



NIETZSCHE E O HISTORICISMO: SAÚDE DA CULTURA OU DECADÊNCIA DA VIDA?

NIETZSCHE AND HISTORICISM: HEALTH OF CULTURE OR DECAY OF LIFE?

Renato Nunes Bittencourt¹

RESUMO

Este artigo analisa a reflexão nietzschiana sobre a relação da cultura europeia do séc. XIX com o desenvolvimento da perspectiva historicista, o modo pelo qual tal tendência se associava a um exercício exacerbado de acúmulo erudito de informações, que ao invés de promoverem o cultivo da genialidade humana, na verdade motivavam o seu declínio vital. Apresentamos as críticas de Nietzsche ao ideário moderno de “progresso”, entendido como aprimoramento da condição humana em sua perspectiva material e moral, e de que modo tal conceito se manifestou na interpretação filosófica da história. Para Nietzsche, a ideia de progresso é uma fabulação, pois ele não representa necessariamente desenvolvimento da vida e aprimoramento das forças criativas do ser humano.

Palavras-chave: Historicismo; Teleologia; Progresso.

ABSTRACT

This paper analyzes the nietzschian reflection on the relation of the European culture of the century XIX with the development of the historicist perspective, the way for which such trend if associated with a exaggerated exercise of erudite accumulation of information, that instead of promoting the culture of the genius human being, in the truth motivated its vital decline. We present the critical of Nietzsche to the ideary modern of “progress”, understood as improvement of the condition human being in its material and moral perspective, and of that way such concept if revealed in the philosophical interpretation of history. For Nietzsche, the progress idea is a fantastic report, therefore it necessarily does not represent development of the life and improvement of the creative forces of the human being.

Keywords: Historicism; Teleology; Progress.

¹ Doutor em Filosofia pelo PPGF-UFRJ/Professor da FACC-UFRJ. E-mail: renatonunesbittencourt@gmail.com. CV LATTES: <http://lattes.cnpq.br/5173102478506111>.



Introdução

O problema da presença da consciência histórica no âmbito da cultura e da vida individual, assim como da atividade acadêmica da historiografia, perpassa a obra de Nietzsche desde o início de sua trajetória intelectual, englobando o seu período de formação universitária, o desenvolvimento das suas atividades docentes lecionando Filologia Clássica na Universidade da Basileia e posteriormente em sua experiência intelectual fora dos limites da vida acadêmica. A metodologia de pesquisa filológica de então se caracteriza por uma intensa presença epistêmica do discurso historiográfico, e essa relação entre Filologia e historiografia, conforme o juízo nietzschiano, ao invés de favorecer o desenvolvimento saudável da cultura, motivava em verdade o seu declínio existencial. Afinal, a busca por uma erudição desenfreada atrelada ao “sentido histórico” apenas obturava a mente do pesquisador, impedindo-o de contribuir convenientemente para o florescimento criativo de sua cultura. Tanto pior, tal metodologia se manifestava também nos estabelecimento de formação juvenil, influenciando de modo deletério a disposição educacional das gerações futuras.

Nessas circunstâncias, Nietzsche, na condição de engajado “filósofo-educador” dos jovens, se preocupava com o problema do eruditismo na cultura alemã, e de que modo esta “anomalia” intelectualista poderia afetar a formação cultural desses estudantes, os quais, vivendo uma importante etapa de maturação existencial, seriam as partes mais prejudicadas nesse processo; os jovens seriam treinados pelos estabelecimentos de ensino a submeterem as suas potencialidades criativas ao sistema conservador da educação oficial. Conforme argumenta Nietzsche,

Os ginásios podem portanto ser ainda hoje viveiros de erudição, mas não desta erudição que é somente, por assim dizer, o efeito secundário natural e não premeditado de uma cultura dirigida aos objetivos mais nobres, mas antes daquela que seria preciso comparar com a inchação hipertrofiada de

um corpo malsão. Os ginásios são exatamente os viveiros para onde é transplantada esta obesidade acadêmica, quando não degeneram a ponto de se transformarem em escolas de gladiadores desta elegante barbárie, que agora se pavoneia com o nome de “cultura alemã atual” (NIETZSCHE, 2003b, p. 96)

Entre historicismo e eruditismo, havia, portanto, uma linha contínua; tanto pior, essa relação resultava em prejuízo existencial para a cultura oitocentista, seja em sua incapacidade de se tornar força criadora do processo de transformação social e cultural, seja por sua dependência a um modelo educacional que não promove o desenvolvimento da singularidade criativa do indivíduo.

A corrente historicista, de forte entonação idealista e moral, se consolida principalmente a partir da filosofia da história elaborada por Kant e por Hegel; em ambos percebemos a formulação de uma perspectiva teleológica que preconiza a existência de uma racionalidade absoluta e providencial, cuja presença seria intrínseca ao mundo no qual vivemos, conduzindo então de forma contínua a humanidade ao estado de progresso. A partir do desenvolvimento da ideologia positivista de Comte, o método historiográfico oitocentista desenvolverá uma tendência de descrição “científica” de “fatos”, mantendo, no entanto, a crença metafísica no estabelecimento do estado de progresso na civilização.

Como contraponto aos princípios metafísicos contidos tanto nas perspectivas filosóficas sobre o processo histórico de Kant, de Hegel e de Comte, Nietzsche redige a *Segunda Consideração Intempestiva*. A temática central do ensaio versa acerca da importância e prejuízo do uso do conhecimento histórico para a vida, e de que modo tal conhecimento, em decorrência da influência intelectual do idealismo alemão na cultura oitocentista, está recheado de conotações metafísicas caracteristicamente extrínsecas ao âmbito das forças vitais criadoras que retiram da ação concreta



humana o seu ímpeto criativo.

Deve-se ressaltar que Nietzsche não pretende de modo algum descaracterizar o ofício intelectual do estudo histórico, assim como a elaboração peculiar das suas narrativas, mas apenas retirar da historiografia as valorações metafísicas, as disposições teleológicas e a pretensão de se tornar tal conhecimento uma espécie de ciência precisa e abstrata tal como a matemática. Por conseguinte, as críticas de Nietzsche ao historicismo europeu e aos métodos historiográficos desenvolvidos pelos pesquisadores de então atingem simultaneamente a interpretação kantiana da história como uma marcha rumo ao estado de progresso comandado pela racionalidade da natureza, a interpretação hegeliana que estabelece um providencialismo divino na história das civilizações, e a ideologia positivista, que preconiza o desenvolvimento de uma atividade científica-intelectual baseada na análise rigorosa dos “fatos”. Mais ainda, quando Nietzsche critica o processo de formulação do discurso historiográfico oitocentista, coloca-se em questão o apego a todo custo pela capacidade registradora da memória e do sistema educacional baseado no método de aquisição de erudição. Não seria talvez salutar para a vida humana experimentar um pouco de esquecimento daquilo que foi conhecido e vivenciado? Esta é a questão enunciada por Nietzsche nas suas críticas ao entrelaçamento entre memória histórica e educação eruditista.

A consciência teleológica da filosofia da história na Modernidade

Para compreendermos o cerne das críticas nietzschianas ao discurso teleológico da História e do projeto historicista da Modernidade, convém apresentarmos algumas das reflexões centrais dos seus principais expoentes.

Kant, inserido no contexto de profundas transformações culturais motivadas pelo Iluminismo, elabora uma teleologia da História, considerando que o homem, por

meio de sua própria ação, coloca em prática os objetivos da natureza, ainda que ele próprio desconheça o seu verdadeiro potencial nessa relação:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, sejam inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria (KANT, 2003, p. 4).

Podemos afirmar que, por meio dessas considerações, Kant pretendia evidenciar a existência de uma espécie de poder superior em relação às determinações individuais, que proporcionaria o desenvolvimento dos objetivos teleológicos da natureza, essencialmente racionais. O homem considerado enquanto indivíduo histórico é elemento imprescindível desse empreendimento que se mobiliza em prol do desenvolvimento do progresso da razão no mundo. O processo da história universal testemunharia assim o somatório de ações da humanidade na sua trajetória rumo ao estado de bem maior. Na segunda parte de *O Conflito das Faculdades*, Kant enuncia a questão célebre: “Estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?” (KANT, 1993, p. 95). A resposta é positiva, e Kant utiliza como justificativa a ocorrência “de um acontecimento do nosso tempo que prova esta tendência moral do gênero humano” (KANT, 1993, p. 101). Mais especificamente, o filósofo está se referindo a Revolução Francesa e sua supressão da antiga ordem política do mundo, na transição do regime monárquico para o republicano. Kant considera que a racionalidade que se exhibe na estrutura da natureza não se encontra de forma alguma divorciada da trajetória humana na ordem ulterior da civilização, de maneira que seria do âmbito da própria razão que a humanidade progrida em direção ao seu



contínuo aprimoramento, no que concerne à finalidade moral da sua própria existência: “o primeiro fim da natureza seria a felicidade e o segundo a cultura do homem” (KANT, 2002, p. 270). Já no âmbito da realidade sócio-política, Kant, ao postular o estabelecimento futuro de uma efetiva era de justiça, acredita que

Pouco a pouco diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis. Haverá, porventura, na sociedade mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada etc., quer por amor da honra, quer por interesse pessoal bem entendido; e tal estender-se-á, por fim, aos povos na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral no gênero humano; para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural) (KANT, 1993, p. 109).

Contudo, podemos considerar que o projeto de uma Filosofia teleológica da História atinge o seu ápice a partir do advento do pensamento de Hegel, que preconizava a existência de uma racionalidade absoluta intrínseca ao mundo da ação humana, que conduziria inapelavelmente a humanidade ao estado de progresso contínuo. A história da humanidade seria o registro da ação da “Razão” no mundo, encarnada pelas suas forças sociais. A perspectiva hegeliana motivaria a formação de uma corrente ideológica que denominamos pelo termo “historicismo”, caracterizada por compreender a ordem da realidade e a vida do homem como o resultado imediato da movimentação constante das forças civilizatórias no mundo, regida por uma ordem moral de caráter providencialista. Conforme Hegel,

A História Universal é o processo desse desenvolvimento e do devir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na História. Só a percepção disso

pode reconciliar a História Universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é necessariamente a Sua obra (HEGEL, 1999, p.373).

Nessas condições, podemos constatar que a Filosofia da História de matiz kantiana-hegeliana se fundamentava em dispositivos abstratos cujas bases valorativas não são dadas em caracteres imanentes, mas em uma compreensão existencial abstrata, seja representada pelo conceito de “Natureza” ou de “Deus”. O problema maior de tais formulações consiste na supressão do valor da singularidade do homem concreto em favor de sua adequação a um plano superior, extrínseco ao modo de ser da própria individualidade criativa do ser humano e de sua expressão maior enquanto povo e cultura.

Nietzsche e a problemática situação da consciência histórica para a vida

Inserido numa sociedade muito devedora do historicismo idealista, Nietzsche considera que essa tendência seria a principal motivadora do declínio da cultura alemã oitocentista; mais ainda, Nietzsche constata que a sociedade de seu tempo preconizava excessivamente o “sentido histórico” (NIETZSCHE, 2003a, p. 10); tal tendência pretendia sistematizar qualquer tipo de empreendimento humano num parâmetro conceitual estritamente delimitador, em que o conjunto das ações humanas decorreria de uma rede inextricável de eventos, cujas causas somente poderiam ser compreendidas de forma adequada pelo historiador, considerado o intérprete maior da vida humana. Para Nietzsche, a necessidade oitocentista de viver exacerbadamente a visão histórica de mundo poderia bloquear as suas capacidades criativas, em decorrência do anseio de se conquistar a permanência de um tempo não mais existente efetivamente. Diante deste quadro de declínio existencial, Nietzsche considera que



Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a História serve à vida queremos servi-la (NIETZSCHE, 2003a, p. 5)

A partir da elevação do estatuto da História como ciência sistemática e investigadora do processo de constituição das forças sociais nos meios intelectuais do Oitocentismo europeu, essa cultura sofria, conforme a argumentação nietzschiana, de uma hipertrofia do “sentido histórico”, transtorno intelectualista e metodológico que gerava uma radical crise de identidade na cultura europeia oitocentista, a qual, por ter se adequado cegamente aos parâmetros desta proposta epistemológica, estaria perdendo o seu próprio poder criador (NIETZSCHE, 2003a, p. 6). Tal situação catastrófica decorreria da estagnação e passividade das suas forças criativas, estado que decorria do anseio de se legitimar qualquer evento, ação ou obra como resultado de um emaranhado processo histórico de forças, a ser decifrado pelo especialista da História, de modo que era crença comum, nessa época, de que a ciência histórica poderia legislar e dissertar acerca de todas as causas, efeitos e temas. Nietzsche diagnostica os sinais da exaustão de suas forças:

Mas ela está doente, esta vida desagrilhoada, está doente e precisa ser curada. Ela está enferma de muitos males e não sofre apenas da lembrança de seus grillhões – ela sofre, o que nos diz respeito especialmente, *da doença histórica*. O excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como um alimento poderoso (NIETZSCHE, 2003a, 94-95).

Para Nietzsche, o problema do excesso de História na cultura europeia oitocentista decorria de um forte anseio pela conservação da vida, objetivo este que, podemos dizer, era conquistado. Todavia, devemos prestar atenção para que, através desse empreendimento, o “homem histórico” apenas “conservava” a vida, ou seja, apenas cristalizava o poder vital da sua sociedade, impedindo assim a expansão dessa capacidade plástica de expansão, tornando inviável o avanço, o pleno desenvolvimento dessa vitalidade criadora. A consciência histórica, ao invés de engendrar vida e potência, estaria apenas minando as forças transformadoras do homem no processo de constituição do mundo, em prol da aquisição de um tipo de conhecimento estéril, incapaz de proporcionar a ação genuína. De nada serve para o homem aquilo que fornece conhecimento ao homem, sem que este, todavia, se torne capaz de agir.

Nietzsche, coerentemente com a sua proposta de desenvolvimento de uma filosofia comprometida com o processo de expansão da vida, critica o desenvolvimento de uma “História Universal”, considerada como resultado por excelência da ação de uma ordem providencial no mundo humano; ela englobaria no seu conteúdo epistêmico toda qualidade de reflexão filosófica acerca da História que vislumbre no conjunto e somatório das ações humanas desenvolvidas no mundo concreto a presença da ideia do desenvolvimento da Razão como expressão do desvelamento da consciência de liberdade, tal como dito por Hegel:

De modo geral, há muito que as mudanças que ocorrem na História são caracterizadas igualmente como um progresso para o melhor, o mais perfeito [...]. A História Universal representa, pois, a marcha gradual do princípio cujo conteúdo é a ideia de liberdade. [...] A História Universal representa a evolução da consciência do espírito no tocante à sua liberdade e à realização efetiva de tal consciência (HEGEL, 1999, p. 53; p. 60)



Essa tendência dedica os seus eixos interpretativos e valorativos na crença de que haverá no porvir a instauração de um extraordinário estado de perfeição absoluta, capitaneada pelo espírito do progresso, que aprimoraria no decorrer das eras as sucessivas sociedades humanas, em nome da instauração do estatuto divino situado em uma esfera que é transcendente ao mundo ainda que nele interfira continuamente através das ações humanas. Conforme afirma Hegel, “Deus governa o mundo, e o conteúdo do seu governo, a realização do seu plano, é a história universal” (HEGEL, 1999, p. 37-38). As críticas nietzschianas a tal ideário são uma constante em suas obras, como podemos constatar no § 357 d’ *A Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2001, p. 256), assim como no § 27 da 3ª dissertação da sua *Genealogia da Moral*, fragmento em que Nietzsche realiza uma grande objeção à interpretação teleológica da “História para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma conduta moral de mundo e de intenções morais últimas” (NIETZSCHE, 1999, p. 147).

De acordo com a perspectiva de Nietzsche, a legitimação dessa visão de mundo teleológica transformaria a História na causa eficiente de um processo que motivaria uma grande estagnação das forças transformadoras da sociedade, pelo fato de impossibilitar ao homem a afirmação da potência que favorece a construção e a transformação do porvir, em prol da fixação e legitimação de um falso momento atual, o qual, na verdade, decorreria imediatamente dos efeitos originados de uma incontestável herança das ações extraordinárias do passado. Desse modo, a crença no estado de progresso colocaria em risco a estabilidade e o desenvolvimento das forças produtivas da cultura, por desvalorizar justamente a vida presente em prol da idealização de um futuro quimérico, que não corresponde necessariamente a uma possibilidade de se obter mais saúde criativa e capacidade de efetiva transformação existencial do homem. Para Nietzsche,

Ao contrário do que hoje se crê, a humanidade não representa uma evolução para algo de melhor, de mais forte ou de mais elevado. O “progresso” é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo não é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se (NIETZSCHE, 1997, p. 17).

De acordo com a interpretação estabelecida por Nietzsche, podemos dizer que o problema principal desta tendência residiria na iminência de se conduzir o homem enquanto força criativa sociocultural a desenvolver uma compreensão da vida no presente como um meio para a concretização altruísta de uma finalidade ulterior, de forma que essa sociedade agisse segundo o projeto de realização de tal objetivo, que podemos considerar como extremamente prejudicial para a situação das forças produtivas do presente. Afinal, em nome da afirmação da noção de um futuro – idealizado – a ser alcançado pela linha contínua do progresso, esse projeto acabaria motivando que as forças criativas do presente (que deveriam, nessas condições, agir incondicionalmente em favor do porvir), se alienassem de sua própria vitalidade primordial. Quando a “sociedade do presente” atua como ponto de transição para a “sociedade do futuro”, ela deixa de consolidar o seu nome e a sua criatividade no próprio mundo, posto que, na prática dessa pretensa dedicação altruísta, todas as suas forças criativas seriam direcionadas para o aproveitamento adequado da sociedade vindoura.

Conforme diz Kant na Segunda Proposição da *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*: “No homem (única criatura racional sobre a Terra), aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo” (KANT, 2003, p. 5). Contudo, uma vez que a fabulosa ideia de



progresso – considerado tanto no âmbito científico, como no social ou mesmo no moral – preconiza o constante aperfeiçoamento da sociedade humana rumo ao melhoramento infinito, quando essa referida sociedade vindoura finalmente viesse a se tornar efetivamente presente, ela mesma também deveria, após cumprir um determinado período de tempo, fazer parte desse processo de contínua transição, pois estaria inserida numa rotatividade contínua. Tal como Nietzsche destaca, “é precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso deva necessariamente ocorrer” (NIETZSCHE, 2000, p. 33). Esse problema ocasionaria, portanto, não a concretização do ansiado estado de progresso, mas sim a anarquia existencial e a derrocada das forças plásticas de criação, as quais, ao invés de serem utilizadas em nome da afirmação imediata dos elementos criadores constituintes do presente, seriam destinadas exclusivamente para a legitimação de uma ilusão metafísica depositada no ideal do futuro. Esse processo de contínua transformação da civilização humana decorreria, nessa perspectiva metafísica, da intervenção do plano transcendente sobre a esfera concreta, de tal modo que exclui do mundo humano uma valoração imanente, fundamentado na sua própria realidade.

Portanto, em decorrência desse mecanismo ideológico, o Estado moderno insufla nas massas a submissão a um plano de valores superiores aos da mera existência comum, pois é considerado como a pretensa garantia da manutenção da liberdade, bases teóricas que Hegel já havia enunciado, servindo de sustentação para a defesa do Estado centralizador, justamente pela crença metafísica na sua “divindade”: “O Estado é a ideia moral exteriorizada na vontade humana e liberdade desta” (HEGEL, 1999, p. 45). Podemos dizer que, na perspectiva crítica de Nietzsche, não existe a noção de necessidade vinculada ao constante processo de transformação da estrutura criativa da sociedade, mas apenas contingência, o que, no entanto, não devemos considerar como um

evento negativo, uma espécie de desprestígio da condição do homem situado no mundo histórico, visto que o seu campo de ações se situa efetivamente na diversidade de possibilidades, e de forma alguma numa dimensão predestinada, determinada por uma consciência superior, como poderia supor algumas vertentes religiosas ou perspectivas historiográficas entrelaçadas com a compreensão metafísica do real. Na interpretação nietzschiana sobre a História, seria justamente o caráter de singularidade criativa presente na ação do homem que garantiria a efetivação da sua própria liberdade concreta, pois o homem afirmaria a qualidade da sua potência mediante a expansão do seu fluxo de forças criadoras no mundo.

Por conseguinte, Nietzsche considera que a noção de progresso desenvolvida pelo historicismo idealista é terrivelmente ilusória, por pretender afirmar na ação do homem inserido na sociedade e no Estado centralizador justamente a presença de uma teleologia transcendente, cujo desenvolvimento, no entanto, raramente pode ser compreendido pelo “homem comum”, de consciência irrefletida, mas somente pelo homem dotado de senso histórico, capaz de desvelar os enigmas do mundo. Para Nietzsche, sendo o mundo constituído por inúmeras forças contraditórias, não se dirige a um fim estranho ao seu próprio fluxo criador. A influência recebida de Heráclito, em especial o seu Fragmento 52 DK, segundo o qual “O Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” permite a Nietzsche enveredar a sua compreensão do tempo e da dinâmica de transformação da vida e do mundo por uma perspectiva destituída de uma visão moral de mundo marcada por uma teleologia metafísica, inserindo a disposição lúdica e extramoral na realidade da existência:

Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o



fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o *Aion* consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando que chama outros mundos à vida. Às vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca (NIETZSCHE, 2002, p. 49-50)

A perspectiva existencial que estabelece uma valoração sobre a existência através de critérios amorais modo algum pode ser considerada um evento negativo ou uma espécie de desprestígio da atividade do homem no mundo cotidiano, visto que o seu campo de ações se situa efetivamente na diversidade de possibilidades, e de modo algum numa dimensão predestinada, determinada por uma consciência superior, proposta que certamente seria defendida por uma vertente influenciada por uma compreensão metafísica na elaboração de sua visão de mundo. Portanto, podemos considerar que, de acordo com a perspectiva nietzschiana, seria justamente o caráter contingente presente na ação do homem que garantiria a instauração de sua própria liberdade criativa, assim como as constantes modificações realizadas no âmbito da cultura e da estrutura social segundo as suas próprias conveniências valorativas.

Conforme destacado, a concepção oitocentista de progresso expressa uma conotação moral, pois preconiza o estado humano de aperfeiçoamento contínuo a ser conquistado no desenvolvimento histórico da sociedade. A contraposição de Nietzsche ao historicismo oitocentista se caracteriza, sobretudo, pela radical pretensão de demolir os alicerces da perspectiva metafísica presente na crença hegeliana de que o conteúdo da

História do mundo, ou seja, o processo da ação do homem ao longo do processo do tempo seria dotado de um caráter absolutamente racional. Contudo, essa pretensa racionalidade no movimento histórico seria garantida pela presença da vontade divina como suprema regente desse processo, manifestando, conseqüentemente, a ideia de que própria Providência Divina seria, por detrás de todos os fenômenos aparentes, a grande governadora do mundo humano, garantindo assim a instituição da plena racionalidade da História e de seu vigoroso processo de constituição e desenvolvimento das forças ativas do homem em sua dinâmica social. Desse modo, as determinações metafísicas do plano divino dirigidas para o âmbito concreto concederiam ao mundo histórico a racionalidade efetiva de sua estrutura, garantindo a consolidação dos designios divinos na Terra. Para Hegel, “a história é, de acordo com o conceito da sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a introdução e a realização do espírito universal” (HEGEL, 2003, p. 307). Como elucidação dessa questão nevrálgica do historicismo, lembremo-nos da relação lógico-ontológica de identidade que haveria, na concepção de Hegel, entre o espírito da razão e a realidade, conforme a célebre sentença: “o que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 2003, p. XXXVI). Conforme a perspectiva de Nietzsche, a proposta hegeliana seria uma das maiores distorções existenciais elaboradas pelo pensamento metafísico que se vincula intrinsecamente ao idealismo do historicismo alemão:

Acredito que não houve nenhuma oscilação perigosa ou mudança da cultura alemã neste século que, por meio da monstruosa, e até o presente instante ininterrupta, influência desta filosofia, a filosofia hegeliana, não tenha se tornado bem mais perigosa. Na verdade, paralisante e desanimadora é a crença em ser um filho tardio de sua época. Uma tal crença, porém, parece aterradora e dizimadora, se um dia idolatra com uma



franca exaltação este filho tardio como a meta e o sentido verdadeiro de todos os acontecimentos anteriores, quando a sua miséria sapiente é equiparada a um acabamento perfeito da história do mundo. Uma tal forma de consideração acostumou os alemães a falar em “processo do mundo” e a justificar a sua própria época como o resultado necessário deste processo; uma tal forma de consideração colocou a história – na medida em que ela é “o conceito que realiza a si mesmo”, “a dialética do espírito dos povos” e o “tribunal do mundo” – no lugar dos outros poderes espirituais, a arte e a religião, como a única força soberana. Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua auto-revelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiriam com a sua própria existência berlinense (NIETZSCHE, 2003a, p. 72-73).

Podemos considerar que a intensidade da crítica de Nietzsche ao estatuto da “Filosofia da História” em Hegel decorra principalmente da associação feita por este pensador entre uma visão metafísica de mundo dotada de caracteres teleológicos na compreensão da dimensão divina, como sustentação de sua teoria da ação das forças sociais no decorrer do tempo do mundo. Tal como vimos anteriormente, na concepção hegeliana, a finalidade da história humana no mundo consistiria no ato de desvelar a esfera da divindade no âmbito do mundo, evidenciando a contínua influência do espírito abstrato na configuração da esfera concreta. Essa perspectiva metafísica, na compreensão nietzschiana, é impertinente por retirar da ação efetiva do mundo concreto o seu significado autêntico, transferido para um postulado mundo abstrato mantenedor da ordem moral e racional do mundo; por outras palavras, nessa concepção, a existência do mundo concreto decorreria

imprescindivelmente da existência necessária do mundo da Ideia, do plano abstrato, o verdadeiro polo engendrador da criação e da força produtiva das civilizações humanas. Nesse contexto, a história humana, portanto, decorreria da manifestação do espírito de progresso na Terra.

Ao contestar a impertinência dessa visão de mundo, Nietzsche pretende ressaltar a tese de que consciência histórica deveria estar comprometida incondicionalmente com a vida e com a possibilidade de ampliação da mesma, de maneira que uma concepção metafísica, pelo fato de expressar um conjunto de dispositivos axiológicos caracteristicamente dicotômicos, tende a excluir do plano concreto, da imanência, a sua genuína importância, transferida para a pura idealidade. Portanto, o historicismo hegeliano, segundo a visão crítica de Nietzsche, seria apenas mais uma tentativa de se levar a cabo a depreciação do mundo concreto, tal como grande parte da tradição filosófica o fez. Segundo a concepção nietzschiana, a supervalorização do sentido histórico na vida cotidiana da sociedade oitocentista poderia impedir que os homens pudessem empreender com desenvoltura e flexibilidade ações capazes de possibilitar a renovação de forças e valores, imprescindíveis para a manutenção da saúde das forças engendradoras de uma cultura. Nietzsche desperta atenção para o perigo que decorreria dos efeitos da possível legitimação da proposta, em voga entre os teóricos oitocentistas, de tornar o campo epistêmico da História similar ao utilizado por outras ciências laboratoriais, que tratam da análise rigorosa de objetos e fenômenos da natureza, ou ainda, numa acepção mais extraordinária, as ciências puras, que lidam com abstrações teóricas. Nietzsche considera que

Pensada como ciência pura e tornada soberana, a História seria uma espécie de conclusão da vida e balanço final para a humanidade. A cultura histórica só é efetivamente algo salutar e frutífero para o futuro em consequência de uma nova e poderosa salutar corrente de vida, do vir a



ser de uma nova cultura, por exemplo; portanto, só se ela é dominada e conduzida por uma força mais elevada e não quando ela domina e conduz. [...] A História, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar uma ciência pura, mais ou menos como o é a matemática (NIETZSCHE, 2003a, p. 17).

Nietzsche pretende justamente denunciar a arrogante pretensão dos eruditos de se tornar a História um ramo de conhecimento e de investigação destacado das demais ciências humanas e da própria Filosofia, projeto que seria um grande absurdo, pois ocasionaria rapidamente o declínio da própria vitalidade da cultura e da sociedade. Os historiadores, ao vislumbrarem a elevação de seu ofício de investigação e interpretação a um nível de precisão idêntico ao adotado por uma ciência pura, estariam transformando os seus objetos de pesquisa – o processo de intervenção humana na natureza e a formação das estruturas sociais, que se caracterizam pela ausência de finalidade ulterior e pela contínua mobilidade – em fatos rígidos, inquestionáveis. Tal acepção se desenvolve em especial através do positivismo de Comte, que preconiza a crença no “fato” como um fenômeno justificável por si mesmo: “A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, se resume agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, cujo número o progresso da ciência tende a diminuir” (COMTE, 1996b, p. 22-23). Demolindo tal tese, Nietzsche diz em um fragmento póstumo famoso (KSA XII, 7 [60]): “Contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações. Não podemos verificar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer uma tal coisa” (NIETZSCHE, 1980, p. 315). O processo capitaneado pelo espírito positivista de estabelecimento de uma doutrina cientificista não conseguiu se emancipar plenamente do peso da tradição do passado metafísico pelo

qual se norteou durante séculos o mundo ocidental, e podemos constatar a manutenção da antiga visão de mundo pela dependência positivista pela tradição clerical: a formulação da “Igreja Positivista” idealizada por Comte, apenas um teatral travestimento da antiga estrutura eclesiástica, e no lugar dos santos os grandes nomes da cultura humana; mais ainda, o estabelecimento do credo positivista faz da “Razão” o grande ser que não é adorado “como o antigo Deus, para fazer-lhe cumprimentos, mas a fim de servi-la melhor, aperfeiçoando-nos” (COMTE, 1996a, p. 143). O positivismo se sustenta a partir de uma curiosa troca de sujeitos, sem que de fato estabeleça uma valoração radical em relação ao mundo dos dogmas e das antigas crenças supersticiosas. Conforme a crítica nietzschiana: “O que se entregava outrora para a Igreja concede-se agora, mesmo que parcimoniosamente, à ciência” (NIETZSCHE, 2003a, p. 69).

Após explanar sobre os malefícios culturais ocasionados pelo excesso da visão historicista de mundo no âmago da sociedade europeia oitocentista, sobre essa corrosiva “doença histórica” que prejudicava consideravelmente o desenvolvimento adequado das forças criativas do homem, Nietzsche procura soluções viáveis para esse problema fundamental, que possibilitem a conciliação entre a atividade da pesquisa histórica e o desenvolvimento da vitalidade do homem e dessa sociedade (NIETZSCHE, 2003a, p. 94). Sendo uma espécie de “filósofo-médico” avaliador dos sintomas da decadência da cultura europeia, Nietzsche declara que há antídotos contra a exacerbação do sentido histórico, que são o “a-histórico” e o “supra-histórico”. Conforme a sua argumentação,

O antídoto contra o histórico chama-se o a-histórico e o supra-histórico [...]. Com a palavra “a-histórico” denomino a arte e a força de poder esquecer e o em um horizonte limitado; com a palavra “supra-histórico”, denomino os poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do



estável em sua significação, para a arte e a religião (NIETZSCHE, 2003a, p. 95).

Nessas circunstâncias, o esquecimento surge justamente como uma possibilidade do ser humano se desvencilhar do extenuante peso da tradição, podendo assim agir de acordo com novas perspectivas de valores, muito distantes dos parâmetros perpetuados pelos códigos morais de uma determinada sociedade. Quando um homem consegue direcionar a força ativa do esquecimento na sua vida, ele consegue se desvencilhar, na medida do possível, das suas impressões psicológicas imputadas como “ruins”, oportunidade que lhe dá aptidão para desenvolver um modo de vida mais distante dos transtornos afetivos gerados pelo sentimento de rancor diante de uma situação que não tenha se realizado conforme os objetivos pessoais. o estado de esquecimento, na presente consideração acerca de seus benefícios práticos, granjearia, sem sombra de dúvida, uma importância tão ampla para a vida humana como a preconizada pelos defensores da estrutura da memória, ao menos enquanto consideramo-la na sua acepção tradicional, ou seja, como um artifício da consciência que possibilita o registro de grande parte ou mesmo da totalidade das impressões das vivências e conteúdos do pensamento. A memória, na proposta nietzschiana, se torna salutar para a vida quando se desenvolve por meio de uma atitude discriminatória, mais precisamente quando a fisiologia corporal realiza uma seleção das informações e impressões que são realmente relevantes para a manutenção de uma existência afirmativa e criativa, e os dados que somente preenchem a consciência, tal como se esta fosse uma espécie de grande “arquivo morto”, repleto de informações inúteis, que não proporcionam a criação efetiva e singular, ou ainda que instiguem a estrutura vital do ser humano ao seu declínio existencial, tais como as recordações depressivas, tristes, que destilam na mente humana a impotência de agir, incapacitando-a para novas criações.

Após essa divagação intelectual, talvez tenha se tornado possível se compreender as motivações valorativas que levaram Nietzsche a defender a perspectiva de que a ciência histórica adquire uma importância efetiva para a vida a partir do momento em que sua estrutura epistêmica é utilizada para enaltecer o homem criativo e as suas ações, estimulando sempre a renovação das forças vitais do indivíduo e da cultura, sendo, ao contrário, extremamente prejudicial quando se reduz a um mero armazenamento de informações que de nenhum modo são utilizadas como estímulo para a ação, para a criação e, por conseguinte, para o desenvolvimento pleno das forças criativas da vida. Afinal de contas, a mnemotécnica e a consciência histórica, quando desprovidas de um sentido avaliador acerca daquilo que venha a ser “bom” ou “mau” para o desenvolvimento da existência singular, acerca do que é importante ou não de ser lembrado, pode conduzir um homem ao tempestuoso naufrágio da inatividade das suas forças vitais.

Podemos considerar o pensamento histórico como dotada de relevância e importância para a vida, a partir do momento em que dele nos utilizamos como forma de estimular o desenvolvimento da ação humana, fluxo vital da sociedade, defendendo meta da criação de obras que engrandecem a cultura. O vínculo entre o conhecimento histórico e o estímulo para a atividade ocorreria de maneira explícita no caso da memória popular, que perpetua os feitos das grandes personalidades do passado como possibilidade de que outros homens venham a se basear no modelo destas grandes figuras no empreendimento de novas ações. Contudo, o grande problema ocorre justamente quando o conhecimento histórico é utilizado pelo como um mero recurso que visa o retorno radical ao passado, sem existir, naquele que se apropria desse conhecimento histórico, o anseio de se desenvolver novas obras, novos feitos. Essa circunstância deletéria torna o homem uma figura nostálgica, incapaz de projetar suas ações no presente tendo por finalidade o crescimento



contínuo no futuro, abdicando assim de viver plenamente o seu momento presente para dirigir o seu saudoso olhar ao brilhante e longínquo passado. Conseqüentemente, esta situação, caracteristicamente desvinculada da efetivação da ação singular, motivaria a perda da capacidade humana de transformar a sua própria realidade cotidiana e criar novos valores, uma vez que a atividade principal do homem, nesse caso curioso, se resumiria apenas ao ato de lembrar o fato passado que foi sucedido pelo breve tempo presente. Nessas condições, a cultura se torna um depósito de vivências mórbidas que paralisam as forças criativas, a ação e a singularidade do homem criativo. Portanto, o estatuto da História em Nietzsche consiste no ato de servir como recurso estimulante para a ação, e não um mero estudo erudito do passado, do processo de constituição da sociedade, sem que exista um sentimento de ampliação da potência vital. Afinal, o conhecimento desvinculado da vida é estéril, motivando apenas o declínio do homem e de seus instintos criadores.

O historicismo oitocentista seria uma das manifestações culturais do tipo de civilização severamente criticada por Nietzsche no decorrer de seu percurso filosófico, pois tal sistema é incapaz de desenvolver um modo de viver pleno, utilizando o conhecimento em prol do acréscimo de vida, preferindo apenas a obtenção do saber como possibilidade de fuga do mundo, e não como um meio de afirmação do mesmo. A ideia de progresso, alardeada pelo idealismo Oitocentista como o motor da ação humana, também recolheria a sua importância autêntica do mundo abstrato, doador do sentido do mundo histórico no qual se encontra o homem, governado, na verdade, pelo estatuto divino. O estado de progresso, sendo considerado como a marcha da humanidade rumo ao aprimoramento infinito, não poderia ser alcançado pelo homem na própria imanência, de modo que o mundo no qual vivemos seria apenas uma espécie de canal para o estado de perfeição absoluta, alcançável plenamente somente na esfera

supra-sensível. Portanto, esta compreensão idealista, de acordo com a perspectiva nietzschiana, retiraria a expressão imanente do mundo, transferida para uma dimensão supra-sensível. Desse modo, o conhecimento histórico serviria apenas como um recurso de desvalorização da vida, pois o resultado de sua investigação conduziria inevitavelmente a consciência humana para fora dos limites da realidade. Contudo, Nietzsche, ao pretender demolir os alicerces da visão metafísica de mundo, demonstra a possibilidade de se desenvolver uma compreensão histórica de sem que porventura tenha que se apelar para a esfera da transcendência. Nestes termos, caberia ao historiador desenvolver uma interpretação historiográfica que se imiscuisse de qualquer vínculo com a dimensão da metafísica, uma vez que esta, se encontrando para além da própria esfera da História, não poderia legislar sobre o plano concreto. Todavia, os pensadores dotados de uma visão transcendente não se preocupavam efetivamente com essa problemática, de modo que, nas suas obras, a metafísica e a interpretação histórica caminham lado a lado. Contra essa perspectiva limitadora, Nietzsche afirma a potência não mensurável e quantificável da vida, a qual, muitas vezes, se manifesta de forma a-histórica, independente do sentido normativo imposto pela racionalidade humana, pois a compreensão histórica de mundo da cultura oitocentista pretendia submeter o movimento das forças sociais aos parâmetros conceituais da análise científica da realidade. O discurso científico é apenas um dos meios desenvolvidos pelo homem em prol da compreensão do mundo, e não o discurso por excelência. Para Nietzsche, o discurso historiográfico, portanto, deve apenas ser utilizado em favor da vida, de modo que qualquer consideração acerca de valores estranhos ao mundo da imanência merece a imediata supressão, pois, desse modo, a sua nobre finalidade seria efetivamente conquistada, ou seja, a ampliação das forças criativas do próprio homem através do conhecimento do passado como base existencial e axiológica para as



suas ações.

Conclusão

No decorrer deste texto, vimos de que maneira Nietzsche estabelece um frutífero diálogo com o ofício historiográfico, em seu projeto filosófico de fazer do conhecimento histórico um suporte para o desenvolvimento da vida e da cultura. O foco direcionado em suas críticas está na tendência teleológica inserida na compreensão do processo histórico, base axiológica das filosofias da História de Kant, de Hegel e de Comte, e na crença da ação de um princípio superior de inteligência que comanda a humanidade rumo ao estado de contínuo progresso, assim como no projeto de se tornar a metodologia historiográfica similar aos das ciências naturais ou mesmo das abstrações matemáticas, nítida influência do método positivista. Nessas condições, entre a filosofia iluminista de Kant, o idealismo alemão de Hegel e o positivismo de Comte, apesar das diferenças estilísticas entre cada um deles, haveria uma profunda convergência axiológica que perpassa as filosofias desses três grandes expoentes da filosofia oitocentista. A situação problemática de se pensar uma espécie de “Metafísica da História” consistiria na retirada da significação do presente em prol de um porvir altaneiro nunca alcançado como tal. No âmbito cognitivo, o mal-estar do conhecimento histórico reside na desvalorização do esquecimento, tendência valorativa que perpassa a tradição filosófica ocidental. A memória é enaltecida em detrimento da capacidade de se esquecer. Não seria conveniente para o desenvolvimento saudável da vida humana certa medida de esquecimento?

Nietzsche, em sua reflexão sobre as vantagens e desvantagens do uso da história para a vida, se preocupa com a questão existencial que a influência de tal tipo de conhecimento proporciona para o indivíduo e para a cultura na qual ele está inserido, desmistificando a fria busca por uma

“verdade” textual, documental, própria do eruditismo que perpassava o mundo acadêmico oitocentista. Nessas condições, o sentido genuíno da crítica nietzschiana ao método historicista consiste na retirada da carga metafísica e teleológica imersa em tais dispositivos, assim como da elevação do discurso histórico como um saber de alta precisão técnica. Colocar a historiografia ao “serviço” da vida consiste então na afirmação dos elementos imanentes contidos em tal discurso, de modo que a sociedade do presente, guiando-se pelo modelo glorioso do passado, possa obter um estímulo criativo para a realização de obras valorosas, criando assim um futuro mais saudável e pleno para a cultura e para a sociedade na totalidade das suas múltiplas qualidades.

Referências

- COMTE, Auguste. **Catecismo Positivista**. In: Vol. **Auguste Comte**, Col. “Os Pensadores”. Trad. de Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.
- _____. **Curso de Filosofia Positiva**. In: Vol. **Auguste Comte**, Col. “Os Pensadores”. Trad. de José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.
- HEGEL, Georg W. F. **Filosofia da História**. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. da UnB, 1999.
- _____. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HERÁCLITO. **Fragmentos** In vol. “Os Pré-Socráticos”, col. *Os Pensadores*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. **O Conflito das Faculdades**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1993.
- _____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. de



Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe.** Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1980.

_____. **O Anticristo.** Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1997.

_____. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos.** Trad. de Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: Ed. 70, 2002.

_____. **A Gaia Ciência.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003a.

_____. “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” / III **Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador, In: Escritos sobre Educação.** Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Loyola/PUC-Rio, 2003b.