

■ CAPÍTULO 4 ■

CRÍTICA DE NIETZSCHE À FILOSOFIA DA HISTÓRIA: UMA INCURSÃO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

O objetivo deste capítulo é constatar como, depois de Hegel, se continua hegeliano e, ao mesmo tempo, se rompe com ele. Isso acontece sobretudo com Nietzsche. Apresentamos aqui, não uma visão total do pensamento deste, mas a leitura que ele faz da história e da filosofia da história moderna. Neste sentido, Nietzsche questiona a visão progressista da história, e enfatiza a importância do presente, e não do passado e nem do futuro. Dessa maneira, Nietzsche apresenta uma outra visão da filosofia, que não é sistemática como em Hegel, e cujo símbolo já não pode ser a coruja. Além disso, ele anuncia muitos temas e problemas que passarão a ser comuns no século XX.

Mesmo sem entrarmos na análise do pensamento filosófico do século XX, e sem chamarmos a atenção para tentativas como a de Walter Benjamin de retomar de forma explícita o tema/problema de uma filosofia da história após o fim da filosofia sistemática, queremos chamar a atenção para Nietzsche, autor do século XIX que questionou, na esteira de Ranke e do amigo Burckhardt, as filosofias da história que defenderam a ideia de um progresso racional da humanidade.

De forma mais explícita, partiu de historiadores a crítica mais imediata à filosofia da história hegeliana e à filosofia da história como tal. Leopold von Ranke (1795-1886) admite, sim, que haja progresso no que se refere ao conhecimento e no domínio da natureza, mas nega severamente qualquer determinismo externo ou interno na história, pois isso eliminaria toda e qualquer liberdade na trajetória histórica. Ranke rechaça a ideia de um progresso do homem porque ela teria como consequência que as gerações e as épocas não teriam nenhum valor em si, sendo apenas meios para um crescimento do todo. Cada época e cada povo tem valor em si mesmo, assim como deve ter valor a vida de cada indivíduo. Por outro lado, Ranke assinala que podemos verificar progressos, como no conhecimento e no domínio da natureza, mas isso de forma alguma significa que temos um progresso moral na história, e nem mesmo na literatura e na arte, pois seria ridículo pretender que existisse épico mais importante que Homero ou trágico maior do que Sófocles. De forma mais geral, Ranke mostra-se cético em relação à possibilidade de sistematizar a história, ou seja, cético

frente à filosofia da história que pretende ver um fio condutor racional presente em todos os acontecimentos humanos. Uma “história universal” será, nesta perspectiva, uma estória. **Uma visão geral e unificadora da história só pode ser possível a partir de uma fé religiosa, que pressupõe uma ordem divina das coisas.**

Sendo assim, poderíamos afirmar que a crítica de Ranke à filosofia da história acaba se aproximando daquilo que o idealista Hegel havia dito, e que Ranke queria criticar: tanto em Hegel quanto em Ranke a consciência histórica perfeita é possível ao ser humano, enquanto coincide com um saber absoluto. A diferença parece residir no seguinte: enquanto Hegel admite que, na modernidade, a fé está subsumida na racionalidade humana, para Ranke a fé continua separada do saber científico. O que é criticado, portanto, em Hegel é o fato de este declarar que o ser humano, por sua razão, é capaz de conhecer a história no seu todo, pois isso só seria possível a partir de um olhar divino, presente na fé. Para Ranke, como cientista da história, há uma finitude da consciência humana da história, por mais que a ciência seja o máximo de conhecimento possível.

Seguindo a Ranke, Jakob Burckhardt (1818-1897) aprofunda a crítica à filosofia da história. Tal crítica apóia-se também numa constatação da situação do seu tempo: na Alemanha depois do Império de Bismarck, era difícil alguém continuar sustentando que houvesse progresso em relação ao período anterior, como exigia uma visão progressiva da história. Burckhardt temia inclusive que se estivesse aproximando uma nova barbárie, o que chamou a atenção de Nietzsche, com quem ele manteve uma relação de amizade e de correspondência durante alguns anos. Do ponto de vista historiográfico, Burckhardt fazia questão de renunciar a toda sistematização de uma história universal. Sob este aspecto, ele se afasta de Ranke, para quem ainda era possível uma história universal do ponto de vista teológico. Em oposição à teodiceia de Hegel, ele insiste no fato de que uma racionalidade da história permanece inacessível ao nosso conhecimento. O historiador só pode visualizar o centro permanente da história, que é “o homem que sofre, que luta e age, assim como é, como sempre foi e como será” (apud LÖWITZ, K. **Significato e fine della storia**. 4. ed. Milano, Edizioni di Comunità, 1979, p. 42). E neste sentido, não há progresso, e sim

continuidade, porque somos sempre os mesmos seres humanos. O que às vezes existe, na história, é sorte ou azar. Foi por azar que Atenas foi por Esparta, assim como foi por sorte que os gregos venceram os persas. Sendo assim, para Burckhardt, todo ato de historiar, de ligar acontecimentos entre si distingue-se dos próprios acontecimentos. **Toda historiografia é marcada por uma atividade subjetiva; é uma interpretação, e, como tal, são os princípios subjetivos que permitem ver uma lógica no que acontece.** O perigo de toda filosofia da história é, portanto, o de pretender seguir um plano universal sem conseguir evitar o recurso a pressupostos. Se isso é admitido por Hegel, que declara ser a metafísica a única e verdadeira ciência, não o é por parte de Burckhardt. O que não se justifica, para este, na filosofia da história, é declarar que, de fato, o passado é oposto e é um estágio prévio a nós mesmos, que seríamos, por isso, os desenvolvidos, os progredidos, sem nos darmos conta de que, assim, nós nos apresentamos como absolutos.



Friedrich Nietzsche

Sem entrar aqui na análise de outros conceitos importantes na sua obra (como o de espírito, ou das três potências da história, a saber, o Estado, a religião e a cultura, com seus condicionamentos mútuos que permitem uma compreensão do que acontece, tendo em conta o que estático e o dinâmico na história), podemos dizer que Burckhardt também não consegue escapar, em última instância, do historicismo, pois também ele não renuncia a querer encontrar uma visão unitária da história humana, pretensão fundada na convicção de que o ser humano sempre é dirigido por necessidades, e nunca é um ser que de fato é livre, ou que, realmente, seja alguém que produz a si mesmo.

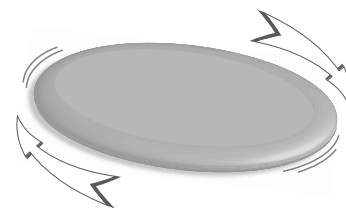
Com a intenção de assinalar um aprofundamento da crítica ao otimismo gnosiológico e antropológico moderno presente nas filosofias da história, não podemos esquecer o filósofo que hoje tantos citam – mesmo que nem tantos o leiam com o rigor necessário. Falamos de Friedrich Nietzsche (1844-1900), pensador que não teme ser iconoclasta, nem pestaneja em se apresentar como “bomba” que vem implodir todo o edifício que parecia consistente, coerente e insuperável, e quer destruir o que era considerado normal ou sagrado na tradição do pensamento ocidental. Este “**aristocrático rebelde**”, que pretendeu romper definitivamente com Platão

A expressão vem do título da exhaustiva e polêmica obra que Domenico Losurdo escreveu sobre Nietzsche. Cf. LOSURDO, D. Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico. Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

(e o Sol) e com o cristianismo, **abandonando a vinculação intrínseca entre verdade e bem, e a moral do ressentimento instituída sobretudo pela moral dos escravos do cristianismo**, procura apresentar uma filosofia nova, uma “aurora”, uma “ciência alegre”, abrindo os primeiros sulcos em mar nunca antes navegado. E neste contexto geral, ele recusa o otimismo histórico moderno, presente, segundo ele, também na filosofia da história de Hegel. Ele o faz, retomando, em lugar de uma visão progressiva da história, a antiga visão cíclica (o mito do eterno retorno), costurada com uma visão trágica da existência humana. Sua crítica põe-se como crítica não só à modernidade, mas ao que se pode denominar simplesmente Ocidente, incluindo Antiguidade, Idade Média e Modernidade. Por outras palavras, é uma crítica a uma cultura e uma história milenar caracterizada pelo racionalismo em suas diversas formas, uma crítica à “vontade de verdade”, em lugar da qual Nietzsche propõe a “vontade de potência”, que é “vontade de vida”.

Para entender este pano de fundo nada melhor do que ler Nietzsche. Uma das passagens mais significativas do pensamento dele aparece em *Gaia Ciência*. E vale a pena reproduzi-la, assinalando o título dado pelo autor a este capítulo: “Nós, os sem medo”, escrito em 1886.

O maior dos acontecimentos recentes – que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Para os poucos, pelo menos, cujos olhos, cuja suspeita nos olhos é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, parece justamente que algum sol se pôs, que alguma velha, profunda confiança virou dúvida: para eles, nosso velho mundo há de aparecer dia a dia mais poente, mas desconfiado, mais alheio, mais ‘velho’. Mas no principal pode-se dizer: o próprio acontecimento é grande demais, distante demais, demasiado à parte da capacidade de apreensão de muitos, para que sequer sua notícia pudesse já chamar-se chegada: sem falar que muitos já soubessem o que propriamente se deu com isso – e tudo quanto, depois de solapada essa crença, tem agora de cair, porque estava edificado sobre ela, apoiado a ela, arraigado nela; por exemplo, toda a nossa moral europeia. Esse longo acúmulo e sequência de ruptura, destruição, declínio, subversão, que agora estão em vista: quem adivinharia hoje já o bastante deles, para ter de servir de mestre e prenunciador dessa descomunal lógica de pavores, de profeta de um ensombrecimento e eclipse do sol, tal que nunca, provavelmente,



A imagem de um círculo em que um movimento contínuo ocorre levando as coisas a se repetirem indefinidamente é uma boa imagem para retratar a ideia de história defendida por Nietzsche. Análoga a esse movimento é a história da humanidade.

houve ainda igual sobre a terra? [...] Mesmo nós, que nascemos decifradores de enigmas, que esperamos como que sobre as montanhas, postados entre hoje e amanhã e retesados na contradição entre hoje e amanhã, nós, primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais propriamente as sombras que em breve hão de envolver a Europa já deveriam estar em vista agora: de onde vem que mesmo nós encaramos sua vinda sem muito interesse por esse ensombrecimento, antes de tudo sem cuidado e medo por nós? Estamos ainda, talvez, demasiado sob as consequências mais próximas desse acontecimento - e essas consequências mais próximas, suas consequências para nós, não são, ao inverso do que talvez se poderia esperar, nada tristes e ensombrecedoras, mas antes são como uma espécie, difícil de descrever, de luz, felicidade, facilidade, serenidade, encorajamento, aurora [...] De fato, nós filósofos e 'espíritos livres' sentimo-nos, à notícia de que 'o velho Deus está morto', como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa - eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca antes houve tanto 'mar aberto'.

(NIETZSCHE, F. Gaia Ciência. In: ID. **Obras incompletas**. S. Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 211-12)

Por mais que seja arriscado querer ver uma unidade ou sistematicidade nas obras de Nietzsche, podemos afirmar que ele pretende acabar com toda metafísica, **com qualquer fundamento até aqui apresentado na história do pensamento ocidental** (seja tal fundamento, a *physis*, ou Deus, ou o próprio sujeito humano). Dessa maneira, pretende-se pôr em xeque todo racionalismo e todo humanismo, e tanto o otimismo gnosiológico quanto aquele antropológico.

A última coisa que eu me prometeria seria 'melhorar' a humanidade. Por mim não são erigidos novos ídolos; os velhos que aprendam o que é ter pés de argila. Derrubar ídolos (minha palavra para 'ideais') - isso sim, faz parte de meu ofício [...] A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, com ela a humanidade mesma se tornou, até em seus mais profundos instintos, mentirosa e falsa - até chegar à adoração dos valores inversos àqueles com os quais, somente, lhe estaria garantido o prosperar, o futuro, o elevado direito a futuro. (NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Prólogo. p. 365-6).

Ou então, ele o diz de forma ainda mais contundente:

Em todos os tempos se quis ‘melhorar’ o homem: a isto sobretudo se chamou moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as mais diferentes tendências. Tanto o amansamento da besta homem, quanto o aprimoramento de um determinado gênero de homens é denominado ‘melhoria’; somente estes termos zoológicos exprimem realidades – realidades, sem dúvida, das quais o típico ‘melhorador’, o padre, não sabe nada - nem quer saber [...] Denominar o amansamento de um animal sua ‘melhoria’ é, aos nossos ouvidos, quase uma piada (NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**, p. 335).

Se é necessário abandonar a moral, também devemos abandonar a confiança na ciência. A “crença na ciência”, baseada na mesma “vontade de verdade”, que é, para Nietzsche, “uma velada vontade de morte”, também é sinal da prisão a que os seres humanos submeteram civilizatoriamente a vida como tal.

“Por que ciência? - pergunta ele.

reconduz ao problema moral; para que em geral moral, se vida, natureza, história, são ‘ímorais’? Sem dúvida nenhuma, o verídico, naquele sentido temerário e último, como o pressupõe a crença na ciência, afirma com isso um outro mundo que o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse ‘outro mundo’, como não precisa justamente com isso de [...] negar seu reverso, este mundo, o nosso mundo? [...] No entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência [...] (**A Gaia Ciência**, loc. cit., p. 213)

Tendo em consideração afirmações como essas, poderíamos dizer que **Nietzsche aparece como pós-moderno**, como alguém que não quer mais encontrar segurança na razão neutra que busca e encontra uma verdade segura, e nem aceita uma norma moral cujo cumprimento nos trará uma convivência perfeita entre os seres humanos, e menos ainda uma política ideal ou utópica que nos conduziria a uma convivência pacífica e igualitária através de regime democrático.

Para Nietzsche, não há transcendência, e tudo é e deve fazer parte da vida. Nada há e nada deve haver além da vida, e **foi preci-**

O movimento democrático é, para Nietzsche, herdeiro do cristianismo, fundado na moral do animal-de-rebanho, transformando a democracia numa aposta na mediocridade, que é uma “crença em uma comunidade como redentora, no rebanho, portanto, em si”. Temos, portanto na democracia, “bravos rapazes desajeitados” que são “não-livres e ridiculamente superficiais”, na sua busca de igualdade de direitos, e preferindo “a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de periculosidade, comodidade” à coragem da solidão exigida pela vida que é “vontade de potência” (NIETZSCHE, F. **Para além do bem e do mal**, pp. 281-2 e 271).

samente a vida que foi em geral negada pela civilização ocidental. Sob essa perspectiva, convém entender o que significa que “Deus está morto” - o que Nietzsche proclama e, ao mesmo tempo, declara ser difícil de aceitar como verdade - e o significado de sua “gratidão” e de sua “expectativa” por ver que, finalmente, “o horizonte nos aparece livre outra vez” para que possamos “lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo” (**A Gaia Ciência**. *Nós, os sem medo*, loc cit.).

Para voltar a navegar a todo perigo, nesse mar ou nesse mundo, que é “um monstro de forças, sem começo nem fim, uma soma fixa de forças, dura como o bronze (...), um mar de forças tempestuosas, um fluxo perpétuo” (NIETZSCHE, **Para além do bem e do mal**, & 51) se deve romper com a ideia de que há uma lógica na história humana, determinada por alguma entidade exterior à própria vida, ou, no mínimo, há que romper com a ideia de que a nossa história sempre progrediu, da experiência dos antigos até àquela dos modernos. Dever-se-ia dizer algo bem diferente do que os filósofos da história repetem: que, ao invés de progresso, haveria argumentos para falar de um regresso. Mas não é ainda essa a visão de Nietzsche, que ele sustenta no decorrer de sua obra, inclusive para podermos ler o autor não só como crítico de um modo de vida e de uma forma de ver a vida, mas também como alguém que procura formular uma nova forma de viver, um “grande estilo”. Luc Ferry, um intérprete bastante divulgado, apresenta tal estilo, sinteticamente:

a vida boa é a vida mais intensa porque a mais harmoniosa; a vida mais elegante [...] quer dizer, aquela na qual as forças vitais, em vez de se contrariarem, se dilacerarem e se combaterem ou se esgotarem umas às outras, cooperam entre si, mesmo que seja sob o primado de umas, as forças ativas certamente, de preferência às outras, as reativas (FERRY, Luc. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, p. 206).

Adiantamos aqui esta interpretação de Nietzsche para que entendamos melhor a crítica feita por ele à filosofia da história e para que compreendamos também como a proposta de leitura da história incluindo a retomada do mito formulado na antiguidade clássica.

Adiantamos aqui esta interpretação de Nietzsche para que entendamos melhor a crítica feita por ele à filosofia da história e para que compreendamos também como a proposta de leitura da história incluindo a retomada do mito formulado na antiguidade clássica.

sica pelos gregos, o do eterno retorno do mesmo, faz parte desta proposta nietzschiana apenas formulada.

Venhamos mais diretamente à crítica feita por Nietzsche. Para isso recorreremos sobretudo ao texto intitulado *Sobre a utilidade e o dano da história para a vida*, escrito em 1874, e publicado como parte do livro *Considerações extemporâneas*. O texto foi escrito na época em que era mais intensa a relação de Nietzsche com Burckhardt. Para este, a vida também era importante quando se quer ler a história. No entanto, a vida designa as bases da totalidade histórica, **mas apenas isso**. Nunca se torna, para o historiador, um fundamento de compreensão e de explicação do histórico, ao mesmo tempo que o espírito nunca é reduzido, para Burckhardt, à vida. Nietzsche, no prefácio do texto referido, já rompe com Burckhardt: “Nós necessitamos de história [...] para a vida e para a ação, e não para uma cômoda retirada da vida e da ação, ou até mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação vil e má. Só enquanto a história serve à vida, queremos servir a história” (NIETZSCHE, F. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano: Adelphi, 1973, p. 3).

Como se observa, a vida torna-se aqui o critério do juízo normativo da história, das suas vantagens e dos seus inconvenientes. A “vida” passa a ser vista como princípio normativo situado acima da própria história. A vida é algo bem diferente do que é para Burckhardt, para quem os fenômenos históricos da vida precisavam ser justificados frente à consciência histórica. Sendo assim, os inconvenientes da história para a vida mesma não constituíam um problema. Schnädelbach tem razão em sustentar que este deslocamento efetuado por Nietzsche *se deve à recepção de Arthur Schopenhauer* (1788-1860) por parte de Nietzsche. Nesta mudança fundamental na consciência histórica pós-hegeliana, “o que se afirma já não é o ‘espírito’, nem sequer sob a sua forma desmitologizada como espírito humano, mas sim a irracional ‘vontade de viver’, enquanto substância metafísica do acontecer universal” (SCHNÄDELBACH, Herbert. *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*. Trad. espanhola. Buenos Aires: Alfa, 1980, p. 85). Por isso, a razão, a racionalidade, não é o fundamento da história, mas é mero fenômeno da vontade, con-

No volume dedicado a Nietzsche (**Obras incompletas**) na conhecida coleção “Os Pensadores”, a tradução do título é outra: “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”. Esta tradução apresenta apenas um excerto do texto. Preferimos basear-nos aqui na tradução italiana, prefaciada por Giorgio Colli, responsável pela publicação da obra completa de Nietzsche, edição que serve atualmente como referência internacional. E fazemos nós mesmos a tradução portuguesa a partir da edição italiana.

No livro-texto de *Ética II* você também encontra apontamentos sobre a ética de Schopenhauer, principalmente no item 2.2 e 1.3 deste livro. O cerne da ética desse autor é o conceito da “vontade”.

forme é sustentado já por Schopenhauer, para quem, aliás, pouco interessa o conhecimento da história. Não falta, portanto, motivo para que Nietzsche considere Schopenhauer como “o educador”, precisamente no capítulo seguinte da mesma obra que aqui analisamos (“Considerações extemporâneas”), mesmo que Nietzsche substitua o pessimismo ou a ética da negação da vontade de viver de Schopenhauer por uma ética da afirmação da vida. **Dizer sim à vida, sim à vontade de viver: isso é a vontade de potência, em lugar da vontade de verdade!** De toda forma, a história, que não está dominada pelo espírito, mas pela vida, é ela mesma, antes de mais nada, um problema da vida ao qual deve estar subordinado o seu manuseio cognoscitivo. **E a história, para Nietzsche, ao invés de ser a realização da razão, é a manifestação de um princípio irracional do mundo, que é o da vida.**

E se a história deve servir à vida, é preciso mostrar que a vida precisa da história, e também importa que compreendamos e descrevamos as condições sob as quais a história pode servir à vida, além de mostrarmos em que sentido a história prejudica a vida. Em primeiro lugar, há uma diferença entre o homem e o animal: o homem tem memória, o animal, não. No entanto, há um risco de que, **com a memória, o ser humano venha a prejudicar a vida**, quando ele se mantém preso ao sentido histórico, ao passado. Por isso, a história só favorecerá a vida se formos capazes de esquecimento, e não formos dominados pela recordação. Afinal de contas, a felicidade e a ação apenas são possíveis num presente indivisível, a saber, se estivermos desvinculados de qualquer prisão, e isso acontece se vivermos sempre o presente como se ele fosse o único tempo humano. Se predominar o passado como passado, o ser humano deixa de viver. Se confiarmos apenas no futuro, utopicamente, também deixaremos de viver.

Para que prevaleça a vida, a saúde (“grande saúde”, diz o filósofo) de um indivíduo, de um povo e de uma cultura, há necessidade tanto do histórico como do que não é histórico. É com o não histórico - que encontra um exemplo no animal - que seremos capazes de ter coragem de ultrapassar aquilo a que o histórico nos deixa aprisionados. Por isso, o “não histórico assemelha-se a uma atmosfera envolvente, a única na qual a vida pode gerar-se, para

desaparecer de novo com a destruição desta atmosfera” (NIETZSCHE, *loc. cit.* p. 10-11). É a capacidade de pensar, repensar, comparar, separar, unir, que permite ao ser humano que, dentro desta atmosfera envolvente do não histórico, surjam raios de luz, ou seja, “só pela força de usar o passado para a vida, e de transformar a história passada em história presente, o homem torna-se homem: mas, se houver um excesso de história, o homem volta a perder, e sem aquele invólucro do não histórico jamais teria começado e nunca ousaria recomeçar” (*ibid.*, p. 11). Portanto, para que haja história, urge que não fiquemos presos a ela, mas deixemos a vida agir com seus ímpetos.

E a essa capacidade humana de balancear o histórico e o não histórico que Nietzsche denomina “força plástica”, tornando possível curar feridas, substituir o que se perdeu, e recriar formas já rotas. Neste contexto, “o excesso de história atingiu a força plástica da vida, ela não é mais capaz de servir-se do passado como de um robusto nutrimento” (NIETZSCHE, *loc. cit.*, p., 94).

História demais é a “doença histórica”, cujos remédios são o anti-histórico e o supra-histórico. O anti-histórico é “a força e a arte de poder esquecer e de fechar-se em um horizonte limitado”, enquanto “chamo de supra-históricas as potências que desviam o olhar do futuro, voltando-o para aquilo que dá à existência o caráter do eterno e do imutável [...]” (*ibid.* p. 95). E Nietzsche insiste: “o anti-histórico e o supra-histórico são os remédios naturais contra o sufocamento da vida por parte da história, contra a doença histórica. É provável que nós, doentes de história, devamos também sofrer com os remédios” (*ibid.*, p. 96). Tudo isso pode ser representado pelo fato de Nietzsche querer substituir o *cogito, ergo sum*, pelo *vivo, ergo cogito*.

Qual é a medida correta de história para a vida? Os **homens históricos** lançam o olhar ao passado para os projetar para o futuro, inflamando a sua coragem e acendendo a esperança de que aquilo que é justo ainda possa chegar. Eles olham para trás só para conseguirem entender o presente e desejar mais ardentemente o futuro, sendo assim, põem a história a serviço da vida. E o que faz

o **homem supra-histórico**? Ele não vê a salvação dele no processo, como o faz o homem histórico. Para ele, cada momento presente é a história, ou então, para ele “em cada momento o mundo é completo e alcança o seu fim” (*ibid.*, p. 14). Nietzsche percebe limites na sabedoria de cada um destes seres humanos. Os ocidentais normalmente são “adoradores do processo” (NIETZSCHE, *loc. Cit.* p. 15), e por isso tendem a ver progresso, e se apóiam nesta crença de que o futuro sempre será melhor do que o passado e o presente. E qual é o defeito ou o risco do homem histórico? De apoiar-se tanto no passado ou de olhar tanto para o futuro a ponto de esquecer de viver, aqui e agora. Neste sentido, a história prejudica a vida. Essa sabedoria presente no homem histórico precisa ter em conta algumas teses: a) de que um fenômeno histórico, reduzido a fenômeno de conhecimento, é, para quem o conhece, morto; b) de que a história “pensada como pura ciência e transformada em soberana, seria uma espécie de fechamento e liquidação da vida para a humanidade” (*ibid.*) de que a história, “enquanto está a serviço da vida, está ao serviço de uma força não histórica, e por isso não poderá nunca tornar-se, nesta subordinação, pura ciência, como acontece com a matemática” (NIETZSCHE, *loc. cit.* p. 16). É assim que um excesso de história prejudica a saúde, fazendo com que a vida “desmorne e degenera”, e levando em última instância com que se perca a história. **Por outras palavras, quem dá importância demais à história acaba deixando de fazer a história, ou seja, acaba menosprezando a vida, vida que é e deve ser a protagonista primeira da história.**

Em que sentido, porém, os seres humanos precisam de história? Esta pergunta coincide com outra: qual é afinal a relação entre história e vida. Nietzsche responde:

Sob três aspectos, o ser vivo precisa da história: ele precisa dela enquanto é ativo e tem aspirações, enquanto ele preserva e venera, e enquanto sofre e precisa de libertação. A estas três relações correspondem a três espécies de história, enquanto nos é permitido distinguir uma espécie de história monumental, uma espécie antiquária, e uma espécie crítica (*ibid.* p. 16).

Por mais que um excesso de história prejudique a vida, os três tipos de história podem servir à vida, contanto que nunca algum destes tipos se torne hegemônico, e cada tipo seja usado de acordo

com os interesses vitais dos seres humanos:

Quando o homem quer criar algo de grande em geral precisará do passado, e aí se serve da história monumentalista; quem, pelo contrário, prefere perseverar no habitual e no que é venerado há tempo, cultivará o passado como historiador antiquário; e só aquele a quem um sofrimento presente oprime o peito, e que a qualquer preço quer libertar-se desse peso, precisa de uma história crítica, a saber, de uma história que julga e condena (ibid., p. 23).

O que importa, por conseguinte, é nunca submeter-se à “justiça” histórica (“viver e ser injusto é a mesma coisa” – ibid., p. 29) e ao ideal da objetividade no conhecimento histórico, pois assim acabará sendo prejudicada a vida. Por isso, Nietzsche critica a “educação histórica” dominante, que aprisiona os educandos ao que já foi, e não os estimula a viver por conta e risco próprios. O que importa é impedir que a história mumifique a vida, e passe a favorecer a vida, que é “aquela força obscura, impetuosa, insaciavelmente ávida de si mesma” (ibid., p. 28). Importa viver o presente, ou simplesmente viver, o que acontece só no presente. Nada deve enfraquecer o presente, nem impedir o surgimento do novo. Não devemos morrer cedo, nem devemos morrer com cabelos grisalhos! *Zaratustra*/ Nietzsche diz:

o que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um passar e um sucumbir. Amo aqueles que não sabem viver a não ser como os que sucumbem, pois são os que atravessam. [...] Amo aquele que justifica os futuros e redime os passados: pois ele quer ir ao fundo pelos presentes (NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**, p. 227).

“Ir ao fundo pelos presentes” equivale a privilegiar a capacidade humana de sempre estar vivendo o presente como se fosse definitivo. Sob essa perspectiva, vale bem mais a capacidade que temos de romper com o que somos, do que nossa capacidade de sermos sempre os mesmos; vale mais nossa capacidade de sermos diversos do que somos, do que estarmos presos a uma identidade. **Diversidade, sim; identidade, não!** Por isso, podemos afirmar que Nietzsche privilegia a capacidade e a coragem humana de viver inseguro, sempre passageiro ou navegante, e não a capacidade humana, fruto do medo, de construirmos portos seguros e tranquilos

Compare a defesa feita por Nietzsche de se dever tomar decisões para afirmar a vida, com o que é defendido por Hegel, ou seja, a importância de considerar o passado, mesmo que não seja para ficar preso a ele, para haver história. Em que sentido Nietzsche e Hegel discordam?

no passado ou no futuro.

De toda maneira, *tudo é decidido sempre e só no presente*. Só assim é possível ser livre, e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, estar situado no interior da vida, com sua força. Por isso, o que foi nunca deve ser critério do que deve ser. E nenhuma promessa de futuro melhor, inscrita na visão progressiva da história, deverá impedir-me de fazer a história em cada momento como se fosse o último e definitivo momento da vida. Neste contexto, compreender-se-á melhor o sentido do niilismo, presente na denúncia e no anúncio da “morte de Deus”: o niilismo não é simples conclusão da trajetória ocidental, que nos deixou de mãos vazias, no nada, desesperados por termos perdido a garantia de salvação, mas é sobretudo abertura e convite para navegarmos em mares finalmente livres de antigas rotas, por mais que estes mares abertos nunca prometam calmarias, e nem garantam a ausência de surpresas inesperadas. Nietzsche, sem dúvida, defende e propala sem pudores uma visão aristocrática da existência, **e nem teme declarar que serão poucos os que ousarão suportar a insegurança da vida, ao invés de preferirem a segurança do rebanho e o consolo do ressentimento**. Os fracos não suportam o niilismo, e nunca verão a “morte de Deus” como um convite para viver. Só os fortes o poderão fazer, os que aceitam jogar o jogo trágico da existência. E nisto há uma concordância com Hegel: a história de fato acontece porque há grandes homens, e os grandes homens são tais porque

ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DO NIILISMO À LITERATURA.

De passagem, vale a pena lembrar quanto se tornou importante o niilismo na literatura. E, talvez, à diferença de Nietzsche, o niilismo neste caso esteja predominantemente vinculado ao pessimismo, desde Dostoiévski (“somos todos niilistas!”), até poetas como o italiano Leopardi e o português Pessoa. Givone, em interessante livro que faz uma história do niilismo, apresenta Giacomo Leopardi como um dos maiores niilistas: “Em suma – escreve o

poeta - o princípio das coisas, e de Deus mesmo, é o nada”. Ou então, “tudo é nada” (*apud* GIVONE, Sergio. **Historia de la nada**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001, p. 185). E como não lembrar Fernando Pessoa? “Não sou nada. Nunca serei nada. Não posso querer ser nada. À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo” (Tabacaria, 1928). Ou então: “Dá-me mais vinho, porque a vida é nada” (1935). E como não relacionar Nietzsche e sua metáfora do mar aberto à frase do general romano Pompeu, que se dirige a amedrontados marinheiros, celebrizada pelo poeta português: “Navegar é preciso, viver não é preciso”?!

são apaixonados e não têm medo de correr o risco de fazer a (própria) história.

Como arremate desta crítica à filosofia da história por parte de Nietzsche, podemos afirmar que o autor alemão suscitou reações muito acaloradas, encontrou resistências fortes e consistentes, mas seguramente abriu portas, instigou novas leituras da tradição filosófica ocidental. *Não é aqui o lugar para nos determos nisso.* Contudo vale a pena acentuar que ele se tornou uma bomba teórica que veio explodir bem depois do momento em que escreveu sua obra, tornando-se decisivo para entendermos a trajetória do pensamento filosófico no século XX. Talvez uma de suas maiores contribuições resida nesta ênfase na vida como fundamento último da realidade, o que propõe um repensamento geral do platonismo e do cristianismo, por terem, na perspectiva nietzschiana, contribuído para cercear a vida, para termos medo da vida, levando-nos a preferir a segurança da verdade, da razão, das grandes teorias explicativas, dos grandes “pais” protetores e garantidores de uma salvação que matou e mata a vida. Para Nietzsche, não podemos mais apostar na natureza, na humanidade, na pátria, na família, na revolução, num Deus pastor, no além. Está na hora de sermos mundanos. Interpretando Nietzsche, Ferry declara: “é no seio deste mundo, permanecendo nesta terra e nesta vida, que é preciso aprender a distinguir o que vale ser vivido e o que merece perecer. É aqui e agora que se deve separar as formas de vida frustradas, medíocres, reativas e enfraquecidas, das formas de vida intensas, grandiosas, corajosas e ricas em diversidade” (FERRY, p. 219-20). A fidelidade à terra, afirmada com o mito do eterno retorno, e a doutrina do *amor fati*, que é o amor do que é no presente permitirão, segundo Nietzsche, fugir do peso e da prisão do passado, assim como das promessas do futuro.

Lido desta maneira, certamente Nietzsche não é alguém que simplesmente se contrapõe a todo sentido da história, a toda filosofia da história, mas, pelo contrário, é alguém que sempre busca questionar todo saber que impede aos seres humanos de continuarem fazendo a própria história.

· · · · ·
 · Talvez possamos concordar
 · com Heidegger: de que, apesar
 · da ousadia e da pretensão de
 · Nietzsche de se apresentar
 · como inaugurador de nova
 · “aurora”, ele é, apenas, o
 · “último metafísico”.

LEITURA RECOMENDADA

NIETZSCHE, F. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Considerações extemporâneas*. In: NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres F. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 58-70. Os excertos traduzidos deste texto estão também disponíveis em: <http://br.geocities.com/migop/nietzsche.html>

(Se alguém quiser ler na íntegra o texto de Nietzsche, em boa tradução espanhola, ver: http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_la_utilidad.htm. Aliás, o referido site é um valioso meio para acessar eletronicamente a vários textos de Nietzsche e a bons e reconhecidos comentários sobre a obra deste autor. Cf.: <http://www.nietzscheana.com.ar/>)

REFLITA SOBRE

1. De que maneira, segundo Nietzsche, a história pode prejudicar a vida? E de que forma a história pode favorecer a vida? Qual a importância que têm, neste contexto, o esquecimento e a memória? Ou então, o que significa para Nietzsche combinar o histórico e o a-histórico?
2. O que significa – como o faz Nietzsche – rejeitar uma visão progressiva da história e assumir que a história deve ser vista segundo o mito do eterno retorno do mesmo?
3. O que significa a “morte de Deus” no pensamento de Nietzsche (*Gaia Ciência*), e de que maneira o autor se posiciona frente a essa “constatação” histórica? E como a “morte de Deus” estaria inaugurando uma nova fase da história, uma nova forma de viver, para além do platonismo e do cristianismo?
4. Quais as semelhanças e as diferenças entre Hegel e Nietzsche na interpretação da história universal?
5. Até que ponto hoje predomina a visão hegeliana ou a nietzschiana de entender e de fazer filosofia?

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

HEGEL, G. W. F. **Werke**. 20 Bd. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. **Scritti teologici giovanili**. Org. H. NOHL. Trad. it. 2 voll. Napoli, Guidi Editori, 1977.

_____. **Scritti politici**. 1798 -1831. A cura di Claudio Cesa. 2. ed. Torino, Einaudi, 1974.

_____. **La filosofia di Hegel**. A cura di Valerio Verra. S.L. Loescher, 1979.

_____. **Fenomenologia dello spirito**. 2 voll. Trad. it. di Enrico De Negri. Firenze: La Nuova Italia, 1979. (Trad. port.: **Fenomenologia do Espírito**. Partes I e II. Trad. port. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992).

_____. **Scienza della logica**. 2 voll. Trad. it. riv. da Claudio Cesa. Bari: Laterza, 1981.

_____. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**. Trad. it. di Benedetto Croce. Bari: Laterza, 1970.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. port. de Orlando Vitorino. 2. ed. Lisboa: Guimarães, 1976. (Há nova tradução portuguesa parcial de Marcos L. Muller, sob o título: **Linhas fundamentais da filosofia do direito**).

_____. **Introduzione alla storia della filosofia**. Trad.it. di A. Plebe. 4. ed. Bari, Laterza, 1967. (Há tradução portuguesa: **Fenomenologia do Espírito – Introdução à História da Filosofia**. 4. ed. S. Paulo: Nova Cultural, 1988 – Os Pensadores)

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. Trad. esp. 3 vols. 4.ed. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Trad. esp.de José Gaos. 4.ed. Madrid: Revista de Occidente, 1964. (Trad. de acordo com a edição de G. LASSON). (Trad. port. parcial: **A razão na história. Introdução à filosofia da história universal**. Lisboa: Edições 70, 1995).

_____. **Lecciones sobre filosofía de la religión.** vol. I. Trad. esp. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

_____. **Escritos pedagógicos.** Trad. esp. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1991.

NIETZSCHE, F. **Sull'utilità e il danno della storia per la vita.** Milano: Adelphi, 1973.

_____. **Obras incompletas** (Gaia Ciência; Crepúsculo dos Ídolos; Ecce Homo; Para além do bem e do mal; Assim falou Zaratustra, Considerações Extemporâneas). S. Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

BIBLIOGRAFIA SUPLEMENTAR

ADORNO, Theodor W. **Dialettica negativa.** Trad. it. 2.ed. Torino, Einaudi, 1980.

BOBBIO, Norberto. **Studi hegeliani.** Torino, Einaudi, 1981.

CESA, Claudio (a cura di). **Il pensiero politico di Hegel.** Bari, Laterza, 1979.

CHÂTELET, François. **O pensamento de Hegel.** Trad. port. 2.ed. Lisboa, Ed. Presença, 1985.

COLLETTI, Lucio. **Il marxismo e Hegel.** 2 voll. Bari, Laterza, 1976.

COLLINGWOOD, R. G. **Idea de la historia.** Trad. esp. 6. ed. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1979.

D'HONDT, Jacques. **Hegel: filosofo de la historia viviente.** Trad. esp. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

FERRY, Luc. **Aprender a viver.** Trad., port. Rio de Janeiro, Objetiva, 2007.

FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos.** Vol. V. Trad. port. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004.

GIVONE, Sergio. **Historia de la nada.** Trad. esp. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Edit., 2001

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** Trad. port. Lisboa, Dom Quixote, 1990.

HELLER, Agnes. **Teoría de la historia.** Trad. esp. Barcelona, Fontamara, 1982.

HYPOLITE, Jean. Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Paris, Aubier, 1978. (Há trad. portuguesa da obra: **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** S. Paulo, Discurso Editorial, 1999)

_____. **Saggi su Marx e Hegel.** Trad. it. 3.ed. Milano, Bompiani, 1973.

_____. **Introdução à filosofia da história de Hegel.** Trad. port. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971.

JARCZYK, Gwendoline. Sujet/objet dans la logique de l'essence de Hegel., In: **Aquinas.** Roma, PUL, Anno XXIV, maggio-dicembre 1981, fasc. 2-3, pp.337-44.

KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: **A paz perpétua e outros opúsculos.** Trad. port. Lisboa: Edições 70, 1980.

KONDER, Leandro. **Hegel. A razão quase enlouquecida.** Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. L'idealisme absolu de Hegel: de la logique comme métaphysique. In: **Aquinas,** Roma, PUL, Anno XXIV, maggio-dicembre 1981, fasc. 2-3, pp.406-22.

LANDUCCI, Sergio. **Hegel: la coscienza e la storia.** Firenze, La Nuova Italia, 1976.

LOSURDO, D. **Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico.** Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

LÖWITH, Karl. **Hegel e il cristianesimo.** Trad. it. Bari: Laterza, 1976.

_____. **Significato e fine della storia.** Trad. it. 4.ed. Milano: Edizioni di Comunità, 1979. (**História del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.** Trad. esp. Buenos Aires, Katz Editores, 2007).

- _____. **De Hegel a Nietzsche. La quiebra recolonizadora del pensamiento en el siglo XIX.** Trad. esp. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- LUGARINI, Leo. **Hegel: Dal mondo storico alla filosofia.** Roma, 1973.
- RIEDEL, M; BODEI, Remo. **Filosofia e società in Hegel.** A cura di Franco Chiareghin. Trento: Quaderni di Verifiche, 1977.
- MARCUSE, Herbert. **Ontología de Hegel y teoría de la historicidad.** Trad. esp. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1970.
- _____. **Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social.** Trad. esp. 5.ed. Madrid: Alianza, 1980.
- MARITAIN, Jacques. **Per una filosofia della storia.** Trad. it. 4.ed. Brescia, Morcelliana, 1979.
- MASSOLO, Arturo. **La storia della filosofia come problema.** Firenze: Vallecchi, 1973.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Kant, Hegel y Dilthey.** 4. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- POPPER, Sir Karl. **Sociedade aberta e seus inimigos.** Trad. port. 2 vols. Belo Horizonte/Itatiaia - São Paulo/EDUSP.
- ROSSI, Pietro. **Storia universale e geografia in Hegel.** Firenze: Sansoni, 1975.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. **La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo.** Trad. esp. Buenos Aires, Alfa, 1980.