

Nietzsche e o sentido histórico*

André Luís Mota Itaparica**

Resumo: Partindo da questão das contradições no pensamento de Nietzsche, este artigo visa a observar como essas contradições se apresentam, no decorrer da obra do filósofo, em suas considerações sobre o papel da história no conhecimento e, mais especificamente, sobre aquilo que ele denomina “sentido histórico”, a saber, a consciência da historicidade na modernidade.

Palavras-chave: História – sentido histórico – modernidade – genealogia

Uma das críticas mais comuns a Nietzsche, persistente até os dias atuais, reza que ele não seria um pensador rigoroso, devido às contradições patentes que permeariam sua filosofia. A longevidade dessa crítica e sua aparente força contaminaram até intérpretes mais atentos de Nietzsche, esforçados em apontar quão falsa era a aparência contraditória de algumas afirmações de Nietzsche. Para Walter Kaufmann, por exemplo, as alegadas contradições no pensamento Nietzsche nada mais seriam que mais um dos elementos que compunham uma imagem estereotipada do filósofo: “As contradições aparentemente mais profundas podem ser resolvidas pela

* Este texto, em versão reduzida, foi originalmente uma comunicação apresentada na mesa-redonda “Nietzsche e a história”, realizada no dia 1º de outubro de 2003 na Fundação Clemente Mariani, em Salvador.

** Professor da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

descoberta de um contexto mais amplo, qual seja, o da filosofia de Nietzsche, seu desenvolvimento e suas intenções básicas”¹.

Com a sua obra *Nietzsche: Die Gegensätze seiner Philosophie und seine Philosophie der Gegensätze*², Wolfgang Müller-Lauter não apenas atentou para o fato de que muitas contradições da filosofia de Nietzsche são aparentes, como também sublinhou que a existência de opostos imanentes nessa filosofia, antes de um defeito, é uma característica que a singulariza; as contradições, os opostos ou os antagonismos, assim, expressariam o que há de mais essencial e original nessa filosofia. O autor, com propriedade, lista os três tipos de contradição presentes na obra de Nietzsche: em primeiro lugar, as que se dissolvem no decorrer de sua obra, que pode ser dividida em diversas fases; em segundo lugar, as meramente aparentes, resultantes do uso dúbio ou polissêmico de um conceito, compreendido em seus diversos aspectos e relacionado a diferentes estados de coisa; enfim, as contradições que permaneciam inconciliáveis. Para esse comentador, estas últimas não deveriam ser ocultas ou resolvidas artificialmente, pois as contradições imanentes à filosofia de Nietzsche teriam um significado sobretudo ontológico, em sua doutrina da vontade de potência. A expressão de contradições na filosofia de Nietzsche, assim, nada mais seria que a consequência direta de um mundo compreendido como um jogo agonístico de forças³. Com isso, passaríamos da simples constatação das “contradições da filosofia de Nietzsche” para o estudo atento de sua “filosofia das contradições”.

Procuraremos, neste artigo, mostrar como a avaliação de Nietzsche sobre o conhecimento histórico e sobre aquilo que ele denomina “sentido histórico”, ou seja, uma concepção moderna da história, comporta os três tipos de contradições identificadas por Müller-Lauter. Encontramos diferentes pontos de vista sobre o papel da história que variam a depender da época e da fase em que foram escritos⁴, identificamos avaliações distintas sobre esse tema,

resultantes da contraposição de diversos aspectos do estudo histórico e do uso estratégico do conceito de história, mas também, e fundamentalmente, deparamos com uma tensão irreconciliável, no último período de Nietzsche, entre o elogio e o desprezo da história.

Nosso propósito é indicar como tanto o elogio quanto o desprezo só são possíveis em consequência do próprio sentido histórico que é objeto dessas avaliações, entendido como característica e limite próprio da modernidade, além de ponto de partida para a sua superação. Como o mesmo Müller-Lauter afirma, o antagonismo é uma característica marcante da modernidade, a qual Nietzsche soube com precisão identificar: “Ele [Nietzsche] constatou que ‘o problema do século XIX’ consiste ‘na diferença entre seus ideais e suas contradições’ (XII, 9(186)). Nele operava a questão se esse caráter contraditório (*Gegensätzlichkeit*) devia ser apenas expressão da fraqueza, da ‘doença’, do declínio (...) ou se nele repousava também o germe de uma força e de uma saúde futuras, de uma síntese futura” (Müller-Lauter 3, p. 6). Pretendemos, de nossa parte, aprofundar essa questão no elemento central dessa crise, que é o do “sentido histórico” moderno⁵.

* * *

Quando Nietzsche fala em “sentido histórico”, no primeiro período de sua obra, ele se refere sobretudo à concepção moderna de história, predominante no século dezenove e generalizada com o conceito ambíguo e problemático de historicismo⁶: a tentativa de criar uma ciência objetiva dos fatos passados e de compreender todo fenômeno passível de conhecimento, antes de tudo, sob o viés da história, entendida muitas vezes como um progresso contínuo teleologicamente orientado. Antes de um método, o sentido histórico se revela como uma tendência, uma atitude diante da vida, uma concepção do próprio saber. O que caracteriza a modernidade, para

Nietzsche, é a consciência da historicidade de seus atos e a submissão do homem à história. Elevada à condição de ciência, a história passa a almejar uma positividade que exclui toda contingência. Alçada à forma última de inteligibilidade dos fatos, elimina do homem a ação, confina-o no passado e impede tanto um presente autêntico quanto toda esperança de futuro.

Na segunda consideração extemporânea, *Sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida*, ele vê o sentido histórico como uma enfermidade da cultura moderna. Diante da proeminência da História, compreendida como ciência, e portanto resultado de uma objetividade e de uma imparcialidade científicas, Nietzsche alerta que, embora o sentido histórico seja necessário para um animal que é incapaz de esquecer completamente, há um certo grau desse sentido que favorece a vida; quando esse limiar é ultrapassado, pode significar o declínio de um indivíduo, um povo ou uma cultura: “Mas a questão de até que grau afinal a vida precisa do serviço da História é uma das maiores questões e preocupações no que diz respeito à saúde de um homem, de um povo, de uma cultura. Pois um certo excesso dela esmigalha e degenera a vida e, por fim, com essa degeneração, a própria história” (HL/ Co. Ext. II, §1).

Segundo Nietzsche, o que há de mais prejudicial no sentido histórico é que ele, exercido sem limites, pode sacrificar o presente e mais ainda o futuro por conta de uma fixação pelo passado. O interesse excessivo pela história faz que o homem considere os fatos pretéritos como objetos isolados e auto-suficientes, e não uma matéria que deve ser modelada para construir o futuro de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura. Por isso, a medida justa de sentido histórico a ser tolerado é definida exatamente pela força plástica, criadora, que se possui para transformar o passado: “Para determinar esse grau e, por meio dele, os limites do que deve ser esquecido no passado, se não se quer transformar em coveiro do presente, ter-se-ia de saber exatamente quão grande é a *força plás-*

tica de um homem, de um povo, de uma cultura, quer dizer, a força de se elevar a partir de si próprio, transformar e incorporar o que é passado e estranho” (HL/Co. Ext. II, §1).

Inserida em um contexto de preocupações culturais mais amplas, a crítica de Nietzsche ao sentido histórico, nesse momento, sustenta-se no receio de que a tentativa de criar uma ciência histórica objetiva retire da história justamente o que nela há de vital⁷. O historiador que vê nos acontecimentos passados um objeto como qualquer outro não compreende que ele deve utilizar a história do modo que mais for conveniente para a construção de uma cultura viva e forte. Há três formas legítimas de realizar história (monumental, antiquária e crítica), que correspondem a três necessidades vitais particulares de determinados indivíduos (quem quer realizar atos, preservar o passado ou se libertar). Cada uma das formas de história só pode ser realizada pelo seu tipo de homem correspondente, e seu conhecimento só é válido enquanto alimento para a ação. Nisso se encerra, para o Nietzsche desse período, a exígua vantagem da história, em contraposição às suas amplas desvantagens, entre as quais destacamos, para nosso propósito, a perda de personalidade que ela significa: o historiador seria fruto de uma época que dissolve sua própria identidade na consideração desmesurada da totalidade de civilizações passadas.

Nietzsche, contudo, não esconde ser fruto dessa época histórica, e por isso se propõe a ser um extemporâneo, ou seja, um crítico de sua época em nome de uma época futura: “Não se deve silenciar, para meu próprio alívio, o fato de que as experiências que aqueles sentimentos torturantes me suscitam foram retiradas em sua maior parte de mim mesmo e, só por comparação, de outros, e de que eu, apenas na medida em que sou pupilo dos tempos antigos, e portanto grego, pude superar-me como filho desta época em direção a experiências tão extemporâneas” (HL/Co. Ext. II, Prólogo). É nesse aspecto que o escrito de Nietzsche transcende o proselitismo tão

freqüente em suas extemporâneas e incide em uma questão central, que é própria da modernidade, a qual ganhará toda profundidade e complexidade em seu último período: a compreensão da consciência da historicidade como o limite de todo entendimento, e a consciência de que superar os impasses da modernidade significa dominar e orientar as tendências opostas que nela se expressam, ou seja, na célebre formulação de Nietzsche, “ordenar o caos”, tal como fizeram os gregos, quando se viram inundados de influências passadas e estrangeiras (HL/ Co. Ext. II, §10).

Portanto, por mais problemática e ambígua que permaneça a *Segunda Extemporânea*, nela encontramos um repúdio ao “sentido histórico” por ele conduzir o homem a uma escrita da história que fica presa ao passado e à objetividade científica. O que não significa, algo que Nietzsche em nenhum momento faz, um repúdio à própria história, uma vez que é a incapacidade de esquecer que caracteriza o ser humano. É possível a escrita de uma história na medida certa e para uma forma de existência específica que favoreça a vida. É por essa ambigüidade que a *Segunda extemporânea* é até hoje tão controversa. Esperamos nesse escrito uma resposta última e um posicionamento expresso de Nietzsche sobre os diversos tipos de história, quando ele apenas fala de seu grau e de sua adequação para determinado tipo de homem. Em última instância, o que está presente neste texto, e já estava presente em momentos anteriores – por exemplo, nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* – é um repúdio a toda forma de conhecimento meramente enciclopédico e passadista, que não leve em conta o presente e a ação. O problema do “sentido histórico”, para Nietzsche, reside justamente em ampliar e favorecer essas características; daí a necessidade dos pontos de vista “a-histórico” e “supra-histórico” como forma de dosar o sentido histórico e fornecer-lhe seus aspectos vitais.

Já no seu segundo período, iniciado com *Humano, demasiado humano* e caracterizado substancialmente por uma contraposição

ao seu primeiro período, o sentido histórico é visto como uma das maiores conquistas filosóficas contra a velha metafísica, a qual ele mesmo, poucos anos atrás, defendia: “Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam o ‘homem’ como uma *aeterna veritas* (...). Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. (...) mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (MAI/HHI § 2). A falta do sentido histórico, assim, é considerada por Nietzsche um “defeito de nascença” herdado, tal como um mal de família, por todos os filósofos. Estes, diz Nietzsche, não compreendem que tudo sobre o que podemos pensar é resultado de um processo histórico, e não o reflexo de uma origem supra-sensível. Propondo uma filosofia histórica, livre das influências da metafísica e da religião, Nietzsche procurará incluir na filosofia a modéstia, virtude que ele encontra nos historiadores, ou seja, a busca por um método científico de observar os fatos nos mínimos detalhes e reconstruir a partir deles os momentos de seu desenvolvimento até sua forma atual, ao invés de uma interpretação pretensiosa e global da realidade. Se na *Segunda Extemporânea* é a felicidade do animal, que vive no presente, que o homem inveja, na *Miscelânea de opiniões e sentenças* Nietzsche procura alcançar a felicidade do historiador, que, “ao contrário dos metafísicos, fica feliz em saber que nele habita não ‘uma alma imortal’, mas sim *muitas almas mortais*” (VM/OS § 17).

Nietzsche verá os conceitos filosóficos mais sublimes como resultado de um processo histórico, de tal modo que sua pretensa superioridade não repousaria no seu caráter metafísico e sim numa avaliação tardia. Remeter essa avaliação tardia para sua origem é, para Nietzsche, justamente não compreender a importância da história e portanto não possuir o sentido histórico. A crítica de Nietzsche

à falta de sentido histórico dos filósofos incide, desse modo, sobre a concepção absolutizante de uma forma tardia do homem, que não o reconhece como o resultado de um processo em que não só ele se transformou, como também seus conceitos e sentimentos morais. Assim, formulando hipóteses genéticas, Nietzsche mostrará as origens arcaicas e “humanas, demasiado humanas” do conceito de bem, do valor do altruísmo, da construção da justiça e mesmo do próprio intelecto humano.

Vê-se, portanto, que o elogio de Nietzsche ao sentido histórico, no seu segundo período, está indissociavelmente ligado a uma crítica à metafísica. Enquanto a metafísica encontra nos conceitos a expressão de uma essência, de um ser, Nietzsche aponta nesses conceitos o resultado tardio de um vir-a-ser, de um fluxo contínuo que caracteriza o mundo e que podemos chamar de história, objeto de uma ciência particular. Ao invés de um atraso para os destinos de uma cultura, o sentido histórico seria, nesse momento, parte fundamental de um empreendimento filosófico de emancipação da humanidade, no qual as ciências desmascarariam os erros milenares perpetuados pela metafísica, apontando para um futuro onde a religião e a arte romântica não teriam mais lugar. Sentido histórico, neste momento, significa sobretudo um questionamento iluminista de toda pretensão metafísica, e não pode ser descolado de um processo de autocritica que Nietzsche realiza ao se afastar de Schopenhauer e Wagner. A história, assim, será o modelo de cientificidade que guiará as investigações filosóficas de Nietzsche. Não deixa de ser irônico que o elogio de Nietzsche ao sentido histórico se baseará justamente naquilo que foi objeto de sua anterior reprovação: sua cientificidade. É claro que neste caso não se trata de um elogio à objetividade, algo que Nietzsche nunca fará, mas ao ceticismo inerente ao procedimento científico. Nietzsche contrapõe o ser estático e eterno postulado pelos metafísicos ao vir-a-ser que caracteriza o mundo da experiência, ou seja, ao caráter inelutável da temporalidade.

dade e da história. Se na *Segunda Extemporânea* a história pecaria exatamente por conduzir o homem a um vir-a-ser incessante e inapreensível, agora essa característica da experiência é sublinhada para limitar as pretensões metafísicas.

Se, em um primeiro momento, Nietzsche critica o sentido histórico por representar o enfraquecimento de uma cultura e a pretensão da história de se constituir enquanto ciência, em um segundo momento ele sustenta a necessidade da compreensão histórica da realidade como chave fundamental para a refutação da metafísica e elaboração de uma filosofia de caráter científico. Até aqui, no entanto, se trataria apenas de uma mudança de posição de um autor no decorrer de sua obra e de uma inflexão motivada pela mudança de adversários. Se no início ele criticava o excesso de visão histórica como prejudicial à vida, ele não negava, contudo, a necessidade humana de conhecer a história, contanto que não fosse uma história que ficasse prostrada em uma contemplação do passado, mas que tivesse olhos para a ação e para o futuro. Se depois ele passa a considerar a história como disciplina basilar é porque ele abandona suas concepções metafísicas e, mais do que a *Historie*, ou seja, a história enquanto disciplina acadêmica, ele aponta para a *Geschichte*, ou seja, história enquanto compreensão do caráter mutável e temporal de todo acontecer humano. Do mesmo modo, como no seu primeiro período Nietzsche tem como adversário o historicismo de matriz hegeliana, o acento de sua crítica ao sentido histórico recai sobre sua pretensão de objetividade e imparcialidade, ao seu determinismo que acabaria com todo incentivo à ação e à realização humanas. No seu segundo período, o elogio ao sentido histórico repousa no seu caráter desmistificador e antimetafísico. Não se trata, portanto, do “mesmo” sentido histórico. São contradições que se dissolvem ao se investigar o momento em que foram escritas e ao se observar o intuito estratégico que as orientou. Nosso escopo central, contudo, é mostrar como essas duas posições, inconciliáveis,

passam a conviver no último período de sua obra, procurando, se não resolver, pelo menos apontar para uma possível resposta para essa tensão que se estabelece.

* * *

Em *Crepúsculo dos ídolos*, os filósofos metafísicos continuam a ser reprovados, como acontecia em *Humano, demasiado humano*, por não compreenderem o caráter histórico dos conceitos e juízos. Nietzsche chega a censurar o “egípcianismo” dos filósofos, ou seja, o impulso de mumificar em conceitos rígidos a multiplicidade de eventos que ocorrem no mundo. Nietzsche, assim, continua a indicar a falta de sentido histórico como uma “idiossincrasia” dos filósofos, que expressaria seu ódio ao vir-a-ser e sua reverência ao que é imutável, característica fundamental do “ideal ascético”: “Vocês me perguntam qual é toda a idiossincrasia dos filósofos?... Sua falta de sentido histórico, seu ódio contra a própria idéia do vir-a-ser, seu egípcianismo, por exemplo. Eles acreditam que honram uma coisa quando a des-historizam, a tornam *sub specie aeterni*, – quando a mumificam” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §1).

Acontece, porém, que nesse período esse elogio ao sentido histórico convive com uma crítica que tem seu grande exemplo na seção 224 de *Para além de bem e mal*, na qual o sentido histórico sofre objeções próximas àquelas presentes na *Segunda Extemporânea*. Nesse texto, o sentido histórico se revela como um gosto indiferenciado por tudo, e portanto pouco seletivo (em outras palavras, uma falta de gosto ou um mau-gosto). Como um fruto da semibarbárie que, segundo o filósofo, a Europa se encontrava, o sentido histórico apreciaria a mistura de povos e de classes, presente nas obras modernas, carecendo de compreensão das grandes obras de épocas mais refinadas (a alta estima de Shakespeare, em contraposição a

Racine, seria um sinal dessa semibarbárie)⁸. É nesse momento que Nietzsche identificará o sentido histórico como o “sexto sentido” da modernidade, um indício de falta de personalidade e de gosto do homem moderno, como uma forma de enfraquecimento e adoecimento do homem: “Esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade nos foi trazido na esteira louca e fascinante *semibarbárie* em que a mistura de classes e de raças mergulhou a Europa – apenas o século XIX conhece esse sentido, enquanto seu sexto sentido” (JGB/BM § 224). Posteriormente, ao comentar em *Ecce homo* a *Segunda Extemporânea*, Nietzsche se vangloria por ter sido o primeiro a ter visto no sentido histórico como signo de um processo decadente pelo qual passava a cultura ocidental: “A *segunda Extemporânea* (1874) traz à luz o que há de mais perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência (...). Neste ensaio, o ‘sentido histórico’ de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio” (EH/EH, As extemporâneas, §1). Entre a crítica ao sentido histórico presente tanto em *Para além de bem e mal* e *Ecce homo*, encontramos, em *Crepúsculo dos ídolos*, um elogio desse mesmo sentido.

Como entender a convivência dessas duas posições? Não se trata mais de posições diferentes em momentos diferentes da obra, nem de significados diferentes de um mesmo termo, mas de dois pontos de vista simultâneos e contraditórios sobre o mesmo conceito. Poder-se-ia ver nisso apenas uma contradição que revelaria a inconsistência do autor; mas, como já vimos, essa resposta simplifica a filosofia de Nietzsche e ignora as tensões que a singularizam. Por isso, para compreender essas posições, é necessário recorrer à noção de genealogia e a uma análise do niilismo e da decadência. Só assim não cairemos na tentação de procurar uma conciliação para elas. Apontaremos, ao contrário, para os motivos de sua convivência antagônica.

A genealogia surge no último período da obra de Nietzsche justamente como resultado da crítica à forma pouco histórica com que os utilitaristas ingleses procuravam descrever a origem dos valores morais. A esses “genealogistas ingleses”, diz Nietzsche, falta o sentido histórico, pois, assim como os filósofos metafísicos, pensam de modo essencialmente a-histórico, quando buscam na origem de um conceito valores característicos da modernidade, como a utilidade: “Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história” (GM/GM I §2). O filósofo alemão, ao contrário, procurará encontrar as ocorrências de determinados valores em diversas culturas, a fim de constituir uma classificação, uma tipologia que implique uma hierarquização dos diversos valores, de tal modo que ele procurará encontrar não só a origem dos valores, mas também o valor desses valores (GM/GM, Prólogo; JGB/BM § 186). A genealogia expressa, antes de tudo, uma recusa à anuência passiva aos valores modernos dominantes, sugerindo a possibilidade de que eles sejam questionados, e não simplesmente aceitos de modo incondicional. Por isso, ao invés de pressupor uma igualdade essencial entre os homens, aponta para sua diferença irreduzível, centralizando a questão da hierarquia (MAI/HHI, Prólogo), que contrapõe duas formas de moral distintas: a nobre e a escrava (JGB/BM § 260)⁹. A genealogia, portanto, não ambiciona qualquer cientificidade, pois sabe que o fenômeno histórico não é mero objeto de pesquisa, mas de avaliação. Ela se insurge contra a pretensa imparcialidade do pesquisador, e desmascara o interesse presente em toda interpretação histórica. Os “genealogistas ingleses”, assim, fazem má história, pois em sua interpretação eles apenas perpetuam os valores modernos, que estão, na hierarquia de Nietzsche, em posição inferior, por serem manifestações de uma época decadente.

Podemos extrair duas consequências dessa análise. Primeiro, que a defesa do sentido histórico vem acompanhada de uma crítica a uma forma de se fazer história que possui raízes metafísicas. O sentido histórico, assim, muitas vezes faz falta mesmo a historiadores, quando são incapazes de relativizar os próprios valores, ou quando compreendem na história uma linha teleológica em destino ao presente. Por isso, em uma anotação de 1888, feita a partir do segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*, reencontramos uma crítica à concepção hegeliana da história: “O defeito hereditário dos filósofos – Até agora todos os filósofos sofreram da mesma deficiência, – eles pensavam de forma a-histórica, anti-histórica. (...) [M]esmo sob a pressão de uma cultura dominada pela história (...) o típico filósofo ainda se apresenta, no mínimo, como a meta de todo o vir-a-ser, a partir da qual todas as coisas, desde o começo, receberam sua direção: este era o espetáculo que Hegel, em sua época, oferecia a uma Europa estupefata” (KSA XIV, p. 121)¹⁰. Assim, o que para o Nietzsche da *Segunda Extemporânea* caracterizava a ciência histórica, o seu hegelianismo, é agora visto como ausência de sentido histórico, e não como uma de suas formas.

Em segundo lugar, o critério de avaliação de Nietzsche para estabelecer sua hierarquia entre as morais, assim como na *Extemporânea* era critério para a história, é também a vida: “Alguma educação histórica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revelam-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (GM/GM, Prólogo, §3). Assim, os valores superiores são aqueles que promovem a vida; os inferiores, ao contrário, os que a diminuem. Neste momento, contudo, é o sentido histórico – a compreensão do

caráter relativo dos valores – que promoverá a vida, e é a potência a-histórica presente nos filósofos que significará um declínio.

Devemos notar, portanto, que não se trata apenas de uma mudança de enfoque ou de posição. É o mesmo sentido histórico, que no primeiro momento era criticado e, no segundo, louvado, que agora é simultaneamente louvado e criticado. Louvado por não cair em um hegelianismo, por apontar para o caráter antifinalista da história e por promover a vida. Em *Para além de bem e mal*, contudo, como vimos, esse mesmo sentido histórico que permite o surgimento da genealogia é criticado por ser resultado de uma época decadente. Como compreender essa contradição? A questão que se coloca, agora, é saber onde a genealogia está situada na história ocidental, que Nietzsche compreende como a história do niilismo. Em outras palavras, que valor a genealogia tem? O que precisamos fazer para compreender essa contradição é traçar a genealogia da genealogia da moral.

* * *

Aplicando a genealogia à própria genealogia, ou seja, investigando se em suas tendências se expressam valores nobres ou escravos, encontraremos sua ascendência. Como vimos, o que motiva a genealogia é o sentido histórico, definido na seção dedicada a este tema em *Para além de bem e mal* como “a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valoração segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu” (JGB/BM § 224, grifo nosso). Desse modo, aplicada a si mesma, a origem plebéia da genealogia se revela. Por mais paradoxal que possa parecer, a própria idéia de que para se ter uma compreensão precisa da origem dos valores morais é necessário ver esses valores na história, levando em conta as diferentes culturas nas quais surgiram, para enfim estabelecer uma hierarquia de valores, só pôde ter surgido no seio de uma cul-

tura que possui valores que ocupam o lugar inferior dessa hierarquia. Quanto a isso, Nietzsche não deixa dúvida: “‘sentido histórico’ significa quase que sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo: no que logo se revela seu caráter não nobre” (*idem*). O interesse por outros povos, outras culturas, outras formas de conceber a realidade e os valores são sem dúvida características da moral escrava. A moral nobre, ao contrário, é um exercício de autoglorificação, é a moral que cria valores a partir de si mesma. A compreensão de si a partir do outro é marca da moral decadente. O nobre nietzschiano primeiro se afirma; o reconhecimento do outro é mera decorrência da auto-instituição nobre, e se dá por mero contraste. Compreendido à luz do niilismo, o sentido histórico participa da periculosidade inerente à cultura moderna: “A *medida* nos é estranha, confessemos a nós mesmos; a comichão que sentimos é a do infinito, incomensurável. Como um ginete sobre o corcel em disparada, deixamos cair das rédeas ante o infinito, nós, homens modernos, semibárbaros; e temos a nossa bem-aventurança ali onde mais estamos – *em perigo*” (*idem*). Bem-aventurança e perigo, esperança e ameaça estão ligados de forma indissociável no sentido histórico, como sexto sentido do homem moderno. Por isso o elogio e a recusa do sentido histórico. Numa dinâmica de auto-superação da moral que é característica de Nietzsche, o sentido histórico é ao mesmo tempo decadente e instrumento para a transvaloração.

É nessa dinâmica da auto-superação que se reconhece um dos aspectos centrais da filosofia de Nietzsche. Na genealogia e em seu ataque à modernidade se cristaliza a característica distintiva da modernidade, que é a da crítica. Depois do auto-exame realizado por Kant em sua obra crítica, o homem moderno se tornará consciente de seus limites cognitivos e será condenado a assumir que seu conhecimento expressa uma perspectiva, atitude auto-reflexiva que encontramos de forma agudizada em Nietzsche. Pois nele encontramos essa inflexão que caracteriza a modernidade: os limites da

compreensão são determinados pelo próprio entendimento; os instrumentos de reflexão estão submetidos a sua própria finitude. Nas palavras de Foucault, é nesse momento que encontramos o dado característico da *episteme* moderna, que se funda justamente no homem enquanto categoria-limite entre o empírico e o transcendental, sujeito e objetivo das novas disciplinas modernas: “para o pensamento moderno, a positividade da vida, da produção e do trabalho (que têm sua existência, sua historicidade e suas próprias leis) funda, como sua correlação negativa, o caráter limitado do conhecimento; e, inversamente, os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade de saber, mas numa experiência sempre limitada, o que são a vida, o trabalho e a linguagem”¹¹. O caráter auto-reflexivo do conhecimento permite que ele se volte sobre si mesmo, aplique a si mesmo os seus critérios. O reconhecimento da não-nobreza do sentido histórico dependeu do próprio sentido histórico.

Na dinâmica do niilismo e da *décadence*, o sentido histórico corresponde à fraqueza e à anarquia dos instintos que singularizam a modernidade, apresentada como um momento crucial na histórica do niilismo. A crise da modernidade é compreendida por Nietzsche como ausência de direção; é caracterizada pela multiplicidade de impulsos que não recebem um comando, tendendo à desagregação e portanto à autodestruição. E é justamente nisso que reside o perigo do sentido histórico. Desagregação dos instintos, decomposição da vontade, esse é o saldo deixado pela modernidade, alcançado por meio da abdicação dos impulsos dominantes, pela mistura de gostos e de estilos, pela negação de tudo o que é singular e portanto nobre. Se é sinal da decadência a fuga do mundo temporal da experiência, a falta de sentido histórico, é também sinal da decadência essa variedade de interesses que o sentido histórico revela. O século dezenove, nessa concepção, não realizou para Nietzsche, o ideal de unidade almejado por Goethe: “como é possível que o resultado conjunto não seja nenhum Goethe, mas um caos, um suspi-

ro niilista, uma ignorância de onde e para onde ir (*Nicht-wissen-wo-
aus-noch-ein*), um instinto de fadiga (...)?. (...) O século dezenove
não é, sobretudo em seu desfecho, meramente um século dezoito
reforçado e *corrompido*, isto é, um século da *décadence*?” (GD/CI,
Incursões de um extemporâneo, §50).

O sentido histórico, assim, cujo valor talvez apenas resida na
sua falta de gosto (JGB/BM § 224), é a forma mais acabada da
crise que se instaura na modernidade. Como fenômeno tardio da
décadence, cuja lógica e história é o niilismo, esse sentido expressa,
em sua curiosidade pouco seletiva, o caos interno que se tornou o
homem na era moderna. O próprio reconhecimento dessa decadên-
cia, proporcionado pela consciência da historicidade e da finitude
humanas, é obra da própria decadência. Nietzsche possui o sentido
histórico aguçado justamente porque, como um homem de sua épo-
ca, se reconhece tanto com um “decadente” quanto um “começo”:
“Para os sinais de ascensão e declínio tenho um sentido mais fino
do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence*
– conheço ambos, sou ambos” (EH/EH, Por que sou tão sábio,
§1)¹². Decadente e começo pelo fato de que nessa contradição se
encontra o século dezenove, pois, como em todo processo de deca-
dência fisiológica, há a possibilidade de reversão e de superação.
Em termos de sua lógica, após a morte de Deus e diante do perigo
de um niilismo suicida, há ainda a possibilidade de auto-superação
da moral. É o que Nietzsche anuncia no seguinte póstumo: “O pro-
blema do século dezenove. Se seu lado forte e seu lado fraco per-
tencem um ao outro. Se provêm da mesma cepa. Se a diversidade
de seu ideais e suas contradições estão condicionadas para um fim
superior, como algo superior. – Pois pode ser que a predestinação
à grandeza cresça, nesta medida, sob tensão violenta. A insatisfação,
assim como o niilismo, poderia ser um bom sinal” (XII, 9[186]).¹³

Nietzsche, assim, não se limita ao mero reconhecimento do que
há de plebeu e decadente em seu empreendimento filosófico; ele

procura superar a si mesmo. Assim como Wagner, diz Nietzsche no prefácio a *O caso Wagner*, ele também era decadente, mas a diferença entre eles consistiu no fato de que ele soube se opor a sua própria decadência: “Que exige sobretudo de si um filósofo? Superar em si o seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Contra quem ele deve vencer sua luta mais dura? Justamente contra aquilo que o faz filho de sua época. Pois bem! Eu sou, tanto quanto Wagner, um filho desta época, quer dizer, um decadente: mas eu percebi isso, mas eu me volvei contra isso. O filósofo em mim se voltou contra isso” (WA/CW, Prefácio, §1). Encontramos aqui, portanto, uma retomada da noção de extemporaneidade que caracterizava seus primeiros escritos, e da qual ele nunca mais se afastou totalmente. Será uma retomada radical, pois mais que uma mera contraposição a sua época, trata-se de um combate em torno das contradições imanentes ao homem moderno. Em *O caso Wagner*, Nietzsche se refere ao “grande estilo”: dominar a multiplicidade de impulsos e estilos que caracteriza a modernidade por meio de uma vontade forte, subjugando a anarquia de instintos em uma vontade unificadora, assim como na primeira e segunda extemporâneas a cultura significava sobretudo a unidade de estilo.

Podemos enfim entender por que a posição de Nietzsche em relação ao sentido histórico reflete um aspecto central de sua última filosofia. Antes de tudo, deve-se notar que os opostos são imanentes e efetivos: não há resolução, síntese ou reconciliação pacífica entre eles. No último período de sua obra, posições defendidas anteriormente em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* e em *Humano, demasiado humano* convivem em uma tensão que pode resultar em auto-superação. Como em *Humano demasiado humano*, Nietzsche aponta para a falta de sentido histórico dos filósofos, para sua ânsia pelo imutável e infinito como um grave problema; em seguida, realiza sua pesquisa histórica com a consciência de que ela mesma é guiada por um ponto de vista inferior, e por

isso precisa recorrer, como em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, a uma extemporaneidade, ou seja, o voltar-se contra o próprio tempo – tomando para si a potência do a-histórico – em nome de um tempo futuro. O filósofo e o historiador em Nietzsche, portanto, encontram-se em um antagonismo necessário, pois um precisa do outro para efetivar sua mútua superação: o historiador indica o caminho percorrido e a hierarquia entre as culturas, tornando-se consciente de sua própria posição nessa hierarquia; o filósofo, diante do caos de culturas diversas que é o homem moderno, procura imprimir-lhe uma direção e oferecer-lhe uma meta.

Abstract: Starting off with the question of contradictions in Nietzsche's thought, this paper aims to observe how these contradictions appear, in the course of his works, among his accounts of the role of History within knowledge. It focuses on the problem of "historical sense", i. e., the consciousness of historicity in the modern age.

Keywords: History –historical sense –genealogy

notas

- ¹ Kaufmann, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974 (4a Ed.), p. 14.
- ² Müller-Lauter, Wolfgang *Nietzsche: Die Gegensätze seiner Philosophie und seine Philosophie der Gegensätze*. Berlim/ Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1971.

- ³ No Brasil, o trabalho pioneiro de Scarlett Marton apontava para esse aspecto de Nietzsche, ignorado pelas leituras deleuzianas e heideggerianas que predominavam até então no país (Marton, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas ao valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990).
- ⁴ Adotamos aqui a divisão mais comum da obra de Nietzsche, em três fases, por considerá-la pertinente tanto em termos conceituais quanto estilísticos, embora façamos a ressalva de que cada uma dessas fases não pode ser considerada estanque e que as continuidades patentes não podem ser ocultas.
- ⁵ Müller-Lauter, no capítulo de seu livro dedicado ao problema da contradição na história, a compreende dentro da questão do niilismo e da *décadence* (Muller-Lauter 3, pp. 34-65). Nosso intuito, aqui, é nos aprofundar especificamente na questão do sentido histórico.
- ⁶ Evitaremos, no decorrer do texto, utilizar esse termo, que acaba por generalizar com o mesmo nome correntes diversas e mesmo opostas. Para esse problema e um uso possível do termo, remeto a Adam Schaff (*História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, pp. 187-193).
- ⁷ Volker Gehardt tem razão ao comentar a dificuldade de estabelecer o objetivo último do escrito de Nietzsche sobre a história. Ele aponta um caminho promissor, que consiste justamente na compreensão do que seria vida para Nietzsche. Para ele, Nietzsche entenderia vida como um conceito antropológico, no qual se resguardaria a própria historicidade dos homens. Assim, antes de um panfleto contra a história, Nietzsche procuraria restituir ao estudo histórico a parte que lhe é vital, ou seja, a apreensão consciente do impulso inicialmente a-histórico que conduz o homem à ação (Gehardt, Volker. “Leben und Geschichte” in: *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988).

- ⁸ Cf. KSA, XIV, p. 364, texto preparatório a essa seção.
- ⁹ Para um estudo mais extenso do método genealógico, remeto ao segundo capítulo do livro de Scarlett Marton (Marton 2, pp. 67-94).
- ¹⁰ Como se trata de um rascunho, há variantes estilísticas, que não levamos em consideração na tradução.
- ¹¹ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, p. 332. Em outro texto, Foucault comenta a dificuldade de analisarmos a hermenêutica contemporânea, inaugurada por Nietzsche, Freud e Marx, pelo fato de termos como instrumentos de análise essa própria hermenêutica: “O que nos coloca em uma posição incômoda, já que essas técnicas de interpretação nos dizem respeito; é que nós, como intérpretes, teremos que interpretarmo-nos a partir dessas técnicas” (Foucault, M. “Nietzsche, Freud e Marx”. Porto: Rés, 1975, p. 9).
- ¹² Müller-Lauter tem razão em insistir em que não compreendamos essas afirmações de Nietzsche em sentido meramente psicológico, mas em seu conteúdo filosófico (Müller-Lauter 3, pp. 4-5).
- ¹³ Para os textos publicados, utilizamos, com eventuais modificações, as traduções listadas na bibliografia. No caso dos póstumos, sempre que possível consultamos, para a tradução, a versão de Mario D. Ferreira Santos. Embora saibamos o quanto questionável é o livro *Vontade de potência*, não podemos esquecer esse trabalho pioneiro e elegante de tradução.

referências bibliográficas

1. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
2. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas ao valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
3. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: Die Gegensätze seiner Philosophie und seine Philosophie der Gegensätze*. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1971.
4. SCHAFF, Adam. *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
5. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
6. _____. “Nietzsche, Freud e Marx”. Porto: Rés, 1975.
7. GEHARDT, Volker. “Leben und Geschichte” in: *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988.
8. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Studienausgabe*. Berlim/Munique: Walter de Gruyter/dtv, 1988.
9. _____. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
10. _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
11. _____. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
12. _____. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
13. _____. *Obras incompletas*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991.