

Fronteiras da História*

Alan Sampaio**

Resumo: A partir da crítica à historiografia oitocentista, efetuada por Nietzsche na segunda *Consideração extemporânea*, objetiva-se mostrar como ele contribui para a formação da consciência histórica. Segundo Nietzsche, o excesso de consciência histórica do homem moderno é uma “doença” derivada da constituição de uma teoria galgada na idéia de justiça, cujo correlato encontra-se na pretensão de neutralidade do conhecimento científico. Através da crítica a tal tipo de objetividade, bem como à idéia de progresso, Nietzsche fala da necessidade de a história interpretar a si mesma, ou seja, de uma séria reflexão da consciência e da ciência sobre seus próprios limites.

Palavras-chaves: história – consciência histórica – memória – esquecimento – horizonte – perspectivismo

Os resultados das investigações de Heródoto de Halicarnassos são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e dos bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles guerrearam. Heródoto, História (I, 1).

* Parte deste ensaio foi apresentado na mesa-redonda “Nietzsche e a História: memória, consciência e sentido histórico”, em outubro de 2003, na Fundação Clemente Mariani, Salvador, da qual participaram Monclar Valverde e André Itaparica. Agradeço-lhes pelo acabamento do ensaio.

** Professor da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia.

Talvez nosso apreço pelo histórico seja apenas um preconceito ocidental... Nietzsche, Da utilidade e desvantagem da história para a vida (S1).

1. *Perspectivas da história*

A especial relevância das *Considerações extemporâneas* sobre a história reflete-se no destaque atribuído por seus leitores, dentre os quais se pode mencionar, por exemplo, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Walter Benjamin, Gianni Vattimo, Michel Foucault e Gilles Deleuze. Em parte, isso se deve à crítica radical de Nietzsche ao historicismo do homem oitocentista, e também a Hegel, mas provém principalmente da concepção de história subjacente à polêmica acerca do sentido histórico do homem moderno. Em sua idéia de história, Nietzsche deixa entrever uma espécie de ontologia, a partir das reflexões sobre a organização da memória em narrativas e sobre o horizonte da história. Nessa ontologia, uma dialética entre consciência e inconsciência, entre lembrança e esquecimento, apresenta uma compreensão de temporalidade própria à existência humana e sua peculiaridade na cultura histórica do Ocidente. Por tal motivo, ao deter a atenção apenas em suas críticas ao historicismo ou concentrar-se na metafísica do instante ou, ainda, privilegiar o seu vitalismo, o leitor acaba perdendo as implicações mais importantes da segunda das *Considerações*, a saber, a compreensão de temporalidade e horizonte da história. Entretanto, como estes temas não estão separados daqueles, é preciso persegui-los conjuntamente.

Um bom e apropriado exemplo é a recepção de Martin Heidegger. Em *Ser e tempo* (§76), ele afirma que Nietzsche compreendeu bem mais do que exprimiu. Para Heidegger, a classificação da historiografia em três tipos não é casual. Ela vincula-se à temporalidade da presença (*Dasein*) e é pré-lineada por sua historicidade. Tendo vislumbrado, mas não inteiramente ciente, Nietzsche não expressa

de modo claro “a necessidade dessa tríade e o fundamento de sua unidade” (Heidegger 7, p.203).

Apesar de Heidegger apontar para a importância da compreensão do jovem Nietzsche quanto à temporalidade e à ciência histórica, ele não se detém nas especificidades de sua obra – afinal, este não é seu objetivo. Porém, ao proceder desse modo, restringe um relevante caráter das considerações sobre a tríade da história. Heidegger afirma que a historiografia deve ser a mescla da tríade: o procedimento apropriado da ciência histórica dar-se-ia pela realização de suas três possibilidades em uma *unidade concreta e factual*. Com isso, o perspectivismo de Nietzsche é desconsiderado, pois cada uma das historiografias deve corresponder a um ambiente apropriado, sem o qual elas se tornam nocivas à *vida*.

Não se trata, para Nietzsche, de pensar uma história que traduza melhor a temporalidade do homem. Ainda que não sejam excluídas, as modulações da história não precisam convergir para uma unidade. Tal perspectiva, entretanto, não é descartada: *O nascimento da tragédia*, no seu aspecto histórico, e inclusive reflexivo, constitui-se enquanto mescla das possibilidades da história, apresentadas na segunda das *Considerações*.

Se a história impele à ação transformadora do presente, é *monumental*: destaca eventos tornados significativos e, ao mesmo tempo, indicadores da expressividade de uma época, revelando a grandiosidade possível à atualidade. Se venera os feitos, tomando o presente a partir de sua tradição (sem, todavia, contemplar o elemento futuro desse presente), é *antiquária*: atenta para os detalhes de seu povo; valorizando o costume local, faz a comunidade encontrar sentido em si mesma. Se impulsiona à libertação, dirige expectativas esperançosas ao porvir, tem uma boa “memória” para com o futuro, ela é *crítica*: negando algo do passado, conduz o presente ao porvir; livra seu tempo de uma tradição que impedia novas configurações necessárias à vida.

O nexó entre as diferentes narrativas encontra-se na relação entre lembrança e esquecimento, que vincula a *resgate* dos acontecimentos à ação e à projeção, enquanto modos próprios e integridos da temporalidade. A compreensão da forma dessa relação subjaz à polêmica com a consciência histórica oitocentista. A crítica nietzschiana procede das possibilidades de o homem lidar com as dimensões do tempo ao rememorar eventos – ou seja, na forma como os rememora. A polêmica não se dirige diretamente às possibilidades da história, mas sim ao modo como o passado é *factualmente* entendido. Faltavam ainda alguns anos para Nietzsche escrever a sentença emblemática do perspectivismo: “não há fatos, apenas interpretações” (XII, 7 (60)). No período das *Considerações extemporâneas*, ele ainda pensa, em certo sentido, através da divisão kantiana entre coisa-em-si e fenômeno. Porém, não ter ainda uma concepção elaborada do perspectivismo não significa dele não ter nenhuma compreensão. A partir daquela divisão, Nietzsche está consciente de que se o fato equivale à coisa independente da interpretação que dela se tem, ele é impossível de ser apreendido. Ao contemplar o fato, não se o tem às vistas, mas tão somente a interpretação da “realidade”, e neste caso de uma realidade anteriormente sem sentido: “o fato é tolo e foi em todas os tempos mais parecido com um bezerro do que com um deus” (HL/Co. Ext. II, §8).

Nietzsche caracteriza três tipos de história somente na medida em que existem três aspectos do rememorar historiográfico convenientes à vida. A diferença entre elas é estabelecida pela preponderância de um dos aspectos: é este predomínio que conduz a perspectivas distintas de contemplar o passado. Preocupa a Nietzsche, em cada descrição das possíveis histórias, a relação vital com o passado, apropriada à atualidade e promotora de porvir. Esta relação fundamental entre vida e temporalidade é rechaçada pela historiografia do século dezenove em prol de sua cientificidade. Ela encara o tempo enquanto sucessão de acontecimentos e converte o passado

em depositário de fatos seqüenciados cujo último efeito é o presente. Imaginando-se serva da verdade e da justiça de sua anelada objetividade, a história não permite ao passado servir como ideal ou força motriz deste presente em que se encontra e que se projeta em futuro. A ilusão que a conduz ao cientificismo é a de um passado factual, passível de ser apreendido imparcialmente. A ilusão de que o passado *passou*.

A divisão da narrativa histórica não passa de um esquema cuja função é descrever e acentuar as diferenças entre as perspectivas históricas; vale lembrar, na medida em que é possível classificá-las. Importante, neste caso, é como a tríade da história revela três maneiras do homem moderno, o homem da cultura histórica, retomar o passado; a tríade mostra formas de a memória organizar o passado em relação ao presente e ao futuro, ou seja, a memória dispõe os eventos segundo uma composição das dimensões do tempo. Os tipos de história expõem suas condições: monumental, antiquária e crítica. Nestes três aspectos, a história pertence à atualidade do existente. A cada uma de suas modulações, corresponde uma atmosfera, sem a qual a história é inconveniente à atualidade da vida:

Cada um dos três tipos de história existentes é válido tão-só em um solo e sob um clima particulares: em quaisquer outros, crescem como erva daninha devastadora. Quando o homem deseja realizar algo grandioso, precisa em geral do passado, então se apropria dele mediante a história monumental; em contrapartida, quem prefere perpetuar o habitual e de há muito venerado, cultiva o passado como historiador antiquário; e apenas àquele a quem uma necessidade presente oprime o peito e que a todo custo deseja livrar-se desse fado, carece da história crítica, que julga e condena. Da transplantação imprudente dessas espécies advêm muitas desgraças: o crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecedor da grandeza sem poder criador são plantas que degeneram, por terem sido arrancadas ao seu terreno. (HL/Co. Ext. II, §2).

A história monumental narra uma cadeia sucessiva de grandes eventos da humanidade, iluminando o presente com a possibilidade de esplendor que a imagem do passado reflete. Ela serve de modelo inspirador ao homem de ação, impedindo-o de resignar-se. A suntuosidade do que já existiu mostra-lhe a possível grandeza do existente. O caráter repetitivo do sentido das ações marca a tendência eternizante e constitui a crença fundamental dessa história: aquilo que uma vez foi grande e significativo pode e deve de novo tornar a ser. Precisamente por tal tendência, provoca o protesto de tudo que ficou de fora da eternização de certos modelos, incita um violento combate no presente por parte daqueles que se sentem excluídos de sua narrativa. Sua injustiça com o passado desconsidera o que não julga dignificante e eterno, reduzindo os aspectos próprios e característicos de cada época passada a um molde geral. Desprezando os detalhes, as vicissitudes de cada realidade passada, a história monumental *esquece-se* de que há uma preparação para os grandes acontecimentos, que eles não se ligam como num passe de mágica. Em sua cegueira das causas, torna-se uma coleção de “efeitos em si”. Ela assemelha-se às *ficções míticas*: engana através da analogia. Ao celebrar o passado desse modo, ditando inclusive os cânones da arte, possibilita que os impotentes e inativos, quando dela se apoderam, ditem também que nenhuma espécie elevada de arte, mesmo “re-novada”, deva surgir: castra os espíritos vigorosos, os quais se apropriam do passado para compor formas superiores de práxis.

Na história antiquária, os detalhes – tudo que é pequeno e limitado – recebem igual atenção e zelo. Ela é própria ao homem que quer conservar um presente, um estilo de ser, uma forma de existência. De tal modo empenhado nos detalhes de sua pesquisa, tudo para ele adquire relevância. Seu espírito e história refletem o espírito e a história do povo que busca conservar. Este é o mesmo tipo de impulso e sensibilidade que conduziu os italianos do Renascimento

a redescobrirem o antigo gênio itálico. A história antiquária enraíza o homem à sua terra, protege-o do gosto cosmopolita incessante pelo novo. Faz do historiador e de seus leitores indivíduos pertencentes a uma comunidade fundada na tradição: na memória de seus costumes e feitos. Porém, falta-lhe o poder de avaliar e, portanto, de divisar eventos que congreguem a história, conferindo-lhe um sentido único e coeso. Ela acaba por tornar-se fragmentada. Novamente o passado é injustiçado se a história deve estar a serviço da vida. Tal história *esquece-se* de que a memória é seletiva e significativa, que ela valora e que a vida hierarquiza. O seu perigo é “a fúria cega do colecionador”, pois deprecia a vida em transformação. Conservando as configurações herdadas de sua antigüidade, acaba por não permitir seu crescimento, o que significa, no fundo, não conservar na vida o seu aspecto essencial, a sua *vitalidade*: “A história antiquária degenera no instante em que a tenra vida do presente não mais a anima e inspira” (§3).

A história crítica é a que tem mais em conta o presente enquanto abertura ao futuro. Ela condena o passado na medida em que o presente necessita livrar-se de determinados preconceitos antigos. A crítica ao passado tem um lado positivo: a tentativa de conquistar um novo impulso, um estilo “jovial” – uma *segunda natureza*. Por seu empenho de liberdade e por sua tendência à negatividade, a história crítica é fruto de “homens e épocas perigosos e em perigo”. É um período conflituoso o que necessita negar seu passado, pois equivale a ir de encontro ao mais próprio da atualidade, os caracteres e costumes herdados. Porém, se todo passado é digno de condenação, pois é amálgama da fraqueza e da força humanas, não é raro a crítica decair em criticismo. A história crítica tende à ausência de positividade, sem a qual o futuro amofina-se junto com o passado deste presente. Condenar os erros do passado não impede que o homem atual descenda deles e não o faz isento de seu legado. A história crítica *esquece-se* de que o seu presente é herdeiro

também dos equívocos do passado e sua consciência de erro é fruto da pertença a uma tradição. Na interpretação e avaliação do passado ela não se mira como intérprete e avaliadora: não interpretando a si mesma, imagina-se afastada do erro, enganando-se com seu ideal de objetividade.

Três tipos de esquecimento governam as formas de relembrar os feitos históricos. Em cada um desses esquecimentos esconde-se o perigo de a história não contribuir para a vitalidade de um povo e de sua época. Nietzsche não critica o esquecimento, mas os perigos por ele tornados possíveis. Porém, se não critica, assinala: em última instância, cada esquecimento é também a tradução de uma falta de consciência histórica. Não se trata de algo negativo e que a historiografia deva superar; na verdade, é um elemento constituinte da perspectiva a partir da qual se narram eventos e se compreende a cultura de cada época. Em todo procedimento da consciência histórica há algo de inconsciente que o compõe e, de certa forma, o dirige. Em cada olhar há uma cegueira, a qual permite ao olhar encontrar *algo*, e não simplesmente o absurdo – que, como todo absurdo, não pode ser visto. Nietzsche condena outro esquecimento, o de que tudo há de ter uma atmosfera apropriada, fora da qual a história perde seu sentido de ser vital à vida. Ele censura a cegueira que conduz à falta de consciência perspectivista do homem teórico.

O passado só o é em relação a um presente – a uma atualidade da vida. É cegueira do historiador querer encontrar um fato puro. De toda sorte, a vida mesma nada sabe da justiça – ou, pelo menos, não da justiça concebida pela filosofia: não há uma ordem prévia que governe o mundo e lhe confira sentido. É a vida, ela mesma, que se manifesta na relação – temporal – entre homem e mundo, e de modo apropriado em cultura, é ela que configura formas de existência, perspectivas de percepção e costumes morais. Por isso Nietzsche diz: “É preciso muita força para poder viver e esquecer até que ponto viver e ser injusto são o mesmo” (§3). Se determina-

dos esquecimentos podem conduzir à decadência da vida, a vida não pode prescindir do esquecimento. Graças a ele, e graças à pertença a um presente que é abertura ao porvir e retomada da antigüidade, os homens da história narram e analisam o passado em *harmonia* com a vitalidade da vida.

2. *Bruma a-histórica*

Também homens da ciência prestam ações e pensamentos à vida. Entregue à ilusão de objetividade e justiça, ao contemplar o passado, o homem histórico guarda esperança no porvir – na justiça e felicidade apontadas pelo processo histórico como *em desenvolvimento*. O sentido da existência mostra-se, para ele, nesta *evolução*. Daí, na busca de compreender o presente e conquistar o futuro, divisa o passado. O historiador pensa e atua de modo a-histórico. Sua ocupação é conveniente à vida e não a um conhecimento puro. Ele assemelha-se ao homem de ação, vez que, governado por esquecimentos, intervém no presente.

O homem de ação procede sem consciência nem conhecimento, de tal sorte o futuro é a sua lei. Todo grande acontecimento histórico deriva-se da atmosfera não-histórica, condutora do homem e de sua ação. Imerso em uma bruma a-histórica, ele procede como um homem apaixonado, cujo estado de espírito “é um pequeno turbilhão de vida em um mar soturno de trevas e de esquecimento” (HL/Co. Ext. II §1). É um estado violento e circunscrito por um horizonte limitado. Injusto com o passado, sua memória detém-se no presente e mira o futuro. Esse estado anti-histórico é o fundamento de toda ação verdadeiramente *justa*, e dele provém todos os grandes acontecimentos da história.

Se um homem percebesse que a história só é possível graças à atmosfera a-histórica, se contemplasse a cegueira e a injustiça do

homem de ação ao longo dos tempos – sua falta de consciência e a imposição que os outros sofrem de sua “perspectiva intensa” –, ele acabaria por não mais desejar contribuir com os acontecimentos históricos: cessaria de agir, desistiria de fazer parte do teatro de casualidades por ele contemplado. Sua aguçada consciência converteria o presente e o passado em uma só coisa, pois perderia a ilusão de desenvolvimento. O transcurso da história, minuciosamente estudado, mostra que as ações que definiram seus rumos não foram determinadas por uma consciência histórica, instalando então o ponto de vista supra-histórico (*überhistorische Standpunkt*). É possível que esse homem conquistasse uma serenidade, mas uma serenidade senil: calmaria de um velho sábio, a quem ocorreu descobrir a força da ilusão e reconhecer que esta reveste todos os fenômenos.

O excesso de história leva à desintegração da vida e da própria história a ela pertencente. O instinto analítico dissecador “devasta o presente e torna quase impossível toda tranqüilidade, todo crescimento e maturação pacíficos” (HL/Co. Ext. II §6); enfraquece, enfim, a capacidade de incorporação da cultura. A justiça da historiografia cientificista é uma virtude temível: seu veredicto sempre destrutivo e seu desenfreado desejo de saber desenraiza o futuro. Colocando-se acima da temporalidade histórica, a historiografia oitocentista concebe-se como ciência pura e soberana, como uma espécie de conclusão da existência e seu juízo final. A justiça para com o passado não condiciona a saúde do povo e de sua cultura. É preciso que o instinto destruidor seja conduzido por um outro construtivo, por uma vontade de futuro. A cultura histórica deve ser dominada por uma força superior, a-histórica.

Há, em Nietzsche, uma tentativa de deslocar o conceito de justiça, conceito moldado ao longo dos séculos pela teoria e pelo cristianismo, para a perspectiva da vida – da ação vital à atualidade. O justo, são, grande e verdadeiramente humano provém da atmosfera

protetora do a-histórico: nesta *bruma* germina a vida e sua presença. Entretanto, para a humanidade do homem é necessária a apropriação do passado conveniente à existência.

É a força superior que tem direito de julgar. O homem superior, o criador, ele deseja a verdade, verdade que brote da justiça da vida: uma verdade “como juíza que ordena e pune” (HL/Co. Ext. II §6). Envolvido pela ilusão amorosa, seu saber é *procriação* do presente e de sua tradição em futuro: “O veredicto do passado é sempre um veredicto de oráculo: apenas enquanto arquiteto do futuro, enquanto conhecedor do presente, poderá compreendê-lo” (§6). Com esta sentença, Nietzsche não apenas afirma todo conhecimento ser interpretativo, mas estabelece um valor de *verdade*. Valor este arraigado na vida e em sua justiça, que é, antes de tudo, apropriação e procriação. Se a sentença pode ser lida em sentido epistemológico (vez que avalia a forma de proceder na busca do conhecimento, determinando, se não o grau de verdade, ao menos o seu valor), se possui tal sentido é porque, sob o ponto de vista ontológico, tudo emerge da vida. Vida eternamente insaciável, a força propulsora de toda cultura. Assim como o futuro, o passado é uma conquista, conforme o sentido projetivo do homem de ação. Não se pode desconsiderar esta “preponderância” do porvir na composição e no valor do conhecimento. A idéia de um predomínio do projetar próprio à existência perpassa toda a obra nietzschiana.

A infertilidade do historiador deriva do modo como concebe o tempo, de como compreende a relação dos acontecimentos históricos com o presente. Atualmente, não faz mais sentido a idéia de um passado que é encontrado independente da questão que lhe dirige o presente. Nicole Loraux, historiadora da Antiguidade, ao fazer o *Elogio do anacronismo*, diz ser este o pesadelo do historiador. O “anacronismo”, ação de contemplar o passado a partir de elementos e questões próprias à atualidade, se traduziria, para a autora, numa célebre fórmula de Marc Bloch: “é preciso compreender

o presente pelo passado e o passado pelo presente” (Loraux 10, p.61). O anacronismo se impõe, para ela, pois considera o presente como o “mais eficaz dos motores do impulso do conhecimento”, quando se pretende estudar a história da Antigüidade. Por outro lado, para a filosofia das correntes fenomenológica e hermenêutica, a temporalidade já há algum tempo não é pensada cronologicamente e a história deixou de ser simplesmente um saber do passado. Essa idéia está presente de um modo especial na segunda *Consideração extemporânea*. Ela pode ser evidenciada através da concepção de instante aí apresentada.

O instante, para Nietzsche, é a abertura própria à temporalidade: um presente que é regresso e projeto. Para usar uma expressão de Eudoro de Sousa, “a história, qualquer que ela seja, refere-se a passado, presente e futuro” (Souza 18, p.10). Destarte, há uma força retroativa e projetiva que possui todo presente, convertendo-o em uma presença que se estende de sua atualidade à antigüidade e engloba a projeção de um ou mais horizontes de porvir. O termo grego para “presença” é “*parousía*”: “atualidade”, “ocasião favorável”, “chegada”, “advento”. O prefixo “*par*” indica uma proximidade, uma delimitação, algo que se avizinha ou está próximo e corresponde ao prefixo latino “*prae*”, que, por sua vez, também sugere prioridade no tempo e no espaço. Tanto em grego quanto em latim, o “presente” indica uma situação favorável.

Em alemão, diz-se “*Augenblick*” para “instante”, ele quer dizer, literalmente, “mirada”, “vista de olho”, é como um piscar de olhos: um tempo que mesmo sendo efêmero, destaca-se; que domina e demarca um horizonte restrito e fugaz. Nietzsche acentua esta força do momento presente. Porém, o instante no qual, a cada vez, o homem se encontra não é um intervalo reduzido de tempo, pois insta a algo, e só projeta-se porque no momento lembra-se. O instante instaura, pois é impelido pelas instituições legadas pelo passa-

do, pela tradição. Esse caráter próprio a cada presente confere ao tempo um aspecto circular em oposição à linearidade da cronologia. Ao divisar o passado, contemplar a atualidade ou vislumbrar o porvir, o que sempre se tem presente é a presença desse instante que é precisamente a reunião dos imaginários, dos simbolismos, de uma disposição corpóreo-simbólica dos homens em um mundo, incluindo os equívocos que o atravessam. As interpretações diversas que uma época apresenta de algo habitam o mesmo *horizonte interpretativo*. Horizonte, decerto, “equivoco”, isto é, com “vozes em simultâneo”.

O presente, exposto através da consciência, está rodeado por uma bruma, pela inconsciência e a-historicidade próprias à vida. A existência está sempre envolvida por uma atmosfera a-histórica. Ela compõe-se da arte e do poder de esquecer, de *acondicionar* a memória e a temporalidade em um horizonte, em um limite protetor do impulso desenfreado da ciência e do conhecimento do passado – de um desejo de pura presença sem ausências.

As forças mais próprias da “bruma” são a arte e a religião, as quais Nietzsche designa pela expressão “sobre-históricas” (*über-historischen*). Tais potências conduzem à supressão da consciência de temporalidade (ao menos no sentido cronológico). Não é que estejam à parte do devir, mas põem-se acima da consciência histórica e conferem a uma presença o caráter de algo permanente; assim, atuam na história envolvendo-a. Elas desviam o olhar do devir para dar à existência o aspecto de eterno e imutável. Melhor: conferem ao devir o caráter de eterno. Sem este poder da arte e da religião (ou, mais especificamente, do mito), o homem converter-se-ia em “discípulo de Heráclito”: condenado a não esquecer, veria tudo em metamorfose. A realidade ruiria perante seus olhos, justamente porque não se dispunha no presente. Em resumo, é possível viver quase sem recordar, mas não sem esquecer (HL/Co. Ext. II §1).

Até mesmo para recordar é preciso esquecer, deixar que se apaguem as diferenças; somente assim configuram-se formas – sem as quais não existe memória e nem mesmo percepção.

O tempo da arte e do mito é a *comemoração*. Na experiência da festa de caráter religioso rompe-se o tempo ordinário. A arte e o mito não são potências sobre-históricas por não participarem do devir dos acontecimentos, mas sim porque seu tempo não é o cotidiano, porém aquele que traz a experiência de plenitude. Elas contrastam com a história por seu caráter eternizante, de certo modo, garantem-na: “As festas recorrentes não são assim chamadas porque são registradas numa ordem temporal, mas ao contrário, a ordem temporal surge a partir do retorno das festas” (Gadamer 5, p.64). Além disso, arte e mito evidenciam o poder formativo da memória. Sem este poder de fixar formas e ser capaz de organizá-las em movimentos segundo uma temporalidade própria e significativa, quer dizer, em especial, o poder de forjar uma aventura, um *drama*, não haveria a narrativa histórica. A história depende do caráter modulador das potências sobre-históricas.

O confronto entre história e atmosfera a-histórica é um dos principais exemplos da dialética nietzschiana, e equivale aos contrastes entre consciência e inconsciência, lembrança e esquecimento, luz e treva, ou ainda, lucidez e embriaguez. É emblemática a sentença de Goethe com a qual Nietzsche começa o seu colóquio: “De resto, abomino tudo que me instrui sem aumentar e estimular imediatamente a minha atividade”. Ela indica já a posição através da qual é dirigida uma crítica à ciência histórica: seu esquecimento de que deve ser apropriada à atualidade, que deve convir à existência; o esquecimento da obrigação de *animar* o presente – a atualidade da vida –, de contribuir para a atividade vivificante. A inversão relativa ao domínio entre saber e vida, realizada por Nietzsche, é resumida na alteração da sentença cartesiana *cogito ergo sum* para *vivo ergo cogito* (HL/Co. Ext. II §10). A vida, a existência, com seus

aspectos mais discrepantes, com seus sentidos e não-sentidos, dominam e devem reger a teoria e a razão. O valor da ciência e da história não está, portanto, em seu grau de verdade, em sua cientificidade, mas em sua capacidade de contribuir para a afirmação incondicional da existência.

3. *Horizonte*

Em Nietzsche, o modelo de cultura e saber é inspirado na jovialidade grega. A teoria estava associada à realização da existência, não simplesmente à busca de um saber erudito: “os gregos domaram seu impulso do conhecimento, impulso em si mesmo insaciável, através do respeito à vida, mediante uma ideal necessidade de vida – pois o que aprendiam, desejavam viver imediatamente” (PHG/FT §1). Na Antigüidade, a dignidade e o reconhecimento da ciência estavam diretamente vinculados à procura de virtude: “Há algo de novo na história, quando o conhecimento quer ser mais do que um meio” (FW/GC § 123). Não mais *medium* da vida, a ciência decaiu em excesso. A consciência histórica moderna de justiça e verdade ataca a faculdade plástica da existência. Graças a esta faculdade, os gregos apoderaram-se de seu passado e da cultura alheia, convertendo-os em “seu próprio sangue”. Eles foram capazes de dominar o impulso do conhecimento por uma força que os unia em torno de sua cultura. Esta “força plástica” (*plastische Kraft* – HL/Co. Ext. II §1) torna tudo que é estranho e longínquo em próximo e próprio.

Inexiste uma tal compreensão na modernidade: sua consciência histórica converteu o passado em “coisa factual”, em objeto de posse da ciência. Ela encobriu o caráter mais próprio do passado, o de ser pertença de um homem, de um povo, de uma cultura. Em desarmonia com a vida, o sentido histórico condutor da modernidade

não permite mais nenhuma maturação lenta, que é a espécie de amadurecimento da cultura. Nietzsche utiliza, para ilustrar o processo de apropriação do novo ou daquilo que é exterior, a alegoria da serpente que ao comer coelhos vivos deita-se tranqüilamente ao sol, evitando qualquer movimento além do indispensável. Há um tempo de maturação necessário às transformações geradas ou gestadas no seio de uma tradição para converter o novo em costume e caráter. A apropriação anímica da cultura equivale à assimilação física dos vivos, ela requer um tempo apropriado de digestão – de gestação; para ser mais preciso, tal processo interior é a cultura autêntica (HL/Co. Ext. II §4). Ao falar da serpente, a imagem não poderia ser outra senão a da alimentação, pois o animal vive apenas de modo não-histórico. Não há nenhuma projeção ou apercepção da temporalidade; nada há além do instante. Ele, assim como o recém-nascido, é por natureza esquecido: vivem ambos, na inconsciência, em uma feliz cegueira.

Se a felicidade do animal e da criança deve-se ao esquecimento que os mantém sempre no instante, nem esta felicidade, nem este esquecimento, nem este instante são os do homem. O instante do homem é a presença que circunscreve passado e futuro. O seu esquecimento é o correlato imprescindível à memória. E a sua felicidade é uma conquista e não um repouso no não-sentido; não é a aceitação *cínica* despreocupada do “mundo”. O mundo com o qual o homem se relaciona não é simplesmente dado, simplesmente presente, mas um mundo simbólico e temporal. Se a felicidade depende da “aptidão de sentir de forma *a-histórica*”, esta capacidade só pode existir em um ser que compreende sua temporalidade, que a pronuncia em sentenças simples como “foi...”, “era...”, “será...” etc.

Entregue ao puro esquecimento, em seguida a criança

aprende a palavra “era” [“es war”], palavra-chave com a qual tem acesso à luta, dor e fastio do homem, para recordar-lhe que sua existência

fundamentalmente é – um imperfectum que nunca chega a aperfeiçoar-se. Quando finalmente a morte traz o anelado esquecimento, então sempre simultaneamente ela abate o presente e a existência, e imprime o selo deste saber de que a existência é um ininterrupto ter sido, algo que vive de negar-se e consumir-se, de contradizer-se a si mesmo. (HL/Co. Ext. II §1).

Com a palavra “era” a criança ingressa no mundo humano. Que se pode entender desta afirmação, a não ser que a memória é um traço característico da humanidade e que esta pode ser definida por sua relação com o tempo? Por outro lado, o que é o apelo trágico da consciência de limite e finitude, senão uma viva aceitação da morte, do desaparecimento da individualidade? Ao ser introduzida em um mundo cultural, ao aprender a mais imediata conjugação de verbos, a criança é humana: é um ser de temporalidade. O homem e a humanidade são históricos e a historicidade do homem perpassa pela linguagem; poder-se-ia dizer que a linguagem modela nossa percepção do tempo. A memória é condicionada pela língua, o que não significa restringir-se a ela¹.

A humanidade é definida por seu retorno ao passado: pela “força de servir-se do passado para a vida e de refazer através dos acontecimentos passados a história presente [*Geschichte*], o homem torna-se homem” (HL/Co. Ext. II §1). O homem não age nem como bicho entregue ao puro esquecimento nem como discípulo de Heráclito. O contraste entre esquecimento e memória exhibe a forma do homem relacionar-se com o tempo. A questão que Nietzsche responde é a de como um ser de memória relaciona-se com o instante que é abertura de temporalidade, em outras palavras, como a vida conforma-se em cultura a partir da relação que o presente tem com as outras duas dimensões do tempo. Esta é uma questão posta entre os séculos XIX e XX, pois nunca antes o olhar para o passado tinha sido tão problemático. Traço marcante do homem, o *resgate*

do passado deve contribuir para a vitalidade de seu modo de ser em um mundo simbólico. Este mundo não emerge apenas da luminosidade. Ele é claridade e escuridão. Ele mesmo é configurado através da inter-relação de saber e não saber, de lembrança e esquecimento. “Resgatar” é um termo que resulta do cruzamento entre duas palavras latinas: “*reexcaptare*”, que indica o movimento de algo trazido das trevas, e “*recaptare*”, que assinala que algo deve ser conduzido às trevas ou nelas conservado. Desvelamento e velamento, que em bom português se diz “revelação”. Se a história nada mais é, mas também nada menos, do que a apropriação mnemônica do passado, ela é lembrança e esquecimento².

Na atualidade, no futuro e no passado há sempre coisas irrelevantes, que assim o são pois uma presença ou não vê ou fecha os olhos para não ver, desvia o olhar e recusa-se a dizer sobre aquilo que quando muito se assemelha a um vulto. Cada narrativa do passado, apresentação do presente ou projeção de um futuro são modos de organizar a memória através de elementos simbólicos e imaginários em que o esquecimento opera de modo seletivo. O que falta à consciência histórica do homem moderno é, segundo Nietzsche, saber do caráter ativo do esquecimento. Isso, que se pode chamar de “esquecimento do esquecimento”, leva o Romantismo a entregar-se à arte de colecionar e conduz o Iluminismo a um excesso de consciência. O esquecimento é uma faculdade ativa da apropriação, é potência do processo de incorporação próprio da vida.

O excesso da história é a desarmonia entre os elementos contrastantes da vida. A doença histórica é a desmesura da memória. Ela não é produto simplesmente de uma demasiada recordação. Essa lembrança é desmedida porque é desarraigada da vida – que segrega, valora, hierarquiza e significa ao esquecer. A questão não é puramente quantitativa, mas de incorporação. A cada tipo de história acompanha uma espécie de esquecimento que a torna possível. Assim, em vez de afirmar que a memória desenraizada da

vida leva esta à degradação, pode-se muito bem dizer que é o esquecimento, apartado das necessidades da existência de cada atualidade, que amofina a vida, tornando-a enferma.

A memória que imagina o passado como *passado* é excessiva, pois não incorpora a tradição. A doença da histórica não é fruto propriamente nem do cuidado com as minúcias nem da criticidade, mas sim da vontade de verdade e justiça. Crendo ter atingido um tal estado de clareza, o homem oitocentista mira-se como epigonal. Ele carece da capacidade de absorver elementos estranhos e transformá-los em integrantes de um único estilo. Falta-lhe, em uma palavra, um horizonte. Eis a fatalidade do homem moderno: “A terra firme cede em incerteza para ti, tua vida já não mais possui escoras, apenas algumas teias de aranha que se rasgam a cada novo jeito de teu conhecimento” (HL/Co. Ext. II §9). Sentindo-se herdeiro de todo o passado, ele não é descendente de passado algum. A memória não faz sentido se não se é herdeiro daquilo que se rememora. O preconceito de ser epigonal mitiga o espírito de fazer futuro.

4. *Consciência histórica*

A cisão proclamada pela teoria, entre ela própria e a vida, culmina na consciência histórica, excedendo-se em divisão entre interior e exterior. O sentido histórico, sua consciência e idéia de justiça são, a um só tempo, provedores e sinais da decadência do existente, são continuadores do niilismo ocidental. Repleto de dados históricos, o homem não possui a pujança de conferir-lhes um sentido comum. Carece de uma coesão que assegure dignidade superior à existência e dê confiança ao povo e aos indivíduos; um horizonte que mostre a propriedade conjunta de uma comunidade e congreve a diversidade em harmonia. Ele carece de cultura, que

é, antes de tudo “unidade de estilo artístico em todas expressões da vida de um povo” (DS/Co. Ext. I §1; HL/Co. Ext. II §4). Cultura no sentido grego de um princípio formativo, de *paidéia*, isto é, “a idéia de cultura como uma *phýsis* nova e aperfeiçoada, sem interior e exterior, sem dissimulação e convenção, de cultura como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer” (HL/Co. Ext. II §10; ver SE/Co. Ext. III §3).

Curvado sobre si, sobre sua “interioridade”, o homem moderno contempla um amontoado de coisas apreendidas, mas nada encontra que conduza à ação exterior: eis o reflexo de que a cultura histórica extirpa os instintos condutores da vida presente. Tal homem constitui-se em conflito com a tradição, o que se revela principalmente em sua criticidade e nos fatos estranhos e incoerentes acumulados pela historiografia, sem reuni-los segundo um só sentido. Sem esta unidade de estilo estético, a arte, o mito e a ciência deixam de ser o desabrochar da cultura autêntica. A falta de um horizonte que acomode a lembrança numa vivacidade de projeto deve-se à ausência de um estilo coeso. A divisão entre exterior e interior é uma das características marcantes do que Nietzsche concebe como barbárie moderna. Não mais a cultura suscita o saber. Agora é a idéia de cultura, um certo sentimento que se tem dela, que conduz a escolhas deliberadas.

Como poderia nascer uma unidade de estilo quando os cientistas e os pensadores são equiparados a simples trabalhadores das fábricas? A ciência, reduzida pela objetividade com que se busca a verdade enquanto *certitudo*, perdeu o compromisso com sua atualidade. Age por ruminação e lembrança, mas sem um desejo de porvir. Jovens cientistas apropriam-se do método de trabalho, dos truques e tom superior de seus mestres, convertendo-se em meros servidores da verdade (HL/Co. Ext. II §7). Se ocorre manter um vivo pacto com a atualidade e seu porvir, o cientista o faz porque crê em uma história necessária e universal. Acredita na utopia cris-

tã de redenção e é governado por um sentimento, também cristão, de ser epigonal.

Tanto um quanto o outro, tanto o descompromissado quanto o compromissado historiador, qualificam arbitrariamente de “objetividade” o modo dominante com que a ciência mede as opiniões e feitos passados, e de “subjetividade” todas as outras formas contrastantes com a sua: no momento presente, nas opiniões corriqueiras, “encontram eles o cânone de todas as verdades; sua tarefa é adaptar o passado à trivialidade atual” (§6). A vida presente deve governar toda contemplação e ânsia de conhecimento, todavia isso não significa que deva haver um parâmetro único de contemplação. É preciso que a consciência histórica adquira também um olhar para si mesma, e com isso despeça-se da ilusão de que a sua razão é mais objetiva e justa do que as outras formas de percepção de outros tempos.

O Iluminismo concebeu-se como cume do processo histórico e em ruptura com a tradição. Depois de um necessário e dramático processo, a humanidade estaria em condições de determinar seu próprio *norte* apenas pela “razão”. A *Aufklärung*, nomeando-se, faz de si um problema da modernidade e sobre a modernidade. Ela é a primeira a situar-se em relação a seu passado e futuro. Este passado é a fonte de equívocos que a modernidade superou ou tenta superar, e o futuro é a concretização dos ideais que faz desta modernidade um momento singular ante todo o passado e diante de todas outras formas de “civilização” entendidas como “atrasadas”. Conforme diz Foucault: “Vê-se aflorar uma nova maneira de colocar a questão da modernidade, não mais numa relação longitudinal com os antigos, mas no que se poderia chamar uma relação sagital com sua própria atualidade” (Foucault 4, p.105). O presente aponta sua seta inquisitiva à sua própria época.

Ao lado deste universalismo do Iluminismo, que coloca a si a questão de uma modernidade autônoma para o Ocidente e para o

mundo, está o particularismo dos românticos, que se vincula às pesquisas colecionadoras das tradições populares, do *folclore*, na tentativa de construir uma história e uma identidade nacional. Entre estas duas posições, Nietzsche encara o problema do Ocidente e o da Alemanha. Para ele, um e outro devem ser pensados conjuntamente, ainda que a questão da identidade alemã não se deva restringir à busca de orientação do Ocidente, mas contracenar com ela. Nietzsche contempla o Ocidente enquanto continuador da tradição grega e vê o mito como ordenador e significador da contemporaneidade de um povo. Ele não está disposto a abandonar a consciência histórica, ao contrário, pensa que a aclarando, levá-la-ia ao reconhecimento de seus limites: de que não é condutora de si e de tudo o mais.

Ao alcançar a consciência histórica, o homem moderno pensa estar se despedindo da história. No deslumbramento do homem moderno, em sua crença de justiça e redenção dos tempos há algo de paralisante: um lembrar-se de que vai morrer (*memento mori*), um memorar a proximidade de fim dos tempos legada pela teologia cristã da Idade Média. Do ponto de vista psicológico, o empenho em rememorar e julgar o passado traduz a autoridade outorgada pela modernidade a si mesma, é o correlato do Juízo Final convertido em necessidade universal da história. Com isso, dispõe-se a crença de que os homens da atualidade são epigonais, pois pensam contemplar o envelhecimento da humanidade: “à velhice cabe afazeres senis, ou seja, olhar para trás, conferir, concluir, procurar consolo no que se passou mediante recordações, enfim, eis a cultura histórica” (HL/Co. Ext. II §8). O cristianismo, com sua idéia de fim dos tempos e conquista do reino terrestre, transformado em religião natural, junto com a crença socrática de justiça através da consciência resultam em fé na razão e no progresso, característicos da consciência histórica. A tese defendida por Nietzsche é que o cristianismo “retroalimenta-se” da cultura histórica: o excesso da

história tem sua origem no “*memento mori* medieval e na desesperança que o cristianismo traz em seu coração contra todos os tempos vindouros da existência terrena” (§8). A história não passaria, assim, de uma teologia camuflada.

O que caracteriza propriamente a consciência histórica? A idéia de que o próprio pensamento que reflete a história passada deriva-se desta e pertence à sua atualidade. Pode-se dizer que tal consciência formaliza-se com Bayle e Vico, amadurece com os enciclopedistas e tem em Hegel e Marx, para não sair do âmbito da filosofia, seus representantes. Mas ela já se encontra em Immanuel Kant, mais explicitamente no opúsculo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ele está consciente de que suas reflexões não estão fora do tempo histórico; porém, a seqüência de acontecimentos que constituem a história é governada por uma potência a-histórica: a dialética de contradições faz mover a humanidade rumo a um maior esclarecimento e realização da liberdade humana. Neste sentido, pode-se dizer que em Nietzsche a consciência histórica alcança a *maioridade*: ele não mais imagina uma estrutura prévia perfazendo os eventos históricos. O tempo não é derivado da eternidade, nem de uma estrutura eterna, ao contrário, o “eterno” é uma conquista no devir da cultura. Diferente de Kant, Hegel e Marx, Nietzsche não vê uma história progressiva. Ele compreendeu o equívoco de tal perspectiva, o de que haja uma estrutura anterior ao devir. Por isso, a interpretação da história deve interpretar a si mesma:

a origem da cultura histórica – e de sua intrínseca e totalmente radical contradição com o espírito de um “novo tempo”, de uma “consciência moderna” –, essa origem deve, ela mesma, ser reconhecida como histórica, a própria história deve resolver o problema da história, o saber deve voltar o dardo contra si mesmo – esse triplo deve é o imperativo do espírito do “novo tempo”, caso haja nele algo realmente novo, poderoso, vital e original. (HL/Co. Ext. II, §8).

Nunca se tratou de negar por completo a consciência de seu tempo – ou talvez mesmo de negá-la. Importava conferir outro *valor* aos valores atuantes e renovado sentido ao mundo a partir de uma *cosmovisão dionisíaca*. Nietzsche combateu os aspectos mais decisivos da modernidade, ao mesmo tempo em que buscou compreendê-los profundamente. Este duplo movimento também pode ser entendido como um dos traços marcantes da *Aufklärung* – o esclarecimento crítico ou a crítica que esclarece. A modernidade caracteriza-se justamente por seu criticismo, por sua renovada tomada de posição a partir da polêmica. Com isso não quero dizer que Nietzsche seja um típico moderno e sim assinalar que a sua relação com a modernidade não pode ser limitada a de um detrator. Na verdade, ao dirigir uma suspeita a algo que é um dos principais motivos de orgulho da modernidade, sua consciência histórica, Nietzsche contribui para o desenvolvimento de tal consciência: “nós todos padecemos de uma febre histórica devoradora e, ao menos, deveríamos reconhecer que padecemos dela” (HL/Co. Ext. II, *Prefácio*).

A exigência de reconhecimento da situação presente do homem e a vontade de *expor* um pensamento crítico, em outras palavras, refletir sobre as características de sua época e polemizar publicamente com seus pares são qualidades da filosofia nietzschiana e da iluminista. A polêmica de Nietzsche não se reduz, todavia, a um aspecto da “maioridade” de que fala Kant em *O que o Iluminismo?*, pois pretende reconquistar o espírito “agonístico” da Antigüidade, neste presente moderno. Nietzsche imagina “novos tempos” que não tenham como centro a *razão* – que estejam, portanto, conscientes de que não é a consciência quem governa ou deve governar a existência. Ele pretende, por assim dizer, uma outra atualidade, outro horizonte de possibilidades.

5. A história e suas origens

A grande discussão, realizada na segunda *Consideração extemporânea*, sobre a natureza da narrativa histórica, sobre a organização da memória e a poderosíssima força do esquecimento, é atravessada pela afirmação do instante, do presente, deste presente pleno que Goethe via na Antigüidade. Nietzsche faz questão de observar que os antigos podiam viver sem esse louco afã pela história, e que, na verdade, viviam melhor. Apenas em um sentido restrito é possível afirmar que os gregos foram inventores da história: quanto ao estilo cuja narrativa envolve um tipo de pesquisa; ele começa propriamente não com Heródoto ou com seu antecessor, Hecateu, mas com Tucídides, que se apropriou dos métodos desenvolvidos por Hipócrates e seus discípulos. O profundo senso de temporalidade determinante da consciência histórica é, na verdade, derivada dos judeus e dos cristãos. Auerbach, em *Mimesis*, apresenta uma interessante caracterização da narrativa homérica em contraste com a narrativa judaica. Ele demonstra não haver em Homero segundos planos: “O que ele nos narra é sempre somente presente, e preenche completamente a cena e a consciência do leitor” (Auerbach 1, p. 3). Por outro lado, no sacrifício de Abraão não há, propriamente falando, tempo ou espaço, mas um homem – ou, caso se prefira, o homem – diante do deus Iahweh; o lugar e o tempo são morais e não sensíveis. E, por isso mesmo, o judeu concebe a idéia de história universal:

Os poemas homéricos fornecem um complexo de acontecimentos preciso, espacial e temporalmente delimitado; independente dele, concebe-se tranqüila e facilmente outros complexos anteriores, simultâneos e posteriores. O Velho Testamento, porém, fornece história universal; começa com o princípio dos tempos, com a criação do mundo, e quer acabar com o fim dos tempos, com o cumprimento da promessa, com a qual o

mundo deverá encontrar seu fim. Tudo o mais que ainda acontece no mundo só pode ser apresentado como membro desta estrutura; tudo o que disto fica sendo conhecido, ou até interfere com a história dos judeus, deve ser embutido na estrutura, como parte constitutiva do plano divino... (idem, p. 13).

Qualquer acontecimento significativo, um ato terrível ou uma grande conquista, deve ter sido causado pelos deuses: este é o modo do homem antigo conferir sentido ao que, depois da Modernidade, passou a ser visto como acaso ou ato humano. Isto não basta, todavia, ao judeu e ao cristão, pois cada ato decisivo deve ser uma conspiração divina rumo ao *telos*. Eles precisam sempre lembrar de que vão morrer. Eis o *memento mori* da Idade Média. Contra a idéia de processo universal, Nietzsche afirma a vida presente.

Se o historiador atual rejeita tal idéia, cada vez mais e de modo mais difundido, ele procura expor as injustiças do passado, como se suas denúncias pudessem contribuir para dissipar as injustiças do presente, tal qual um feiticeiro que ao pronunciar o nome de um espírito maligno acredita conjurá-lo. Esta redenção através da consciência é filha de seu tempo – é ela também ressentida e niilista. Que idéia de justiça a move, se não pode ser a justiça da força? É a justiça platônica, cristã, eterna, eqüitativa que exige o messianismo do tipo encontrado em Walter Benjamin, na suas teses *Sobre o conceito da história*. Outro princípio e outra história aparecem com Nietzsche. Veja-se, por exemplo, *Genealogia da moral*: uma escrita sob o ponto de vista da vontade de potência.

A história não se constitui apenas de acontecimentos, e os acontecimentos, por sua vez, não se dão apenas por motivos políticos, econômicos ou sociais. Há o imaginário, há a dimensão dos valores e das interpretações. Na verdade, a interpretação é mais do que simplesmente uma dimensão, ela é a natureza de tudo que se fez e se faz. Já citei a sentença emblemática do perspectivismo: “não há

fatos, apenas interpretações”, mas ela não está assim destacada; o fragmento póstumo diz na íntegra:

Contra o positivismo que fica preso ao fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente fatos é o que não há, e sim interpretações. Não podemos constatar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer algo assim. “Tudo é subjetivo”, direis vós: mas já isso é exegese, o “sujeito” não é nada dado, porém algo inventado por acréscimo, subposto. – Será que é necessário, em última instância, colocar o intérprete ainda por trás da interpretação? Já isso é invencionice, hipótese.

Na medida em que a palavra “conhecimento” ainda tem qualquer sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é interpretável de outro modo, ele não tem nenhum sentido subjacente, porém inúmeros sentidos, “perspectivismo”.

Nossas necessidades são aquilo que interpreta o mundo; os nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de ânsia de dominar, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os demais instintos. (KSA, XII, 7[60]).

Eis o mundo: sendo uma pluralidade de potências, de interpretações, ele é uma pletora de sentidos; porque é isto interpretação: conferir e determinar sentido e direção. Assim, o que aí se lê é a inexistência do fato sem sentido: um fato já é, por ser fato, envolto e imerso em interpretações e, sob estas interpretações, ele próprio é interpretação. É mais do que dizer que não existe coisa sem ser percebida, rememorada, imaginada – pois a interpretação pertence à natureza do universo e não apenas a uma dada relação entre sujeito e objeto na qual este é representação daquele. Como diferenciar, então, de modo permanente e claro os acontecimentos históricos da narrativa histórica, *Geschichte* e *Historie*? Não é possível. Fazer e contar história não devem nem podem ser dissociados.

Abstract: Based on Nietzsche's critique of nineteenth-century historiography in the second *Untimely Meditation*, this article aims to show how he contributed to the formation of a historical consciousness. For Nietzsche, modern man's excess of historical consciousness is a "sickness" derived from a theoretical approach based on the idea of justice, whose correspondence is found in the pretense of scientific neutrality. By criticizing this type of objectivity as well as the notion of progress, Nietzsche defends the necessity of history to interpret itself, i.e. for consciousness and science to seriously consider their own limits.

Keywords: History – historical consciousness – memory – forgetfulness – horizon – perspectivism

notas

- ¹ José Bragança de Miranda, em seu artigo "Nietzsche e a modernidade: considerações em torno da II Intempestiva", chega a uma interpretação próxima à que apresento, com a diferença de uma conclusão (a qual assinalo em itálico) mais própria aos tempos atuais que a Nietzsche: "Ligar a memória ao homem e o esquecimento ao animal, numa oposição que é logo desconstruída, implica dizer que *tudo se passa na linguagem, tudo tem de passar pela linguagem*. É ela que cria uma memória no homem, e com ela a duplicação da voz, que é simultaneamente uma divisão do interior e do exterior" (s.d, p.193). Na verdade, nem tudo passa pela linguagem, mas deve-se principalmente a ela a duplicação do mundo. Se o conhecimento – excessivo – é o responsável pela cisão entre exterior e interior, ele só o é na medida em que confia na ilusão da linguagem. A teoria converteu a linguagem em instrumento de formulações conceituais da verdade, sem compreender seu caráter inventivo. Com isso, deixou-se conduzir por seus *pre-conceitos*.

² O contraste entre estas duas potências é elucidado por Jesiel Ferreira de Oliveira Filho: “Lembrar, como sabemos, é repetir, é trazer outra vez algo à consciência, embora de maneira variadamente recombinate. Esquecer, menos do que ação oposta ao lembrar, é a operação conjugada de selecionar o repetível, segregando dentre os acontecimentos disseminados nas consciências e no tempo aqueles que devem ficar ativos ou inativos. Aliás, pela etimologia latina < **excadescere*> , relacionada à ação de “podar”, o esquecer seria algo aproximável a um trabalho como o de aparar os ramos em excesso, ou demasiado espinhosos, dessa roseira rizomática que é a trama da memória. Metáforas à parte, é pela ação de memorar que produzimos nossos campos de referência para a articulação temporal da realidade” (Oliveira Filho 18, p. 22).

referências bibliográficas

1. AUERBACH, Erich. “A cicatriz de Ulisses”. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. [s.t.]. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
2. BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da história”. In: *Obras escolhidas*, v. 1: Magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
3. ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1988.
4. FOUCAULT, Michel. “O que é o Iluminismo”. In: *Dossier Foucault*. Rio de Janeiro: Livraria Saurus, 1984.

5. GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo: arte como jogo, símbolo e festa*. Trad. Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
6. _____. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
7. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte II. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
8. HERÓDOTOS. *História*. Tradução e introdução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 1988.
9. KANT. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. In: GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. Tradução e prefácio de Vítor Matos e Sá. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
10. LORAUX, Nicole. “Elogio do anacronismo”. Trad. Maria Lúcia Machado. NOVAES, Aduato (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
11. MIRANDA, José A. Bragança de. “Nietzsche e a modernidade: considerações em torno da II Intempestiva”. In: MARQUES, António (Org.). *Friedrich Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Vega, [s.d.].
12. NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos/ Lisboa: Edições 70, 1995.
13. _____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

14. _____. *Considerações intempestivas I e II*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença/ São Paulo: Martins Fontes, [1976].
15. _____. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília, UnB/ São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
16. _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
17. _____. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Traducción: Dionisio Garzón. Madrid: EDAF, 2000.
18. OLIVEIRA FILHO, Jesiel Ferreira de. “O regresso das memórias”. In: *Leituras pós-coloniais de comemorações lusófonas*. Salvador, 2003. 180f. Dissertação de Mestrado em letras e lingüística do Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia.
19. SOUSA, Eudoro de. *História e mito*. Brasília: UNB, 1981.

