da história de orientação iluminista como um processo teleológico — ou seja, como um processo que visa atingir uma finalidade — a história passou a ser vista como disponível para a fabricação; quer dizer, para ser feita da mesma maneira como, por exemplo, é possível fazer um móvel: a partir de uma idéia prévia que é realizada com precisão, controle e perfeição. Nessa perspectiva, se a história é vista como podendo ser objeto de fabricação, é porque acredita-se que ela possui um final, tal como o processo de fabricar algo tem um final quando o objeto fica pronto. Ela pode ser fabricada porque as leis ou etapas que conduzem ao seu estado final são fatos objetivos que podem ser conhecidos pela filosofia da história e executados pela inteligência e vontade política dos homens. Desse modo, nesse contexto em que o pensamento e a ação política passam a encontrar a sua orientação e a sua legitimação na consciência fornecida pela profecia histórica, a ação se converte em produção de um futuro utópico que de qualquer modo iria se manifestar (ARENDT, 2000; KOSELLECK, 2006)

Afirmar a voluntarista onipotência da vontade humana que, paradoxalmente, se apóia na crença determinista a respeito da existência de um progresso inexorável, essa forma de historicismo foi uma espécie de consumação da passagem da vida contemplativa dos antigos para a vida ativa dos modernos. Do mundo da sabedoria e da busca de uma harmonização com o cosmos, para o mundo da indústria e da tecnologia, enfim, do projeto de domínio e de alteração radical da realidade. Acreditando que uma nova sociedade e uma nova humanidade, radical e irreversivelmente emancipadas dos males do passado e do presente, poderiam ser feitas na e através da história e da ação política, que com isso passam a ser prestigiadas e cultuadas enquanto verdadeiros espaços de salvação, com os seus vários “ismos” (democratismo, socialismo, anarquismo, republicanismo, etc), embora pretendendo-se uma ruptura com o passado religioso e mítico da humanidade, o humanismo racionalista e secular do século XIX e do fim do século XVIII, como nos mostra Gray (GRAY, 2005), na verdade não passou de uma secularização do mito cristão de que o devir humano possui um significado especial. Para tal mito, a história possui um significado porque possui uma direção, um plano de redenção que nos encaminha para o juízo final, ocasião na qual poderemos ser salvos ou condenados. No entanto, encarando a história como um drama de salvação, a consciência cristã medieval dirige seu apelo por justiça e redenção para Deus e o transcendente, e não para o plano da vida social e política, que continuava, tal com o no mundo pagão dos antigos, a ser visto como um lugar onde nada de fundamentalmente novo poderia acontecer. Ao imaginar um lugar onde os

homens poderiam viver em total ruptura com os limites do que a tradição e a experiência estabeleceram como possível, o mundo medieval, como nos mostra Gray, não focava o futuro, mas sim locais distantes ainda não estabelecidos no mapa (GRAY, 2004).

Com o humanismo iluminista e suas filosofias da história, esse quadro alterou-se radicalmente. Encaminhando as esperanças ou visões escatológicas de perfectibilidade e justiça do transcendente para um futuro puramente mundano e humano a ser atingido na e através da história e da política, temos então, no humanismo utópico gerado pelas filosofias teleológicas da história, a substituição das antigas religiões verticais pelas modernas “religiões horizontais” (CAMUS, 2005, p. 228); isto é, das religiões nas quais a salvação é buscada no transcendente, pelas religiões nas quais a salvação é buscada em um futuro a ser estabelecido pela ciência e pela política. Hegel e Marx, de acordo com Camus, que em suas análises privilegia o pensamento alemão, são os grandes nomes por trás dessa transformação da história e da política em novas e verdadeiras religiões de salvação da humanidade (Ibid). Para Hegel, cujo pensamento voltaremos a rever mais tarde, se olharmos para o passado focando-nos não nos atores individuais e em suas intenções particulares de caráter imediatista e limitado, mas sim no desenvolvimento histórico como um todo, do passado remoto até o presente, veremos que a história humana não é fragmentária e irracional como facilmente somos tentados a pensar, mas sim um processo racional, universal e edificante, no decorrer do qual o espírito humano conquista gradualmente a sua liberdade através do desenvolvimento de sua consciência e das instituições sócio-políticas por ele produzidas ao longo do tempo. Essa leitura hegeliana, fez com que a razão deixa-se de ser uma abstração e um elemento inerte ao então engajá-la no mundo, transformando-a em um processo ou desenvolvimento humano e temporal. Ao mesmo tempo, fez do curso histórico humano um empreendimento racionalmente estruturado, de tal forma que, não importando o curso final tomado por cada movimento da história, visto sob a lógica geral do processo, o seu sentido seria sempre necessariamente racional, benéfico e edificante. Essa interpretação hegeliana da história, que parecia tudo justificar e perdoar a luz do já alegado caráter necessário, racional e benfazejo do processo histórico como um todo, agregou ainda um outro elemento perigoso à boa parte da consciência histórica e política modernas. Ao identificar a racionalidade do processo histórico com o progresso gradual da liberdade humana através do desenvolvimento das instituições sócio-políticas dos povos ao longo da história, Hegel identificou o sucesso da razão com o sucesso do Estado, e além disso, fez da história política, com todos os seus crimes, guerras, crueldades e ódios, o palco no qual a razão desempenha o seu papel. O Estado e as forças políticas vitoriosas, encontravam-se agora racional e espiritualmente justificados.

Hegel, com a sua idéia de uma história governada pela razão, foi sem dúvida um dos pais da idéia moderna de um tribunal da história. Segundo tal idéia, na medida em que a mudança histórica obedece a um governo da razão, tudo aquilo que foi bem sucedido e vitorioso na história encontraria no seu sucesso e em sua vitória a prova da sua racionalidade (MOURA, 2005, p. 162). Essa idéia, de que há uma necessidade racional por trás de todo sucesso histórico, gerou uma forma de consciência histórica conhecida como história dos vencedores, cujos resultados óbvios foram o culto do poder e do sucesso, e com o mesmo, o conformismo e o cinismo político. Assim, nas palavras de Albert Camus, “O vencedor sempre tem razão, esta é uma das lições que se pode tirar do maior sistema alemão do século XIX” (CAMUS, 2005, p. 165).

Para Camus, ao inscrever a razão na história fazendo da mesma um processo, a incontestável originalidade da filosofia de Hegel teria sido a destruição de “toda transcendência vertical, e sobretudo a dos princípios” (Ibid, p. 177). Isto, na medida em que ao fazer do processo histórico a fonte de toda verdade, razão, direito e valor, Hegel teria aberto caminho para a supressão de toda moralidade ou ética formal, identificando e reduzindo assim o compromisso ético do homem com o compromisso com o próprio processo histórico e seu suposto poder de edificar. Hegel, no entanto, com sua filosofia da história, quis apenas nos conscientizar de que a história, tal como desenvolveu-se até o mundo moderno, obedeceu a uma lógica ou plano racional e progressista. Profetizando apenas o passado, e celebrando apenas o presente enquanto consumação do mesmo e de sua marcha racional, ele não buscou prever o futuro nem fazer a sua apologia. Sua contribuição para as religiões horizontais da modernidade teria se dado, portanto, sobretudo a partir da absorção de seu pensamento pelos movimentos ideológicos do século XIX e XX. Projetando a marcha da razão para muito além do presente moderno e de suas realizações, foram os leitores revolucionários de Hegel, tradicionalmente conhecidos como hegelianos de esquerda, que, ao deslocarem o desfecho conciliador e libertário da história para o campo de um futuro profetizado, mas no entanto indeterminado quanto ao momento preciso de sua realização, trouxeram a tona o culto do futuro e da política enquanto espaços de salvação. Aqui, a idéia hegeliana que afirma a história como um processo racional e universal acabou por ganhar dimensões assustadoras, bem como um sentido criminoso e sanguinário.

Como nos mostra Camus, é com as leituras ideológicas de Hegel que chegamos então as religiões modernas do homem e da espécie, e com elas, a conversão da política em utopia e em religião. Assim, temos então a emergência da mentalidade do idealista revolucionário, que substituindo Deus pelo futuro, e identificando o mesmo com a moral, baseia o seu pensamento e a sua ação em um

cinismo político radical segundo o qual o bem não está em comprometer-se com princípios formais estabelecidos de antemão, mas sim em servir a causa da humanidade emancipada e justa do por vir. Devendo o homem viver e agir em função do futuro, o mesmo torna-se o único valor, estando portando justificados todos os crimes que trabalham para a sua realização ⁴. Para Camus, portanto, não podemos entender os equívocos, o cinismo e os crimes do pensamento e da ação revolucionária do século XX, se desprezarmos “o fato de que, por um acaso infeliz, grande parte de sua inspiração venha de uma filosofia do conformismo e do oportunismo” (CAMUS, 2005, p. 176). Ou seja, se esquecermos que eles possuem a sua fonte na crença de que a história é um processo racional e universal cujo produto final é a liberdade. Crença essa que, tendo tido em Hegel a sua fonte principal, mas tendo sido posteriormente radicalizada ao longo do século XIX pelos hegelianos de esquerda que ampliaram para um futuro indeterminado a consumação e o sentido último do processo racional e libertário pensado por Hegel, abriu um campo ilimitado de justificação dos delitos e monstruosidades a serem cometidos em nome da história e da positividade de seu poder de realização (CAMUS, 2005).

Para Camus, é com Marx que a destruição da transcendência dos princípios e da razão, iniciada por Hegel e sua racionalização e espiritualização da história, assume a sua forma mais radical: uma identificação total da moral e da razão com os fins do processo histórico que acabou por conduzir o culto moderno da história e da política enquanto espaços de salvação sem transcendência a uma formulação emblemática. Em Marx, a ideologização da história converte-se de vez em utopia ao absorver a fé, comum a positivistas e economistas burgueses, no papel desempenhado pela indústria no desenvolvimento da humanidade, assim como no poder de transformação radical da existência humana trazido pela ciência e pelo aparato produtivo do capitalismo burguês. Com isso, absorvendo do mundo burguês “as esperanças quase místicas levantadas no século XIX pela expansão da indústria e pelos avanços surpreendentes da ciência” (CAMUS, 2005, p. 225), Marx deu a ideologização revolucionária da história a fundamentação materialista e econômica que a ela faltava. Com ele, a ideologia alemã do processo histórico acabou por encontrar o culto moderno da

⁴ Sobre o potencial aterrador de justificação da violência e da crueldade oferecido pelo pensamento histórico moderno e seu culto do futuro, como nos diz Isaiah Berlin: “Alguém observou certa vez que antigamente os homens e as mulheres eram entregues como sacrifícios a uma variedade de deuses; no lugar desses deuses, a era moderna gerou novos ídolos: os ismos. Causar dor, matar, torturar, são em geral corretamente condenados; mas se essas coisas não são feitas para meu benefício pessoal, mas por um ismo__ socialismo, nacionalismo, fascismo, comunismo, uma crença religiosa fanaticamente adotada, progresso ou o cumprimento das leis da história_, então elas estão corretas. A maioria dos revolucionários acredita, secreta ou abertamente, que para criar o mundo ideal os ovos tem de ser quebrados, senão não se pode fazer a omelete” (BERLIN, 2005, p. 34).

capacidade humana de intervenção e dominação da natureza por meio de um pensamento que afirmava radicalmente o poder e a vocação revolucionária da própria economia.

Para Marx, segundo Camus, na medida em que toda realidade humana encontra as suas condições de existência nas relações de produção, “o devir histórico é revolucionário porque a economia o é” (CAMUS, 2005, p. 230). Em um processo que culminaria necessariamente na sociedade socialista, Marx vê cada formação produtiva ou econômica humana gerando antagonismos que a destroem, juntamente com a sociedade a ela correspondente, em benefício de uma formação econômica e de um outro modelo de sociedade. O capitalismo seria o último desses estágios de evolução econômica e social nos quais antagonismos internos levam a um movimento de superação. Gerando forças produtivas gigantescas e inéditas, e uma classe social (o proletariado) predestinada a assumir, através da ação revolucionária, o controle de tal capacidade de dominação da natureza até então jamais sonhada, fazendo-a enfim servir a felicidade e realização de toda a humanidade, o capitalismo seria o fim da história tal como a conhecemos. Quer dizer, o fim da história dominada pela escassez, pela exploração, e pela opressão do homem pelo homem. Depois dele, viria o socialismo: uma gestão racional, humanitária e fraterna do poder tecnológico e industrial gerado pelo mundo moderno que traria para a humanidade uma civilização sem classes, sem conflitos sociais, e sem a coerção do Estado, tornada desnecessária pelo fim da propriedade privada e da exploração do homem pelo homem. Prometendo o fim das contradições e do sofrimento social; das querelas entre os homens, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie, e entre a essência e a existência, o marxismo, segundo Camus, não é ciência, mas sim profecia e messianismo (CAMUS, 2005).

Apregoando que os fins da história iriam mostrar-se racionais e morais, mas ao mesmo tempo afirmando que a história não pode dar saltos, devendo então, para encontrar o seu desfecho conciliador, ser aceita e vivida ao longo de todas as suas etapas e em meio a todas as suas dores e contradições, o humanismo expresso pelo marxismo não é amor aos homens, mas sim amor ao longínquo e celebração da ética dos construtores; segundo a qual os que querem os fins devem querer também os meios. Idolatria fanática de um futuro indeterminado e, portanto, em perpétuo adiamento, o que o humanismo de Marx ameaçou instaurar entre os homens foi a servidão sem fim a todos os meios que concorrem para sua realização. A partir do marxismo e do radicalismo de esquerda, vemos o que Camus diz ser a consequência mais perigosa das religiões horizontais: ou seja, uma vez que a moral, a razão e a própria salvação encontram-se totalmente identificadas com a história e seu suposto processo, a terra encontra-se abandonada ao poder sem limites. Sob o impacto do futuro utópico projetado pelas filosofias da história e pelo radicalismo político, o

pensamento moderno — que começou como um pensamento que não mais aceitava o mundo pois queria fabricá-lo — acabou por tornar-se uma recusa de todo e qualquer princípio. Assim, no fim das contas, na medida em que tudo parecia possível, tudo parecia também ser permitido (CAMUS, 2005).

Por último, a reflexão sobre as religiões da humanidade montadas a partir da crença moderna em um processo racional, universal e libertário da história, estaria então fortemente incompleta se deixássemos aqui a impressão de que o culto do Estado, o radicalismo revolucionário sem escrúpulos e a desmedida potencialmente totalitária e genocida assumida pela confiança do homem moderno em seu poder de intervir e transformar a realidade, fossem todas as suas conseqüências. Assim, como nos mostra John Gray, é o nosso próprio conceito de modernidade que constitui a criação mais difundida e duradoura da ampla idolatria e espiritualização do processo histórico promovidas pelas filosofias da história iluministas no fim do século XVIII e ao longo de todo o século XIX. Para Gray (2004), graças a essas filosofias da história, acostumamo-nos todos a pensar que existe um único modo de ser moderno, e que esse modo é necessariamente benigno. Ou seja, habituamo-nos a pensar que se tornando mais modernas a medida que a ciência, o conhecimento, a tecnologia e o mundo urbano e industrial se difundem pelo globo, as sociedades deveriam tornar-se mais parecidas e esclarecidas, convergindo assim para os mesmos valores e instituições oriundos do pensamento ocidental e iluminista. Essa crença, de que a história encontra-se do lado dos valores ocidentais e iluministas, de que, em torno dos mesmos, o seu destino é produzir uma civilização universal; para Gray, é apenas um mito fundado nas religiões da humanidade e da história que estão na base do humanismo das luzes. Em sua base, estariam duas idéias principais, uma plausível e a outra absolutamente fantasiosa, que Gray então credits às filosofias da história provenientes do positivismo de Henri de Saint-Simon (1760-1825) e de Auguste Comte (1798-1857). A primeira dessas idéias, a plausível, atribui ao desenvolvimento do conhecimento um papel de destaque na produção da mudança histórica. A segunda delas, a fantasiosa, diz que o conhecimento humano evolui segundo um curso necessário, universal e emancipador, no decorrer do qual a humanidade seria forçosamente levada a convergir e harmonizar-se em uma civilização universal e secular. Atuando juntas, desde o momento de sua criação e difusão até hoje, elas estariam na base do pensamento de grupos bastante diferenciados tais como positivistas, anarquistas, socialistas e liberais, que, apesar de suas divergências, nivelam-se no ponto em que tendem a ver nas suas ideologias e em seus projetos de sociedade a realização ou desenvolvimento máximo da história, o produto necessário e benéfico do processo de modernização, de difusão da ciência e do conhecimento, em direção ao qual todos devem caminhar. O fruto mais recente desse mito

ocidental, teria aparecido logo após a queda do muro de Berlim e da derrocada do socialismo: a ideologia neoliberal que aponta a democracia e o livre-mercado global como sendo a única forma possível de modernidade e, mais do que isso, como sendo mesmo o ápice e estágio final do desenvolvimento da consciência e da evolução ideológica humanas (GRAY, 2004).

Todo esse universalismo militante, que estaria na base de nosso conceito dominante de modernidade, segundo Gray, não seria mais do que uma versão secular da intolerância monoteísta e de seu espírito missionário, ambos sedimentados na convicção de que só há um único modo certo de se viver e pensar. Esperança metafísica de unidade, posto que baseada em uma mitificação da história, o conceito de modernidade produzido a partir das religiões da humanidade de base iluminista, estaria nos impossibilitando de conviver de forma mais acertada com o conflito, assim como a adquirir a capacidade de pensar que um mundo fragmentado em múltiplos sistemas e regimes talvez possa ser um mundo mais estável e pacífico (GRAY, 2004).

2. A história como pluralismo e relativismo

“(...) o objeto da história é, por natureza, o homem. Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém a uma ciência da diversidade” (MARC BLOCH).

De acordo com Isaiah Berlin (2002), que nesse tópico será usado todo o tempo como referência central, o pensamento ocidental, desde a Grécia antiga até os reformadores e revolucionários da modernidade, esteve fortemente marcado por uma concepção a respeito da vida e do pensamento humanos que pode ser chamada de monismo. Pelo termo monismo, Berlin reúne então todas as visões que afirmam a existência de respostas absolutas para as questões humanas centrais concernentes aos campos da ética, da política e até mesmo da estética. Para o monismo, portanto, as respostas para as grandes questões a respeito de como devemos viver, quer enquanto indivíduos ou quer enquanto sociedade, são descobertas e não inventadas. Elas existem fora do homem (no céu, em Deus, no supra-sensível, na natureza, nas leis da história, etc) não podendo portanto serem fabricadas ou alteradas pelo mesmo, mas sim apenas encontradas pelas mentes, métodos ou canais cognitivos então adequados. Sendo absolutas, quer dizer, existentes por si mesmas e independentes do homem, em todos os tempos e em todos os lugares, tais respostas devem ser as mesmas para

todos aqueles que estão aptos a encontrá-las, de tal forma que, para o monismo, quando se trata de estar certo, só pode haver uma verdade. Assim, sob o pressuposto de que todas as perguntas legítimas possuem uma única resposta verdadeira de cujo conhecimento o homem depende para ser feliz e pleno, o monismo identificou o bem e a verdade com o uno e com o convergente, sendo que, como consequência, fez a diversidade, o mal e a infelicidade entre os homens nascer do erro. Do mesmo modo, tratando a questão de encontrar uma resposta correta para as nossas grandes questões como uma questão de convergência em direção a uma mesma verdade existente fora de nós, e portanto em nada relativa ou condicionada por nosso esforço de descobri-la, o monismo repousa na crença em uma estrutura ou princípio imutável e universal, em um grande denominador comum entre os homens, e até mesmo entre as coisas, no qual sempre baseia a sua idéia de verdade⁵ (BERLIN, 2002, 2005).

Para Berlin, coube ao pensamento histórico moderno, proveniente do contra-iluminismo e do romantismo do século XVIII, em uma verdadeira revolução cultural, iniciar uma ruptura com a visão monista que por mais de dois milênios marcou o pensamento ocidental. Vico e Herder, dois dos fundadores de muitos dos principais pressupostos do pensamento histórico atual, que a seguir trataremos de abordar aqui, foram, segundo Berlin, nomes de grande destaque nessa empreitada, que, não se tendo limitado a ser uma mera desarticulação de uma visão milenar das coisas, significou também uma fundamentação de uma nova visão da vida humana e das idéias a qual ele então denomina pluralismo (BERLIN, 2002).

Giambattista Vico (1668-1744), foi um pensador e autor italiano que realizou um esforço admiravelmente fecundo para compreender a natureza do conhecimento histórico e da própria história. Embora tenha sido um dos inovadores mais audaciosos da história da filosofia, cujas realizações seriam mesmo assombrosas em sua magnitude e implicações, hoje famoso em seu país natal, seu nome continua muito pouco conhecido para além de suas fronteiras (Idem, 2005). A primeira edição de sua obra principal, *Ciência nova* (*Scienza Nuova*), foi lançada em 1725; mas o mérito extraordinário de suas formulações, contudo, teve que esperar pelo desenvolvimento do pensamento histórico alemão do final do século XVIII e início do XIX, para só então poder encontrar um público em sintonia com as suas colocações. Dessa forma, legada a nós por uma

⁵ Segundo Berlin (2002), embora autores como Hegel e Marx tivessem substituído a crença em princípios ou parâmetros eternos pela crença na história e na mudança, o espírito monista continua vivo em seus pensamentos. Isto, na medida em que, em tais autores, continua a ter plena vigência a crença de que existem respostas absolutas para as grandes questões humanas a respeito do modo como devemos viver e em função de que fim devemos agir . A diferença é que é na lógica do processo histórico, e não mais em Deus ou no transcendente, que essas respostas devem ser buscadas. A história torna-se então o novo denominador comum entre os homens e as coisas, o novo princípio último de racionalidade e integração do mundo. Enfim, ela é a nova morada do ser.

tradição mais forte, a do pensamento alemão, as idéias desenvolvidas por Vico tornaram-se amplamente conhecidas sem que tivéssemos que conhecer o próprio autor e sua obra, que por tal motivo, passaram a ser assunto específico de filósofos da história e especialistas no pensamento e literatura italianos (BERLIN, 2005; COLLINGWOOD, 1981).

Para Berlin, entre as notáveis realizações de Vico estariam a antecipação da estética dos românticos, a invenção de nossa idéia de cultura, de antropologia e filologia comparadas, bem como também a invenção de uma nova abordagem da realidade, peculiar ao campo das ciências humanas, cuja distinção em relação as ciências naturais ele teria sido o primeiro a formular (BERLIN, 2002). Vico foi o autor de um conceito obscuro de providência histórica, e ficou famoso por uma teoria dos ciclos pelos quais as diferentes civilizações teriam que passar em seu desenvolvimento. Contudo, a importância de seu pensamento estaria no modo como ele enfrentou o desprezo cartesiano pelas humanidades, a cultura iluminista e a tradição monista definida no início do presente tópico. Para Vico, poderíamos compreender as realidades culturais e históricas de um modo que, além de diferente daquele pelo qual entendemos a natureza, seria além disso superior. Adotando o preceito já existente de que só é possível compreender aquilo que se criou, Vico estabeleceu que uma verdadeira compreensão da natureza só caberia à Deus, o grande criador. No entanto, com relação aos produtos do homem, ou seja, a sua própria história e os diversos elementos da cultura, poderíamos entendê-los de uma posição e de um modo privilegiado; ou seja, não externamente como estudamos a natureza, mas sim internamente, reconstruindo a visão de mundo de outros povos e aprendendo a olhar as suas criações com o mesmo olhar que tinham aqueles que as geraram (BERLIN, 2002, 2005).

Vendo a linguagem, os mitos e as crenças de civilizações bastante diferenciadas do passado não como uma antologia de erros e superstições, como as enxergavam muitos iluministas, mas sim como uma manifestação autêntica e funcional do modo de vida e da experiência coletiva de um povo, Vico encarou tais realizações como valiosas fontes históricas através das quais poderíamos entrar na mente de outros homens para então compreendermos “os seus motivos, os seus medos, esperanças, ambições, amores e ódios” (BERLIN, 2005, p. 25). Uma época, portanto, só pode ser corretamente entendida se fazemos um esforço para compreendê-la, e as suas produções, dentro de seu próprio contexto e experiência. Ou seja, se nos esforçamos para entender o que deveria ser a vida do passado para aqueles que a viviam; o que exatamente deveriam significar mitos e idéias para aqueles que, por meio dos mesmos, pensavam e sentiam o mundo, tornando-se assim aptos a pertencer e atuar em uma determinada realidade. Realizando tal esforço e prescrevendo tal método, Vico, segundo Berlin, logo estabeleceu que as questões humanas, assim como as respostas para as

mesmas, diferem enormemente ao longo do tempo através das épocas e civilizações. Mais do que isso, seu pensamento acabou por afirmar que os homens podem sustentar crenças, objetivos e maneiras de viver que, embora sejam amplamente diferenciados e até mesmo incompatíveis entre si, são, no entanto, igualmente legítimos, racionais e verdadeiros quando lidos a partir do seu próprio contexto histórico. Assim, estabelecendo através do estudo da história que as verdades humanas observadas no tempo são múltiplas e incompatíveis entre si, Vico teria desfechado um duro golpe contra o pensamento monista e sua crença de que há um único modelo verdadeiro de beleza, justiça, moralidade e organização humanas do qual algumas civilizações se aproximam mais do que outras (BERLIN, 2002, 2005).

Encarando cada civilização como uma estrutura singular a ser lida e conhecida através do estudo dos produtos simbólicos através dos quais a sua vida espiritual se realiza, Vico deixou de remeter as questões humanas a qualquer estrutura última de caráter atemporal, imutável e universal. Assim, uma vez que o espírito do homem era agora identificado com um tempo historicizado, ou seja, dividido em contextos históricos específicos e singulares, chegava-se a conclusão de que ele nem sempre fora o mesmo, assumindo formas que, embora diversas e antagônicas, sempre foram humanas em um sentido pleno, rico e inequivocamente autêntico. Estabelecendo que a verdade humana observada no tempo não é uma unidade e uma harmonia, mas sim uma pluralidade e um antagonismo, através do olhar histórico Vico gerou a visão pluralista segundo a qual, para uma mesma questão, é possível encontrar várias respostas igualmente legítimas, igualmente verdadeiras, embora amplamente incompatíveis e discordantes entre si. Afinal, gregos e romanos, cristãos medievais e cristãos modernos, confrontados com uma mesma indagação ou problema, responderam de formas que, embora possam discordar radicalmente, são igualmente realistas e verdadeiras quando relacionadas a seu contexto (BERLIN, 2002, 2005).

A ruptura de Vico com a visão monista ocidental, foi retomada no final do século XVIII pelo filósofo alemão Johann Gottfried Herder (1744-1803) que, coincidentemente, chegou a muitas formulações semelhantes as do filósofo italiano, sendo que, ao que parece, por uma via independente (BERLIN, 2002). Entre os alemães, Herder não foi o primeiro a atacar a doutrina, cara ao iluminismo francês, de que há verdades universais e indubitáveis, válidas para todos os homens e todas as culturas, e em função das quais as sociedades devam ser instruídas, organizadas e governadas racionalmente. De igual modo, não foi o primeiro a ver nas diferenças de crenças e modos de vida humanos, não um produto do erro e da ilusão, mas sim um fator positivo e rico que expressa a diversidade natural da própria humanidade — ou seja, do potencial do homem para criar, viver, e agir nas mais variadas direções. Assim, em sua defesa da diversidade, feita em oposição ao

cosmopolitismo iluminista, Herder expressava a revolta do romantismo alemão contra a cultura filosófica e política francesa, bem como contra os projetos de promoção de uma modernização política, econômica e social dos Estados germânicos idealizados a partir de modelos franceses. Imerso na revolta romântica contra a idéia de um mundo ideal a ser construído sob a anulação das individualidades e diferenças, Herder, no entanto, destacou-se pelo modo como pensou o conhecimento histórico e social, assim como pela maneira pela qual enfatizou a existência, na vida afetiva humana, de uma necessidade, “tão profunda quanto o desejo de comer, beber ou ser livre” (BERLIN, 2005, p. 28), de pertencer a uma cultura, no seio da qual seja possível fruir laços emocionais elementares, assim como uma experiência de acolhimento e compreensão (BERLIN, 2002, 2005).

Segundo Berlin, embora defensor apaixonado das diferenças culturais e nacionais, Herder não deixou de compartilhar valores e idéias com o cosmopolitismo humanista de seu tempo, chegando mesmo, mais tarde em sua obra, a tentar construir uma teoria da história em que toda a humanidade, ainda que de uma forma um tanto vaga, seja representada como evoluindo para algum tipo de convergência. Mas, apesar de reconhecer que em algum momento Herder chegou a possuir afinidades com o cosmopolitismo e o humanismo das luzes, Berlin destaca na obra do pensador os pontos de ruptura: a paixão pelo brilho individual de cada cultura e o pluralismo; elementos da produção do autor alemão a partir dos quais o seu pensamento causou grande impacto sobre a imaginação européia (BERLIN, 2002).

Em consonância com o pensamento de Vico, Herder rejeitou o projeto iluminista de uma ciência unificada que reuniria as mais diversas disciplinas em torno de um mesmo paradigma de conhecimento construído com base no modelo fornecido pelas ciências naturais. Na base de tal rejeição, estava o pressuposto, também próximo a Vico, de que cada cultura possuiria um caráter único, não podendo portanto ser conhecida em termos de leis gerais e universais, mas sim tão somente através de uma operação cognitiva diferenciada, um esforço de penetrar empaticamente no interior do modo de vida dos povos e períodos estudados, para com isso, pouco a pouco, tentar reconstruir o seu olhar e a sua sensibilidade; enfim, sua visão de mundo. Acreditando que cada cultura possui o seu próprio centro de gravidade, Herder estabeleceu que cada época ou cultura é valiosa e significativa por si mesma, não podendo portanto ser encarada como um mero degrau em direção a uma etapa superior. Para ele, não existe algo como uma meta ou estágio superior do processo histórico em direção aos quais toda a humanidade deve caminhar, e em função dos quais, por sua proximidade ou distância, povos e culturas devam ser julgados e hierarquizados. Cada sociedade contém dentro de si mesma o seu ideal de perfeição, que é portanto independente de toda

comparação com os ideais de outras sociedades e de outros povos. Com essa idéia, o filósofo afirma uma posição pluralista, semelhante aquela desenvolvida pelo historicismo de Vico, segundo a qual questões tais como “ qual é a melhor vida para os homens ?” ou “ Qual é a sociedade mais perfeita?” , não podem ser respondidas mediante o apelo a valores ou verdades absolutas, muito menos a um suposto substrato imutável comum a todos os homens e todos os períodos. Ao contrário, as respostas humanas para tais questões fundamentais são sempre o produto de contextos humanos diferenciados; adaptações a circunstâncias específicas, mas, sobretudo, expressões de modos de ser — de sentir, imaginar, criar e socializar — singulares, próprios de cada período e de cada cultura, povo ou sociedade (BERLIN, 2002).

Fragmentando a humanidade em inúmeros caracteres, tradições e comunidades orgânicas e naturais, Herder rompeu com a idéia de uma continuidade da natureza humana, transformando a história e o mundo da cultura em uma pluralidade de formas de vida incomensuráveis; quer dizer, impossíveis de serem julgadas, hierarquizadas ou harmonizadas através de qualquer parâmetro universal, absoluto, supra-histórico ou supra-cultural. Portanto, quando falamos em humanidade, o belo, o bom e o verdadeiro, sob a perspectiva pluralista de Herder, não precisam apresentar, e de fato não apresentam, qualquer similitude, sendo as suas possibilidades múltiplas e incompatíveis (Ibid).

Podendo ser identificado como um dos pais das noções “relacionadas de nacionalismo, historicismo e *Volkgeist*”, assim como “um dos líderes da revolta romântica contra o classicismo, o racionalismo e a fé na onipotência do método científico” (BERLIN, 2002, p. 379), segundo Berlin, Herder criou um pensamento que tem sido alvo tanto de elogios quanto de condenações contundentes. Para alguns, ele mereceu ser elogiado como um “defensor da fé contra a razão, da imaginação poética e histórica contra a aplicação mecânica de regras”. Para outros, ele seria um autor confuso, irracionalista e retrógrado, cujas idéias teriam contribuído para alimentar o chauvinismo e o obscurantismo alemães (Ibid: 380). Nesse ponto, o das avaliações negativas sobre Herder, citemos Collingwood (1981), por exemplo, que vendo na filosofia do autor alemão o primeiro pensamento sistemático a romper com a idéia de uma natureza humana uniforme, acaba por condenar o modo como tal ruptura foi produzida. Na leitura de Collingwood, Herder rompeu com a idéia de uma continuidade da natureza humana atribuindo a cada povo uma natureza específica, assim como qualidades psicológicas singulares ditadas pela mesma. Com isso, ao fazer de cada povo ou civilização uma natureza que traz consigo a determinação de qualidades psíquicas próprias e inevitáveis, o filósofo teria então aberto caminho para o pensamento racial que divide a humanidade em diferentes raças, cada qual, de modo determinista, sendo vista como predisposta a exercer determinado papel e a manifestar determinado potencial de cultura e desenvolvimento

(COLLINGWOOD, 1981). De qualquer modo, seja como for, quer tenha ajudado a inspirar o ódio e o extremismo racista e nacionalista, ou pelo contrário, quer tenha contribuído para difundir o amor e o respeito pelas diferenças e divergências históricas e culturais, com seu pluralismo, Herder foi o criador de idéias que “imprimiram realmente um efeito profundo e revolucionário sobre o pensamento e práticas posteriores” (BERLIN, 2002, p. 380).

Para Berlin, Herder e Vico, ao atentarem contra a tradição monista que dominou o pensamento ocidental, aproximaram-se dos sofistas e céticos do mundo antigo, assim como dos céticos modernos e de autores de mentalidade sociológica, como Montesquieu, por exemplo, que atuaram no sentido de relativizar valores e costumes (BERLIN, 2002). Trabalhando contra a crença em valores absolutos e incondicionados, os sofistas buscaram mostrar que a verdadeira origem de nossas idéias estava nas convenções humanas sempre múltiplas e variáveis de sociedade para sociedade, e não na descoberta ou acesso a qualquer lei ou princípio transcendente. O homem, como disse o sofista Protágoras, era então a medida de todas as coisas. Algo desse pensamento, que desafiava a idéia de que uma verdade absoluta e universal poderia ser estabelecida nos assuntos humanos, reafirmou-se no mundo moderno nos escritos de céticos do século XVI tais como Cornelius Agrippa, Montaigne e Charron (Ibid). Além disso, usando evidências provenientes “tanto da história como da nova literatura de viagem e exploração em terras recentemente descobertas na Ásia e nas Américas” (Ibid: 275), antes mesmo de Vico e Herder, parte do pensamento social e filosófico europeu já vinha analisando e tornando evidente o caráter relativo dos valores e ideais humanos, bem como a existência altamente fragmentária da humanidade, do olhar e da sensibilidade dos homens (Ibid).

No entanto, diferentemente do pluralismo de Vico e de Herder, para Berlin as relativizações das crenças, instituições e valores humanos promovidas pelos autores e correntes de pensamento a pouco citados, ainda partilhavam com o pensamento monista a crença em uma estrutura unitária básica e atemporal da realidade, deixando espaço para que, mesmo que apenas virtualmente, uma lei natural eterna concernente ao homem pudesse ser retirada. Isto, na medida em que, acreditando em um fator humano elementar e imutável, na visão de tais correntes de pensamento, “os fins supremos de todos os homens em todos os tempos eram, com efeito idênticos”(BERLIN, 2002, p. 275), sendo que as diferenças obviamente gritantes entre as diversas crenças, instituições e perspectivas, poderiam ser explicadas como sendo o fruto da diversidade de circunstâncias em que o elemento humano básico e atemporal se vê forçado a agir e interagir. Os meios de satisfação diferiam entre si, mas os fins básicos da vida humana eram constantes, similares e, em tese, poderiam convergir (Ibid). Com isso, opondo a idéia de história e de historicidade à noção de uma

lei imutável da vida e da natureza humanas a partir da qual metas universais e fins supremos pudessem ser retirados, o pluralismo historicista de Vico e Herder é apontado por Berlin como possuindo uma radicalidade inédita. Com ele, a idéia de uma estrutura imutável e unitária da realidade, a partir da qual objetivos e leis obrigatórias e convergentes para a vida das diferentes sociedades pudessem ser inferidas, sofre um sério golpe. Um golpe que atinge também a esperança iluminista de que a grande diversidade humana de perspectivas e modos de ser pudesse ser levada a convergir em direção ao homem e a sociedade ideais (BERLIN, 2002). Assim, Berlin parece sugerir que, através de Vico e Herder, de seu historicismo e de seu pluralismo, ainda que de forma não intencional, pela via do olhar histórico, começava-se então a abrirem-se os caminhos para que, ao longo do tempo, gradativamente os fundamentos substancialistas e monistas do pensamento e da moralidade ocidentais fossem conduzidos a uma enorme crise e a profundas tentativas de superação.

Embora enxergue em Vico e em Herder relativizações de implicações, como vimos, potencialmente radicais, na maioria das vezes Berlin nega-se a vê-los como relativistas, alegando para tanto que, para ambos os autores, não obstante não houvessem parâmetros absolutos e universais através dos quais as diferentes perspectivas históricas e culturais pudessem ser medidas e julgadas de modo objetivo, cada cultura e cada sociedade apresenta-se, ela mesma, como uma referência objetiva para os valores e crenças de seus membros. Tal tentativa de negar para o pluralismo estabelecido pelo pensamento histórico de Vico e de Herder um caráter flagrantemente relativista, parece, no entanto, ser obviamente muito fraca. Estabelecendo que as respostas para as questões da vida humana são produzidas e não descobertas; que elas podem ser múltiplas e incompatíveis, sem com isso deixar de serem igualmente humanas, racionais e dignas; enfim, que a resposta dada por uma cultura ou período histórico não pode ser julgada de modo objetivo por outra cultura ou época, sendo portanto incomensurável, o historicismo desencadeado por Vico e Herder não seria flagrantemente relativista? Ou melhor, não seriam relativistas os seus preceitos teórico-metodológicos básicos de investigação histórica e análise sócio-cultural? Os princípios relativistas de que todas as crenças se equivalem, de que só podemos ter da realidade uma visão e um juízo relativos a um determinado recorte, ponto de vista ou contexto; esses princípios, não estão lançados pelo pluralismo ao qual, segundo Berlin, o pensamento histórico de Vico e Herder acabam por conduzir? Assim sendo, desde algumas de suas raízes mais notórias, pluralismo e relativismo são algumas das possibilidades e significações que a consciência histórica do homem moderno pode assumir.

3. A história como ciência

“A história atribui a si mesma a função de julgar o passado e de instruir as narrativas em benefício das gerações futuras. A presente obra não se atreve a tomar liberdades; ela busca mostrar somente o que de fato ocorreu” (LEOPOLD VON RANKE).

Como uma abordagem histórica da realidade manobrada para compensar as fraquezas do mecanicismo racionalista, ou como celebração de um suposto curso unitário e progressista do acontecer mundial, o historicismo desenvolveu-se como doutrina filosófica e como cosmovisão antes de poder dar a luz a uma ciência da história. Tornou-se uma força influente no curso espiritual do mundo antes de chegar a ser um novo espírito científico e crítico (CARVALHO, 2004). Em ruptura com esse quadro, contra o domínio da filosofia sobre a história, na Alemanha do início do século XIX foram dados os primeiros passos para que uma ciência da história pudesse ser criada, legitimada e difundida. A partir de uma junção do culto romântico das diferenças com o espírito científico moderno, eruditos alemães buscaram libertar a perspectiva histórica das especulações metafísicas sobre o sentido último ou plano geral do devir humano, para então convertê-la em uma ciência: uma abordagem metódica e empírica de fenômenos concretos e singulares. Para tanto, valeram-se do pensamento hermenêutico que vinha desenvolvendo-se no mundo de cultura e língua alemãs, assim como das técnicas de crítica textual que a muito vinham gradativamente se desenvolvendo a partir de pontos como a erudição do humanismo renascentista e do esforço de interpretação e autentificação de textos bíblicos ou ligados a história da Igreja e do cristianismo (Ibid).

Baseada na coleta de dados e dissecação criteriosa das fontes históricas, e pretendendo buscar para si o status de um saber empiricamente controlado, a história-ciência criada pelos alemães visou corrigir os excessos gerados pela especulação filosófica sobre a história, fazendo do estudo da mesma um empreendimento mais comedido em suas pretensões de encontrar grandes nexos processuais capazes de unificar eventos e fenômenos observados na realidade histórica. O objeto do conhecimento histórico deveria ser o localizado e o datado, o empiricamente verificável, e não o a priori metafísico (REIS, 1999, p. 6). A realidade histórica, portanto, deveria ser estudada não a

partir de uma necessidade dada a priori, da qual seria apenas a suposta realização, mas sim a partir do que a documentação permite dizer e verificar.

Nesse contexto, pretendendo-se científica, a consciência histórica se reconhece finita, abdica do princípio absoluto, e passa a privilegiar as circunstâncias históricas relativas a um espaço-tempo específico, singular e irrepetível (REIS, 1999). Pós-revolucionária, tradicionalista e conservadora (Ibid), essa forma de historicismo não busca ser a consciência de um futuro de emancipação, justiça e liberdade a ser produzido pela ação política. Ao contrário disso, ela apresenta-se como uma consciência das diferenças humanas, das tendências próprias de cada cultura ou nação, as quais a política deve absorver e respeitar. Se o seu conhecimento busca uma totalidade, não é a da humanidade, mas sim aquela que se apresenta no espírito de cada povo. Se busca uma tendência, não é a do progresso da humanidade, mas sim a do desenvolvimento e disposição singular de cada sociedade. Diagnosticando e valorizando o que é visto como imanente a cada individualidade histórica, a história ciência alemã, que tomou como objeto de estudo sobretudo o Estado, seus grandes eventos e atores políticos, na visão de Michael Löwy, seria articuladora de uma grande legitimação “ das instituições econômicas, sociais e políticas” existentes no mundo germânico e na Prússia. Uma vez descritas e apresentadas como “produtos legítimos do processo histórico”, *frutos de um* “ processo orgânico de desenvolvimento”, tais instituições estariam então sendo protegidas pela historiografia alemã contra o que seria o caráter arbitrário, anti-histórico e artificial das iniciativas de superação da sociedade tradicional, provenientes tanto do espírito da Revolução francesa, como também das forças não menos revolucionárias do próprio capitalismo (LÖWY, 1985, p. 70). Concebido em oposição às filosofias da história oriundas do iluminismo e do idealismo alemão, pretendendo-se anti-hegeliano, o historicismo cientificista dos alemães, no entanto, não abandonou por completo a prática de articular e projetar um princípio metafísico na história . Dessa forma, se a humanidade não é pensada a partir de Hegel como um acontecer histórico unitário determinado por uma idéia de sentido universal, ela é, no entanto, fragmentada em diferentes histórias nacionais, cada uma delas sendo vista como possuindo e manifestando, em seus eventos e realizações, a sua própria idéia particular.

Essa escola histórica alemã, que teve em Wilhelm Von Humbolt e Leopold Von Ranke dois dos seus principais fundadores, deu importantes contribuições para o desenvolvimento do método histórico e do que hoje tomamos como sendo a sensibilidade e o olhar próprios do historiador. Contudo, apesar de suas contribuições serem grandiosas e duradouras, suas fraquezas não foram poucas. Como vimos, havia o fato do conservadorismo, do apoio político ao poder estabelecido. O

idealismo enrustido, também era um ponto de debilidade, assim como a ênfase excessiva na história política, no Estado e na sua documentação como sendo mesmo a essência do interesse legítimo do historiador cientista. Além desses problemas, uma outra grande debilidade acompanhava o pensamento historiográfico aqui tratado, contribuindo mesmo para ocultar muitos dos seus já citados pontos fracos. Esse outro ponto de debilidade da historiografia alemã, foi o seu enorme otimismo epistemológico: sua visão simplista do conhecimento e do papel do método histórico. Visão essa que, infelizmente, disseminou-se pelo mundo, atuando ainda hoje em muitos historiadores como uma espécie de mal atávico e insuperável.

Acreditando que a história poderia ser uma descrição de fatos, o historicismo cientificista dos alemães prescreveu para o historiador a necessidade de abster-se de qualquer ponto de vista subjetivo, de qualquer condicionamento político, cultural ou ideológico. O historiador não deveria julgar o passado nem engajar-se com as questões e necessidades práticas e políticas de seu tempo. Ao contrário, valendo-se de um comportamento metódico voltado para a análise criteriosa das fontes, ele deveria limpar o seu olhar e o seu espírito, assumir uma posição de imparcialidade para com isso deixar a verdade falar por si mesma. Por trás desse otimismo epistemológico que supunha poder ser o historiador transformado em uma instância meramente coletora e registradora de fatos objetivos, estava um empirismo ingênuo que fazia da documentação, e não do olhar do historiador — com seus interesses, suas questões e o seu recorte — a base do conhecimento. Professando uma fé exagerada no método, aliada a crença de que os fatos estão previamente dados na documentação, não sendo construídos pela leitura que sobre a mesma incide, mas sim simplesmente registrados por um olhar metodicamente purificado, tal historicismo, como nos mostra Reis (REIS, 1999, p. 7), alimentou a idéia de que a história ciência poderia alcançar a mesma objetividade que, na época, era atribuída às ciências naturais. Desse modo, formular, tal como fariam as ciências naturais, enunciados válidos para todo tempo e lugar, seria então a ambição do historiador. Com isso, embora rejeitasse a universalidade ontológica de uma lei ou sentido geral do devir e desse ênfase, no que diz respeito à história objeto, ao singular — aquilo que é historicamente relativo a um dado contexto específico —, paradoxalmente, o historiador negava-se a situar historicamente o seu próprio olhar, mantendo assim o ideal de uma universalidade epistemológica (Ibid)

Pretendendo ser uma ciência, a história, como mostra Koselleck, coloca-se entre duas exigências mutuamente excludentes: buscar a verdade e ao mesmo tempo admitir e considerar a relatividade de seus enunciados (KOSELLECK, 2006, p. 159). Ou seja, posicionando-se como um cientista, o historiador buscou produzir significados a respeito do passado a partir de critérios comprováveis e racionais. Critérios científicos de coleta de dados e produção de enunciados por meio dos quais uma

objetividade e validade universal para as narrativas históricas passou a ser reivindicada . Mas, por outro lado, como articulador de um olhar historicizante, o historiador encontrou-se confrontado a considerar o princípio de que, como parte da realidade histórica , não pode ele também deixar de articular um ponto de vista condicionado pelas circunstâncias nas quais está inserido; e que, portanto, não poderia escapar de ser relativo e parcial — quer dizer, de ser historicamente datado e historicamente superável. Como vimos, na escola histórica alemã do século XIX essa contradição de exigências foi resolvida por meio de uma concepção epistemológica ingênua, segundo a qual o método crítico operado pelo historiador poderia purificar o seu olhar dos condicionamentos advindos do fato de que o próprio hermenêuta do passado encontra-se inserido na história que busca então interpretar. Contudo, se durante um bom tempo as coisas andaram nessa direção, no final do século XIX e início do XX, a crença de que a história se deixa apropriar de maneira objetiva e verdadeira por aqueles que ao conhecê-la conduzem-se de forma metódica, sofreu um duro ataque por parte de uma nova vertente relativista do historicismo alemão.

Essa virada relativista, deu-se sobretudo, embora não exclusivamente, por meio de uma filosofia crítica da história que , diferentemente das filosofias teleológicas ou especulativas , não buscava profetizar o futuro nem encontrar a idéia ou lei geral que governa o mundo. Abandonando então a especulação metafísica, a filosofia da história transforma-se em epistemologia da história. Em procedimento crítico no sentido kantiano: crítica que busca fundamentar o objeto criticado, e não destruí-lo ou anulá-lo. Assim, um novo projeto historicista buscou promover uma crítica da razão histórica cujo sentido era o de apontar para o conhecimento histórico e social os seus limites cognitivos, para com isso libertá-lo dos parâmetros de cientificidade importados das ciências naturais, e a partir disso, fundamentar epistemologicamente as ciências humanas em bases próprias e autônomas. Esse projeto teve o mérito de atacar a ingenuidade epistemológica, aqui já apontada, através da qual a historiografia alemã buscou legitimar-se cientificamente. Contudo, teve o demérito de, ao questionar o ideal de objetividade e verdade do conhecimento histórico em um esforço de distinguir as ciências humanas das ciências naturais, preservar para as últimas uma aura de superioridade, rigor e verdade quase mítica. Dilthey, Simmel e Karl Mannheim, de acordo com Löwy, foram alguns dos autores que contribuíram para difundir uma visão do conhecimento histórico de caráter relativista (LÖWY, 1985; REIS, 1999).

Mediante a crítica da razão histórica movida por um novo historicismo relativista, o conhecimento produzido por historiadores e pelas ciências humanas passou a ter a sua historicidade e relatividade reconhecidas. A partir daí, uma vez visto como parte da sociedade e da história que pretende estudar, o sujeito cognitivo das ciências histórico-sociais deixou de ser concebido como capaz de

separar-se de seu objeto, de posicionar-se perante ele de forma neutra e objetiva, de tal forma que a separação entre sujeito e objeto existente nas ciências naturais e até então almejada no campo da história e das ciências humanas, tornou-se simplesmente impraticável. Assim, por exemplo, se o historiador é parte da história, o seu conhecimento é sempre um conhecimento historicamente condicionado. Suas categorias de pensamento e análise e suas questões são historicamente condicionadas e relativas, devendo com isso sofrer alterações e mesmo cair em desuso com o fluir da própria história. Cada época, portanto, organiza o passado de acordo com a sua própria realidade e experiência presente, de tal forma que o sentido que damos a história não pode nunca ser absoluto, sendo, ao contrário, de caráter mutável, parcial, relativo e perspectivista. Se a história se movimenta, produzindo novos eventos, novas experiências, idéias e questões; muda a perspectiva a partir da qual o passado é recortado, lido e elaborado. Trazendo pouco a pouco essa nova visão, contra o passado factual dos primeiros historiadores alemães, no fim do século XIX e início do século XX, uma forma mais radical de historicismo trouxe então a cena a possibilidade de um passado múltiplo e inexaurível em sua significação.

4. A história como pessimismo.

“A juventude vive na ilusão, esperando dela e da vida o extraordinário. Contrariamente, a ilusão, nos velhos, refere-se muitas vezes à sua maneira de recordar a mocidade. Esse “ fomos” tão freqüente na boca dos velhos vale a ilusão dos novos referida ao futuro. Nuns e noutros: mentira ou poesia” (KIERKEGARD).

Arthur Herman⁶ (1999), em uma bela análise do pessimismo moderno apresentada no livro *A idéia de decadência na história ocidental*, busca mostrar que o otimismo e o pessimismo quanto ao significado do tempo histórico são dois lados de uma mesma moeda que é o reconhecimento e a elaboração das novas aquisições e experiências trazidas pela modernidade. Sublinhando a existência de novas forças em ação no mundo, de novos poderes trazidos à luz, o tema do progresso logo sugere a pergunta pelo seu preço e sobre a possível ironia de sua significação mais profunda. Do

⁶ Herman foi aqui um autor de fundamental importância para muitas das principais idéias deste tópico: sobretudo para a idéia de pessimismo histórico aqui apresentada, assim como para a caracterização do romantismo e sua visão da modernidade.

mesmo modo, a negatividade quanto as implicações últimas das modernas civilizações da Europa, basearia-se necessariamente em um reconhecimento da grandiosidade dos poderes e realizações que marcam o mundo moderno. Otimismo e pessimismo, colocam-se, portanto, como dois aspectos de um reconhecimento radical do sucesso do novo sobre o velho; de modo que a visão das novas realidades tidas como incontestavelmente vitoriosas (O Estado burocrático e altamente centralizador, a industrialização, o comércio e o capitalismo, a ascensão das massas ao jogo político e à vida cultural, a razão e a lógica utilitaristas, etc) trouxe consigo, para muitos, a consciência melancólica de que, no mundo moderno, desapareciam pouco a pouco as condições de existência dos grandes bens humanos desfrutados no passado: bens como a liberdade, a autonomia, a solidariedade, a fé religiosa, a criatividade, a arte, a força vital espontânea e expansiva, e até mesmo a simples alegria de existir. Esse sentimento ou visão de que o curso tomado pela história parece anular a possibilidade de existência e fruição daquilo que para nós é um bem ou uma conquista fundamental da cultura ou civilização a qual pertencemos, é o que caracteriza o pessimismo histórico.

Para o advento do pessimismo histórico, a Revolução Francesa e a agitação política característica do cenário moderno oitocentista foram elementos de grande importância. Segundo Herman, trazendo para boa parte da mentalidade do século XIX um impacto semelhante ao que o Holocausto representou para o século XX, a Revolução Francesa gerou uma desilusão profunda quanto ao sentido de ideais e forças históricas até ali saudadas com entusiasmo (HERMAN, 1999). A partir do trauma por ela causado, uma nova geração de românticos conservadores passou a prestigiar instituições e valores até então caracterizados negativamente pela crença política idealista e otimista que uma geração romântica anterior teria compartilhado com o iluminismo no diz respeito as possibilidades da ação política radical e às conseqüências do rumo das mudanças então instauradas na modernidade européia. A herança cultural do passado, com isso veio a ser o novo objeto de culto e idealização de muitos filósofos e artistas, sendo vista pelos mesmos como um bem superior aqueles que o progresso gabava-se de trazer, e de igual maneira, sendo encarada como frontalmente ameaçada pelas forças e eventos da história moderna. Nesse quadro geral, um sentimento de perda de antigos laços de tradição, religiosidade e solidariedade fez com que um número cada vez maior de pessoas passassem a experimentar um sentimento e mesmo uma atitude de alienação em relação ao seu próprio tempo. Não podendo mais encarar a história de forma positiva enquanto uma tendência para uma acomodação cada vez mais harmoniosa e plena entre as instituições sociais e políticas e as aspirações mais profundas e próprias do espírito humano, muitos abraçaram uma crença situada no extremo oposto. Uma imagem pessimista na qual o mundo parecia ter

desamparado o espírito, não podendo o último encontrar mais no primeiro qualquer tipo de acolhimento ou correspondência do tipo que, no passado, acreditava-se, tinha uma vez existido.

Uma vez alienado do presente e idealizando o passado, e não mais o futuro, o homem moderno sentia-se envelhecido. Segundo Hermann, era como se a própria imponência da civilização européia tivesse assumido um caráter suspeito, fazendo com que o mundo moderno passasse a temer o seu próprio sucesso em confrontar e superar o passado gerando avanços materiais de incontestável magnitude. Tendo alcançado a hegemonia mundial, e implementado inúmeros feitos supostamente positivos — aumento da mobilidade social, difusão do autogoverno, industrialização, incremento da ciência e da tecnologia e esvaziamento da fé — a Europa moderna teria, por isso mesmo, alcançado a sua velhice, atrofiado o seu espírito e esbanjado a sua força vital. Esse pensamento de cunho romântico e pessimista, ao fazer com que o termo apogeu passasse a significar velhice, decrepitude e senilidade, dava um sentido diferente e negativo à idéia iluminista de que a Europa moderna — constitucional, democrática, industrial e científica — é o ápice da civilização e da história. Com ele, contra a idéia de progresso, permanecia atuante uma leitura da história que remontava à antiguidade clássica, segundo a qual entidades históricas tais como civilizações, sociedades e regimes políticos devem ser lidos como devendo cumprir o mesmo ciclo de vida a que estão sujeitos os organismos biológicos. Quer dizer, tais como os organismos naturais, as entidades históricas humanas a pouco citadas nascem, crescem, envelhecem e entram em um estado de decadência ou dissolução. Visto sob a luz dessa teoria, o mundo europeu evoluído dos iluministas transformou-se no mundo decadente dos românticos. Assim, expressando a idéia de uma grande dissolução de padrões estéticos, intelectuais e morais, a palavra decadência tornou-se, para muitos, o princípio que define a condição moderna (HERMAN, 1999, p. 47-53).

Como ilustração do pessimismo histórico, abordarei a seguir, de forma sucinta, o pensamento do historiador suíço Jacob Burckhardt. Para tanto, utilizarei sobretudo as interpretações que dele fizeram Arthur Herman, em sua já citada obra *A idéia de decadência na história ocidental*; Benedetto Croce, cuja obra aqui usada é o seu conhecido livro *História como história da liberdade* (originalmente, *La storia come pensiero e come azione*); e Carl Schorske , que em seu livro *Pensando com a história*, nos fornece um belo artigo sobre a cultura intelectual e acadêmica da Basileia oitocentista. Nesse tópico sobre o pessimismo histórico, Burckhardt é tomado como um autor de especial interesse para nós pelo fato de, além de ter sido colega de Nietzsche no corpo docente da Universidade da Basileia, ter sido ainda, segundo Herman (1999), também um amigo

mais velho e admirado do filósofo, provavelmente influenciando-o, em algum grau, com sua visão pessimista sobre a condição moderna.

Jacob Burckhardt nasceu na Basiléia, uma cidade-estado suíça remanescente da era medieval, que em meio as transformações da era moderna lutou para preservar ao máximo possível sua autonomia política, estrutura social, assim como sua rica cultura humanista herdada do renascimento; cultura essa que teve como base e abrigo duradouro a universidade da cidade, fundada em 1454. Vivendo em uma estranha combinação de cosmopolitismo e provincianismo, quer dizer, de abertura comercial e cultural concomitante a uma autodefinição cívica fechada e refratária diante da nova era de Estados-nações modernos, grandes e poderosos; a cidade da Basiléia, ou pelo menos a sua elite, entendeu que a plenitude da cidadania desfrutada por seus membros mantinha uma relação direta com as dimensões reduzidas de seu Estado, de sua população, e mais do que isso, estava ligada a sua capacidade de resistir as pressões demográficas e democratizantes da modernidade. Para manter o seu status de polis, a Basiléia buscou valorizar a educação e a vida cultural, fazendo de sua universidade um refúgio seguro para investigadores intelectuais livres que, no entanto, deveriam manter para com a sociedade o dever de preservar e difundir uma cultura humanista capaz de alicerçar os valores cívicos da cidade-estado, então confrontados por uma modernidade em ebulição. Assim, no século XIX, ao sentir a necessidade de modernizar-se, a Universidade da Basiléia adotou dos alemães o conceito humanista de *Bildung*, pelo qual, contra o modelo francês das grandes *écoles* — voltadas para a formação de profissionais funcionais para o Estado e para a economia moderna —, priorizava-se uma formação integral do ser humano — moral, estética, criativa, etc. Mesmo quando a ascensão da *Realpolitik* prussiana gerou uma pressão pela redefinição do papel dos eruditos e das universidades, a Basiléia e sua universidade mantiveram-se aferradas ao princípio da *Bildung*, sustentando contra o tecnicismo, o positivismo e a demanda de uma ciência capaz de servir ao poder do Estado, o ideal contrário de uma academia não reduzida a produção especializada: uma academia que deveria, antes de tudo, educar e formar cidadãos e seres humanos (SCHORSKE, 2000).

Oriundo de todo esse contexto de temor, resistência e estranhamento diante das transformações do mundo moderno, Burckhardt desenvolveu em seu pensamento histórico uma visão que chegou tanto a ressaltar a ambivalência inicial da ruptura do novo com o antigo produzida pelo Renascimento, como também a traçar um quadro sombrio do presente e do futuro das sociedades e civilizações da Europa. Assim, em seu famoso livro *A cultura do Renascimento na Itália* (1860), o historiador suíço mostra o Renascimento Italiano como uma ruptura com o mundo medieval a partir da qual o

homem moderno poderia encontrar o ponto de sua origem. Burckhardt, que pessoalmente parecia preferir o mundo medieval ao mundo renascentista, via as sociedades da Idade Média caracterizadas pela fusão entre política e religião que gerava entre seus membros o desfrute de uma unidade orgânica e de uma grande comunhão espiritual. Vista contra esse pano de fundo, a renascença seria uma era de decadência, isto é, de dissolução de estruturas que conduz à perda da unidade e inocência medievais por força da separação entre política e religião, e da liberação da consciência, atividade e vontade individuais. Liberando a atividade humana das restrições impostas pela sociedade orgânica medieval, dando ao talento e a audácia reconhecimento e recompensas, a Renascença produziu uma era marcada tanto por uma notável criatividade artística quanto pelo despotismo e pela perversidade política. Com a liberação do indivíduo que abriu caminho para era moderna, foram liberados tanto a criatividade e o espírito empreendedor como também o egoísmo brutal e sem limites que passaria a marcar o espírito político moderno. Produzindo tanto uma redescoberta dos valores da antiguidade clássica, o amor pela liberdade e pela beleza humanas, quanto um espírito político amoral pronto a cometer todos os crimes em nome do poder, o mundo renascentista italiano, do qual nasceu o homem moderno, é pintado por Burckhardt como ambivalente em suas realizações (HERMAN, 1999; SCHORSKE, 2000).

Como nos mostra Schorske, se os historiadores do iluminismo associavam o florescimento da arte renascentista ao progresso social, Burckhardt vinculou-o ao individualismo egoísta e ao despotismo político cruel existente no caos de Estados autônomos que era a Itália renascentista (SCHORSKE, 1999). A visão Burckhartiana, ao refletir sobre a emergência e a força do indivíduo na Renascença, traçava assim uma correlação entre a criatividade cultural prodigiosa e o espírito de arrogância, egoísmo e degradação moral. Essa coexistência e correlação entre criatividade e corrupção moral, entre excelência cultural observada em vários campos e imoralismo, que, de forma sofrida e receosa, Burckhardt apontou para o Renascimento e para a gênese do mundo moderno, como mais tarde veremos, sob o pressuposto de que a cultura elevada demanda a aceitação da crueldade e do indivíduo não tolhido pela moral, tornou-se um dogma e um objeto de idealização e apologia por parte de Nietzsche.

Em sua obra sobre a Renascença italiana, Burckhardt, como vimos, encarou o Renascimento e a gênese do mundo moderno com um olhar ambíguo que sublinha tanto a existência de perdas como o advento de valiosas realizações. Com relação ao presente e ao futuro da Europa, no entanto, a visão expressa em outros momentos de sua obra⁷ e atividade intelectual assumirá um ar de

⁷ Em sua análise do pessimismo histórico de Burckhardt, a principal fonte utilizada por Arthur Herman é a obra *Force and Freedom*, de autoria do historiador suíço.

pessimismo histórico inequívoco, sendo a sua própria época e o curso provável da história vistos como “ desfazendo de maneira sistemática as realizações de um passado habitualmente criativo e organizado”(HERMAN, 1999, p. 89). Sob o impacto da onda de violência política e revolução democrática que atingiu a Basileia na década de 1840, assim como, de maneira geral, a própria Europa dos anos revolucionários de 1830 até 1848, Burckhardt diagnosticou então o advento de uma barbárie moderna que teria chegado para ficar como sendo mesmo a marca da modernidade democrática instaurada pela Revolução Francesa e pelo princípio de que “a norma popular é a única forma legítima de poder político” (Ibid: 92) Na visão pessimista do historiador suíço, pressionado e demandado tanto pelas massas que ascendiam ao cenário político em busca de benefícios, como pelas forças econômicas do comércio e da indústria em expansão, o Estado moderno tendia a crescer cada vez mais em tamanho e poder. Os resultados desse movimento são o aumento vertiginoso da dívida pública, o militarismo, o nacionalismo, e o advento de novas formas de despotismo, próprias da era democrática das massas, na qual o espírito compassivo e humano que ainda poderia ter lugar no absolutismo do passado simplesmente não teria mais vez. Desse modo, se em seu otimismo a era democrática sonhava com um universo social perfeito, na busca desse objetivo o que se veria é o nascimento de um poder democratizante que, longe de tornar os homens democraticamente iguais em liberdade, trabalhava para torná-los iguais em sua servidão perante o Estado (CROCE, 2006; HERMAN, 1999).

Segundo Burckhardt, a civilização é formada por três forças: a religião, o Estado e a cultura. A decadência ou declínio de uma civilização se dá quando deixa de haver um equilíbrio salutar entre elas. Ávido por construir uma nova existência através do poder estatal, e estendendo o domínio da norma popular a todos os assuntos, o mundo moderno apresenta-se como decadente na medida em que destrói os antigos padrões e equilíbrios de forças existentes na civilização, encaminhando a sociedade para uma cultura de massa medíocre e para uma gestão burocrática inimiga de toda liberdade e autonomia. Sob esse desequilíbrio de forças no qual o poder do Estado e o nivelamento social se impõem contra todos os outros elementos da civilização, as nações da Europa são vistas então como caminhando para a barbárie (HERMAN, 1999). Contra esse mundo feio, que parecia crescer de modo inevitável a sua volta, Burckhardt refugiou-se na história e em seu amor pela arte, olhando para o passado com simpatia e atenção, e condenando veementemente a pretensão do presente de representar-se para a si mesmo como sendo um ponto privilegiado no tempo, cujo sentido seria o de ser um progresso em relação as civilizações anteriores. Em seu pessimismo, opositor do culto do poder político e do Estado tão comum a boa parte do pensamento histórico, apesar de demasiadamente nostálgico e negativo, Burckhardt nos deixou uma advertência de valor

duradouro : “ o poder em si é um mal” (BURCKHARDT, 1961, p. 41). Além disso, como mostra Schorske, distanciando-se tanto da idéia de progresso quanto do preceito de que o Estado e a política são o âmago da história, ele foi um historiador criativo e inovador que agregou novas possibilidades a perspectiva histórica de seu tempo. Assim, na obra *A Cultura do Renascimento*, por exemplo, o historiador suíço criou um novo tipo de história, distante do trabalho do historiador tradicional e mais próximo do trabalho do antropólogo. Nessa história, a cultura é privilegiada como objeto do saber histórico, sendo pensada não tanto de forma dinâmica em uma narrativa de ações e eventos, mas sim muito mais estaticamente como uma “cena de aspectos inter-relacionados da vida e da atividade humanas” (SCHORSKE, 2000, p. 86). Em seu modo criativo e inovador de abordar o passado, Burckhardt rompeu ainda com a pretensão cientificista de uma historiografia que queria exaurir o sentido do passado captando-o tal como efetivamente foi através de uma rigorosa descrição de fatos, para, ao contrário, saber-se apenas como uma perspectiva, entre muitas possíveis, a partir da qual o passado e as fontes históricas podem ser lidas e significadas.

NIETZSCHE: HISTÓRIA, MODERNIDADE E AMBIVALÊNCIA

“O que é, contudo, a consciência histórica, esse novo sexto sentido do homem? Ela traz para o homem uma ampliação grandiosa de seu mundo_ em torno de todos os mundos que já existiram e que ele compreende. Ou será que ela significa muito mais justamente a perda do ‘mundo’, uma vez que ela ensina o homem a olhar para o mundo com mil olhos?”
(GADAMER)

“Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre par excellence — conheço ambos, sou ambos” (NIETZSCHE).

Em sua relação com a perspectiva histórica — que em seu século acabou por ser introduzida nos mais diversos campos da cultura, tornando-se um componente novo e poderoso da racionalidade e do espírito científico, político e ideológico de uma modernidade que então buscava tomar consciência de seu sentido e de sua orientação —, Nietzsche abraçou-a fazendo da mesma tanto o

objeto quanto o instrumento de um novo espírito crítico; um espírito de dissecação das formas superiores da cultura ocidental e do mundo moderno que, curiosamente, encontrou na história tanto um alvo quanto um meio indispensável de sua própria realização. Nietzsche, tal como faria o filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911), fez do seu pensamento, ao mesmo tempo, uma crítica da razão histórica e uma crítica histórica da razão. Dilthey, no entanto, foi um neokantiano, um articulador de um criticismo que diante da razão histórica buscava empreender questionamentos de caráter epistemológico. Ou seja, buscava pensar os limites cognitivos da razão histórica para com isso poder fundamentar as bases do conhecimento histórico e social, garantindo assim os parâmetros capazes de assegurar a sua confiabilidade. Trata-se aqui, portanto, de fazer pelas ciências do espírito o que Kant fez pelas ciências naturais: diagnosticar as condições de possibilidade do conhecimento como forma de garantir a sua validade cognitiva, ainda que sob a identificação de limitações antes não reconhecidas por uma razão dogmática ou não auto-reflexiva.

Em Nietzsche, no entanto, diferentemente de Dilthey, a articulação de uma crítica da razão histórica não significou promover para a mesma uma fundamentação epistemológica. Para o filósofo, a questão crítica efetiva não passa pela pergunta “O que é possível conhecer?”, pergunta essa que toma o valor do conhecimento como dado, buscando em verdade não questionar o próprio conhecimento, mas sim, ao contrário, fortalecê-lo e embasá-lo. Assim, para o filósofo, a crítica efetiva da razão histórica, e de todo conhecimento em geral, é uma questão de cunho axiológico e não epistêmico. O que deve ser problematizado, portanto, é o valor do próprio conhecimento em questão, e não a sua mera eficácia cognitiva. Fazer uma crítica da razão histórica, portanto, é começar por indagar em que sentido a história é um valor para a vida e para a cultura, para em seguida, caso tal valor possa ser identificado, estabelecer os limites para além dos quais o conhecimento e a consciência histórica deixam de ser elementos positivos e indispensáveis para a vida humana e para a cultura, passando com isso a atuar como uma força espiritual negativa e opressora. O filósofo crítico da razão histórica, como veremos nos próximos capítulos, é em Nietzsche o filósofo da vida e o médico da civilização, de tal forma que o que se coloca em sua discussão do conhecimento histórico é um projeto político e cultural, e não um projeto epistemológico. Dessa forma, o que está em questão é saber que tipo de homem e de cultura queremos e podemos gerar a partir das condições oferecidas pelo mundo moderno; assim como em que medida a razão histórica e a ciência moderna em geral podem contribuir ou obstruir o esforço de construção de formações culturais e modos de existência humana mais nobres, belos, saudáveis e plenos do que aqueles que encontram-se vigentes na Europa moderna.

Para Nietzsche, devemos adotar uma atitude de suspeita para com as perguntas e problemas que dominaram a filosofia e o suposto pensamento crítico desenvolvido até então. Atendo-se a questões internas a própria cultura, a tradição filosófica ocidental e as formas de pensamento crítico geradas em seu interior, mantiveram-se na superfície, desviando-se daquilo que realmente interessa: por em questão os ideais e valores que estão na base de nossa própria civilização, questionando enfim o ideal de existência humana e de homem que a norteia desde as suas mais profundas raízes (MOSÉ, 2005). Olvidar, encobrir e reforçar tais raízes, foi em suma o papel de uma filosofia que, ainda que de forma inconsciente, mesmo que por puro hábito ou inércia, só soube ter como compromisso o ímpeto de conservar. Para a filosofia do futuro, em relação a qual Nietzsche talvez se veja como o primeiro grande nome e o primeiro grande realizador, não o conservar, mas sim o destruir, o experimentar e o criar, deveriam ser os novos compromissos e os novos instintos a partir dos quais se daria o filosofar. Munindo-se das condições e instrumentos oferecidos pela modernidade, embora sendo paradoxalmente um inimigo radical do ambiente moderno, o filósofo do futuro idealizado e encarnado por Nietzsche, é ao mesmo tempo um artista e um legislador. Extraíndo das ciências de sua época as suas conseqüências espirituais mais profundas — ou seja, aquelas que se voltam contra as apreciações valorativas e a visão de mundo então hegemonicamente vigentes — e encarnando um espírito moderno que enfim ousa ter a coragem para tudo aquilo que sabe e pode, o filósofo do por vir é aquele cujo compromisso se volta para a geração do novo, para a experimentação em torno de novos valores, metas e ideais para o homem. Como tal, ele é uma força de vanguarda genuína, um ponto de ação e decisão em prol da geração do novo e contra os valores e o ideário tradicional.

De acordo com Marshall Berman, para os grandes autores do século XIX que de forma mais rica puseram-se em suas obras a elaborar um sentido para a modernidade, ser moderno significava “viver uma vida de paradoxo e contradição”(BERMAN, 2000, p. 13) na qual o homem era confrontado por um ambiente que prometia tanto “aventura, poder, alegria e crescimento”(Ibid: 15), como, simultaneamente, ameaçava destruir tudo o que a humanidade, até então, possuía, sabia e sentia ser. Para Berman, portanto, a experiência moderna teria o sentido da ambivalência. Nela, o homem veria-se estimulado tanto por uma experiência de perda e náusea, como, de igual maneira, pela expectativa de grandes conquistas provenientes do acúmulo de um poder inédito de invenção e superação gerado no âmbito das realizações de uma nova era. Misto de criação e destruição, amálgama de decadência e jovialidade, despertando ambos os sentimentos, o de estar diante de um abismo e o de descobrir-se em meio a possibilidade de um espetacular alvorecer, a onda de choque moderna fez com que os grandes pensadores modernistas do século XIX fossem, de uma só vez,

entusiastas e inimigos de seu mundo, atacando o ambiente a sua volta, ao mesmo tempo em que torciam para a radicalização de suas forças. Desse modo, segundo Berman, foi assim que, vendo a Europa burguesa caracterizada por uma tendência para a auto-decomposição, o modernismo oitocentista, uma vez direcionado para a possibilidade de que uma tal dinâmica de dissolução pudesse trazer à luz um novo tipo de vida humana de caráter superior, logo se pôs a explorar as contradições de sua sociedade, trabalhando dessa maneira para fazer ruir a civilização vigente (Berman, 2000).

Na visão de Berman, Nietzsche e Marx foram dois dos maiores nomes da atitude e do olhar modernista próprios do século XIX; atitude e olhar esses que retiravam seu poder criativo de uma profunda vivência da ambivalência e da grande ironia da vida a sua volta. Diagnosticando e oferecendo combate aos males da realidade moderna de seu tempo, ambos os autores puseram-se a iluminar as suas contradições, buscando em suas filosofias uma forma de explorá-las, assim como um modo de contribuir para que o mundo ao seu redor pudesse ruir a partir das forças que constituíam o princípio básico a agir desde o seu mais profundo interior. Assim, as correntes básicas por trás da vida moderna seriam, para ambos os autores, essencialmente irônicas ou paradoxais em suas implicações, tendendo, a longo prazo, a mostrar que o curso da dinâmica do mundo moderno teria o sentido de ser um colossal movimento de auto-contradição e de auto-superação (BERMAN, 2000).

Princípio fundamental: há algo de decadência em tudo o que o homem moderno apresenta: mas, estreitamente junto à doença, estão sinais de uma força ou potencialidade da alma ainda não experimentada. As mesmas razões que produzem o apequenamento dos já mesquinhos impulsionam os mais fortes e mais raros até os píncaros da grandeza (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 81).

Produzindo uma enorme degradação do homem, e um ímpeto para tudo dissolver e destruir, sendo decadência e catástrofe, para Marx e Nietzsche, o curso da dinâmica moderna oferecia também criação e liberação como possibilidades igualmente intrínsecas a sua lógica interna. Para Marx, mediante um processo inevitável, tratava-se de ver, no curso da vida moderna, a civilização capitalista produzindo as contradições que iriam levar a sua superação na forma de uma nova formação social, econômica e política (talvez pós-política) de caráter superior: o socialismo. Para Nietzsche, mediante a dissolução das mais profundas referências espirituais para a qual o turbilhão da mudança moderna acabaria por nos conduzir, graças as condições criadas por uma grande náusea e vazio de sentido generalizados, o que se colocava na modernidade era uma oportunidade para se reinventar o humano em bases radicalmente opostas ao ideal de homem que esteve na base da civilização cristã. A morte do homem e o advento do super-homem, no entanto, não eram para ele

eventos previamente garantidos por supostas leis do processo histórico, mas sim uma tarefa a ser assumida por uma elite cultural de gênios criadores e legisladores; espíritos suficientemente fortes para assumirem uma decisão e uma ação contrária a tudo aquilo que, durante séculos e até mesmo milênios, foi e ainda é objeto da mais alta estima e devoção. Na visão de Nietzsche, portanto, tudo o que o processo histórico poderia gerar no futuro de forma garantida, era a destruição do velho. A emergência de algo efetivamente novo e liberado do passado, não podendo ser identificada com a condição meramente negativa da dissolução dos antigos parâmetros mediante os quais o homem ocidental foi construído, demandaria experimentações em torno de valores e objetivos em relação aos quais nenhuma lei histórica poderia trazer orientação ou esclarecimento. Com isso, acreditando, tal como Marx, na possibilidade do homem fazer a história fabricando o futuro, Nietzsche não entendeu tal fabricação como mera execução de leis previamente dadas, mas sim como criação não determinada; portanto, livre e original. Para o filósofo, não se tratava de encontrar um sentido na história a fim de executá-lo, mas sim de impor ao curso do devir humano uma direção e um significado cuja única fonte é a vontade e o poder de imaginar, criar e legislar do homem.

Nietzsche compartilhou com o pessimismo histórico de seu tempo o desencanto com a realidade da Europa industrial, burguesa e democrática do século XIX. Dominada pela perspectiva e pela sensibilidade das massas, pela pressão utilitarista das forças da economia capitalista, pelo endeusamento do Estado e pela desmedida manifesta no radicalismo político, na ciência e na arte romântica, a modernidade, para Nietzsche, estaria marcada pela decadência e sua dinâmica de dissolução. A sua sina, portanto, seria a de levar a civilização para um estrondoso colapso. Todavia, enxergando a civilização ocidental como uma formação histórica construída em cima de valores e ideais em si mesmo decadentes, Nietzsche, como nos mostra Herman (HERMAN, 1999), não viu a catástrofe que ele mesmo anunciava como um fenômeno desesperador, mas sim como um motivo de comemoração ou uma grande promessa. Em seu pensamento, portanto, não é o pessimismo histórico que fala, mas sim o pessimismo cultural. Se o primeiro, sob a forma de lamúrias e da perda da esperança, vê o presente moderno e o curso futuro da história destruindo as grandes conquistas da civilização do passado; o segundo, por enxergar a cultura ocidental como estando estruturada em algo profundamente negativo, é capaz de reconhecer a catástrofe com os olhos empreendedores e cobiçosos do oportunista, ou mesmo com a expectativa de purificação do místico⁸.

⁸ Como diz Herman a respeito da diferença entre o pessimismo histórico e o pessimismo cultural nietzschiano: “O pessimismo histórico assiste a um presente enfraquecido ou decadente desfazendo de modo sistemático as realizações do passado. O pessimismo cultural nietzschiano vê o presente como uma simples extensão dos mesmos valores corruptos e sem sentido do passado; a saúde cultural verdadeira, conclui, requer a rejeição de ambos. O colapso

Baseada na interpretação moral cristã do mundo, na metafísica platônica e na identificação socrática entre razão e felicidade, sob a ótica nietzschiana, a civilização ou cultura ocidental tem a sua origem em um movimento de reação contra a vida e tudo aquilo que é próprio de sua dimensão finita, transitória e natural. . Seja através da fé em Deus ou da fé na razão, esvaziar o mundo em nome de um além-mundo ou de qualquer tipo de mundo ideal; depreciar, negar, julgar e corrigir a vida em nome de valores e ideais superiores; suprimir a mudança e a diferença na fixidez e na unidade da idéia; para Nietzsche, esse é o princípio de nossa cultura, o cerne de nossos modelos éticos e epistêmicos mais arraigados. Buscando sempre fundamentar esse mundo em algum tipo de elemento ou plano a ele externo e antagônico, para só assim poder então conferir-lhe sentido e valor, a cultura ocidental seria habitada e movida por um ímpeto negativo, um anseio pelo nada e um esgotamento profundo que se expressam em uma vontade secreta de ser e de estar em outro lugar que não a própria vida concreta na qual nos cabe viver. Anseio e vontade que, por fim, refletem uma incapacidade de aceitar e afirmar a realidade tal como ela é — isto é, fragmentária, mutável, conflituosa, indeterminada, amoral e inumana —, fazendo da moral e da episteme ocidentais uma verdadeira escola de difamação e falseamento da existência.

Fundamentando o mundo em um outro mundo preenchido com características radicalmente contrárias, a operação metafísica na qual se baseiam os esforços éticos, cognitivos e políticos de milênios, pôs a realidade de cabeça para baixo, deslocando nossa medida de valor para o além, e fazendo o anti-mundo fictício e negativo do transcendente e do ideal aparecer como algo mais verdadeiro e desejável do que a dimensão efetiva da própria vida. Para Nietzsche, entretanto, graças ao ímpeto destrutivo da *décadance* moderna — sua tendência para exacerbar o ceticismo, o questionamento, o conhecimento, o pessimismo e toda sorte de impulsos para dissecar e destruir — tal princípio metafísico que encontra-se na base da civilização estaria, na modernidade, ameaçado e possibilitado de desaparecer. Assim, como vimos, substituindo o pessimismo histórico pelo pessimismo cultural, ao reconhecer no cerne da cultura ocidental uma forma de *décadence* original, Nietzsche tornou-se apto a reconhecer e desenvolver todo o potencial da *decadénc*e moderna sem com isso desesperar-se com relação as suas tendências dominantes. Assumindo uma postura típica da vanguarda, ele pode então passar a ser um apologista da catástrofe e da destruição, alguém que

iminente de uma civilização decadente não é uma tragédia mas motivo de comemoração. Ela ilumina o caminho para algo novo e sem precedentes, uma ordem cultural rejuvenescida erigida sobre um princípio completamente novo” (HERMAN, 1999, p. 115).

encorajava a demolição da tradição cultural e moral do ocidente cristão por ver na mesma apenas uma longa doença a ser enfim exaurida⁹.

Essa opção pela catástrofe, pelo abismo e pela superação, demandava por sua vez o reconhecimento dos últimos refúgios e formulações advindas da tradição moral cristã e do idealismo platônico. Ou seja, demandava o reconhecimento da conexão entre o humanismo laico moderno — suas ideologias políticas, filosofia e ciência — e o substrato platônico-cristão que irriga e dá vida a nossa civilização. Como nos mostra Luc Ferry, demandava, para Nietzsche, o combate contra as últimas figuras da transcendência e da moral cristã: aquelas que se escondem no materialismo científico e político do mundo moderno (FERRY, 2004). Para Nietzsche, portanto, o derradeiro e o verdadeiro combate contra a matriz platônica e cristã de nossa civilização passava pela denúncia do falso espírito anticristão e anti-metafísico ostentado pelo materialismo e pelo humanismo modernos. O homem moderno é ainda o homem cristão, e o seu materialismo é ainda pura metafísica.

O ateísmo incondicional e reto (— e somente seu ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais de nossa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece a primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases de seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e conseqüências internas_ é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus (...) O que, pergunta-se com o máximo rigor, venceu o Deus cristão? (...) A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, asseio intelectual a qualquer preço (NIETZSCHE, GM, 1999, p. 147).

Todavia, como mostra a citação acima, em um paradoxo ou ironia extrema, devendo desentocar, caçar e eliminar o velho que se esconde sob a máscara do novo, a ação de combate e superação da matriz platônica e cristã do mundo ocidental deveria passar, no entanto, pela incorporação da própria matriz que visa combater. Ou seja, na visão de Nietzsche, a dissolução completa do platonismo e do cristianismo passa pela radicalização do culto da veracidade promovido por ambos; passa pela exacerbação da integridade e do asseio intelectual mediante um esclarecimento que já não mais recua diante do abismo, ousando então a coragem para tudo o que sabe ou pode saber. Nesse processo, apropriar-se dos instrumentos oferecidos pelas ciências modernas seria um elemento imprescindível, de tal forma que, para poder ser “Anticristo”, atacando a *decadance* em suas raízes mais profundas, Nietzsche teve que ser também um *décadent*, vivendo a desmedida do

⁹ Como mostra Arthur Herman em seu livro *A idéia de decadência na história do ocidente*, Nietzsche teria exercido uma influência decisiva sobre artistas e críticos culturais. Para Herman, o filósofo alemão teria encorajado no artista moderno “a noção de que atacar a tradição cultural e moral do Ocidente era em si uma expressão de saúde renovação” (HERMAN, 1999, p. 115-116)

ímpeto moderno de conhecer e dissecar assim como abraçando todo o heroísmo do conhecimento criado a partir dos ideais de integridade da alma e de aspiração à verdade. No entanto, enxergando para além da catástrofe, e desejando para além do modelo de homem ameaçado de desaparecer, Nietzsche pode ser ambos: declínio e começo; ou em suas próprias palavras: “Sem considerar que sou um *décadant*, sou também o seu contrário” (NIETZSCHE, EH, 1999, p. 25).

Se contemplo a era presente com os olhos de uma era longínqua, não vejo no homem atual coisa mais digna de nota do que sua característica virtude e doença, denominada ‘sentido histórico’. É o começo de algo inteiramente novo e estranho na história: dando-se a este germen alguns séculos e até mais, dele poderia surgir uma planta maravilhosa, com um odor igualmente maravilhoso, que tornasse a nossa velha Terra uma habitação mais agradável do que foi até o momento. Nós, os homens de agora, começamos justamente a formar, elo a elo, a cadeia de um futuro sentimento bastante poderoso_ nós mal sabemos o que estamos a fazer (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 225).

Nietzsche viu no sentido histórico uma espécie de sexto sentido do homem europeu do século XIX. Algo que portava a mesma ambivalência própria da era moderna na qual observava-se seu enorme crescimento e difusão. Ambivalente, abrangendo ao mesmo tempo saúde e doença, declínio e começo, para ele, o olhar histórico poderia ser, no fim das contas, o instrumento por meio do qual o espírito do homem e da cultura ocidental poderia mergulhar em uma profunda auto-vivissecção; processo cujo resultado talvez pudesse fazer com que uma nova aurora enfim brilhasse para a força vital humana e seu ímpeto de criar e experimentar para além do já conhecido e seguro.

Encarada por Nietzsche como produto “da semibarbarie na qual se encontra a Europa com toda a mistura de classes e raças que a caracteriza”, a perspectiva histórica moderna seria o fruto da falta de qualquer princípio de seletividade e medida próprios de um organismo social que, a partir da heterogeneidade de seu tecido, possuía em si “sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo” (NIETZSCHE, ABM, 2003, p. 129). Esse ter sentido, gosto e língua para tudo, segundo o filósofo, assumiu para a vida do presente o significado negativo do esquecimento e da perda de si, processo por meio do qual a cultura mestiça européia não teria na história mais do que um depósito de fantasias com as quais busca-se, em vão, encobrir a própria falta de uma personalidade própria mediante a importação de máscaras, adereços e princípios alheios. Sem uma personalidade própria, sem um gosto, ou seja, um princípio de seletividade e hierarquia, a cultura mestiça da Europa acabou fazendo prevalecer o ideal de uma historiografia neutra. Uma historiografia que busca no passado a mera coleta de fatos, deixando de lado o conhecimento como instrução que orienta e educa a vida. Aspecto que, na visão de Nietzsche, trouxe para a cultura histórica moderna o risco de não ser mais do que uma erudição inútil e paralisante; memória que preserva o velho,

mas que, ao fazê-lo, não atua de modo a tratar o passado então conhecido pelos historiadores como um poderoso e necessário estímulo para a ação: para o desejo de forjar o novo no qual se expressa a saúde e a jovialidade da vida.

Mas, simultaneamente a esses desdobramentos negativos, a multiplicidade de olhos e sentimentos do europeu mestiço e de seu sentido histórico gerou também, no entender de Nietzsche, as condições para a emergência de uma sensibilidade psicológica e moral profunda, capaz de sondar a vida do passado e da cultura em todas as suas nuances e formas, fazendo então emergir da história os múltiplos modos de vida, necessidades, afetos, instintos e perspectivas a partir dos quais valores e significados foram e são gerados. Tal sentido histórico, não só torna-se capaz de ensinar o mais retumbante riso e deboche contra toda moral e sentido que, assumindo o ar grave do absoluto, pretendem ter validade incondicional e universal, como, além disso, é capaz também de colocar o problema do conhecimento histórico como sendo o da tipologia e hierarquia dos valores e perspectivas.

Portanto, em sua ambivalência, para Nietzsche o sentido histórico do mundo moderno é tanto uma forma de preservação da perspectiva metafísica e moral ocidental, como também o princípio de sua dissolução e superação. Por um lado, na visão do filósofo, retirando a moral e a razão do transcendente para inseri-la na história, o humanismo e o materialismo modernos não ultrapassaram a perspectiva platônica e cristã, estando, ao contrário, apegados a ela e comprometidos com a sua conservação. Acreditando que a história possui uma finalidade racional e moral, tal humanismo e tal materialismo continuam a crer em uma ordem moral do mundo; portanto, em uma moral absoluta e em uma realidade dotada de uma finalidade humana. Dessa forma, estabelecendo que a história realiza algo, o historicismo professado pelo humanismo moderno busca estruturar o devir a partir de um princípio de identidade, racionalidade e justiça, não abandonando com isso o dualismo e a duplicação metafísica da realidade que faz o transitório e o múltiplo remeterem-se, de alguma maneira, ao logos e ao ser enquanto fundamento e princípio último de sua existência. Mas, apesar desse significado de ser uma conservação dos princípios mais profundos da interpretação platônica e cristã do mundo, por outro lado, na visão de Nietzsche, o sentido histórico traz também consigo as condições para que a metafísica sofra um completo e radical desmonte. Foi assim que, atuando no intuito de corrigir a insuficiência do materialismo e do historicismo de seu tempo, Nietzsche buscou um olhar histórico e um novo reducionismo materialista para os quais a razão e a moral deveriam ser inseridas na história não para mais uma vez figurarem como fundamento e como absoluto. Bem ao contrário, inserir a razão e a moral na história de forma efetiva significou para Nietzsche justamente passar a limpo todo o processo através do qual a crença em um fundamento

do mundo — e através da mesma, em uma razão e moral absolutas — pode surgir, difundir-se e solidificar-se enquanto a priori a partir do qual tudo foi pensado, sentido, estimado e buscado, em um processo ao fim do qual temos o homem tal como o conhecemos e somos; razão pela qual, ainda hoje, é impossível ler Nietzsche sem com isso pensar e questionar a si mesmo.

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à algo de tremendo — de uma crise como jamais houve sobre a terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite (NIETZSCHE, EH, 2001, p. 109).

Os movimentos de vanguarda da arte moderna e sua luta contra as formas e amarras da tradição; a psicanálise e seu esforço de repensar o homem a partir da descoberta do inconsciente; o fascismo e o nazismo e sua revolta contra o mundo burguês e democrático, sua moral humanista e seu cosmopolitismo; o pós-modernismo e sua recusa do pensamento e do projeto modernos elaborados a partir dos quadros do iluminismo; o relativismo exacerbado de nossos dias: esses e muitos outros empreendimentos de ruptura, com ou sem razão, foram por muitos apontados como partindo de Nietzsche ou devendo algo a ele. Certas ou completamente erradas, tais associações acertam e convergem pelo menos no ponto em que reconhecem o enorme potencial explosivo e criador do pensamento filosófico nietzschiano. Analisar o desenvolvimento desse pensamento tão rico e impactante nas diferentes fases de seu desenvolvimento será o objetivo dos dois próximos capítulos. Neles, as relações de Nietzsche com a consciência histórica moderna poderão ser analisadas de forma mais rica e detalhada.

CAPÍTULO 2

A HISTÓRIA VISTA A PARTIR DA VIDA

O EXTEMPORÂNEO: NIETZSCHE, A ALEMANHA E A ESCOLA DOS GREGOS

“Misterioso e difícil de compreender é o laço que une verdadeiramente o ser profundo dos alemães e o gênio grego” (NIETZSCHE).

“Tal espécie de música expressa da melhor maneira o que penso dos alemães: eles são do anteontem e do depois de amanhã — eles ainda não tem hoje” (NIETZSCHE).

Na Alemanha oitocentista, no momento em que a filosofia de Nietzsche entra em cena, a afirmação historicista do caráter histórico da realidade, da vida humana e de seus produtos, tinha encontrado dois enfoques que, pela abrangência de sua influência, podem ser destacados como principais. De um lado, com Hegel (1770-1831) e sua filosofia da história, o historicismo transformou-se em uma reflexão sobre o sentido da história humana baseada na idéia de que a mesma possui uma meta, obedecendo assim a um plano racional. Por outro, através do esforço de professores alemães para transformar a história em uma disciplina acadêmica a ser praticada por especialistas através de um método científico e empírico, o historicismo passou a confundir-se com a historiografia alemã que, buscando separar a história das generalizações e dos compromissos práticos e políticos da filosofia e dos filósofos, deu à luz ao que está na base do conceito de história de muitos de nossos historiadores: a história como a ciência de um passado singular e, portanto, irrepetível. Como o conhecimento de um passado que só pode ser compreendido sob a condição de tornar-se objeto de um criterioso estudo documental, assim como também sob a condição de não ter a sua singularidade dissolvida em generalizações filosóficas ou de qualquer outra espécie.

O historiador Leopold von Ranke (1795-1886) destacou-se como o principal teórico e praticante deste tipo de historicismo que, alargando a sua influência para muito além do mundo alemão, sob diferentes leituras e apropriações, acabou por produzir a história ciência. Em seu pensamento histórico, Ranke negou a idéia de progresso a partir da qual, para serem compreendidos, os eventos históricos deveriam ser inseridos em um esquema metafísico pré-estabelecido. Para Ranke, devendo separar-se dos grandes esquemas filosóficos, a historiografia deveria tratar cada época

“não como um degrau para outra época histórica”, mas como algo que “subsiste por si e tem seu próprio valor” (CROCE, 2006, p. 125).

Devendo limitar-se a explicar os acontecimentos do passado tal como tinham ocorrido de forma imparcial e objetiva, o historicismo protagonizado por Ranke buscaria uma espécie de “história pura” (Ibid, p. 135-136), que se negando a extrair o seu olhar sobre o passado das necessidades e inquietações práticas do presente, na visão da teoria da história de Croce, sofreria mesmo da falta de problema histórico (Ibid). Ranke foi nomeado para a posição de historiógrafo real pelo rei Frederico Guilherme IV da Prússia, chegando também a receber mais tarde um título de nobreza. Essa proximidade com o poder, e o modo conservador como abordou a história prussiana, fez com que o mesmo recebesse críticas em sua época, assim como após a sua morte (HUGHES-WARRINGTON, 2002, p. 292). Para Croce, por exemplo, desfrutando de ligações privilegiadas com o poder político, o historicismo alemão teria sido “cultivado nas mentes de homens que eram dedicados serviços do rei e do Estado” (CROCE, 2006, p. 1140), sendo o próprio Ranke “um tímido conservador subserviente ao governo prussiano” (Ibid, p.127).

Voltando a Hegel, como começamos a ver, temos a afirmação de que a história é governada pela razão. Dessa forma, a realidade humana é, para o filósofo, um processo racional na medida em que não é mais do que a realização de um princípio racional, de uma idéia que, não se importando em fazer do devir uma teodicéia, Hegel chega a qualificar como divina.

A história, de acordo com o filósofo, é a história da humanidade, ou mais precisamente, da marcha do espírito: espécie de mente universal, que revela a sua essência, princípio ou idéia, ao longo do tempo. A essência ou verdade do espírito é a liberdade, uma idéia divina que, através da saga dos povos, dos indivíduos e das nações, se concretiza progressivamente na mente e nas instituições políticas humanas, servindo-se para tanto das lutas e das contradições que, segundo Hegel, são o motor que faz a história desenrolar-se. Em suas manifestações, o espírito segue sempre negando a si próprio para poder estar sempre em conformidade consigo mesmo. A esta lógica belicosa que põe a história em movimento, Hegel deu o nome de dialética. Com a dialética, portanto, a violência, os conflitos e as guerras tornam-se as parteiras da história, de tal forma que o filósofo chega mesmo a afirmar: “A história universal não é o palco da felicidade. Os períodos felizes são páginas em branco da história, são os períodos dos acordos, das oposições ausentes” (HEGEL, 1995, p. 30)

Para Hegel, assim como uma árvore adulta já encontra-se presente na semente enquanto potencialidade que demanda tempo para se desenvolver; a liberdade, verdade e objetivo final da

história, encontra-se desde o início presente no espírito como um programa a ser cumprido. O espírito entra e se desenvolve na história apenas para tornar-se o que ele já é em sua essência, de tal modo que, não importando o que nela aconteça ou o que a ponha em movimento, a marcha da história não tem como deixar de ser manifestação e realização da liberdade. Essa idéia tornou o pensamento de Hegel especialmente perigoso, pois trouxe consigo o sentido e a noção de que toda mudança, não importando pelas mãos de quem e em direção à que, apresenta-se como necessária e benéfica do ponto de vista do sentido essencial e divino da história: o progresso da liberdade.

Na visão de Hegel, através de sua dinâmica dialética e belicosa de estar sempre negando e destruindo o que em suas manifestações tornou-se anacrônico, para deste modo poder estar sempre atualizado com a sua idéia ou essência, o espírito acabaria por encontrar a sua realização plena em um Estado ideal. Nele, a idéia que constitui a essência do espírito universal — ou seja, a liberdade — encontraria realização na conciliação entre os interesses individuais e o interesse da comunidade. O Estado ideal é o momento em que toda contradição se resolve. Em que a essência do espírito toma forma efetiva. O espírito torna-se então espírito absoluto. Liberdade plenamente realizada. Verdade que enfim conhece e vivencia a si mesma.

Os intérpretes de Hegel foram divididos em hegelianos de direita e hegelianos de esquerda, dependendo, entre outras coisas, do lugar onde colocavam este Estado ideal que, segundo o filósofo, seria a realização plena do espírito universal. Os que puseram-no na modernidade germânica presente — lugar onde o próprio Hegel colocou-o — assumiram uma postura conservadora, fazendo crer que nenhum desenvolvimento significativo poderia ainda ser alcançado. Fizeram, portanto, o homem ocidental acreditar em sua velhice. Os que puseram-no no futuro, tornaram o historicismo uma forma de utopia revolucionária. Ou como nos diz Albert Camus, fizeram da história e da política modernas uma espécie de religião horizontal. Quer dizer, religião na qual busca-se salvação não no transcendente (vertical), mas sim no futuro (CAMUS, 2005) . Ambos, hegelianos de esquerda e de direita, mesmo que inconscientemente, atribuíram uma substância divina, messiânica, espiritual e religiosa ao sucesso, ao poder, ao Estado, à história e à política. Um pensamento com consequências nefastas para a vida política do século XX, marcada por delírios totalitários fascistas, nazistas e socialistas, e por intelectuais “progressistas” tristemente idiotizados por sua consciência histórica, e assim prontos para fornecer justificção ideológica para qualquer tipo de terror, autoritarismo e desvio ético que, no campo político, mostrou-se capaz de apresentar-se ideologicamente como promovedor do avanço da história.

Na primeira fase de sua filosofia, Nietzsche — que até então era um jovem filólogo¹⁰ catedrático da renomada universidade da Basileia, portanto um homem familiarizado com os métodos da ciência histórica de seu tempo — rejeitou tanto a visão do historicismo racionalista de Hegel quanto a visão do historicismo cientificista de Ranke. Não sendo ele de modo algum hostil ao preceito historicista de que o olhar histórico é um princípio fundamental de inteligibilidade dos fenômenos humanos, ferramenta indispensável para a sua compreensão, sua rejeição dos modelos de abordagem histórica da realidade fornecidos por Ranke e Hegel deve-se ao fato de que, no seu entender, ambos eram formas igualmente conservadores de pensar a história e a condição moderna, apelos igualmente inaceitáveis ao culto do Estado, da ordem e dos valores existentes. Recusando as formas dominantes do historicismo germânico, Nietzsche acabou, no entanto, travando contato com um outro olhar tipicamente alemão sobre a história e a condição moderna. Um olhar que, sob diferentes arranjos, pregava a importância de uma reforma da arte e da cultura moderna através do diálogo com os valores, com a arte e a cultura dos gregos da antiguidade. Winckelmann, Goethe, Schiller, Wagner e, por fim o próprio Nietzsche, foram alguns dos grandes expoentes desta tradição que, como veremos, ligou o conhecimento do passado a busca no mundo grego de um modelo de homem, arte e cultura a partir do qual uma política de crítica e reforma cultural e estética deveria ser praticada no presente.

Se com Ranke o uso da história ligou-se a um afastamento da vida prática do presente, e se com Hegel ele ligou-se a uma reflexão sobre o mundo moderno marcada pela idéia de progresso, uma outra tradição alemã misturou a reflexão sobre a modernidade com a reflexão sobre os gregos e sobre a arte. Autor da celebre obra *Reflexões sobre a imitação da arte grega na pintura e na escultura*, de 1775, Winckelmann, de acordo com Roberto Machado¹¹, foi o pai de uma nova maneira de pensar os gregos, para a qual a imitação da cultura Grega deveria servir como base para uma política cultural orientada para a constituição da identidade nacional alemã e para a afirmação da originalidade de sua cultura (MACHADO, 2006).

Winckelmann encontrou na pintura e na escultura da Grécia clássica um ideal de beleza marcado pela grandeza serena e pela simplicidade nobre. A partir daí, atribuindo a este ideal um valor atemporal e paradigmático, ele então exortou os alemães a nele se inspirarem, não para meramente copiarem-no, mas sim para, através dele, encontrarem e expressarem a sua originalidade. Dessa

¹⁰ Em seu dicionário de filosofia Abbagnano nos fornece as seguintes definições de filologia: 1. “ciência da palavra”; 2. “estudo histórico da linguagem”; 3. “ciência que tem por objetivo a reconstituição histórica da vida do passado através da linguagem, e portanto os documentos literários desta” (ABBAGNANO, 1970, p. 419-420).

¹¹ Minha dívida com Roberto Machado é gigantesca. Foi através dos seus livros *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia* e *O Nascimento do trágico de Schiller a Nietzsche*, que eu pude entender melhor com que tipo de consciência histórica alemã Nietzsche dialoga na primeira fase de sua filosofia.

forma, criou-se então o lema de que os alemães deveriam copiar os gregos para tornarem-se inimitáveis, um lema que acabou por tornar a Grécia antiga um modelo de cultura e grandeza humana em relação ao qual todo afastamento significaria decadência e barbárie (MACHADO, 2006).

Em sua reflexão sobre a arte grega, “bem mais do que uma exposição histórica”, Winckelmann fez do olhar histórico um instrumento de crítica do presente, assim como a base de um programa cultural para o mundo germânico (GADAMER, 2002, p. 310). Assim, se como vimos no capítulo passado, o pensamento histórico de Herder, ressaltando “uma inesgotável produtividade da vida histórica” (Ibid, p. 314), chamou a atenção para o fato de que o gênio humano foi e é capaz de assumir as mais diferentes formas nas diversas culturas, sendo cada uma delas igualmente rica e significativa como expressão do seu próprio contexto, muito diferente é a visão de Winckelmann. Atribuindo a arte grega o sentido de ser um modelo atemporal e superior de beleza e cultura, Winckelmann deu ao estudo do passado e das realizações culturais humanas um caráter hierárquico e uma dimensão orientadora da vida presente que as correntes do pensamento histórico alemão que estiveram na base da formação da história ciência buscaram negar. Fazendo brilhar na antiguidade grega a luz instigante e orientadora de valores culturais e estéticos atemporais, seu pensamento possuía um forte caráter pré-historicista, mas que, no entanto, foi capaz de plantar no solo da cultura alemã as sementes de onde iriam germinar futuros questionamentos corretivos do ímpeto conservador do historicismo germânico: sua tendência para desconectar os estudos históricos das necessidades práticas do homem do presente (historicismo de Ranke), assim como para mitificar as instituições e arranjos políticos vigentes como sendo a mais sublime realização da grande epopéia do espírito humano (historicismo de Hegel).

Para muitos daqueles que entraram em tal escola dos Gregos aberta por Winckelmann, a modernidade assumiu o caráter ambivalente de ser algo decadente, na medida em que afastada da grandeza helênica, e ao mesmo tempo promissora por sua capacidade de, sobretudo através da arte, e cada vez mais, do teatro, reencontrar, sob uma nova forma, a força, a vitalidade, a grandeza e a beleza que um dia brilharam no mundo através dos helenos. A grandeza, imaginou-se então, era do antontem e será do depois de amanhã. Embora ela ainda não tenha um hoje, mediante uma arte (visão de Wagner) e uma filosofia do futuro (visão de Nietzsche), sob a ação presente do gênio alemão, e graças a inspiração do gênio helênico, ela voltaria a existir outra vez. Em Nietzsche, esta visão alimentou uma postura filosófica para a qual, ao homem de gênio do presente, aquele com capacidade de oferecer uma meta para a sua época, caberia a tarefa de, através do diálogo com o passado, atuar contra o seu tempo a favor de um tempo e de uma cultura do futuro. Um modo de

ação, de pensar e agir no mundo, ao qual ele chamou de extemporâneo. Na atitude extemporânea, não se trata de buscar um sentido ou ideal em supostas leis da história, comportamento delirante e resignado de quem busca um Deus atrás dos eventos históricos. Mas sim, ao contrário, mediante a força plástica e a potência criadora do gênio filosófico e artístico, forjar um sentido e uma meta para um mundo eternamente indiferente aos anseios humanos por racionalidade e justiça. Um mundo que não pode ser redimido de sua dor e contradição eternas, mas apenas significado pelo mito e transfigurado pela arte. Que não pode ser corrigido, mas apenas amado.

De 1873 até 1876, Nietzsche publica uma série de quatro polêmicas contra a sua época denominadas *Considerações extemporâneas*¹². Nessas polêmicas, tal como no livro *O nascimento da tragédia* (1872), a influência que a filosofia anti-racionalista de Schopenhauer vinha exercendo sobre a vida intelectual extra e anti-acadêmica da Alemanha aparece articulada de modo singular por Nietzsche em uma espécie de manifesto crítico contra a cultura alemã vigente e o horizonte intelectual do mundo moderno. Nelas, fala o filólogo que, por ter colocado a arte moderna da interpretação filológica a serviço do programa cultural de revitalização da cultura alemã através da imitação dos gregos; por ter abraçado a ópera Wagneriana como lugar de renascimento do espírito trágico da Grécia de Ésquilo; e por ter tomado de Schopenhauer o princípio de que a vida é o problema ao qual o pensamento deve responder; se viu então forçado a romper com o espírito científico e contemplativo da academia para assumir em público a sua vocação filosófica.

A cultura desvitalizada como mera erudição, o pensamento tornado nocivo pela sua perda de contato com a vida, a superativação da memória através de um historicismo hegemônico, a conversão da arte em entretenimento, o domínio da vida espiritual pelo Estado, a pobreza da vida intelectual e do olhar do especialista e o massacre da espontaneidade da juventude por uma educação que com isso a impede de verdadeiramente se formar; esses e muitos outros, eram alguns dos malefícios de seu tempo contra os quais Nietzsche opunha-se através das extemporâneas. Nesta luta contra a forma vigente do moderno, uma confrontação do atual com o arcaico aparecia como prática constante por parte de uma filosofia que encontrava no mundo grego formas ideais de pensamento, cultura e sociabilidade. Na extemporaneidade, portanto, temos, como elemento intrínseco e permanente, a articulação de uma reflexão que faz incidir sobre o presente a imagem de uma saúde e grandeza perdidas através das quais um determinado passado é evocado como referência e motivo transformador para a vida.

¹² *Unzeitgemässe Betrachtungen* recebeu em português duas traduções principais: *Considerações intempestivas* e *Considerações extemporâneas*.

Na segunda de suas considerações extemporâneas, publicada em 1874 sob o título *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, como veremos a seguir, o pensamento extemporâneo idealizado por Nietzsche executa uma interessante e inusitada crítica da razão histórica de seu tempo a partir da questão dos perigos e benefícios que a história pode trazer à vida. Trata-se sobretudo de um impressionante e vigoroso manifesto através do qual, em um estilo inigualável, uma filosofia da vida procurava agir contra o que entendia ser o constrangimento e a virulência de um historicismo que ameaçava a vitalidade de toda uma nação através do caráter indiscriminado de seu exercício e de sua adoção. Em tal contexto, falar de uma crítica da razão histórica significa falar não de um empreendimento crítico de caráter epistemológico que buscava traçar para o conhecimento histórico limites cognitivos capazes de estabelecer critérios para discernir entre o bom e o mau conhecimento do ponto de vista da verdade, da objetividade, da metodologia, enfim, da consistência cognitiva. Ao contrário, o empreendimento crítico contido na segunda extemporânea, buscava traçar para a razão histórica limites do ponto de vista de seus efeitos sobre a vida e de suas implicações sobre a cultura. O que importava era traçar para o exercício e a formatação do conhecimento histórico limites para além dos quais ele seria nocivo para a vida de indivíduos, povos e épocas. Estranhamente, o filósofo crítico é aqui um médico, e seu paciente a cultura. Sua crítica do conhecimento não visa produzir critérios epistemológicos, mas sim critérios que talvez podemos chamar de éticos, políticos¹³ e vitais.

¹³ Para Nietzsche, como nos mostra Ansell-Pearson, a política só tem razão de ser na medida em que é um meio e não um fim. Ela deve ser um meio para a produção da cultura, sendo esta última entendida pelo filósofo como cultivo da grandeza humana, como criação das condições de possibilidade de elevação do tipo homem (ANSELL-PEARSON, 1997). Elevação esta que possui um sentido espiritual e não um sentido eugênico de aprimoramento biológico. Elevar o homem para Nietzsche, é basicamente elevar os seus valores.

A HISTÓRIA VISTA A PARTIR DA VIDA

“A questão de atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas sim uma questão prática. É na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade de seu pensamento. A discussão sobre a realidade ou a irrealidade do pensamento — isolada da práxis — é puramente escolástica.” (KARL MARX)

“ ‘De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade’. Estas são as palavras de Goethe, com as quais, sempre com um corajoso ceterum censeo, podemos começar nossas considerações sobre o valor e a falta de valor da história.” (NIETZSCHE)

O século XIX foi para a Alemanha o século dos grandes historiadores e dos grandes pensadores da história. Nele, a partir do mundo de língua alemã, grandes historiadores como Leopold Von Ranke (1795-1886), Bertolt Niebuhr (1776-1831), Theodor Mommsen (1817-1903), Jakob Burckardt (1817-1903), Karl Julius Beloch (1884-1929), Gustav Droysen (1808-1884) e Eduard Zeller (1814-1908), entre outros, contribuíram para dar aos estudos históricos uma visibilidade e uma importância crescentes (ANTISERI; REALE, 2003) .

Vivenciando uma grande expansão dos estudos históricos que passam a atingir e fundamentar as práticas de áreas tão distintas como a lingüística, o direito, a crítica e a teoria da arte e da literatura, o século XIX, na medida em que a história invade a maioria dos campos do conhecimento com seu modo de pensar e a sua perspectiva temporal, foi o século da história ou, dito de forma mais poética, o século de Clio (ANTISERI; REALE, 2003; SCHORSKE, 2000).

Em tal contexto, percebendo que a filosofia não poderia ficar alheia ao desenvolvimento das ciências no século XIX, Nietzsche, ao longo de sua obra, busca aproximá-la dos saberes emergentes . Como nos mostra Vattimo, é aí que a sua filosofia se desenvolverá, repensando o significado das ciências naturais e das ciências históricas e, a partir daí, “redefinindo em relação a elas a própria concepção das tarefas da filosofia” (VATTIMO, 1990, p. 32). Para Nietzsche, tal como para muitos dos filósofos do século XIX— o século não só da história, mas, de um modo geral, de grande desenvolvimento e visibilidade do saber científico —, se o papel da filosofia deveria ser um papel crítico, é somente através do diálogo crítico com a ciência que ele poderia ser efetivamente exercido.

Para Nietzsche, assim como para muitos dos filósofos oitocentistas, a ciência aproxima o pensamento em relação ao mundo concreto dos homens, da história, da sociedade e da vida. Com

isso, ela liberta-o do mundo onírico e celestial da metafísica. No entanto, se presos ao criticismo Kantiano os esforços críticos da filosofia são geralmente direcionados para o plano epistemológico e para a indagação sobre o que podemos conhecer, Nietzsche, como nos mostra Deleuze, recoloca a questão crítica como uma questão referente ao plano axiológico dos valores, e não ao plano epistemológico das condições de possibilidade do conhecimento (DELEUZE, 2001). Entendendo que ser crítico é negar-se a pensar a partir dos valores e ideais estabelecidos, Nietzsche afirma que mais importante do que a pergunta “o que podemos conhecer?”, indagação que já toma o valor do conhecimento como dado, é a pergunta “qual é o valor de um determinado conhecimento?”, indagação crítica posto que se nega a pensar a partir de valores e pressupostos estabelecidos. Com base em tais premissas, nos últimos anos de sua produção, o filósofo chegou então a compreensão de que a filosofia, para ser efetivamente crítica, deve ser necessariamente uma filosofia dos valores. Ou seja, deve ser um empreendimento de dissecação dos ideais e valores que estruturam nossa cultura; empreendimento por meio do qual podemos chegar a elaborar um diagnóstico a respeito dos mesmos, e com isso entender para que tipo de projeto civilizatório, de existência humana e de relação com a vida eles nos conduzem. Sob tal perspectiva, ao voltar-se para a questão do conhecimento, a filosofia crítica deveria problematizá-lo como parte de um questionamento mais amplo: aquele que incide sobre a cultura ou civilização vigente, seu sentido e seu valor.

Não devendo consistir em um estudo da capacidade humana de conhecer que permita traçar uma linha entre o conhecimento verdadeiro e o conhecimento falso e ilusório, atividade que só faz proteger e garantir o conhecimento então criticado; a abordagem crítica do conhecimento seria aquela que nega a autonomia da dimensão epistemológica em relação a vida prática, suas inclinações e objetivos, vendo antes em toda forma de conhecimento a expressão de um projeto ou ideal de sociedade e vida humana, de um a priori cultural que precisa ser dissecado e entendido, caso não queiramos ser mais do que seus autômatos. Problematicar o conhecimento é para Nietzsche, portanto, pensar que tipo de vida e de cultura ele fomenta. É pensar acerca do seu valor ou não valor para o fomento de formações culturais e modos de existência humana mais nobres, belos e saudáveis do que os que encontram-se vigentes sob o manto de uma racionalidade ainda não dissecada e corretamente investigada.

Nos anos de 1870 a 1876, em sua filosofia de Juventude, Nietzsche ainda não via o criticismo epistemológico kantiano da forma negativa como mais tarde iria então encará-lo, assumindo então em relação ao mesmo uma postura de explícita divergência e distanciamento. Ao contrário, não enxergando na filosofia crítica de Kant uma forma de conservadorismo enrustido, como mais tarde seria o caso, Nietzsche chega a encarar a mesma como um exemplo da contribuição do espírito

alemão para uma ruptura cultural com relação ao otimismo lógico, ontológico e epistemológico que ele vê como sendo o cerne da civilização ocidental e da doença e mal-estar cultural que marcam e afligem o homem moderno. No entanto, embora não chegue então a elaborar o seu projeto crítico como sendo uma recusa do criticismo epistemológico tão bem representado por Kant, em sua obra de juventude Nietzsche já encara a crítica do conhecimento como um questionamento mais profundo: ou seja, como uma indagação a respeito do seu valor cultural, vital e humano. Com isso, é sobre esse prisma que, em sua primeira filosofia, Nietzsche articula uma crítica do conhecimento histórico e da razão e cultura históricas de seu tempo.

Afirmando não haver nenhuma verdade exterior ao poder plástico de formulação de perspectivas e significados através do qual a vida organiza a realidade, produzindo com isso as condições necessárias ao seu desenvolvimento, Nietzsche busca sublinhar a dimensão relativa e subjetiva do conhecimento para com isso promover uma elevação da vida à condição de única verdade e princípio absoluto ao qual o homem deve se ater. Sendo a vida a única verdade, o princípio e a força através dos quais ordem e significado são impostos ao mundo, aceitemos como legítima toda perspectiva que se mostre capaz de aumentar na mesma a sua potência e prazer de existir. Assim, deslocando para o poder de fomento da ação e da vida o princípio norteador do conhecimento, o filósofo elabora um pragmatismo existencial para o qual a eficácia para a vida deve passar a substituir a verdade enquanto critério a partir do qual um pensamento pode encontrar a prova de sua validade.

Segundo Nietzsche, portanto, é na sua capacidade de atender demandas vitais e de promover uma boa disposição para a vida, e não na sua prova lógica ou pretensa verdade factual, que um pensamento, uma instituição ou saber encontrariam o critério último e a prova de sua validade. Dessa forma, para se pensar a história, o importante é julgar acerca do sentido e do valor de sua relação com a vida e a cultura do presente. Em que medida a história é uma atividade própria do homem? Em que sentido o seu valor, quando analisado a partir do crivo da vida, se reveste de um caráter positivo?

Como nos aponta Marco Antônio Casanova, as investigações de Nietzsche sobre o conhecimento histórico teriam como um de seus elementos o levantamento de considerações sobre o que faz de tal conhecimento algo necessário, ou ainda, sobre qual o lugar e o papel da memória e do tempo na constituição da existência humana, de tal forma que, antes de esclarecermos tais questões, não seria possível empreender nenhuma tematização a respeito do papel da história na existência humana e do seu valor ou não valor para a vida. (CASANOVA, 2003) Além disso, uma vez investigada tal questão, a crítica de Nietzsche à razão histórica conteria ainda outro componente. Caso a

articulação de um conhecimento do passado se apresente como algo legítimo posto que necessário ao homem e a cultura, a tarefa de pensar sobre o valor e a desvantagem da história para a vida implicaria também na necessidade de determinar limites para o conhecimento histórico. Ou seja, de determinar os limites para além dos quais a história seria praticada em prejuízo da vida e da cultura do homem do presente.

Para Nietzsche, como nos mostra Marco Antônio Casanova, a história é própria do homem na medida em que o mesmo, ao contrário do animal, vive historicamente, ou seja, vive o instante a partir de um saber sobre o tempo (CASANOVA, 2003). O animal, diz Nietzsche, “não sabe o que é o ontem e o que é o hoje”. Ligado “de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante”, ele, por isto, “ não é nem melancólico nem enfadado” (NIETZSCHE, UHV, 2003:7). Assim, se sem saber o que é o ontem, o hoje e o amanhã o animal vive o instante sem nenhuma distinção temporal que o impeça de encontrar-se plenamente instalado no agora, o homem, por outro lado, na medida em que vive o tempo historicamente ou a partir de um saber sobre o tempo, só pode experimentar o instante em uma articulação com o passado e o futuro. Dessa forma, se o passado é para o homem um ingrediente necessariamente constitutivo de seu presente, na medida em que uma plena liberação do mesmo nunca é possível, a memória desempenha um papel decisivo na vida e na ação humana. (CASANOVA, 2003).

Nascendo de uma inevitável articulação entre passado, presente e futuro, a dinâmica de realização da vida e do desejo humanos demanda que a memória, tanto no que diz respeito ao indivíduo quanto no que tange a cultura, seja levada em consideração de algum modo como um valor (CASANOVA, 2003). Se viver implica sempre na tarefa de “chegar a um acordo com o passado” , no dever de, uma forma ou de outra, enfrentá-lo e apropriá-lo (ANSELL-PEARSON, 1997, p.137), a história, para Nietzsche, é uma atividade necessária à vida.

Por possuir o passado como um elemento constitutivo de seu presente, o homem, para Nietzsche, não pode aspirar à felicidade a-histórica do animal. Vivendo a percepção do presente sempre embaralhada com a expectativa do futuro e a lembrança do passado, é “somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu que o homem se torna homem” (NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 12). No entanto, haveria “um grau de insônia, de ruminação , de sentido histórico no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura” (Ibid, 10). Ou seja, se o ser humano precisa reconhecer e trabalhar a memória para viver, o excesso de memória ou de história possui um valor negativo quando pesado a partir de sua utilidade para a vida.

O que significa viver? —viver — é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver — é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho. Viver — é também não ter piedade com os moribundos, miseráveis e idosos? Ser continuamente assassino?—No entanto, o velho Moisés declarou: “Não matarás!” (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 77).

Nietzsche entende a vida como luta e auto-superação¹⁴. Assim, ele a vê como expansão, movimento, impulso para ir além de si mesma. Ou seja, inimiga do excesso de caridade pelo passado, vida é abertura constante para a dor de ter que abrir mão, de ter que deixar partir (WILKE, 2000). Disposição sempre renovada para a morte do já vivido, constituído e conquistado, para a angústia do desconhecido, viver é ainda, para o filósofo, “desde o já feito e conquistado, precisar lançar-se no por fazer” (FOGEL, 2003, p.122).

Ação, atividade, ocupação, fazer vida e fazer futuro a partir de uma disposição sempre presente de deixar morrer o que é seguro e conhecido para lançar-se na insegurança do por fazer, viver é, para Nietzsche, saber concluir, lembrar e esquecer, reter e liberar no tempo certo (Ibid). Ou seja, como nos mostra Wilke, no tempo que conclui as nossas experiências jogando-nos para frente rumo a outras (WILKE, 2000, p. 157). Enfim, tempo que não produz ressentimento, que nos libera para a vida mantendo-nos bem dispostos e confiantes.

A memória então, como podemos inferir a partir do que foi dito, tornar-se-ia para Nietzsche uma força prejudicial, quer para um povo ou quer para um indivíduo, quando, retendo no passado e no velho, expulsa do presente e fecha as portas para o novo. Enfim, a memória e a história, para Nietzsche, seriam desvantajosas e negativas para a vida quando, como nos mostra Casanova, fixando o olhar no já feito e nos seus efeitos, desviassem-no, com isso, do valor e da necessidade do por fazer (CASANOVA, 2003).

Em sua reflexão sobre a história, Nietzsche conclui que o seu objeto primeiro e fundamental não é o passado, mas sim o presente e sua necessidade de agir e criar. Enfim, de fazer-se futuro de forma espontânea e criativa. É servindo ao presente que a história serve à vida. É pelo poder que possui de fomentar na vida uma boa disposição para o presente e o futuro que a história se mostra útil e necessária. Dessa forma, sob a ótica da vida, de sua potência e de sua saúde, a necessidade histórica de conhecer só é legítima na medida em que é regulada e dirigida pela necessidade que o presente tem de se realizar. Deixando portanto a história de ser útil a vida na medida em que esquece o

¹⁴ Apesar de a idéia de vida como expansão só tornar-se uma definição explícita na obra nietzschiana a partir do conceito de vontade de potência, penso que tal compreensão já estava presente desde os seus primeiros escritos. Admirador do filósofo Heráclito, no meu entender, Nietzsche sempre pensou a vida como uma realidade dinâmica, expansiva e belicosa. Como algo que é incompatível com a paz e com a imobilidade.

presente e suas necessidades práticas como o único lugar a partir do qual o seu conhecimento é possível, e em relação ao qual ele deve se legitimar.

Regulada pela força plástica do presente, ou seja, pelo poder que a vida tem de gerar o novo através do velho, o próprio através do alheio, a história é uma força cultural elevada na medida em que é ela própria uma força geradora de cultura. No entanto, desligada de uma tal força e de uma tal vontade e assim tornada autônoma, ao ter o conhecimento como um fim em si mesmo, ela é instrução que não vivifica, que não amplia o poder de uma época de gerar, agir e criar a partir de si mesma de forma espontânea e original. Ela torna-se então um excesso debilitante e indigesto, uma instituição contrária a espontaneidade, a criatividade e autenticidade de povos, homens e culturas.

O que Nietzsche toma como uma história prejudicial à vida é a história convertida em ciência, isto é, em um campo de conhecimento autônomo e por isto reduzido ao hermetismo de regras e compromissos próprios. Nietzsche considera então que a história prejudicial a vida é aquela cuja cientificidade impõe a separação e a oposição radical e ascética entre as suas disposições científicas cognitivas e as disposições pré-científicas e vitais próprias do mundo prático da vida. Uma história que aparta a ambição de conhecer da ambição de criar e de viver. O desejo de refletir do desejo de participar e intervir. Na concepção do filósofo, a história deixa de possuir um valor positivo para o homem e a cultura na medida em que, ao se converter em ciência, passa a recusar o seu pertencimento e o seu inevitável entranhamento no âmbito das lutas, inquietações e desejos que atravessam a vida. Ou dito de modo mais simples, na medida em que tenta inutilmente desvincular a esfera teórica e abstrata da esfera prática e vital, fazendo do conhecimento uma força autônoma, uma finalidade em si mesma.

De acordo com Nietzsche, são as nossas necessidades práticas que interpretam o mundo, dando a ele significado e valor. Como qualquer organismo vivo, tendo no conhecimento uma função biológica, e carregando uma perspectiva sobre as coisas que não pode ser outra se não a da própria vida, o homem conhece tão somente para viver e se realizar. Isso não significa que o conhecimento exclua a empiria e a pesquisa rigorosa, mas simplesmente que ele aí não se esgota. Só podemos saber do mundo e do passado a partir das mediações lingüísticas, teóricas e metodológicas através das quais, em um dado contexto, buscamos conhecer. Só podemos saber algo da realidade a partir do interesse através do qual a tornamos inteligível.

Assim, não podendo ser entendida como uma questão de puro registro passivo de impressões sensoriais, como nos mostra Noéli Correia, a objetividade no conhecimento histórico para Nietzsche, equivaleria a força ativa para dar novo sentido e valor a temas já conhecidos

(CORREIA, 2005). Não se compatibilizando com a separação entre razão teórica e razão prática própria do idealismo transcendental, assim como não se confundindo com a pretensão realista de representar uma verdade pré-existente no passado, a objetividade seria, ao contrário, a força ativa para, a partir das necessidades práticas do presente, gerar imagens do passado adequadas às demandas de sentido e auto-realização geradas pelas mudanças ocorridas na vida presente. Não devendo nunca nos remeter a algo de fixo e absoluto, a objetividade da hermenêutica do passado é a sua capacidade de estar sempre reescrevendo a história em função das mudanças do presente.

Portanto, negando a separação entre a teoria e a práxis, assim como a noção de que conhecer seria representar alguma verdade independente e exterior aos nossos esforços e interesses cognitivos, rejeitando a idéia de que a história possa ser um método para o conhecimento da verdade do passado, Nietzsche a concebe como um método e um instrumento de entendimento e superação dos problemas humanos. Como um instrumento privilegiado para a elucidação do presente e a viabilização de projetos de futuro. Enfim, como forma de consciência, de significação e ressignificação do mundo através do recurso ao passado. Por defender, como nos mostra Foucault, um olhar histórico que “sabe tanto de onde olha quanto o que olha” (FOUCAULT, 2002, p. 30), o que Nietzsche quer é uma história que assuma o seu caráter construtivo, afirmativo e interessado, ou seja, a sua participação no presente, ou como nos sugere Hayden White, a sua vinculação às tensões e necessidades da vida social, cultural e política do presente (WHITE, 1992).

Como pensa Nietzsche, “A história só é suportada por personalidades fortes, as personalidades fracas são completamente dizimadas por ela” (NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 45). Não podendo nunca estar o conhecimento acima da vida, das suas disposições e dos seus interesses, o historicismo cientificista do século XIX, com a sua crença na separação entre teoria e prática, com a sua ética que desvincula a cognição da intervenção, na ótica nietzschiana, só pode ser lido como um sintoma. Portanto, em sua recusa metodológica de fazer o conhecimento do passado servir à vida prática do presente, um tal historicismo nada mais seria do que um sintoma do conservadorismo, da fraqueza e da debilidade do homem moderno. De sua incapacidade de pensar a história sem ser dizimado por ela.

Na visão de Nietzsche, o historicismo cientificista do século XIX, com a sua busca de um conhecimento neutro, de um conhecimento desvinculado da ação que não é por ela estimulado e nem busca estimulá-la, seria um sintoma do desequilíbrio do homem e da cultura moderna. Do predomínio excessivo do conhecimento sobre as outras forças da cultura. Da primazia exacerbada do lógico sobre o ilógico e as pulsões vitais. Do gosto pelo analítico e pelo conceitual sobre o gosto pelo intuitivo e pelo estético. Assim, sofrendo portanto de uma hipertrofia do lógico e da

razão, o homem moderno seria uma espécie de “aleijado às avessas”¹⁵. Ou seja, alguém cuja mutilação não advém da falta de um membro, de um órgão ou de uma faculdade, mas sim de um agigantamento de uma parte do seu ser em detrimento de todas as demais.

O homem, segundo Nietzsche, precisa da escrita histórica por três motivos: porque ele é ativo e ambicioso, porque tem prazer em conservar e venerar, porque sofre e tem necessidade de libertação. Ativo e ambicioso, o homem precisa de modelos de grandeza que não pode encontrar no seu próprio tempo; afetuoso e carente, ele precisa do passado para sentir-se parte de algo, para alcançar um sentido que o dissuade de tomar-se como um ser fortuito e arbitrário; por fim, suscetível ao sofrimento e a opressão, ele encontra na história um olhar crítico capaz de quebrar o encantamento de tradições, e instituições, destruir hábitos e padrões e, com isso, reabrir a vida para novas possibilidades de existência, para experimentações em torno de outros modos de ser.

Assim, a essas três necessidades correspondem três modos legítimos de abordagem do passado que Nietzsche tratou respectivamente como história monumental, história antiquária ou tradicional e história crítica. Apesar de necessárias e úteis à vida, cada uma dessas historiografias comporta, no entanto, riscos existenciais e culturais que só podem ser devidamente combatidos com a intervenção das demais (VATTIMO, 1990). Para Nietzsche, como nos mostra Hayden White, os homens “encaram o mundo por óticas que se homogeneizam com os propósitos que os motivam”. Desse modo, eles exigem diferentes visões da história na medida em que a abordam segundo projetos e demandas de auto-realização diversas (WHITE, 1992, p. 340). Afirmando haverem tantas imagens acerca do passado quantas forem as perspectivas a respeito dele, negando a existência de um sentido único e substancial do passado a ser descoberto, Nietzsche acredita que a utilidade da história para a vida está em estimular tantas visões do passado quantos forem os projetos de alcançar uma consciência de si nos homens do presente (Ibid). Na medida em que as necessidades da vida presente são múltiplas e contraditórias, múltiplos e contraditórios devem ser também os modos de abordagem do passado.

¹⁵ A figura do “aleijado às avessas” (NIETZSCHE, ZA, 1998, p. 149-150) é usada por Nietzsche em seu livro *Assim falou Zaratustra* como uma imagem caricata do homem moderno. Compreendendo uma grande orelha presa em um corpo diminuto e franzino, o “aleijado às avessas”, como bem interpreta Iracema Macedo, é utilizado por Nietzsche para definir o homem do conhecimento de seu tempo, que na medida em que é obrigado a ser um especialista, torna-se um tipo “superdotado em uma de suas faculdades e sufocado nas outras” (MACEDO, 2006, p.141). Um ser “fragmentado e desarmônico” (Ibid, p. 140) em virtude do fato de ser o seu saber um saber fragmentado. Uma ciência que se prende em um aspecto específica da realidade, perdendo de vista o todo que é o homem e o mundo.

Estes são os serviços que a história pode prestar à vida; de acordo com suas metas, forças e necessidades, todo homem e todo povo precisa de um certo conhecimento do passado, ora sob a forma de história monumental, ora da antiquaria, ora da crítica (...) Esta é a ligação natural que uma época, uma cultura, um povo deve ter com a história _ evocada pela fome, regulada pelo grau de suas necessidades(...) o conhecimento do passado, em todas as épocas, só é desejado a serviço do futuro e do presente, não para o enfraquecimento do presente ou para o desenraizamento de um futuro vitalmente vigoroso (NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 31-32)

Devendo ser ao mesmo tempo criação e crítica, a história deve iludir e desiludir, enraizar e desenraizar, mitificar e desmistificar, lembrar e esquecer ; enfim, ela deve gerar e destruir em prol da vida: de sua espontaneidade, de sua coragem, de sua plasticidade, e sobretudo, de sua boa disposição para o presente, para o por vir e para o por fazer. Para tanto, ela deve abrigar perspectivas múltiplas e contraditórias. Ela deve estar aberta ao conflito que assegure a uma época e a uma cultura estarem livres do risco que é exercer em excesso qualquer um dos modos de se considerar o passado.

(...) mas, na realidade, dois e dois não são mais a vida, meus senhores, mas o começo da morte(...) Suponhamos que o homem não faça outra coisa senão procurar este dois e dois são quatro: ele atravessa os oceanos a nado, sacrifica a vida nesta busca, mas, quanto a encontrá-lo realmente... juro por Deus, tem medo(...) Dois e dois são quatro constitui, a meu ver, uma verdadeira impertinência (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 47).

Para Nietzsche a história só é benéfica quando não é uma única história. Quando não é a paz da imobilidade e da unidade, mas sim o conflito e a tensão insolúvel do plural. Se o credo moderno, como nos mostra Isaiah Berlin, é a crença otimista de que todas as coisas boas estão irmanadas, de que todas as coisas boas são compatíveis, de que há algo que agregue, unifique, realize e solucione, algo como Deus, a humanidade e a razão (BERLIN, 2002); a visão de Nietzsche é trágica na medida em que rejeita a unidade da idéia, assim como a paz da solução. Para o filósofo, a solução é um conceito contrário a vida. Sede de obstáculo, de resistência e superação, a vida não pode ser redimida da dor e da luta, podendo mesmo ser definida como um estado de alegria na irresolução.

Afirmando a legitimidade de diferentes visões do passado, de diferentes modos de lidar-se com a história, Nietzsche, todavia, não deve ser tomado como um pensador pluralista no sentido democrático ou relativista. Aceitando que podemos ter tantas visões sobre uma mesma questão ou realidade quantos forem os pontos de vista a partir dos quais a interpretamos, o filósofo não aceita que todas elas venham a equivaler-se no que tange a seu valor. Afinal, se todas podem igualmente ser remetidas à uma interpretação como elemento de sua instauração, como sua condição de possibilidade, nem todas podem, contudo, ser remetidas a mesma potência, ao mesmo efeito sobre a vida e a cultura. Dessa forma, se ao negar que o conhecimento do passado possa nos fornecer

verdades Nietzsche rejeita a busca de critérios epistemológicos de julgamento e hierarquização das visões do passado; por outro lado, afirmando que a história deve ser útil à vida, ele então não abre mão de um critério pragmático: o poder de intensificar, fortalecer e engrandecer a vida.

A aceitação nietzschiana de historiografias diferenciadas e opostas é antes produto do aristocratismo do filósofo. Quer dizer, de sua recusa obstinada e radical do nivelamento democrática das consciências, dos valores e até mesmo da potência vital. Além disso, ela é fruto também do ideal de cultura agonística¹⁶ que Nietzsche extraiu de sua visão da cultura da Grécia antiga, assim como da concepção própria do classicismo alemão que identificava a felicidade, a beleza e o bem-estar dos gregos com a sua capacidade de articular de forma equilibrada as suas forças em um todo harmonioso. Em tal visão agonística nietzschiana, os gregos teriam criado uma cultura superior e paradigmática pela sua capacidade de canalizar as forças e os impulsos cruéis, agressivos e destrutivos inerentes à natureza humana para transformá-los em fonte de rivalidades, discórdias e disputas benéficas entre os homens.

Através da noção de agon, ou seja, da disputa no âmbito e em prol da cultura — no esporte, na política, na filosofia e nas artes —, os gregos souberam encorajar a rivalidade e a luta como um meio de estimular a geração da beleza e da excelência através da busca individual da glória e da imortalidade. Nos diferentes campos da cultura, os indivíduos e as forças em atuação estimulavam-se mutuamente através da disputa ao mesmo tempo em que impunham limites uns aos outros evitando assim a desmedida e o domínio de um dos atores sociais sobre e em detrimento dos demais. Como resultado da educação e dos valores agonísticos dos gregos, temos a garantia da manutenção da medida e da vitalidade, do amalgama entre o indivíduo e a polis em uma cultura que mantinha uma unidade harmoniosa graças ao equilíbrio entre as suas forças.

Se Nietzsche diz aceitar os modos monumental, antiquário e crítico de considerar o passado, além de não podermos ver nisso, como discutido há pouco, algum tipo de pluralismo democrático ou de relativismo, não podemos negar que sua preferência pela história monumental e pela história crítica fica evidente não só no texto *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* como também em outros momentos de sua obra. Buscando e defendendo um uso extemporâneo da história, quer dizer, contra o seu tempo e em favor de um tempo por vir, a filosofia de Nietzsche não poderia

¹⁶ O elogio de Nietzsche ao aspecto agonístico da cultura grega pode ser encontrado no texto *A disputa de Homero*, de 1872. *A disputa de Homero* faz parte de um conjunto de cinco textos que foram escritos pelo filósofo no início da década de 1870, e entregues em 1872 a mulher do compositor Richard Wagner como um presente. Este conjunto de textos, por tratar de discussões de dimensões reduzidas que deveriam dar origem a obras maiores então não elaboradas, recebeu o título de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*.

abrigar espaço ou render homenagem a qualquer forma de historiografia que buscasse uma atitude conservadora com relação aos valores e costumes do presente, congelando-os no culto de uma tradição. Para o filósofo, muito ao contrário, o que importava era por em questão a cultura do presente em favor de um homem e de uma cultura por vir.

No pensamento que está como pano de fundo e como elemento de estruturação do texto *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, não é o pluralismo que caracteriza a visão de Nietzsche do papel do conhecimento histórico, mas sim a sua recusa da separação entre história e filosofia promovida pela escola histórica alemã com a sua busca pela criação e fundamentação de uma história científica. O que está por trás da crítica nietzschiana da razão histórica de seu tempo é o seu desejo de submeter a história à filosofia. Ou melhor, de submeter o estudo da história a um projeto filosófico de política cultural que tem como objetivo regenerar o que ele entende ser a barbárie da cultura alemã moderna de seu tempo, criando assim no por vir uma cultura autêntica mediante a inspiração extraída do conhecimento da vida dos gregos da antiguidade. Vida essa que, neste momento, para Nietzsche, assim como para toda uma tradição alemã aqui já trabalhada de reflexão sobre o significado da arte e da modernidade, apresenta-se como fornecedora de um modelo atemporal de arte e cultura¹⁷ autênticas. Do que vem a ser bem-estar, felicidade, força e grandeza humana. Ou seja, o que se projeta na reflexão sobre a história presente em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, é a concepção e a defesa de uma história extemporânea que assumindo a monumentalidade paradigmática da cultura grega, utiliza a mesma como um ideal contrastante a partir do qual a cultura moderna do presente deve ser criticada em direção a uma formação cultural e a um tipo humano superior.

Enxergando no mundo moderno uma cisão entre pensamento e vida, ou melhor, *uma oposição entre* a orientação dominante do conhecimento e aquilo que ele considera como sendo as necessidades básicas de uma vida sadia e de uma cultura autêntica, Nietzsche dirige-se aos seus contemporâneos com a seguinte questão: “Será então que a vida deve dominar o conhecimento, a ciência, ou será que o conhecimento deve dominar a vida? Qual desses poderes é o mais elevado e decisivo?” (NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 96). Assim, baseando a sua reflexão sobre a consciência histórica moderna em uma filosofia da vida elaborada a partir do romantismo, do helenismo, do

¹⁷ Para Nietzsche, um povo ou uma nação possuem uma cultura autêntica quando as suas formações culturais expressam a sua natureza, os seus instintos. Um povo possui uma cultura autêntica quando a sua realidade cultural não reprime a sua natureza, mas sim, ao contrário, permite com que ela se expresse e ganhe forma. Na visão do filósofo, submetido a um excesso de informações e conhecimento, o homem moderno possui uma interioridade caótica, que não consegue organizar-se e com isso projetar-se no exterior e ganhar forma. O homem moderno é um ser dissociado, sofre de um desacordo entre forma e conteúdo. A cultura moderna, ao invés de realizar a natureza, frustra e reprime. Ela só existe como adorno e máscara. Os gregos, para Nietzsche, não teriam conhecido esta forma de mal-estar. Ao irem ao encontro da cultura, se deparavam com os seus instintos, com a sua mais profunda natureza.

vitalismo e do anti-racionalismo amplamente disseminados na Alemanha do século XIX, em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche nos diz que “a ciência necessita de uma inspeção e de um controle superiores”, de “uma doutrina da saúde da vida” (NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 96).

Tendo elaborado ele mesmo tal doutrina e expressado-a em uma lei universal que assegura que “cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte”(NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 11), Nietzsche então defende a limitação do desejo moderno de conhecer e dissecar a vida, o mundo e o passado, como o meio de garantir ao homem moderno tal horizonte protegido, e a partir do mesmo, a saúde, a beleza e a cultura autêntica que lhe faltam. Sob tudo isto, o que ele defende é tanto a necessidade de o saber filosófico sobre a vida apresentar-se como elemento de crítica e regulação do conhecimento como a necessidade de a história ser escrita a partir de uma visão filosófica que, recorrendo ao passado e ao estudo da história, atue no presente como um instrumento capaz de diagnosticar as suas insuficiências e mazelas assim como de apontar o caminho a ser percorrido para superá-las. Descendo mais fundo, como já foi apontado, o que Nietzsche defende é a história extemporânea que aposta no estudo da antiguidade grega como sendo a chave para a compreensão dos problemas da arte, da cultura e da vida do homem moderno, e mais do que isso, para a sua resolução.

Portanto, em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, obra de 1874, somos tentados a dizer que, implicitamente, o filósofo legisla em causa própria, sendo toda a concepção de uma história vantajosa à vida aí apresentada uma defesa e uma reafirmação do uso da história e da filologia já anteriormente articulado em seu livro de 1872, intitulado *O nascimento da tragédia*. Com a publicação dessa obra, Nietzsche suicidou-se academicamente por fazer uso da filologia clássica para promover um projeto filosófico que associou o estudo da tragédia grega à uma reflexão sobre a vida e à uma defesa da arte wagneriana — vista por ele como renascimento do trágico através do espírito alemão. Ele, que era encarado como um jovem prodígio do campo dos estudos em filologia clássica, por causa de *O nascimento da tragédia*, passa então, abruptamente, a ser mal visto por muitos de seus colegas de profissão, chegando mesmo a ser humilhado publicamente quando Wilamowitz-Möllendorf, outro jovem talento da filologia da época, através de um artigo que torna-se notório, trata-o como sendo não o autor de um estudo científico, mas sim como fundador de uma religião que, como tal, deveria abandonar a sua cátedra e deixar a universidade. Dessa forma, se em *O nascimento da tragédia* Nietzsche se apropria da filologia, da erudição e do pensamento histórico para um papel não usual que contrariava os cânones do historicismo sem no entanto fundamentar-se previamente, na crítica da razão histórica que

desenvolve em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, ele, que diante de seus críticos tinha guardado silêncio¹⁸, lança de vez uma bomba: uma teoria a respeito do conhecimento histórico com a qual, mais cedo ou mais tarde, a cultura histórica moderna haveria de confrontar-se. Assim, olhado retroativamente, *O nascimento da tragédia* é essa teoria corajosamente encarnada e praticada, de tal forma que as duas obras aqui citadas iluminam-se mutuamente.

Defendendo o uso extemporâneo da história, e com isso a inserção da história em uma visão filosófica de mundo e em um projeto filosófico de crítica e política cultural, Nietzsche, no entanto, não se associa as demais filosofias da história que, ao lado da história ciência de orientação rankeana, como já vimos neste capítulo, constituem a outra face da consciência histórica moderna presente na Alemanha de seu tempo. Assim, se a história ciência dos historiadores possuiria para ele um valor negativo quando pesada a partir de seu poder de vivificar a atividade do presente, talvez muito mais nocivo à espontaneidade, ao poder de agir e de criar do homem moderno, fossem as teorias do aperfeiçoamento da espécie e o historicismo especulativo e racionalista dos filósofos. Historicismo este que, na Alemanha, teve como modelo principal a filosofia da história de Hegel com a sua crença em uma história governada pela razão.

Tal historicismo, por acreditar que a história possui uma razão de ser — um plano ou um poder oculto capaz de ordenar e de conferir legitimidade e racionalidade ao caos e à brutalidade experienciada em seus eventos —, na visão de Nietzsche, nada mais seria do que uma forma velada de manter a teologia viva no mundo moderno. Uma reapropriação humanista e secular da crença cristã em uma ordenação moral e divina do mundo que teria colocado a história no lugar da religião. Ou seja, o poder foi tirado daqueles que falam em nome de Deus e foi dado àqueles que falam em nome da história.

Mas quem aprendeu inicialmente a se curvar e a inclinar a cabeça diante do ‘poder da história’ acaba, por último, dizendo ‘sim’ a todo poder (...) Se todo evento contém em si uma necessidade racional, todo acontecimento é a vitória do lógico ou da ‘idéia’_ então se ajoelhem depressa e louvem agora toda a escala dos ‘eventos’! (...) O quê, as religiões teriam entrado em extinção?!? Vede somente a religião do poder histórico, atentai para os padres da mitologia das idéias e em seus joelhos esfolados! (NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 73).

¹⁸ Quando foi alvo do ataque de Wilamowitz, Nietzsche deixou que seus amigos, o compositor Richard Wagner, e o filólogo Erwin Rohde, polemizassem em seu nome através de artigos, deixando assim de tomar parte diretamente na polêmica construída em torno da publicação de *O nascimento da tragédia*. Sobre os debates acalorados entre Wilamowitz e Rohde, para se informar melhor, o leitor interessado pode recorrer ao livro, organizado por Roberto Machado, *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Nesta publicação, Machado e o tradutor Pedro Süssekind, trazem para o nosso idioma os textos originais de Wilamowitz, Rohde e Wagner nos quais Nietzsche foi tanto violentamente atacado, como ardorosamente defendido.

Na medida em que acredita que a história possui um fundamento moral ou racional, ao entender todo e qualquer evento como servindo a uma razão, lei ou plano subjacente à história, o homem moderno acabou por entender também que todo e qualquer poder, que todo e qualquer sucesso, também serve a uma razão histórica. Dessa forma, chega-se à crença conformista e resignada de que há uma razão de ser por trás de tudo o que é bem-sucedido, de que por trás de todo sucesso há uma lei ou necessidade histórica. Sob uma tal religião do poder da história, uma religião que afirma ser todo e qualquer desenvolvimento benéfico posto que racional, ao homem moderno é ensinado o culto conformista ao fato, a resignação diante de tudo o que provou ser legítimo pelo simples fato de, na história e no tempo, ter obtido sucesso. Para Nietzsche, toda essa ideologia do poder racional e benéfico da história teria contaminado tanto a metafísica quanto a ciência de sua época.

Portanto, o estudo da história universal resultou e deve resultar de que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal; espírito cuja natureza é sempre idêntica e que a explicita na existência universal. Tal deve ser, como dissemos, o resultado do estudo da história (HEGEL, 1995, p. 18).

Como todas as formas atuais de vida descendem em linha reta das que viviam muito tempo antes da época cambriana, podemos estar certos de que a sucessão regular das gerações jamais foi interrompida e de que nenhum cataclismo desolou totalmente o mundo. Podemos, pois, olhar, com alguma confiança, para um futuro seguro de incalculável duração. E, como a seleção natural atua apenas para o bem de cada indivíduo, todas as qualidades corporais e intelectuais tenderão a progredir para a perfeição(...) O resultado direto desta guerra da natureza que se traduz pela fome e pela morte, é, pois, o fato mais notável que podemos conceber, a saber: a produção de animais superiores. Há grandeza nessa forma de considerar a vida (...) (DARWIN, 2004, p. 508-509).

A partir da reflexão de Nietzsche, diante de autores tão diferenciados como, por exemplo, Hegel e Darwin, somos levados a pensar que, ao referir-se tanto à história política quanto à história natural através da idéia de que há uma razão ou lei por trás de toda vitória, de que toda vitória é fruto de uma razão ou lei, a consciência moderna seria uma forma de história dos vencedores. Uma história que ensina que o vencedor tem sempre razão. “Hegel: o seu lado popular, a teoria da guerra e dos grandes homens. O direito está com o vencedor: este representa o progresso da humanidade” (NIETZSCHE, UHV, 2005, p. 247).

O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA: UMA OBRA EXTEMPORÂNEA

“ Mas o ser aberto — à morte, ao suplício, à alegria — sem reserva, o ser aberto e moribundo, dolorido e feliz, já aparece em sua luz velada: esta luz é divina. E o grito — que com a boca desfigurada, este ser quer (inutilmente?), que seja ouvido — é uma imensa aleluia, perdida no silêncio sem fim” (BATAILLE)

“pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (NIETZSCHE)

O livro *O nascimento da tragédia*, publicado em 1872, foi escrito a partir de três influências principais. O impacto causado pela leitura de Schopenhauer feita por Nietzsche quando era ainda um estudante de filologia recém chegado a Leipzig. A amizade com o compositor e ensaísta Richard Wagner, cujo ideal artístico causou entusiasmo em Nietzsche arrebatando-o temporariamente como um ardoroso defensor. E, por fim, o próprio descontentamento de Nietzsche com a vida acadêmica de professor e com os limites impostos ao pensamento e a escrita provenientes da tradição científica da filologia clássica iniciada por Friedrich August Wolf, continuada por seu mestre, o filólogo Friedrich Ritschl, e que, esperava-se, como membro do mundo acadêmico, ele deveria honrar.

Trazendo dentro de si uma vocação filosófica sufocada e negando-se a reduzir sua visão do mundo grego a uma crítica textual desvencilhada de um pensamento estético e de uma visão global do sentido da vida da antiguidade, Nietzsche, como nos mostra Roberto Machado, defendia que a filologia deveria estar inserida em uma visão de mundo filosófica. Para ele, arte, ciência e filosofia deveriam misturar-se para que o estudo do mundo grego do passado não se torna-se indiferente aos verdadeiros problemas da vida. Com isso, em seu estudo dos gregos, ele não só acaba por abraçar o preceito de Winckelmann de que os mesmos são essenciais para compreender e formatar o presente moderno, como acaba também por abraçar a filosofia de Schopenhauer e a causa da arte wagneriana como um meio de realizar a sua sonhada fusão de arte, ciência e filosofia (MACHADO, 2005).

Schopenhauer foi um grande revolucionário da filosofia, pai de uma nova imagem do homem e da natureza, de caráter terrificante e desafiador, construída a partir do idealismo alemão, do estudo da sabedoria oriental e do materialismo de sua época. Em sua filosofia idealista, Immanuel Kant estabeleceu que não podemos conhecer o mundo tal como ele é, mas somente tal como nós o organizamos a partir do aparato cognitivo com o qual a natureza nos dotou. A realidade por nós percebida, é uma realidade aparente e parcial (fenomênica), ou seja, relativa ao modo especificamente humano de experienciar e organizar o mundo em que vivemos. A realidade

enquanto tal, que existe para além desse modo humano de experienciar e organizar o mundo, permanecerá para o homem sempre uma incógnita, um elemento incognoscível. Aceitando esse princípio kantiano de que a realidade fornecida por nosso conhecimento é condicionada e reconstruída pelo mesmo, Schopenhauer, no entanto, não aceitou a idéia de que não podemos ultrapassar os nossos meios e medidas de conhecimento para então alcançarmos a existência em seu estado bruto e inumano. Para ele, através do mergulho em nosso mundo volitivo interior, podemos tomar contato com o que existe para além do modo como a razão humana representa a realidade. Ou seja, se o mundo enquanto representação é o mundo que pode ser identificado com a lógica, as leis e conceitos através dos quais a ciência representa o existente; o mundo enquanto tal, pensado por analogia com a vida volitiva dos afetos e impulsos humanos, não é mais do que energia dinâmica, cega, caótica e irracional. Para esse segundo mundo, que constitui a verdadeira essência da natureza e da vida escondida por trás do véu de racionalidade e propósito criado pelo intelecto humano, Schopenhauer deu o nome de mundo como vontade.

Por meio dessa dicotomia entre vontade e representação, Schopenhauer rompeu com todas as formas de escatologia, cosmologia e pensamento ontológico que buscaram fundamentar a existência em algum tipo de princípio ou meta racional e moral. Com isso, por meio dela, desaparecia a idéia de uma estrutura estável, inteligível e racional da realidade, assim como a visão otimista de um mundo que tendia para o progresso, para o equilíbrio e para a harmonia. O mundo enquanto representação é uma ilusão utilitária por meio da qual buscamos inserir racionalidade e justiça humanas no cerne de uma existência que não é mais do que vontade: uma força cósmica primordial que encontra-se presente em todos os fenômenos naturais; atuando na base dos processos químicos e físicos, tanto no campo do inorgânico, quanto no campo do orgânico e do fisiológico. Nesse contexto geral das coisas, o próprio indivíduo, para Schopenhauer, não é mais do que uma aparência enganadora; instrumento de manifestação da vontade e sua dinâmica eterna e recorrente de geração e destruição em virtude da qual nada de moral ou racional edifica-se verdadeiramente. O eu e seus propósitos pessoais, são, portanto, meras ficções vazias. No homem, na maior parte do tempo, o que comanda verdadeiramente são as forças impessoais do inconsciente e dos impulsos naturais. Forças que impõem e asseguram o desempenho de funções que em nada visam o indivíduo e sua felicidade, mas somente a vida da espécie e sua conservação. Carência insaciável, vazio que não poderá jamais ser preenchido, a vontade alimenta no ser humano um desejo que projeta em todos os seus objetos promessas ilusórias que os mesmos jamais poderão satisfazer. Dominado pela vontade, o homem, tal como concebido por Schopenhauer, está condenado a mover-se entre dois estados de sofrimento: o tédio de quem encontra-se sem ter o que desejar e perseguir, e a dor de quem deseja e

ambiciona avidamente na ilusão de um preenchimento que nunca virá. A vida, como ensina o filósofo, é um pendulo que oscila entre a dor e o tédio (SCHOPENHAUER, 2001).

Dessa metafísica ateísta e pessimista do absurdo elaborada por Schopenhauer, entre muitas outras coisas, Nietzsche assimilou a idéia de que o mundo é desprovido de qualquer fundamento racional e moral. De que a natureza é marcada pela irracionalidade, pela violência cega e pela desmedida de um jogo de forças, de eterna geração e destruição, diante do qual os apelos humanos por ordem, racionalidade, moralidade e justiça se perdem no vazio e na indiferença do infinito. O mundo, ensina Schopenhauer, nos nega o amparo e o consolo do ser. Nele, não podendo o homem ser feliz, só resta ao mesmo ser heróico, adotando a postura ética do sábio e do asceta que buscam desvencilhar-se do apetite desenfreado do egoísmo e do desejo, sabendo que o mesmo, não podendo oferecer mais do que felicidades efêmeras, nos prendem, contudo, em um ciclo de dor e frustração permanentes. No entanto, para Nietzsche — que aceitou de Schopenhauer parte de seu pessimismo teórico, mas não o seu pessimismo prático ou ético —, diante da concepção schopenhaueriana de uma existência que não pode ser redimida da contradição e da dor, como veremos, para viver bem não se trata de adotar a sabedoria torta e defensiva do “ não viver para não ter que sofrer”, mas sim, ao contrário, através da arte e do mito, formular em relação a dor do mundo uma perspectiva conciliatória e transfiguradora que nos permita aceitá-la de forma serena e sem recuo, para que então possamos viver plenamente.

Avançando para além do capítulo Schopenhauer, temos no compositor e ensaísta Richard Wagner a outra grande influência por trás do livro *O nascimento da tragédia* e da filosofia juvenil Nietzscheana. Para Wagner, como nos mostra Iracema Macedo, a tragédia grega era a expressão coletiva da alegria de viver e da identidade da comunidade que a produzia e a experienciava. Celebração religiosa que processava-se não só através da união das mais diversas artes, mas mais do que isto, em uma integração entre arte, mito e nação; a tragédia grega, para Wagner, seria a antítese da arte moderna e da cena operística européia, que, para o compositor e ensaísta alemão, encontravam-se então reduzidas à condição frívola de mera diversão burguesa (MACEDO, 2006).

Wagner Buscou unir o teatro, o canto e a força da música sinfônica alemã de seu tempo com o mito germânico em uma obra de arte moderna que teria o caráter de uma instituição pública. Com isso, almejou reencontrar o poder unificador da tragédia como um meio de regenerar os valores artísticos de sua época, e de fazer frente a degeneração de uma sociedade fragmentada e oprimida pela lógica econômica, pela indústria e pela escravidão ao trabalho. Esta visão de uma nova forma de arte dotada de um poder social regenerador capaz de fazer frente às cisões e a miséria espiritual da condição moderna, logo atraiu Nietzsche, que, em *O nascimento da tragédia*, fez do drama musical

de Wagner o lugar do restabelecimento do espírito trágico e da saúde da cultura alemã. Assim, com Wagner, como nos mostra Iracema Macedo, Nietzsche compartilhou a idéia de que compreender a época trágica dos gregos não deveria ser uma simples contribuição a erudição histórica e filológica alemãs, mas sim um meio de problematizar a vida moderna e de reavaliar os seus valores e projetos (MACEDO, 2006, p. 122).

No entanto, diante de tais influências e de tal contexto, se em *O nascimento da tragédia* Nietzsche tivesse se limitado a ser um mero seguidor de Wagner, de Schopenhauer, e da escola dos gregos aberta por Winckelmann e continuada por Goethe e Schiller, a obra em questão não teria o caráter extemporâneo que aqui buscamos atribuir-lhe. O mérito de Nietzsche, a sua capacidade de fazer frente aos modismos e as unanimidades de sua época, foi então apropriar-se do instrumental filosófico, histórico e filológico de seu tempo para radicalizar o alcance e a profundidade da crítica cultural moderna através da criação de uma nova maneira de ler o moderno através do arcaico, descobrindo assim não só novas forças na natureza e na história, como, mais do que isso, um novo sentido para a vida dos gregos e sua contribuição à cultura. Sentido esse que poderia ser abraçado como uma nova visão de mundo e um novo ideal de homem e sociedade a serem buscados enquanto alternativas contestatórias radicais contrapostas a tudo aquilo que, na modernidade alemã e européia, encontrava-se cristalizado enquanto dogma. Nesse contexto, como aponta Macedo, um ponto de destaque da abordagem Nietzscheana do homem grego e da arte trágica, é articulação de tal estudo histórico e filológico com uma abordagem da questão filosófica perene do problema do relacionamento do homem com a dor, com a finitude e com o desamparo (MACEDO, 2006).

Winckelmann, Schiller e Goethe, na visão de Nietzsche, embora certos em atribuir importância prática ao estudo dos gregos, estavam errados em reduzir a vida, a arte e a grandeza grega aos valores classicistas da harmonia, do comedimento, da medida e da serenidade (MACHADO, 2006). Assim, de acordo com o filósofo, a natureza, e com ela a vida humana, seria marcada por dois impulsos primordiais a partir dos quais emanariam as diversas formas de arte. O primeiro impulso, que ele então chamou de apolíneo — referência a Apolo, deus grego da beleza e da luminosidade — , seria o impulso para a geração de formas, para o auto-delineamento e a defesa dos limites a partir dos quais o homem conserva a sua individualidade. Os valores apolíneos são a medida, a consciência, a individualidade, a bela ilusão e as belas formas a partir das quais o que há de terrível e absurdo no mundo pode ser transfigurado em prazer e alegria. As artes apolíneas são a pintura, a escultura e a poesia (com exceção da lírica). Ao segundo impulso, designado como dionisíaco — referência a Dioniso, deus grego do vinho, das festas e celebrações inebriantes —, Nietzsche atribuiu o ímpeto para a auto-dissolução, para a perda dos limites da consciência e da

individualidade a partir do desejo de se fundir ao outro, de se reintegrar ao mundo primordial, ao estado indiferenciado da natureza, do inconsciente e das pulsões. Os valores dionisiacos são o êxtase, a embriaguez, a paixão e o prazer no abandono dos limites da consciência, da individualidade e das convenções e normas sociais. As artes dionisiacas são a música, a dança e a poesia lírica.

Influenciado pela dicotomia metafísica de Schopenhauer, que dividia a realidade entre essência e aparência, vontade e representação; Nietzsche identificou o dionisiaco com a experiência que, através da embriaguez e do êxtase, o homem adquiria da essência da natureza e da existência — enfim, daquilo que Schopenhauer definiu como vontade. De forma correspondente, ele identificou o apolíneo com o plano da aparência, ou seja, da ilusão e das dissimulações através das quais o homem se salva do horror, do caos, da desmedida e da total ausência de propósito que caracteriza a natureza e o mundo mediante a imposição de formas, medida e ordem. O dionisiaco, portanto, é a verdade eterna da natureza, do mundo e da vida. Uma verdade dolorosa pela qual a totalidade do existente aparece como sendo o que ela é: um jogo violento e destruidor de forças cegas, desmedidas e irracionais no seio do qual a vida humana seria tão irrelevante e descartável quanto a de qualquer outro animal. Experimentada de forma direta através da embriaguez, a verdade dionisiaca destroça a vontade de viver do ser humano através da náusea e do desespero que assaltam aquele que percebe que todo senso de medida, ordem, dignidade e relevância que norteiam sua vida consciente e civilizada não passa de engano, mentira e ilusão.

Para Nietzsche, o homem grego possuía duas características principais que expressavam a sua força e explicam como foi possível a concretização de sua maior realização cultural: a tragédia e a experiência do trágico. O grego possuía uma propensão natural para buscar e conceber os aspectos dolorosos e terríveis da condição humana. Tal propensão, no entanto, poderia gerar um desencanto e um grande nojo pela vida que por sua vez seria facilmente capaz de produzir uma postura ascética e budista de negação da vontade. Isto poderia ocorrer se contra tal possibilidade não atuasse a outra grande força da natureza grega: o poder apolíneo de gerar belas imagens e narrativas, através das quais a vida poderia ser divinizada pela beleza, em uma atmosfera de sonho e ilusão na qual, na figura de seus deuses e heróis, expressões máximas do humano, o homem se convenceria do valor de sua própria existência e da necessidade de tornar-se ele mesmo belo, potente e feliz.

Dentro deste quadro cultural, quando o mundo Grego viu-se invadido pela embriaguez orgiástica presente no culto ao deus Dioniso — para Nietzsche, um deus estrangeiro vindo da Ásia — a sua força apolínea atuou de forma defensiva transformando o que era uma experiência bárbara, natural e direta da verdade absurda e nauseante do mundo em uma experiência estética e cultural, ou como

nos diz o próprio Nietzsche “em representações com as quais é possível viver” (NIETZSCHE, NT, 1999, p. 56). Assim, de acordo com Nietzsche, nasceu a tragédia grega: da espiritualização da experiência dionisíaca mediante a sua transposição para o campo artístico das formas, da medida e da beleza apolíneas. Cooperação entre Apolo e Dioniso, espetáculo artístico que reunia as manifestações apolíneas da representação e da poesia com a manifestação dionisíaca da música; ao fazer toda dor, contradição e violência que caracterizam a dinâmica geral da existência aparecerem sob a figura bela e luminosa do herói trágico, a tragédia permitiu ao homem grego a possibilidade de vislumbrar e se identificar com a verdade sombria e cruel do mundo de forma protegida: quer dizer, com uma coexistência segura de distanciamento e imersão, ilusão e desvelamento, lucidez e embriaguez.

Dessa forma, sendo levado de maneira segura pela experiência trágica a poder ultrapassar a sua perspectiva meramente individual para com isso poder enxergar a existência sob a perspectiva mística da vida eterna da própria natureza, ao se identificar com a dinâmica do vir-a-ser, uma dinâmica que é inseparável do terror e da aniquilação, o homem aprende que para ser alegria e crescimento, a vida também tem que se manifestar necessariamente como sofrimento, declínio e morte. Quer dizer, vendo a dor e a morte sob a perspectiva do todo, ele aprende a aceitar os aspectos sombrios e dolorosos da existência como tão necessários quanto os aspectos alegres e luminosos. Mais do que isto, aprende a aceitar a verdade trágica de que a vida não pode ser redimida da dor, do conflito e da morte, não pode escapar nunca da sina de ser um estado de permanente irresolução. O espírito trágico dos antigos, opõe-se ao espírito otimista e utópico dos modernos. No primeiro, temos a disposição de amar integralmente a vida e o mundo. No segundo, a disposição de corrigir, suprimir e eliminar.

Justificação ao mesmo tempo metafísica e estética da existência, trazendo a possibilidade da ultrapassagem da perspectiva individual em direção a perspectiva do todo, do eterno prazer da natureza em seu vir-a-ser; a tragédia traria ao homem a capacidade de aceitar a vida incondicionalmente na totalidade de seus aspectos. Com isto, o efeito do trágico seria a afirmação absoluta e incondicional dos múltiplos aspectos da existência. Ou mais do que isto, seria a própria alegria e plenitude trazida por tal capacidade de afirmação da vida. A magia do trágico para Nietzsche, como nos mostra Deleuze, é poder tornar tudo objeto de afirmação, quer dizer, de alegria (DELEUZE, 2001).

Sob a visão trágica, a vida mantém a inocência de ser absolutamente gratuita — isto é, desprovida de objetivos e finalidades — deixando de ser, no entanto, sentida como absurda. O absurdo da vida é dissolvido não porque encontrou-se por trás da mesma algum tipo de designo ou razão secreta,

mas sim por que a sua gratuidade absoluta é agora encarada de forma diferente como absolutamente necessária. No trágico, portanto, a vida não precisa ser racionalizada ou moralizada para ser aceita. Ela é aceita incondicionalmente tal como ela é. Assim, sob a égide da visão e da consideração trágicas da existência e do mundo, pensar e avaliar a vida não é outra coisa do que afirmá-la. Razão pela qual, para Nietzsche, a idade trágica dos gregos teria sido o momento da mais plena alegria de existir. Da mais radical afirmação da vida e do mundo. Em tal idade, não havia oposição entre pensamento e vida. Não havia contradição entre vida e moral. Em relação a vida, o homem então não conhecia nenhum valor que lhe fosse superior.

Todavia, com a entrada em cena de Sócrates, tudo isto iria mudar. Com Sócrates, segundo Nietzsche, contra a sabedoria do homem trágico, entra em cena a figura nociva do homem teórico e do otimismo da razão. Em *O nascimento da tragédia*, a morte da tragédia e da visão e consideração trágicas da vida e do mundo, são o produto direto do otimismo teórico que afirma que a razão não só é capaz de atingir “os abismos mais profundos do ser” como, para além disto, seria capaz de “inclusive corrigi-lo” (NIETZSCHE, NT, 1999, p. 93).

Através desta crença, que para Nietzsche é instaurada por Sócrates, o otimismo racional destrói o espírito trágico na medida em que, no lugar da ânsia trágica de viver e aprovar a vida mesmo no feio e na dor, coloca-se o impulso corretivo de um pensamento que, como nos mostra Barrenechea, se põe a sonhar com “um mundo asséptico, puro, perfeito”, um mundo no qual se deseja instaurar a “plena positividade” mediante a mais plena “luminosidade” (BARRENECHEA, 2000, p. 62). A total ausência de limites do ímpeto corretivo da razão do iluminismo moderno, reconhecida por Nietzsche como possuindo o poder de destruir a vida e a própria civilização, teria a sua origem detectada no iluminismo primitivo dos gregos.

O espírito dialético e utópico do homem moderno, a sua crença de que através da ciência e da ação política¹⁹ o mundo poderia ser forçado a algum tipo de solução final, de felicidade completa e definitiva, seriam para Nietzsche fruto do triunfo do racionalismo socrático sobre o espírito trágico e sua sabedoria que afirma a identidade irrevogável entre vida e irresolução. A dialética e a utopia nasceram do esquecimento de que é a arte, e não a ciência ou a história, que nos dão acesso ao sentido último do sofrimento, da contradição e da morte. Só a arte é capaz de dar sentido aos

¹⁹ Em sua crítica ao espírito utópico de boa parte do pensamento político de sua época, na terceira consideração extemporânea, com grande humor e ironia, Nietzsche nos disse: “Toda filosofia que acredita removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência, é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. Com muita frequência, desde que há mundo, foram fundados estados; isso é uma velha peça. Como poderia uma inovação política bastar para fazer os homens, de uma vez por todas, habitantes satisfeitos da terra? Mas se alguém acredita de todo coração que isso é possível, que se apresente: pois merece verdadeiramente tornar-se professor de filosofia em alguma faculdade alemã(...)” (NIETZSCHE, OP, 2000, p. 292).

aspectos sombrios da vida sem com isso depreciar a própria vida. Ou seja, sem, tal como faz o espírito dialético e otimista, tratar a vida como uma imperfeição a ser solucionada pela idéia.

Para o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, precisando de um horizonte limitado e protegido para poder se desenvolver de forma espontânea, autêntica e plena, a vida tem necessidade da ilusão, da dissimulação e da máscara trazidas pela arte, pelo mito e pela religião. A ilusão e a máscara, e não o conhecimento desmedido, são a condição da felicidade, da saúde e da grandeza humanas. Sócrates, no entanto, pos o mundo de cabeça para baixo, ao fazer da razão meio e critério de felicidade. Acreditando ingenuamente que o homem só peca por ignorância, Sócrates fez a ilusão equivaler ao sofrimento e ao mau. Do mesmo modo, acreditando de modo igualmente ingênuo na capacidade da razão discernir entre a verdade e o erro, o filósofo grego fez a felicidade equivaler a virtude, e esta ao conhecimento racional da verdade. Esta crença de que a ilusão e o engano são a raiz do mau, e de que quanto mais o homem conhecer mais feliz ele será, ao ignorar que a aparência dissimuladora é que é a verdadeira condição de existência do homem, trouxe a tona a cisão e a oposição modernas entre conhecimento e vida. Mais do que isto, transformou a verdade em um valor superior a vida. Um valor a partir do qual a vida deveria ser julgada e corrigida. Pai do espírito racional e científico modernos, Sócrates é identificado por Nietzsche como a origem de um movimento cultural que, desenvolvendo-se nas correntes históricas mais profundas e longínguas que banham o atual, faz da modernidade não o ápice de um movimento de progresso e aprimoramento do espírito, mas sim o ponto culminante de um processo progressivo de debilitação da força vital, de delírio e hipertrofia doentia da razão.

Atuando em *O nascimento da tragédia* como um extemporâneo, ou seja, como um homem em luta contra tudo o que no seu tempo é motivo de orgulho e objeto de veneração, Nietzsche, como aponta Barrenechea, questiona o horizonte de compreensão de seus contemporâneos, buscando em um olhar longínquo sobre o passado os meios capazes de abrir e decifrar o sentido da realidade então atual (BARRENECHEA, 2000). Em tal movimento, como nos mostra Habermas, o filósofo empreendeu um “nivelamento surpreendente” ao retirar da modernidade a sua posição privilegiada, fazendo-a figurar apenas como “a última época de uma longínqua história da racionalização”, uma história “iniciada com a dissolução da vida arcaica e a destruição do mito” (HABERMAS, 2000, p. 126). O moderno não é nem o novo nem o melhor. Ele é apenas o cume de uma construção já fatigada, pronta a ser destruída por uma ação extemporânea de superação e renovação. Enfim, ele é um momento de radicalização do otimismo socrático em relação a possibilidade da razão elucidar o âmago das coisas para então solucionar a existência mediante a supressão de seus erros e imperfeições. Otimismo esse que, segundo Nietzsche, parecia estar prestes a encontrar, nos

indivíduos e movimentos nos quais o gênio alemão atingia importância histórico-universal, um antídoto e um potencial de dissolução.

Lembre-mos em seguida como, por meio de Schopenhauer e de Kant, o espírito da filosofia alemã, manando de fontes idênticas, viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer de existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites, e como através dessa demonstração se introduziu um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte, modo que podemos designar como sabedoria dionisiaca expressa em conceitos: para onde aponta o mistério dessa unidade entre a música alemã e a filosofia alemã, senão para uma nova forma de existência, sobre cujo conteúdo só podemos informarmo-nos a partir de analogias helênicas? Pois, para nós, que estamos na fronteira divisória de duas formas diferentes de existência, o modelo helênico conserva o incomensurável valor de que nele também se acham impressas, em uma forma classicamente instrutiva, todas aquelas transições e lutas: só que nós revivemos analogicamente em ordem inversa, por assim dizer, as grandes épocas principais do ser helênico, e agora, por exemplo, parecemos retroceder da era alexandrina para o período da tragédia. Nisso vive em nós a sensação de que o nascimento de uma era trágica tivesse significado para o espírito alemão apenas um retorno a ele mesmo, um bem-aventurado reencontrar-se a si próprio, depois que, por longo tempo, enormes poderes conquistadores, vindos de fora, haviam reduzido à escravidão de sua forma o que vivia em desamparada barbárie de forma (NIETZSCHE, NT, 1999, p. 119-120)

Kant e sua idéia de que só podemos conhecer o mundo tal como ele aparece à luz dos instrumentos que dispomos para conhecê-lo, ou seja, nunca tal como ele efetivamente é; Schopenhauer e sua noção de que o mundo é desprovido de ordem, estabilidade e finalidade, sendo uma dinâmica de força e energia impossível de ser pacificada, em relação a qual todos nós não somos mais do que instrumentos desprovidos de liberdade e relevância individual; Richard Wagner e sua visão de um drama musical que, unindo o mito germânico a uma poderosa música sinfônica, seria capaz de ir além da frivolidade da música e do teatro burgueses, propondo com isso ao homem moderno novos valores estéticos e culturais. Todas essas manifestações do gênio alemão, para o Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, caso abraçadas e levadas em frente, seriam uma abertura para a possibilidade de superação da civilização moderna tecnicista, racionalista, burguesa e democrática de seu tempo. Mais do que isso, seria uma forma de fazer com que a Alemanha encontrasse a sua grandeza singular, não como poder político ou Estado — objetos de idolatria que Nietzsche desprezava —, mas sim como estilo de vida: fonte de beleza, educação e arte para o mundo.

Como aponta Safranski, em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche se aproxima de uma vertente do romantismo alemão que prega uma associação entre poetas, filósofos, músicos e pintores com o fim de produzir-se, através da obra de arte moderna, uma nova forma de mitologia capaz de redimir o mundo moderno dos sentimentos de desagregação social, alienação e perda de sentido que as mudanças sociais próprias da modernidade vinham produzindo (SAFRANSKI, 2001, p. 77). Ao aproximar-se dessa vertente do romantismo, ele se insere no modo como os alemães vinham

buscando a sua identidade cultural e formulando para si um projeto de civilização; como nos mostra Schwanitz, constituindo-se em relação a França “como um contraprojeto de civilização” definido pelas seguintes oposições: “em vez da racionalidade, a mística; em vez da razão, o sentimento; em vez dos modos elegantes e da teatralidade, a ênfase na genuinidade e na autenticidade” (SCHWANITZ, 2007, p. 426).

Próximo de um contra-projeto de civilização que se voltava não só contra a racionalidade da civilização francesa, mas contra os próprios dogmas centrais da racionalidade ocidental, Nietzsche, no entanto, assim como boa parte do romantismo alemão místico e esteticista com o qual dialogou, deu uma contribuição inestimável ao espírito do esclarecimento moderno, denunciando ao mesmo muitos de seus grandes equívocos, e fazendo aparecer em sua visão de mundo pontos de enorme ingenuidade e perigo. Buscando compreender o significado das forças subterrâneas da história, o que o filósofo fez não foi mais do que sondar estruturas profundas da subjetividade e da normatividade modernas. Contra o recalque das interpretações hegemônicas, ele ousou repensar o papel de Sócrates e do racionalismo, reinterpretando com isso a sua contribuição para o pensamento e para a cultura ocidental. Mais do que isso, em *O nascimento da tragédia*, ele nos convida a suspeitar das idéias, mostrando-as como forças vivas que atuam na história gerando implicações práticas cujo conhecimento pode contribuir de forma decisiva para que possamos refletir sobre o seu sentido e valor. Ligando o pensamento ao seu enraizamento e efeito na vida concreta da história e das forças vitais, Nietzsche, já aqui, contribuiu para o esforço moderno, que foi também o de Marx e Freud, de restituir ao espírito humano a sua materialidade.

O romantismo de Nietzsche atem-se a um princípio que na verdade é clássico: o de que a cultura e a arte grega encarnam um modelo de valor atemporal, portanto, propício a ser retomado pelo presente moderno. Ele encarna um conceito em verdade classicista: o de que a cultura da antiguidade clássica contém um valor superior que deve ser revivido em condições modernas. O romantismo de Herder, que teve importantes repercussões em Ranke e na história da ciência alemã, possuía uma visão histórica diversa. Para ele, todas as épocas são igualmente interessantes e ricas se sabemos lê-las em seus próprios termos. Não existem critérios supra-históricos ou atemporais de valor que permitam a elaboração de uma hierarquia entre a vida cultural e artística de diferentes povos e períodos. E além disso, a arte é tão parte do modo de vida irrecuperável de um povo, que, com o transcorrer da história, é inútil idealizar o passado como modelo a ser revivido. Herder, portanto, definiu um padrão de pensamento para o historicismo diante do qual o pensamento que Nietzsche apresenta em *O nascimento da tragédia* parece ser mesmo a-histórico. Contudo, a riqueza desse embate de visões históricas está no fato de que mesmo baseando-se em premissas que podiam

ser tidas como a-históricas pelos cânones da história ciência alemã, Nietzsche, como vimos no parágrafo anterior, com o Livro *O nascimento da tragédia*, fez com que o pensamento histórico fosse capaz de pensar em termos de estruturas mais profundas e longínquas do que aquelas que até então supunha-se existir. Abrindo a caixa preta da razão moderna através da análise histórica, lançando luz em sua sombra, ele foi capaz, enfim, de pensar a história da razão de forma mais subterrânea, mais viva e menos idealizada e reverente do que ela foi pensada até então. Foi capaz de ousar o proibido. Assim, de certo modo, foi mais historicista do que o próprio historicismo vigente em seu tempo.

Para entendermos melhor o pensamento histórico de Nietzsche e sua crítica da razão histórica que apontava para a mesma os seus benefícios e seus enormes riscos para a vida e a cultura, passemos ao tópico seguinte.

CULTURA MODERNA, CULTURA HISTÓRICA, MAL-ESTAR E REDENÇÃO

“ Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisiaca e no renascimento da tragédia. O tempo do homem socrático passou: corai-vos de hera, tomai o tirso na mão, e não vos admireis se tigres e panteras se deitarem, acariciantes, a vossos pés. Agora ousai ser homens trágicos: pois sereis redimidos” (NIETZSCHE)

Na visão de Nietzsche, um povo ou uma nação possuem uma cultura saudável quando possuem uma cultura natural ou autêntica: ou seja, quando as suas formações culturais — suas instituições políticas, sua arte, seus hábitos de vida, sua religião, etc — expressam a sua natureza, os seus instintos mais profundos e genuínos. Dessa forma, quando existe de forma saudável, um povo é uma unidade viva; quer dizer, é uma unidade entre forma e conteúdo. Ao irem ao encontro da cultura, tais homens que existem, respiram e criam de forma espontânea e natural, se deparam com seus próprios instintos, colhendo, portanto, o bem-estar de um sentimento de pertencimento e familiaridade do mundo social a sua volta. Assim, de acordo com Nietzsche, era de fato a existência do homem grego durante a era de ouro da tragédia; período que, para o filósofo, representou o momento de maior esplendor da vitalidade e força criativa dos helenos. Apresentado pelo filósofo como encarnando uma feliz unidade entre Estado, povo, mito e arte, esse contexto

histórico teria um valor inestimável como objeto de estudo. Isto, na medida em que compreendê-lo seria compreender o segredo perene da própria cultura: de sua saúde e fecundidade, assim como do bem-estar do homem que cresce em seu seio. Enfim, seria não só entender as raízes do mal-estar cultural do homem moderno e da Alemanha de seu tempo, como, mais do que isso, seria encontrar o caminho de sua superação.

Na constituição de uma cultura autêntica, natural e saudável, na visão do jovem Nietzsche, um componente indispensável é o mito. Assim, como nos mostra Safranski, o mito é encarado pelo filósofo como uma “imagem concentrada do mundo” (NIETZSCHE, NT, 1999, p. 134), na qual a vida “é mergulhada na luz de um significado mais alto” (SAFRANSKI, 2001, p. 76); sendo que sem a sua presença, “toda cultura perde sua força sadia e criadora” (NIETZSCHE, NT, 1999 p. 135). Como aponta Safranski, na medida em que é uma força capaz de enraizar, dar direção e unificar um povo e uma cultura, o mito, para Nietzsche, possui um valor sociocultural e vital imprescindível. Oferecendo a um povo um solo próprio a partir do qual ele pode crescer de forma autêntica, ele gera afinidade e solidariedade no encontro entre os homens, criando valores e um sentido social unificador através do qual cada membro de uma coletividade passa a encontrar reconhecimento em seu encontro com o universo sociocultural ao qual pertence (SAFRANSKI, 2001). Acima de tudo, enquanto ponto de enraizamento e unificação de um povo, o mito representa para Nietzsche aquela atmosfera envolvente, protetora e limitada que, segundo sua concepção, a vida precisa para ser saudável, potente e natural. Dessa forma, como dirá o filósofo, “só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural” (NIETZSCHE, NT, 1999, p. 135)

Se o mito, como vimos, enraíza, unifica, orienta e oferece medida, o seu declínio representa a perda de todas essas coisas, trazendo assim a dissolução das condições básicas de possibilidade de uma existência cultural saudável. Para Nietzsche, sem o mito, a cultura e a vida degeneram em perda de autenticidade, estilo, espontaneidade, sentido de unidade, hierarquia e medida. A vida torna-se então o palco de um processo degenerativo de dissociação, deixando de ser uma unidade para converter-se em total desacordo entre conteúdo e forma. O resultado, é o mal-estar próprio da existência alienada de um homem que já não se reconhece nas formações culturais nas quais encontra-se inserido. Além disso, sem a atmosfera protetora trazida pelo mito, o homem perde também o instrumento por meio do qual poderia transfigurar o absurdo doloroso e cruel que caracteriza a dinâmica geral da natureza. Fica portanto desprovido da arte de conciliar-se com o mundo natural que torna-o apto à afirmar plenamente a sua vontade de viver e realizar-se no seio da realidade efetiva. Com isso, na leitura nietzschiana, já não tendo mais o princípio capaz de

gerar uma aceitação vigorosa da realidade em seu ser doloroso e sombrio, a sua sina é tornar-se otimista; é opor o pensamento a vida e a natureza, fazendo do mesmo uma força de negação voltada unicamente para o corrigir, modificar e eliminar.

Transformar tudo em luz e perfeição. Pautado nesse objetivo, o otimismo do homem sem mito converte a cultura em desmedida, em ausência completa de limites por parte do desejo e da confiança de poder conhecer e transformar que, em última instância, reflete uma nova crença segundo a qual a felicidade humana depende da nossa capacidade de substituir o mundo existente por um outro mundo abstrato arquitetado pela razão. Na Visão de Nietzsche, buscando substituir a orientação do mito pela orientação da razão, Sócrates, como vimos no tópico anterior, foi o grande nome dessa revolução cultural que estaria na raiz do mal-estar moderno. Os produtos tardios, ou tipicamente modernos, dessa revolução socrática são o espírito democrático e utópico da modernidade, seu tecnicismo, assim como a fome de saber histórico e a identificação entre cultura e erudição.

Adotando a razão como único princípio de orientação e vendo o progresso da dominação tecnológica e científica da natureza como a fonte da felicidade humana, o homem moderno retirou do conhecimento toda visão de conjunto, fazendo do mesmo uma tarefa de especialistas, homens de olhar fragmentado, micrologistas que se dedicam a esmiuçar especificidades, só podendo assim tornarem-se profundos na medida em que, com relação ao problema da vida e de sua orientação geral, permanecem em uma dimensão superficial. Esse micro-saber de especialistas, que nada mais faz do que reproduzir a lógica da divisão de trabalho que norteia uma sociedade convertida em aparato técnico e econômico de transformação da realidade, na visão de Nietzsche, torna o conhecimento uma atividade estéril e desmedida que não conhece outro objetivo além do acúmulo sem fim de informações.

Para Nietzsche, essa lógica assumiria em seu século um caráter peculiar e perigoso sobretudo no que diz respeito ao conhecimento histórico acadêmico e aos seus efeitos sobre a memória coletiva. Convertendo a história em um método de exploração e dissecação do passado que deveria guardar distância das lutas e necessidades práticas da vida do presente, a história ciência praticada nas universidades alemãs teria desvinculado o trabalho de informar da tarefa maior de formar e orientar. O resultado seria um acúmulo nunca antes visto de informações sobre o passado, que não orientando e estimulando a ação e a criação, produziam no homem moderno uma interioridade caótica incapaz de se exteriorizar. Interioridade essa que, infelizmente, passou a ser confundida com a verdadeira cultura. Assim, se para o grego da antiguidade ter uma cultura significava ter um saber apto a unificar e harmonizar a vida na posse de um estilo e de uma arte de viver capazes de

fomentar e assegurar a existência de uma verdadeira personalidade; para o homem e para a sociedade moderna, por outro lado, ser culto significava meramente possuir um saber histórico erudito sobre a cultura. Ou seja, significava não ter uma personalidade própria, mas sim estar obrigado a fiar-se no juízo e no estilo de outros homens e épocas para só então poder sentir-se autorizado a pensar, sentir e criar.

O prazer na imitação e no inautêntico, o desejo de grandeza saciado através da reprodução grotesca do passado na arquitetura e na arte, esses eram para Nietzsche alguns dos frutos da mistura moderna entre cultura e saber histórico. Uma mistura que fez do homem do século da história uma espécie de homem sem si, uma existência ressecada, abstrata e oca, na qual o novo só era grande na medida em que se limitava a permanecer na sombra do velho. Como diz o próprio autor: “pois nós modernos não temos nada que provenha de nós mesmos; somente na medida em que nos entulhamos e apinhamos com épocas, hábitos, artes, filosofias, religiões, conhecimentos alheios, tornamo-nos dignos de consideração” (NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 34)

No século da divisão brutal do trabalho, do olhar fragmentado do especialista, e da cultura histórica, até mesmo a filosofia, que nas épocas sadias e prodigas em grandeza humana da antiguidade sempre foi uma arte a respeito da vida e do viver, encontrou na modernidade oitocentista um momento de pobreza e desfiguração. Na antiguidade, segundo Nietzsche, ser filósofo não era ser “somente um grande pensador”, mas sim ser “um homem efetivo” (NIETZSCHE, OP, 2000, p. 297), que vivia seus pensamentos, encontrando no fato de que era possível viver bem com os mesmos a prova da validade do seu filosofar. Todavia, tornando-se um saber acadêmico a ser praticado nos departamentos especializados das universidades, sob as condições modernas, a filosofia teria se degenerado em erudição. Por força da cultura histórica e do espírito científico, o filósofo tornou-se um especialista erudito, um conhecedor da história da filosofia que não mais podia pensar seus próprios pensamentos, devendo contentar-se em ser um “repensador” e um “pós-pensador”(Ibid, p. 299) do pensamento dos outros. Erudito, conhecedor de línguas, historiador e antiquário, o filósofo moderno não seria mais do que um filólogo de segunda categoria; um espírito estéril que não pensa, não vive e não faz viver e pensar, mas apenas decora e reproduz sob a falsa honradez de um rigor científico, em verdade totalmente pífilo. Emasculadora dos instintos da juventude que ingenuamente ingressa nas universidades a sua procura, a vida filosófica moderna, que de vida e de filosofia pouco ou nada teria, seria para Nietzsche uma ocupação verdadeiramente inútil e destrutiva.

Centro do pensamento histórico europeu, mas ao mesmo tempo carente de uma identidade bem definida, a Alemanha, na visão de Nietzsche, era uma vítima especialmente grave do mal-estar e da

indigência cultural que marcava a condição moderna. Inimigo das convenções, mas igualmente submetido a super-ativação da memória e a necessidade desmedida de informações prescrita pela dinâmica da modernidade, o alemão, em seu orgulho e em sua busca de identidade, não seria mais do que uma “ cópia negligentemente incorreta da convenção francesa” (NIETZSCHE, UHV, 2003, p. 36) e de sua cultura; vivendo, desse modo, de forma tosca, o que os franceses sabiam viver com arte e apuro. Inimigos do formalismo francês, os alemães vangloriavam-se de serem ricos em interioridade. Para Nietzsche, no entanto, tudo o que eles produziram com tal glorificação da vida interior foi a geração uma interioridade nebulosa e inacessível. Foi, de forma especialmente vigorosa e convicta, encarnar a tendência moderna de identificar a palavra cultura com o sentido conservador e estéril de posse de uma interioridade historicamente erudita e esclarecida. O sacrifício da juventude, sua espontaneidade e potencial criativo, seria o aspecto mais triste dessa identificação entre cultura e erudição, entre cultura e excesso de memória, na qual os alemães tornaram-se mestres instrutores de toda Europa. Olhando em demasia para o passado e circunscrito no campo de uma consciência histórica orgulhosa que sacralizava a vida do presente como sendo o fruto maduro da marcha geral da humanidade, o jovem moderno, e talvez sobretudo o jovem alemão, já chegava ao mundo com os cabelos brancos. Para ele, era ensinado que o tempo da ação e da criação já havia passado, de forma tal que o sentido de sua existência deveria ser a consciência orgulhosa, porém cínica, de saber-se um epígono.

Pois a origem da cultura histórica (...) precisa ser ela mesma conhecida uma vez mais historicamente; a história precisa resolver o próprio problema da história, o saber precisa voltar o seu ferrão contra si mesmo — esta necessidade tripla é o imperativo do espírito do ‘novo tempo’, caso ainda aja nele realmente algo novo, poderoso, originário e promissor para a vida (NIETZSCHE,UHV, 1999, p.70)

Se o jovem Nietzsche encarava a consciência e a cultura histórica de seu tempo como uma verdadeira doença, no entanto, como mostra o trecho acima, ao defender a necessidade de uma atmosfera protetora de ilusão e esquecimento como meio de gerar e preservar uma personalidade e uma vida autêntica e saudável para o homem moderno, era nessa própria consciência histórica que ele se fundamentava. Dessa forma, ao criticar o uso dado a história por parte de seus contemporâneos, é sem dúvida alguma como pensador histórico que o filósofo age. Sabendo que somente com a melhor ciência de seu tempo seria possível diagnosticar os males de sua época e apontar o caminho de sua superação, Nietzsche buscou na análise histórica das raízes da cultura moderna o instrumental que serviu de base para toda a sua crítica cultural e para a sua visão de política cultural.

Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato: represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas — esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito (...) Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico? (NIETZSCHE, NT, 1999, p. 135)

Na sua filosofia de juventude, articulando a sua primeira genealogia do presente, Nietzsche encontrou na dissolução socrática do mito e da concepção trágica do mundo a raiz mais profunda dos males da vida moderna. Para ele, é como herdeiro da revolta socrática contra o mito, a tragédia e a visão trágica da existência que os homens modernos chegaram ao seu seus conceitos equivocados de cultura, filosofia, arte, Estado, política e sociedade. Dessa forma, a promoção da morte do homem socrático e do renascimento do homem trágico deveria ser o programa de futuro a ser assumido e cumprido pela cultura alemã. A meta mais elevada a qual os alemães poderiam se dedicar. Entregando-se a um tal programa, o povo alemão poderia enfim alcançar o seu lugar entre os grandes povos da história, dando com isso a sua contribuição maior para a história universal. Terra do gênio musical de Bach e Beethoven, da denuncia kantiana dos limites cognitivos da razão teórica, do pessimismo de Schopenhauer, e do gênio ao mesmo tempo musical e teatral de Richard Wagner, na perspectiva de Nietzsche, a Alemanha tinha tudo para emergir como um ponto decisivo no curso histórico do ocidente: lugar e momento nos quais as forças do otimismo socrático poderiam ser confrontadas e superadas de um modo decisivo, dando origem assim ao renascimento de uma nova era mítica e trágica de esplendor artístico e grande alegria humana de viver. Nessa era trágica, sob uma forma moderna, e portanto original, algum tipo de entrelaçamento entre Estado, povo, arte e mito deveria outra vez ganhar lugar. Por essa razão, um breve comentário sobre a visão Nietzscheana sobre o Estado grego e seus ensinamentos para a vida política e cultural do mundo moderno merece então um lugar aqui.

Em seus escritos de juventude, Nietzsche viu o Estado grego como um meio de realização da tragédia e da vida artística em geral. “Toda a vida política da Grécia” tem, segundo o filósofo, “o objetivo de uma realização estética” (MACEDO, 2006, p. 138). Esse pensamento, trouxe para Nietzsche a idéia de que “a civilização deve estar a serviço da genialidade”(Ibid), e de que o conhecimento, a política e o Estado devem ser vistos como meios para a sua produção.²⁰ Tal

²⁰ Ao ver o Estado como um simples meio, Nietzsche se opõe então a Hegel, que tinha estabelecido que o Estado racional é a meta do processo histórico trilhado pela humanidade.

princípio se justificaria na medida em que a vida humana tem necessidade do gênio do artista e do filósofo, somente em função dos quais ela pode construir para si um sentido elevado e afirmativo a respeito de sua existência. Autor das realizações das quais nascem o estilo e o olhar que unificam e enraízam um povo, que transfiguram a brutalidade da natureza, permitindo assim a sua alegre assimilação, o gênio somente ganha existência mediante a criação de um mundo cuja produção, para Nietzsche, precisava ser cuidadosamente examinada.

O mundo a partir do qual o gênio criador ganha vida é o mundo da cultura. Uma visão adequada das condições de seu nascimento e sobrevivência, segundo Nietzsche, só poderia ser corretamente elaborada se ultrapassássemos os preconceitos das ideologias modernas buscando a sua compreensão não no presente, mas sim na vida da Grécia clássica. Assim, em seu ensaio de juventude *O Estado grego*, através do estudo das sociedades escravagistas da antiguidade grega, o então jovem autor apresenta o mundo da cultura como sendo um segundo mundo de necessidades e possibilidades de existência, criado a partir da libertação de uma classe privilegiada de seres humanos em relação a um mundo primário, dominado unicamente pela necessidade de sobrevivência e pela luta para satisfazê-la. A cultura, portanto, quando pensada sem as lentes sentimentais e democráticas da modernidade, aparece como sendo esse novo mundo humano de necessidades e realizações elevadas que, inevitavelmente, repousa sobre a crueldade da exploração de uma classe de homens por parte de outra. Desse modo, segundo Nietzsche, os gregos nos ensinam que cultura e compaixão excluem-se mutuamente, sendo suas demandas flagrantemente incompatíveis entre si.

A partir do que foi dito, temos de consentir em apresentar como eco de uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura: decerto, com essa verdade, não resta mais nenhuma dúvida sobre o valor absoluto da existência. Ela é o abutre que rói o fígado do pioneiro prometeico da cultura. A miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem de ser aumentada para possibilitar, a um número de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico (NIETZSCHE, CP, 1996, p. 48)

Expressando com impressionante sinceridade uma consciência do solo terrível do qual brota a cultura, com seu olhar aristocrático, o mundo da antiguidade clássica defendia abertamente a escravidão assim como não se permitia enganar sobre o fato de ser o trabalho um ultraje. De seu contexto, nasceu, para Nietzsche, o mais elevado projeto de civilização, cujo princípio básico consistia na visão de que a elevação do homem não se confunde com a promoção do progresso geral da espécie, nem com a preocupação com o bem-estar da maioria, mas sim com a geração das condições sociais através das quais uma elite de homens privilegiados pudesse viver e criar artisticamente.

Para Nietzsche, como nos mostra Safranski, quem “tem em vista o bem-estar do maior número de pessoas pensa moralmente; quem declara que o cume das figuras bem-sucedidas, o cume do encantamento são o sentido da cultura pensa esteticamente” (SAFRANSKI, 2001, p. 63). Assim, se pensando esteticamente os gregos aceitaram que as mais belas possibilidades da vida humana só se dão a conhecer quando poucos são elevados acima do mundo bestial da luta pela sobrevivência mediante a escravização e sacrifício de uma massa numerosa de homens, Nietzsche buscou segui-los defendendo um Estado, uma política e uma sociedade estéticas; ou seja, pensados e organizados como meios a serviço da arte e da grandeza humana. Orientada esteticamente, e não moralmente segundo princípios de compaixão, solidariedade, e justiça igualitária, o projeto de civilização que Nietzsche defende acolhe abertamente a hierarquia, a desigualdade, e até mesmo uma forma qualquer de escravidão como elementos a ele indispensáveis.

Tal civilização orientada esteticamente, complemento ou parte do ideal de cultura trágica, seria para Nietzsche o único remédio possível contra o tecnicismo, o nacionalismo, o cientificismo, o fanatismo revolucionário socialista e o isolamento do indivíduo em seu egoísmo privado e banal. Ela seria a única forma de proteger a arte de sua banalização e vulgarização nas mãos das massas e da frivolidade burguesa; de defender os direitos da diferença contra o nivelamento democrático, assim como de impedir o domínio do Estado sobre a sociedade e o espírito humano.

A genealogia Nietzscheana do mal-estar cultural do homem moderno teve o aspecto positivo de denunciar o ímpeto desmedido e perigoso do otimismo da razão, que segundo o filósofo, teria nascido com Sócrates e sua visão teórica do mundo que identificava felicidade com o domínio exclusivista da racionalidade sobre a vida e a sociedade. Para o socratismo, os males da sociedade e da vida humana são fruto exclusivo da ignorância, da falta de conhecimento racional. Se pusermos a vida sob a tutela exclusiva do conhecimento racional, poderemos corrigi-la, suprimir todas as suas dores e males, conduzindo a humanidade a uma solução final. Essa crença de otimismo desvairado, que Nietzsche atribuiu a Sócrates, e que ele pensa ser a fé por trás do projeto hegemônico da civilização ocidental, nós hoje sabemos a que ela nos conduziu: aos regimes totalitários — nacional-socialismo e comunismo — e aos assassinatos em massa do século XX. “Tudo é possível”, ou seja, a razão pode tudo elucidar, manipular, transformar e corrigir; essa crença, como bem mostrou Hannah Arendt (1997) em seu livro *Origens do totalitarismo*, é o princípio do qual surgiram os regimes totalitários e seus crimes hediondos contra a humanidade.

Há crimes de paixão e crimes de lógica. O código penal distingue um do outro, bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu alibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juizes (CAMUS, 2005, p.13).

Que em sua crítica histórica da cultura moderna Nietzsche tenha identificado a desmedida de sua racionalidade , bem como a ameaça à vida que ela traz , isso é algo que o transporta para fora da tendência do pensamento histórico e filosófico do século XIX a oferecer justificativas ao poder e suas crueldades. No entanto, se em alguma parcela de sua filosofia ele se apresenta como um crítico e opositor ferrenho das forças ideológicas e intelectuais que logo iriam contribuir para banhar o século XX com um oceano de sangue e terror, como vimos, a sua opção por uma consideração trágica e estética do mundo não o deixou de fora da ampla justificação da violência promovida por muitos dos grandes filósofos que, através da reflexão histórica, buscaram oferecer ao homem moderno uma consciência do sentido de sua existência assim como de um fim elevado a ser almejado.

Para muitos daqueles que negavam o valor do projeto de modernidade oferecido pela via modernizadora da democracia liberal, em relação ao curso da história, tudo se resumia a seguinte escolha da qual era impossível escapar: ou o grande crime que pode salvar e elevar o homem, ou a jaula de ferro da mediocridade da vida burguesa. Nietzsche, que era um anti-liberal feroz e convicto, tal como muitos outros inimigos do liberalismo, considerou que, para o homem moderno, era melhor optar por ser criminoso do que conformar-se em ser burguês²¹.

CENAS DO PRÓXIMO CAPÍTULO

“A serpente que não pode mudar de pele perece. Assim como os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos” (NIETZSCHE).

“Nós vacilamos, mas é preciso não se inquietar por causa disso, e não abandonar as novas aquisições. Além disso não podemos mais voltar ao antigo, já queimamos o barco; só nos resta ser corajosos, aconteça o que acontecer. – Apenas andemos, apenas saíamos do lugar!” (NIETZSCHE)

Na filosofia dos anos de 1870-1876, Nietzsche, como vimos aqui, sem deixar de ser ele mesmo um pensador que recorria a perspectiva histórica para colocar e elucidar as suas questões , achava que havia um excesso de informações históricas na vida do homem do século XIX, fator esse que estaria produzindo uma humanidade envelhecida, resignada diante dos poderes vigentes e sem motivação ou confiança para agir e criar de forma espontânea, livre e fecunda. Além disso,

²¹ Em seu livro *O homem Revoltado*, Camus (Camus, 2005: 212) atribui a conclusão de que é melhor ser criminoso do que ser burguês ao escritor Ernest Jünger.

alinhado com o projeto romântico de recriação do mito através de uma nova forma de arte moderna capaz de fazer frente ao domínio exclusivista da razão enquanto instrumento de orientação da vida humana, ele acabou por desenvolver uma profunda desconfiança pelo modo como o materialismo vinha oferecendo ao europeu de seu tempo uma consciência a respeito de seu lugar na natureza e no universo. Os aspectos duros e desoladores da existência precisavam, na sua visão, sofrer um trabalho de transfiguração para poderem ser digeridos. Precisavam, portanto, da arte e do mito; ou melhor, precisavam de um mito artisticamente criado e vivido, para só então serem absorvidos positivamente como forma de um processo de harmonização entre a vontade humana de viver e o modo, muitas vezes terrivelmente assustador e indigesto, como a vida efetivamente se dá. Um mito além do bem e do mal, que não prega moralmente contra a vida, mas que a acolha recriando-a à luz da beleza, seria, para Nietzsche, a escola capaz de criar o homem forte de uma cultura nova e superior.

Por volta do meio da década de 1870, como relata Safranski, Nietzsche começa a questionar a sua própria sede de mito. O projeto romântico do renascimento da visão mítica na esfera da arte passa então a ser posto em dúvida por ele, que, no fim das contas, acaba por concluir a respeito de seu caráter ilusório e ingênuo. Percebendo que a vigência do mito só pode ser efetiva quando se apóia na verdade religiosa, Nietzsche reconhece que o mesmo não possui eficácia social e cultural unificadora e esclarecedora quando não pode ser mais uma vivência religiosa profunda (SAFRANSKI, 2001). Com isso, a idéia de usar o mito para tapar o vazio deixado pelas forças desagregadoras da razão tecnicista e econômica mostra ser algo completamente impraticável. Se a absorção do mito é um fenômeno religioso, na medida em que a religião declina por força do avanço da ciência e do materialismo, ele perde o único solo do qual poderia nascer.

Os filósofos encobridores e escurecedores do mundo, ou seja, todos os metafísicos de maior ou menor estofo, são tomados de dores nos olhos, ouvidos e dentes, quando começam a suspeitar que há algo verdadeiro na tese de que a filosofia inteira se dobra à história a partir de agora. É perdoável, por causa de suas dores, que eles joguem pedras e lama naquele que assim fala: mas o ensinamento pode, com o tempo, ficar sujo e repugnante e não ter efeito por algum tempo (NIETZSCHE, HDH II, 2008, p. 20).

Para Nietzsche, agora é ora de amadurecer e aceitar que o esclarecimento científico e historicista chegou para ficar, devendo a filosofia adaptar-se a necessidade de reformular-se a partir de um diálogo com as novas forças culturais em ascensão. Não adianta jogar pedras na ciência e torcer para que ela desapareça na sombra de uma idade mítica renascida; nem tão pouco ir ao encontro dos gregos, buscando em suas instituições um modelo permanente e atemporal de cultura e grandeza humana. Um homem que seja fiel à Terra, cuja vontade de viver esteja apta a afirmar a

existência tal como ela é em seu caráter mutável, finito e natural; esse projeto de vida humana afirmativa e plena continua a vigorar no pensamento de Nietzsche. O que muda é que o meio para se efetivar tal projeto não é mais o mito e a arte, mas sim o conhecimento. As ciências naturais e históricas, na nova visão de mundo do filósofo, podem ser a base de um materialismo alegre, afirmativo e engrandecedor. A duplicação do mundo em um mundo verdadeiro e um aparente, em um mundo inteligível e eterno e um sensível e mutável; para o novo Nietzsche, essa é a verdadeira doença da cultura ocidental. Por meio dela, o homem criou uma existência fictícia que passou a valer mais do que a existência efetiva. Como resultado, em uma cultura idealista de culto do além, quando mais se adorava e se buscava o além-mundo, mais se condenava e maculava a vida natural e suas necessidades. Nesse quadro geral das coisas, não sendo nocivas por si mesmas, as ciências históricas e naturais poderiam tornar-se altamente benéficas caso fossem libertadas do espírito metafísico e idealista que anima a civilização ocidental fazendo-a adoecer. Assim, o mal da vida moderna não é o seu espírito científico e historicizante, mas o fato de que as forças da ciência e do historicismo permaneçam ainda enredadas em estruturas de pensamento e valoração, em projetos de homem e civilização essencialmente idealistas e metafísicos. Se é verdade que há um excesso de informação científica e histórica no mundo moderno, para Nietzsche, em um novo momento de seu pensamento, torna-se forte a idéia de que, todavia, falta sentido histórico ao historicismo, assim como verdadeiro compromisso anti-metafísico à ciência e ao materialismo do século XIX.

Para o filósofo, em relação a origem e destinação das coisas, falta ao homem moderno um materialismo efetivo que liberte seu pensamento das fabulações teológicas, religiosas e idealistas. Desse modo, embora tal homem possa chegar a acreditar que a animalidade amorala é a sua origem, não consegue deixar de acreditar que no destino está a moral e a justiça; ou seja, que na base de tudo está uma ordenação progressista e harmonizadora da razão. O homem moderno, enfim, continua não conseguindo supor para as suas faculdades superiores — razão, consciência, vontade, senso de dever e senso estético — assim como para o curso da história de sua espécie, a falta de algum tipo de ligação com o supra-sensível, o supra-histórico, o uno, o puramente inteligível, o incondicionado, o providencial e o divino.

Percebendo no conhecimento histórico um modo de passar a limpo as necessidades metafísicas do ser humano, assim como de solapar os procedimentos de duplicação da realidade pelos quais o culto do além-mundo pode ser sustentado contra a vida transitória, natural e efetiva, o pensamento nietzschiano que em experimentações filosóficas emerge gradualmente a partir da segunda metade da década de 1870, irá abraçar a causa do aprofundamento do olhar histórico humano como meio de produzir uma elevação do homem a um modo pós-metafísico de viver, sentir e pensar. Para o

novo Nietzsche, não há dúvida: somente a filosofia que se converte integralmente ao saber histórico pode contribuir para a superação do homem metafísico. Reinscrever todas as coisas — sobretudo as que são consideradas mais elevadas, puras, e absolutas — no campo histórico das paixões, dos afetos, das forças, dos poderes e necessidades humanas; essa, segundo o filósofo, é a nova tarefa da filosofia. Assim, na medida em que, radicalmente, aprendemos a reler o mundo pelas lentes da história, um novo homem poderá vir a existir. Despojado de um mundo metafísico duplicado em história e supra-história, sem ter mais a possibilidade de apelo ao ser, talvez o ser humano seja capaz de gerar novos valores e projetos de vida mais belos e saudáveis do que os que vinham em curso até então. Talvez ele possa converter-se em algo sobre-humano.

CAPÍTULO 3

A HISTÓRIA COMO FIDELIDADE À TERRA

DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO À ASSIM FALOU ZARATUSTRA: O HISTORICISMO COMO FIDELIDADE À TERRA

“ A criação de além-mundos não seria muito grave se seu preço não fosse tão alto: o esquecimento do real, portanto a condenável negligência do único mundo que existe. Enquanto a crença indispõe com a imanência, portanto com o eu, o ateísmo reconcilia com a terra, outro nome da vida” (ONFRAY).

“Foi através dos meios de consolo que a vida recebeu o fundamental caráter sofedor em que hoje se crê; a maior doença dos homens surgiu do combate as suas doenças, e os aparentes remédios produziram, a longo prazo, algo pior do que aquilo que deveriam eliminar” (NIETZSCHE).

Para Nietzsche, o homem é um animal doente de si mesmo, quer dizer, dos artifícios que cria por não ser capaz de aceitar a vida tal como ela é. Em seus diferentes momentos, a sua filosofia se deteve na análise dos sintomas que o homem desenvolveu por não ser capaz de dizer sim a vida na necessidade indelével dos aspectos assustadores e dolorosos de seu caráter finito, temporal e natural. Analisar e denunciar o preço que pagamos por não conseguirmos aceitar tais aspectos da existência sem ter que para isso depreciá-la ou negá-la em nome de um subterfúgio qualquer, é uma tarefa assumida por Nietzsche sob diferentes formas nos diferentes momentos de sua produção filosófica. Em tal processo, ao conhecimento histórico coube sempre um papel fundamental.

Em *O nascimento da tragédia* (1872), animado por um forte romantismo, Nietzsche estabelece que a hipertrofia patológica da razão e a desmedida do seu otimismo em conhecer e corrigir o mundo

foram o preço pago pelo homem em sua incapacidade de abraçar os limites de sua dimensão natural através da arte e do mito. Nesta época porém, sob a influência de uma crença romântica própria do nacionalismo cultural alemão no valor atemporal da cultura grega da antiguidade, o uso da história por parte de Nietzsche encontrava-se fortemente restringido em suas possibilidades. Preso a uma linguagem metafísica tirada de Schopenhauer que duplicava a realidade entre uma dimensão aparente e ilusória e uma dimensão essencial, seu pensamento chocava-se com a disposição de um historicismo realmente efetivo, para o qual uma tal duplicação metafísica do mundo seria inadmissível. Além disso, articulando uma metafísica de artista contra a metafísica racional de Sócrates, ao defender a arte, e não o conhecimento racional, como a atividade fundamental do homem, Nietzsche buscava limitar o último em nome do que para ele seria a necessidade vital humana de ilusão. A vida, acreditava o filósofo, precisa de uma atmosfera protetora de ilusão, esquecimento e ignorância para crescer, organizar-se e atuar no mundo na plenitude de suas forças; de tal modo que um excesso de história e de ciência seria-lhe fatalmente prejudicial.

No entanto, em 1878 Nietzsche publica o livro *Humano, demasiado humano*, uma obra a partir da qual a sua relação com a ciência e o conhecimento histórico iria mudar consideravelmente. Recebendo mais tarde dois adendos — *Miscelânea de opiniões e sentenças* (1879) e *O andarilho e sua sombra* (1880) —, *Humano, demasiado humano* marca a ruptura do filósofo com as influências de Schopenhauer, Wagner, e com o nacionalismo cultural alemão e sua crença na importância do estudo da Grécia antiga para a construção da grandeza e identidade cultural da Alemanha. Profetizando que o desenvolvimento do comércio e da indústria, e o aumento da circulação de informações deveriam conduzir a destruição gradual dos Estados nacionais na Europa, em **HDH** o filósofo vê o seu continente encaminhando-se para fundir-se na unidade de uma grande raça mista²². A causa de uma “raça européia mista que seja a mais vigorosa possível”(NIETZSCHE, HDH, 2000, p. 258) , e não mais a luta pela grandeza e saúde do espírito alemão, é o que passa então a animar a crítica cultural nietzschiana. Nesse processo, tornando-se um cosmopolita preocupado sobretudo com a construção de uma cultura européia e de um novo homem europeu,

²² Sobre a idéia de uma tendência de unificação da Europa, podemos ler o seguinte no aforismo 475 de *Humano, demasiado humano*: “O comércio e a indústria, a circulação de livros e cartas, a posse comum de toda a cultura superior, a rápida mudança de lar e de região, a atual vida nômade dos que não possuem terra_ essas circunstâncias trazem necessariamente um enfraquecimento e por fim uma destruição das nações, ao menos das européias: de modo que a partir delas , em consequência de contínuos cruzamentos, deve surgir uma raça mista, a do homem Europeu” (NIETZSCHE, HDH, 2000, p. 257). Nesse mesmo aforismo, Nietzsche, que como todos sabem, chegou a sofrer tentativas de apropriação de sua filosofia por parte do anti-semitismo alemão e do nazismo, marca o seu total desacordo com o ódio aos judeus , destacando que para a construção de uma Europa unificada em uma grande raça mista os judeus serão tão bem-vindos como qualquer outro povo. Assim, nas palavras do próprio autor: “Quando a questão não for mais conservar as nações, mas criar uma raça européia mista que seja a mais vigorosa possível, o judeu será um ingrediente tão útil e desejável quanto qualquer outro vestígio nacional” (Ibid).

distanciando-se do romantismo alemão, Nietzsche apaixona-se pela cultura latina: um amor que, embora sofrendo alterações em seu conteúdo, permanecerá com ele até o final de sua atividade como filósofo. Em **HDH**, obra cuja primeira parte é publicada no ano da celebração do centenário de morte de Voltaire, tal amor pela cultura latina assume a forma de uma celebração da cultura francesa, seus grandes escritores e pensadores, seu materialismo e seu apreço pelo poder de esclarecimento da razão. Assim, colocando-se sobre a influência de escritores e filósofos franceses (La Rochefoucauld, Montaigne, Stendhal, etc) , do positivismo e do historicismo, Nietzsche defende agora uma filosofia histórica em diálogo direto com a ciência natural de seu tempo como instrumento capaz de combater a metafísica através de uma afirmação radical do caráter histórico da vida humana e de todos os seus produtos.

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. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser (...)(NIETZSCHE, HDH, 2000, p. 16).

Recriminando na filosofia a ausência de espírito científico, Nietzsche denuncia sobretudo a falta de sentido histórico como grave defeito dos filósofos. Um defeito que faz do pensamento um mal-entendido metafísico a respeito do verdadeiro lugar que o homem ocupa no mundo, assim como das possibilidades concretas de sua existência. Como resultado, em uma cultura na qual o pertencimento da vida humana ao mundo natural e histórico é negado, o que temos é uma humanidade aprisionada nos sofrimentos gerados por sua própria incapacidade de interpretar-se corretamente em termos científicos e históricos. Assim, para o Nietzsche de **HDH**, incapaz de aceitar a dimensão natural e transitória de sua existência, o homem recorre a subterfúgios metafísicos que no entanto cobram o preço de infantilizá-lo e prendê-lo a artigos de fé extremados, convicções e paixões que instauram o dogmatismo e o fanatismo. Contra esse estado de coisas, abraçando o projeto iluminista de luta contra preconceitos, superstições e hábitos culturais que impedem o indivíduo de pensar por si mesmo e fazer uso pleno de sua razão, Nietzsche, no entanto, vai mais longe, buscando, mediante o diálogo com a história e a ciência, destruir por completo a interpretação metafísica do homem, assim como todas as paixões explosivas e sofrimentos desnecessários que a mesma acabou por agregar à condição humana.

A Metafísica, para Nietzsche, significa uma teoria de dois mundos pela qual opera-se uma duplicação e dicotomização da realidade. Através das dicotomias corpo/alma, sujeito/objeto, essência/aparência e ser/devir, o olhar metafísico busca sempre um outro mundo em independência e em oposição ao mundo do devir. Um mundo de permanência, unidade, veracidade, identidade e racionalidade ao qual se atribui um valor superior ao do mundo transitório. Através do recurso a esse mundo, o homem procura um suporte metafísico — supra-histórico e supra-vital — a partir do qual ele possa obter um fundamento — quer dizer, um ponto fora da história e da vida — com cujo auxílio visa-se fundamentar algo: a moral, a ciência, o conhecimento; enfim, o próprio mundo enquanto uma imagem consoladora e confortável estruturada em torno de algo estável, racional e bom. Como resultado, para o Nietzsche de **HDH**, teríamos a crença no incondicionado, isto é, a crença em valores e verdades absolutas que passariam a tyrannizar a humanidade por exigir um dever incondicional, ou seja, válido para todos sob qualquer condição. Enfim, teríamos o fanatismo e a prisão das convicções.

Neste contexto, contra a metafísica e a crença no incondicionado, levantar-se-ia a filosofia histórica e científica. Retraduzindo o humano na história e na natureza, ao nos mostrar a impossibilidade de qualquer perspectiva se apresentar como algo exterior à vida, enfim, ao tornar patente a inexistência de qualquer sentido livre de condicionamentos históricos e vitais, tal filosofia, ao explicitar o caráter “humano, demasiado humano” de todo valor e de todo significado, destruiria toda condição de possibilidade do discurso metafísico. Como resultado da refutação histórica e científica deste discurso, teríamos o advento de um tipo humano superior, que, no lugar das convicções e prisões metafísicas do espírito, traria consigo uma alegre sabedoria advinda da serenidade daquele que enxerga tão somente a inocência da causalidade e da necessidade natural onde antes se via o peso moral da interpretação metafísica.

Adotando do historicismo a convicção sobre a dimensão histórica da realidade e do positivismo a idéia de que o homem, a sociedade e a cultura podem ser objeto de explicações naturais, em **HDH**, saltando para fora da oposição entre ciências do espírito e ciências naturais, Nietzsche cria então um olhar para o qual a história não pode ser pensada sem o recurso à natureza, sendo que, de modo correspondente, a natureza não pode mais ser concebida como algo fora da história. A realidade como um todo é então reduzida ao devir, de tal modo que o historicizar identifica-se com o naturalizar e vice-versa. Com isto, através de sua filosofia histórica, o filósofo alemão atinge então um materialismo radical para o qual, na medida em que aboliu-se a distinção entre o mundo histórico e vital e o mundo do espírito e de seus produtos, deveríamos aprender a ver o que é tido

como mais elevado tendo a sua origem no mais baixo, sendo que, de agora em diante, um novo olhar nos constrange a aprender a ver as coisas originando-se do seu oposto: o racional do irracional, o lógico do ilógico, o altruísmo do egoísmo, a verdade do erro. Desta forma, não podendo mais atribuir para as coisas mais elevadas uma origem diferenciada para além da dimensão histórica e natural do “humano, demasiado humano”, estaria o homem então estrangido a abandonar o modo metafísico de pensar, que crê e opera através da oposição absoluta de valores, para então ver-se obrigado a pensar de forma mais simples e modesta por meio de gradações. Nas palavras do próprio Nietzsche: “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)

Em **HDH**, um aprofundamento do olhar histórico — na medida em que impossibilita a duplicação do mundo, seja para trás ou para além daquilo que está em devir —, ao negar a fundamentação para as oposições absolutas e inequívocas de valores próprias da metafísica, produz uma visão mais atenuada, turva e modesta do que seja racionalidade, objetividade, ciência, bem e mal. Uma visão que já não busca pensar tais conceitos fora da realidade efetiva, heterogênea e complexa da história e das práticas humanas. Enfim, fora de uma inevitável mescla do conhecimento, da razão, da ciência e da moral com todos os componentes cambiantes, irracionais, ilógicos, valorativos, estéticos, políticos, egoístas e ideológicos que são próprios da vida em sua efetividade não idealizada. Dessa forma, em um novo pensamento no qual a vida humana como um todo deveria ser redimensionada para então passar a caber em uma visão de mundo produzida a partir da emergência das ciências naturais e históricas no mundo moderno, a própria filosofia não poderia deixar de estar também submetida a um trabalho de reelaboração e redimensionamento de suas funções e de seus poderes.

A filosofia, para Nietzsche, tornando-se histórica e científica, deveria desvencilhar-se das questões acerca do sentido último da vida, do princípio último das coisas, para, como nos mostra Mário Sérgio Ribeiro, restringindo-se ao homem, só interpretar o resto do existente a partir do mesmo e de suas práticas. Ela deveria então assumir “as feições de uma antropologia” (RIBEIRO, 1999, p. 102). Como resultado, através de um iluminismo crítico e de um ceticismo alegre e jovial, veríamos então nascer em Nietzsche o ideal do espírito livre: quer dizer, do homem que se libertando da crença no absoluto e no incondicionado, ao conseguir assim desvencilhar-se de toda cristalização metafísica das idéias, mantém seu pensamento “sempre em constante mudança e renovação”(Ibid, p. 104). Liberto de todo desejo de certeza, não buscando para o pensamento nenhum ponto final, o espírito livre é aquele que sabe que, tal como nos diz Nietzsche: “Quem alcançou em alguma medida a

liberdade da razão, não pode se sentir mais do que um andarilho sobre a terra — e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe (...) nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem.” (NIETZSCHE, 2000, p. 306). Por fim, para o espírito livre, o conhecimento deve converter-se necessariamente em um processo dinâmico e experimental. Uma atividade na qual deve-se possuir idéias sem jamais deixar-se possuir inteiramente pelas mesmas. O pensar, portanto, é sempre mais importante do que os seus produtos; de tal forma que os pensamentos devem sempre estar disponíveis para serem dissolvidos pela crítica ou mesmo para serem abandonados em nome de idéias e teorias que pareçam ser mais promissoras ou adequadas em um determinado contexto. Portanto, para o Nietzsche de **HDH**, o essencial da ciência não são os seus resultados, mas sim o espírito de modéstia e abertura gerado por seu método crítico. Um espírito que seria inimigo das convicções e de toda forma de paixão dogmática e violenta.

Quando um infortúnio nos atinge, podemos superá-lo de dois modos: eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois. A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos(por exemplo, com a ajuda da frase: ‘Deus castiga a quem ama’), em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma(ponto de partida da arte trágica). Quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves. Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males: o que, sem dúvida, é mau para os poetas trágicos_ pois há cada vez menos matéria para a tragédia, já que o reino do destino inexorável e invencível cada vez mais se estreita, _ mas é ainda pior para os sacerdotes: pois até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos (NIETZSCHE, HDH, 2000, p.85)

Como bem mostra o texto citado acima, em uma inversão surpreendente e radical, em **HDH** Nietzsche toma partido da civilização técnica e científica contra a civilização ou cultura trágica e mítica defendida no ardor romântico de sua juventude. Voltando-se contra a religião e a metafísica, ele então volta-se igualmente contra o culto romântico dos consolos trazidos pela arte. Para o Nietzsche de HDH, em uma civilização que se apóia na arte e na religião, o homem não procura alterar a realidade de modo a eliminar nela as dores passíveis de serem combatidas. Ao contrário, ele se acomoda e se resigna a elas, contentando-se meramente em alterar o seu efeito em sua sensibilidade mediante o poder de resignificação e transfiguração trazidos pelo artista e pelo olhar religioso . Arte, religião e filosofia metafísica apenas reinterpretam o infortúnio e a dura realidade de modo a torná-los suportáveis. Fomentando a capacidade de suportar, mas não a de transformar, sendo apenas diferentes espécies de narcóticos que anestesiavam temporariamente a sensibilidade sem atacar no real a causa do sofrimento, os meios de consolo há pouco citados são então vistos

por Nietzsche como meios de enfraquecimento da capacidade humana de entrar em uma relação saudável e efetiva com o real. Capacidade essa que só poderia se dar através da ciência ou de um conhecimento e visão de mundo cientificamente informados e embasados.

É a guerra, mas a guerra sem pólvora e fumaça, sem atitudes guerreiras, sem pathos e membros contraídos — tudo isso seria ainda ‘idealismo’. Um erro após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado_ ele congela... Aqui, por exemplo, congela ‘o santo’; pouco adiante congela o ‘gênio’; sob um espesso sinelo congela ‘o herói’; por fim congela ‘a fé’, a chamada ‘convicção’, também a ‘compaixão’ esfria consideravelmente (...) (NIETZSCHE, EH, 2001, p. 72)

Defendendo o avanço da ciência contra a metafísica e sua visão de mundo, seu modo de pensar e sua representação do homem, Nietzsche buscou um meio para resfriar a vida humana e a cultura, congelando então uma a uma, através da frieza crítica do conhecimento, todas as crenças e ideais através dos quais o calor das paixões e conceitos metafísicos vinham até então esquentando a humanidade ao oferecer-lhe consolo. No entanto, embora tenha se aproximado do iluminismo e de seu ideal de homem sóbrio e racional, prescrevendo “um tratamento de lucidez” (SAFRANSKI, 2001, p.182) cética e crítica contra todos os vícios regressivos gerados pela narcose artística e religiosa, Nietzsche, contudo, sabia que o ser humano não poderia viver só da claridade da razão, ou do gelo do conhecimento. Em sua visão, “Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica (...)”. Dessa forma, reconhece o filósofo, “Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua ilógica relação fundamental com todas as coisas” (NIETZSCHE, HDH, 2000, p. 38). Ou seja, para Nietzsche, na medida em que não existe uma oposição radical entre o racional e o irracional, entre o lógico e o ilógico, seria tolice querer reduzir a vida à lógica ou a à razão. Além do mais, o ser humano é um ser misto, que precisa ora ser inflamado pelo fogo, ora resfriado pelo conhecimento; sendo que a vida saudável se dá no equilíbrio de ambos.

Assim, vendo nas paixões humanas, no culto do sentimento e do irracional, a verdadeira fonte de energia da vida, e no conhecimento e no espírito crítico o elemento regulador capaz de evitar um superaquecimento da civilização e das ideais, Nietzsche estabelece que uma “cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência”(NIETZSCHE, HDH, 2000, p.173). Uma cultura superior, pensa o filósofo, deve ser uma espécie de “dança ousada”, um tipo de “balanceio entre impulsos diversos” (Ibid, p. 189). Assim, paradoxalmente, em **HDH**, o mesmo autor que investe poderosamente contra o ideário romântico e a metafísica, propondo a sua superação, chega em alguns trechos da mesma obra a enunciar a possibilidade de que algo da energia e dos impulsos que estão por trás de seus já citados alvos, talvez nunca possam ser banidos completamente da civilização. O Nietzsche de

HDH, portanto, tal como o Nietzsche de *O nascimento da tragédia* e das *Considerações extemporâneas*, continua a buscar para a cultura algum tipo de equilíbrio dinâmico entre forças e demandas antagônicas. Um equilíbrio que impeça que a vida entre em um quadro degenerativo de dissociação.

Assumindo um namoro momentâneo com o iluminismo e o positivismo, em **HDH**, como vimos, Nietzsche rompe com o romantismo de sua filosofia inicial, saindo da esfera de influência de Schopenhauer e Wagner, e buscando alcançar um pensamento próprio em um sentido mais amplo e profundo. A violência com a qual ele se voltou então contra seus ideais do passado foi, todavia, de um radicalismo excessivo, de tal forma que o racionalismo sóbrio defendido em **HDH** não poderia ser uma postura apta a ser mantida por muito tempo. A disposição fundamental de Nietzsche, o impelia a tomar a vida e suas pulsões como o objeto maior de seu conhecimento. Um objeto que não deveria ser só conhecido friamente, mas para além disso, precisava ser sobretudo celebrado e defendido ardorosamente em seu potencial de alegria e expansão de possibilidades. Dessa forma, caminhando pouco a pouco para fora do espírito de sobriedade e comedimento racionalista de **HDH**, nos livros seguintes, *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882), o filósofo irá manter e aprofundar o projeto de uma historicização e naturalização radical da vida humana e de seus produtos enquanto meio de solapar a interpretação metafísica do homem e do mundo, sendo que, entretanto, uma nova acusação contra os efeitos da metafísica sobre o ser humano tomará lugar. Uma acusação menos marcada pela luta contra a infantilização e dogmatização do pensamento, e mais caracterizada pela defesa da saúde dos afetos e impulsos naturais do homem. A idéia, já presente em **HDH**, de que uma forma de leveza, inocência e modéstia poderia ser extraída do estudo histórico e psicofisiológico das origens dos nossos preconceitos morais e filosóficos, ganhará então cada vez mais força, de tal forma que o estudo e a ampliação da consciência das origens assumirá cada vez mais o aspecto de ser para o homem uma condição imprescindível para a conquista e a manutenção de sua saúde e de sua alegria de viver.

Em *Aurora* (1880), livro que sucede **HDH**, Nietzsche explicita o papel crítico que atribui aos estudos históricos. Assim, no primeiro aforismo do livro I da referida obra ele nos diz:

Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão torna-se improvável. Quase toda história exata de uma gênese não soa paradoxal e ultrajante para o nosso sentimento? O bom historiador não contradiz continuamente, no fundo? (NIETZSCHE, A, 2004, p. 15)

Ao afirmar que “com a penetração na origem aumenta a insignificância da origem”(NIETZSCHE, A, 2004, p. 41) Nietzsche mostra-nos a história desfazendo toda e qualquer condição de o homem

atribuir-se uma origem divina. Prosseguindo nesta linha, no aforismo 95 de *Aurora*, ele chega mesmo a atribuir à história o sentido de, com relação a religião, apresentar-se como a refutação definitiva²³. Para o filósofo, ao mostrar como a crença em Deus surgiu e foi ganhando peso e importância historicamente a partir de contextos e necessidades “humanas, demasiado humanas”, o olhar histórico e seu conhecimento tornariam supérflua a própria necessidade de provar a inexistência de Deus (Ibid:71). Esta idéia, apresentada em *Aurora*, de que uma ilusão tão profundamente arraigada como a crença em Deus possa ser refutada por algum tipo de conhecimento, além de mostrar um traço de otimismo iluminista que ficaria com Nietzsche até o final de sua produção filosófica, expõe a amplitude das implicações que ele atribui ao crescente aumento da consciência histórica experimentado então pelo europeu. Amplitude esta que o levará a falar mais tarde, em sua próxima obra, do acontecimento inevitável da morte de Deus. Acontecimento este que se refere tanto à descrença na transcendência já então experimentada pelo europeu culto, como, mais do isto, à descrença futura nos predicados que Deus encarnava e que a cultura secular e ateuista moderna pensa poder continuar sustentando indefinidamente na visão de mundo expressa em seu otimismo político e em seu otimismo científico e filosófico. Ou seja, para Nietzsche, a perda da crença em Deus e no transcendente, significa, a longo prazo, que o homem não terá mais como acreditar em uma ordem moral do mundo e em uma finalidade humana e redentora da história mesmo quando tais crenças são formuladas em termos mundanos, seculares e racionais. Significa não poder mais acreditar no progresso enquanto destino do ser humano. A morte de Deus, portanto, em seu sentido mais profundo, tem o significado da perda do ser: isto é, da crença em um princípio último de determinação da realidade capaz de organizar o mundo em uma totalidade dotada de sentido, ordem e finalidade.

Empenhado em denunciar o preço pago pelo ser humano por não ser capaz de aceitar a vida sem para tanto recorrer a subterfúgios e artifícios metafísicos e morais, em *Aurora* e em seu livro seguinte, *A gaia ciência*, já mais distante do iluminismo de **HDH** e mais próximo da vigorosa defesa vitalista da saúde dos instintos e afetos humanos que marcará o próximo período do seu pensamento, Nietzsche aumentará então a dimensão de sua acusação. Se em **HDH** ele atacou os nossos preconceitos morais e metafísicos por ver nos mesmos um instrumento de infantilização e

²³ No aforismo de *Aurora* intitulado *A refutação histórica como refutação definitiva*, Nietzsche nos coloca tal idéia nos seguintes termos: “Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus — hoje mostra-se como pôde surgir a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus — Quando, outrora eram refutadas as ‘provas da existência de Deus’ apresentadas, sempre restava a dúvida de que talvez fossem achadas provas melhores do que aquelas que vinham de ser refutadas: naquele tempo os ateus não sabiam limpar completamente a mesa”. (NIETZSCHE, A, 2004, p. 71)

aprisionamento do espírito humano, em *Aurora* e em *A gaia ciência*, as categorias do pensamento metafísico e da interpretação moral do mundo produzida pelo cristianismo passam a ser vistas sobretudo como instâncias negadoras da vida, depreciadoras do mundo e sabotadoras da alegria de viver. Como formas doentias e perigosas de inserção de sentido e valor no mundo.

Infelicidade e culpa — essas duas coisas foram postas pelo cristianismo na mesma balança: de modo que, quando é grande a infelicidade que sucede a uma culpa, ainda hoje a grandeza da culpa é involuntariamente medida por ela. Mas isso não é antigo, e por causa disso a tragédia grega, que tanto fala de infelicidade e de culpa, embora em sentido bem diferente, está entre os grandes liberadores do ânimo, numa medida que aos próprios antigos não era dado sentir. Eles permaneceram tão inócuos que não estabeleceram ‘relação adequada’ entre culpa e infelicidade. A culpa de seus heróis trágicos é a pequena pedra na qual tropeçam e, por isso, quebram o braço ou arrancam um olho: a sensibilidade antiga comentava sobre isso: ‘Sim, ele deveria ter seguido sua estrada com mais cautela e menos petulância!’. Mas apenas ao cristianismo estava reservado dizer: “Eis uma grave infelicidade, e por trás dela tem de se esconder uma culpa grave, igualmente grave, ainda que não a vejamos claramente! Se você, infeliz, não percebe isto assim, está endurecido_ experimentará coisas ainda piores!”. — Na Antiguidade ainda havia realmente infelicidade, pura, inocente infelicidade; apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida: ele faz sofredora também a imaginação do sofredor, de modo este, em tudo que sente de mau, sente-se moralmente reprovado e reprovável. Pobre humanidade! Os gregos têm uma palavra própria para a indignação com a infelicidade do outro: este afeto era inadmissível entre os povos cristãos e desenvolveu-se pouco, e assim eles carecem de nome para esse irmão viril da compaixão (NIETZSCHE, A, 2004, p. 62-63).

No aforismo citado, que considere adequado reproduzir em sua totalidade devido a importância de seu conteúdo, Nietzsche antecipa em *Aurora* o aspecto básico de sua acusação à metafísica do cristianismo. Incapaz de aceitar e amar a vida tal como ela é em sua inocente dimensão transitória e natural, o homem inventou um mundo transcendente. Ou seja, para querer a vida teve que acreditar em uma outra vida. Para querer o mundo teve que forjar um outro mundo, que em relação ao primeiro funcionasse como fonte de julgamento e salvação. Atribuindo a existência e ao mundo do além valor e posição superiores a existência e ao mundo do aqui, a humanidade que assim procedeu só pode dar sentido e valor à vida depreciando-a, tornando-a objeto de culpa, condenação e suspeita. Foi assim, portanto, que incapaz de lidar com as dores e as imperfeições da existência em sua exterioridade e gratuidade naturais, recorrendo a metafísica e a moral, ela acabou por lhes dar sentido interpretando-as como castigo e merecimento. Esse fenômeno, é diagnosticado no aforismo 78 de *Aurora*, no qual Nietzsche nos mostra o processo pelo qual a atribuição de um sentido moral e metafísico à dor própria do existir acabou por agregar ao sofrimento natural um segundo sofrimento, não mais natural, mas sim doentamente construído pela cultura, e que, como um tipo de sobre-dor trazida pelas idéias de culpa e punição, é acrescentado à vida como um peso cruel, uma segunda espécie de laceração. Ou seja, como nos mostra Deleuze (2001), sob a ação da

interpretação moral cristã da existência, o homem só pôde dar sentido ao sofrimento sobre o preço de interiorizá-lo doentamente como culpa. Assim, se o indivíduo saudável reconhece a dor no elemento de sua exterioridade natural, o cristão faz da mesma um drama e uma laceração interior e pessoal. Mais do que isto, faz da mesma um argumento contra a própria vida e um motivo para, em um ciclo doentio, fabricar ainda mais dor. “O fato de haver sofrimento na vida significa para o cristianismo” que ela “não é justa”, “que paga pelo sofrimento de uma injustiça essencial”. Significa “também que deve ser justificada, quer dizer, resgatada da sua injustiça” ou salva “pelo próprio sofrimento que ela acusava: deve sofrer na medida em que é culpada”(DELEUZE, 2001, p. 25). Dessa forma, de acordo com Nietzsche, “privando da inocência, com essa infame arte interpretativa do conceito de punição, toda a pura causalidade do acontecer”, a insensatez da interpretação moral-metafísica cristã “chegou ao ponto de fazer sentir a existência mesma como punição”. Assim, sob a ótica nietzschiana, de um modo geral, sob o domínio da interpretação moral da existência, é “como se a educação do gênero humano tivesse sido orientada, até agora, por carcereiros e carrascos!”(NIETZSCHE, A, 2004, p. 21)

Se em *Aurora*, como vimos, Nietzsche declarou guerra contra a interpretação moral do mundo, em sua próxima obra, o livro *A gaia ciência*, ele irá denunciar o nexo existente entre a modernidade científica e filosófica, a moral cristã e a metafísica de Platão. Composto por quatro partes publicadas em 1882, e uma quinta parte publicada em 1886, *A gaia ciência* é uma obra que anuncia os temas da fase final da filosofia nietzschiana, estando portanto aí presentes, mesmo que apenas superficialmente aludidos, os temas do eterno retorno, da morte de Deus e do *Amor fati*, assim como a primeira aparição do personagem Zarathustra. A idéia de um materialismo alegre que ensine o homem a ser fiel à terra, abraçando plenamente o seu pertencimento ao mundo natural e ao devir, é o que caracteriza a obra em questão, sendo que, para germinar uma tal cultura anti-metafísica da imanência, Nietzsche se vale agora de um retorno as teses cosmológicas de cunho trágico de sua filosofia de juventude: pressupostos filosóficos que afirmam serem a ilusão, a dor e o conflito componentes inerentes a dinâmica geral da vida e de suas condições de realização. Para o Nietzsche de *A gaia ciência*, no entanto, o que pode promover uma alegria trágica de viver não é mais o mito artisticamente encenado e vivenciado, mas sim o conhecimento que é capaz de extrair das ciências naturais e históricas de seu tempo as implicações ao mesmo tempo mais radicais e benfazejas no que tange a capacidade humana de dizer sim a vida na totalidade de seus aspectos e necessidades. Ao analisarmos a seguir alguns dos temas de *A gaia ciência*, pelo fato de o livro, como já dissemos, tratar de conceitos e idéias que serão muito importantes para toda a filosofia final do autor, iremos, vez por outra, conjugar tais análises com citações provenientes de obras

posteriores assim como de textos não publicados pelo próprio filósofo, mas que se mostram capazes de melhorar nossa compreensão de sua visão e projeto filosóficos.

No aforismo número 109 de *A gaia ciência*, Nietzsche nos expõe sua interpretação cosmológica por meio da qual podemos começar a entender a sua concepção do conhecimento. “O caráter geral do mundo”, diz ele então, “é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria, e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos”(NIETZSCHE, GC, 2001, p. 136). Nos dizendo que o mundo é caos, Nietzsche apresenta-o como algo desprovido de qualquer fundamento, ou seja, de qualquer princípio de determinação que o estructure enquanto uma totalidade dotada de regulação, ordem ou finalidade. Para o filósofo, tanto a visão religiosa que atribui ao curso do mundo uma finalidade ou intenção, quanto a visão mecanicista da ciência que pensa a natureza como regulada por leis invariáveis e exatas, são antropomorfismos; ou seja, são formas de humanizar a realidade atribuindo a mesma princípios a ela completamente estranhos. Caos, para Nietzsche, quer dizer devir; que por sua vez quer dizer fluxo, mudança, pluralidade e descontinuidade. Assim, dizer que o mundo é caos significa dizer que o mesmo é desprovido de uma sistematicidade própria e estática, de uma unidade ou ordem constitutivas e inerentes. Portanto, na medida em que conhecimento significa classificação, ordenação, sistematização e forma, diante de um mundo que é fluxo e não sistema, pluralidade e não unidade, só podemos concluir ser o mesmo erro e simplificação. Bem, assim pelo menos o fez Nietzsche, que, como nos mostra Heidegger, acabou por estabelecer que conhecer não é em verdade conhecer no sentido de gerar uma cópia receptiva ou imitativa da realidade, mas sim esquematizar e determinar aquilo que por si mesmo é indeterminado²⁴ (HEIDEGGER, 2007, p. 431). Não sendo descrição de fatos brutos ou representação de uma sistematicidade previamente dada no mundo, conhecer não é ver o mundo tal como ele é, mas sim tal como ele se encaixa na rede conceitual e teórica que usamos para ajustá-lo as nossas necessidades de sentido e poder.

Não conhecer, e sim esquematizar, impor ao caos regularidade e forma que bastem para satisfazer a nossa necessidade prática. Na formação da razão, da lógica, das categorias a necessidade é decisiva — mas não a necessidade de conhecer e sim a de resumir, de esquematizar— para compreender, para prever (NIETZSCHE, VP, 2004).

²⁴ Para Nietzsche, a verdade não é, como pensava Platão, algo que possui uma existência anterior, e portanto independente, ao nosso esforço de encontrá-la. Ao contrário, ela é apenas o nome dado a uma convenção, a um artifício de organização simbólica da realidade, que por sua antiguidade nos costumes ou por sua eficácia em atender as necessidades através das quais nos dirigimos ao mundo e as coisas, acabamos, equivocadamente, por tomar por verdadeira no sentido Platônico a pouco descrito.

Estabelecendo que o mundo é caos e devir, e que o conhecimento é forma, sistematização e regulação, Nietzsche identificou o conhecer com o intervir, o transformar e o alterar. Enfim, identificou-o mesmo com um processo de simplificação e falseamento ao qual ele não exitou em chamar de erro. Identificado como erro, o conhecimento portanto não poderia ser explicado por um suposto impulso teórico humano de conhecer o mundo tal como ele é, mas sim pela necessidade prática e vital de forjar sobre a realidade do caos, do fluxo, e da heterogeneidade, uma segunda realidade de coisas fixas, familiares, previsíveis, calculáveis e manipuláveis, na qual é possível viver. Criando uma realidade falsa, mas que no entanto torna a vida possível, o conhecimento é para Nietzsche uma espécie de erro utilitário. Assim, como nos mostra Scarlett Marton, para o filósofo nossos órgãos de conhecimento não surgiram sobre a pressão da necessidade de conhecer, mas sim das necessidade biológica de conservação e crescimento (MARTON, 2000b). Em verdade, portanto, eles não são órgãos de conhecimento, mas sim órgãos de conservação; instrumentos de assimilação e dominação da realidade mediante simplificações utilitárias. Nas palavras do próprio Nietzsche: “todo o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstração e de simplificação, organizado, não para o conhecimento, mas para o domínio das coisas” (NIETZSCHE, VP, 2004, p. 13).

Como vimos, uma cosmologia que afirma ser a realidade incompatível com as formas da consciência e do intelecto levou Nietzsche a romper com a idéia do conhecimento como representação, para redefini-lo como esquematização simplificadora. De igual modo, uma análise morfológica do desenvolvimento dos órgãos humanos de cognição fez o filósofo estabelecer o caráter utilitário dos mesmos, fazendo repousar a razão, a lógica e toda ciência humana em necessidades que são de ordem prática, e não de ordem teórica; podendo mesmo serem as posturas epistemológicas reduzidas a mera expressão ou sintoma de posturas práticas ou vitais.²⁵ Dessa forma, não estando a verdade presente no conhecimento nem como uma possibilidade nem como intenção ou impulso primordial a movê-lo, para Nietzsche a crença em sua existência e em seu valor absoluto como meta do esforço cognitivo precisam de uma elucidação. Assim, em *A gaia ciência*, sondando a origem da crença da filosofia e da ciência no caráter absolutamente necessário da busca da verdade, Nietzsche nos diz ser a mesma um produto de preconceitos morais e

²⁵ Para ver como a recusa nietzschiana em encarar o conhecimento como verdade passa por uma teoria a respeito da natureza da realidade que afirma ser a mesma caos e indeterminação, o leitor pode encontrar no livro *Os abismos da suspeita*, de Silvia Pimenta Velloso Rocha, uma ótima pesquisa e uma importante reflexão. Do mesmo modo, para ver como Nietzsche identifica necessidades cognitivas e necessidades práticas, fazendo uma morfologia dos órgãos cognitivos humanos que aponta para os mesmos um desenvolvimento sob pressões puramente utilitárias de caráter vital ou biológico, uma boa análise é a de Scarlett Marton presente no capítulo VI de seu livro *Nietzsche: das forças cósmicas aos calores humanos*.

metafísicos. Atuando ainda na modernidade com toda a força, ela seria contudo um resquício da crença metafísica na dicotomia ser/devir, mundo verdade/ mundo aparente. Crença essa que se desdobra na oposição igualmente metafísica de valores que postula ser o imutável mais valioso do que o transitório, o verdadeiro superior ao aparente. Ao fim desse processo investigativo, o que Nietzsche acaba por concluir é que a crença na verdade não é mais do que a crença no dever moral que prega ao homem que ele não deve nunca mentir e enganar, nem sequer a si mesmo. Mais profundamente, ela é “a crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina” (NIETZSCHE, 2001, p. 236)

Uma vez que é na capacidade de simplificar a realidade através de ficções úteis que o homem encontra a sua condição de existência, a vontade de verdade, especula Nietzsche, “poderia ser uma oculta vontade de morte”(Ibid), um atentado contra a necessidade vital básica de ver tudo de modo mais simples. Desta forma, se é a crença moral metafísica na existência e na divindade do ser que instaura o imperativo da veracidade, colocando-se para além da moral metafísica e de sua oposição de valores, como diria Nietzsche mais tarde em *Além do bem e do mal* (1886), no âmbito de uma sabedoria fiel à terra e à vida, para uma nova forma de pensar e avaliar a “A falsidade de um juízo” não deveria ser “uma objeção contra ele (...) A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida” (NIETZSCHE, ABM, 2003, p. 110). Aceitando a geração de ilusões, simplificações e erros como um componente natural e necessário da dinâmica de realização da vida, em seu combate a metafísica e a moral cristã, Nietzsche não as recusa por serem falsas, mas sim por serem hostis a vida em suas necessidades naturais. A moral cristã e a interpretação metafísica do homem e do mundo são então recusadas por sua ação contrária à alegria de viver, por sua ação envenenadora dos afetos, da consciência e da força vital do ser humano. O seu mal não está tanto em criar um além-mundo fictício, mas sim em criar um outro mundo que contradiz o existente, servindo para difamá-lo e denegrir o seu valor. Um além em contradição com o corpo e suas alegrias; em contradição com a natureza e a inocência de suas necessidades: para Nietzsche, essa é a criação nefasta da metafísica.

Ao estabelecer uma conexão direta entre as necessidades teóricas ou cognitivas do homem e as demandas práticas próprias da vida, em *A gaia ciência*, Nietzsche, como vimos, elabora uma visão do conhecimento segundo a qual o impulso humano de conhecer é guiado pela necessidade que temos de nos realizar. Ao proceder assim, ele lamenta, no entanto, que ao longo do processo civilizatório as demandas de conservação e segurança tenham adquirido primazia absoluta no diz respeito ao modo como a civilização tem pensado e organizado o saber e suas possibilidades. Que

as necessidades e valores que o conhecimento busca realizar sejam apenas a conservação e a proteção contra o infortúnio e a força aterradora da natureza, é para Nietzsche algo a ser lamentado, e mais do que isso, algo que deve ser revertido. Para o filósofo, é preciso expandir as possibilidades da ciência e do conhecimento em geral, para além da simples conservação e defesa. O saber não deve apenas proteger, devendo também ajudar a promover no homem a coragem de viver na plenitude de suas potencialidades. Assim, se o senso utilitário e o paradigma de racionalidade que herdamos dos gregos e de sua eudemonologia nos dizem que o bom é aquilo que nos protege do sofrimento, sendo o mau o seu inverso, ou seja, o que contribui para gerá-lo; na visão Nietzscheana, se a eficácia produzida por tal princípio utilitário é capaz de fabricar uma civilização e uma existência humana menos exposta ao perigo, ela somente o faz sobre o preço de gerar um homem menos disposto a viver e ser em plenitude, pois quanto mais queremos ser e viver, mais temos que nos arriscar nos abrindo para a dor e até mesmo para a morte. Dessa forma, embora faça elogio a alegria serena de Epicuro (aforismo 45) e chegue a pegar carona na idéia estoica de uma aceitação incondicional do que a natureza impõe como necessário, paradoxalmente, em *A gaia ciência* Nietzsche defende a promoção de uma vida dinâmica e permanentemente tensionada contra os modelos de vida boa do estoicismo e do epicurismo: modelos esses que, embora distinto em muitos pontos, coincidiam em identificar a felicidade com a conquista de uma existência serena, na medida em que livre de perturbações de qualquer ordem²⁶. Portanto, não obstante o fato de que em *A gaia ciência* a busca de referências de pensamento na antiguidade clássica retorne a sua obra com um peso considerável, a intenção do filósofo, contudo, é fazer florescer um projeto novo de vida humana no qual o gosto pelo movimento e seu tensionamento da vida deve suprimir o gosto pelo repouso e pela paz tão característico dos antigos. Não deixando de inspirar-se nos gregos, a filosofia nietzschiana que começa a entrar em cena é no entanto uma afirmação da realidade cinética dos modernos. Uma realidade na qual a crença na possibilidade e no valor da ruptura radical com o passado provoca a necessidade de se deixar para trás as sabedorias do culto ao quietismo: da vida sem dores e tensões.

²⁶ Julián Marías, em sua história da filosofia, nos diz que, epicurismo e estoicismo, embora tenham discordâncias e antagonismos em muitos pontos, acabam por convergir para a busca de um tipo de vida caracterizada pela auto-suficiência e pela imperturbabilidade, de tal modo que sábio é o indivíduo que é capaz de fazer renúncias diante das necessidades que escravizam e trazem grande perturbação. É o homem que é capaz de bastar-se a si mesmo e de não alterar-se com nada. Tais características da vida buscada por epicuristas e estoicos, na visão de Marías, seriam reveladora de uma humanidade cansada (MARÍAS, 2004, p. 105).

Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais; se o desfavor e a resistência externa, se alguma espécie de ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência não faz parte das circunstâncias favoráveis sem as quais não é possível um grande crescimento, mesmo na virtude? O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte — e ele nem o chama de veneno (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 69).

A dor, a angústia, a tensão, o conflito e a morte, são para Nietzsche componentes inevitáveis da economia geral da vida, de tal forma que a capacidade para a alegria deve ser também a capacidade de assumir e expor-se a todas essas coisas. Se quisermos comprar uma existência com menos desses males, se quisermos mesmo definir radicalmente tais realidades como males, teremos que pagar o preço de existir com menos prazer e possibilidades de vida e realização. Assim, entendendo que a alegria de viver é a disposição que a vida tem de se afirmar a despeito de todos os riscos que se colocam perante sua auto-afirmação, em *A gaia ciência*, voltando a algo do pathos trágico de sua juventude, Nietzsche defende que a capacidade de promover o reconhecimento da necessidade dos aspectos assustadores e dolorosos da existência deve ser o elemento central de um saber que pretenda ser efetivamente alegre e promovedor da alegria. Enfim, de um saber que seja efetivamente fiel à Terra.

“Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas (...) Não quero fazer guerra ao que é feio (...) E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim!” (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 187-188). Com essas palavras, no primeiro aforismo da quarta parte de *A gaia ciência*, Nietzsche introduz em sua filosofia o conceito pelo qual, contra o ideal metafísico da transcendência, sua filosofia busca viabilizar concretamente um ideal contrário: o ideal de um amor incondicional ao mundo em sua dimensão temporal e natural. Assim, através do termo *amor fati* (amor ao destino), sua filosofia nos convida a amar a existência como um grande anel no qual tudo está conectado; de tal forma que repudiar e renunciar a um aspecto qualquer da vida equivaleria a caluniá-la em sua lógica geral, assim como a perder muitas das possibilidades que ela tem a nos oferecer. *Amor fati*, significa amor aos múltiplos aspectos da existência como igualmente necessários; significa, com isso, a aquisição da mais profunda coragem e disposição de viver. Dessa forma, contra a saúde pequena, que se contenta em ser uma arte e uma eficácia na proteção e no prolongamento da vida, o *amor fati* nietzschiano ensina a grande saúde: a saúde que quer aventura e intensidade no viver, no criar, no pensar e no realizar, e que para tanto aceita como contrapartida a intensidade também no perigo, no sofrer, e até mesmo no fazer sofrer.

Trazendo algo da sabedoria antiga e sua busca de um acordo com o mundo, o princípio do *amor fati* e o conceito de saúde que a ele se liga, identificando a capacidade para a alegria e para o movimento da vida com a capacidade para a dor e para o risco, é, no entanto, uma recusa do ideal de felicidade que era próprio do sábio da antiguidade. Um ideal que, como já tivemos a oportunidade de ver aqui, igualava a felicidade a uma forma qualquer de apaziguamento do corpo e da mente. Assim, articulando uma perspectiva contrária a da arte de viver dos antigos, Nietzsche pensa a alegria não como a ausência de dor ou como o exato oposto do sofrer, mas sim como uma forma peculiar de sofrimento. Para ele, o homem alegre é aquele que sofre de um excesso de vida, e que em virtude disso possui a força de não querer poupar-se diante da existência e suas possibilidades. Exuberante, possuindo vida em demasia, ele é um esbanjador: alguém que quer gastar e não economizar; entregar e não reter; enfim, perder-se do seguro e pacificado para, em meio a combates e perigos, mais adiante, poder com isso aventurar-se a tornar-se mais²⁷. Dessa forma, fazendo pouco caso do princípio da conservação e do anseio pela paz, amando mais a luta pela expansão permanente do campo do possível do que a segurança e a quietude, o homem Nietzscheano do *amor fati* e da grande saúde é o protótipo do espírito que, ao reconhecer a vida como a grande razão, a entende como realidade dinâmica, como algo em constante transição e auto-superação. Nele, a visão de mundo historicista que afirma que o cerne da realidade é a mudança, que não há nada que não esteja em processo, acaba por ganhar uma ética ou sabedoria: enfim, uma arte de viver. Ou seja, como vimos, uma arte e um estilo de vida voltado para a expansão, para a auto-afirmação e para a auto-superação a despeito de todos os riscos e sofrimentos que a sua própria dinâmica possa trazer²⁸.

A condição moderna é marcada por uma aceleração crescente do tempo histórico, um encurtamento dos prazos das mudanças sociais, assim como por um aumento da profundidade das rupturas

²⁷ Para Nietzsche, o que o homem saudável em verdade quer não é a felicidade, mas sim a possibilidade e o movimento de tornar-se sempre mais. O que ele quer é o potencializar-se, e não o apaziguar-se na imobilidade e na sua quietude. Portanto, Nietzsche não é um filósofo da felicidade, mas sim da alegria entendida como disposição para a vida e seu movimento de autopotencialização. Isso ficará mais claro, quando discutirmos mais tarde o conceito de vontade de potência. Essa crítica nietzschiana da idéia de que a felicidade é o alvo central da vida humana ganhará uma frase bastante divertida na obra *Crepúsculo dos Ídolos*. Em tal obra, zombando dos psicólogos e filósofos ingleses que estabelecem que a felicidade é a principal motivação do homem, o autor então diz: “O ser humano não aspira à felicidade; somente o inglês faz isso” (NIETZSCHE, CI, 2006, p. 11)

²⁸ Em seu livro *A coragem de ser*, Paul Tillich define bem a filosofia de Nietzsche ao identificá-la com a promoção de um novo tipo de virtude segundo a qual a vida boa é a vida corajosamente disposta a ampliar permanentemente as suas possibilidades a despeito de todos os riscos que se colocam perante tal movimento de ampliação. Essa vida, é o oposto da vida neurótica, na qual, segundo Tillich, a ansiedade suplanta a coragem, de forma que torna-se preferível ser com menos possibilidades do que assumir os riscos da autopotencialização. O desespero, isto é, a perda da capacidade de esperar algo da vida, o extravio em relação ao próprio destino, é o risco maior de quem se fecha para todos os riscos no castelo ilusoriamente protetor da neurose. Do ponto de vista da saúde existencial, o perigo maior está em querer suprimir o próprio perigo. (TILICH, 2001)

trazidas por elas. Nela, presente, passado e futuro parecem distanciar-se cada vez mais, de tal forma que o horizonte de expectativa acaba por descolar-se da experiência, fazendo o homem projetar no por vir possibilidades de existência que tudo o que tinha sido vivido até então pela humanidade parecia excluir completamente do campo do possível (KOSELLECKE, 2006). Imerso nessa realidade, na qual a orientação para o futuro e o desejo de lançar-se em direção a produção do novo tornam-se fortes demandas, Nietzsche buscou fornecer uma sabedoria do vir-a-ser e do auto-ultrapassamento; uma arte de viver e uma nova maneira de valorar profundamente antagônica a todos os preceitos morais e utilitaristas construídos pela tradição moral e filosófica, e que instituíam como bem máximo a disposição e o desejo de acalmar, pacificar, agregar, petrificar, nivelar e tornar inofensiva a vida humana. Assim, voltando-se contra a sabedoria da antiguidade clássica que identificava a felicidade com a conquista de uma vida sem inquietudes mergulhada na paz de um equilíbrio imperturbável, Nietzsche volta-se também contra a moral cristã da compaixão, por ver em ambas as doutrinas uma recusa da vida exuberante e criativa; formas de ascetismo que visam restringir a vitalidade humana por ver na vida intensa²⁹ uma forma qualquer de perigo.

Para Nietzsche, nossa mais profunda alegria e vitalidade são para o outro um caminho e uma tarefa incompreensíveis, sendo portanto algo que não pode ser acolhido e viabilizado por uma virtude comum e abstrata, cujo objetivo é nos tornar úteis e inofensivos a sociedade, e não fazer de nós a missão própria e singular que somos. Assim, é pelo menos o caso da vida forte, cuja vocação para a auto-superação e auto-configuração é o pathos dominante, sempre difamado e ameaçado pelo critério de valor que privilegia a utilidade para a maioria e tudo o que garanta a paz e o nivelamento. Sob a ótica dessa vida forte, a compaixão é apenas uma desculpa para não sermos o que somos, para não darmos o que temos de mais nobre para dar: nossa criação e realização mais próprias. Dessa forma, para Nietzsche, toda religião e toda moral da compaixão não são mais do que uma

²⁹ É bom deixar claro aqui que a apologia nietzschiana da vida tensionada, assim como sua recusa da restrição da vitalidade trazida pelo ascetismo, em nada tem a ver com a defesa de uma existência desregrada e libertina. Na visão de Nietzsche, a intensidade da vida criativa e dinâmica, como bem aponta Luc Ferry, só pode existir onde há um certo controle harmonizador e orquestrador dos impulsos contraditórios que combatem entre si no interior do homem. Onde os impulsos não estão bem orquestrados, um pode anular o outro, de forma que a vida cai em um impasse, tornando-se assim vítima de um bloqueio e com isso fraca e indisponível para agir, lutar e criar (FERRY, 2004, p. 104-115). Assim, a partir do que nos aponta Ferry, podemos constatar que, embora negue o eudemonismo da antiguidade clássica por sua busca de uma felicidade baseada na conquista de uma existência sem perturbações, Nietzsche retém do mesmo uma demanda de auto-cultivo, de um cuidado de si orientado classicamente para algum tipo de harmonização. Do mesmo modo, embora rejeite da sabedoria grega o ideal de serenidade enquanto uma ética de fechamento radical para tudo que possa perturbar em demasia a paz da mente e do corpo, ele não descarta o valor do tornar-se sereno. A inimizade dos antigos a afetos perturbadores tais como o medo, o remorso e a culpa continua a existir em Nietzsche, que no entanto faz de sua valorização da serenidade um empreendimento psicológico e filosófico tipicamente moderno voltado para diagnosticar e desconstruir os grandes “complexos” gerados pela cultura ocidental, e que, em sua visão, agindo na penumbra do não elaborado e explicitado, atuam como estruturas históricas impeditivas de uma elevação do humano a novos patamares de auto-criação, experimentação e alegria.

doutrina e educação para a comodidade, que sob o preceito do amor ao próximo, oferece uma sedução e uma justificativa para que o homem possa, com boa consciência, perder-se do caminho e da luta de sua individuação. Verdadeira economia do apequenamento do humano, que quer comprar a paz através de uma exortação generalizada à renúncia de si, a sociedade dominada pela moral da compaixão e do altruísmo é uma ameaça a valoração de uma vida mais forte, que aceita com serenidade o egoísmo e o conflito pois, estando incondicionalmente comprometida com a auto-afirmação, quer comprometer-se consigo mesma a todo custo, para assim poder compartilhar algo de mais rico que a disposição à renúncia: a alegria e a beleza.

Não ‘conservamos’ nada, tampouco queremos voltar a algum passado, não somos em absoluto ‘liberais’, não trabalhamos para o ‘progresso’, não precisamos sequer tapar os ouvidos às sereias que cantam o futuro na praça do mercado — o que elas cantam, ‘direitos iguais’, ‘sociedade livre’, ‘nada de senhores e de servos’, isso não nos atrai! — nós simplesmente não consideramos desejável que o reino da justiça e da concórdia seja estabelecido sobre a Terra (porque seria, em todas as circunstâncias, o reino da mais profunda mediocrização e chinesaria), alegremo-nos com todos os que, como nós, amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se deixam acomodar, capturar, conciliar e castrar, incluímos a nós mesmos entre os conquistadores, refletimos sobre a necessidade de novas disposições, também de uma nova escravatura — pois cada fortalecimento e elevação do tipo ‘homem’ implica também uma nova espécie de escravidão (NIETZSCHE, GC, 2001: 280).

Colocando o conflito acima da paz, o dever para consigo mesmo acima do dever para com o próximo, e o amor ao que podemos nos tornar acima da segurança do que já conquistamos e somos, a arte de viver nietzschiana, que põe em suspensão o desejo de poupar a si mesmo, é também uma disposição para igualmente não poupar o outro. Rompendo com o medo de sofrer, ela rompe também com o pudor de fazer sofrer, sendo assim uma forma de imoralismo que busca dissolver os entraves morais colocados contra o desejo de criar e lançar-se em direção a experimentações e realizações verdadeiramente radicais. Uma orientação efetivamente vanguardista, por meio da qual a vida contemplativa dos antigos parece ser rejeitada em prol da vida dinâmica, ativa e experimental possibilitada pelo mundo moderno. Mais do que isso, uma postura através da qual a afirmação do devir própria do pensamento oitocentista manifesta mais uma vez a sua capacidade de justificar a insensibilidade ao sofrimento e a crueldade; a fazer parecer razoável, e até mesmo belo e nobre, que formas inauditas de alegria e grandeza humanas sejam compradas ao preço de modos igualmente inauditos de instrumentalização e emulação do ser humano. Exortando o homem a criar, superar e experimentar, colocando a auto-criação e auto-potenciação como o mais alto entre todos os valores, Nietzsche convida o homem a ser um artista-imoralista, que vê a si mesmo e a humanidade em geral como mero material bruto a ser esculpido por insensíveis golpes de martelo.

Ao ressaltar esses elementos negativos da sabedoria alegre de Nietzsche, gostaria também de elogiar alguns de seus pontos. A percepção de que mais importante do que indagar o que nós esperamos da vida é compreender corretamente o que ela espera de nós, como nos mostra Viktor Frankl, é um dos princípios centrais da saúde existencial (FRANKL, 2004, p. 76). Do mesmo modo, para a saúde existencial, é também essencial a idéia de que o que “o ser humano realmente precisa não é de um estado livre de tensões, mas antes a busca e a luta por um objetivo que valha a pena” (Ibid: 96), a capacidade de assumir a responsabilidade por algo que o realize, e pelo qual seja válido viver e sofrer. Esses princípios, que considero verdadeiros e benéficos, creio não ser um erro pensar poder encontrá-los no saber alegre de Nietzsche, que talvez seja mesmo a grande fonte da qual partiram para a psicologia e o pensamento existencial do século XX. Incitando-nos a abandonar nossa covardia e arrogância antropocêntricas, Nietzsche nos intimou a aceitar que é a própria vida, e não o homem, que constitui a razão primeira e última da existência. Assim, uma vez aceito que é a vida que tem a razão, percebe-se que o que ela espera de nós é a coragem de aceitá-la e de vivê-la em sua realidade dinâmica, conflituosa, insolúvel e finita. Além disso, demandando-nos a coragem de acolhê-la tal como ela é, a vida demandaria igualmente a coragem de aceitarmos a nós mesmos em nossa diferença; de nos tornarmos aquilo que somos assumindo responsabilidade por nossa orientação mais própria: local onde podemos encontrar aquela tão necessária razão em virtude da qual vale a pena viver e sofrer; onde “ Quando se possui o ‘ por quê ?’ da vida, então se suporta quase todo ‘como?’ (NIETZSCHE, CI, 2000, p. 11).

Além desses aspectos positivos de sua sabedoria, nos incitando a estarmos a altura da vida e a nos tornarmos plenamente quem somos em nossa singularidade, Nietzsche lançou um questionamento a moral cristã do altruísmo e da compaixão que possui um ponto bastante salutar. Para ele, seria preciso suspeitar que muitas vezes o nosso amor altruísta pelo próximo não passa de um mau amor por nós mesmos: uma recusa em assumir a causa daquilo que somos e queremos ser, e que nos faz correr o risco de nos tornarmos os mais doentamente perigosos. “Quem consigo mesmo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão só por termos de suportar sua feia visão (...)” (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 196). Para Nietzsche, a melhor forma de generosidade com o outro é a generosidade para consigo mesmo, pois é essa última, e não a primeira, que fornece a profilaxia que não deixa acumular na vida o veneno que gera o ódio e a faz mestra na arte de inventar sofrimentos doentios. Assim, embora sendo contrário ao cristianismo, e de forma alguma busque aprimorá-lo, Nietzsche lança um olhar que aperfeiçoa a cultura cristã do amor ao próximo. Em suas próprias palavras: “Amai, pois

não, o vosso próximo como a vós mesmos — mas sede, antes, daqueles que se amam a si mesmos” (NIETZSCHE, ZA, 1998, p. 179).

Em *A gaia ciência*, Nietzsche auto-proclamou-se o articulador de uma filosofia da grande saúde, “que por transbordante abundância e potência” estaria apta a ousar o olhar destemido e parodista que “ brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino”; e para “ o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira” (NIETZSCHE,GC, 2001, p. 287). Essa disposição de pensar diferentemente do costume, de experimentar novas interpretações e juízos de valor, que para o filósofo seria o fruto de inclinações fortes e “alegremente maldosas” (Ibid, p. 81) , além de lançar uma nova sabedoria e uma nova visão do mundo como caos devanescente, em seu amor à vida e à terra, deveria ser também uma disposição de trazer para o campo da história aspectos da vida humana e da cultura até então protegidos pelo manto metafísico do eterno e do a-histórico. É aí que a filosofia histórica de Nietzsche, em complemento a um movimento iniciado em *Humano, demasiado humano*, converte-se definitivamente em uma forma radical de historicismo; um pensamento que afirma que tudo é história, não havendo nada relativo ao homem_ nem mesmo seu corpo, órgãos, instintos e afetos_ que possa ser subtraído da história, de suas forças e embates. Para esse historicismo radical, dizer que tudo é história significa dizer que doravante tudo pode tornar-se objeto de suspeita, questionamento e experimentação. Que graças ao conhecimento, a vida pode abrir-se, como talvez nunca tenha sido aberta antes, para o desejo e a disposição de criar e experimentar o novo. Sobre esse programa do pensamento nietzschiano, acredito valer a pena, antes de seguirmos adiante na obra e na reflexão do filósofo, citar a seguir um trecho do aforismo número 7 de *A gaia ciência*, que embora longo, é bastante ilustrativo. Em tal aforismo, a disposição de Nietzsche de historicizar radicalmente o homem e a cultura ocidental aparece expressa de forma clara em uma passagem que tanto denuncia o grau acentuado de desconhecimento a respeito da historicidade da existência humana que caracteriza ainda a consciência de seu tempo, como também deposita grande esperança a respeito dos caminhos que o enfrentamento dessa ignorância pode abrir para a vida futura da Europa em termos de reinvenção e auto-superação da cultura.

Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: senão, 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 até aqui. Já se tomou por objeto de pesquisa as diferentes divisões do dia, as consequências de uma fixação regular do trabalho, das festas e do repouso? Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? Existe uma filosofia da alimentação? (O alarido a favor e contra o vegetarianismo, que volta e meia reaparece, já mostra que ainda não há uma tal filosofia!)

Já foram reunidas as experiências de vida comunitária, as experiências dos mosteiros, por exemplo? Já foi mostrada a dialética do casamento e da amizade? Os costumes dos eruditos, dos comerciantes, artistas, artesões — já encontraram seus pensadores? Há tanto a pensar aqui! Tudo o que até agora os homens consideraram suas ‘ condições de existência’, e toda razão, paixão e credence dessa consideração — isto já foi pesquisado até o fim? Apenas a observação do crescimento diverso que tiveram e poderiam ter ainda os impulsos humanos, conforme os diversos climas morais, já significa trabalho em demasia para o homem mais trabalhador; gerações inteiras, gerações de eruditos a trabalhar conjuntamente e de modo planejado, serão necessárias para esgotar aqui o material e os pontos de vista. O mesmo vale para a demonstração dos motivos para a diferença de clima moral (‘ Por que brilha aqui este sol de um juízo moral e medida de valor fundamental — e ali aquele outro?’). E seria um novo trabalho estabelecer o caráter errôneo de todos esses motivos e toda natureza do juízo moral até agora. Supondo que todos esses trabalhos fossem realizados, viria ao primeiro plano a questão mais espinhosa: se a ciência estaria em condições de oferecer objetivos para a ação, após haver demonstrado que pode liquidá-los — então caberia uma experimentação que permitiria a satisfação de toda espécie de heroísmo, séculos de experimentação, que poderia deixar na sombra todos os grandes trabalhos e sacrifícios da história até o momento. A ciência ainda não ergueu suas construções ciclópicas até hoje; também para isso chegará o tempo. (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 59-60)

Até agora, como vimos, de *Humano, demasiado Humano* (1878) até *A gaia ciência* (1882), várias foram as aquisições e experimentações da filosofia histórica de Nietzsche em sua luta contra a metafísica, e em sua busca de um pensamento fiel à terra e de uma sabedoria que, em diálogo com o conhecimento de seu tempo, colocar-se-ia a serviço da promoção da alegria de viver. A profundidade das implicações do diálogo do filósofo com a história, no entanto, ganharia força e assumiria a sua forma mais impressionante no último período de sua produção filosófica__ aquele que tem como primeira obra o livro Assim falou Zaratustra (1883-1885), e que vai até as obras de 1888, último ano da vida produtiva e lúcida do autor. Através de conceitos como vontade de potência, grande política, transvaloração dos valores, eterno retorno e genealogia, a filosofia de Nietzsche irá receber um incremento em seu espírito crítico e iconoclasta, ao mesmo tempo em que irá ganhar ambições novas, talvez até messiânicas. Ele então se tornará mais perspicaz e contundente como psicólogo e explorador das profundezas da “alma” humana e das estruturas profundas que animam os costumes, valores e sentimentos do homem ocidental. Mas, de igual maneira, assumirá ares de profeta, e passará a nutrir pela metafísica e pelo cristianismo uma recusa cuja virulência torna-se mesmo assustadora para muitos daqueles que aventuram-se a ler suas obras de então. Agora, mais do que nunca, ler Nietzsche significa ser sacudido e provocado sem dó nem piedade. Significa sentir-se invadido³⁰ por um olhar que nos desmascara com crueldade, ao mesmo tempo em que nos tonifica e estimula com visões que nos convidam a amar mais a vida e as suas

³⁰ Como diz Giorgio Colli: “ Qualquer pessoa que tenha lido uma página de Nietzsche sentiu-se sondada em profundidade (...) alguns não perdoam essa invasão” (COLLI, 2000, p.3-4).

possibilidades do que o nosso próprio bem-estar e conforto. Isso, na medida em que a mudança é então, para o filósofo, a grande possibilidade e demanda que a vida nos traz. Ela é o acesso ao nosso próprio poder, que por sua vez, não sendo algo previamente dado e garantido, enfim, não sendo a essência ou idéia dos metafísicos, só existe na medida em que o geramos. Quer dizer, na medida em que aceitamos ser corajosamente enquanto algo em permanente movimento, enquanto vir- a- ser em aberto.

“E este é o segredo que a vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo’” (NIETZSCHE, ZA, 1998, p. 127). A promoção de uma educação e de uma exortação para a mudança, para o vir a ser que constitui a única lei da vida e do mundo, será então o núcleo da obra *Assim falou Zaratustra*. Nela, Nietzsche não apenas ensina a necessidade da perpétua auto-superação como a necessidade da vida saudável e plena, como mais do que isso, desafia a própria civilização européia moderna a assumir responsabilidade por sua condição histórica de ser uma era de transição, um momento no qual tudo aquilo que constitui a herança de milênios ameaça desabar, requerendo assim uma decisão em prol de uma profunda reinvenção do humano e da cultura .

Composta entre os anos de 1883 e 1885, a produção e publicação da obra *Assim falou Zaratustra* encontra-se situada entre a publicação das quatro primeiras partes (1882) e da quinta e última parte de *A gaia ciência* (1886). Desse modo, *Assim falou Zaratustra* traz uma retomada de conceitos e temas anunciados nas partes iniciais de *A gaia ciência*, mesclando a leveza e a luminosidade ali presentes com o tom destrutivo e belicoso de livros posteriores tais como *Além do bem e do mal* (1886), *A genealogia da moral* (1887) e *Crepúsculo dos ídolos* (1888). “Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador” (NIETZSCHE, ZA, 1998, p. 75). É com essa máxima que Nietzsche esclarece a convivência de negação e afirmação, destrutividade e esperança, que há em *Assim falou Zaratustra*. Para ele, a figura do criador não pode desvincular-se da figura do guerreiro e do destruidor, enfim, não pode nem mesmo desvincular-se da figura do criminoso: aquele que se coloca contra tudo o que até então encontra-se erigido como verdade e valor. Se quiser converter-se em criador, se quiser extrair do curso da sua própria história o potencial de liberação e superação que ela pode oferecer, o homem europeu não deve temer o abismo para o qual encaminha-se, devendo mesmo querer o seu próprio ocaso. O amor do criador, que não é mais do que vontade de gerar, para Nietzsche, é uma espécie de amor-morte³¹. Nele, o que deve ser assumido, é a

³¹ Sobre o que chamei de amor-morte, podemos ler o seguinte na seção intitulada *Do imaculado conhecimento*, situada na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*:

“Onde há beleza? Onde eu, com toda a vontade, devo querer; onde quero amar e extinguir-me, para que uma imagem não permaneça somente imagem.

disposição do criador para sucumbir ao movimento de sua própria auto-geração. Com seu Zaratustra, em termos de visão histórica, é esse amor-morte, é essa necessidade de sucumbir radicalmente para poder gerar a superação de milênios, que Nietzsche quer ensinar à Europa moderna.

Rompendo com a separação, ou mesmo oposição, entre conhecimento e arte, entre filosofia e poesia, *Assim falou Zaratustra* apresenta conceitos e temas filosóficos sob a forma de imagens textuais, dramatizando pensamentos tal como fazem os sonhos e os mitos. Assim, sendo um livro que tem algo de mítico, de onírico e de obra de arte poética, **ZA**³² é uma obra misteriosa e difícil, que chega muitas vezes a ser desqualificada como texto filosófico até mesmo por intérpretes que possuem grande intimidade com a produção filosófica nietzschiana³³. Não querendo entrar aqui nas razões que teriam levado Nietzsche a apresentar suas idéias de um modo tão desconcertante, adotamos o ponto de vista comum a muitos comentadores que vêem em **ZA** uma obra filosófica de primeira grandeza, que só pode mesmo ser desqualificada como tal por leitores que possuem uma visão excessivamente tradicional e cartesiana do que deve ser um texto de filosofia. Segundo Ansell-Pearson, “O que Nietzsche procura fazer como pensador (...) é preparar-nos para a mudança” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 219). Em pleno acordo com essa idéia, penso que *Assim falou Zaratustra*, longe de poder ser reduzido a uma simples efusão mística e poética de sentimentos e imagens, é talvez a mais arrebatadora tentativa de Nietzsche de mostrar ao continente Europeu a dimensão das mudanças já em curso na base de sua civilização e a necessidade de um posicionamento firme e coerente trazida por elas. Um verdadeiro evangelho da autopotencialização do homem que, todavia, se baseia em uma análise histórica que traz tanto um diagnóstico sobre a condição então atual da civilização européia, quanto um prognóstico a respeito de seus desdobramentos inevitáveis.

Para Nietzsche, a civilização européia encontra-se em um movimento de dissolução de seu modelo epistêmico e moral, ambos sustentados por uma visão de mundo dualista que faz o mundo sensível, conflituoso, heterogêneo e mutável do devir ter como suporte um outro mundo preenchido com os

Amar e morrer: as duas coisas harmonizam-se desde a eternidade. Vontade de amor: isto significa disposição, também, para a morte. Assim eu vos falo, poltrões!” (NIETZSCHE, **ZA**, 1998, p. 135)

³² De agora em diante, por uma questão estética, opto por abreviar *Assim falou Zaratustra* através do uso da sigla **ZA**.

³³ Giorgio Colli, por exemplo, que junto com Mazzino Montinari trabalhou na formulação de uma edição crítica da obra de Nietzsche que passou a ser tida por muitos como a mais confiável disponível, chegou a desqualificar **ZA** como texto filosófico. Nas palavras de Colli: “Este livro parece, por isso, surgir da esfera das expressões primitivas e é árduo classificá-lo como obra filosófica. Uma filosofia é por via de regra uma manipulação de conceitos, os quais exprimem objetos sensíveis, enquanto que neste caso imagens e conceitos não exprimem nem coisas concretas, são símbolos de qualquer coisa que não tem rosto, são expressões nascentes (...) em frios termos teóricos, se pode chamar de imediatez extra-representativa “ (COLLI, 2000, p. 88-89)

predicados opostos, e dessa forma, tendo portanto os atributos da permanência, da harmonia, da unidade, do logos e de sua inteligibilidade. Fundamentar o mundo concreto em que vivemos nesse outro mundo metafísico, ao qual é atribuído mais valor e até mesmo mais realidade que ao primeiro, é para Nietzsche o que está na base da moral e dos paradigmas de racionalidade e conhecimento da cultura ocidental. Quando os avanços da ciência e novos desenvolvimentos no campo das idéias trazem uma derrocada da crença em Deus e no transcendente, em sua visão, temos então o que já se apresenta como condição atual, mas que tende a radicalizar-se cada vez mais como destino histórico da Europa: ou seja, uma crise de referências avassaladora que precisa ser enfrentada sem meias medidas. Essa temática, presente já em *A Gaia Ciência*, e em parte aqui já mencionada, é o pano de fundo implícito por trás das instigantes e obscuras imagens e discursos apresentados em **ZA**.

Zaratustra ou Zoroastro, foi um profeta persa do século VII antes da era cristã, que inventou uma visão moral do cosmos pela qual tudo se explicaria pela atuação de dois princípios rivais, um ligado ao bem e o outro ao mal. Ou seja, Zaratustra teria sido o autor da primeira grande transposição da moral para o seio da própria ordenação do cosmos, ensinando o homem a pensar moralmente de forma dualista em um esquema no qual a totalidade do existente era dicotomizada em um elemento mau e outro bom (HÉBER-SUFFRIN, 1994). Assim, é por ser visto por Nietzsche como o inventor de uma crença na ordem moral do mundo, um modo moral e dualista de interpretação da realidade e significação da existência, que em **ZA** o profeta persa é chamado a atuar como o refutador e o pregador da superação dessa mesma visão moral e dualista das coisas. O significado desse ato de levar Zaratustra a pregar contra o que ele mesmo criou, é mostrar que se em um dado momento da história o sentido de veracidade e a necessidade do homem apontou para uma interpretação moral e dualista do mundo e da vida, no mundo moderno, novas necessidades, novos acontecimentos e um sentido de veracidade alimentado pela ciência e pelo materialismo, demandavam, ao contrário, uma superação de toda forma de dualismo e interpretação moral do mundo. Enfim, é mostrar a necessidade de um gigantesco movimento de auto-superação no seio da própria cultura. Um movimento cujo o elemento a ser superado é a base platônica e judaico-cristã da cultura ocidental.

Para Nietzsche, promover um tal movimento de auto-superação era algo imperativo na medida em que, ao contrário do que pensariam os diferentes círculos de humanistas ateus de seu tempo, a perda da crença em Deus e no transcendente teria conseqüências a longo prazo ainda ignoradas. Quer dizer, se a crença na existência de Deus e em um plano transcendente sucumbe, deverá sucumbir junto todo valor e todo sentido que encontravam aí seu fundamento. Sem a crença em Deus e no

transcendente, deve desaparecer junto, ainda que em um espetáculo reservado aos próximos séculos, toda forma de crença em uma ordem moral do mundo, em uma finalidade humana da história e até mesmo na moral cristã e sua pregação de valores absolutos e de um dever incondicional. Uma vez que Deus e o além morrem, morre, a longo prazo, a possibilidade de amparar o mundo caótico e conflituoso do vir a ser em um mundo do ser. Mesmo que agora o ser, ou princípio último de determinação da realidade, seja pensado de forma secular e materialista não mais como transcendência, mas sim como algo imanente. Assim, perdendo o mundo do além, para Nietzsche ficamos destinados a ficar também sem as categorias metafísicas de pensamento tais como unidade, verdade e finalidade. Perdemos qualquer princípio inteligível, racional e moral que possamos inserir atrás do mundo e da história enquanto elemento de unificação, harmonização e racionalização da realidade e de seus processos. O mundo torna-se abissal, posto que sem fundamento; sendo que tentativas de humanizá-lo e ordená-lo moralmente através de grandes narrativas históricas e de ideologias políticas tendem a tornar-se artifícios metafísicos gastos e cada vez mais sem eficácia. O resultado, portanto, é uma crise de sentido, de autoridade e de referências, que já visível em seus dias, segundo Nietzsche, acabará por aprofundar-se, varrendo a Europa no futuro como um imenso terremoto espiritual e cultural. Um fenômeno ao qual é dado o nome de niilismo.

Para Nietzsche, portanto, a saída diante do que o futuro da Europa oferece é a morte do próprio homem tal como existiu sob o suporte da metafísica e sua interpretação moral e dualista do mundo. É a invenção de um outro homem, um tipo pós-metafísico, que devendo ser radicalmente oposto ao tipo humano até então existente em seu modo de sentir, pensar e avaliar³⁴, deverá mesmo parecer sobre-humano quando comparado ao mesmo. Parábola que elabora em imagens poéticas e ficcionais um diagnóstico, um prognóstico e até mesmo uma resposta para o curso da história da cultura e do homem europeus, **ZA** traz como um de seus elementos centrais o ideal do *Übermensch*, ou em sua tradução mais freqüente, o ideal do super-homem. Dirigido não às massas, mas sim aos homens cultos dotados de espírito livre e força criativa, **ZA** é uma verdadeira pregação e evangelho do que mais atrás chamei de amor-morte: ou seja, da disposição do ser humano de sucumbir ao movimento de sua própria autopotencialização. O que está em jogo, portanto, é a formação de uma elite de experimentadores que ousem sair das formas já conhecidas do humano lançando-se em direção a outros modos de valoração, de pensamento e visão de mundo através dos quais a

³⁴ É assim que Scarlett Marton define o ideal nietzschiano do super-homem, como o apontamento em direção a uma “nova maneira de sentir, pensar, avaliar” (MARTON, 2000, p. 233).

humanidade possa se reinventar, criando uma forma de acertar-se com a vida terrena que nos cabe viver que já não dependa de nenhum tipo de artifício metafísico e moral.

“O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem_ uma corda sobre um abismo”; “ O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um ocaso”; “ Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado”; “ Amo todos aqueles que são como pesadas gotas caindo, uma a uma, da nuvem negra que paira sobre os homens: prenunciam a chegada do raio e perecem como prenunciadores” (NIETZSCHE, ZA, 1998, p. 29-31). Com frases como essas, em **ZA** Nietzsche prega uma ética da autopotencialização que estabelece como virtude maior o prodigalizar-se: ou seja, o doar-se à atividade de construção de um futuro no qual o humano possa converter-se em algo mais poderoso no que diz respeito à sua capacidade de dizer sim à vida na totalidade de seus aspectos. Assim, com seu Zaratustra, estabelecendo em diversos momentos que a grandeza do homem não está em ser o mesmo um fim ou valor absoluto e irrevogável, mas sim na possibilidade de ele ser ele uma ponte para algo maior e mais pleno, Nietzsche, por mais que alguns de seus comentadores tentem recalcar tal fato, claramente elabora um culto das potencialidades do processo histórico bem em acordo com o espírito de seu tempo. Uma apologia da mudança histórica a partir da qual o sentido da vida humana é colocado na disposição de sacrifício à construção de um tipo humano superior, a ser alcançado no futuro. O valor de sua formulação, no entanto, está em como esse seu culto das potencialidades da história acaba por denunciar o elemento de auto-engano existente nas outras formas de idolatria do movimento da história e do futuro formuladas desde o fim do século XVIII até os dias em que *Assim falou Zaratustra* é escrito.

“Os mais preocupados hoje indagam : ‘como se conservará o homem?’ Zaratustra, porém, foi o primeiro e único que indagou: ‘ Como se superará o homem?’” (NIETZSCHE, ZA, 1998, p. 288). Esse trecho, extraído da quarta e última parte de **ZA**, mostra bem o ponto de ruptura que o culto nietzschiano da história produz no quadro geral das filosofias da história e do humanismo secular do século XIX. Socialistas, anarquistas, liberais, positivistas , hegelianos de esquerda ou direita, enfim, todas as formas oitocentistas de culto do processo histórico moderno e de suas potencialidades, sob a ótica de Nietzsche, seriam profundamente deficientes por trazerem em si um compromisso conservador com uma visão de mundo e um ideal de homem decadentes, portanto, condenados a dissolução. Racionalizando a história, enxergando o tempo histórico como um desenvolvimento que tende a abolir conflitos e contradições em direção a um estado final de unidade, harmonia e justiça, a consciência histórica moderna presente nas ideologias a pouco

citadas, estaria, na visão de Nietzsche, presa a uma interpretação moral-metafísica de mundo e a um ideal moral de vida humana que não estariam aptos a dar conta do desafio cultural do futuro. Longe de fornecer uma forma de vanguarda, todo o humanismo moderno e seu ideal de homem, nada mais seriam do que uma reafirmação dos procedimentos de justificação metafísica da existência. Como estabelecer um novo valor e um novo sentido para o mundo depois que a possibilidade de fundamentar-se metafisicamente a moral e o valor da existência desaparece? Para Nietzsche, essa é a questão fundamental dos novos tempos, a qual uma filosofia do futuro deve buscar uma maneira de responder. Essa resposta, no entanto, só poderia ser encontrada caminhando-se para além do homem até então conhecido e idealizado. Ou seja, caminhando-se em direção a uma forma de vida humana distante dos valores atuais.

Assim, se os valores vigentes buscam um mundo que possa ser conciliado e harmonizado, superá-los significa caminhar em direção a novos valores e a um novo projeto de homem que sejam capazes de elaborar e afirmar o mundo e a vida tal como aparecem sob a perda da interpretação metafísica: como algo conflituoso, irreconciliável, eternamente refratário a qualquer possibilidade de obtenção de uma harmonização completa e definitiva. Dessa forma, a autopotencialização do humano defendida por Nietzsche não pode ser vista como um progresso moral ou melhoramento da espécie humana. Devendo ser um caminhar em direção a uma forma radicalmente nova de existência, o ideal de homem que é projetado no conceito de super-homem aponta para algo que seria tido como pior, como mau, ou mesmo como assustadoramente monstruoso quando pensado sob a ótica das valorações da moral fundamentada na metafísica. É dessa forma, portanto, que podemos entender a famosa frase de Nietzsche proferida em *Ecce Homo*: “A última coisa que eu prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade” (NIETZSCHE, EH, 2001, p. 18). Tal frase não indica que não haja na obra do filósofo um projeto de elevação do humano. Como vimos, o que ela aponta é que uma humanidade mais elevada, sob o ponto de vista nietzschiano, seria necessariamente uma humanidade má do ponto de vista dos que pensam sob o feitiço da crença em uma ordenação moral do mundo e na subsequente vigência de valores cristãos absolutos.

O conceito de super-homem, apresentado em *Assim falou Zaratustra*, liga-se a dois outros conceitos fundamentais: o de vontade de potência e o do eterno retorno do mesmo. Juntos, eles embasam a visão de mundo pós-metafísica e pós-cristã que Nietzsche quer fomentar, sendo assim o caminho pelo qual o homem pode superar-se, inventando novos valores e um novo tipo de amor já não ligados ao transcendente, ou mesmo a qualquer tipo de tentativa de fundamentar o mundo em algum tipo de ordem moral ou finalidade de qualquer espécie. Um mundo de completa imanência e

inocência, capaz de trazer para a vida humana a mais exuberante das alegrias, assim como a mais bela leveza, como veremos, é o que Nietzsche quer produzir com os conceitos de vontade de potência e de eterno retorno que abordaremos a seguir.

Em sua obra, de um modo geral, ao falar em vontade de potência, Nietzsche nos diz que o mundo físico, e nele o mundo orgânico e a vida, é composto por relações de força em constante interação entre si. Não sendo mais do que uma pluralidade de forças agindo e reagindo umas contra as outras, a realidade natural não comporta uma ordem fixa originária, mas somente o dinamismo de relações mutáveis de composição e oposição. A força, nos diz Nietzsche, não é uma substância, um princípio que subsista por si mesmo. Ela não existe no singular, mas apenas em uma relação de oposição e cooperação com outras forças. O que a caracteriza é o ímpeto de agir sobre as demais procurando aí expandir-se, estender ao máximo o seu poder buscando, ao mesmo tempo, resistir e dominar tudo aquilo que contra ela se opõe. É esse ímpeto de expansão e domínio, de querer superar-se e estender ao máximo o próprio poder, característico de cada força em relação, que Nietzsche chama de vontade de potência. Assim, com tal conceito, o filósofo nos fornece uma visão da natureza que reduz a mesma à idéia de uma dinâmica belicosa e irracional, fato que, algumas vezes, gera identificações equivocadas entre a concepção Nietzscheana da vida e do mundo e aquelas anteriormente formuladas por Schopenhauer e Charles Darwin.

Como vimos no capítulo anterior, a filosofia de Schopenhauer exerceu uma influência importante na obra do jovem Nietzsche, especialmente no que se refere ao livro *O nascimento da tragédia*. Definindo que o âmago da realidade é constituído por uma força cega e violenta a qual chamou de vontade, Schopenhauer certamente possui um grande crédito com relação à tentativa Nietzscheana de definir a totalidade do existente através da idéia de vontade de potência. Com Schopenhauer, Nietzsche aprendeu a ver o mundo físico e a vida como uma realidade violenta, irracional, destituída de finalidade e portanto completamente indiferente aos nossos anseios por justiça e moralidade. Aprendeu também a reduzir tudo a processos de força e energia em atuação. A questão, é que o termo vontade é usado em Schopenhauer para definir uma única força em atuação em todos os processos naturais. Assim, a vontade em Schopenhauer é uma unidade primordial, uma substância metafísica à qual remontam todas as coisas. Em Nietzsche, esse aspecto metafísico desaparece da idéia de vontade, na medida em que a vontade de potência não designa uma substância. Ou seja, não designa algo que subsiste por si mesmo. A vontade, para ele, é força atuando contra outra força. É, portanto, pluralidade e relação dinâmica. Desse modo, é em Nietzsche, e não em Schopenhauer, que o existente pensado como força passa a se referir a uma

realidade abissal, isto é: um mundo desprovido de qualquer princípio último estável e unificado, onde mesmo uma base permanente de caráter irracional não pode ser encontrada; sendo o devir de forças em jogos de composição e desagregação o único fato real.

Sob a doutrina da vontade de potência, como acabamos de ver, tudo é devir. Sendo que para além ou aquém do mesmo não há mais o mundo metafísico da unidade e da permanência. Em Schopenhauer, ao contrário, o devir é uma ilusão produzida pela mente humana que representa a realidade a partir das categorias de espaço e de tempo. Fora de tal ilusão, que gera a percepção enganosa de descontinuidade e sucessão temporal, estaria a vontade una e atemporal. Esse desencontro de perspectivas fez com que Nietzsche, em sua obra de maturidade, encarasse Schopenhauer como um autor ainda preso às dicotomias metafísicas que pensam a realidade de modo a duplicá-la em um mundo aparente e outro verdadeiro, pronto para ser desvelado na medida em que desviamos nosso olhar de tudo aquilo que é mutável e fragmentário, buscando com isso a realidade primeira da unidade e da imutabilidade.

Identificando em Schopenhauer a vigência ainda de um compromisso com o platonismo e sua concepção dualista de mundo, a doutrina nietzschiana da vontade de potência abre caminho para que um outro elemento platônico possa ser encontrada em Schopenhauer: uma significação negativa da vida natural e dos processos volitivos. Assim, como nos mostra Ansell-Pearson (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 59), um contraste profundo pode ser apontado entre os conceitos de vontade de Schopenhauer e de Nietzsche, na medida em que o primeiro pensou-a negativamente como carência, e o último, bem ao contrário, definiu-a positivamente como crescimento e expansão. Nietzsche, ao falar em vontade de potência, pensou a vida como pura exuberância, como algo que atua e luta não devido a uma falta essencial, como queria Schopenhauer, mas sim devido a um esbanjamento. Em complemento a isso, na visão do filósofo, aquilo pelo que o vivente empreende e combate não é nunca a simples conservação, mas a autopotencialização, ou seja, a ampliação de suas possibilidades e de seu poder. A vontade, portanto, não é nunca uma simples vontade de viver, como pensava Schopenhauer, mas sim vontade de potência. Nesse ponto, passemos então a comparar os pensamentos de Darwin e de Nietzsche, autores para os quais a idéia de luta é algo fundamental para o entendimento da vida e de seu dinamismo.

Darwin, como todos sabemos, foi o autor da teoria da seleção natural através da luta pela sobrevivência. Com suas idéias sobre evolução e seleção natural, o naturalista inglês rejeitou a visão criacionista, estabelecendo que as formas de vida que encontramos no mundo, inclusive o homem, não foram criadas diretamente por Deus, mas por um longo processo evolutivo que poderia ser

explicado principalmente por três fatores. Em primeiro lugar, a ocorrência na natureza de variações aleatórias que geram formas de vida com alguma modificação em relação aos genitores e ao padrão geral de sua espécie. Em segundo lugar, um processo de seleção natural capaz de reter as variações aleatórias úteis do ponto de vista de uma melhor adaptação ao ambiente e do incremento da capacidade de uma determinada forma de vida competir por recursos vitais com outros concorrentes em um dado contexto natural. Em terceiro e último, a transmissão hereditária de caracteres aos seus descendentes por parte dos organismos melhor adaptados e mais aptos que, como tais, foram capazes de vencer seus concorrentes na busca por alimentos e parceiros para a reprodução. Portanto, para Darwin — que assimilou do economista Thomas Malthus a idéia de que a humanidade se prolifera em proporção maior do que a da sua própria capacidade de produção de alimentos —, a escassez de meios de sobrevivência seria uma realidade na natureza como um todo. De tal forma que somente os organismos melhor adaptados, mais fortes e mais saudáveis, conseguiriam sobreviver, tendo com isso a chance de gerar descendentes e transmitir suas características superiores. O resultado seria a transmissão e acumulação gradual das variações ou características que melhor servem à sobrevivência, em um quadro geral que, a longuíssimo prazo, em um desenvolvimento invisível posto que tão lento e complexo, um progresso poderia ser observado na medida em que o processo evolutivo é capaz de gerar seres vivos cada vez mais complexos com funções e órgãos sempre mais especializados.

Essa visão evolutiva de Darwin gerou a imagem de uma natureza marcada pelo combate cruel pela vida, mas também por uma tendência benéfica de retenção do que é mais saudável, forte e belo. Enfim, daquilo que garante mais aptidão para a aquisição de alimentos e parceiros sexuais para a reprodução. Do mesmo modo, trouxe a tona a idéia fria e indigesta de um curso geral da vida que não possui nenhuma finalidade divina ou racional, embora trouxesse igualmente a perspectiva otimista e consoladora de que uma lei benéfica regula os conflitos naturais, garantindo que dos mesmos surjam, através dos tempos, aperfeiçoamentos dos quais formas de vida superiores podem ser o resultado futuro. Portanto, sendo uma forma de desencantamento do mundo que faz com que a origem do homem seja encarada como fruto dos mesmos processos naturais brutais e aleatórios que explicam a existência de todos os outros animais, as idéias de Darwin, como vimos, trazem consigo também uma ação de ordenação e racionalização da mudança através da qual o tempo e a natureza continuam a apoiar-se em algum tipo de justiça que atua de modo a favorecer o que é melhor, e a punir o que é pior com a extinção. Essa ambivalência do darwinismo é percebida por Nietzsche que aponta por trás da ciência de Darwin a persistência de preconceitos morais e metafísicos.

Na visão de Nietzsche, Darwin teria caído em erro ao pensar e caracterizar a vida através de uma lógica que privilegia a escassez, a adaptação e a necessidade de conservação enquanto principais determinantes dos processos vitais. Contra essa perspectiva biológica específica, através do conceito de vontade de potência, termos como indigência, conservação e adaptação foram colocados em um plano secundário pelo filósofo, que passou a ver a expansão, o crescimento, e a auto-afirmação como os verdadeiros fenômenos básicos da vida. Darwin, e todo o darwinismo, segundo Nietzsche, partem de uma confusão ao pensar a natureza partindo da visão degradante do que acontecia nas grandes cidades da Europa. Assim, se na “selva” urbana a escassez é a regra, e o combate se dá em torno da conservação da vida, “na natureza”, ao contrário, “não predomina a indigência, mas a abundância” e um desperdício que pode chegar “mesmo ao absurdo” (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 243).

“Não se deve confundir Malthus com a natureza” (NIETZSCHE, CI, 2006, p. 71), adverte Nietzsche. Nos processos naturais, desde o nível macro até o nível micro, tudo o que há é força exercendo-se e expandindo-se com e contra outras forças; sendo que, na vida animal, o que predomina é o ímpeto esbanjador para a expansão e a livre descarga de energia. A luta, portanto, sendo a disposição de cada força em processo de expansão, em nada dependeria de um ambiente externo de escassez de recursos. Antes mesmo de se manifestar entre os indivíduos, ela já se encontra instalada dentro do próprio organismo. No corpo, cada afeto se exerce no sentido de querer impor-se aos demais; cada impulso aspira a apoderar-se do todo e, com isso, a governar o organismo em proveito de sua própria satisfação. O combate, portanto, que tem início no interior do próprio ser vivo, e que só posteriormente atira uma forma de vida contra outra qualquer, encontra o seu sentido primeiro no desejo de domínio, de auto-superação, de expansão e fruição do próprio poder que é característico de toda força. Desejo que faz a vida ser sede de obstáculo e guerra mesmo em contextos de paz e abundância de meios de sobrevivência. Desse modo, para Nietzsche, a escassez não explica o fato de ser a luta um aspecto fundamental e indelével da vida. Tudo o que ela pode explicar é um combate circunstancial. Uma situação de restrição da força vital que faz com que a conservação e a adaptação, funções secundárias, se tornem o elemento dominante. Sim, pois para Nietzsche, onde quer que não esteja debilitada e constrangida, a vida é vontade de potência: ou seja, é um querer predominar e um querer ser mais, e não um querer adaptar-se e conservar-se.

Negando-se a aceitar que a luta pela sobrevivência possa definir a natureza e a vida humana, Nietzsche recusa igualmente a idéia de uma seleção natural advinda do combate pela preservação da

vida. Para ele, na medida em que o combate é pela conservação, ou mesmo na medida em que o que está em jogo é a adaptação, os que levam vantagem são sempre os fracos e doentes, e não os fortes e os saudáveis. Isso na medida em que, como vimos, ter a adaptação e a conservação como função primeira é, para o filósofo, um sintoma de doença, esgotamento e restrição da força vital. O que é forte, e portanto rico em saúde, à luz da doutrina da vontade de potência, quer sempre potencializar o próprio poder e o seu próprio ser. Enfim, quer tornar-se sempre mais e para tanto busca permanentemente adversários, obstáculos e riscos a partir dos quais possa fruir o sentimento de um incremento de sua força. Desse modo, estando sempre mais disposto ao enfrentamento e a experimentação, o forte é sempre mais exposto ao dano e portanto mais vulnerável no que diz respeito a conservação. O forte é frágil, pois não sabe renunciar à expansão da vida em nome da mera sobrevivência. É assim que o pensamento de Nietzsche coloca uma advertência. Mesmo se houvesse a chamada seleção natural de Darwin, ela não poderia em nada elevar ou aperfeiçoar a espécie humana. Colocando a arte de sobreviver e de acomodar-se ao meio circundante como critério seletivo, e não a arte de viver e da auto-superação, o que a seleção natural retivesse e acumulasse, ao invés de fortalecer e aprimorar, comprometeria a saúde e o valor geral da espécie.

Pensando assim, Nietzsche posiciona-se frontalmente contra toda interpretação que faz a discórdia e a luta observadas, quer na natureza ou quer na sociedade, aparecerem como um embate amparado por uma lei que garante que devem necessariamente vencer os melhores e perder os piores em um sentido qualquer. Portanto, embora seja às vezes identificado com algum tipo de darwinismo social, Nietzsche, como vimos, em nada comunga com esse credo. O Darwinismo de um modo geral, e o darwinismo social³⁵ de um modo

³⁵ Vale lembrar aqui que o darwinismo social designa um conjunto de tentativas de aplicação da idéia de seleção natural para explicar ou mesmo coordenar as transformações sociais, que na sua maior parte, em nada ou em pouco concordam com o pensamento do próprio Darwin. Para Darwin, como mostra o seu livro *A origem do homem*, a seleção natural, caso aplicada à espécie humana, deveria levar em conta o fato de ser o homem um animal social, quer dizer, um animal que precisa viver em grupo para sobreviver. A formação de grupos sociais cada vez maiores, com disposição para cooperar e com valores solidários cada vez mais abrangentes, é o que Darwin vê como o resultado da seleção natural e do processo evolutivo humano. Nas palavras do próprio autor: “Pessoas egoístas e propensas a rixas não podem coexistir juntas, e onde não existe coesão, nada se pode realizar. Uma tribo que possua essas qualidades em alto grau tenderá a espalhar-se e subjugar as outras, mas com o decorrer do tempo deverá por seu turno, a julgar pela lição da História, ser superada por alguma outra tribo ainda mais bem dotada do que ela. Assim, as qualidades sociais e morais tenderão lentamente a progredir e espelhar-se pelo mundo afora” (DARWIN, 2004, p. 111)

Não levando em conta o que o próprio Darwin disse, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, diferentes autores e ideologias utilizaram-se da idéia de seleção natural e de processo evolutivo para defender os direitos dos mais fortes contra os mais fracos. A idéia de que o sucesso de uma nação ou de uma raça em sua luta competitiva com outras prova a sua superioridade e o seu direito de dominar, foi uma das características do darwinismo social que, dessa forma, converteu-se muitas vezes em ideologizações imperialistas e racistas. Proclamando que a criação de leis sociais que protegem os mais fracos seria uma violação das leis evolutivas da natureza que dizem que os mesmos devem perecer para que haja o progresso da espécie, o darwinismo social também fomentou a eugenia e sua defesa da criação de uma raça humana superior pela imposição aos doentes e anômalos da proibição do direito à reprodução, ou

particular, sob uma ótica nietzschiana, ainda são tentativas de inserir um significado ou garantia moral na história; de colocar um Deus cristão por trás dos acontecimentos. Dessa forma, para Nietzsche, na medida em que o que está em jogo é a necessidade de refundar o homem com base em um sentido e em valores de base puramente imanente, nenhuma forma de darwinismo ou de

mesmo de políticas de extermínio. O nazismo foi o fruto mais radical e efetivo do darwinismo social. Sua ideologia, consistia em um projeto de utilização do Estado burocrático e militarista moderno para o fim de fazer cumprir à risca o que, acreditava-se, exigia a própria lei natural: o extermínio dos mais fracos, dos doentes, dos anormais, de todos aqueles que não se adaptam. O objetivo era, a longo prazo, produzir uma humanidade purificada de qualquer elemento negativo: uma nova raça humana de pura saúde, beleza e harmonia. Encarada como a raça que possuía os instintos mais feios e desagregadores, a mais cheia de egoísmo, cobiça e disposição parasitária, a população judaica da Europa foi o principal alvo dos nazistas e de sua busca de um mundo perfeito.

Por querer conduzir a existência a um estado de perfeição, negando portanto o caráter sempre doloroso, conflituoso e precário da existência, sob um olhar nietzschiano, podemos dizer que nada é mais socrático, e portanto menos trágico, que o nazismo. No nazismo, fala o anseio metafísico pelo nirvana, por um mundo que não o da vida. Do mesmo modo, fala a razão ocidental, em seu otimismo mais desmedido. Por último, o cristianismo é também uma força importante por traz do nazismo, sendo que, para chegarmos a essa conclusão, basta lembrar que, infelizmente, durante boa parte da história da Europa, pouca coisa foi ensinada como sendo mais cristã do que o ódio aos judeus. Contudo, embora tenha sido um inimigo bastante aguerrido das principais forças por traz do nazismo, Nietzsche teve seu nome tristemente associado a esse regime e a sua ideologia. Nascido do pensamento *völkisch* – uma espécie de idealismo vulgar que mesclava darwinismo social, nacionalismo, racismo e anti-semitismo com um culto místico do sangue germânico e uma apropriação bastante rasteira do romantismo alemão e sua postura frequentemente anti-liberal e anti-burguesa – o nazismo em nada precisou de Nietzsche para florescer como ideologia e firmar-se no poder. No entanto, sob o regime nazista, o filósofo foi lido e publicado como um aliado da ideologia dominante. Para isso, contribuíram alguns fatores, dos quais podemos listar alguns. Em primeiro lugar, devido ao estilo fragmentado de sua escrita e ao seu gosto pela contradição, Nietzsche pode facilmente ser mal lido por leitores de boa fé, ou mesmo ter sua obra recortada e apresentada em elaborações de caráter malicioso. Mas, mais importante do que isso, o seu ódio a democracia liberal, sua nomenclatura maniqueísta que fala de fortes e fracos como valores opostos, e por que não dizer, o seu desprezo pela idéia de dignidade da vida humana, e sua ampla justificação da exploração social e da desigualdade de direitos fundamentais entre grupos e tipos humanos, foram fatores que fizeram da sua filosofia um prato apetitoso para os nazistas e para os fascistas. Além disso, para sofrer apropriações indevidas, Nietzsche teve também contra si a ação da própria irmã, Elizabeth: uma anti-semite convicta que viveu até o início do regime nazista e chegou a conhecer Hitler e a apoiar e promover iniciativas de associação da filosofia do irmão com as idéias do nacionalismo alemão, e de igual maneira, com a visão de mundo do terceiro Reich.

Todos esses fatores teriam sido mais do que suficientes para que Nietzsche tivesse o seu nome associado ao nazismo. Todavia, podemos aqui acrescentar um último fator cuja importância não é desprezível, e que fez com que o anti-humanismo nietzschiano pudesse ser visto, ainda que equivocadamente, como estando em comunhão com o darwinismo social e com projetos racistas de construção, via práticas de eugenia, de uma super-raça branca européia. Esse fator, é o conceito de vida dado pela filosofia da vontade de potência, e a nova e idéia de saúde e de dever e dignidade em face da vida por ele trazido.

Por entender que o ímpeto principal da vida é a expansão do próprio poder, e não o impulso de auto-conservação, Nietzsche tratou de atacar e desencorajar o dever, de base sabidamente cristã, de manter os doentes e sofredores vivos a todo custo. Para ele, a vida perde a sua dignidade quando, em virtude de uma doença ou infortúnio qualquer, torna-se apenas um fardo, uma dor a ser prolongada unicamente em função de um dever moral que diz que a existência de um ser humano precisa ser conservada até que, para tanto, se esgote o último recurso. O suicídio, a aceitação da eutanásia, e a renúncia à procriação por parte dos doentes, foram bandeiras levantadas pelo filósofo, que com isso não pretendia aprimorar biologicamente a espécie, mas sim redefinir o conceito de vida, saúde e dignidade humana para além dos marcos cristãos. Para Nietzsche, somos saudáveis enquanto podemos ter prazer de existir e intensidade em nosso viver, e não na medida em que nos garantem a ciência de durar seja lá para que e em que estado. Do mesmo modo, a dignidade que se liga ao nosso nascimento não é a da tirania do criador que impõe às suas criaturas o dever sagrado de existir a todo custo, mas sim o direito e a disposição de “Morrer orgulhosamente, quando não é mais possível viver orgulhosamente” (NIETZSCHE, 2006, p. 84). Apontando para o vitalismo trágico, essas idéias de Nietzsche, no entanto, foram por muitos identificadas com o seu extremo contrário: o impulso socrático de aperfeiçoar a humanidade suprimindo da mesma toda forma de negatividade. Dessa forma, na medida em que articuladas em uma linguagem obscura e intencionalmente agressiva e provocativa, a defesa nietzschiana da busca e do livre-acesso à própria morte por parte de doentes e cansados de viver, fez com que seu pensamento pudesse, para muitos, aparecer como precursor da política de eugenia nazista e sua busca de uma super-raça de homens e mulheres loiros e de olhos azuis.

evolucionismo pode ser um caminho. Identificada com a dinâmica das forças caracterizada pela filosofia da vontade de potência, a imanência pensada pelo filósofo remete a um mundo trágico que não evolui e nem se permite resolver, visto que a luta que nele se processa não obedece a nenhum curso ou princípio utilitário e racional, sendo antes a pura expressão da vida em sua sempre presente dinâmica expansiva. O super-homem, ou o homem pós-metafísico e pós-cristão idealizado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*, não pode ser pensado como fruto de um processo evolutivo natural, e nem mesmo como o produto de uma política de eugenia. Ao contrário, ele é uma conquista cultural de uma humanidade que decide pela adoção de valores trágicos. Ou seja, valores que afirmam um mundo abissal que, não estando fundamentado em nenhuma finalidade ou racionalidade, terá sempre como característica o conflito e a dor que a vida inevitavelmente gera como desdobramentos necessários da sede de expansão que, como vimos, caracteriza o âmago do seu viver. Nesse ponto, ainda tomando como pretexto a obra *Assim falou Zaratustra*, passo a seguir para um outro pensamento de Nietzsche que se encontra diretamente ligado ao ideal do super-homem e à disposição de conceber o mundo como um jogo ou dinâmica trágica de forças em luta e em interação. Esse pensamento, é o do eterno retorno.

A idéia do eterno retorno, segundo o próprio Nietzsche, surgiu em sua mente em agosto de 1881, perto do lago de Silvaplana, quando fazia então um passeio pelos bosques em uma localidade suíça que se encontrava entre os seus locais de refúgio e meditação (Nietzsche, EH, 2001). Lou Salomé³⁶, que foi amiga de Nietzsche e autora de um esplendido livro sobre ele, conta-nos que quando desfrutou de um convívio afetuosamente íntimo com o filósofo, teve o privilégio de ouvir dele uma exposição sobre o significado do eterno retorno, na qual o mesmo foi revelado a ela como algo assustador: uma visão da qual seu autor só conseguia falar “em voz baixa e com todos os sinais do mais profundo terror” (SALOMÉ, 1992, p. 193). Comunicado com espanto e quase como um sussurro, o pensamento do eterno retorno emergia como algo monstruoso na medida em que só poderia ser suportado diante do mais incondicional amor pela vida. Nietzsche, segundo Salomé, primeiramente só pretendia divulgar sua idéia de um eterno retorno da vida e do mundo, na medida em que fosse capaz de embasá-la cientificamente através de um diálogo com as ciências de sua época (SALOMÉ, 1992). Contudo, sofrendo de graves problemas de saúde, e se encontrando impossibilitado de entregar-se a estudos profundos e à exposição sistemática, ele então contentou-

³⁶ Lou Salomé foi uma intelectual russa que, quando jovem, tornou-se amiga de Nietzsche. O filósofo apaixonou-se por ela e chegou a propor-lhe casamento. A jovem recusou o pedido, e a relação entre os dois acabou por encerrar-se por completo, não tendo durado mais do que um ano. Lou deixou uma grande mágoa no coração de Nietzsche, e esse, por sua vez, causou sobre a jovem russa uma impressão profunda que levou-a a escrever uma obra sobre seu pensamento que tentava analisá-lo à luz de reflexões psicológicas sobre a personalidade do autor. Publicado em 1894, o livro de Lou Salomé foi a primeira grande obra sobre Nietzsche e sua filosofia.

se, em sua obra publicada, a meramente sussurrar poeticamente sua filosofia do eterno retorno, que apareceu primeiramente no aforismo número 341 de *A gaia ciência*, mas que ganhou mais espaço sobretudo em *Assim falou Zaratustra*, onde figura como o grande saber a ser enunciado pelo personagem do sábio e profeta que dá nome à obra.

Possuindo algo de um interesse pelo debate científico e filosófico acerca da natureza do cosmos e do tempo, mas também o aspecto de uma provocação de caráter pragmático que visa não tanto ensinar uma tese cosmológica, mas sim promover uma conversão existencial aos ditames da própria vida, o pensamento do eterno retorno é um grande desafio para os interpretes da filosofia de Nietzsche. Assim, para os que valorizam mais o que o autor escreveu sobre o eterno retorno em seus escritos não publicados em vida, prevalece a idéia de uma tese cosmológica sobre o caráter geral do universo, da natureza e do tempo. Isso ocorre porque em tais escritos Nietzsche expõe suas idéias sobre o referido conceito como parte de uma discussão sobre o caráter geral de uma natureza que não é mais do que um jogo de forças destituído de qualquer finalidade, fundamentação racional ou moral. Ou seja, em tais textos conhecidos como póstumos, a discussão sobre o eterno retorno é parte de sua visão de mundo construída em cima da idéia de vontade de potência. No entanto, afirmando que caso seja tomado literalmente como uma teoria cosmológica sobre o destino circular do tempo o pensamento do eterno retorno não seria mais do que uma concepção absurda, outros autores tentam ler a polêmica e obscura doutrina nietzschiana como um imperativo ético ou mesmo como um desafio existencial elaborado com o intuito não de elucidar a natureza do tempo, mas sim de transformar nossa relação com o mesmo e com a vida. Nesse ponto, os que assim procedem, valorizam mais o que Nietzsche escreveu sobre o assunto em suas obras publicadas. Aí, tanto em *A gaia ciência*, como em *Assim falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal*, o eterno retorno é menos uma fria tese científica de desencantamento do mundo, e muito mais uma visão edificante voltada para promover no homem o amor incondicional à vida, assim como uma libertação em relação a postura ressentida e vingativa que uma concepção moral-metafísica do mundo ensina a ter em relação ao tempo e a tudo aquilo que é situado abaixo do além.

Os que pensaram o eterno retorno dando ênfase aos textos póstumos, na minha visão, incorreram no erro de promover uma inversão injustificada das coisas, a partir da qual o que Nietzsche decidiu publicar sobre o assunto aparece como menos importante ou mesmo menos autêntico do que aquilo que ele apenas esboçou em cadernos de anotações e rascunhos. Do mesmo modo, os que valorizam as elaborações sobre o eterno retorno que o autor achou dignas de publicação, em detrimento do que encontra-se dado nos póstumos, na minha opinião, incorreram do mesmo modo

em uma falha na medida em que com isso tentam desvencilhar-se dos paradoxos e do absurdo que existe na tese cosmológica que diz que essa mesma vida que agora vivemos já existiu e voltará a existir infinitas vezes de modo exatamente igual. Assim, dito isso, passo a seguir a analisar, de forma sucinta, o eterno retorno do mesmo sem adotar o preceito de que, para a sua compreensão, é preciso escolher entre seu caráter de formulação teórica e o seu caráter de desafio existencial ou hipótese de cunho meramente prático. Nesse método, não há no entanto nenhuma pretensão de formular algo sobre o tema que já não tenha sido formulado antes.

“Sabeis vós também o que é para mim o ‘ mundo’? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, Brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma(...) como jogos de força e ondas de força (...) acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá” (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 512). “A duração, com um “em vão “ sem fim e sem objetivo, é o pensamento mais paralisante” (Ibid: 52), “ Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem fim nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um finale no nada: ‘ o eterno retorno’” (Ibid). “É a mais científica de todas as hipóteses. Negamos fins-conclusões: se a existência tivesse um, então deveria estar alcançado” (Ibid: 53). Com esses trechos, retirados de textos que Nietzsche escreveu mas não publicou, temos acesso ao essencial do modo como o mesmo pensou o mundo e o tempo em sua obra de maturidade: quer dizer, como algo desencantado, que não pode ultrapassar o conceito científico de força e energia, e que nos obriga com isso a abandonarmos o olhar religioso e teológico sobre o existente em direção a aceitação de uma visão radicalmente oposta das coisas. Uma visão que encontra na idéia de um fluxo circular do tempo e dos processos que nele ocorrem uma forma de valorar e amar a vida que não mais precisa do recurso a categorias e conceitos metafísicos tais como ser, transcendência, providência, finalidade e criação. Assim, como nos mostra Paolo D’Iorio, se Nietzsche, entre as concepções cosmológicas possíveis, opta pela tese circular do eterno retorno, é por ser a mesma “a resposta mais radical que se possa opor às teleologias filosóficas ou científicas, assim como a temporalidade linear da tradição cristã”(D’IORIO, 2007, p. 221). Dessa forma, se o filósofo apresenta a hipótese de um acontecer circular do mundo “ como a mais científicas de todas as hipóteses” (Nietzsche, VP, 2008, p. 56), é por ser a mesma a única que retira da concepção científica moderna de uma realidade pensada como processos de força e energia, os seus desdobramentos espirituais e culturais mais profundos: aqueles que lançam o homem para além do seu passado cristão permitindo assim a emergência do super-homem. Nesse ponto, é importante responder a seguinte questão ainda não abordada: como a tendência científica de pensar a realidade como energia que se transforma permanentemente, sem

no entanto alterar-se quantitativamente, pode trazer a idéia do eterno retorno? Respondido isto, examinaremos em que medida o que Nietzsche pensava ser a mais científica e fria consideração da existência podia ser visto igualmente como a fonte de uma inaudita alegria de viver.

Nietzsche adotou do pensamento científico de sua época a idéia de que a quantidade de energia existente no universo é constante, sendo o aumento em uma parte compensado com a sua perda em outra, de tal forma que as transformações que ocorrem na natureza são qualitativas, mas não quantitativas. Dessa forma, as forças que atuam por trás dos processos naturais seriam finitas³⁷. Junto a esse princípio da conservação da energia, o filósofo postulou a existência de um tempo infinito, que o conduziu então à seguinte conclusão: forças finitas, atuando em uma duração ilimitada de tempo, teriam que se repetir pelo menos uma vez, de tal forma que se o mundo tendesse para um estado de equilíbrio, este já deveria ter sido alcançado. Portanto, um mundo que não é mais do que energia e jogos de força, não poderia ser pensado como se dirigindo a algum tipo de conclusão, o que coloca a necessidade de uma rejeição imediata de toda idéia de que o tempo trabalha em prol da realização de uma finalidade. Sem uma causa primeira, e sem um destino final, o universo pensado como articulação dinâmica de um conteúdo de grandeza limitada em um tempo infinito não poderia ser concebido também como inovação sem fim. As combinações possíveis entre elementos finitos são obrigadas a repetir-se eternamente, já que a própria duração é eterna. Com isso, chegamos então ao pensamento do eterno retorno, que “adianta que tudo já existiu e tudo voltará a existir”; que “ cada instante retorna um número infinito de vezes”, trazendo em si a marca da eternidade (MARTON, 2000b, p. 33).

Esse pensamento priva o homem dos meios tradicionais de inserção de valor e sentido na vida, na medida em que, de uma só vez, rejeita tanto a possibilidade de um criador quanto a imagem de um desfecho final do mundo capaz de conduzir à existência a algum tipo de solução. Frio e terrível o bastante para eliminar todos os pontos de fuga através dos quais o ser humano tinha buscado para si um amparo na crença de que o universo e o tempo não são indiferentes aos seus anseios de felicidade e justiça, o eterno retorno é contudo, para Nietzsche, a possibilidade de um grande

³⁷ Rüdiger Safranski, em sua biografia sobre Nietzsche, nos fala que, em sua elaboração da idéia do eterno retorno, o filósofo teria sido influenciado pela literatura científica e materialista que ele então estudava com afinco. O médico Julius Robert Mayer, que Safranski aponta como um destacado cientista da segunda metade do século XIX, teria exercido então uma influência importante. Para ele, “ a força elementar do universo seria modificável apenas na sua qualidade (...) mas na sua quantidade era sempre igual” (SAFRANSKI, 2001, p. 210). A idéia de uma lei de conservação da força ou energia, também é apontada por Scarlett Marton como uma importante influência sobre a tese nietzschiana do eterno retorno do mesmo. Para Marton, no entanto, o nome a ser destacado é o de F.G. Vogt. Vogt, conta Marton, elaborou uma teoria segundo a qual “ todo aumento de energia condensada corresponde, numa outra zona, a igual dissolução”, de tal forma que a soma de energia permanece sempre constante no universo (MARTON, 1999, p. 60).

recomeço para o homem. Uma perspectiva a partir da qual a vida poderia recobrar a sua força diante do peso do transcendente. Assim, para o filósofo, o pensamento do eterno retorno é um “pensamento fertilizante”, “que fortalecerá o vigoroso e paralisará os cansados”, privando-os de seus meios de consolo e fazendo-os com isso sucumbir. Trazendo “uma reordenação das forças do ponto de vista da saúde” (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 55), a doutrina do eterno retorno redefiniria o princípio de hierarquia entre os homens que deixaria de ser o além moral, e passaria a ser a força de assumir a vida em seu caráter trágico.

Um mundo de processos circulares, que eternamente perece e eternamente volta a renascer a partir de suas próprias forças, sem conhecer o amparo de um início divino ou de um desfecho messiânico, traz o sentido de ser algo pleno, que encontra a sua realidade e a sua razão de ser em si mesmo. Dessa forma, o círculo é a imagem de algo fechado e inteiro em si mesmo, uma existência que não parte e não se dirige a nenhuma exterioridade a partir da qual deva ser valorada ou julgada, e que com isso não pode mais ser depreciada e tomada como insuficiente por ser posta sob o parâmetro de um outro mundo ideal e superior. Essa é a visão trágica trazida pelo eterno retorno: o vir a ser nunca poderá desaguar no ser³⁸; a existência jamais poderá resolver-se no ideal, devendo permanecer sempre sob a dor e a tensão do conflito e da ausência de solução. Sem criador e sem finalidade, já não dispondo de um outro mundo a partir do qual possa ser julgada, a vida que emerge dessa visão trágica é contudo mais alegre por ganhar o sentido da inocência. Mas tal inocência, que traz uma nova alegria ao disponibilizar uma leveza até então desconhecida pelo homem antes esmagado pelo peso do além moral, só poderá ser assimilada pelos fortes. Quem são esses? Bem, como nos responde o próprio Nietzsche, os “mais moderados, aqueles que não tem necessidade de princípios de crenças extremos”, aqueles “que não só reconhecem uma boa parte de acaso, mas antes a amam”, e que “podem pensar o homem com uma significativa moderação do seu valor, sem com isso se apegarem e se debilitarem” (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 55).

Como acabamos de ver, pensado como parte da teoria das forças expressa pela filosofia da vontade de potência, o pensamento do eterno retorno traz a imagem de um mundo de completo devir e imanência. Um mundo que não se deixa mais julgar e duplicar, na medida em que não pode mais encontrar o suporte de um criador, de uma finalidade ou solução final. Os que são capazes de assimilar essa visão, como também acabamos de ver, são aqueles suficientemente fortes para amar o acaso e mesmo a gratuidade e insolubilidade da existência como algo absolutamente necessário. Esse amor trágico a uma existência não amparada em nenhum propósito ou princípio último de

³⁸ Como nós diz Silvia Velloso Rocha em seu belo livro *Os Abismos da Suspeita*: “O eterno retorno significa que o movimento do devir não conduzirá jamais ao ser” (ROCHA, 2003, p. 72)

justiça e moralização, traz nos textos que Nietzsche publicou em vida aspectos ainda mais abrangentes e interessantes. Aí, vemos mais claramente o eterno retorno confundir-se com o já trabalhado tema do *amor fati* (amor ao destino), de tal forma que a dimensão de desafio e conversão existencial trazida pelo ensinamento da doutrina do círculo do tempo e do anel da vida ganha então primazia sobre a tentativa de teorizar sobre o caráter e o curso geral do mundo com base em princípios extraídos das ciências naturais.

O maior dos pesos._ E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecer furtivamente em sua mais desolada solidão e lhe dissesse: “ Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e cada pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem_ e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente_ e você com ela, partícula de poeira!”. _ Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim lhe falou? Ou você já experimentou um instante imenso no qual lhe responderia: ‘ Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘ Você quer isso mais uma vez e incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 230)

É com esse texto, que compreende o aforismo 341 do livro A gaia ciência, que Nietzsche expõe pela primeira vez o pensamento do eterno retorno. Nele, proferido por um demônio, tal pensamento é apresentado como uma indagação simples mas de implicações profundas. Se somos capazes de aceitar o eterno retorno dessa mesma vida que agora vivemos, com tudo o que ela possui de bom e de ruim, exatamente na mesma sequência e sem nada de novo, é o que, assim desafiados, precisamos dar conta de responder. Se respondemos que sim, que queremos tudo mais uma vez, de forma exatamente igual, com toda dor e alegria, e por toda a eternidade, assimilamos o que é preciso para nos livrarmos de todo ressentimento com relação a vida: a capacidade de aceitarmos e querermos todos os aspectos da existência como igualmente necessários. Assim, falando-nos de um universo onde tudo retorna eternamente de forma idêntica, o que o pensamento do círculo do tempo quer ensinar é menos algo sobre a natureza da realidade cósmica e natural, e muito mais uma coisa a respeito do modo como devemos nos relacionar com a existência. Ou seja, não como demandantes que prescrevem regras, mas sim como demandados, dos quais a vida requisita um determinado querer.

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a todo o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor –

E se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes algum dia; “Gosto de ti felicidade! Volve depressa momento!”, então quisestes a volta de tudo –

Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então amastes o mundo (...) (NIETZSCHE, ZA, 1998, p. 324)

Como nos mostra esse trecho extraído de Assim falou Zaratustra, querer o eterno retorno é querer o todo, é aceitar a lei da própria vida que não é mais do que uma “unidade de opostos, de prazer e dor, alegria e sofrimento, bem e mal” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 128). É identificar-se com a economia geral da existência que, tragicamente, atou para todo o sempre os contrários, dizendo que, em algum grau, o positivo e o negativo, o convidativo e o terrificante, são igualmente necessários à vida em sua dinâmica de realização. A metafísica, para Nietzsche, se nutre de uma incapacidade de aceitarmos a vida a partir dos seus próprios termos. Uma incapacidade que nos indispõe contra a existência mundana e natural e nos faz querer julgá-la e corrigi-la através da invenção de um outro mundo, de caráter ideal e moral. É porque o homem não soube dizer sim à vida na totalidade de seus aspectos que, segundo Nietzsche, ele acaba por acusá-la a partir da idealização de um além. Sob essa ótica, é portanto um querer equivocado e insuficiente que instaura a metafísica enquanto mecanismo acusatório e difamador; enquanto ressentimento e vingança. Esse querer, naqueles que são suficientemente fortes para tanto, pode no entanto ser superado, se aprendemos, com o eterno retorno, o amor fati: o amor que quer a existência incondicionalmente em seus próprios termos, ou seja, como uma totalidade trágica na qual, frequentemente, o desejável e o indesejável são igualmente necessários e com isso indissociáveis³⁹.

A superação do ressentimento, enfim, do espírito de vingança que leva o homem a acusar a vida natural e concreta de falta de identidade com o mundo transcendente e moral, recebe do eterno retorno uma outra demanda igualmente ligada ao *amor fati*. Essa demanda, é a de que superemos o remorso ou hábito de desejarmos para trás no sentido de almejar desfazer o que já está feito. O querer, nos diz Nietzsche em **ZA**, é um libertador e afirmador. No entanto, até mesmo ele possui a sua mágoa e seu cárcere, que advêm do fato incontornável de que a vontade não pode atuar para

³⁹ A ligação entre o tema do *amor fati* e o do eterno retorno fica explícita no livro *Ecce Homo*, no qual Nietzsche define o *amor fati* exatamente nos mesmos termos do pensamento do retorno: “Minha fórmula para a grandeza do homem é amor fati: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo o idealismo é mendacidade ante o necessário — mas amá-lo” (NIETZSCHE, EH, 2001, p.51).

trás⁴⁰. Desejando desfazer o já feito, a vontade conhece a sua impotência e a sua grande mágoa que a leva a sofrer uma metamorfose. De força afirmativa, transformasse em força de negação, em mecanismo acusador que fixa o homem no passado e o faz sentir o tempo moralmente como punição. Nesse processo, no qual a vitalidade encontra-se retrovertida, com quanto mais intensidade se deseja, mais forte se torna o sentimento de impotência, a percepção de culpa e a disposição de seguir encarando o tempo como um mecanismo punitivo. Para esse ciclo de auto-envenenamento da vida e da vontade, segundo Nietzsche, só podemos nos dirigir se interpretamos a existência equivocadamente nos colocando acima de nós mesmos, de forma a não reconhecer no nosso passado o seu elemento necessário. Enfim, na medida em que nos fragmentamos em algo que queremos e algo que não queremos, em algo que somos necessariamente e algo que isolamos como exterior ao nosso próprio ser, e portanto, como trazendo a marca não da necessidade, mas do absolutamente casual.

Tal como formulado em *A gaia ciência* e em **ZA**, é essa fragmentação do tempo e de nossa existência, que instaura o espírito de vingança, que o pensamento do eterno retorno quer combater. Dessa forma, um dos sentidos mais importantes do desafio que indaga se seríamos capazes de desejar o eterno retorno dessa mesma vida que agora vivemos, com tudo de ruim e de bom que ela gerou, é, ao lado da unidade indissolúvel de aspectos aparentemente contrários que marcam a vida em geral, ensinar-nos também a unidade que é o nosso próprio ser. É, como bem coloca Ansell-Pearson, nos ensinar a experimentar o tempo existencialmente como uma unidade criadora, na qual cada momento e cada ato de nossa vida mostra-se igualmente necessário e importante para a construção daquilo que somos, de tal forma que, se decidimos pelo nosso ser, temos de nos decidir a querer o nosso passado também (ANSELL-PEARSON, 1997). Para restituir ao tempo e a existência a sua inocência, a totalidade que nos cabe afirmar e amar incondicionalmente não é só a da vida pensada cosmologicamente como uma grande economia de aspectos contrários, mas sobretudo essa vida mesma, individual e intransferível, que somos. Não querer ser outro, tomar a si mesmo como um destino⁴¹, é portanto a forma mais profunda do *amor fati* a qual o desafio colocado pelo eterno retorno pode conduzir. Com ela, a disposição da qual pode nascer o ressentimento metafísico e moral contra a vida e o tempo é surpreendida e combatida em seu

⁴⁰ Na segunda parte do livro *Assim falou Zaratustra*, na seção intitulada *Da redenção*, encontramos o que Nietzsche escreveu a respeito da impotência da vontade em relação ao passado, e dos desdobramentos negativos de tal impotência. É ali também que, embora não nomeado, o pensamento do eterno retorno aparece como um mecanismo de redenção da vontade que tornou-se prisioneira da impotência e do ressentimento contra o tempo e a vida que assola os que querem obstinadamente para trás.

⁴¹ “Tomar a si mesmo como um fado, não querer ser ‘diferente’ — em tais condições isso é a grande sensatez mesma” (NIETZSCHE, EH, 2001, p. 31)

nascedouro mais profundo, posto que mais pessoal: a incapacidade de amar e ser o que se é. Dessa forma, a conversão mais profunda à vida e à imanência, tem em Nietzsche o sentido de ser uma profunda conversão a si mesmo.

Quer em seu sentido cosmológico ou quer em seu sentido puramente pragmático e provocador, o eterno retorno, que acabamos de analisar nessas duas perspectivas possíveis, permite-nos surpreender a filosofia de Nietzsche em uma série de contradições. Como tese cosmológica ele nos fala que o caráter geral do universo é o de ser um curso circular incessante, uma grandeza finita onde o que passou é eterno, visto que voltará sempre a repetir-se. De tal forma que o futuro, portanto, encontra-se impossibilitado de nos libertar do passado. Como desafio existencial que busca converter o homem à vida, ele nos pede para amarmos a existência e o tempo como uma totalidade onde todos os elementos, tanto os bons quanto os maus, são igualmente necessários, devendo portanto ser igualmente aceitos em sua necessidade indelével e, portanto, insuperável. Nas duas formulações, Nietzsche parece absolutamente convertido ao mundo antigo e à modéstia ou mesmo fatalismo com os quais a vida humana e suas possibilidades eram então pensadas antes do otimismo moderno quanto às possibilidades trazidas pela dominação técnica e científica da natureza, assim como pelo reformismo político, fizesse o futuro abrir-se como um horizonte de possibilidades desconcertantemente novas. A partir do eterno retorno, de sua cosmologia e de seu *amor fati*, viver sem remorso e sem esperanças idealistas, em um mundo que não persegue e não concretiza fins, que não ultrapassa o indesejável, mas sempre o coloca de novo em cena como parte necessária de sua dinâmica, é o que Nietzsche prescreve ao homem como a fórmula da vida mais saudável, forte, alegre e afirmativa. Como o meio final para a superação da metafísica e para o advento de uma super-humanidade. Nesse ponto é que uma grande série de contradições se instaura na filosofia nietzschiana: como uma doutrina cosmológica ou um desafio existencial que proíbe a perspectiva de uma emancipação do passado, que pede o amor incondicional ao mundo tal como é, sem nenhum tipo de subtração, pode por fim ser a base de um ideal de homem que se apresenta como uma ruptura em relação à história metafísica do ocidente? O *amor fati* contido no eterno retorno, ou seja, o amor ao que necessariamente é, não implica justamente em aceitar que nenhuma grande seletividade pode ser imposta à dinâmica e à economia geral da vida? A aceitação do que há de recorrentemente necessário em tudo o que acontece não deveria incluir em si a perspectiva de que as necessidades metafísicas do homem, que sempre estiveram presentes, são elementos que não podem ser apagados da vida, devendo portanto o amor incondicional a essa acolhê-las como algo que deve ser amado em sua inevitabilidade? Dentro disso, o que dizer também do ideal do super-homem; sonhar com um tipo humano que supera as ilusões e carências da humanidade do presente

e do passado não é para Nietzsche cair no idealismo que ele tanto condenava, enfim, não é ostentar uma revolta fanaticamente obstinada contra o modo pelo qual a vida sempre se desenvolveu?

O eterno retorno parece pedir justamente a aceitação de que a existência só pode ser como efetivamente é, não podendo nunca guardar espaço para nenhuma grande emancipação, para nenhuma inovação fundamental no campo das possibilidades de existência humana. Ele põe em cena um horizonte de expectativa pré-moderno, onde aquilo que está por vir não pode ser nunca uma ultrapassagem do que a experiência do passado definiu como limite do possível. No entanto, essa consciência pré-moderna foi estranhamente posta por Nietzsche como o desenrolar possível de uma narrativa tipicamente moderna, ou seja, linear e potencialmente emancipadora, onde a idéia de um descolamento radical entre o futuro e o passado metafísico da humanidade apresenta-se como totalmente autorizada. Embora insolúvel em seu conflito, essa junção contraditória e desconcertante — que fundiu a crença positivista em uma história que deve necessariamente entrar em uma fase pós-metafísica com a idéia de um horizonte de expectativa fechado e de uma vontade que deve ser capaz de não querer contra o recorrente — pode ser melhor compreendida se entendermos um traço fundamental do pensamento de Nietzsche: a sua polifonia. Assim, tal como a música polifônica na qual se sobrepõem ao mesmo tempo várias vozes ou melodias, a filosofia de Nietzsche — por seu caráter experimental, e conseqüentemente, pela sua disposição de aventurar-se a encarar uma mesma questão sob diferentes perspectivas — foi também uma sobreposição de vozes múltiplas, de linhas de pensamento diversas que foram agregadas em uma mesma estrutura.

Nietzsche experimentou em *Humano, demasiado humano* a busca de um diálogo com a cultura do iluminismo em suas vertentes materialistas e positivistas. Logo em seguida, tendendo novamente para o romantismo, ele iniciou uma tentativa de retomar o vitalismo e o espírito trágico de sua primeira filosofia. No entanto, ao recobrar algo da afirmação trágica das contradições e dores insolúveis do mundo em obras tais como *A gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra*, o filósofo já estava incontornavelmente impactado pelo materialismo cientificista e pelo tempo linear e etapista advindo do positivismo. Querendo o trágico, ele não poderia então deixar de formular o seu desejo em uma conjunção com a perspectiva moderna de um processo histórico no qual a desdivinização e secularização do mundo apareciam como fenômenos inevitáveis, capazes de abrir o futuro para a emergência de uma nova cultura emancipada do passado metafísico e teológico do homem. Assim, buscando a vitalidade heróica e exuberante que afirma tragicamente a vida como unidade amoral e indelével de contrários, do luminoso e do sombrio, do bem e do mal, Nietzsche não podia mais correr para o mito e para a arte como vez em *O nascimento da tragédia*. Não podia buscar uma

metafísica de artista em oposição a modernidade científica e secular. A curiosa solução encontrada foi converter o trágico em um desdobramento possível do espírito científico e da desdivinização do mundo promovida pelo mesmo. Foi elaborá-lo como o alvo de um projeto de luta pela emancipação do passado, no qual o homem era convidado a suicidar-se enquanto cultura para poder fazer nascer o super-homem. Foi assim que a filosofia da vontade de potência, que falava de uma humanidade expansiva que deveria estar sempre superando a si mesma, acabou, estranhamente, por converter-se em uma retomada de temas do materialismo estóico: a ética que exige a identificação do querer humano com o que se apresenta como irremediavelmente necessário, e a partir disso, a visão cosmológica de um mundo que se repete de modo cíclico como um destino que precisamos, com força e serenidade, aprender a querer em sua totalidade.

VONTADE DE POTÊNCIA E HISTÓRIA

“Todo acontecer, todo movimento, todo devir como um verificar-se de proporções de graus de força, como uma luta...” (Nietzsche)

Trazendo um novo conceito de vida que afirma ser a mesma uma vontade de crescimento, assim como a demanda de um novo tipo de amor a ser praticado pelo homem em oposição ao amor metafísico pelo além, a filosofia da vontade de potência trouxe também um novo instrumental teórico capaz de aprofundar, e mesmo balizar metodologicamente, a tendência de Nietzsche, já manifestada em *Humano, demasiado humano*, de promover uma historicização radical da vida humana e de todos os seus produtos. Dessa forma, nesse aspecto, o conceito de vontade de potência é importante na medida em que através do mesmo a vida será identificada com a produção de valores e sentidos que, para Nietzsche, possuem então um significado fisiológico, vital e prático, cuja interpretação e avaliação devem constituir o alvo central dos esforços direcionados à uma metodologização da filosofia histórica e de seu esforço de superação da metafísica.

Assim, através do conceito de vontade de potência, a atividade humana de produção de valores e de interpretação do mundo através do conhecimento e da moral será então remetida a atividade das forças vitais que, servindo-se do pensamento, buscam ajustar o mundo às suas condições de conservação e crescimento. O homem, para Nietzsche, como tudo o que existe, não passa de um complexo de forças, de uma formação de poder cujo pensamento não é nada mais do que um

reflexo das forças que nela dominam impondo sobre as demais a sua perspectiva. As perspectivas humanas, são portanto perspectivas vitais, sendo que, dessa forma, valores e significados não passam de instrumentos de dominação da realidade por parte de uma determinada vontade de potência. Através deles, um determinado complexo de forças — um indivíduo, uma sociedade, um povo — procura ajustar o mundo àquilo que lhe favorece, que o conserva, amplia e intensifica o seu poder, de tal forma que, no contexto da filosofia da vontade de potência, a análise do conhecimento e dos valores morais deve então transformar-se em uma análise dos afetos e impulsos que os estruturam e que neles se expressam. Para Nietzsche, portanto, toda a vida da cultura deve ser lida como sintoma e símbolo a ser interpretado. Ou mais do que isto, na medida em que as forças não possuem a mesma intensidade, e com isto, a mesma qualidade; a análise do conhecimento e da moral transforma-se para ele em um trabalho de hierarquização de perspectivas, apoiado por sua vez em uma tipologia da vontade de potência e dos tipos de vida que as geram e delas se servem.

Nos livros *Além do bem e do mal* (1886), e *A genealogia da moral* (1887), um projeto de identificação, crítica e hierarquização das perspectivas e dos tipos vitais terá então lugar. Dividindo a humanidade entre a vida ascendente e afirmativa de um tipo classificado como nobre, e a vida declinante e negativa de um tipo classificado como escravo; Nietzsche remeterá as perspectivas históricas — ou seja, os modos de interpretação e valoração humanos — aos dois tipos já citados, fazendo das formações culturais sintomas de duas vontades de potência distintas. Uma saudável, e a outra doente e em estado de degenerescência. Nesse ponto, a filosofia histórica de Nietzsche transforma-se em genealogia. Um uso e uma formação da razão histórica que acaba por traduzir em um método de análise histórica e de crítica e política cultural tendências que desde o livro *O nascimento da Tragédia* sempre estiveram na base da filosofia nietzschiana. Quer dizer, como bem aponta Mário Sérgio Ribeiro, com a sua idéia de genealogia, o que Nietzsche faz é aprofundar a sua tendência de pensar a história por meio de hierarquias feitas entre diferentes tipos humanos⁴², de forma tal que essa disposição central de seu pensamento finalmente ganha a forma de um método (Ribeiro, 1999: 81-82). Assim, com o seu conceito de pensamento genealógico expresso no livro *A*

⁴² No livro *O Nascimento da Tragédia*, de 1872, Nietzsche analisou a história do ocidente reduzindo a mesma a um embate fundamental entre dois tipos humanos e suas respectivas visões de mundo. Esses tipos eram o homem trágico, que trazia consigo uma visão de mundo para a qual a vida era uma totalidade conflituosa e irracional que não poderia nunca ser totalmente harmonizada e controlada pela razão; e o homem teórico, que acreditava ser possível transformar a realidade humana em direção a uma existência ideal de plena racionalidade, unidade e harmonia. O homem trágico era então visto por Nietzsche como superior ao homem teórico, pois seu pensamento voltava-se mais para aceitar e afirmar a vida do que para depreciá-la e negá-la em nome de uma existência meramente ideal e quimérica construída pelo otimismo racional. Na filosofia final do autor, como veremos, os tipos em questão serão o do escravo e o do nobre: sendo o primeiro um fraco que constrói valores contrários à vida; e o segundo um forte, que extrai seus valores de sua alegria de viver.

Genealogia da Moral, Nietzsche estabelece enfim o seu “discurso do método”: uma sistematização a respeito da nova maneira de pensar a ser adotada pela filosofia na medida em que a mesma se converte ao olhar histórico e a tarefa de realização de uma crítica histórica da cultura ocidental em seus pressupostos epistêmicos e a priori normativos fundamentais. No tópico que se segue, analisarei o pensamento genealógico formulado por Nietzsche, sendo que, embora conteúdos da obra *A Genealogia da Moral* venham a ganhar destaque, a questão central não é estabelecer uma análise de tal obra, mas sim trabalhar o sentido do pensamento genealógico enquanto amadurecimento e cristalização do método nietzschiano de pensar historicamente, que desde de suas articulações embrionárias, viemos acompanhando desde o início desse trabalho.

A GENEALOGIA COMO METODOLOGIZAÇÃO DA FILOSOFIA HISTÓRICA E DA POLÍTICA CULTURAL DE NIETZSCHE

“Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu progressus em direção a uma meta, menos ainda um progressus lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças_ mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida o sentido é mais ainda(...)” (Nietzsche)

“todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (Nietzsche)

Para Michel Foucault, Nietzsche foi o autor de uma nova hermenêutica, ou seja, de novas técnicas de interpretação que inauguraram uma outra visão sobre a natureza dos símbolos, assim como sobre

as possibilidades de interpretá-los (MARTON, 2000a). Para Gilles Deleuze, ao introduzir na filosofia os conceitos de força, sentido e valor, Nietzsche a teria libertado da tradição metafísica ao convertê-la em uma sintomatologia e em uma semiologia (DELEUZE, 2001). Para ambos os autores, o filósofo alemão teria estabelecido que a história de uma coisa — seja ela um corpo, uma palavra, uma ciência, ou um sistema de regras — não é mais do que a história das forças que dela se apropriam conferindo assim sentidos, valores, significados, finalidades e lógicas que ela não possuiria e não possui por si mesma. Essa forma de história, que toma as coisas como sendo vazias ou sem fundo; como não sendo nada por si mesmas, mas apenas em relação a um uso, prática e apropriação, é o que Nietzsche entende por genealogia. Para a genealogia portanto, “não existe nenhum ponto de vista superior e exterior à vida, nenhum ponto de vista que tenha, no que quer que seja, o privilégio de se abstrair do tecido de forças”(LUC FERRY, 2007, p. 185) que atuam na história, e mesmo em nosso próprio corpo, gerando juízos interpretativos e valorativos sobre o mundo e a existência. Assim, colocando as coisas dessa maneira, o pensamento genealógico é uma recusa tanto do conceito de subjetividade alimentado pela metafísica quanto da crença na objetividade do conhecimento humano e de nossos valores mais fundamentais (LUC FERRY, 2004, p. 90).

Através do conceito de vontade potência, vimos como Nietzsche “considera o mundo, tanto o orgânico quanto o inorgânico, um vasto campo de energia, uma malha de forças (...) cuja multiplicidade infinita e caótica é irreduzível à unidade”(Ibid: 76) . Nosso corpo, para o filósofo, não é mais do que uma multiplicidade de afetos e impulsos em luta, cada um expressando um pensamento e um querer cuja perspectiva quer impor-se sobre todas as demais. Visto dessa forma, o homem é um ser fragmentado, habitado por múltiplos pensamentos e disposições, sendo a sua maior parte inconsciente. Na consciência, portanto, não temos mais do que os desdobramentos superficiais de uma dinâmica mais profunda, que para Nietzsche é a verdadeira fonte de todos os pensamentos, de toda vontade e de todo julgamento que ostentamos em nossa vida consciente. O eu consciente, não é então, na interpretação nietzschiana, o verdadeiro sujeito do pensamento e da vontade, de tal forma que não é possível estabelecer para o pensamento e para o querer humanos uma origem em um sujeito racional que os produza e que deles disponha livremente. A crença no sujeito racional e livre, no eu transparente a si mesmo e senhor de suas idéias e de seus desejos, não é mais do que uma ilusão criada por nossa fé na gramática. Com sua estrutura sujeito-predicado, a gramática nos ensina que por trás de toda ação deve haver um agente, um sujeito que a produz. Com isso, levando as enunciações “ eu penso!” e “ eu quero!” ao pé da letra, o homem enfeitado pela gramática passou a acreditar na existência de um substrato irreduzível, uno e estável que funciona como a

causa racional e livre de idéias e ações. Chamando tal substrato de eu ou de alma, de qualquer forma, passou-se a acreditar ilusoriamente que é uma substância racional e livre que quer e pensa, e não a própria vida enquanto complexo de afetos e impulsos. Essa operação, que separou o pensamento da vida, e com isso o mundo interior do exterior, forneceu então a base para a crença em um conhecimento objetivo, ou seja, não condicionado por interesses e paixões, ou mesmo por uma forma qualquer de recorte. Para Nietzsche, no entanto, na medida em que nossa subjetividade não dispõe de um sujeito, de uma substância racional e unificada, os fatos apontados por nossos juízos não devem ser vistos como sendo outra coisa do que sintomas, construções de cunho interessado e relativo que não possuem uma existência independente das necessidades vitais daqueles que os estabeleceram. Dessa forma, na medida em que o conhecimento é construção, conhecer a cultura, para o genealogista, significa desconstruí-la. Ou seja, implica em reconstruir historicamente os procedimentos e as práticas sociais e históricas através das quais valores e significados foram gerados. Nesse processo, para o qual, segundo Nietzsche, deve ser articulada uma interdisciplinaridade que agrega história, filologia, psicologia e fisiologia, à genealogia, como veremos, cabe o papel de diagnosticar e qualificar as forças que em momentos chave da história humana obtiveram sucesso em assumir o controle da linguagem e de todos os regimes de normas e verdades através dos quais são forjados os corpos, as subjetividades e as instituições que dão forma à cultura e a vida humana.

Distante das filosofias da história de cunho racionalista, a genealogia seria, no campo das formas de consciência histórica geradas pela modernidade oitocentista, uma espécie de contra-discurso ou contracorrente. Rejeitando os conceitos de verdade e progresso ela se recusa a conceber a história como o desenrolar e a realização gradual de um plano supra-histórico, de uma destinação fixada desde a origem. Sob o prisma genealógico, a idéia de progresso e de uma ordenação racional do devir histórico é o fruto grosseiro de um olhar em verdade ainda a-histórico. Um olhar que projeta na origem os valores e as metas do tempo presente, atuando de forma completamente diversa daquela prescrita pelo método da genealogia, que remetendo todo sentido a um uso e a uma prática humana específica, busca não colocar na origem de algo a mesma perspectiva que o habita no contexto atual. As continuidades evolutivas, estabelece o método genealógico, são forjadas a posteriori pelos vencedores, sendo o devir em verdade uma cadeia descontínua e belicosa de processos de subjugamento e apropriação; uma luta permanente pelo acesso à palavra, pelo domínio da linguagem e dos conceitos através dos quais nossa visão da realidade e de nós mesmos é forjada mediante práticas discursivas.

Contra a história científicista dos historiadores, rejeitando o conceito de uma historiografia que pensa o conhecimento como o registro passivo de uma realidade desligada e independente do presente que a conhece, Nietzsche, em seu pensamento genealógico, não quer compreender um fenômeno histórico fora de sua relação com as necessidades da vida presente. Dessa forma, ao contrário do historiador oitocentista, o genealogista não pretende ser neutro, mas sim alguém que se incumbe da tarefa de interpretar e avaliar, julgar e hierarquizar. Não buscando o significado essencial das coisas, mas a relação que elas mantêm com a vida, a genealogia, como nos mostra Héber-Suffrin, substitui a pergunta essencialista “O que é?” pelas perguntas genealógicas “O que quer?” e “O que Vale?” (HÉBER-SUFFRIN, 1994).

Assim, se interpretar é remeter o objeto interpretado às forças que dele se servem preenchendo-o com uma direção, uma intenção e um sentido — questão referente à pergunta “o que quer?” —, avaliar — questão referente à pergunta “O que vale?” — é julgar o valor do querer identificado pela interpretação. Para a genealogia, portanto, conhecer não é colher significados pré-existent no mundo, mas sim impor interpretações, apropriar-se das coisas para ajustá-las às nossas necessidades humanas de poder e sentido. Sob a ótica nietzschiana, que traz com seu pensamento genealógico uma nova teoria dos signos e da linguagem⁴³, todo símbolo é uma abertura a um poder, um espaço para o usufruto e a intensificação de um poder. Por trás de cada significado veiculado por um signo, existe uma interpretação e uma avaliação que impõem sobre a realidade uma determinada perspectiva. Dessa forma, para Nietzsche, as palavras não são neutras. São, ao contrário, veículos de pontos de vista, interesses e poderes. Com isso, na medida em que não nos remetem a significados absolutos e essenciais, mas apenas às perspectivas e às necessidades que delas se apoderaram, para o genealogista, compreender um significado não seria outra coisa do que perguntar pela necessidade que o formulou. Mais do que isso, a partir da identificação da procedência de um enunciado, seria sobretudo compreender a que nos conduz uma tal enunciação.

Com relação a um sistema moral ou a um determinado conhecimento, ao investigar a respeito da intenção de que procedem, assim como sobre o objetivo ao qual se dirigem, a genealogia nietzschiana não pergunta a respeito de sua verdade, mas sim a respeito de seu sentido e de seu

⁴³ Em seu texto *Nietzsche, Freud e Marx*, Michael Foucault desenvolve a tese de que Nietzsche é autor de uma nova forma de se pensar os símbolos, a linguagem e a interpretação. Scarlett Marton, em seu livro *Extravagâncias*, no ensaio intitulado *Foucault leitor de Nietzsche*, fornece um comentário, em minha opinião bastante acertado, sobre o modo como Foucault lê Nietzsche. Nele, os méritos e os problemas da leitura Foucaultiana da hermenêutica e da teoria da linguagem de Nietzsche são apontados em uma discussão esclarecedora. Ainda sobre o modo como Nietzsche vê a linguagem, o leitor interessado pode encontrar no livro *Nietzsche e a grande política da linguagem*, de Viviane Mosé, uma abordagem de grande riqueza e profundidade.

valor para a vida. Para o genealogista, O que importa é indagar : “a que tipo de relação com a vida eles nos conduzem?” “Em que medida eles promovem a vida?” “Eles intensificam a vida ou a enfraquecem?” “ Eles a apreciam ou a depreciam?” Investigadas essas questões, diante de um sistema moral e de um determinado conhecimento, podemos ter uma medida de seu valor.

Estabelecendo a genealogia como uma espécie de psicologia da profundidade, Nietzsche a articula como uma análise do subsolo da cultura e do pensamento ocidental. Uma análise das correntes subterrâneas da história, das forças latentes que tem estruturado os pensamentos, vivido os corpos e condicionado as ações do homem ocidental para além de sua experiência imediata e consciente. Trata-se, assim, de um mergulho nas sombras, no não explicitado e no não refletido da história e da cultura. Local onde atua, na penumbra, o mote central que tem sido a base do nosso modo de subjetivação. Alimentando um pensamento que quer descer fundo nas coisas mais insuspeitas e menos indicadas a se tornarem alvo de perscrutação, Nietzsche, juntamente com Marx e Freud, passou a ser visto como um dos grandes mestres da suspeita. Os filósofos da suspeita, como nos conta Luc Ferry, são aqueles que “adotam como princípio de análise o pressentimento de que há sempre, por trás dos ‘velhos e bons valores’ que se pretendem nobres, puros e transcendentais, interesses escusos, escolhas inconscientes, verdades mais profundas... e frequentemente inconfessáveis” (FERRY, 2007, p. 180). Enfim, eles são os pensadores que fazem do materialismo uma verdadeira arte de ler as coisas pelo avesso, sob o pressuposto de que somente assim podemos perscrutá-las corretamente.

Filósofo da suspeita, Nietzsche, através do pensamento genealógico, estabelece que precisamos nos distanciar de nossa cultura, ou seja, não tomar os seus valores como óbvios, dados ou inquestionáveis. Muito ao contrário, é preciso questioná-los, indagá-los, e sobretudo avaliá-los. Dessa forma, segundo ele, a verdadeira filosofia crítica é aquela que se recusando a pensar, sentir e avaliar a partir dos valores estabelecidos, ousa colocar a questão concernente ao valor dos nossos valores morais. Negando-se a restringir suas reflexões ao âmbito das relações internas à civilização, o que uma filosofia efetivamente crítica põe em questão são os valores e os ideais que fundamentam a própria cultura⁴⁴. Com isso, o que importa não é ocupar-se com os problemas internos ao conhecimento ou a moral, mas sim colocar em questão o próprio ideal de conhecimento

⁴⁴ De acordo com Viviane Mosé, Nietzsche apresenta tal idéia de pensamento crítico através do que ele chama de grande política. Nas palavras da autora: “ O que Nietzsche chama de grande política é uma política que, ao contrário de se ocupar com os problemas internos da cultura, com suas contradições e desigualdades, seja capaz de colocar em questão a própria cultura. Uma nova política pensa a relação do homem com a vida. O que a genealogia nietzschiana aponta, antes de tudo, é para a necessidade de formularmos novas questões: que relação a cultura estabelece com a vida? Os valores humanos, aquilo que cada povo tem em alta conta, afirmam ou negam a vida? São estas as questões que devem ser colocadas” (MOSÉ, 2005, p. 21).

e o próprio ideal moral a partir dos quais pensamos, sentimos e queremos. Importa por em questão a verdade como ideal de conhecimento, assim como os nossos juízos morais a respeito do bem e do mal (MOSÉ, 2005, p. 21).

“O que quer aquele que quer a verdade? O que quer aquele que quer, aquele que necessita e tem se servido dos juízos de valor bom e mau?” “A que tipo de relação com a vida nos conduz o cultivo de tais valores? A uma relação mais rica, plena e saudável, ou a uma relação mais pobre, defensiva e doentia?” Colocando essas questões até então reprimidas, ao nos forçar a pensar e repensar as nossas relações com a vida, o genealogista se apresenta então em sua tarefa maior: a de atuar como médico da civilização. Remetendo os valores e as interpretações às forças e perspectivas vitais que deles se servem e neles se expressam, Nietzsche, diante da história das idéias e dos valores humanos, espera tornar claro o sentido básico de sua orientação: A saúde ou a doença? O favorecimento do que é alegre e afirmativo, ou ao contrário, do que é sombrio, cansado, vingativo e mórbido?

Através da consciência histórica, as perguntas que o filósofo lança ao homem apresentam-se como um desafio colossal. E se o mundo tiver sido colocado de cabeça para baixo, de tal modo que tudo que acreditamos ser mais necessário, benéfico e bom, na verdade for o que há de mais perigoso, doentio e prejudicial? E se, ao contrário, tudo aquilo que recebeu o estigma da imoralidade, do pecado e da culpa for o que há de mais inocente, saudável e vital? E se o que nos ensinaram como amor for apenas a expressão do ódio mais visceral?

Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um grande meio-dia(...)essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade não segue por si o caminho reto, que não é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente (NIETZSCHE, EH, 2001, p. 79).

Nietzsche quis dar à humanidade uma consciência do sentido e do valor de seus mais altos modelos normativos e epistêmicos. Neste projeto, ao investigar a história dos sentimentos superiores e dos mais elevados ideais do homem ocidental pela via genealógica da análise das forças e perspectivas vitais que neles se expressam, ele conclui que “a humanidade esteve” até então “nas piores mãos”, tendo sido educada “*pelos malogrados*”, “astutos-vingativos”, “caluniadores do mundo e violadores” da pior espécie (NIETZSCHE, EH, 2001, p. 79). Identificando a história dos ideais e valores vigentes no ocidente com a história do advento e do triunfo da visão de mundo platônica e da moral judaico-cristã, Nietzsche identificará o substrato ético, religioso e filosófico do mundo ocidental com uma perspectiva e disposição vital que ele então denomina de *niilismo*. O *niilismo*,

em um primeiro sentido, é então, para Nietzsche, o espírito de negatividade quanto a tudo aquilo que é natural e sensível. Ele representa a negação e depreciação da vida em nome de valores e instâncias superiores. Espírito de negação, ódio secreto ao mundo, ao mutável, e ao corpo, o niilismo é um desejo de pertencer a outro lugar, uma vontade direcionada para o além. A esse culto do além em detrimento do aqui e agora, a essa valorização do eterno contra o mutável, do transcendente contra o material, em seu livro *A genealogia da moral*, Nietzsche deu o nome de ideal ascético.

Designando a metafísica e sua duplicação do mundo, o conceito de ideal ascético elaborado por Nietzsche, busca esclarecer o papel histórico desempenhado pela depreciação da existência terrena, corpórea e temporal que o dualismo metafísico necessariamente produz. Dessa forma, segundo o filósofo e sua crítica histórica da cultura ocidental, as duas mais importantes e poderosas formulações do ideal ascético, o culto platônico do mundo supra-sensível, e a interpretação cristã da existência, tiveram o papel histórico de socorrer os fracos e deprimidos de seu nojo mortal pela vida e pelo corpo. Sofrendo com a existência, encarando-a como algo por demais doloroso e difícil de digerir, os fisiologicamente esgotados encontravam-se ameaçados pela perda da capacidade de querer a vida, estando assim na condição de suicidas potenciais. No entanto, se tais homens sofriam com a existência e por isso corriam o risco de não mais conseguirem querê-la, segundo Nietzsche, o que para eles era insuportável não era a dor em si, mas a sua ausência de propósito, a sua falta de sentido. Faltava uma meta, um porque capaz de dar sentido ao sofrimento dos infelizes. E foi, portanto, fornecendo uma resposta ao porque da dor, assim como uma meta para existência, que o ideal ascético pode preservar a vida dos deprimidos e esgotados de toda a espécie. Assim, estabeleceu o ideal ascético, a meta da existência é o além, a salvação da alma na benção da vida eterna. E sobre o sentido da dor? Bem, esse seria dado pelo pecado e pela culpa. Ou seja: a vida é sofrida porque é culpada, porque precisa expiar uma falta original.

Atuando historicamente no papel de conservação dos deprimidos e degenerados na medida em que consegue dar-lhes uma meta para o seu querer e um sentido para o seu sofrer, o ideal ascético, na visão de Nietzsche, é contudo uma falsa medicina. Isso na medida em que ele não ataca as verdadeiras causas do mal-estar que tenta combater. Causas que, na visão do filósofo, são em verdade fisiológicas, e não espirituais. Com isso, ministrada pelos sacerdotes e filósofos ascetas à humanidade, tudo o que a medicina do ideal ascético fez foi substituir as dores metafísicas do homem por dores psicológicas em verdade muito mais profundas. Foi envenenar a humanidade com afetos doentios tais como a culpa e o ódio ao corpo e seus instintos naturais. Dessa forma, segundo

Nietzsche, se em verdade atua para preservar a vida, o ideal ascético o faz de um modo paradoxal: diminuindo o seu valor ao tratá-la como um meio para a existência no além; e envenenando-a contra si mesma ao fazê-la sentir-se envergonhada e pecadora quando diante de suas mais inocentes e saudáveis demandas naturais.

Para Nietzsche e sua leitura genealógica dos valores e ideais dominantes na cultura ocidental, no bojo do ideal ascético veio também uma nova moral e o favorecimento e cristalização de uma disposição psicológica que seria a característica central da psicologia dos fracos e impotentes de todas as épocas. Com o ideal ascético, ou seja, com a duplicação metafísica do mundo, os fracos não apenas encontraram um instrumento para lutar contra a depressão e a incapacidade de digerir a vida que os caracteriza. Eles encontraram também um instrumento para lutar contra os fortes. Contra os felizes e bem-nascidos e sua vontade de potência. Desse modo, com a crença em um além divino e moral erigido em flagrante contradição com os instintos naturais do homem, na visão de Nietzsche, uma profunda inversão de valores e uma verdadeira revolução cultural foi vivenciada pelo homem. Uma reviravolta radical nos regimes normativos e epistêmicos então vigentes, através da qual uma nova disposição vital e psicológica assumiu o controle da linguagem adquirindo assim o poder de definir a vida e de legislar sobre ela.

Enquanto esteve dominada por uma aristocracia guerreira, sua visão de mundo e seu modo de vida, segundo Nietzsche e sua genealogia, a civilização teve como referência hegemônica uma moral nascida do sentimento de auto-contentamento da nobreza. Sentido-se belo, feliz e potente, o nobre denominou a si mesmo, e a tudo que era própria de sua classe, de bom. Somente a partir disso, e por puro sentimento de distância e contraste, ele chegou então à sua idéia sobre o que seria ruim: o que é de outra origem, o que não compartilha do mesmo poder e da mesma felicidade, enfim, o que é vulgar, baixo e plebeu. Dessa forma, nas antigas castas guerreiras de senhores, e nas mais diversas sociedades aristocráticas, longe de ser uma referência metafísica a valores absolutos e hostis a força vital e a alegria de viver humanas, a moral seria somente um modo de exteriorizar, demarcar e mesmo celebrar o poder, os privilégios e a felicidade das classes dominantes. No entanto, como narra a genealogia nietzschiana, na medida em que a classe sacerdotal foi adquirindo prestígio e poder social em detrimento da aristocracia guerreira, o modo de valoração nobre a pouco descrito passou a ser solapado em prol de uma moral oriunda dos ressentidos. Quer dizer, dos que sentiam-se invejosos, impotentes e ameaçados diante da força e da alegria de seus senhores.

Para Nietzsche, o ressentimento é um produto da fraqueza e sua impotência de esquecer ou reagir a uma ofensa de forma clara e eficaz. Incapaz de responder a uma ofensa ou demanda crucial, de

transformar as suas reações em ações concretas e imediatas, o tipo humano fraco as retém indefinidamente, fixando-se nelas e assim ressentindo-as sob a forma de mágoa, fantasia de vingança e acusação recorrentes contra o mundo e contra o outro (DELEUZE, 2001). O resultado, é a formação de uma estrutura psíquica negativa e acusatória, um eu que para obter para si uma identidade positiva e um sentimento de auto-estima precisa encontrar um não-eu ou agente externo qualquer, que possa ser responsabilizado pelo seu sofrimento e infortúnio e assim tornar-se alvo de um processo de desqualificação e demonização. “Tu és mau, portanto eu sou bom” (DELEUZE, 2001, p. 179). Para Nietzsche, é com esse silogismo que o afeto do ressentimento se transforma em um poderoso princípio gerador de valores. Desse modo, precisando de inventar um inimigo mau para só assim poder sentir-se bom, o homem ressentido encarna um modo de valoração peculiar, ao qual Nietzsche chamou de moral dos escravos. Nessa moral, ao contrário da moral nobre, historicamente o que gerou valores não foi o sim dito a si mesmo, mas o não dirigido ao outro. Quer dizer, não foi o sentimento de auto-contentamento das classes senhoriais, mas sim o medo e o ódio dos que sentindo-se oprimidos pela nobreza, mas que no entanto, não tendo força suficiente para reagir a ela de forma direta por meio de uma rebelião franca, buscaram na moral e na metafísica um meio sub-reptício de luta e vingança. Isso ocorreu, segundo a genealogia Nietzscheana, onde o escravo encontrou na casta sacerdotal um meio de expressão de seu ressentimento. Assim, quando o povo judeu, um povo oprimido, fez do discurso religioso de seus sacerdotes um instrumento de luta e resistência contra seus dominadores, aos olhos de Nietzsche, uma revolução cultural teve lugar, na medida em que pela primeira vez na história a perspectiva dos sofredores, dos necessitados, dos humilhados e enfermos de toda espécie, pode enfim impor-se aos homens como medida suprema de valor.

Ao criar um além moral em contradição com a vida e suas necessidades naturais, o povo judeu promoveu uma inversão de valores segundo a qual a força vital passou a ser vista como algo mau, e tudo aquilo que era manso, cansado, impotente, débil de energia e agressividade, passou a ser visto como bom. O cristianismo, segundo Nietzsche, é o auge desse processo de inversão de valores a partir do qual o mundo foi falseado e posto de cabeça para baixo. Com sua moral da compaixão e do altruísmo, com sua mensagem de valores absolutos e universais, e com seu conceito de livre-arbítrio, a religião e a moral cristã são para Nietzsche a ideologia por meio da qual a plebe e seu ressentimento desbancaram a alegria e o auto-contentamento da nobreza enquanto a fonte dos valores dominantes na história do ocidente. Assim, se uma civilização governada por uma perspectiva aristocrática ou nobre entende que é no seu próprio prazer, no seu próprio sentimento de poder e orgulho que o indivíduo deve buscar seu único critério aceitável de avaliação de suas

ações e do que vem a ser bom e mau, com sua metafísica e sua moral do amor ao próximo, o cristianismo muda as regras do jogo ao colocar a conformidade com o além e a utilidade para o outro como a medida de valor que deve sempre imperar em uma sociedade realmente civilizada. Para o nobre, bom era o que fazia valer a sua diferença frente ao homem vulgar. Era o que confirmava e celebrava o seu pertencimento a um grupo privilegiado de indivíduos livres e iguais entre si em seu poder. Para o cristão, ao contrário, bom é o que não ofende e não assusta, é o que nivela os indivíduos impedindo qualquer um de elevar-se acima da maioria, de tal forma que a moral do amor ao próximo não passa para Nietzsche de uma moral da inveja e do medo do próximo: ou seja, uma moral de rebanho construída em total hostilidade a tudo aquilo que se diferencia e se alegra com a própria diferença.

Na visão de Nietzsche, pondo um Deus na cruz, um Deus que se sacrifica por toda a humanidade, o cristianismo, em um simbolismo em nada desinteressado, ensinou ao homem que tudo o que sofre é divino, que tudo o que é humilde, manso, inofensivo, aberto ao sacrifício do próprio poder e do próprio desejo, é em verdade o que há de mais nobre na terra. Com isso, lançou um olhar de suspeita e reprovação contra a vida ativa da aristocracia: uma existência auto-afirmativa, contente consigo mesma, e bem disposta ao combate franco pela proeminência, pelo desejo de tornar-se sempre mais que, onde quer que dominasse o olhar senhorial, sempre foi o índice maior de virtude e nobreza.

No entanto, segundo Nietzsche e sua genealogia, para poder inverter as perspectivas de valor do mundo ocidental, e fazer com os valores advindos da impotência em viver em plenitude aparecessem como superiores aos valores provenientes da vida potente e afirmativa, foi preciso muito mais do que a invenção do simbolismo do Deus crucificado e de um além moral que diviniza e acolhe tudo aquilo que se conserva na renúncia à vida, e que simultaneamente condena e pune tudo o que vive de forma afirmativa. Foi preciso interpretar equivocadamente o homem, inserindo no mesmo a ilusão do livre-arbítrio. Assim, graças a um processo aqui já descrito, sob o feitiço de uma ilusão proveniente da estrutura da linguagem que condiciona o pensamento a supor um agente para todo ato, a interpretação cristã e metafísica do homem fez crer que toda ação se apóia em um sujeito que dela dispõe livremente. Desse modo, uma vez posto sob o manto metafísico e moral do cristianismo, o forte passou a acreditar ter em seu eu, então identificado com o conceito de alma, o substrato neutro e a causa racional e livre por traz da manifestação de sua força. Ou seja, com o conceito de livre-arbítrio, colocando o seu próprio eu racional como causa e fundamento de seu modo de agir e de ser, esquecendo-se que é a dinâmica de forças que ele é que condiciona o seu

ego, e não o contrário, o forte passou a sentir-se diretamente responsável por sua força na medida em que se colocou a supor a possibilidade de decidir por não manifestá-la. Foi nesse momento que, segundo Nietzsche, se deu a vitória da perspectiva cristã sobre a perspectiva aristocrática e pagã: quando, graças a idéia de livre-arbítrio, o homem forte passou a culpar-se por sua força; assim como o tipo fraco passou a vangloriar-se de sua fraqueza por ver na mesma o signo não de uma fatalidade, mas sim de uma opção, e com isso, de uma superioridade moral.

Nesse processo, entende Nietzsche, operou-se uma política de reconfiguração dos costumes, dos sentimentos humanos e por fim da própria subjetividade ocidental, através da qual as relações da cultura com a vida foram redirecionadas em direção às condições de conservação e poder da vida fraca. Aquilo que favorece os fracos, ou seja, a própria fraqueza, foi então convertido em norma e pilar da civilização. A moral enquanto anti-natureza, enquanto ódio ao corpo e depreciação dos impulsos vitais, transformou-se então na base de um processo civilizatório direcionado para o aperfeiçoamento do homem. A questão, denuncia Nietzsche e sua genealogia da moral cristã, é que aperfeiçoar o homem significou o exato oposto de fortalecê-lo: quer dizer, significou torná-lo manso e previsível, em um processo no qual, através do sentimento de culpa com relação a sua própria vitalidade, os impulsos mais imprescindíveis da natureza humana passaram, de forma implacável e inconsciente, a direcionar a sua agressividade contra si mesmos. O adestramento e uso da força para estancar a sua própria fonte⁴⁵ é, segundo Nietzsche, a mola mestra da engenharia e da política cultural cristã. Engenharia e política cultural cujo resultado foi o advento do homem bom: o animal doente de si mesmo, a fera que teve sua ferocidade convertida em culpa, e

⁴⁵ É preciso dizer que Nietzsche não é ingênuo de atribuir somente ao cristianismo as causas do mal-estar humano diante das exigências da civilização. Segundo sua análise genealógica, a passagem da vida natural para a vida em sociedade representou uma dolorosa restrição de liberdade de ação para os impulsos vitais básicos, que então perderam força e importância enquanto fonte de regulação da vida, dando espaço para que a consciência e a razão reivindicassem para si a tarefa de governar o corpo. O resultado é que o homem, ao tornar-se um bicho da cultura, tornou-se um animal indeterminado, ou seja, menos amparado na força segura e inconsciente dos instintos que outros animais, e com isso, congenitamente pré-disposto a sofrer de crises de cansaço, vazio, depressão e desorientação. A própria interioridade do homem, interpreta o filósofo, não é mais do que o resultado do freio violento que a civilização impôs aos impulsos instintivos, que então precisaram aprender os caminhos da sublimação, buscando novas vias de realização cujo resultado foi a formação daquilo que, em um sentido materialista, poderíamos compreender como sendo a alma ou espírito humano. Ou seja, o homem só pode desenvolver um espírito na medida em que foi confrontado com uma dolorosa restrição de sua energia vital. Pondo o mal-estar e um pouco de anti-natureza na origem e na base indelével do humano, Nietzsche, portanto, não condena o cristianismo por ter instalado um desconforto antes absolutamente inexistente na vida civilizada. Ao contrário, sua condenação do cristianismo e seu ideário civilizatório vem da idéia de que o mesmo é justamente o fruto dos que mais sofriam com o corte instaurado pela cultura, e que por isso, eram os que mais tendiam a voltar-se contra a vida, tendendo, paradoxalmente, a ampliar o mal-estar na civilização. Ou seja, o problema do cristianismo, e da interpretação moral-metafísica do mundo, é que foram os tipos fisiologicamente mais degenerados — quer dizer, os que menos podiam contar com a direção de instintos saudáveis e certos — que aí atuaram para interpretar e organizar a realidade. Esses, os que são mais desamparados por instintos fortes e sua segurança, na ótica de Nietzsche, são os que, contra a natureza, mais precisam voltar-se desmesuradamente para a razão, para o ideal e o transcendente. São os que ganham em força justamente na exata medida em que fazem avançar uma civilização hostil ao corpo e seus impulsos naturais. Ou seja, na medida em que fazem recrudescer um mal-estar já constitutivo da própria civilização.

consequentemente, em paixão pela auto-expição. E pior, que encontrou nessa culpa, além de sua auto-estima e de seu sentimento de nobreza, um amparo e um sentido, e por fim, a própria certeza de salvação.

Acabamos de ver a análise genealógica nietzschiana das etapas e dos procedimentos pelos quais, através do ideal ascético, ou seja, através da interpretação moral-metafísica do homem e do mundo, a existência declinante e cansada dos fisiologicamente exauridos e impotentes pode não só conservar-se triunfando sobre o seu pendor para a morte, como mais do que isso, pode exercer uma vingança contra a existência ascendente e afirmativa, ensinando a mesma a sentir culpa pela potência de sua vitalidade, em um processo no qual novos regimes de normatividade e conhecimento foram erigidos e sacralizados.

Passando pela invenção de um mundo divino, transcendente e eterno, dotado de características antagônicas as do mundo concreto da vida natural e temporal, em relação ao qual é tido como mais verdadeiro e moralmente superior; e articulando igualmente, ao lado da metafísica do mundo, uma metafísica da própria subjetividade que postula a existência de um eu visto como sujeito racional e soberano de seus pensamentos e de seu querer, o ideal ascético, na visão de Nietzsche, com sua normatividade e sua episteme (conhecimento) , além de ter tornado hegemônica a disposição niilista e ressentida de negação da realidade sensível e daqueles que diferem, fez triunfar também o que, para o filósofo, constitui a maior arma dos fracos e sua política de poder: ou seja, a mendacidade. A mentira que falseia a vida e a realidade pondo-as de cabeça para baixo ao fundamentá-las em princípios e objetivos grosseiramente fictícios e ilusórios, é para Nietzsche a base da civilização construída sobre o ideal ascético. Quem segue o ideário judaico-cristão, quem comunga com a metafísica e sua interpretação moral do mundo, na visão de Nietzsche, não segue nunca o caminho reto, tomando por ilusão o que é real, assim como acreditando em realidades que são puramente ilusórias. Ou pior, toma como bom o que mais difama, envenena e arruína a vida; ao mesmo tempo em que toma como mau o que faz crescer na mesma a sua força e o seu prazer de existir: o que, do ponto de vista da natureza, é tão inocente quanto é necessário.

Assim, estabelecendo que a civilização forjada pelo ideal ascético se pauta por um engodo e por uma grande intoxicação da vida, a genealogia Nietzschiana conclui que não é nada promissor continuar seguindo o seu caminho, de tal forma que compreender historicamente a sua civilização, deve significar para o europeu culto confrontar-se com a necessidade imperativa de abandoná-la sem meias medidas ou soluções conciliatórias; sendo esse o desafio cultural do presente e do futuro. Dessa forma, com seu pensamento genealógico, lançando um olhar longínquo para trás, ao

interpretar e avaliar negativamente o cristianismo e a metafísica, Nietzsche promove uma desqualificação do passado cujo verdadeiro alvo é a vida moderna do presente: seu ideário e sua visão de mundo. Portanto, mostrar o enraizamento da cultura moderna em um paradigma cultural decadente, construído sobre a falsificação da realidade e o envenenamento da vida pelo ódio ao mundo e ao diferente, é o que a genealogia nietzschiana pretende com sua investigação do passado. Com isso, o que Nietzsche espera é ensinar à Europa moderna o desapego de toda a herança cultural do passado que, se travestindo do novo, ainda a enfeitiça, impedindo-a desse modo de lançar-se verdadeiramente para frente em direção à construção de novos valores e novas formas de pensamento que sejam, essas sim, uma efetiva e saudável ruptura com a interpretação moral-metafísica do mundo.

Como crítica da modernidade, a crítica genealógica torna-se um empreendimento implacável de desmascaramento das forças éticas e psicológicas que em verdade estruturam o pensamento e a vida cultural moderna. Buscando tudo agregar na unidade democrática e humanista, e tudo resolver mediante o saber técnico e científico, para a interpretação genealógica, a humanidade ocidental de seus dias é a mais radical expressão do ódio ressentido ao diferente e ao não integrado; assim como também é a mais exacerbada consequência do desejo niilista de ser de outro lugar: de um mundo puramente ideal que não agrida, não angustie e não faça sofrer. A Europa moderna, segundo Nietzsche, não ultrapassou a interpretação moral-metafísica do mundo. Ela apenas secularizou-a transformando-a em humanismo⁴⁶. Na modernidade, portanto, a crença em uma meta ou ordem moral da existência, tão característica do ideal ascético, não desapareceu, tendo sim, ao contrário, sido radicalizada em seu otimismo metafísico ao converter-se em fé no utópica no caráter progressista da história e na dimensão redentora da política revolucionária e do Estado. Renunciando à crença em Deus, o ateísmo professado por liberais, anarquistas, socialistas e positivistas, na visão de Nietzsche, ainda é um ateísmo incompleto. Nele, embora desapareça a crença na transcendência, não desaparece contudo a crença na moral e nos valores cristãos. É por isso que, para o filósofo, em suas diferentes vertentes, o projeto democrático encabeçado pelas ideologias políticas modernas não é mais do que um aprofundamento do projeto fundamental da civilização cristã, que sob o pretexto de aperfeiçoar o homem não visa em verdade a outra coisa do que nivelá-lo, torná-lo manso e impotente diante de um único poder a ser tolerado: o do coletivo. Assim, na leitura nietzschiana, no ódio aos judeus, aos burgueses, ou simplesmente aos que não se

⁴⁶ Uma ótima explicação do modo como Nietzsche enxerga a transformação da interpretação moral-metafísica cristã em humanismo secular no contexto da modernidade, pode ser encontrada no capítulo VII do livro *Nietzsche: civilização e cultura*, de Carlos A. R. de Moura.

encaixam na norma coletiva e nem querem se encaixar, transparece o que é o âmago da modernidade democrática e seu culto das massas e das maiorias: a reafirmação do ressentimento judaico-cristão com relação ao diferente; da moral dos escravos e seu desejo, agora convertido em utopia política, de transformar a humanidade em um grande rebanho de impotentes.

Desse modo, lançando um olhar longínquo para trás, com seu pensamento genealógico Nietzsche irá desautorizar toda disposição triunfalista do homem moderno ao remeter todo o horizonte axiológico, político e epistêmico da modernidade a condição inferior e nada original de ser apenas um desdobramento e aprofundamento da disposição niilista engendrada na história através da metafísica platônica e da moralidade judaico-cristã: enfim, do que ele denominou de ideal ascético. Mais do que isso, ele irá conclamar uma elite cultural a abandonar o jogo da política moderna tradicional — então direcionado para os interesses de raças, nações, classes e Estados — para então abraçar uma nova forma de política então denominada de grande política. Assim, se a pequena política da luta de raças, classes e nações é aquela que sempre deixa intactos os pressupostos básicos da civilização vigente, em verdade somente reencenando-os, a grande política seria aquela que coloca-os em questão, adotando, para tanto, o ponto de vista dos interesses da vida e sua potência. Não se ocupar com os problemas internos da civilização, suas contradições e desigualdades, mas sim por em cheque os seus pressupostos mais básicos pensando a sua relação com a vida, é esse, como nos mostra Mosé, o princípio da grande política (MOSÉ, 2005, p. 79). Com a grande política, o que Nietzsche defende é o que ele então denominou de transvaloração dos valores. Ou seja, a reavaliação dos valores vigentes de origem judaico-cristã, e a criação de novos valores, em um projeto de política cultural dedicado a substituição da interpretação moral-metafísica do mundo por uma nova visão de mundo voltada para a afirmação do valor da realidade sensível e transitória, assim como do corpo e seus impulsos naturais. Nesse contexto, ao nos propor uma superação da perspectiva metafísica em prol de uma nova perspectiva agora fiel à terra e ao corpo, Nietzsche, como nos diz Ribeiro, não age por “mero capricho”, mas mediante a “expressão de uma fatalidade” (RIBEIRO, 1999, p. 117).

O que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: o advento do niilismo. Essa história pode já agora ser contada: pois aqui obra a própria necessidade. Esse futuro pronuncia-se em cem sinais, esse destino anuncia-se por toda parte; para essa música do futuro, todos os ouvidos já estão afinados. Toda a nossa cultura européia move-se, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década a década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que anseia por chegar ao fim e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 23).

Compartilhando com o humanismo secular moderno a convicção de que o incremento do conhecimento na modernidade é uma tendência inegável que, ainda que a longo prazo, terá por consequência o inevitável declínio de superstições milenares, Nietzsche, no entanto, não comunga com o mesmo na idéia de que o resultado desse processo é o triunfo de uma humanidade racional e ética dentro dos princípios de racionalidade e justiça idealizadas nos modelos normativos e epistêmicos vigentes. Isso porque, para seu pensamento genealógico, tais modelos são eles mesmos superstições milenares, que na medida em que cresce cada vez mais o compromisso do homem ocidental com a retidão do conhecimento, estariam condenados a serem assim identificados.

Como resultado então previsto do incremento do conhecimento no mundo moderno, temos o segundo significado do termo niilismo em Nietzsche, que já tivemos oportunidade de ver aqui quando falamos da obra *Assim falou Zaratustra*: o vazio metafísico, a experiência nauseante de que o mundo é completamente desprovido de sentido, que emerge uma vez que caem em ruínas os modelos de pensamento e valoração através dos quais o homem inseriu valor e significação no mundo e na vida. Nesse processo, a história do ideal ascético revelaria-se como possuidora de um sentido irônico, pois para Nietzsche, a ruína da interpretação moral-metafísica do mundo é um fruto inevitável dos desdobramentos modernos da duplicação metafísica da realidade, que inventando um plano transcendente, tido como verdadeiro divino e bom, fez da verdade uma força divina e redentora, cuja busca foi revestida com a solenidade e a força de um dever moral. A moral metafísica, e sobretudo a moral cristã, são para Nietzsche moralidades da veracidade. Assim, segundo o filósofo, convertendo-se no mundo moderno em espírito científico e investigativo comprometidos com a busca da verdade a todo custo, a veracidade pregada pelo ideal ascético levará ao reconhecimento a respeito da falsidade da duplicação metafísica da realidade e de todos os procedimentos que fundaram a moral cristã e os modelos normativos e epistêmicos vigentes. Nesse desenvolvimento histórico, ao qual, na terceira dissertação da obra *A genealogia da moral*, Nietzsche trata como um “espetáculo em cem atos, reservados para os próximos dois séculos da Europa” (NIETZSCHE, GM, 1999, p. 148), o que aconteceria seria uma auto-superação da metafísica, ao fim da qual cairia em descrédito a crença na verdade, em uma meta racional e moral do mundo e da história, e por fim, a própria moral cristã. Desse modo, na medida em que a dissolução dos velhos modelos é vista como uma fatalidade histórica, um desenvolvimento inevitável da própria lógica dos mesmos; e em que, por outro lado, a construção de novos valores e objetivos culturais mais saudáveis dos que os que se dissolvem é uma mera possibilidade, visto que passa por uma questão de opção e luta; Nietzsche situa o horizonte de expectativa moderno entre a mais alta catástrofe e a mais elevada criação.

Sobre a ambivalência do niilismo enquanto derrocada da interpretação moral-metafísica do mundo, e com isso do próprio mundo moderno que irá produzi-lo, Nietzsche, ao longo de sua obra, não nos dá mais do que apontamentos vagos. Para ele, uma vez guiada por uma elite cultural de filósofos artistas e legisladores, em relação aos quais ele talvez se veja como o primeiro, a Europa poderia encontrar na dissolução da metafísica um campo de oportunidades de experimentação, nos quais a força criativa do homem e sua alegria de viver em auto-superação poderiam colher frutos hoje inimagináveis. Mas, por outro lado, o extremo oposto poderia também ocorrer. Sem Deus, sem a coerção de valores absolutos, sem o tribunal da verdade e a orientação de uma meta racional e justa inscrita no próprio tempo, o homem poderia tornar-se ainda mais pequeno do que era quando achatado pelo peso do além moral.

Portanto, em uma primeira possibilidade, o homem que perdeu a visão de mundo metafísica, ao perder as antigas fontes de justificação e significação da vida, caso não soubesse inventar e amar uma nova visão de mundo mais modesta e agora fiel à terra, poderia cair em um profundo e perigoso desgosto consigo mesmo. Ou talvez, em uma outra possibilidade, ele poderia ao contrário, alegrar-se com o seu destino ao descobrir a felicidade pequena do retiro confortável e seguro em uma vida privada burguesa já não oprimida por nenhum dever externo, ou mesmo perturbadoramente instigada por qualquer grande ideário. Definida em *Assim falou Zaratustra* pelo termo último homem, essa humanidade temida por Nietzsche, e que a derrocada da metafísica poderia trazer, foi eloquentemente descrita por Ansell-Pearson em seu livro *Nietzsche como pensador político* com as seguintes palavras:

O último (ou o mais desprezível) homem denota uma humanidade que descobriu a felicidade e seu conteúdo ao se preservar; já não acredita em correr riscos ou passar por experiências, já não acredita realmente em nada. É destituída de paixão ou compromisso. A atitude desse tipo de humanidade é a de um relativismo vazio em que não há mais distinções ou juízos de gosto, uma vez que se reconhecem todos os pontos de vista como de igual validade (...) (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 119).

Essa definição do último homem, do homem que a história poderia vir a produzir, revela em Nietzsche um traço bastante significativo de sua personalidade e de seu pensamento. O filósofo temia a banalidade de uma vida não dedicada à criação e à experimentação, tanto ou mais até do que detestava a civilização judaico-cristã, com seus valores e seu ideal de humanidade. Talvez, não destruir a metafísica ou apressar a sua destruição que viria de qualquer modo, mas sim salvar o homem da banalidade de uma vida já não mais aberta ao experimento e a auto-criação, seja de fato o objetivo de pensamento histórico de Nietzsche. Querendo aproveitar a morte de Deus para

converter o homem à terra mediante uma reinvenção cultural do humano, Nietzsche não deixou de querer convertê-lo mais uma vez ao campo do ideal. Desse modo, não escapando ao idealismo de seu século, com sua filosofia, Nietzsche, em verdade, entoou o seu último grande cântico. Um cântico repleto de estrofes e acordes revolucionários que constituem uma ponte para as crises culturais e filosóficas do século XX e do século XXI. Uma ponte que, como não poderia deixar de ser, Nietzsche, também um profeta do idealismo do século XIX, construiu sem ele mesmo atravessá-la.

RECAPITULAÇÃO E CONCLUSÃO:

NIETZSCHE, O HISTORICISMO E O OCIDENTE QUE SE PASSA A LIMPO

“Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado a algo de tremendo — de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite” (NIETZSCHE).

“Então, eu lhe direi simplesmente o seguinte: a desconstrução dos ídolos da metafísica revelou coisas demais para que não a levemos em consideração. Não me parece nem possível nem desejável voltar atrás. As ‘voltas a’ não têm sentido. Se as posições anteriores eram tão fiáveis e tão convincentes, nunca teriam passado pelos rigores da crítica, nunca teriam deixado de ser oportunas. A vontade de restaurar paraísos perdidos se origina sempre da falta de sentido histórico” (LUC FERRY).

Há algo no pensamento de Nietzsche que reflete paradigmaticamente o caráter da cultura de seu país, a Alemanha. Ambos, Nietzsche e o povo alemão, foram forças amplamente contraditórias, sendo por um lado agentes modernizadores, sujeitos de enormes rupturas vividas pela cultura ocidental, mas ao mesmo tempo repletos de paixões conservadoras; de resistências profundas contra a tendência do mundo moderno em direção à democracia: sendo a mesma aí entendida quer como uma realidade social na qual as condições de vida dos indivíduos são significativamente niveladas; ou quer como uma forma de governo que privilegia as liberdades dos governados, e o controle crítico e legal dos mesmos com relação aos seus governantes.

Enquanto as outras potências européias, França e Inglaterra, passaram bem cedo por um processo de transformação pelo qual sociedades feudais convertiam-se em Estados monárquicos centralizados, na Alemanha as forças de desintegração predominaram, tendo o país se tornado um Estado nacional unificado somente em 1871. Assim, além de os territórios alemães terem permanecido durante séculos sob o domínio de estruturas sociais e políticas feudais e autocráticas, fator que fez predominar na sua cultura valores anti-democráticos e conservadores, o modo como o país veio a unificar-se, em 1871, reforçou a tendência alemã de buscar para si uma identidade em oposição às idéias libertárias e igualitárias oriundas da Revolução Francesa. Contra as forças de fragmentação, foi então a Prússia, um Estado monárquico dominado por valores militares e fortemente nacionalistas que, por meio das armas e de hábeis arranjos diplomáticos, após uma série de guerras

e conquistas empreendidas ao longo do século XIX, conseguiu enfim unificar os povos alemães em um Estado nacional. Essa unificação mediante ação militar do Estado da Prússia, contra o ethos burguês e liberal antes existente em muitos setores da classe média, fez triunfar na mentalidade da jovem nação um ethos tipicamente prussiano, de caráter aristocrático e militarista. Com isso, na medida em que a Prússia transplantava para a nação suas instituições monárquicas de cunho pouco democrático, e seus valores aristocráticos e militaristas aos quais se convertiam amplos setores da classe média e da burguesia, o Estado nacional alemão tomou um rumo de modernização própria, distante das idéias e instituições liberais ocidentais e em direção a uma assimilação bastante seletiva do que, entre as nações ocidentais desenvolvidas, era tido como o âmago das instituições e do projeto moderno. Foi graças a esse desenvolvimento histórico que o povo alemão nunca pode conhecer uma Revolução liberal bem sucedida. Tendo o país encontrado a democracia liberal somente após a derrota do regime nazista em 1945⁴⁷ (ELIAS, 1997; STACKELBERG, 2002).

Contudo, embora distanciada da modernidade política ocidental por seu desenvolvimento histórico peculiar, ou talvez justamente por causa disso, a cultura alemã não deixou de ser explosivamente moderna, atuando como um dos principais centros irradiadores de transformações e experiências típicas de uma nova era. A Inglaterra, reflete Modris Eksteins, liderou a mudança do modo de vida rural agrário para o industrial urbano. Contudo, com relação à paisagem urbana e industrial de uma era tecnológica, seriam os alemães, com seus físicos, químicos engenheiros e inventores, mais do que qualquer outro povo, aqueles que mais determinariam os aspectos de um novo mundo que estava surgindo. Além disso, mostrando mais intensivamente do que qualquer outro país altamente desenvolvido a desorientação psíquica que uma mudança rápida e profunda no ambiente pode causar, a experiência alemã — da unificação nacional no século XIX, até o fim da segunda guerra mundial no século XX — estaria no coração da experiência moderna. Dessa forma, nos diz Eksteins, os alemães não seriam apenas o povo e a sensibilidade do centro da Europa, como eles mesmos gostavam de se definir. Bem mais do que isso, eles seriam o povo do sentimento e da sensibilidade dos tempos modernos (EKSTEINS, 1991).

Uma das mais poderosas “antenas” produzidas por essa sensibilidade moderna alemã, foi o cérebro do filósofo Friedrich Nietzsche. Com uma mente tão comprometida com princípios conservadores tais como a hierarquia social rígida e a desigualdade de direitos, como também com a percepção entusiasmada de que mudanças radicais estavam se processando de forma inexorável na base

⁴⁷ Já que ao fim da Segunda Guerra Mundial uma grande parte do país caiu nas mãos do totalitarismo comunista, a Alemanha como um todo só mergulhou em uma experiência democrática mais profunda e estável com o a queda do muro de Berlim e a reunificação.

profunda da civilização, Nietzsche foi uma espécie de sismógrafo⁴⁸ da história, que fazendo medições no fim do século XIX, pôde captar e registrar a formação de terremotos que só se tornariam vivências efetivas no século XX.

O conhecimento histórico foi o instrumento pelo qual o filósofo alemão pôde captar tendências subterrâneas da vida moderna e da civilização que, todavia, passavam despercebidas para as formas dominantes da consciência histórica do século XIX. Mais do que isso, ele foi o meio pelo qual Nietzsche pôde revolucionar o pensamento filosófico, propondo novas maneiras de ler o homem, o conhecimento, a moral, a linguagem, a cultura, e a própria razão histórica a qual buscou associar-se na medida em que reconhecia cada vez mais na mesma uma aliada imprescindível contra a ingenuidade, a superficialidade, ou mesmo o dogmatismo no pensar.

Autor de uma teoria da linguagem segundo a qual por trás dos signos não existem significados absolutos aos quais os mesmos possam remontar, Nietzsche atribuía todo e qualquer significado a uma interpretação. Nas palavras, segundo essa sua visão, não encontramos verdades ou sentidos em si, mas apenas a perspectiva que a habita, a demanda prática e o uso que dela se apoderou conferindo-lhe então significado. Desse modo, não podendo fornecer significados essenciais ou finais, os signos não são nunca unívocos, sendo termos e conceitos em verdade produtos de uma luta, sempre reiniciada, pelo direito de definir e nomear que se abre aos usos e poderes que, em determinado momento da história, apoderam-se da linguagem. Formulador de uma tal filosofia a respeito dos signos e seus significados, ao iniciar bem cedo em sua vida um contato com o conhecimento histórico, Nietzsche logo tratou de problematizar o significado que a palavra história havia assumido em seu século. Foi assim que, como vimos nesse trabalho, ele começou por estabelecer um diálogo com o pensamento histórico de seu tempo. Ou seja, pondo em questão o sentido dado ao estudo da história e tentando demarcar para o mesmo os limites de sua utilidade cultural. Nesse empreendimento, que teve lugar no texto *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, verificou-se ao mesmo tempo a imprescindibilidade do estudo da história para o homem e o modo então completamente equivocado pelo qual o mundo moderno vinha fazendo uso de um importante instrumento desenvolvido pela cultura.

Para Nietzsche, o poder do conhecimento histórico e seu objetivo maior, não estão em exaurir o sentido do passado. Mas em interpretá-lo, organizando-o em função das necessidades e das questões de um determinado presente. As mudanças vividas no presente acarretam mudanças na forma como o passado é lido e significado, de tal modo que a pretensão cientificista de tratar o conhecimento

⁴⁸ Em seu posfácio escrito para sua tradução de *Ecce Homo*, Paulo César de Souza nos fala do pensamento de Nietzsche como sendo “um sismógrafo sensibílimo do qual somente agora vamos aprendendo a interpretar os sinais”.

histórico como uma descrição de fatos brutos ou de leis objetivas não passaria de uma mistificação da razão histórica. Formas equivocadas de abordar a realidade histórica, que Nietzsche, não sem lamento, vê prevalecer nos meios acadêmicos e nas disputas ideológicas de seu século.

Por parte dos historiadores, em sua crítica da razão histórica oitocentista realizada em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche verificou que a consciência histórica era desvitalizada na medida em que a história era idealizada de forma ingênua pelos mesmos como um método para a busca de verdades objetivas a respeito do passado: ou seja, para a produção de enunciados científicos que, quanto mais pudessem ser vistos como desvinculados das necessidades práticas e das vivências da vida presente, tanto mais ganhariam credibilidade como descrições factualmente exatas e neutras do que se passou. O resultado, segundo Nietzsche, é um auto-engano generalizado por parte de uma cultura que pensa conhecer fatos absolutos quando manipula apenas interpretações e hipóteses. Ou pior, na vida do europeu moderno, seria um acúmulo nunca antes visto de erudição, que na medida em que não se compromete em nada a esclarecer abertamente o presente em suas demandas de auto-conhecimento e orientação, faz da memória de homens e mulheres um caos desorientador de informações que transformam o ato de recordar em uma atividade culturalmente estéril visto que desvinculada do desejo humano de agir, criar e intervir. Uma atividade que não gera mais cultura, mais criação e mais vida; mas apenas conserva e hipertrofia o campo do já estabelecido e do já vivido, produzindo com isso uma humanidade que se sente envelhecida e se comporta de forma resignada.

No outro campo do historicismo alemão — ainda em sua crítica da consciência histórica realizada na obra de juventude *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* —, nas filosofias da história que pensavam a realidade histórica como um processo racional e progressista, Nietzsche via novamente triunfar uma forma de conhecimento que servia apenas para hipertrofiar o campo do já realizado e do já vivido, levando com isso a vida humana a experimentar uma perda de espontaneidade e de iniciativa, na medida em que era educada para acreditar que o essencial do seu desenvolvimento já havia chegado ao fim. Narrando o processo histórico como um desabrochar gradual da vocação humana para a liberdade e a existência racional, de acordo com a crítica nietzschiana, as filosofias da história faziam o homem acreditar que as instituições existentes eram o ápice do desenvolvimento da razão e do espírito humano, sendo o Estado e a sociedade moderna o momento em que a humanidade enfim realiza o seu mais profundo potencial ético e libertário. Hegel, segundo Nietzsche, seria, na Alemanha, o paradigma desse tipo de abordagem filosófica da história. Uma abordagem que, em sua concepção, era em verdade uma forma de religião nefasta,

cujo maior malefício é a espiritualização do Estado e seu inevitável desdobramento: o endeusamento do poder político.

Crítico do historicismo em sua filosofia de juventude, Nietzsche, no entanto, não deixou nunca de flertar com seu princípio básico: a idéia de que a história é um instrumento imprescindível de inteligibilidade do humano. Enfim, de que os fenômenos humanos são fenômenos históricos, e que portanto requerem o uso da razão histórica para a sua elucidação. A questão é que em seus primeiros escritos, aqueles que vão de 1870 até 1876, o filósofo pensava ser o mito e a arte, e não o conhecimento racional, a chave para a elucidação das grandes questões humanas, e mais do que isso, a chave para a superação dos males da vida moderna. Males esses que eram então creditados a uma hipertrofia da razão, a um excesso de conhecimento racional e de fé no potencial da ciência de libertar a humanidade das ilusões e das imperfeições da existência, que ainda segundo o filósofo, trazia como consequência a violação das necessidades vitais humanas que clamam por uma certa margem de esquecimento, e por uma ação cultural de transfiguração artística e mítica da realidade, somente em função da qual o homem poderia construir para si um sentido que torna possível viver. A questão humana básica, dizia então Nietzsche, é a justificação metafísica da existência através da bela ilusão e dos sentidos criados pelo artista enquanto um instrumento de uma coletividade humana que busca na fusão entre mito e arte um elo social de ligação entre seus membros e uma forma de dar um significado para a vida que permita ao homem digeri-la e assimilá-la.

Nesse contexto, Nietzsche mostrava-se sob a influência de Winckelmann e seu culto da antiguidade grega; de Wagner e sua valorização da fusão moderna entre arte e mito enquanto meio de elevar os valores da sociedade; e também de Schopenhauer, sua visão pessimista de mundo e sua idéia da arte como redenção metafísica. Assim, sob o peso de tais influências, para Nietzsche, ao conhecimento histórico caberia um papel limitado. Ele deveria mostrar o ponto em que o ocidente perdeu o contato com o mito e uma metafísica estética, para então se tornar presa de uma metafísica racionalista, cujo objetivo cultural não seria mais ensinar ao homem como amar a vida mesmo em suas dores e contradições, mas sim como corrigi-la em direção a um ideal retirado da razão. Com isso, mostrando o pondo em que uma Idade da Razão foi erigida contra uma Idade Mítica e Trágica, à razão histórica caberia então o papel de buscar no processo histórico os meios através dos quais o desenvolvimento da cultura poderia reaprender a sabedoria arcaica de caráter mítico e estético. Um processo através do qual o estudo da história deveria mostrar ao historicismo a base perniciosa dos pressupostos culturais que o sustentam: a fé racionalista na necessidade absoluta e ilimitada de esclarecimento através do conhecimento científico e racional. Portanto, assumindo o olhar histórico, Nietzsche, em sua primeira filosofia, o faz com um propósito paradoxal: voltar o saber histórico

contra si mesmo. Ensinar que, sob o ponto de vista da saúde e grandeza da vida e da cultura, o saber estético e mítico é superior ao saber científico e racional.

Nietzsche, que começou o seu diálogo com o conhecimento histórico a partir de um compromisso com o projeto romântico, próprio do nacionalismo cultural alemão, de fazer renascer o mito no mundo moderno através da arte, logo se convenceria da inconsistência desse ideário cultural que impunha sérios limites a uma incorporação mais profunda da perspectiva histórica, então tão popular e prestigiada em seu tempo e em seu país. Isso aconteceu quando ele substituiu a admiração por seus grandes mestres alemães, Schopenhauer e Wagner, pelo fascínio pela cultura francesa: seu materialismo, seu amor solar à terra, ao natural e ao sensual; sua perspicácia em questões psicológicas e morais; enfim, seu espírito de suspeita quanto às motivações mais profundas da ação humana. Vivenciando um grande interesse com relação aos moralistas, psicólogos e escritores franceses em geral, e uma forte identificação com o princípio positivista de que as ciências naturais fornecem conceitos e perspectivas indispensáveis à análise social, Nietzsche acabou por substituir a paixão idealista⁴⁹ e metafísica própria da cultura alemã pelo engajamento materialista e sua disposição de explicar o que é tido como mais elevado e sublime, através das forças e interesses provenientes do que é tido como de valor inferior, posto que egoísta, instintivo, animal, e terreno. Através desse movimento, que teve como marco o livro *Humano, demasiado humano*, a antropologia, a psicologia, a história e a fisiologia passaram a ser, para o autor alemão, o instrumental básico de seu filosofar.

Nesse ponto, constatando então que o desenvolvimento do conhecimento racional e científico é um movimento inevitável contra o qual o mito e o idealismo esteta do romantismo alemão não poderiam ter chance, Nietzsche reconstrói sua filosofia, mantendo no entanto sua compreensão básica do papel do filósofo como médico da civilização. Agora, para ele, foi a busca de uma justificação metafísica da existência, e não o conhecimento racional, que tornou a civilização doentia. Quer apele para a arte ou quer apele para a razão, em sua busca de um outro mundo para explicar esse mundo, de uma essência para dar sentido ao que supõe ser apenas aparência, a metafísica seria uma escola de difamação da vida por tomar como inferior e inverídico tudo que a caracteriza: a mudança, a finitude, o corpo, sua potência e suas necessidades naturais. Assim, sendo a metafísica uma doença, e o filósofo um médico que quer tratar a civilização, o objetivo da filosofia deveria ser o combate à metafísica, seu modo de pensar e valorar. Um empreendimento

⁴⁹ Denomino aqui idealismo, em um sentido bastante marxista, o pensamento que privilegia o espírito e a consciência enquanto princípio de determinação da existência material, e não o contrário, ou seja, a existência material, social e histórica enquanto princípio de determinação da consciência humana e suas idéias.

crítico no qual, diferentemente daquele de sua primeira filosofia, a razão e a ciência modernas não deveriam ser denunciadas por seus excessos, mas sim por suas insuficiências: quer dizer, pela incapacidade que demonstram de desvencilharem-se de modos de valoração e pensamento erigidos a partir da visão metafísica e sua duplicação do mundo.

Abraçando a causa do conhecimento contra a metafísica, Nietzsche acaba por perder os antigos pressupostos que limitavam o âmbito de sua aceitação da razão histórica, fato que o levou a declarar, em *Humano, demasiado humano*, que a “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (NIETZSCHE, HDH, 2000, p. 16), devendo a filosofia converter-se à história caso, diante do prestígio adquirido pela mesma, não queira perder a sua relevância cultural.

Convertendo-se ao historicismo, Nietzsche recusou-se, contudo, a aceitar uma dicotomia entre história e natureza. Materialista, em seu entendimento a filosofia história deveria aprender a ver a natureza como uma realidade marcada pela história e a história como um desenvolvimento marcado pelo corpo, seus impulsos, afetos e paixões⁵⁰. É assim que, em sua conversão ao historicismo, o filósofo começará por subvertê-lo. Se para os historiadores alemães e para os filósofos da história educados no culto hegeliano da marcha do espírito, o conhecimento histórico era uma forma de fazer uma apologia da civilização vigente, para Nietzsche, ao contrário, pensar historicamente significa distanciar-se de sua própria cultura, recusando-se assim a tomar os seus valores e sua racionalidade como algo de validade óbvia, natural e inquestionável. Dizer que algo possui história, significou para Nietzsche dizer que esse algo não caiu do céu, que ele não é neutro ou absoluto, mas uma realidade que emergiu da vida, refletindo assim interesses, paixões, práticas e perspectivas humanas específicas que em algum momento emergiram no tempo, e se falamos de algo vitorioso, em algum momento conseguiram impor-se contra as demais. Para o filósofo, portanto, o que possui história foi construído, e exatamente por isso pode e merece ser desconstruído, isto é, relativizado, problematizado e avaliado por um processo ao qual chamou de genealogia.

Articulando um olhar longínquo tanto para o passado da civilização ocidental quanto para o seu futuro, o pensamento genealógico significou, por parte de Nietzsche, a busca simultânea de um diagnóstico, de um prognóstico e de uma cura para a civilização Européia. Civilização essa que ele então tomou por doentia devido ao seu enraizamento em uma longa tradição metafísica, que remontando a Sócrates, Platão, e à visão de mundo judaico-cristã, em seus paradigmas normativos

⁵⁰ Nietzsche rejeita o princípio idealista, presente no historicismo alemão, que estabelece uma distinção entre o mundo do espírito — que seria o mundo propriamente histórico, marcado pela liberdade e pela ação orientada por princípios ou valores — e o mundo da natureza — marcado pela necessidade cega.

e epistêmicos, teria como princípio dominante a difamação da vida e do mundo imanente e temporal. Em seu olhar longínquo para trás, a filosofia histórica nietzschiana promoveu então um aprofundamento da consciência histórica moderna, na medida em que ousou inserir na história, problematizando-os, aspectos da vida humana e da cultura aos quais nunca se ousou atribuir uma história: quer dizer, uma procedência no mundo irracional e belicoso da vida, com todas as suas disputas, egoísmos, paixões, instintos, erros e afetos. Desse modo, buscando fazer uma história não de eventos, mas de formações psicossociais que se expressam em valorações e modos de conhecimento, Nietzsche acabou por assimilar do historicismo romântico a tendência de pensar o passado de um modo psicológico ou compreensivo, como vida cuja interioridade precisa ser decifrada através de seus símbolos, e não de um modo mecânico como uma sucessão de eventos onde algo é causa e algo é consequência. Nesse sentido, ele negou a continuidade racional do processo histórico ao fazer da realidade histórica uma dinâmica descontínua e belicosa de jogos de poder pelos quais os afetos, os valores e o conhecimento humano são construídos e reconstruídos permanentemente.

Contudo, se a história para Nietzsche não apresenta uma continuidade racional, quer dizer, se ela não é governada pela razão como queriam as filosofias da história idealistas e iluministas de seu tempo, ela não deixa com isso de apresentar desenvolvimentos ou estruturas de longo prazo. As formações psicossociais que dão consistência ao tempo são, para ele, esses desenvolvimentos ou estruturas cuja dinâmica a genealogia precisa dar conta. É assim que, estudando a civilização ocidental judaico-cristã como uma dessas grandes formações psicossociais que dão corpo ao tempo, Nietzsche fez de sua genealogia um olhar longínquo também para a frente, ou seja, um empreendimento de profetização do futuro. Tendo uma origem no tempo, o complexo psicossocial que caracteriza a civilização européia deveria ter também um fim no mesmo. Um fim que, ainda que como mera hipótese, poderia ser tomado como previsível para quem o diagnosticou adequadamente mediante a sondagem genealógica de suas raízes. Esse fim apontado por Nietzsche seria irônico e não triunfalista como pensavam as filosofias do progresso da civilização e do homem características do humanismo moderno. O destino da civilização cristã não é realizar plenamente a sua base ética e a sua racionalidade em uma humanidade ideal do futuro, mas sim autodestruir-se por força de sua própria moral. Os “ideais cristãos da integridade da alma” e da “aspiração à verdade” (BERMANN, 2000, p. 21) deveriam levar a civilização a um esvaziamento de seus pressupostos básicos na medida em que os mesmos repousavam na mentira metafísica de um mundo duplicado em verdade e aparência, sensível e inteligível, corpo e alma, ser e devir, enfim, bem e mal absolutos.

No contexto moderno, portanto, bastou a aspiração cristã à verdade converter-se em espírito científico, para o destino da interpretação moral-metafísica do mundo selar-se como um movimento para a sua própria catástrofe. Desse modo, se faz sentido pensar que a história conduz o espírito humano a um ponto de auto-consciência e auto-realização, como queriam Hegel e os hegelianos, tal auto-conhecimento e tal auto-realização não teriam, para Nietzsche, o sentido positivo de uma conciliação ou preenchimento. Um grande esvaziamento, uma crise profunda que poderia tanto condenar a cultura à banalidade e ao desespero, como ao contrário, poderia abrir caminho para que o homem pudesse lançar-se alegremente em experimentações nunca antes possíveis, é o que a visão histórica nietzschiana aponta para o futuro da civilização judaico-cristã.

No século XX, a filosofia de Nietzsche interpretada nos três capítulos desta dissertação foi objeto das mais diversas abordagens, identificações e apropriações, que envolvendo tanto ideologias políticas, como movimentos artísticos, assim como o seu reconhecimento por parte de grandes filósofos, compõem um imenso quadro de leituras e impressões que não me cabe sequer aludir brevemente aqui. Contudo, gostaria de encerrar esta dissertação fazendo menção a um momento de recepção e valorização de seu pensamento que considero importante por um motivo bastante simples e honesto: trata-se do momento de assimilação de sua obra que talvez mais nos permita, hoje em dia, reconhecer na filosofia histórica de Nietzsche um pensamento que é imperativo conhecer mesmo que seja para dele discordar. Esse momento é o da releitura crítica que, a partir da segunda metade do século XX, o ocidente passou a fazer de seu próprio ideário e de seus pressupostos mais arraigados. Um período de auto-crítica e de reelaboração da cultura ocidental que ficou conhecido pelo nome de pós-modernidade.

Para a emergência da pós-modernidade, como mostra François-Dosse (1993), contribuíram uma série de acontecimentos históricos que fizeram o ocidente por em dúvida as suas antigas certezas, entrando em um quadro de grande desencanto com relação as suas maiores verdades e esperanças. A perda do poder por parte da Europa, que pouco a pouco, no transcorrer do século XX, deixou de ser a região dominante do mundo, foi um desses fatores históricos. Na medida em que o continente europeu deixava de ser o centro de poder da humanidade, a idéia de que sua cultura poderia possuir um valor universal, modelar e necessário para toda a espécie humana, perdia as suas condições efetivas de sustentação, forçando assim um movimento em direção à relativização de ideologias e projetos antes legitimados pelo eurocentrismo como possuindo valor e verdade absolutos. Além disso, eventos ocorridos no continente europeu durante a primeira metade do século XX contribuíram ainda de forma mais profunda para solapar antigas certezas e convicções. Os crimes cometidos pelo nazismo e pelo stalinismo foram acontecimentos da história européia que fizeram o

ocidente perder muitas de suas maiores certezas. Transformando a modernidade tecnológica em uma máquina de extermínio em massa de seres humanos, o nazismo pôs em cheque a confiança do homem moderno na racionalidade e segurança dos desdobramentos de seu enorme poderio em programar e administrar a ação humana em direção à concretização de ambiciosas transformações políticas e sociais. Do mesmo modo, os crimes do socialismo stalinista, fizeram ruir a convicção humanista no valor incontestável da ação revolucionária praticada em prol de uma sociedade plenamente justa e igualitária (DOSSE, 1993).

Como resultado dos traumas acarretados pelas experiências totalitárias e criminosas do nazismo e do comunismo, tivemos então uma tendência para que o humanismo moderno, oriundo do otimismo iluminista com relação a história e a razão, sofresse gradualmente um processo de decomposição. Idéias basilares tais como a crença em um curso emancipador do tempo histórico, e na capacidade do homem de se tornar plenamente senhor de seu destino através da razão e da ciência, transformaram-se doravante, para muitos, em ingenuidades que não podiam mais ser acolhidas e praticadas impunemente. Um quadro geral que, a partir do final da década de 1950, fez emergir gradativamente um horizonte de cultura e pensamento identificado como pós-modernidade, no qual a suspeita com relação ao que antes eram valores absolutos e princípios indubitáveis oriundos do iluminismo passou a ser uma questão de retidão intelectual e de correção política para muitos intelectuais, filósofos e cientistas sociais.

Podendo ser identificado como uma crítica da filosofia das luzes que como tal se desdobra em uma crítica de seu racionalismo e de seu humanismo, o pensamento pós-moderno é uma desconstrução do modo como a razão, a história e o próprio homem foram concebidos em uma modernidade antes credulamente guiada pela cultura do iluminismo (FERRY, 2007). Em sua base está a suspeita de que os ídolos da modernidade iluminista são ídolos e ilusões metafísicas, fator que tornou Nietzsche e sua denúncia das ramificações metafísicas da racionalidade e do pensamento histórico e científico modernos um autor imprescindível para uma época que passou a pensar ser imperativo forçar toda tradição cultural ocidental a fazer um profundo giro auto-reflexivo e desmistificador sobre si mesma (Ibid). Verdadeiro segundo projeto de desencantamento pelo qual ainda passa o ocidente, mas que agora tem como alvo a razão iluminista e não mais a religião e suas superstições, o pensamento pós-moderno, como bem mostra Luc Ferry, fez Nietzsche aparecer como um filósofo que “apresentou questões impossíveis de serem descartas”(Ibid, 234). Um autor do qual podemos discordar ou mesmo rejeitá-lo veemente, mas em cujo contato, mesmo caso optemos por manter nossas idéias e orientações, não podemos fazer isso como antes; como se diante de seus questionamentos nada nelas tivesse se perdido (FERRY, 2007)

No âmbito da chamada pós-modernidade, portanto, graças sobretudo a autores como Deleuze, Foucault, Derrida, Gianni Vattimo e Richard Rorty, Nietzsche pode ser alçado à condição de um dos pais, no âmbito das formulações filosóficas, das rupturas e desencantos incontornáveis que devemos levar em conta caso não queiramos passar por homens e mulheres ingênuos ou assustadoramente desinformados. Diante disso, contudo, vale a pena ter instrumentos de análise que nos permitam perceber que — embora a filosofia histórica de Nietzsche tenha produzido novos caminhos para o pensar e para a cultura que incidem profundamente sobre nossa época, devendo com isso serem assumidos como parte de nossa educação — não podemos esquecer que tais caminhos foram, todavia, elaborados e buscados a partir da sensibilidade e das paixões de um autor que não pertence ao mundo democrático em que, felizmente, vivemos. Ao contrário do que pensam alguns de seus intérpretes e leitores mais entusiastas, embora tenhamos muito a aprender com Nietzsche, afortunadamente, não há como sermos nietzschianos. Assim, abordando a filosofia nietzschiana de forma crítica, ou seja, ressaltando igualmente o que há nela de genial e de lamentável, de atual e de datado; esse trabalho buscou fornecer um instrumento capaz de ajudar o leitor a aproximar-se de Nietzsche sem que, para tanto, tivesse que haver perda da noção da bem-aventurada distância enorme que nos separa do filósofo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos de Nietzsche

1. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
2. _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2003.
3. _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
4. _____. *Aurora*. Trad. Rui Magalhães. Porto: Rés Editora, 2001.
5. _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das letras, 2004.
6. _____. *A vontade de poder*. Trad. Francisco José Dias de Moraes e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
7. _____. *A vontade de poder*. Trad. Isabel Henninger Ferreira. Porto: rés-Editora, 2004 (3 Vols).
8. _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süsserkind. Rio de Janeiro: Livraria Sette letras, 1996.
9. _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
10. _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
11. _____. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
12. _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001c.
13. _____. *Escritos sobre história* (Org: Noéli Correio de Melo Sobrinho). Trad. Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.
14. _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.
15. _____. *Humano, demasiado humano* vol. I. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
16. _____. *Humano, demasiado humano* vol. II. Trad. Paulo César de Souza: São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
17. _____. *O anticristo*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

18. _____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).
19. _____. *O caso Wagner: um problema para músicos/ Nietzsche contra Wagner: Dossiê de um psicólogo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
20. _____. *O Livro do filósofo*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro Editora, 2001.
21. _____. *O Nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

Comentadores de Nietzsche

1. ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em suas obras*. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora brasiliense, 1992.
2. ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Trad. Claudia Martinele Gama e Mauro Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
3. AZEVEDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Unijuí, 2000.
4. BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Tragédia hoje: a contemporaneidade do arcaico*. In: _____. Feitosa, Charles (orgs). *Assim falou Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2000.p. 57-65.
5. BLONDE, Eric. *As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia*. In: MARTON, Scarlett (comp) *Nietzsche Hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 110-139.
6. BOEIRA, Nelson. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
7. BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.
8. CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária : 2003.
9. COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
10. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Antônio M. Magalhães. Porto: Rés- Editora, 2001.
11. D'IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. In: Marton, Scarlett (org). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2007.

12. FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: discurso editorial, 2003.
13. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Editora Princípio, 1987.
14. _____. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: MACHADO, Roberto (org). *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 2002. p. 15-37.
15. FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Editora Unijuí, 2001.
16. GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche Perspectivismo, Genealogia, Transvaloração. Cult: revista brasileira de literatura*; São Paulo, n. 37, p. 46-51, agosto. 2001.
17. _____. *Labirintos da Alma*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
18. 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 á terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 127-137.
19. HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O Zaratustra de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
20. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. V.1.
21. KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
22. KOFMAN, Sarah. *O/Os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação*. In: MARTON, Scarlett (comp). *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 77-109.
23. MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.
24. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Graal, 1999.
25. _____. *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
26. _____. *O nascimento do trágico de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
27. MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Unijuí, 2000a.
28. _____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000b.
29. _____. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Editora brasiliense, 1999.

30. MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
31. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
32. Muller-Lauter, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder*. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.
33. NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio d'água, 1997.
34. NOBRE, Renard Freire. *Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte, Argvmentvm Editora, 2004.
35. RIBEIRO, Mário Sérgio. *Vida e liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche*. Londrina: Editora Uel, 1999.
36. ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
37. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São paulo: Geração Editorial, 2001.
38. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990
39. VIESENTAINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.
40. WILKE, Valéria cristina lopes. *Memória-esquecimento: Nietzsche e Benjamin*. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; Feitosa, Charles. *Assim falou Nietzsche II: Memória, Tragédia e Cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 155-169.

Bibliografia complementar

1. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970.
2. _____. *História da filosofia*. Trad. Antonio Ramos Rosa e Conceição Jardim. Lisboa: Editorial presença, 1970.
3. ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia volume III: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulos, 2003.
4. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.
5. _____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1997.
6. BATTAILE, Georges. *O erotismo*. Trad. Cláudia Fares. São Paulo: ARX, 2004.
7. BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
8. _____. *A força das idéias*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras 2005.
9. BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Ana Maria L. Ioriatti e Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das letras, 1986.
10. BLOCH, Marc. *Apologia da história*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
11. BURKHARDT, JACOB. *Reflexões sobre a história*. Trad. Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
12. CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2005.
13. CARVALHO, Olavo de. *O Jardim das Aflições*. São Paulo: É realizações, 2004.
14. COLLINGWOOD, R. G. *A Idéia de História*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
15. CROCE, Benedetto. *História como história da liberdade*. Trad. Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.
16. DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Trad. Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004a.

17. _____. *A origem do Homem e a seleção sexual*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2004b
18. DOSSE, François. *História do estruturalismo 1: o campo do signo, 1945/1966*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
19. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed.34, 2002.
20. EKSTEINS, Modris. *A sagração da primavera: a grande guerra e o nascimento da era moderna*. Trad. Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
21. ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do hábitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
22. FERRY, Luc. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Trad. Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
23. _____. *O que é uma vida bem-sucedida?* Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel, 2004.
24. FRANKL, Victor E. *Em busca de sentido*. Trad. Jonas Pereira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2004.
25. FREUND, Julien. *A teoria das ciências humanas*. Trad. Laura Montenegro. Lisboa: Socicultur, 1977.
26. GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. Vol.2.
27. _____. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2003.
28. _____. *Verdade e Método*. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer e revisão de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
29. GARDNER, Patrick. *Teorias da história*. Trad. Vitor Matos e Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
30. GRAY, John. *Al-Qaeda e o que significa ser moderno*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.
31. _____. *Cachorros de Palha: reflexões sobre humanos e outros animais*. Trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Record, 2005.
32. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
33. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Nacional de Brasília, 1995.

34. HERMAN, Arthur. *A idéia de decadência na História ocidental*. Trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 1999.
35. HOLANDA, S.B. *Ranke*. São Paulo: Ática, 1979, (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
36. HUGHES-WARRINGTON, Marnie. *50 Grandes pensadores da história*. Trad. Beth Honorato. São Paulo: Contexto, 2002.
37. KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
38. KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Carlos Almeida Pereira e Wilma Patrícia Maas. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed PUC-Rio, 2006.
39. LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
40. LÖWY, Michael. *Ideologia e ciência social*. São Paulo: Cortez Editora, 1986.
41. MARÍAS, Julian. *História da filosofia*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
42. MARX, Karl. *A ideologia Alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
43. MEINECKE, Friedrich. *EL historicismo y su genesis*. México: Fondo de Cultura Economica, 1943.
44. MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Trad. Álvaro Cabral e Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
45. _____. *Visões da História*. Trad. Fernando Couto. Porto: Rés-Editora, sd.
46. ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martinsfontes, 2007.
47. PERRY, Marvin. *Civilização ocidental: uma história concisa*. Trad. Silvana Vieira e Waltensir Dutra. São Paulo: Martins fontes, 1999.
48. POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix, 1980.
49. _____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987. 2 vols.
50. REIS, José Carlos. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Editora Ática, 1999.
51. _____. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: Eduel, 2003a.
52. _____. *História e Teoria: historicismo, modernidade e verdade*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003b.
53. _____. *Tempo, história e evasão*. Campinas: Papirus, 1994.

54. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: contraponto, 2001.
55. SCHORSKE, Carl E. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
56. SCHWANITZ, Dietrich. *Cultura Geral: Tudo o que se deve saber*. Trad. Beatriz Silke Rose, Eurides Avance de Souza e Inês Antonia Lohbauer. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
57. STACKELBERG, Roderick. *A Alemanha de Hitler: origens, interpretações, legados*. Trad. A. B. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
58. TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental*. Trad. Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
59. TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Trad. Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
60. TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
61. VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
62. VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Editora Loyola. 1999.
63. WAGNER, Richard. *A arte e a revolução*. Lisboa: Edições Antígona, 1990.
64. WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992.
65. _____. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franco Neto. São Paulo: Edusp, 2001.