

Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico

Márcio José Silveira Lima*

Resumo: seguindo a indicação de Nietzsche de que sua crítica à modernidade visa a desmascarar noções como a de compaixão pelo sofredor, objetividade e sentido histórico, este artigo pretende analisar a relação que estes dois últimos conceitos têm na obra do filósofo. Elegendo a Segunda Consideração Extemporânea, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, como ponto de partida para a análise, buscamos entender como a relação se estabelece ao longo da obra, além de fazer uma breve caracterização da recepção à obra nietzschiana a partir dessa relação. Assim, o texto é dividido em três partes. Na primeira, analisa-se a relação entre objetividade e sentido histórico na Segunda Extemporânea. A seguir, investiga por que Nietzsche abandona a questão da objetividade em relação ao problema da história. Por fim, apresenta brevemente como a relação entre objetividade e sentido histórico nos ajuda a compreender a recepção à obra de Nietzsche no Brasil.

Palavras-chave: sentido histórico – objetividade – história – cultura

1. Introdução

Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que seu livro *Para além de bem e mal*, no que tem de essencial, é uma crítica às ideias modernas. Dentre os traços que caracterizariam essas ideias, ele menciona a “objetividade” [*Objektivität*], a “compaixão pelo sofredor” [*Mitgefühl mit allem Leidenden*] e o “sentido histórico” [*historische Sinn*] (Cf. *EH/EH*, Para além de bem e mal, 2, KSA 6.350). Não há dúvidas de que a concepção que o filósofo tem da modernidade vai além dessas três questões, não sendo, aliás, nada fácil distinguir

* Professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Campus Prof. Edgar Santos/Barreiras, Bahia, Brasil. Tutor PET Humanidade. E-mail: mjslima@ufba.br

com clareza o que a própria modernidade significa em sua obra. A despeito disso, ao eleger esses três temas, Nietzsche parece nos fornecer uma chave de leitura para compreender uma das faces da modernidade tal como ele a concebe.

Ora, apesar de Nietzsche eleger *Para além de bem e mal* como signo de sua crítica à modernidade, é certo que toda a sua obra traz a marca dessa sua crítica. Como não identificar em *O nascimento da tragédia* uma profusão de ideias que confluem para um combate contra a época, na medida em que, nesse livro, o homem do século XIX é apresentado como um herdeiro tardio do racionalismo socrático; ainda mais, pois traz, em contrapartida, a esperança de superação da época por meio do ideal artístico wagneriano. Nessa mesma direção, seguindo os passos da filologia, o filósofo escreve na Segunda Consideração Extemporânea, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*: “não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossos dias senão o de intervir extemporaneamente – isto é, contra a época, acima da época e a favor de uma época futura” (HL/Co. Ext. II, Prefácio, KSA 1.245).

Ora, é esse libelo de juventude de Nietzsche que prefigura com mais força a crítica do filósofo à modernidade, ao delinear, com clareza, um dos traços constitutivos da época, ou seja, sua cultura histórica [*historische Bildung*]. Nesta, o filósofo já apontaria, aliás, a presença tanto de uma concepção de objetividade, quanto do sentido histórico. Mas o que Nietzsche entende por esses dois conceitos? Neste texto, pretendemos analisar a relação dessas duas temáticas a partir de três perspectivas. Em primeiro lugar, tentar compreender como elas aparecem nas reflexões da Segunda Extemporânea. Em seguida, explicar por que, no que tange à questão da cultura histórica, Nietzsche abandona, a partir do período intermediário, o problema da objetividade, preocupando-se apenas com o do sentido histórico. Por fim, tentar entender o quanto a articulação dessas duas questões podem ser pensadas na própria recepção da obra de Nietzsche, aí não excluindo o interesse que o filósofo sempre despertou na cultura brasileira.

2. *Objetividade e sentido histórico*

Porta de entrada para compreender o pensamento de Nietzsche sobre a história, a Segunda Consideração Extemporânea, *Da utilidade e desvantagem da história para vida*, enfrenta um sem-número de reflexões envolvendo a miríade de sentido que a história pode comportar. Embora os argumentos de Nietzsche sobre a história reúnam muitas tendências e correntes como se se tratassem da expressão de um mesmo fenômeno, em linhas gerais, quando trata da história como *Historie*, Nietzsche visa à tendência dos historiadores modernos, ou seja, os alemães de seu Século, de transformar todo fenômeno histórico em conhecimento. É o tipo de conhecimento praticado pelos homens do sentido histórico. Já quando analisa a História como *Geschichte*, ele apresenta uma variedade de formas pelas quais a história se manifesta e é utilizada.

De acordo com o filósofo, a forma como a história foi encarada em sua época representa a hipertrofia de uma virtude. Pois se é verdade que homem precisa de história para viver, não é menos verdade que o excesso de história é perigoso à própria vida. Igualmente ao sono, sem o qual a vida perece, o esquecimento é uma das potências mais salutares a todo vivente. Na medida em que transforma sua memória num repositório de material composto por épocas, filosofias, costumes, artes, religiões e conhecimento de outrem, o homem hipertrofia sua memória, como um órgão que se degenera.

Esse processo, no entanto, é desvantajoso, pois ao abrir todas as suas portas e deixar por ela entrar um número imenso de informações, a memória torna-se natureza pressionada, digerindo e abrigo hóspedes estranhos e heterogêneos em luta uns contra os outros. Daí ser necessário coagi-los e constrangê-los para que não pereçam na luta. Se o esquecimento é necessário à vida, o sentido histórico acaba por tornar-se perigoso. Com ele, o homem inflige uma direção oposta àquilo que é condição necessária à própria vida, pois age ao máximo contra a capacidade de esquecimento, uma vez que a memória é exercitada em sua máxima potência.

Ao denunciar a corrente historiográfica de sua época, Nietzsche alerta para a necessidade de haver forças contrárias que atuassem num sentido oposto àquele que hipertrofia a memória. Essas forças seriam expressas pelos sentidos aistórico [*Unhistorische*] e supra-histórico [*Ueberhistorische*]. Ambos, neste caso, na contramão do sentido histórico, teriam como condição o esquecimento.

No contexto da *Segunda Extemporânea*, importa tanto mais a Nietzsche estabelecer uma crítica aguda à sua época, pois esta encara a história a partir de uma perspectiva científica e sob a rubrica da objetividade, como se seus fundamentos pudessem ser como os da matemática (Cf. HL/Co. Ext. II, 1, KSA 1.248). Essa forma de conhecimento histórico acaba por instaurar uma contradição no interior do homem moderno, pois ele digere e empanturna-se de conhecimentos sobre o passado, ao mesmo tempo em que tenta dar um tratamento frio e objetivo a esse mesmo conhecimento. Medindo os acontecimentos passados pelas opiniões do presente, a objetividade histórica pensa poder suprimir toda subjetividade do conhecimento histórico, dando-lhe um tratamento científico (Cf. HL/Co. Ext. II, 6, KSA 1.285). A contradição, instaurada pela associação entre o consumo descomunal de história e o seu tratamento científico, revela-se em termos de um interior que não corresponde ao exterior. Assim é

a característica mais própria desse homem moderno, que os povos antigos não conheciam: a estranha contradição de um interior que não corresponde a um exterior e um exterior que não corresponde a um interior. O saber que se empanturna, sem fome e mesmo sem necessidade, hoje só provoca um movimento que se transforma e se exterioriza, permanecendo oculto em um certo mundo interior caótico, que aquele homem moderno, com raro orgulho, denomina como sua mais própria “interioridade (HL/Co. Ext. II, 1, KSA 1.248).

Em meio aos vários sentidos que a história pode ter, um deles, e do qual Nietzsche é partidário, é o de que ela é mestra da vida; em grande medida, sua crítica à modernidade passa pelo direcionamento que esta dá ao sentido histórico, isto é, como um sexto sentido ou quase como uma segunda natureza, sem, no entanto, nunca utilizá-lo em favor da vida. Daí a contradição entre exterior e interior. Todo o saber acumulado interiormente não se converte em modelo de ação para a vida. O sentido histórico é assim neutralizado, convertido que é em erudição. O homem moderno, por isso, não é capaz de criar uma verdadeira cultura a partir de seu saber histórico. Dessa perspectiva, a modernidade não é uma cultura, embora esteja repleta de saber sobre a cultura. Esse saber, emergindo de um sentido histórico que devora com fome insaciável todos os conhecimentos possíveis, jamais é utilizado para engendrar uma verdadeira cultura, uma vez que a própria noção de objetividade rejeita tal uso para a história.

O historiador que destina a história a tal finalidade, Nietzsche o compara ao eunuco, pois embora seja o guardião do harém, jamais poderá fecundar uma das inúmeras mulheres com as quais convive. Invocando a sentença socrática de que é algo próximo à loucura atribuir-se a si próprio uma virtude que não possui, Nietzsche acusa os modernos de padecerem de semelhante loucura, sobretudo por acreditar que o conhecimento objetivo dos fatos passados supostamente os faz mais justos que os homens de épocas passadas. Como vimos, possuidores de uma noção de objetividade, os historiadores julgam os acontecimentos passados à luz das opiniões do presente, que passam a valer como o cânone de toda verdade [*Kanon aller Wahrheiten*].

Podemos concluir que a análise de Nietzsche sobre o vínculo entre sentido histórico e objetividade tem uma dupla face. Por um lado, o acúmulo de conhecimento do passado gera uma falsa virtude porque, a despeito de um saber frio que avalia a ação pretérita dos homens, tais historiadores continuam agindo e expressando tudo aquilo que caracteriza sua natureza humana, demasiado humana,

como o ódio, inveja, o medo, a suspeita, a vaidade, o gosto pelo jogo e assim por diante. Assim, o conhecimento histórico jamais se converte em modelo de vida, em virtude, justamente porque sucumbe diante dos impulsos [*Triebe*]. Por outro lado, avaliando o passado pelas opiniões do presente, aquilo que a humanidade legou é tido por injusto quando avaliado pelo cânone da verdade, daí esse conhecimento jamais poder engendrar uma nova cultura ou novos valores.

Não poderia mesmo subjazer, no sentido mais elevado da palavra objetividade, uma ilusão? Pois se entende com essa palavra um estado em que o historiador enxerga, em um evento, todos seus motivos e consequências, de forma tão pura que não afeta sua subjetividade. [...] pensar a história objetivamente é o trabalho silencioso do dramaturgo; ou seja, pensar tudo em correlação, tecer o particular em um todo: com o pressuposto geral de que se deveria colocar a unidade do plano nas coisas, caso já não esteja nelas. Assim o homem inventa o passado e o exorciza, assim seu impulso artístico se exterioriza – mas não o seu impulso à verdade e à justiça. Objetividade e justiça não têm nada a ver uma com a outra (*HL/Co. Ext. II, 6, KSA 1.285*).

Justiça e objetividade se excluem, no entender de Nietzsche, pois qualquer concepção de verdade só pode interditar as ações; ao contrário, se o homem busca ser justo a partir do conhecimento do passado, ele deixou de ser o conhecedor objetivo para ser artista, uma vez que só como arte a trama dos acontecimentos pode ser urdida.

3. Sentido histórico: uma nova dimensão

3.1 Abandono e permanência

Como Nietzsche afirma na *Genealogia da moral* (Cf. GM/GM, Prefácio, 3, KSA 5.249), seu interesse pela história está ligado à sua formação de filólogo. Embora o próprio procedimento genealógico, como uma forma de história, deva muito à filologia, é certo

que as transformações por que passa as reflexões do filósofo sobre a história podem ser entendidas a partir de seu afastamento do ambiente acadêmico. Nesse sentido, a partir das obras do período intermediário, a Nietzsche parece não interessar mais analisar a noção de uma história objetiva, aquela crença dos historiadores de sua época¹. No entanto, o problema do sentido histórico permanecerá em suas obras posteriores. É assim, por exemplo, que em *Humano, demasiado humano* (Cf. MA I/HH I 2, KSA 2.24) reivindica um filosofar histórico como contrapartida para a falta de sentido histórico dos filósofos; em *Crepúsculo dos ídolos* escreve toda uma seção expondo a utilidade que o conhecimento histórico ainda pode ter em seu filosofar (Cf. *GD/CI*, O que devo aos antigos, KSA 6.154). Em *Para além de bem e mal*, como veremos, dá um novo significado filosófico para o sentido histórico (Cf. *JGB/BM* 224, KSA 5.157).

Apesar de Nietzsche abandonar muitas questões e problemas com os quais se ocupou na Segunda Extemporânea, a problemática geral da obra ainda continua despertando muito interesse. E se a princípio poderíamos pensar que as questões relacionadas à historiografia poderiam despertar antes de tudo a atenção de historiadores, elas constituem um campo de reflexão importante para quem se ocupa em pensar filosoficamente a história. Assim, filósofos como

1 Segundo Anthony K. Jensen, não deixa de ser surpreendente que o título da Segunda Extemporânea faça alusão a História como *Historie* e não como *Geschichte*. A seu ver, haveria duas explicações para isso, as quais, todavia, não esgotariam todo o alcance da obra. Em primeiro lugar, Nietzsche reflete sobre o trabalho dos historiadores. Em segundo lugar, a obra é uma espécie de justificativa do tipo de história que o próprio filósofo pôs em cena em *O nascimento da tragédia*. Nesse aspecto, o autor acredita que a Segunda Extemporânea pode ser mais bem compreendida desde que lida à luz de todo o contexto de seu primeiro livro. Não deixaria de ser, portanto, a resposta que não deu ao panfleto crítico de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Zukunftsphilologie* (Cf. JENSEN, A. K. “*Geschichte* or *Historie*? Nietzsche’s Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies”. In. *Nietzsche on time and history*. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2008, p. 213-229). Se Anthony K. Jensen estiver certo, podemos considerar a Segunda Extemporânea como o adeus de Nietzsche às questões acadêmicas relativas à filologia e à questão da objetividade em história.

Heidegger e Paul Ricoeur atribuem uma importância significativa às reflexões nietzschianas sobre a história contidas na obra de 1874, enquanto Foucault as retoma para enxertá-las na *Genealogia*.

Em seu livro *A memória, a história e o esquecimento*, Paul Ricoeur procura estabelecer uma tipologia sobre os usos e abusos da memória natural, seguindo, para tanto, a via aberta por Nietzsche. Aludindo à análise nietzschiana da memória e seu aspecto negativo na economia global da vida, bem como ao aspecto doentio que a história assume na modernidade, ele entende que, na Segunda Consideração Extemporânea, inaugura-se uma maneira de interrogar que une numa semiologia complexa o tratamento médico dos sintomas e o tratamento filológico dos termos. Trata-se de seguir esse mesmo caminho para analisar a memória coletiva como solo de enraizamento da historiografia².

Em *Ser e tempo*, quando busca, com a analítica existencial, encontrar um sentido para o ser em geral, Heidegger concede grande importância ao problema da temporalidade [*Zeitlichkeit*] e da historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Distinguindo a história entre a realidade histórica e sua ciência, a historiografia, Heidegger entende que o ser-aí [*Dasein*] em sua abertura [*Erschlossenheit*] para o ser sempre pode valer-se da historiografia, embora esta não seja determinante para a realidade histórica. Épocas sem historiografia são não destituídas de história. Todavia, a historiografia pode servir a uma historicidade própria ou imprópria. Não em vão, esse par de termos opostos alude àquela outra polaridade estabelecida por Nietzsche entre utilidade e desvantagem. Apesar de considerar que Nietzsche se pronunciou com razão e de modo penetrante quando estabeleceu a tripla relação contida na historiografia, Heidegger afirma que Nietzsche não demonstrou sua necessidade, tampouco a sua unidade. Neste último aspecto o filósofo da Floresta Negra parece ter razão³.

2 RICOEUR, P. *A memória, a história o esquecimento*. Trad. de Alain François [et al.]. Campinas: editora Unicamp, 2010, p. 82/83.

3 Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis:

Nessa direção, é Foucault quem enxerga essa unidade nas reflexões de Nietzsche sobre a história; não, porém, na *Segunda extemporânea*, mas na *Genealogia da moral* e numa figura que ela põe em cena: a história efetiva. Na visão do filósofo francês, a genealogia retoma as três modalidades de história apresentadas pelo jovem Nietzsche, impondo-lhes, contudo, uma transformação. A veneração pelo passado que era posta pela história monumental metamorfoseia-se em paródia. O sentido histórico oferece ao presente individualidades mais reais que do que os homens atuais, tal como os heróis germânicos que se oferecem à época wagneriana. O respeito às antigas continuidades próprias da história antiquária converte-se agora em dissociação sistemática. Dissociação porque tal propriedade histórica busca não mais encontrar o vínculo com o passado que permanece como identidade, mas precisamente destruí-lo a fim de fazer transparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. O combate às injustiças do passado, próprio da história crítica, torna-se destruição do sujeito do conhecimento pela injustiça promovida pela vontade de saber. Por trás do suposto desinteresse da ciência histórica objetiva que visa apenas à verdade, escondem-se paixão, instinto, obstinação inquisidora, refinamento cruel e maldade⁴.

Se Heidegger reclama a falta de unidade na relação entre as três formas de história apresentadas por Nietzsche na *Segunda extemporânea*, Foucault enxerga na genealogia justamente o procedimento histórico com o qual elas são retomadas e transformadas, de modo a articularem-se nessa nova re-elaboração histórica. Apesar de concordarmos com Foucault de que a *Genealogia* retoma as três figuras da história expostas na obra de 1874, o fato é que Nietzsche mesmo não nos deu pistas sobre esse parentesco. Com efeito, no Prólogo da *Genealogia da moral*, ele faz muitas alusões aos seus

Vozes, 1989, 72-76.

4 Cf. FOUCAULT, M. "Nietzsche, a genealogia e a história". In. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 37.

textos anteriores, sugerindo os escritos em que poderíamos encontrar argumentos similares aos que ele escreve no texto sobre a moral. Nessas referências não aparece *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*; nem mesmo no parágrafo 7, quando ele apresenta o tipo de história que está sendo adotada no estabelecimento da crítica aos valores morais. Também em *Ecce Homo*, no capítulo dedicado à apresentação das quatro *Extemporâneas*, Nietzsche pouco trata da Segunda, sendo, aliás, ela a que menos analisa. Nenhuma menção às três formas de história.

Se muitas vezes Nietzsche expressa textualmente as ligações e continuidades das ideias em textos de períodos diferentes, muitas vezes essa filiação não é explicitada. Certamente, só esta última tendência pode revelar a relação do filósofo com a Segunda Extemporânea, na medida em que ele mesmo jamais estabeleceu qualquer tipo de vínculo entre suas reflexões ulteriores sobre a história com o escrito de 1874. A despeito disso, e mesmo abandonando quase toda trama conceitual que expôs nessa obra, Nietzsche retoma o problema do sentido histórico. O silêncio sobre os demais temas já é indicativo de que o sentido histórico passa por uma reformulação.

3.2 *Um novo sentido para o sentido histórico*

Parece-nos que a reavaliação de Nietzsche em relação ao problema da história passa pela falta de pressupostos sobre a atuação da memória na Segunda Extemporânea. Apesar de sua caracterização sobre a história estar associada a uma certa noção de subjetividade, o filósofo não apresenta uma concepção dessa mesma subjetividade que permita esclarecer por que e como a história deve estar a serviço da vida. Trata-se de compreender a história, ou mais precisamente, a memória, como parte integrante daquelas relações de dominação sob os quais se origina o fenômeno vida. É na *Genealogia da Moral* que Nietzsche irá explorar o problema da memória desde a perspectiva de sua emergência e formação. Com o procedimento genealógico, Nietzsche nos revela como é possível ao

homem não apenas desenvolver um sentido histórico, mas também torná-lo contrário à própria vida. Em nosso entender, há ainda nas obras tardias um liame entre a história e a vida, tal como na Segunda Extemporânea. Essa relação, todavia, é estabelecida a partir do que o filósofo denomina de uma autêntica fisiopsicologia [*eigentliche Physio-Psychologie*] (Cf. JGB/BM 23, KSA 5.38).

Essa autêntica fisiopsicologia, por sua vez, integra a teoria da vontade de potência em sua tese de que, no homem, há apenas corpo, que é constituído por uma pluralidade de afetos, cuja estrutura se efetiva por meio de uma hierarquia entre aqueles que comandam e aqueles que obedecem (Cf. JGB/BM 19, KSA 5.31). De uma perspectiva fisiopsicológica, Nietzsche expõe a possibilidade de compreender expressões corporais, tais como, por exemplo, memória, racionalidade, eu, imaginação e consciência. Todas elas são formas perspectivas pelas quais o corpo se expressa, sendo a categorização diferentes pontos de vista e interpretações que se dão a essas expressões. Noutros termos, são ficções úteis pelas quais interpretamos as expressões do corpo.

Logo no primeiro parágrafo da segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche afirma que, na natureza, o processo de formação da memória só encontra vez no homem. A argumentação do texto procede de modo a desenvolver o tema de tal sorte que o problema da memória é apresentado por meio de seu contraponto: o do esquecimento. Para demonstrar por que a memória serve mais como potência nociva à vida, Nietzsche expõe antes por que esquecer é uma força ativa que exerce um papel positivo na economia vital do organismo homem.

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”.

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviços a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (GM/GM, II, 1, KSA 5.291).

Parte integrante do processo de nutrição corporal e assimilação física, bem como guardião da porta de entrada da ordem psíquico, o esquecimento desempenha papel vital no organismo humano. A segunda dissertação da *Genealogia* apresenta o processo da moralidade dos costumes, o qual, ao fazer do homem um animal responsável, atuou diretamente sobre a capacidade de esquecer. Segundo Nietzsche, a pré-história da moral revela o solo fértil em que foi cultivada a dolorosa mnemotécnica. Sendo o problema crucial a enfrentar pela moralidade o do esquecimento, a questão premente foi a de saber como fazer no bicho-homem uma memória. Voltado para o instante, foi preciso gravar nele algo de que ele não se esquecesse. E um objetivo assim só é alcançável se aquilo de que não se pode esquecer for justamente gravado a ferro e fogo. Só o que não cessa de causar dor fica na memória.

Força contranatural, a memória é como que um hóspede estranho. Ela não existe como força ativa que atua em favor da manutenção e crescimento da vida. Nesse sentido, entendemos o porquê da crítica de Nietzsche ao sentido histórico, ou pelo menos ao sentido histórico comandado por uma concepção de objetividade, tal como ele relaciona ao afirmar sua crítica à modernidade em *Para além de bem e mal*. No entanto, para além do uso da história que critica desde a Segunda Extemporânea, Nietzsche reformula em sua obra tardia o que parece ser sua própria defesa do sentido histórico.

Segundo sua definição, sentido histórico é a capacidade de perceber a hierarquia [*Rangordnung*] de valores em que vive um povo [*Volk*], uma sociedade [*Gesellschaft*] ou homem [*Mensch*]. Além disso, o sentido histórico é o instinto divinatório [*divinatorische Instinkt*] para as relações estabelecidas entre essas valorações, bem como o instinto para perceber a relação entre a autoridade dos valores e a autoridade das forças (Cf. JGB/BM 224, KSA 5.157).

Desde logo, é digno de destaque que essa definição não traz, a princípio, nenhuma relação com a memória. Em sua nova compreensão do sentido histórico, Nietzsche o associa ao ato de criação de valores, ato que se filia a uma vontade de potência como força impulsionadora na constituição de toda efetividade. É a ideia de força inerente à teoria da vontade de potência o ponto inicial para esclarecer essa noção de sentido histórico. As forças instituem valores hierarquicamente, seja no homem, na sociedade ou num povo. Perceber, portanto, que são as forças que instituem valores, assim como perceber que essas valorações obedecem a uma hierarquia, é o que Nietzsche denomina de sentido histórico. Mantendo a mesma postura crítica da Segunda Extemporânea, o sentido histórico como uma virtude hipertrofiada na modernidade será agora analisada a partir da tese de *Para além de bem e mal*.

Esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade, nos foi trazido na esteira da louca e fascinante *semibarbárie* em que a mistura de classes e raças mergulhou a Europa – Apenas o século XIX conhece esse sentido, enquanto seu sexto sentido. O passado de toda forma e todo modo de vida, de culturas que então coexistiam e se superpunham, graças a essa mistura precipita-se em nós, “almas modernas”, em todo parte nossos instintos correm para trás, nós mesmos somos uma espécie de caos –: afinal, como foi dito, o “espírito” divisa a sua vantagem nisso (JGB/BM 224, KSA 5.157).

Mesmo o texto fazendo eco ao problema da memória, interessa mais a Nietzsche ampliar sua compreensão do sentido histórico. De fato, o filósofo busca caracterizar o problema da história a partir dos pressupostos segundo os quais sentido histórico tem a ver com a forma hierárquica como as forças valoram e o instinto para perceber essa relação entre valor [*Werthe*] e força [*Kräfte*]. Isso explica por que o desenvolvimento de uma cultura histórica se forma com as características que o filósofo identifica na Europa do século XIX. Ora, porque a “almas modernas” [*moderne Seelen*] dos europeus são formadas graças à mistura de raças em que mergulhou a Europa nos séculos anteriores, compreende-se o interesse desmedido por todas as formas de culturas. Dessa perspectiva, sentido histórico, diz Nietzsche, é língua e gosto para tudo. Por quê? Porque moldados pela miscelânea de cultura, os modernos já não são capazes de valorar a partir da hierarquia orgânica segunda a qual os próprios afetos se efetivam como força atuante.

Igualmente ao processo de formação e desenvolvimento da memória, a moralidade dos costumes atua como força contrária à vida e à disposição orgânica. Em primeiro lugar, porque marca a ferro e a fogo formas de sofrimento para cultivar a memória e forçar o homem a deixar de viver no instante, enfraquecendo, em contrapartida, a capacidade de esquecimento. Em segundo lugar, e em consequência disso, aflora o sentido histórico como espécie de sexto sentido, engendrado em virtude da supressão da forma hierárquica como o organismo se dispõe. A alma moderna, porque já tem uma conformação contrária a essa hierarquia, padece da falta daquele instinto divinatório para a relação existente entre a autoridade das forças e a autoridade dos valores. Ela sequer percebe a existência de qualquer autoridade. Eis por que todas as culturas e épocas se lhe apresentam como se possuíssem o mesmo valor, como se fossem dignas do mesmo interesse.

Todavia, apesar da crítica à memória e à falta de hierarquia, isso não significa que Nietzsche não reconheça a importância que elas possuem. Vejamos, por exemplo, o caso do sentido histórico.

Embora seu gosto e língua para tudo revele um caráter não nobre e sua absoluta falta de medida para avaliar, há nele, porém, uma superioridade em relação à cultura nobre. O fato de podermos apreciar outra vez Homero só é possível graças aquela abertura de portas tão própria da alma moderna, uma vez que por ela entram todas as formas de culturas. No interior do interesse por tudo que o sentido histórico demonstra, há de haver necessariamente algo de grandioso. Ao contrário desse interesse amplo, é próprio de toda cultura nobre, em sua autoafirmação, não ter olhos para nada além do que não seja ela própria. Por isso, Os homens de uma cultura nobre jamais poderiam apreciar aquilo que digere o gosto amplo dos homens do sentido histórico. Como exemplos de uma tal cultura, Nietzsche cita a nobreza da França do século XVII.

O tão definido Sim e Não do seu palato, seu pronto desgosto, sua hesitante reserva face a tudo que lhes for estranho, seu horror à falta de gosto que há na curiosidade viva, e sobretudo aquela má vontade que toda cultura nobre e autossuficiente demonstra em admitir uma nova cobiça, uma insatisfação com o que é uma admiração do que é outro: tudo isso os predispõe negativamente até em face das melhores coisas do mundo, que não são sua propriedade e não poderiam se tornar sua presa – e nenhum sentido é mais incompreensível para esses homens do que justamente o sentido histórico, com sua servil curiosidade plebeia (JGB/BM 224, KSA 5.157).

Shakespeare seria a mais bela ilustração do que acabamos de ler. Seu caso, mais que qualquer outro, daria testemunho disso que Nietzsche caracteriza como sendo próprio do sentido histórico, sua língua e seu gosto para tudo. O dramaturgo inglês seria o signo privilegiado daquela mistura de raças em que mergulhou a Europa, e ele mesmo já não avaliaria pela ótica da moral nobre, aquela que julga digno de valor apenas o que seja si mesmo. Por representar, segundo Nietzsche, uma síntese hispano-mouro-saxã, Shakespeare já expressaria em sua obra qualquer ausência hierárquica que

brota da relação entre a autoridade das forças e a autoridade dos valores. Isso não significa, contudo, que ele não possua um valor tão imenso quanto qualquer grande exemplo de uma cultura nobre.

Poder apreciar o que de grande existe quando as portas estão abertas para todas as culturas é a vantagem que o sentido histórico tem em relação à cultura nobre. Por outro lado, sem a medida [*Ma-ass*] que avalia o que é bom e o que ruim, o que é próprio dos nobres, talvez o que seja a vantagem advinda do sentido histórico acabe por não converter-se em benefícios. Nesse aspecto, sem a medida que julga, avalia e valora, não pode haver aqueles breves momentos de transfigurações da vida humana (Cf. JGB/BM 224, KSA, 5.157). É justamente a afirmação de Nietzsche de que o homem do sentido histórico possui uma virtude para a qual não sabe dar uma direção, uma forma, pois lhe falta a medida, que nos permite compreender os três aspectos de sua crítica à modernidade, ou seja, à “objetividade”, à “compaixão pelo sofredor” e ao “sentido histórico”.

Ora, vimos que os dois movimentos apresentados pelo filósofo para compreensão do sentido histórico trazem a marca do lento processo da moralidade dos costumes, aquilo que ele julga responsável por ter tornado o homem um animal cansado de si mesmo. A memória e supressão da hierarquia dos estados afetivos é o que torna possível a abertura de portas para a entrada de todos os hóspedes, sem que possa haver qualquer avaliação ou medida de valor entre o material digerido. Como falta ao homem moderno essa medida, que é própria do nobre, ele está longe de afirmar-se a si próprio diante do que é estranho e outro. Em vez da medida, o homem moderno busca dar um tratamento objetivo a todo conhecimento oriundo de seu sentido histórico. Age, portanto, contrário àquilo que Nietzsche julga ser as condições necessárias para reconhecer o que há de grandioso na infinidade de valores a que se tem acesso. Com efeito, tratar de modo desinteressado esses valores seria precisamente a meta de toda objetividade. Analisando como a objetividade científica se expressa no conhecimento histórico, Nietzsche diz que a historiografia [*Geschichtsschreibung*] “rejeita

qualquer teleologia; nada mais deseja ‘provar’ [*beweisen*]; desde-
nha fazer de juiz, vendo nisto seu bom gosto – ela não afirma, e
tampouco nega, ela constata, ‘descreve’...Tudo isso é ascético em
alto grau” (GM/GM III 26, KSA 5.405).

Finalmente, a compaixão pelo sofredor. Toda a argumentação
de Nietzsche sobre a história de castigo imposto ao homem para
que ele se tornasse um animal responsável por meio da formação da
memória visa a revelar não apenas quais as fontes do sentido his-
tórico, como também esclarecer que esse processo teria culminado
no amolecimento do próprio homem, na medida em que a memória
se converte na fiel depositária daquilo que não cessa de causar
dor. Se o ideal ascético significou um consolo para o sofrimento
decorrente desse processo, com o esgotamento das formas tradi-
cionais do ascetismo na modernidade, cujo ápice seria a morte de
Deus, restaria então a compaixão pelo sofredor como um dos seus
traços mais marcantes. Nos três casos, não há como negar o papel
decisivo que a memória desempenha na formação da cultura e do
homem. Daí Nietzsche alertar para o papel central que a história e
suas mais variantes formas assumem na tarefa de pensar o homem.

4. A obra de Nietzsche face ao sentido histórico e à objetividade.

Dois testemunhos de Nietzsche em *Ecce Homo* revelam que,
apesar de ter produzido uma obra desconhecida de seus contempo-
râneos (Cf. EH/EH, Prólogo, KSA 6.257), o filósofo não deixou de
acreditar que um dia seriam criadas cátedras para interpretação de
Assim falava Zaratustra. (Cf. EH/EH, Por que escrevo tão bons li-
vros I, KSA 6.298). Quem sabe apenas a esperança de um escritor
sem leitores, a sentença sibilina de Nietzsche sobre o destino de
sua obra realizou-se numa amplidão talvez mais vasta do que a que
ele esperava. O subtítulo de *Zaratustra* é emblemático do lugar que
veio a ocupar o pensamento de Nietzsche e sua obra: em relação
aos seus contemporâneos, ela foi escrita para ninguém, enquanto
para os pósteros, parece ter sido escrita para todos.

Nessa relação entre a ausência de leitores e a profusão deles, é possível analisar a própria conexão entre o sentido histórico e a objetividade, a partir do vínculo que Nietzsche estabeleceu entre as duas questões em seu pensamento. Malgrado suas próprias reflexões, ironicamente parece que a obra de Nietzsche tem uma dívida para com a objetividade e com os serviços da verdade [*der Wahrheit dienen*] (como ele denomina os historiadores cultores de um conhecimento histórico objetivo) que a defendem. Por outro lado, se o filósofo alemão enxergou no sentido histórico a vantagem que o interesse desmedido pelo saber pode trazer, certamente que, se há uma dívida da obra nietzschiana para com a objetividade, essa dívida passa justamente pelo estabelecimento de uma fortuna crítica que os estudos Nietzsche promoveram, resgatando constantemente um pensamento que está sempre sujeito aos equívocos que a profusão de leituras e interpretações sempre provocou e continua a provocar⁵. Nesse sentido, o lamento de Heidegger quando analisa *Assim falava Zaratustra* poderia muito bem valer para o destino que teve a obra de Nietzsche como um todo. Um livro para todos e para ninguém converteu-se em obra para qualquer um⁶.

Analisando a cena brasileira e o papel que nela desempenha a filosofia de Nietzsche, Scarlett Marton, sob outra perspectiva, faz um diagnóstico parecido com o de Heidegger. Em seu entender, “aqui, como alhures, Nietzsche tornou-se célebre antes de ser conhecido”⁷. Mapeando a recepção da obra de Nietzsche em solo brasileiro, ela nos mostra o movimento pendular de um pensamento que se

5 Certamente que as críticas de Nietzsche à objetividade histórica, cujos desdobramentos em termos filosóficos podem ser lidos no parágrafo 211 de *Para além de bem e mal*, contribuíram para esse cenário em que muitas vezes sua obra é utilizada indiscriminadamente. Quando baseada em sua crítica à ciência, à objetividade, raramente é possível separar a utilização que se faz de sua obra dos abusos que são cometidos em nome dessas apropriações.

6 Cf. HEIDEGGER, M. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”. In. *Ensaio e conferências*. Trad. de Gilvan Fogel. Petrópolis/Bragança Paulista: Ed. Vozes/Univ. São Francisco, 2002, p. 87-110.

7 MARTON, S. Nietzsche e cena brasileira. In. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Ed. Unijuí, 2000, p. 206.

movimenta entre os modismos e o trabalho ainda incompleto, tanto de uma autêntica fortuna crítica, como também do estabelecimento, no Brasil, da Nietzsche *Forschung* na sua mais ampla extensão.

Nesse sentido, multifacetada é a influência das ideias de Nietzsche no Brasil. Elas repercutiram nas artes plásticas, na música, na psicanálise, nas ciências sociais e na política. Nesta última, aliás, é possível destacar, ainda seguindo o diagnóstico de Scarlett Marton, três grandes tendências. Em primeiro lugar, o pensamento nietzschiano teria chegado ao Brasil por meio dos anarquistas. A seguir, passou a ser associado à direita, tendo sido apropriado por revistas de cunho fascista na segunda guerra. Finalmente, teria sido reivindicado pela extrema-esquerda, na efervescência de maio de 68. Ainda nesse contexto, sob influência de pensadores como Foucault, Deleuze e Derrida, Nietzsche é tomado como o filósofo da suspeita, privilegiando-se a face corrosiva de seu pensamento. No que tange à Universidade, o interesse pela obra de Nietzsche começa no final dos anos setenta, mas um interesse cuja interpretação traz a marca das leituras de Heidegger e Foucault.

Nesse cenário de um vivo interesse por Nietzsche, sua obra é lida sempre pelo viés de ideias alheias. Nem mesmo a Universidade teria escapado disso. Nas ciências humanas, nas quais Nietzsche é lido através das lentes de Foucault e Deleuze, não se tratava de

reconstituir o seu pensamento ou de reinscrevê-lo em sua época, assinalando débitos e créditos. Não se tratava tampouco de cotejá-lo com outros sistemas filosóficos ou de comparar verdades doutrinárias, apontando afinidades e divergências. Atentos àquilo que o discurso nietzschiano suscitava, procuravam com a genealogia pôr sob suspeita as mais diversas formações ideológicas⁸.

8 *Id. Ibidem.*

Já na filosofia, em vez de Deleuze, predominou a leitura de Heidegger em companhia da de Foucault. Mais uma vez, a interpretação do pensamento de Nietzsche foi mediada pela leitura de seus intérpretes. Nas pegadas de Foucault, toda a tentativa de construção de uma visão de mundo foi desconsiderada em prol da destruição dos valores a que Nietzsche nos exorta. Com Heidegger, o pluralismo e o dinamismo que marcam a obra nietzschiana foram deixados de lado graças às preocupações do pensador da Floresta Negra com a metafísica.

É nesse contexto que a própria obra de Scarlett Marton representa um marco dos estudos Nietzsche no Brasil. Diante de um pensamento já celebrado, mas ainda fortemente desconhecido, como era o de Nietzsche, ela trata de reconstituir a trama interna da filosofia nietzschiana, sem nunca perder de vista uma tradição já consolidada de grandes intérpretes no cenário internacional. Todavia, não se podia confundir a filosofia de Nietzsche com suas interpretações. No livro *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, Scarlett apresenta ao público e à Universidade brasileira uma leitura original da filosofia de Nietzsche, como deve acontecer com todo grande intérprete, como também dá a conhecer, na Introdução do livro, aquela tradição já clássica das grandes interpretações do filósofo⁹.

A obra escrita, porém, ainda não representa toda a dimensão do posicionamento de Scarlett Marton em relação a Nietzsche.

9 No Prefácio à terceira edição para *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*, Scarlett Marton apresenta seu posicionamento diante do pensamento nietzschiano, que orientará sua tese de doutorado, que dará origem ao livro. Segundo ela, era impossível aderir à leitura de Heidegger após ter contato com a interpretação de Muller-Lauter. Do mesmo modo, como fazer de Nietzsche, tal como fizera Foucault, uma caixa de ferramenta, se ao filósofo alemão não havia ainda um estudo aprofundado? Por fim, contra o senso comum, era necessário empreender uma investigação sobre Nietzsche que se tornasse um objeto qualificado do conhecimento. Invocando Bourdieu, Scarlett Marton lembra que uma obra só se torna objeto do conhecimento se for reconhecida enquanto tal por leitores qualificados (Cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2010, p. 14-15).

É preciso considerar também seu trabalho de formação, que culmina na criação do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). Unindo a divulgação dos grandes intérpretes internacionais (e dos nacionais que começaram a surgir com a consolidação da pesquisa Nietzsche no Brasil) com o trabalho de formação promovido no grupo, podemos hoje olhar essas duas tendências como as duas faces da mesma moeda; também não podemos deixar de reconhecer nelas traços marcantes das reflexões de Nietzsche sobre formação e trabalho filosófico; não há, também, como não enxergar, em meio ao fluxo da obra de Nietzsche, a relação entre o sentido histórico e a crítica à objetividade. Se, como mostra Scarlett Marton, a Nietzsche *Forschung*, nos mais diversos países, comumente tem de combater as interpretações do senso comum, por outro lado é não fazer jus ao filosofar nietzschiano tomá-lo apenas como matéria para um conhecimento objetivo. Não seria trair o espírito de Nietzsche tratá-lo apenas como um objeto de estudo, partilhando ainda do mesmo ideal de uma ciência histórica que o filósofo tanto denunciou, na medida em que fez da história um problema, nela incluída a própria história da filosofia?

Evidente que a relação tensa entre filosofia e história da filosofia não é privilégio de quem se ocupa com a obra de Nietzsche. Todavia, essa tensão é inerente a essa mesma obra, uma vez que faz dessa relação objeto constante de reflexão. Poder-se-ia afirmar que o espírito que anima a produção filosófica brasileira desde três décadas já se fazia presente de modo muito bem delineado nas preocupações nietzschianas. Se é certo que essas preocupações são motivadas pela influência que Schopenhauer exerceu em Nietzsche, elas já se revelam singular pela amplitude que têm: a de um professor universitário voltando-se contra seu ofício e o de seus pares. Nesse sentido, enquanto a obra escrita de Scarlett é marcada pelo diálogo constante com os grandes intérpretes de Nietzsche, revelando-nos, a cada leitura, um filósofo consistente e rigoroso, o trabalho de formação desenvolvido no GEN sempre alertou para que a erudição e a história da filosofia não representassem um fim

em si mesmo. Fiel à crítica de Nietzsche ao historicismo e à objetividade, ela lembrava que o conhecimento não deve trazer apenas a preocupação com a própria erudição. Tendo oferecido à reflexão filosófica brasileira uma leitura qualificada da obra de Nietzsche, Scarlett Marton sempre defendeu que o conhecimento amplo de uma obra e o tratamento “científico” que inevitavelmente ela deve receber não devem ser um fim em si mesmo, devendo estar, portanto, sob o crivo de uma crítica que não cessa de refletir sobre a atualidade dessa obra, considerando os diversos diálogos que deve ocasionar e as influências que pode exercer. E, longe de resvalar no senso comum, a crítica ao sentido histórico deve nos fazer refletir, como nos mostrava Nietzsche, sobre os valores e a cultura, sobretudo de nossa própria época.

Abstract: following Nietzsche’s indication that his critique of modernity seeks to debunk notions like compassion for the sufferer, objectivity and historical sense, this paper analyzes the relationship between those two concepts in work of the philosopher. Electing the second Untimely Meditation *On the uses and disadvantages of history for life* as a starting point for analysis, we aim to understand how the relationship is established throughout the Nietzsche’s work, and to describe a brief characterization of reception from the nietzschean work in this relationship. Thus, this text is divided into three parts. At first, we analyze the relationship between objectivity and historical sense in the second Untimely Meditation. Then, we investigate why Nietzsche abandons the question of objectivity in relation to the problem of history. Finally, we briefly present how the relationship between objectivity and historical sense helps us understand the reception of Nietzsche’s work in Brazil.

Keywords: historical sense – objectivity – history – culture

referências bibliográficas

1. FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
2. JENSEN, A. K. “*Geschichte* or *Historie*? Nietzsche’s Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies”. In. *Nietzsche on time and history*. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2008, p. 213-229.

3. HEIDEGGER, M.. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1989.
4. _____. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”. In. *Ensaio e conferências*. Trad. Gilvan Fogel. Petrópolis/Bragança Paulista: Ed. Vozes/Univ. São Francisco, 2002, p. 87-110.
5. MARTON, S. Nietzsche e cena brasileira. In. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Ed. Unijuf, 2000, p. 203-208.
6. _____. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.
7. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).
8. _____. *Obras Incompletas*. Col. “Os Pensadores”. Trad. Rubens Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
9. _____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
10. _____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
11. _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
12. _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
13. _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
14. RICOEUR, P. *A memória, a história o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: editora Unicamp, 2010.

Artigo recebido em 4/11/2011.

Artigo aceito em para a publicação em 30/11/2011.

