

CONSIDERAÇÕES DE NIETZSCHE SOBRE A HISTÓRIA

Robson Costa Cordeiro *

No prefácio da sua “*II Consideração Intempestiva: Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida*”, Nietzsche nos lança um pensamento que desde há muito o preocupava e atormentava, e que é o ponto de partida desta nossa presente investigação acerca do sentido nietzschiano de história: para ele a sua época vivia um momento de glorificação da cultura histórica; e tal febre histórica, que acometia a humanidade em sua época, era para ele um mal, uma doença da qual era preciso tomar consciência e livrar-se. O sentido de história aqui presente é o de historiografia, de estudos históricos. É este o sentido semântico que atribuímos à palavra *Historie*, presente no título do texto em alemão “*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*”, procurando, com isso, evitar possíveis equívocos de interpretação.

Para Nietzsche a história só vai nos servir se nos for útil para a *vida* e para a ação, se for necessária como estímulo para nossa atividade. No prefácio, ele apresenta-nos o problema e coloca-nos diante da difícil tarefa de tentar descobrir até que ponto a história pode ou não nos ser útil, ou seja, até que ponto devemos ou não considerá-la.

Estas reflexões iniciais de Nietzsche nos remetem para uma série de outros desdobramentos, pois podemos, partindo desta relação entre história e vida, levantar uma série de outras relações, que o próprio Nietzsche também desenvolve no seu texto, como por exemplo: a relação entre a história do pensamento e o próprio pensamento, ou ainda a relação entre a história da arte e a própria arte. Obviamente, nessas relações, e em inúmeras outras que poderíamos imaginar, a questão é sempre a mesma: o difícil relacionamento entre história e vida, ou entre história e ação, história e criação.

A partir de qualquer acontecimento histórico, seja ele político, econômico, social, religioso, artístico, científico, filosófico podemos sempre nos perguntar: qual a importância de um tal acontecimento para a nossa ação presente? A história da política, por exemplo, até que ponto é

* Prof. Assistente do Departamento de Filosofia da UFPB.
Mestre em Filosofia pela UFPB.

importante para a ação política presente? Ou a história da filosofia, até que ponto ela é importante para que se possa pensar o presente, com suas novas configurações e circunstâncias? Ou a história da arte, até que ponto serve para a criação artística? Em resumo, até que ponto a história serve à vida, à ação, à criação?

Se observarmos com um pouco de atenção os animais, nos diz Nietzsche, verificaremos que a sua suposta felicidade é fruto do seu esquecimento, ou seja, o animal vive o instante presente, sem atormentar-se com relação ao passado e sem expectativas ou apreensões com relação ao futuro; assim, sem passado nem devir, o animal vive apenas o instante, e dessa sua completa falta de historicidade resulta a sua suposta paz e felicidade. O homem, admirando-se com esse feito do animal, gostaria de lhe interrogar a respeito da sua felicidade; o animal, por sua vez, gostaria de lhe responder: *“É que eu esqueço exactamente aquilo que queria dizer. Até mesmo esta resposta é afogada no esquecimento, e cala-se”*¹.

Para ser feliz é preciso esquecer, é preciso ser não histórico. Mas tal proeza não é possível para o homem, pois a história é a forma como ele dá continuidade à espécie, é a forma como a humanidade adquire um sentido de imortalidade, daquilo que sempre irá se perpetuar. O homem, com efeito, é herdeiro de um passado, e esse passado ele carrega consigo, tornando-o algo mais do que um indivíduo, configurando-o também como espécie:

Por mais longe que vá, por mais depressa que corra, as suas algemas seguem-no. É um fato extraordinário: o instante aparece como um relâmpago e depois desaparece também como um relâmpago. Nada antes, nada depois, e, contudo, ele vem perturbar como um fantasma a paz de um instante ulterior. Sem parar, uma folha após outra se desprende do cilindro do tempo, cai, volveia por instantes e depois volta a cair sobre os joelhos do homem. Então o homem diz ‘Lembro-me’, e tem inveja do animal que esqueceu imediatamente e que vê realmente o instante morrer, quando cai na bruma e na noite e se extingue para sempre².

¹ NIETZSCHE, Friedrich W. *II consideração intempestiva: da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*. Trad. de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença, 1976. p. 105.

² *Ibid.*, pp. 105-106.

A história é, portanto, necessária e imprescindível para o homem, pois constitui a própria condição de sua humanidade. No entanto, Nietzsche observa que há um grau excessivo de insônia, de ruminção, de sentido histórico, que prejudica e paralisa o homem, impedindo-o de agir e criar. Se há a constatação de que precisamos da história, também há a constatação de que o excesso de história inibe e impede a ação e a criação do homem, que, atrelado em demasia ao seu passado, não consegue colocar em ação as suas forças criativas.

Encontrar esse limite entre o esquecimento e a lembrança, saber determinar até que ponto é necessário ou não o esquecimento, o abandono de tudo aquilo que é histórico, vai constituir aquilo que Nietzsche irá chamar de *força plástica* de um homem, de uma nação ou de uma civilização. E o princípio que ele anuncia, como sendo fundamental para a análise da importância do sentido histórico é o seguinte: *“o sentido histórico e a sua negação são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de uma nação e de uma civilização”*¹.

Para que possa haver grandes feitos e grandes ações faz-se necessário o esquecimento. Como seria isso possível com um excessivo apego à memória, à lembrança, à reminiscência, à ruminção do que passou e que sempre volta, a esta terrível insônia que nunca nos permite esquecer? Mas, apesar da necessidade do esquecimento, uma coisa Nietzsche constata: *“a vida tem necessidade de ser servida pela história”*². De acordo com a forma como vai se dar essa relação entre história e vida, ele vai classificar a história em três tipos: história monumental, própria do homem ativo e ambicioso; história tradicionalista, própria do homem que tem prazer em venerar e conservar; história crítica, própria daqueles que têm necessidade de libertação.

A vida, apesar da necessidade de ser servida pela história, precisa também de uma atmosfera não-histórica na qual possa proliferar, uma espécie de nebulosa que envolva o homem, pois *“um excesso de história destrói o homem e ele não teria começado, nem sequer ousado começar a pensar, sem esta nebulosa que envolve a vida, antes da história”*³. Estes três tipos de história só irão ser úteis à vida para aqueles que saibam dosar o seu uso, ou seja, para aqueles que saibam considerá-las só até o ponto em

¹ Ibid., p. 109.

² Ibid., p. 117.

³ Ibid., p. 110.

que estejam ao serviço de uma força não-histórica. Esta força não-histórica que é vida, mas que ainda não é história, mas sim, a força propulsora da própria história, vem desaparecer enquanto vida, impulso, força propulsora quando se torna um fenómeno histórico conhecido, quando se reduz a um fato.

A História interessa, antes de mais, segundo Nietzsche, ao homem ativo e poderoso, àquele que precisa de modelos, de exemplos, de iniciadores, que possam ser tomados como ponto de partida para a sua ação presente. Os homens empreendedores e de ação vão buscar assim no passado os modelos que possam vir a nortear as suas iniciativas presentes. Este tipo de história, a história monumental, serve para mostrar ao homem, através da lembrança dos grandes feitos e ações dos antepassados, o ideal de grandeza da humanidade.

A relação desse tipo de contemplação do passado com a vida vai consistir na crença de que *“se a grandeza passada foi possível ao menos uma vez, sê-lo-á sem dúvida possível no futuro”*⁶. Mas, ao limitar a história aos grandes feitos do passado, o homem monumental a reduz a um conjunto de eventos específicos, a um conjunto de ilhas isoladas de fatos, escolhidos como modelos ou exemplares para a geração futura dos grandes homens; faz, na sua doce inocência, comparações forçadas, aproximações inexatas entre os eventos passados e os presentes, como se o passado pudesse repetir-se novamente, apesar da enorme diversidade das circunstâncias e das causas, que não são mais as mesmas. Esquecendo-se da diversidade das causas, espera ingenuamente ainda obter os mesmos efeitos, o que Nietzsche irá denominar de *“efeitos em si”*.

Os males trazidos pela história monumental, segundo Nietzsche, são maiores ainda para os homens impotentes e indolentes. Ele nos mostra, por exemplo, a incapacidade de tais homens em apreciarem a arte que ainda não é monumental, porque atual, o que revela a sua incapacidade de compreender o que ainda não é histórico, de dar-lhe o devido valor. O que nos revela que *“a vida deles dá testemunho de que a história monumental é o travesti que dissimula o seu ódio dos grandes e dos poderosos do tempo presente, fazendo-se passar pela admiração satisfeita dos grandes e dos poderosos do tempo passado”*⁷. Por isso, Nietzsche adverte que a divisa

⁶ Ibid., p. 120.

⁷ Ibid., p. 124

do homem monumental era a seguinte: “*Deixai os mortos sepultar os vivos*”⁸.

Para a concepção tradicionalista, a relação entre a história e a vida dá-se através do apego aos hábitos e costumes locais, o apego às normas da comunidade, o que caracteriza a busca pelo sentimento de estabilidade, do qual advém o agradável bem-estar de pertencer a uma comunidade, a um povo, a uma cultura. O homem precisa sentir-se como parte de um organismo, como um ser que faz parte de algo maior, do qual ele é apenas uma porção. Neste sentido ele precisa da história e é este o verdadeiro sentido histórico da concepção tradicionalista. “*Alimentar com mão piedosa, em proveito daqueles que hão-de vir depois, o que sempre foi, as condições em que nasceu, é o seu modo de servir a vida*”⁹.

Mas, deixando de ser animada pela vida, a concepção tradicionalista da história pode terminar por levar o homem a uma espécie de exumação dos valores passados, cultuados e glorificados a ponto tal que chegam a minar tudo de espontâneo, de novo, de criador que possa ameaçar despontar no presente. Assim,

Quando o espírito de uma nação endurece a este ponto, quando a história se põe ao serviço da vida passada a ponto de minar o que pretende sobreviver e, nomeadamente, a vida superior, quando o sentido histórico, longe de alimentar a vida, a mumifica, a árvore envelhece de modo anormal, a partir do cimo na direção das raízes e, a maior parte das vezes, a própria raiz acaba também por morrer¹⁰.

Desse modo, a excessiva busca pela conservação da vida pode inibir o florescimento da mesma, pois, segundo o próprio Nietzsche “*quem tem a vida mais bela é aquela que não se agarra à vida*”.

A história crítica vai surgir como um terceiro modo de conceber a relação entre a história e a vida. Vai surgir como um complemento necessário aos dois outros modos, que tinham por característica a consideração pelo passado, seja como exemplo a ser seguido — o que era próprio dos que consideram a história em sua forma monumental — seja através do

⁸ Ibid., p. 124.

⁹ Ibid., p. 125.

¹⁰ Ibid., p. 128.

sentimento de enraizamento, de estabilidade, proporcionado àqueles que consideraram a história em sua forma tradicionalista. O homem crítico, diferentemente desses dois homens anteriores, vai julgar e condenar a própria história para poder viver.

Heidegger nos mostra que Nietzsche, em sua Segunda Consideração Intempestiva, se pronunciou de maneira precisa e penetrante a respeito da utilidade e desvantagem da historiografia para a vida. Para ele, Nietzsche *"distingue três espécies de historiografia: a monumental, a antiquária e a crítica, sem, no entanto, de-monstrar explicitamente, a necessidade dessa unidade e o fundamento de sua unidade"*¹¹. Heidegger está correto, no propósito de mostrar que falta no texto de Nietzsche uma demonstração explícita acerca da fundamentação da unidade dessas três espécies de historiografias. No entanto, será que não poderíamos partir do pressuposto de que há uma unidade implícita entre elas? Essa unidade não poderia ser observada se tentássemos vislumbrar que, através do relacionamento entre os modos monumental e tradicionalista e o modo crítico, surgiria a história, ou seja, ela surgiria do relacionamento entre a consideração do histórico e o julgamento e condenação do histórico? As formas históricas, isto é, as formas monumental e tradicionalista, poderiam, sem a presença da terceira forma, a forma crítica, fazer surgir o novo, o histórico? Caso não, precisariam, portanto, serem julgadas e condenadas através da forma crítica, para que a história pudesse surgir. Teríamos com isso o histórico surgindo a partir do não-histórico. O que parece concordar com a seguinte afirmação de Nietzsche:

Vê-se claramente até que ponto o homem, ao lado do modo monumental ou tradicionalista de considerar o passado, tem freqüentemente necessidade de um terceiro modo, o modo crítico, e isso no interesse da vida. Precisa de ter força e de usá-la por vezes, de quebrar e dissolver um fragmento do passado, para poder viver. Consegue-o fazendo comparecer esse passado perante o seu tribunal, submetendo-o a um inquérito rigoroso e, no fim, condenando-o¹².

Isto reflete a suprema injustiça da vida, o fato de que tudo merece morrer, sob pena de que o novo não possa mais ser criado. Por isso é que

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, § 76, p. 203.

¹² NIETZSCHE, Friedrich W. Op. cit., p. 129.

Nietzsche observa ser *"preciso muita força para poder viver e esquecer até que ponto viver e ser injusto são o mesmo"*¹³. Temos aqui a dura constatação da morte e do esquecimento de tudo o que é histórico, para que o novo sempre possa voltar a surgir. Embora viver e ser injusto sejam considerados o mesmo, o homem forte e de ação sabe que não se trata aqui de justiça ou injustiça, mas sim da decisão da vida, que se manifesta destruindo e criando, a criação implicando a destruição. Esta colocação de Nietzsche talvez não seja suficiente para tornar explícita a existência de uma unidade entre os três tipos de historiografia. Mas, talvez seja possível vislumbrar uma suposta unidade implícita. Que tal unidade, do modo como a colocamos, permaneça então como uma hipótese.

Através da história crítica, para retomar a nossa investigação, Nietzsche mostra que *"implantaremos em nós um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, que farão morrer a nossa primeira natureza"*¹⁴. O que representa um risco, pois, ao condenar o passado, o homem crítico está condenando a sua primeira natureza e, portanto, a si próprio, visto que todos nós somos frutos dos desvios, das paixões e dos erros das nossas gerações passadas. Ao implantar em si um novo hábito, uma nova força propulsora de ação, uma segunda natureza, o homem crítico entra em conflito com a sua natureza herdada. E esta segunda natureza, ao tornar-se vitoriosa, torna-se, concomitantemente, segundo Nietzsche, uma primeira natureza.

Por isso é que parece ser incontestável a utilidade da história para a vida, pois o homem sempre está a se relacionar com a sua primeira natureza. Mas este relacionamento não é de pura contemplação, pois, do modo como é compreendida por Nietzsche, a história não deve ser vista como um quadro que é apreciado num museu; ela não deve ter um fim meramente contemplativo; não devemos vislumbrá-la só como puro saber, como um livro a preencher as estantes do nosso orgulho intelectual. Os três tipos de historiografia vistos acima visam mostrar, justamente, de que maneiras o histórico pode ser útil à vida e à ação, procurando evitar a passividade do homem ante o seu passado. Cada um desses três tipos de história tem uma atmosfera própria, um horizonte delimitado de atuação, fora do qual o seu uso se torna excessivo ou degenera. Por isso,

¹³ Ibid., p. 130.

¹⁴ Ibid., p. 130.

quando o homem que quer criar grandes coisas precisa do passado, usa a história monumental. Ao contrário, quem quer perpetuar o que é habitual e venerado de há muito, encara o passado como antiquário e não como historiador. Aquele que é apanhado pela necessidade presente e que se quer ver livre do seu peso, precisará de uma história crítica, isto é, que julga e que condena. A transplantação imprudente dessas diversas espécies é fonte de muitas desgraças. O crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o perito sem poder criador são plantas que degeneraram, por terem sido arrancadas ao seu terreno¹⁵.

A transplantação imprudente desses três tipos de história para um solo e um clima que não lhe são próprios, leva à sua degenerescência, pois desse modo a história fica sem relação com a vida. A vida precisa, diz-nos Nietzsche, de um horizonte próprio, e tal horizonte implica uma certa consideração pelo passado. Como a própria palavra grega *ὄριζων* (horizonte), oriunda do verbo *ὀρίζω* (limitar, definir, determinar), nos mostra. No horizonte, portanto, estão definidos os limites. A desconsideração do passado implica em um não-horizonte, ou melhor, em um horizonte por demais limitado, como se fosse um único ponto, como é o caso do animal, que através do poder do seu esquecimento vive só o instante presente, que é o seu horizonte. O que foi vivido poucos instantes atrás já saiu da linha do seu horizonte, linha esta que é quase um ponto, o ponto do momento presente. A consideração excessiva do passado amplia as fronteiras do horizonte do homem a uma vastidão quase ilimitada, fazendo-o se perder na contemplação dos inúmeros fatos que se lhe apresentam à consciência. Um homem que fosse incapaz de esquecer, nos mostra Nietzsche, *“deixaria de acreditar no seu próprio ser, deixaria de acreditar em si, veria dissolver-se tudo numa infinidade de pontos móveis e acabaria por perder-se na torrente do devir. Finalmente, como verdadeiro discípulo de Heráclito, não ousaria sequer mexer um dedo”*¹⁶. A vida, portanto, precisa florescer dentro de um certo horizonte e, por isso, precisa ser servida pela história. Mas, como vimos, quando se encontra fora do seu solo e clima próprios, ou seja, quando é desconsiderada ou

¹⁵ Ibid., p. 124.

¹⁶ Ibid., p. 107.

considerada excessivamente, a planta da história degenera, porque perde a sua relação com a vida.

Ao lançar um olhar sobre a sua época, Nietzsche vai constatar que a história não se relacionava com a vida; ao contrário, constata que ela causava uma paralisia sobre a mesma, tornando-a inerte e imóvel. A vida girava então em torno do poderoso astro da ciência histórica, girava como inseto ao redor da sua esplendorosa luz. A história transformou-se em ciência do devir do homem, orientando os seus atos e determinando as suas ações. Assim, a vida passou a girar em torno da história, e não a história em torno da vida. Esta relação entre ciência histórica e vida revela-se de particular interesse para a compreensão nietzscheana de história, pois, segundo tal compreensão,

la historia sólo puede ser salvadora, salutífera, bajo el poder de una nueva corriente de la vida, como elemento, por ejemplo, de una civilización naciente. Y entonces todas las perspectivas resultan invertidas, porque en la medida que se pone al servicio de la vida, la historia pasa a estar subordinada a una fuerza no-histórica (no-científica, impura), y, por esta misma subordinación, resigna el estatuto de ciencia pura¹⁷.

Com isso, Nietzsche pretende negar o caráter de objetividade, de cientificidade que a história parecia ter adquirido em sua época. De acordo com esse espírito objetivo da história, a vida torna-se incapaz de frear o passado. O passado torna-se ciência que determina o devir. Tornando-se dominado pelo espírito histórico, o homem torna-se um ser de conteúdo, mas um ser cujo conteúdo é superficial, porque não autêntico, não próprio. Por outro lado a história, do modo como é concebida por Nietzsche, só é salutar ao homem se estiver ao serviço de uma força não-histórica, portanto

¹⁷ PELLEJERO, Eduardo. Nietzsche, Foucault, Deleuze: de la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida. In: *Nietzsche e Deleuze – Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 112. “A história só pode ser salvadora, saudável, sob o poder de uma nova corrente da vida, como elemento, por exemplo, de uma civilização nascente. E então todas as perspectivas resultam invertidas, porque, na medida em que se põe ao serviço da vida, a história passa a estar subordinada a uma força não-histórica (não-científica, impura) e, por esta mesma subordinação, renuncia ao estatuto de ciência pura” (tradução do autor deste texto).

não-objetiva, não-científica. Portanto, a história, enquanto saber científico, sem vinculação com a vida, constitui-se em mera erudição. E a chamada cultura moderna que, segundo Nietzsche, tornou-se sinônimo de cultura histórica, “*não é uma cultura autêntica, mas uma espécie de conhecimento do que é uma cultura*”¹⁸, pois, “*a nação à qual se pode atribuir uma cultura deve ser uma unidade viva, bem real e não se pode dividir lamentavelmente num ‘dentro’ e num ‘fora’, numa forma e num conteúdo*”¹⁹.

O homem moderno, segundo ele, inquieta-se ao recepcionar em sua memória o acúmulo crescente de fatos e acontecimentos, e desespera-se por não poder dar a devida atenção a todos, sendo obrigado a fechar as portas e deixar muitos de fora. Como um glutão, ele se empanturra de história, sem considerar o que é ou não conveniente para a vida e para sua plena saúde. Devido à sua carência de *força plástica*, não consegue moldar o seu próprio destino, não consegue discernir lucidamente até que ponto deve ou não considerar a história. Ao se encher dos costumes, das épocas, da filosofia, da religião, da arte, da ciência dos povos antigos, o homem moderno tornou-se um ser puramente de conteúdo, de interioridade, sem nada de próprio, de criador, de autêntico. Esse imenso conteúdo intelectual não provoca nele a menor ação, não tem nenhuma repercussão exterior. Só serve para lhe enriquecer a interioridade, enquanto que o exterior, o real é, por sua vez negligenciado, tornado indiferente à modernidade.

O apego excessivo à história, próprio do homem moderno, vai produzir um enfraquecimento da sua personalidade e dos seus instintos vitais, responsáveis pelo irrompimento do novo e de tudo aquilo que é criador. A história, como uma camisa de força, ata as mãos do artista, imobiliza os seus movimentos e vinda os seus olhos para tudo o que é novo. O grande museu do passado abre suas portas, e o esplendor de suas imagens é tal que magnetiza o olhar do homem moderno, de forma que ele não pode ver mais nada. Os seus instintos animais e criadores são domesticados e o novo é recolhido como extravagante, “*porque a arte foge logo que abrigais modestamente os vossos atos debaixo da tenda da história*”²⁰.

O contraste entre interioridade e exterioridade e o enfraquecimento da personalidade do homem constituem uma das razões apontadas por

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich W. Op. cit. p. 133.

¹⁹ Ibid. p. 137.

²⁰ Ibid. p. 134.

Nietzsche para mostrar como o excesso de história pode ser hostil à vida. Uma outra razão por ele indicada é a seguinte: “(...) o excesso de ciência histórica leva uma época a imaginar que possui em mais alto grau do que qualquer outra a mais rara das virtudes, a justiça”²¹.

Ser justo significa, segundo a qualificação moderna, avaliar o passado de acordo com as opiniões presentes, significa possuir a confiança de que “a sua época tem razão em todos os seus modos populares de pensar, e de que escrever de acordo com a sua época é ser justo”²². Estaria Nietzsche então sendo injusto ao escrever as suas considerações intempestivas, também traduzidas por considerações extemporâneas, inatuais (*Unzeitgemässe Betrachtungen*)²³? Nos parece que não, pois isso é uma atitude própria da filosofia. “É por isso que a filosofia tem com o tempo uma relação essencial: sempre contra o seu tempo, crítico do mundo actual, o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e inatuais”²⁴. Para a modernidade, de acordo com Nietzsche, este modo de encarar o passado segundo as opiniões então vigentes também é chamado de objetividade; do mesmo modo, também é chamado de objetividade o estado de espírito segundo o qual as causas e conseqüências de um acontecimento não sejam capazes de produzir sobre o historiador nenhum efeito, ou seja, o estado de espírito que leva o historiador a avaliar imparcialmente os dados que lhe são apresentados. Ser objetivo, portanto, segundo essa concepção moderna, significa o mesmo que ser justo; e ser justo significa estar de acordo com a sua época, avaliar imparcialmente de acordo com o presente.

A objetividade torna-se lema distintivo da história que se pretende científica. A intrincada articulação dos fenômenos, das suas causas e efeitos reflete uma necessidade universal, objetiva, ou é apenas o produto da imaginação do historiador? Vejamos como Nietzsche nos mostra a posição de Schiller a respeito do historiador: “Os fenômenos, um após outro,

²¹ Ibid., p. 143.

²² Ibid., p. 155.

²³ A palavra alemã *Unzeitgemässe* significa inoportuno, inatual, o que dá a estes escritos de Nietzsche (no total ele escreveu quatro considerações intempestivas, das quais esta é a segunda) o caráter de escritos que levantam objeções às opiniões vigentes em sua época.

²⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Antonio M. Magalhães. Porto: Ed. Rés, s.d., p. 161.

escapam ao acaso cego, à liberdade sem lei e vêm, como articulação conjugada de um mecanismo, tomar o lugar dentro de um conjunto coerente que, na realidade, só existe na imaginação do historiador"²⁵. De acordo com Nietzsche, muito mais do que a verdade, a teia dos fenômenos revela a capacidade artística do homem, a sua capacidade de "*introduzir a unidade de plano, que afinal não existe*"²⁶. Ser objetivo então, na perspectiva que ele coloca, refere-se à capacidade de interpretar "artisticamente" os fatos, isto é, interpretar cheio de originalidade e força, e não a uma espécie de contemplação desinteressada, como se os fatos desse modo contemplados se apresentassem objetivamente ao homem, que passivamente diante deles os apreenderia como eles são em si mesmos. Ora, tal objetividade, segundo Nietzsche, é pura mitologia. É por isso que ele nos fala ser

necessário, antes de mais, uma poderosa faculdade poética, o poder criador de planar por cima do real, de mergulhar com amor nos dados empíricos; de criar imagens novas, conformes com tipos dados; é necessário objetividade, mas só no que ela tem de positivo, porque com muita frequência a objetividade é apenas uma palavra"²⁷.

Já que a objetividade histórica, tal como foi apresentada, é pura mitologia, então Nietzsche nos mostra que, com base nessa suposta objetividade, as épocas e gerações presentes não têm o direito de julgar as que passaram. Primeiro porque não é missão de uma época ser justa para com aquela que a precedeu e, segundo, porque o julgamento vai ocorrer baseado nas opiniões presentes. De acordo com Nietzsche, só é possível julgar entre iguais. Só os grandes e raros do presente poderão julgar os que lhe antecederam, caso contrário haverá um rebaixamento do passado até o nível do presente. Só os que forem grandes e possuírem uma experiência maior e mais elevada do que os que o antecederam é que poderão julgá-los, pois, como nos mostra Nietzsche, "*só quem constrói o futuro tem o direito de julgar o passado*"²⁸. Como o futuro é construído pelos grandes, só estes podem julgar o passado.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich W. Op. cit., p. 137.

²⁶ *Ibid.*, p. 156.

²⁷ *Ibid.*, p. 158.

²⁸ *Ibid.*, p. 161.

É importante destacar que justiça para Nietzsche não é produto do conhecimento nem de uma faculdade intelectual ou volitiva do homem, já que, de acordo com ele, *“há poucos que servem verdadeiramente a verdade, porque são poucos os que têm vontade de serem integralmente justos e também são poucos, entre eles, os que têm a força de ser justos”*²⁹. Mais do que o conhecimento ou vontade é a força que vai determinar quem poderá ser ou não justo. A justiça, como Nietzsche a compreende, é então uma espécie de instinto, que aproxima os grandes e os raros das diversas épocas, permitindo que uma época posterior compreenda os feitos e ações dos que lhe antecederam. Não basta, portanto, o desejo de ser justo. Ser justo é reflexo de uma força, não de uma escolha deliberada. Significa, na perspectiva nietzscheana, uma desconsideração da força paralisante da história; portanto, uma injustiça com o passado, mas, no entanto, uma justiça com a vida.

Uma outra razão que torna o excesso de história hostil e perigoso à vida é que, *“por causa deste excesso, perturbam-se os instintos nacionais e o indivíduo e a comunidade não conseguem alcançar a maturidade”*³⁰. Quando o saber histórico domina uma nação ou uma geração, vemos que a atmosfera se enche de saber e de erudição, mas que a vida sufoca. Em tal situação deixa de haver vida própria; a vida presente torna-se o passado. Tem que haver uma brecha, um espaço vazio nessa atmosfera histórica para que a vida volte a respirar, para que se torne presente, atuante. Para tanto, faz-se necessário ser injusto com o passado, para que haja criação e o indivíduo torne-se maduro.

A maturação precisa de uma atmosfera própria e, *“qualquer nação, como também qualquer indivíduo que quer amadurecer, tem necessidade de um véu de ilusão, de uma nuvem que o proteja e envolva, mas actualmente tem-se horror por qualquer maturação lenta, porque se respeita mais a história do que a vida”*³¹. A história só serve à vida se desperta os instintos adormecidos do homem, se faz do homem um ser criador, criador do seu próprio tempo e da sua própria história. Neste sentido, a história é muito mais arte do que ciência, porque vinculada muito mais aos instintos criadores do que ao conhecimento. A ilusão vincula-se necessariamente ao aspecto criador do sentido histórico. Como poderia o homem construir o seu futuro

²⁹ Ibid., p. 153.

³⁰ Ibid., p. 143.

³¹ Ibid., p. 166.

sem um véu de ilusão a envolvê-lo? Se a história preencher todos os espaços, como a vida poderá encontrar abertura para vislumbrar o futuro? O espaço aberto, por menor que seja, é o véu de ilusão necessário, o elemento ainda não determinado por onde a vida poderá respirar e olhar o futuro. Sem a presença da ilusão, do elemento não-determinado, não-histórico, e por isso inesperado, não pode haver futuro, conforme podemos observar na seguinte afirmação: *“nas programações da computação historiográfica não há futuro, por se destruírem as condições de advento do inesperado. Pois o inesperado também é esperado. Só não pode ser computado”*³².

A historicização destrói a vida, porque ao se transformar em conhecimento, em fato histórico, um fenômeno morre. Nietzsche mostra, por exemplo, que podemos estudar o cristianismo, *“aprender como ele adquiriu uma feição artificial e ilusória, à luz de um tratamento historicizante, até que, por fim, um tratamento autenticamente histórico, isto é, justo, o dissolva num mero ‘conhecimento do cristianismo’, o que é o mesmo que tê-lo destruído”*³³. O mesmo acontece em filosofia, por exemplo, com o platonismo, o aristotelismo, o hegelianismo, o marxismo, etc. Historicizando-se o pensamento, retira-se-lhe o caráter essencial de pensamento: o vigor, a vida. Cada um desses pensamentos só interessa enquanto um modo diverso de apreensão do real, portanto, como aquilo que nos permite compreender o que significa pensar. Por isso, embora seja necessário à filosofia o relacionamento com a sua história, verificamos que um tratamento excessivamente histórico destrói a própria atividade filosófica, que é o pensar. Por isso, podemos observar que

os próprios atenienses renunciaram ao pensamento quando em Sócrates, Platão e Aristóteles a filosofia inaugurou a sua avalanche histórica. Para Hegel, a filosofia é uma época concentrada em pensamentos. Para os primeiros pensadores, pensar é acordar o não pensado, acionar a inércia de pensamento de uma tradição histórica³⁴.

A relação entre a filosofia e a sua história é a relação entre o pensar e a historicização do pensar. Uma época saudável, com vigor, é aquela que

³²CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 15.

³³NIEZSCHE, Friedrich W. *Op. cit.*, p. 163.

³⁴CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 10.

tem o poder de pensar o real em novas configurações. Cada sistema filosófico pretende apreender a totalidade do real, o ser do real. Mas esta apreensão é sempre parcial, por mais complexo que seja o pensamento, pois é próprio do pensamento se retrair, deixando sempre uma parcela de mistério ao real, *“pois retrair-se não é um nada puramente negativo. Retraimento pertence à dinâmica do próprio pensamento (...) o que assim se retrai é o que nos arrasta. No arrastão do retraimento estamos na tração do que, retraindo-se, nos atrai”*³⁵. O que se retrai, no pensamento, é o que atrai o pensar. É a atmosfera não-histórica, o mistério, o indeterminado que, retraindo-se, isto é, furtando-se à apreensão pela história, perfaz o próprio pensamento. Se o futuro fosse totalmente computável, a partir dos dados históricos presentes, simplesmente não haveria futuro e, portanto, história, pois não haveria a presença do mistério, do inesperado. A densidade da atmosfera histórica não nos permitiria ver o futuro e a inércia do pensamento seria tal que o não-pensado não poderia ser acordado. Portanto, na relação que mantém com a sua história, a filosofia necessita da presença da não-consciência, como uma espécie de retraimento que deve estar presente na própria consciência histórica, sob pena de que o histórico não possa surgir.

As ações do homem que menos levam em consideração a história são, portanto, aquelas que provavelmente terão a maior repercussão histórica, ou ainda, as que tornar-se-ão históricas. Através da força dos seus instintos, da capacidade de sua *força plástica*, os grandes homens ousaram criar o que era impensado, e transformaram assim os seus atos em atos históricos, que marcaram pela inovação toda uma época. Desse modo, segundo Nietzsche, o histórico surge a partir do não histórico, ou talvez ainda melhor, surge da pouca consideração pelo que é histórico.

O excesso de consciência histórica também é *“o responsável pela implantação sempre perniciosa da crença no envelhecimento da humanidade, da idéia de que já viemos tarde, de que somos epígonos”*³⁶. Acreditar no envelhecimento da humanidade é partir da suposição de que a humanidade evoluiu historicamente e de que a época atual atingiu o ápice da evolução. Os homens da sua época, segundo Nietzsche, devido à sua excessiva cultura histórica, pareciam ter nascido velhos, com os cabelos já

³⁵ Ibid., p. 13.

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich W. Op. cit., p. 143.

grisalhos, confirmando assim a profecia de Hesíodo, “segundo a qual há-de aparecer uma raça de homens de cabelos grisalhos e Zeus aniquilará a espécie quando esse sinal se tiver tornado manifesto”³⁷. Se a época atual é o termo e fim da humanidade, cabe aos homens do presente só observar e vangloriar-se dos feitos do passado, não lhes restando nenhuma missão histórica. Seria o comportamento típico dos que vivem só da sua memória.

Nietzsche mostra que a existência do homem diante desse estado de coisas passa a ser irônica, pois, apesar de ser herdeiro de um passado, de toda uma evolução histórica, ele nada terá a legar à próxima geração; e isto porque, se a humanidade atingiu a velhice, nenhuma geração futura poderá nela se inspirar, pois a vida presente torna-se um nada, um vazio, já que é só memória. Mas, o fato de ser herdeira de um passado, não constitui o verdadeiro problema dessa humanidade grisalha, pois ela poderia sentir-se herdeira e descendente de um povo com capacidade plástica prodigiosa, como, por exemplo, o povo grego, que Nietzsche considerava um povo admirável, sobretudo por possuir uma cultura não histórica. Daí o sentido da pergunta: “Se nós fossemos apenas epígonos, como poderíamos, considerando esta cultura como herança que nos está destinada, continuar a não ser nada de mais digno e grande do que epígonos?”³⁸

O fato de a sua época possuir uma cultura histórica, de ser herdeira e descendente não de um povo como o grego, que era essencialmente não-histórico, constitui em si mesmo, de acordo com Nietzsche, um fato histórico. Este fato, segundo ele, ocorreu devido à influência prodigiosa de uma certa filosofia, o hegelianismo. Portanto, a origem da cultura histórica, é, de acordo com ele, em si mesma histórica. Deve-se, sobretudo, à influência do pensamento de Hegel tornado histórico. Logo, não se deve ao próprio pensamento de Hegel, mas à historicização dele, o hegelianismo, isto é, àquilo que se compreendeu da filosofia de Hegel na Alemanha e na Europa da época, e que consistiu basicamente em interpretar este pensamento como sendo uma glorificação da cultura histórica, o que, por sua vez, desencadeou a febre da cultura histórica na Alemanha.

O hegelianismo vai exercer, segundo Nietzsche, uma influência nefasta sobre as cabeças de sua época, produzindo a ilusão de que a história avançava de forma evolutiva, e de que a sociedade berlinense representava

³⁷ Ibid., p. 172.

³⁸ Ibid., p. 176.

o último estágio de sua marcha progressiva. Nesta perspectiva, o presente era sempre visto como superior ao passado, como um estágio mais avançado, fruto do movimento evolutivo da idéia.

No pensamento de Hegel, a história é o tomar consciência da Idéia de liberdade, que é a essência do próprio Espírito ou da Razão universal. O homem em sua ação individual, na manifestação dos seus instintos e das suas paixões, visando à satisfação dos seus interesses particulares, talvez esteja sendo apenas instrumento de um desígnio mais amplo, que é a compreensão dessa Idéia. Para Hegel, “(...) a razão governa o mundo e, conseqüentemente, governou a sua história. Tudo o mais está subordinado, é subserviente a esta Razão universal e material e são os meios para a sua realização”³⁹. No transcorrer do movimento histórico, essa Razão universal, esse Espírito, vai se revelando cada vez mais, sendo isto por um lado “... o resultado do desenvolvimento interior da idéia e, por outro lado, da atividade dos indivíduos, que são os seus agentes e provocam a sua realização”⁴⁰. Ao interpretar esse pensamento, Nietzsche mostrou que o Espírito, “esse Deus, dentro dos crâneos hegelianos, tornou-se transparente e inteligível a si mesmo e subiu já dialeticamente todos os degraus do seu dever até à revelação de si mesmo”⁴¹. E essa revelação, segundo ele, coincide com a existência berlinense de Hegel.

Compreender a história através desse processo de evolução dialética significa crer no envelhecimento da humanidade, o que vai provocar, ironicamente, um estado tal em que o homem sente-se como um herdeiro que não tem o que legar aos seus descendentes, embora o próprio Hegel não tenha afirmado isso, como nos confirma Nietzsche. O hegelianismo, no entanto, de acordo com ele, vai levar a Europa a esse estado em que o excesso de história, a herança de todo o processo evolutivo, prejudica a vida, provocando em uma época a atitude de ironia a respeito de si mesmo, seguida de uma atitude de cinismo, mais perigosa ainda, “e dentro do cinismo faz amadurecer gradualmente uma prática de egoísmo prudente, que paralisa e acaba por destruir as energias vitais”⁴². Esta é quinta e

³⁹ HEGEL, G. W. F. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. de Beatriz Sidou, São Paulo: Ed. Moraes, 1990, p. 71.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich W. *Op. c. it.*, p. 177.

⁴² *Ibid.*, p. 143.

última razão apresentada por Nietzsche para mostrar os danos causados pelo excesso de consciência histórica à vida.

A atitude inicial de ironia do homem a respeito de si mesmo é seguida por uma atitude de cinismo, como uma forma de o homem justificar o processo de evolução universal que caracteriza a sua história. Essa atitude de cinismo está fundamentada no pressuposto da necessidade, isto é, ela consiste em explicar o processo de evolução histórica como algo necessário, como algo inviolável do qual o homem não pode fugir. Para Nietzsche, essa é uma maneira de viver em harmonia com o seu tempo, aceitando *“o abandono total da personalidade ao processo universal”*⁴³. Através disso, o homem da sua época passa a se compreender como o fim, como a meta do processo de evolução, como a própria perfeição da natureza.

Essa atitude de cinismo vai gradualmente amadurecendo em uma espécie de egoísmo prudente, que passa a ser visto como aquilo que movimenta o processo de evolução histórica, passando a ser o próprio deus da história. O egoísmo deve estar disposto dentro de certos limites, ou seja, deve ser prudente, para que possa se estabelecer como alavanca da história. O Estado desempenha um papel importante nesse sentido, tendo como objetivo controlar o egoísmo ininteligente e favorecer o egoísmo inteligente. Através do egoísmo inteligente, Nietzsche mostra que o homem *“aceita que falem com ele, calcula os factos e acomoda-se a eles; não se revolta, pisca os olhos e procura as suas vantagens ou as do seu partido para vantagem ou prejuízo de outrem”*⁴⁴. A prática desse egoísmo mina a vida, à medida que faz com que o homem se agarre cada vez mais a ela. Ao sair em busca da utilidade, da vantagem, do sucesso, o egoísmo destrói o que de grande a vida possui, pois,

a grandeza não deve depender do sucesso, e Demóstenes é grande e não teve sucesso. Os mais puros e mais autênticos adeptos do cristianismo entravaram e comprometeram o seu êxito secular, a sua pretensa força histórica, mais do que o favoreceram, porque se colocavam freqüentemente fora do ‘mundo’ e não se preocupavam nada com ‘o processo da idéia cristã’⁴⁵.

⁴³Ibid., p. 188.

⁴⁴Ibid., pp. 193-194.

⁴⁵Ibid., p. 191.

O homem deve tomar em suas mãos o destino da sua história. O modo como isso será feito deve passar, antes de mais, pela destruição da crença na necessidade dos estudos históricos para a formação da sociedade, crença essa que, segundo Nietzsche, é produto de um preconceito ocidental. A história só é útil se servir à vida. Fora desse âmbito e dessa atmosfera, ela é danosa. Visando à preservação dessa atmosfera indispensável à vida, ele então nos apresenta, como contra-venenos do historicismo, o não-historicismo e o super-historicismo. O não-historicismo consiste na capacidade do esquecimento, o que encerra o homem num horizonte limitado. O super-historicismo é constituído por *“forças que afastam o olhar do devir e o orientam para aquilo que confere ao devir um caráter de eternidade e de significação igual ao da arte e da religião”*⁴⁶. Como a ciência histórica coloca diante do homem um horizonte ilimitado de acontecimentos e conhecimentos, o olhar do homem acaba por se perder nesse mundo do devir. As forças super-históricas, diante de um horizonte tão vasto, permitem ao homem perceber que há um caráter de eterno nesse mar do devir, e que esse eterno é um existente, é vida. Sem a presença desse eterno não haveria o devir, pois a vida se estagnaria diante do imenso volume de fatos. O devir se aniquilaria a si mesmo. Com isso, surge a percepção de que a história é um eterno devir, e que esse devir só é possível a partir de um clima e um ambiente propício à vida, pois só há devir se houver vida. A ciência, portanto, que trata desse horizonte ilimitado de fatos, tem necessidade de ser controlada pela vida.

A autêntica cultura só nasce a partir da vida. Sem uma vida autêntica não se pode ter uma cultura, mas tão somente informações e conhecimentos acerca do que é próprio de uma cultura. É necessário, diz-nos Nietzsche, libertar a juventude das cadeias e grilhões da história, a fim de que a história sirva a vida, e a vida assim liberta possa construir, sem imitar, uma autêntica cultura, tal como fizeram os gregos, *“reflectindo nas suas verdadeiras necessidades e deixando morrer as suas necessidades factícias. Foi assim que tomaram nas mãos o seu destino e deixaram de ser os herdeiros e os epígonos instruídos do Oriente”*⁴⁷.

Para a construção de uma verdadeira cultura, o requisito da força é fundamental, já que Nietzsche chama a atenção para o fato de que ter vontade

⁴⁶ Ibid., p. 201.

⁴⁷ Ibid., p. 204.

de criar não significa ter força para criar; portanto, não basta simplesmente romper com o passado e com a tradição histórica, é necessário ter o instinto criativo, a força de poder criar, de fazer surgir o novo que não é totalmente novo, que traz também em si algo de comum com o histórico, mas sem, contudo, subordinar-se a este. O novo tem de ter algo de comum com o velho, com o histórico, pois se fosse totalmente novo não teríamos parâmetros para compreendê-lo. Sendo assim, talvez pudéssemos tentar resumir os pensamentos de Nietzsche sobre a história através da seguinte sentença: quanto mais uma ação desconsidera a tradição histórica e se volta para a plena satisfação dos instintos vitais criativos do homem, quanto mais *força plástica* possuir um homem, tanto mais provavelmente a sua ação se tornará histórica.

Se por um lado necessitamos da memória, da história, sem a qual não teríamos sequer noção da nossa humanidade, por outro lado necessitamos do esquecimento, sem o qual o histórico não pode nascer. Estamos aqui diante do seguinte dilema: ao considerarmos a história, tornamo-nos “conscientes” da nossa humanidade, mas esquecemo-nos do vigor dos nossos impulsos criativos; ao esquecermos a história, colocamos em ação os nossos impulsos criativos, mas perdemos a nossa noção de humanidade, deixamos de nos compreender como parte de um todo histórico. Através do seu conceito de *força plástica*, Nietzsche pretende fornecer um instrumento para a correta dosagem entre esquecimento e memória, embora ele não esclareça de forma precisa como devemos efetuar a medida entre o que é preciso lembrar e o que é preciso esquecer, ou seja, como se deve efetuar explicitamente a medida entre os tipos históricos monumental e tradicionalista e a historiografia crítica.

O que nos fica claro é a percepção de que o excesso de consciência histórica impede o movimento, inibe o surgimento da própria história. Nietzsche aqui, mais uma vez, nos alerta para a importância da força dos nossos instintos criativos, que se revelam como o princípio fundamental do movimento histórico. A consciência histórica, por si só, é incapaz de mover a história, sem a presença das forças instintivas, que são o princípio básico da vida. Sob a aparência de um movimento consciente, o movimento histórico, pois, revela-se muito mais como fruto dos impulsos que governam o homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. **Os pensadores originários**. Petrópolis: Vozes, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de Antonio M. Magalhães, Porto: Ed. Rés, s.d.

HEGEL, G. W. F. **A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. Trad. de Beatriz Sidou, São Paulo: Ed. Moraes, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002.

NIETZSCHE, F. W. **II consideração intempestiva: da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida**. Trad. de Lemos de Azevedo, Lisboa: Editorial Presença, 1976.

PELLEJERO, Eduardo. Nietzsche, Foucault, Deleuze: de la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida. In: **Nietzsche e Deleuze – que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.