

Vanderlei Cristiano Juraski

Sobre o tempo:  
perspectivas históricas  
no pensamento de  
Friedrich Nietzsche

ISBN: 978-85-68221-05-1

*F*  
EDITORA  
FAITH



9 17885684221051

**Título:** Sobre o Tempo: Perspectivas Históricas no Pensamento de Friedrich Nietzsche

**Autor:** Vanderlei Cristiano Juraski

**Arte da Capa:**

**Diagramação:** Editora Faith

**ISBN:** 978-85-68221-05-1

**Direção geral:** Caroline Powarczuk Haubert

Sob encomenda à Editora Faith, todos os direitos dos autores e organizadores reservados.

Proibida reprodução, cópia do todo ou partes do livro sem autorização do autor, extração de trechos devem citar o autor e o livro como fontes.

**Sobre o autor:** Mestre em História pela Universidade de Passo Fundo; Pós-graduado em Orientação Educacional e Supervisão Escolar pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus Erechim; Licenciado em História pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus Erechim.

J95s Juraski, Vanderlei Cristiano  
Sobre o tempo: perspectivas históricas no pensamento de  
Friedrich Nietzsche / Vanderlei Cristiano Juraski. – São Borja,  
RS: Faith, 2014.  
144 p.

ISBN: 978-85-68221-05-1

1. Filosofia alemã 2. Filosofia moderna II. 3. Teorias da História. 4.  
História Cultural. Título.

CDU: 1(430)

Bibliotecária: Dilva Carvalho Marques – CRB-10/583

Aos meus pais Avacir e Ines, à minha  
noiva Grasieli pela paciência, dedicação e  
companheirismo devotados durante esse  
processo de produção intelectual.

“É um verdadeiro milagre: o instante, aparecendo e desaparecendo como um relâmpago, vindo do nada e retornando a ele, volta no entanto como um fantasma a perturbar a paz de um instante posterior. Uma após outra, as folhas se soltam do registro do tempo, caem e volteiam, depois voltam repentinamente a se pôr no colo do homem” (NIETZSCHE, 2005, p. 70-71).

# Sumário

<b>1. Introdução</b> .....	7
<b>2. Tempo, modernidade e história</b> .....	15
2.1 A Ideia de tempo .....	16
2.1.1 Tempo cíclico .....	17
2.1.2 Tempo linear .....	22
2.2 A ideia de modernidade .....	26
2.3 A ideia de história .....	30
2.3.1 A concepção de história no século XVIII .....	33
2.3.2 Progresso e estabilidade: as pretensões historiográficas do Iluminismo .....	39
<b>3. Ciência política: o dilema da história no século XIX</b> .....	45
3.1 Os usos da história: duas intervenções pontuais sobre o assunto ..	47
3.1.1 A revolução francesa e a história .....	47
3.1.2 A produção historiográfica alemã e o otimismo no século XIX ..	52
3.1.2.1 Cientistas, nacionalismos e a historiografia .....	56
3.1.2.2 A relação entre biologia e história no século XIX .....	59
3.1.2.3 O darwinismo e o aval da ciência ao “progresso” .....	64
<b>4. “Dos usos da história para a vida”: consciência histórica e crítica social em Nietzsche</b> .....	69
4.1 História de Nietzsche: breves encaminhamentos .....	71
4.2 A História como problema Nietzscheano .....	75
4.2.1 As três perspectivas de história em Nietzsche .....	77
4.2.1.1 História monumental .....	81

4.2.1.2 História tradicional .....	82
4.2.1.3 História crítica .....	84
4.2.2 O funâmbulo e o bufão: Reflexões sobre o tempo .....	86
4.3 O consolo A-histórico: relações entre memória e esquecimento ....	91
<b>5. Eterno retorno: crítica Nietzscheana à modernidade .....</b>	<b>99</b>
5.1 Nietzsche e as profecias de Zarathustra .....	101
5.1.1 Quem era Zarathustra? Introdução ao pensamento nietzscheano sobre o “eterno retorno” .....	103
5.1.2 A morte de Deus e a transvaloração de todos os valores .....	106
5.1.3 “Último dos homens”, “homem superior” e “super-homem”: breve reflexão sobre os personagens nietzscheanos .....	109
5.2 Os usos do eterno retorno a partir do estudo da filosofia Nietzscheana .....	111
5.2.1 O eterno retorno como crítica a unidade e estabilidade .....	115
5.2.2 O eterno retorno como tentativa de aproximar a história da vida .....	118
5.3 A Criança que Joga: Experiências Temporais no Eterno Retorno .....	123
<b>Considerações finais .....</b>	<b>131</b>
<b>Referências.....</b>	<b>137</b>
Referências básicas .....	137
Referências secundárias .....	137
<b>Corpo editorial.....</b>	<b>143</b>

# 1.

## Introdução

O presente trabalho<sup>1</sup> objetiva problematizar a relação do homem com o tempo. Para tanto, além do debate sobre teorias da História, procura-se incitar reflexões acerca da produção historiográfica, entremeio a prática filosófica como auxílio necessário à interpretação dos fenômenos sociais. No entanto, cabe o questionamento: é possível, pois, um diálogo que se utilize de argumentos comuns a historiadores e filósofos?

Geralmente, resta aos que se ocupam de tramas históricas, quando se aventuram nas veredas trilhadas tradicionalmente pelos filósofos, a impressão de estarem sendo factuais demais e objetivos em demasia. De outro modo, é reservada aos últimos, quando empreendem análises sobre planos de fundo da História, a incompreensão do meio acadêmico.

O que une os personagens acima citados, são os olhares de desconfiança, lançados àqueles que ousam ultrapassar as barreiras teóricas, que separam essas duas áreas do conhecimento.

Na realidade, os questionamentos que se delineiam (quando o historiador deseja pôr a máscara do filósofo ou, ao contrário, o segundo pede emprestado o discurso que estava sobre a tutela do primeiro), são referentes a legitimidade para tais mudanças de papel, afinal, o que um filósofo tem a dizer sobre a História? E o que um historiador tem a declarar acerca da filosofia?

No tablado onde os personagens se apresentam, não há lugar para improvisos e trocas de identidades. O roteiro, escrito durante o século XVIII pelos iluministas, determinava as especialidades, ao mesmo tempo em que, reservava a cada um, as benesses e prejuízos advindos de seu talento – ou má-sorte – no palco.

Todo o conhecimento gestado no limite entre a História e a Filosofia é um saber de fronteira onde as proteções e trocas se desenvolvem como

---

<sup>1</sup> Resultado da dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo como requisito parcial e final para obtenção do grau de mestre em História sob a orientação do Prof. Dr. Gerson Luís Trombetta, ao qual agradeço pela presteza.

em um jogo (deixa-se o adversário observar aquilo que se deseja mostrar, ao mesmo tempo em que se esconde o indesejável). Mas nem sempre as cartas estão nas mãos do jogador. Cabe a ele devassar o baralho a procura de melhor sorte.

Atente-se, pois, para a seguinte cena: duas pessoas, uma mesa, o mesmo jogo. Talvez, um cenário sombrio, onde jogadores de semblantes fechados alternam sua atenção entre as cartas, dispostas na mesa e, as que seguram em suas mãos. A espessa fumaça dos cigarros torna-se cada vez mais densa, de modo que agora nada mais se visualiza. Contudo, quando a luz voltar e revelar algo, o ambiente terá mudado. Não se verá a sala antes mencionada e os jogadores desaparecerão em meio ao retrato de uma paisagem inóspita, onde uma criança brinca com um jogo desconhecido.

Estando o espectro de costas, sua face permanecerá uma incógnita para o observador. Não obstante, a neblina encobrirá sua silhueta, a visão embaçará e, novamente, retornar-se-á à mesa de jogo, segurando cartas que, apesar de não recordar, já estiveram à disposição do jogador.

Nesta representação da criança sem rosto, não se escutam os cânticos da infância, nem ao menos sorrisos. Até quando tal imagem permanecerá ali atormentando o observador? Quanto tempo será preciso para a neblina fazer desaparecer este retrato desolador? De certa forma, duas perguntas se apresentam aqui com a mesma intensidade: uma concerne à identidade da criança e a outra, ao o que ela está fazendo ali. Ambas serão respondidas ao longo do trabalho, a partir da perspectiva do observador, responsável por relatar as histórias.

Possivelmente, ao ler a história acima, tente-se encaixá-la em alguma abordagem metafórica, ou separando as diversas sentenças, objetive-se ordená-las de maneira lógica para, finalmente, desvendar o mistério que oculta as duas representações. O tempo, então, era uma das dimensões a serem consideradas pelo indivíduo, pois a distinção entre passado, presente e futuro torna-se fundamental para compreender àquilo que se pretende abordar.

Inicialmente, considera-se a percepção que este indivíduo tem do tempo – “até quando ele permaneceu ali, a observar a criança”. Talvez, uma reflexão nesta direção auxilie na compreensão do sentimento do espectador. Afinal, o que é o tempo? Quais os significados produzidos por ele no sujeito ao mencionar a velocidade pela qual o tempo passa, trans-

forma, desenvolve ou reduz cidades inteiras à ruínas? Onde tal entidade mítica se encontra? Ela está escondida nos ponteiros dos relógios, em suas engrenagens? Pode-se, rasgá-lo, amassá-lo ou destruí-lo, como se faz com as folhas do calendário?

São questionamentos realizados inúmeras vezes por diferentes grupos humanos que dificilmente alcançaram respostas unívocas uma vez que, a relação do homem com o tempo, sofreu várias transformações. Se, por um lado proporcionaram o seu domínio, também revelaram que a sensação de poder dela decorrente pode, inclusive, aprisionar o sujeito numa ideia determinista de tempo. Este “corre”, sem nunca retroceder ou, independentemente do que se faça, levará o observador sempre para perto da criança.

A modernidade, utilizando-se de seu sonho racionalista<sup>2</sup>, forjou instrumentos na tentativa de controlar o que, *a priori*, não pertencia ao sujeito. A invenção do relógio e a universalização do calendário são exemplos disso. No entanto, cabe ainda, recordar que a própria história é fruto da ideia de racionalização da realidade.

A tentativa de construir um *continuum* do passado em direção ao futuro – um fio de Ariadne, como será melhor explicitado ao longo do texto –, faz com que cada pessoa vasculhe suas lembranças à procura de estabilidade e evolução. Durante os séculos posteriores a “invenção” da História, esse desejo (percebido de diferentes formas desde os gregos helênicos até os modernos positivistas, historicistas e marxistas), tendeu inevitavelmente à dúvidas em relação a recepção do envelhecimento e o abandono dos sonhos juvenis, por parte do indivíduo.

Partindo dos pressupostos acima, o homem utilizou-se da História a fim de legitimar sua própria existência, defendendo-se da força opressora do “passar do tempo”. O primeiro passo nessa direção foi dado por meio de uma ideia simples, mas com imbricações profundas.

Possibilitou-se compreender o tempo como uma linha, ordenar sua

---

<sup>2</sup> Destaca-se aqui a expressão “sonho”, visto ela se contrapor, em muitos momentos, ao conceito de “realidade” e, por conseguinte, de razão na filosofia nietzschiana. Quando a pessoa está dormindo e sonha, por exemplo, ela não tem o controle sobre aquilo que acontece ao seu redor. Isto ocorre porque o indivíduo é incapaz de utilizar os processos racionais, como lógica e coerência enquanto dorme. Ao empregar o termo “sonho racionalista” trata-se da primeira experiência cíclica do trabalho, que procura, quando possível, estabelecer o conflito entre conceitos aparentemente diversos.

existência em grupos, através de dias, meses e anos; horas, minutos e segundos. Eis que o tempo poderia ser medido, dominado, separado e catalogado pelos indivíduos. Para tanto, se fazia necessário retirar do momento, todo conteúdo subjetivo, e aplicar conceitos elaborados pela Ciência moderna, como imparcialidade e objetividade.

A ideia de controle temporal era corroborada por uma promessa: na medida em que o homem caminha em direção ao futuro, qualifica-se, evitando cometer os mesmos erros do passado e assegurando assim, a felicidade futura. Como se a História tivesse realizado uma promessa à humanidade: todos estão predestinados à fortuna.

O século XVIII foi o período em que a fé no progresso e no homem fez-se mais aparente, permeando todas as esferas da sociedade, desde a vida familiar até as modernas inovações tecnológicas. A própria filosofia sofreu a influência deste otimismo, Kant (1724-1804) e Hegel (1770-1831), foram exemplos do pensamento gestado no “século das luzes”.

Percebeu-se, contudo, no final do século XIX, o desgaste desse conceito, devido (especialmente) a ineficácia da modernidade em fazer cumprir os acordos anteriormente firmados. A tentativa de empreender ordem ao tempo, passou a ser observada com desconfiança pelos filósofos do período, que teve em Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Nietzsche seus dois representantes maiores. Os textos de ambos buscavam contrapor-se à “fé na razão e no futuro”, assim colocando-se como pessimistas enquanto a possibilidade de realização do sujeito, por meio da História.

Para Nietzsche, por exemplo, a História não era uma Ciência semelhante às exatas ou naturais sofrendo, mesmo assim, apelos à uniformização e síntese concedidas pelos números ao Universo, sendo que elas não passavam de pretensão daqueles, cuja intenção, era a de traduzir a complexidade das relações sociais à sempre bem organizada, planilha do cientista.

O filósofo alemão preferia entender os consensos em torno dos fatos considerados de relevância histórica, como resultados de perspectivas díspares sobre a realidade. O Universo era formado por várias relações de poder, as quais Nietzsche denominou como “vontades”, elas manteriam em movimento elementos que, a princípio, deveriam permanecer estáticos<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Refere-se, especificamente, a convenções morais como, por exemplo, a organização familiar/patriarcal, onde o responsável pelo sustento do clã é o homem, devendo mulher e filho obediência

A experiência cíclica dessas interações ordena a realidade, mesmo que de modo inconstante e flexível. Analisando em termos de combate entre forças divergentes e que estão eternamente em conflito (claro-escuro, quente-frio etc.), é impossível deduzir um vencedor, sem que sua condição momentânea e volátil seja aceita.

Naquilo que concerne à interpretação da História, as vontades correspondem à perspectiva, uma vez que servem de olhares sobre a sociedade, pois o problema reside em uma destas perspectivas reivindicar, para si, o *status* de verdadeira, relegando às demais vontades, um papel secundário.

Trata-se, portanto, do “monopólio da crítica” onde algumas disciplinas resolvem empreender contra posicionamentos que não partam do seu quadro de especialistas. Historiadores a discorrer sobre “assuntos filosóficos” e filósofos querendo dialogar acerca de temas comumente abordados por historiadores. Para Nietzsche, o perspectivismo concede às múltiplas interpretações, valores equivalentes.

Nesse sentido, a perspectiva nietzschiana em relação à História corresponderia a três compreensões distintas: a História monumental, tradicionalista e crítica<sup>4</sup>. No primeiro caso, o homem olha para o passado e vê naquilo que considera os “grandes feitos da humanidade”, exemplos para o presente. Em seguida, por apresentar “várias curiosidades”, o passado é percebido como *habitat* do colecionador ou antiquário. Num último momento, as gerações anteriores são alvo de críticas por aqueles que pretendem reconstruir a História coletiva a luz de seus interesses.

A partir da obra *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (1885), é possível estabelecer uma nova interpretação nietzschiana sobre a História acerca do eterno retorno pois, ao retomar o pensamento de Heráclito – filósofo grego que viveu por volta de 500 a. C.– referente a este termo, notar-se-á o contínuo movimento e conflito que constituía o Universo. Nietzsche apropria-se desta ideia a fim de questionar a própria

---

ao “chefe da casa”. Ou, a valorização da mãe como “dona do lar”, restringindo, por conseguinte, suas ações ao cuidado do filho e marido. Geralmente essas ideias são perpetuadas de geração em geração e, sua desconstrução somente é possível quando aceita-se os múltiplos papéis desempenhados por homens e mulheres na trama familiar, e sua volatilidade.

<sup>4</sup> Não havendo nenhuma espécie de hierarquia entre estes conceitos, as interpretações se mantinham independentes em relação às demais; cada uma delas possuía autonomia para produzir uma representação específica acerca do passado.

existência da História como Ciência, que une harmonicamente duas dimensões temporais: passado e futuro. Para o filósofo alemão, a resposta ao pessimismo advindo da obra de Schopenhauer, não estava nem no passado ou em qualquer projeção de futuro, mas no presente.

A História pensada como presente, corresponde à possibilidade constante de alterar aquilo que foi dado como certo; construção finalizada pelos antigos, da qual as gerações contemporâneas apenas colhem os resultados. O movimento intrínseco a experiência cíclica do tempo não marginaliza qualquer discurso, mas considera-os, visto que toda a perspectiva dependida volta-se sobre o objeto e retorna ao observador, sempre como novidade, ao mesmo tempo próxima e esquecida pelo sujeito.

Deste modo, a valorização das bibliotecas, arquivos e museus (como espaços de memória nos séculos XVIII e XIX), demonstrou uma tendência dos intelectuais do período. A garantia e manutenção do saber produzido até então se dava no momento em que eram realizados registros, catalogação e arquivamento de todas as informações adquiridas ao longo dos estudos. O esquecimento, por conseguinte, era percebido como uma falha de conduta ou doença a ser reparada.

Tais situações serão analisadas através da constituição da História como uma “Ciência do lembrar”. A lógica encontrada no tempo linear, onde os fatos se sucedem em sequência, sem intervalos e retrocessos, tratam qualquer esquecimento como um rompimento a ser evitado. Desta forma, o problema nietzschiano não está propriamente na narrativa, mas em como ela se apresenta ao ouvinte: “uma criança sentada à beira do abismo está de costas para o observador, agora a neblina encobre sua silhueta e ela desaparece”.

Os anos finais do século XIX, diferente de períodos anteriores, apresentavam a modernidade a partir de uma perspectiva pouco otimista. A produção nietzschiana, especialmente na década 1880, foi a representação do desconforto vivenciado pela sociedade europeia.

O paradigma moderno passou a ser visto com ressalvas entre as diferentes classes sociais, uma vez que o tempo trouxe não somente “evolução e progresso”, mas também “degeneração e morte” – vide os reflexos da Guerra Franco-Prussiana sobre a vida de Nietzsche. Por meio dessa reflexão paradoxal, miragem do abismo delineado pelo filósofo, o trabalho dissertativo objetivou responder a seguinte indagação: poderia ser posto

ao indivíduo alguma alternativa ao “desgaste” e “desvitalização” introduzidos pela narrativa histórica dos séculos XVIII e XIX, refinamento teórico/erudito do tempo linear?

De outro modo, o problema que motiva e legitima as incursões filosóficas acerca de temas históricos é, sobre em que medida à naturalização do tempo – como uma entidade supra-humana – pode subjugar o indivíduo.

Com a intenção de desviar-se do modelo narrativo “começo, meio e fim” o trabalho aqui exposto é concebido em quatro capítulos, sendo que cada uma das seções permite uma retomada de tópicos anteriormente analisados. O primeiro pretende definir as concepções de tempo – cíclico ou linear –, modernidade e História, a serem utilizadas. Nele se objetiva retratar o “eterno retorno” como possibilidade de organização das sociedades arcaicas, além de demonstrar o gradual abandono da ideia de tempo cíclico, em troca da racionalidade introduzida pela linearidade do tempo.

O capítulo seguinte avalia a pertinência da História, constituída sobre os moldes racionais científicos em pleno século XVIII, bem como a distinção entre amadorismo e profissionalismo da historiografia no século XIX. Ao final deste segundo momento, se delineia alguns apontamentos a respeito da existência da “objetividade” na História Ciência, da mesma forma como se demarcou a impossibilidade de um posicionamento puramente “profissional” para com o passado.

No terceiro capítulo, são abordados os possíveis usos da História à filosofia nietzschiana. Para tanto, vêm-se elencados textos da primeira fase do pensamento do filósofo, tais como *II Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* (1874) e *Fragmentos póstumos* (1872-1889), onde as construções históricas aparentavam ser a sua principal preocupação. Esta seção, portanto, concede um sentido à interpretação nietzschiana da História, e estabelece críticas ao paradigma racionalista moderno<sup>5</sup>.

O quarto capítulo se fixa no significado do “eterno retorno” para o filósofo alemão. Este último, analisado como alternativa aos efeitos nefastos da concepção linear do tempo e construção historiográfica sobre a vida

---

<sup>5</sup> Para Nietzsche, a narrativa histórica era necessariamente um embate político em vista de ser modificado por “vontades de potência” superiores. Tão logo, a objetividade científica era considerada, por ele, uma ilusão criada pelo homem com interesse em controlar a sua própria natureza – nascimento, envelhecimento e morte.

em sociedade. No entanto, Nietzsche não propôs o retorno aos antigos mitos, como o “ritual de passagem” ou o “mito fundador”, visualizado no primeiro capítulo. O eterno retorno foi por ele abordado de três maneiras distintas: inicialmente como compromisso ético de valorização do tempo presente; em outro momento, como crítica aos ideais modernos de progresso, unidade e estabilidade e, finalmente, como possibilidade de (re)encontro do homem com a História.

Contudo, ainda alguns questionamentos parecem ser pertinentes ao encaminhar o desenvolvimento do presente trabalho. Afinal, o que leva um historiador a se ocupar de assuntos filosóficos? Ou, por que estudar o pensamento nietzschiano é importante ao profissional da História?

Parte-se do princípio de que estas são disciplinas que mantêm uma relação de complementariedade. Acredita-se que, ao estabelecer o diálogo entre as duas áreas de conhecimento, há uma resposta profícua a problemas que envolvam a constituição do saber. Nesse sentido, a filosofia é importante para a História, pois permite revisitar cotidianamente a prática historiográfica, além de proporcionar uma reflexão sobre a legitimidade da pesquisa. De outro modo, a primeira necessita da segunda, para manter a conectividade entre teoria e prática.

O recente interesse dos historiadores por Nietzsche se deve ao fato de, suas obras questionarem princípios que eram, até certo momento, consideradas como “verdades” incontestes. Segue-se a isto, o posicionamento de que não deve haver espaço para dogmatismos em disciplinas que tenham a percepção da complexidade do ser humano e, objetivem problematizá-la. Nietzsche, por sua vez, fornece subsídios para essas análises, sendo que seu pensamento emerge da crise da modernidade – oportunidade para a constituição de novos saberes.

Há, no entanto, alguns cuidados que o pesquisador deve tomar ao adentrar à História seguindo a filosofia nietzschiana. Inicialmente, relativizar em demasia corresponde a um perigo inerente ao pensamento de Nietzsche. É necessário, portanto, dosar o ceticismo com a possibilidade de retirar da História um sentido útil para a vida.

Nesse preâmbulo, a contribuição que este trabalho traz, sobre a compreensão temporal e da História – como narrativa “sobre o tempo” –, é de que a formalização e naturalização de um discurso sobre a vida – forjado nos séculos XVIII e XIX – não corresponde à exclusão de outras perspectivas (individuais) sobre a sociedade.

## 2.

# Tempo, modernidade e história

Apesar do seu atrativo para os leigos, a ideia de Newton de tempo absoluto fluindo em um ritmo uniforme, quaisquer que sejam os acontecimentos do mundo – de forma que continuaria igual mesmo que o Universo estivesse completamente vazio – foi muitas vezes justamente criticada pelos filósofos (WHITROW, 2005, p. 103).

No século XIX, a História pretendeu ascender ao patamar de Ciência. Para tanto, foi a partir do paradigma moderno e sua busca por fontes primárias (que representavam o princípio do conhecimento histórico documental), que muitos passaram a perceber a História como um emaranhado de acontecimentos racionalizáveis pelos pesquisadores, através de uma ordem intrínseca a investigação histórica.

A modernidade, avaliada por Lyotard (1999) como uma forma interpretativa do Universo, ficou marcada pelo descrédito de análises superficiais, em torno do misticismo<sup>6</sup> e da crença em divindades mágicas que agissem sobre o cotidiano das pessoas<sup>7</sup>. A razão monopolizou a produção de conhecimento por diferentes meios, de modo que, os fatores de angústia do ser humano, pudessem ser verificáveis e, por conseguinte, tratados através de um saber racional.

A compreensão do tempo e da História pela modernidade afastou o perigo de desilusões a partir da realidade apresentada visto que, uma vez observado e entendido um fenômeno, ele não mais afetou o desenvolvi-

---

<sup>6</sup> O termo desencantamento esteve relacionado, na obra de Weber, ao processo de racionalização da realidade, acontecido na transformação do entendimento de religiões mágicas para ético-morais, cujo exemplo mais conhecido analisado pelo autor, concernia à obra A Ética protestante e o espírito do capitalismo, uma vez que este analisou a recepção dos preceitos encaminhados durante a Reforma Protestante do século XVI no “novo mundo”, onde o desencantamento esteve mais ligado ao gradual afastamento da compreensão mágico das religiões, do que, a secularização da sociedade, pela lógica do trabalho, rentabilidade e dever vocacional.

<sup>7</sup> O tempo também passou por longo processo de racionalização, onde o relógio mecânico significou um avanço na tentativa de controle do eterno fluir dos acontecimentos, assim como, o surgimento de novas tecnologias para medir tempos extremamente curtos e datando acontecimentos mais remotos – técnica do raio laser e Carbono 14, respectivamente.

mento cognitivo do ser humano.

A vizinhança no espaço e sucessão no tempo tornam-se assim uma verdadeira “conexão” em que cada elemento é determinado e condicionado pelos outros segundo regras fixas, de modo que, de todo o estado singular do universo, na medida em que ele é plenamente cognoscível, pode-se aduzir a totalidade dos seus fenômenos (CASSIRER, 1997, p. 54).

O compromisso inserido no contexto de desenvolvimento das Ciências, onde a partir do conhecimento do Universo o ser humano passaria a ser plenamente realizado, se mostrou fadada ao fracasso<sup>8</sup>. As decepções frente a esperança de condições sociais melhores, fizeram o sujeito perceber sua incapacidade de prever o futuro uma vez que a ideia de evolução do homem no tempo e História, não pode ser tida como igual em todos os períodos.

## 2.1 A ideia de tempo

Tão remota quanto a existência do sujeito em sociedade é a sua preocupação do homem com o tempo. Desde a Antiguidade o indivíduo procurou desenvolver formas de se localizar temporalmente, sendo que, essa capacidade de se situar fez-se, inclusive, indispensável para sua própria sobrevivência.

Entre aqueles, que acreditaram ser o tempo um ciclo, onde tudo se renovava e tornava a acontecer, até aqueles que, percebiam os acontecimentos numa sequência lógica, que ligava o passado ao presente sem interrupções e retrocessos, era possível observar semelhanças na forma de compreensão do tempo. A existência dele era indiscutível para ambos, sendo que este fora percebido, por vezes, como uma entidade independente do querer humano.

Ao admitir que o tempo existia por si próprio, ou seja, independente da existência do sujeito, seria impossível uma compreensão social dos efei-

---

<sup>8</sup> Vide que a promessa de uso das novas tecnologias para o bem estar da população, assim como, a racionalização dos processos eugênicos, implantados nos campos de concentração nazistas, apesar de se servirem dos mesmos pressupostos racionais, alcançaram resultados completamente diferentes.

tos que o transcorrer dos anos teriam sobre o ser humano. Na realidade, fora através do sentimento de esvaziamento e perenidade do homem, que este procurou através do misticismo ou cientificismo superar as implicações causadas em seu meio social.

### 2.1.1 *Tempo cíclico*

As sociedades que se baseavam no tempo cíclico, foram abordadas por Mircea Eliade (1907-1986), em seu livro intitulado *O Mito do Eterno Retorno* (1993). Segundo ele, uma das primeiras formas encontradas pelo homem para lidar com o sentimento de perda, ocasionado pelo transcorrer do tempo, foi o entendimento de que a vida, assim como um eterno ciclo, se renovou e voltou a acontecer, tal qual apresentado em suas origens. Essa perspectiva do tempo tende a responder ao que Eliade denominou como “horror da história”, para designar a angústia causada pelo “passar do tempo” ao homem nas sociedades arcaicas ou tradicionais.

As sociedades retratadas pelo autor tinham ainda uma estreita afinidade com entidades mágicas, de modo que a própria crença no mito do eterno retorno estava baseada na repetição de arquétipos<sup>9</sup> e sua relação com o sagrado e o profano. O eterno retorno somente é possível quando aceita-se o tempo como um ciclo. A origem mítica, por sua vez era lembrada a partir da repetição da ação inicial de um deus, herói ou antepassado.

“Devemos aceitar que, para as sociedades tradicionais, todos os atos importantes da vida quotidiana foram revelados *ab origine* por deuses ou heróis. Os homens apenas repetem até o infinito esses gestos exemplares e paradigmáticos” (ELIADE, 1993, p. 47).

Uma das condições fundamentais para que a existência do homem arcaico pudesse ser justificada era, pois, a repetição de arquétipos considerados sagrados. Nessas sociedades os registros escritos eram dispensáveis,

---

<sup>9</sup> Poderiam ser tidos como arquétipos, os modelos de conduta considerados perfeitos por aquela sociedade, geralmente relacionados com o mito fundador arcaico. Sendo que essa ação inaugural não poderia ser realizada por um ser humano, mas ao contrário, deveria ser praticado por uma entidade superior ao indivíduo, dando ao mito status de sagrado e, por consequência, digno de ser cultuado pelas gerações vindouras.

uma vez que a tradição havia sido transmitida de maneira oral, dos mais velhos aos mais jovens. As lendas, por exemplo, eram repassadas de geração em geração, onde cada um dos que as transmitiam aos jovens acrescentavam detalhes, produzindo diferentes efeitos linguísticos sem, contudo, abandonar o “mito fundador”.

A lembrança de que algo aconteceu num passado muito remoto, confundia realidade e imaginação, de modo que a precisão da identidade dos personagens não era fator determinante para o convencimento dos ouvintes, levando-se em consideração que a estes, interessava apenas, a moral envolvida na história contada<sup>10</sup>.

O homem arcaico pretendeu purificar o tempo a partir de ritos de retorno com a finalidade de relembrar o “mito fundador” e eram promovidos festejos que desencadeavam lembranças que, na rotina do dia-a-dia, estavam susceptíveis ao esquecimento coletivo.

Segundo Domingues (1996, p. 26-27), Eliade

não hesita em ver na experiência grega do tempo a presença do mesmo “regime ontológico do arquétipo”, a ponto de dizer que a “teoria grega do eterno retorno é a variante última do mito arcaico da repetição de um gesto arquetipal, da mesma forma que a doutrina platônica era a última versão da concepção do arquétipo, e a mais elaborada”.

Whitrow (1993), também apontou a Grécia Clássica como um exemplo de sociedade que fez uso do tempo cíclico para a compreensão da realidade sem, contudo, abordar os ritos de purificação de tempo. Apesar dos poucos materiais que chegaram até a contemporaneidade – dos pré-socráticos conhece-se apenas fragmentos – Heráclito trouxe algumas reflexões sobre a possibilidade de vida, onde a história era dispensável ao cotidiano do coletivo.

Ao partir do princípio de que o Universo foi concebido pelo conflito – o que Whitrow (1993, p. 53) denominou como “luta perpétua de opos-

---

<sup>10</sup> Neste trabalho opta-se pela separação entre a grafia maiúscula e minúscula da palavra História, visto que, elas adquiriram ao longo da trama significados distintos. A História fez referência à disciplina plenamente constituída, a partir da intervenção de algumas instituições e filosofias que legitimaram o recurso do homem à ela. Por outro lado, a história, geralmente apresentada no plural, angariou o sentido de narrativas contadas de pais para filhos, portanto, sem um compromisso metodológico rígido. Nesse preâmbulo, observa-se a diferença entre uma e outra representação da mesma palavra.

tos: quente e frio, molhado e seco, e assim por diante” –, sendo que o “eterno conflito é o próprio fundamento da existência”, apenas o ciclo era capaz de estabelecer o equilíbrio entre as partes.

Para Heráclito o Universo poderia ser entendido, então, como um “Grande Ano”, iniciado na criação do mundo, passando por sua dizimação e reconstrução. Marton (2001, p. 86), avaliou que Nietzsche,

“ao reescrever a história da pré-socrática, é em Heráclito que julga encontrá-la. A seu ver, concebendo o mundo enquanto criação e destruição permanentes, o pré-socrático entenderia que ele sucumbe periodicamente para ressurgir sempre o mesmo”.

Essa ideia fora incorporada, posteriormente, pelos filósofos estoicos.

A recorrência cosmológica, envolvendo a destruição completa do universo e sua recriação exata – em que acreditavam os filósofos estoicos – deve, ser distinguida de uma recorrência histórica que envolveria tão-somente a repetição dos padrões gerais dos eventos, em que acreditava, por exemplo, o historiador Políbio (WHITROW, 1993, p. 58).

Os estoicos, por sua vez, “eram deterministas estritos, defendendo uma filosofia de resignação diante das dificuldades do mundo”, de modo que “a natureza cíclica dos eventos era encarada por muitos pensadores como inevitável pois, pensava-se que, de outro modo, eles seriam desprovidos de ‘racionalidade’ como de ‘legalidade’” (WHITROW, 1993, p. 63). O eterno retorno nessas sociedades serviu para justificar os acontecimentos presentes, uma vez que eles somente repetiam o que ocorreu outrora.

Um dos aspectos que favoreceram a compreensão do tempo de forma circular pelos antigos foi a observação dos ciclos da natureza: o amanhecer e pôr-do-sol, o dia e a noite, as fases da lua, o movimento das marés, as estações do ano, etc. A proximidade estabelecida do sujeito em relação à natureza se fez determinante para que, percebendo os vários ciclos naturais, o homem pudesse conceber o tempo como um grande círculo.

Roland Corbisier (1914-2005), na tentativa de analisar a história da filosofia, dos pré-socráticos aos pensadores atuais, observou que a nature-

za tornou-se motivo de debate para diferentes filosofias, desde os pré-socráticos – Heráclito, Parmênides, Zenão – onde o tema parecia estar em evidência, até os modernos intérpretes da sociedade, caso de Rousseau (1712-1778)<sup>11</sup>. Entre as tendências observadas, possibilita-se destacar o pensamento estoico sobre a formação do Universo, bem como sobre o comportamento desejável do indivíduo frente às adversidades naturais<sup>12</sup>.

Os estoicos, portanto, procuravam explicar a realidade a partir da natureza. Para eles, todos os fenômenos sociais, tinham necessariamente uma explicação que envolvia causas naturais. Havia na natureza, uma lógica intrínseca, que permitiu ao homem compreender o universo em sua plenitude<sup>13</sup>.

O mundo é um ser vivo, animado, racional, com um princípio diretor que, para uns estoicos, é o céu, para outros, o sol. Só há um mundo, limitado, de forma esférica, a mais apta ao movimento. Todas as partes do mundo serão ligadas umas às outras, em virtude da harmonia entre o céu e a terra. Tudo está em tudo, na interação, na sintonia universal (CORBISIER, 1991, p. 356).

Corbisier (1991, p. 353), afirma ainda que, para os estoicos “o mundo é um organismo vivo, um macrocosmos do qual o homem é um microcosmos, em relação de simpatia e de harmonia com a vida universal”<sup>14</sup>.

Sendo assim, a própria comprovação da existência de Deus, para os estoicos, concernia à plena compreensão da natureza. No exemplo, citado por Corbisier, o filósofo Zenão acreditava que a própria ideia de uma entidade superior poderia ser concebida a partir do entendimento da “razão

---

<sup>11</sup> Corbisier, nessa cruzada em torno do fazer histórico-filosófico, dedicou grande parte do seu tempo à elaboração de vários tomos, relatando e analisando diversas formas de pensar sob a orientação hegeliana. Contudo, sua tarefa fora interrompida no ano de 2005 quando concentrava seus esforços na pesquisa sobre o idealismo alemão e a filosofia de Immanuel Kant.

<sup>12</sup> Segundo o autor, “o estoicismo é, principalmente, uma ética, uma ‘arte de viver’, cujo preceito, ou ‘dogma’ fundamental, é viver de acordo com a natureza” (CORBISIER, 1991, p. 360).

<sup>13</sup> Diferentemente do teorizado a posteriori pelos filósofos modernos, defensores da razão e do ceticismo em detrimento da compreensão mítica do universo, a proximidade entre o homem e a natureza não era tida como nociva ao entendimento da vida.

<sup>14</sup> Tal posicionamento era diferente daquele percebido pelo homem moderno que não se considerava como “natureza”, mas estando, segundo suas pretensões, acima do meio natural era capaz, por conseguinte, de dominar – inclusive – seus instintos, ligados necessariamente a natureza.

de ser” de alguns fenômenos naturais,

Deus que se confunde, não só com o mundo, mas com a razão universal, com o destino e a providência. Já vimos que a existência de Deus, assim entendido, inclui-se no que os estoicos chamam de “noções comuns”, pois a beleza e a ordem do mundo despertam a ideia de um Deus ordenador e artista (CORBISIER, 1991, p. 357).

Ainda, segundo o filósofo, “o temor causado pelo trovão e pelas tempestades” (idem), também reforçaram a ideia da existência de uma entidade “superior” do querer humano.

As determinações do deus estoico seriam as seguintes: deus confunde-se com o mundo; é um fogo artífice, ou artista; é, como vimos, um vivo, racional, perfeito e inteligente; é um corpo, de todos o mais puro; idêntico à matéria, é uma de suas formas; é um fluido, um sopro (*pneuma*), alma do mundo; é o *Lógos*, a razão universal, que tudo liga e ordena; é a necessidade, o destino e a providência (CORBISIER, 1991, p. 358).

A repetição observada na natureza, desta forma, deveria ser transposta à vida do ser humano, como exemplo a ser seguido, por ter concedido legitimidade ao seu agir e pensar, baseado no retorno de situações já presenciadas pelo homem na interação com a natureza. O eterno retorno para os estoicos era então, resignação frente a algo que não poderia ser alterado.

Eliade (1993), procurou contrapor esta mentalidade àquela do homem moderno, que percebia o tempo como um *continuum* entre passado e futuro. Segundo Domingues, na maioria das vezes, o que se percebeu entre esses dois sujeitos, chamados por Eliade, de “arcaico” e “histórico”, respectivamente, era o conflito entre duas concepções de tempo distintas. Enquanto o homem moderno imaginava ser o agente responsável pelo fazer histórico, o “homem das civilizações tradicionais” teve uma “atitude negativa em relação à história”.

Se o homem arcaico sentiu a necessidade de regressar as origens como forma de purificação, o homem moderno não pôde se ater a esse recurso,

devido sua crença na irreversibilidade dos fatos passados. Este último fez, então, da História um percurso harmonioso até um futuro seguro e próspero<sup>15</sup>.

### *2.1.2 Tempo linear*

admitia-se genericamente que havia apenas um sistema universal de tempo e que ele existia por si só. Essa crença não se limitava aos cientistas: foi alimentada pela tendência crescente na civilização industrial para que a vida dos homens fosse regulada pelo relógio, particularmente depois da produção em massa de relógios baratos (WHITROW, 2005, p. 105).

Se a humanidade, desde seus primórdios, observou o tempo com grande preocupação, de modo a procurar diferentes instrumentos e estratégias com o intuito de controlá-lo, o tempo linear pôde ser compreendido como outro posicionamento do sujeito frente à realidade. O indivíduo gestado na modernidade, diferentemente do arcaico, teve a necessidade de controle temporal e espacial, para assim estabelecer relações de identidade com o grupo.

O primeiro passo dado nessa direção foi à descoloração do tempo, antes observado como propriedade divina, relacionado na Grécia Clássica, aos deuses do Olimpo. Com o advento de instrumentos para medição do tempo, e uma lógica de quantificação da realidade, por exemplo, o homem concebeu a possibilidade de aprisionar o tempo dentro das engrena-

---

<sup>15</sup> Ainda segundo Eliade, para o homem moderno, a repetição de arquétipos era impraticável, uma vez que a ação monoteísta das sociedades que se seguiram defendeu a impossibilidade de repetição de acontecimentos marcantes, como a morte de Jesus para o Cristianismo, por exemplo. A história escatológica, portanto, surgiu quando se percebeu a irreversibilidade do acontecimento histórico. O fato de Deus revelar a Moisés as leis divinas, num momento pré-definido pelo Senhor era a afirmação desse instante diferente de qualquer outro, assim sendo, ele não poderia ser reproduzido aleatoriamente.

Em última análise, pôde-se ainda manter o arquétipo como símbolo da irreversibilidade do fato. A ocasião em que Deus se revelou a Moisés, por exemplo, tende ser considerado como período devidamente datado e localizado espacialmente, passando a ser narrado às gerações posteriores, não mais como transmitido pelas sociedades arcaicas, mas, através da seleção e reprodução de certos atributos intrínsecos a história, firmar a inviabilidade da repetição arquetipal.

gens do relógio<sup>16</sup>. O sujeito histórico<sup>17</sup>, capaz de compreender a História como uma “linha do tempo”, buscou o domínio sobre a natureza, através da periodização, separação do dia em horas de trabalho, lazer, orações, etc<sup>18</sup>., sendo o relógio, o principal instrumento utilizado com essa finalidade.

Crosby (1999, p. 82), em capítulo intitulado *Tempo*, procurou demonstrar a importância que os relógios tiveram na Europa, em meados da década de 1280. Nesse momento, “as horas não eram limitadas por nenhum evento natural, sendo, antes, durações arbitrárias e passíveis de definição arbitrária”. Imperou, então, durante certo período, a incerteza quanto a importância do relógio para o controle da rotina dessas populações, uma vez que,

para os camponeses, os horários eram aproximados: o clima, o alvorecer e o pôr-do-sol ditavam seus ritmos. Mas as horas tinham uma importância central para os habitantes das cidades, já iniciados na onda da quantificação pela compra e para a venda (CROSBY, 1999, p. 82).

Os relógios, estruturas rudimentares, eram colocados no alto das torres das Igrejas, tendo “apenas sinos – ainda não dispunham de mostradores ou ponteiros – mas a Europa Ocidental já havia entrado na era do tempo quantificado, talvez tão a fundo que já não podia voltar atrás” (CROSBY, 1999, p. 85). Isto levou Crosby (1999, p. 89), afirmar que “é possível que nenhuma máquina complexa, em toda a história da tecnologia antes do século XVII, tenha-se disseminado com tanta rapidez quanto o relógio”.

A Europa (neste período) estava submersa num novo contexto social, onde o tempo não era mais aquele que os homens arcaicos conheciam e dominavam. O relógio – resultado de um longo processo de mudança de percepção temporal – forjou convenções acerca do domínio do Universo,

---

<sup>16</sup> A própria noção de profissionalização da História esteve ligada ao esvaziamento do tempo, e o imaginário de domínio dessa força cósmica por meio de instrumentos gestados pela racionalidade.

<sup>17</sup> Eliade (1993), denominou o homem produzido nessa sociedade como histórico, visto que, a partir de sua ideia de “passado” buscou construir os conhecimentos das gerações presentes.

<sup>18</sup> Whitrow (1993) apontou como provável data para a invenção do relógio as décadas de 1280 e 1300, onde a preocupação com o tempo, especialmente na Europa, se mostrou intensa. Em grande parte devido à disciplina estabelecida nos mosteiros visto que, em diversas ordens religiosas eram obrigadas a pontualidade nas refeições, orações e momentos de repouso.

ao passo que algumas vezes passou ele próprio a ser considerado como tempo. Considera-se então que,

Durante várias gerações, o relógio da cidade foi o único mecanismo complexo que centenas de milhares de pessoas viam todos os dias, e ouviam repetidamente a cada dia e noite. Ele lhes ensinou que o tempo, invisível, inaudível e ininterrupto, era composto de quantidades (CROSBY, 1999, p. 90).

O relógio, mais do que qualquer outro mecanismo, introduziu ao cotidiano das pessoas uma rotina, onde os afazeres deveriam ser separados em sequências lógicas. Os indivíduos passaram, então, a exercer o autocontrole sobre as atividades desenvolvidas, no que referia-se a pontualidade e o cumprimento de suas obrigações.

A história de cada sujeito começou a ser contada, de forma que fosse compreensível a todos aqueles que tomassem contato com os registros escritos, sendo estabelecido um ordenamento entre os fatos, capaz de localizá-los num outro instrumento concebido na modernidade: o calendário. Essas inovações técnicas permitiram que a sociedade organizasse o conhecimento de forma lógica e racional.

Ponderando essas novas formas de viver, onde o tempo era entendido como uma linha, alguns termos introduzidos (principalmente pelo racionalismo dos séculos XVIII e XIX), serviram para justificar a concepção da História como Ciência. Um desses termos era a ideia de progresso. “O período entre cerca de 1750 e 1900 foi o de maior fé nesse conceito, assim como uma época em que as pessoas ganharam uma crescente consciência da importância do tempo” (WHITROW, 1993, p. 197).

Essa tendência em acreditar que a humanidade “evoluiu” com o passar dos anos era uma ideia recente se comparado com os outros períodos históricos visto que o homem arcaico, de fato, não tinha essa necessidade, uma vez que, percebia na possibilidade de retorno ao mito fundador, fonte de segurança. O tempo constituído como uma linha em que o indivíduo caminhou em direção ao futuro, e no qual o presente era melhor do que o passado trouxe ao homem moderno a certeza de que estava no rumo certo, sendo confortante frente às dificuldades presenciadas por este cotidianamente.

A ideia de progresso esteve relacionada, portanto, com o rompimen-

to da satisfação com o simples ato de existir, presente nas sociedades arcaicas, era preciso ao homem moderno, então, definir uma utopia, ou seja, um “não-lugar” onde poderia recostar-se no passado ou no futuro. O apelo à História nessas sociedades, ocorria em momentos de crise e saudosismo por um passado que não existiu, e a crença na evolução do ser humano. O desenvolvimento representou um paradoxo ao homem moderno pois, estando intrínseco à espera na felicidade prometida, o retorno a um passado tido como glorioso não poderia mais ser percorrido, uma vez que o progresso não permitia retrocessos.

Nesse sentido, a Ciência pareceu alimentar o imaginário humano de evolução.

Acrescentarei agora que a ideia de progresso não é marginal, mas constitutiva da imagem moderna da ciência. Dos primeiros anos do século XVII até a segunda metade do século XIX, a ideia de um crescimento, de um *avanço do saber* acompanha todos os vários e diferentes programas científicos, constituindo, por assim dizer, seu fundo comum (ROSSI, 2000, p. 49).

A Ciência utilizou a ideia de progresso por duas razões principais: era preciso, primeiramente, acreditar que os conhecimentos uma vez adquiridos pela comunidade científica não retrocederiam para, posteriormente, avaliar que esses saberes deveriam ter validade universal. À linguagem dos debates envolvendo determinados temas, por exemplo, poderiam ser acrescentadas novas palavras, no entanto, o conteúdo deveria manter sempre sua essência, conquistada através do pensamento racional e, com isso, o homem não poderia regressar a ignorância. Sendo assim, não era inoportuno afirmar que o conhecimento científico implica necessariamente crescimento pessoal<sup>19</sup>.

## 2.2 A ideia de modernidade

Reis (2006) delineou duas perspectivas sobre a modernidade. Inicialmente, seguiu-se uma interpretação otimista enquanto aos efeitos decor-

---

<sup>19</sup> Nesse preâmbulo, deve-se recordar o novo ímpeto dado à Ciência pela publicação de Charles Darwin (1809-1882) sobre a Origem das Espécies (1859). Tema a ser abordado no segundo capítulo.

rentes das transformações sociais percebidas, principalmente nos séculos XIII a XVI. A consciência moderna relativizaria, então, antigas convicções embasadas na fé, em vista de um conhecimento racionalmente adquirido. O individualismo, advindo da ruptura com modelos totalizantes (fornecidos pela religião), foi bem recebido pelos renascentistas que visualizavam a possibilidade de reconstruir o Universo por meio de suas próprias experiências.

Em um segundo momento, “esse tempo se tornara perigoso” (REIS, 2006, p. 27), uma vez que desapareceram as balizas do convívio social. Tornou-se, portanto, necessário à constituição de um novo horizonte de experiências, não mais referenciada na fé, mas centrada na razão.

Depois, no século XVIII, após tantos conflitos religiosos, guerras civis, tiranias, que exigiram a força externa para controlá-los e que, para isso, impuseram a proibição da liberdade de consciência e restringiram a expressão pública das convicções privadas, foi necessário o retorno à ideia de história universal com a qual antes se rompera (REIS, 2006, p. 28).

Apesar das diferenças percebidas nos dois contextos históricos – século XIII-XVI e XVIII –, ambas as interpretações, conservam características intrínsecas que as unem e, por conseguinte, interessam de forma direta àquilo que se apresenta neste trabalho, como conceito de “modernidade”. Este termo é entendido como um modo particular de compreender o Universo, ao mesmo tempo em que, é analisado à luz dos acontecimentos político-sociais do século XVIII e XIX – período no qual se recorre à razão como guia das incursões histórico-filosóficas em relação ao passado.

Como paradigma interpretativo, a Modernidade veio a se contrapor ao modelo mítico de análise sobre o Universo. Tal constatação esteve estritamente relacionada à tentativa de organizar a sociedade por meio da razão, em detrimento à vontade divina, ou seja, uma clara filiação dos intelectuais ao modelo linear de compreensão do tempo.

Se até a Idade Média a ideia de tempo cíclico – apesar de sofrer algumas alterações decorrentes do advento do relógio –, ainda era considerada válida pelo indivíduo, quando do plantio e colheita, eventos festivos entre outros, a Modernidade tentou suprimir essa percepção do tempo, em vista

de conceitos como evolução e progresso.

Segundo Cassirer (1997, p. 22), essa tendência foi fortalecida no século XVIII, devido as incursões filosóficas no âmbito da história.

Não existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela ideia de progresso intelectual quanto o século das luzes [...] A “razão” é o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações.

A filosofia incorporada pela Modernidade concedia ênfase ao progresso e evolução do presente em relação às gerações anteriores. O tempo linear era, portanto, a principal ferramenta utilizada pelos filósofos modernos para fazer o indivíduo compreender a sociedade, sua privilegiada condição intelectual em vista de um passado já superado. Segundo Habermas (2000, p.45), Hegel compreende de que,

os tempos modernos haviam conquistado consciência de si por meio de uma reflexão que impedia o recurso sistemático a tais passados exemplares [...] Aqui também ele tem de reconhecer que as relações econômicas capitalistas geraram uma sociedade moderna, que sob a denominação tradicional de “sociedade civil”, apresenta uma realidade completamente nova, incomparável as formas clássicas da *societas civilis* ou da *pólis*.

Se por um lado, o passado serviu como exemplo a ser seguido, por outro, pareceu absolutamente dispensável ao tempo presente. O fortalecimento do homem moderno é o resultado de um caminho transcorrido como um processo onde o passado teve um sentido decorativo, uma vez que as civilizações gregas e romanas, ao mesmo passo, avaliadas como sociedades “avançadas” em relação ao seu tempo, eram analisadas como inferiores à Europa do século XVIII, por exemplo.

“Em suma a eticidade da *pólis* e do Cristianismo primitivo, mesmo que interpretada tão vigorosamente, não é mais capaz de fornecer o critério do qual uma modernidade cindida pudesse se apropriar” (HABERMAS, 2000, p. 46).

Foi no século XVIII que a ideia de progresso se consolidou, tornando-se quase uma obsessão ao homem moderno, através – principalmente – de uma corrente filosófica denominada Iluminismo<sup>20</sup>. O “século das luzes”, também poderia ser caracterizado como período em que os intelectuais demonstraram maior otimismo frente a capacidade de compreender todos os fenômenos sociais. Segundo Cassirer, este clima “progressista” somente foi possível graças ao sobressalto da razão, como principal mecanismo utilizado pelos métodos de análises posteriores.

Os processos racionais aqui expostos, não poderiam mais ser confundidos com os dos séculos anteriores, pois a mesma “linha do tempo”, que garantia continuidades, também proporcionava “evolução”<sup>21</sup>. O Iluminismo compreendia a razão como uma estrutura de análise e dedução, passível de realizar grandes avanços na técnica do fazer e do pensar<sup>22</sup>, de modo que toda “a sociedade é intimada a comparecer perante o tribunal da razão, interrogada sobre a legitimidade de seus títulos, sobre os fundamentos de sua verdade e de sua validade” (CASSIRER, 1997, p. 39)<sup>23</sup>.

A razão desempenhou função central, de acordo com o novo sistema interpretativo e “há que deixá-la desenvolver-se a longo prazo, pelo conhecimento crescente dos fatos, e impor-se pelos progressos em sua clareza e em sua perfeição” (CASSIRER, 1997, p. 26). A razão não poderia ser tida, portanto, como privilégio de alguns sobre outros afinal, ela não se constituiu como objeto de desejo de uma classe em específico. Cassirer (1997, p. 32) afirmou que, “a potência da razão humana não está em *romper* os limites do mundo da experiência a fim de encontrar um caminho de saída

---

<sup>20</sup> O projeto político incorporado pelo Iluminismo, corrente filosófica proeminente no século XVIII, pretendia lançar luzes sobre “verdades”, que supostamente ficaram escondidas à razão humana, seja pela crença em divindades extraterrenas ou pelo privilégio de certa classe social sobre outras. Nesse primeiro capítulo o Iluminismo foi utilizado, por vezes, substituindo a terminologia “Modernidade”, visto que no período, os ideais modernos obtiveram representatividade através dessa corrente filosófica.

<sup>21</sup> Ao observarem-se como herdeiro do Renascimento europeu, os iluministas legitimavam seu status quo de intelectuais, no entanto, esta mesma fórmula que estabelecia identidade, também deveria permitir a distinção, visto que, o tempo presente era sempre melhor do que o passado.

<sup>22</sup> Lembra-se aqui dos acontecimentos presenciados no período, como os efeitos decorrentes da Revolução Industrial no continente europeu e as conseqüentes mudanças de perspectiva em relação ao trabalho no “Século das Luzes”.

<sup>23</sup> Segundo Habermas (2000, p. 28), Kant – filósofo alemão do século XVIII – “faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade”.

para o domínio da transcendência, mas em ensinar-nos a *percorrer* esse domínio, empírico com toda a segurança e a habilitá-lo comodamente”.

Sendo assim, razão no século XVIII “não é erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada, como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade” (idem). Por outro lado, “não a tem em conta de um *conteúdo* determinado de conhecimentos, de princípios, de verdades, preferindo considerá-la uma *energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua *ação* e em seus *efeitos*” (idem).

Se fazia perceptível o recurso à razão, na sociedade preconizada pelos iluministas.

A sua natureza e os seus poderes jamais podem ser plenamente aferidos por seus resultados; é a sua *função* que cumpre recorrer. E a sua função essencial consiste no poder de ligar e de desligar. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até os últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a “verdade pré-fabricada” (CASSIRER, 1997, p. 32-33).

Para Cassirer (1997, p. 33), a razão não era o resultado, e sim o processo de análise, “não como a ideia de um ser mas como a de um *fazer*”. Segundo ele, “a sentença famosa de Lessing, de que não se deve procurar o verdadeiro poder da razão na *posse* da verdade mas em sua *aquisição*, encontra por toda a parte seu paralelo na história das ideias do século XVIII” (idem).

No entanto, esse conhecimento adquirido, pretensamente a partir do Iluminismo pareceu decorrer de um processo anterior chamado Renascimento, ou, era o que pretendia crer os adeptos de tal corrente filosófica. Nesse sentido, a primeira tentativa de por em prática os ideais modernos pôde ser encontrada junto aos Renascentistas do século XIV, XV e XVI<sup>24</sup>.

A “linha do tempo” arquitetada a partir desse momento, ambicionava subtrair os séculos posteriores as invasões bárbaras do continente, pretendendo estabelecer uma ligação direta entre Idade Moderna e Antigui-

dade – consideradas como períodos análogos –, visto a valorização da cultura e das artes, supostamente característicos, desses períodos<sup>25</sup>. Segundo Ariès (1992, p. 207-208), “doravante, a Antiguidade deixava de se entrincheirar no mundo fechado de uma idade de ouro. Prosseguia para além do seu termo tradicional, e a História mobilizava tempos que, anteriormente, dormiam numa espécie de limbos”.

Considerando a promessa, então embasada nas grandes descobertas, seja de territórios ou tecnologias, e no poder de escolha do próprio ser humano, não admira-se quanto ao interesse dos iluministas em criar um *continuum* temporal de seu pensamento aos renascentistas e destes para com a civilização helênica ou romana, a fim de legitimar a própria ideia de “progresso” propalada por sua filosofia<sup>26</sup>.

### 2.3 A ideia de história

Caberia indagar, por fim, tanto às sociedades arcaicas e aos filósofos modernos, o que eles entendiam por história e qual o significado deste termo tão polissêmico, quanto fortuito na vida humana. Na tentativa de elencar algumas elucubrações sobre o assunto, primeiramente, se tornou indispensável estabelecer algumas diferenças, em relação ao modo como foi tratada a história pelas sociedades arcaicas, e de que forma ela foi entendida pelo homem moderno.

Se, para as sociedades arcaicas, a história era motivo de pavor e precaução, visto sua nefasta ação sobre a comunidade tribal, para os iluministas, este conceito além de importante, tornou-se indispensável às pretensões do homem moderno. Contudo, no que consistiu essa disparidade percebida entre arcaicos e iluministas em relação à história? Na tentativa de des-

---

<sup>24</sup> Pela primeira vez, desde o “terror” alastrado pela ascensão do feudalismo, como estrutura fundiária na Europa, o culto a Deus elaborado, na Idade Média pelo Cristianismo, como fonte de segurança aos camponeses e legitimação do poder monárquico, fora posto a prova por um grupo de artistas e intelectuais do período.

<sup>25</sup> Nesse sentido, pela primeira vez, “a Antiguidade deixa de ficar isolada no tempo. Pelo contrário, ligam-se as repúblicas antigas às instituições modernas” (ARIÈS, 1992, p. 207), proporcionando uma ideia de continuidade e herança dos antigos ideais gregos ou romanos.

<sup>26</sup> Ainda, segundo Ariès (1992, p. 208), “os Antigos reuniram-se aos Modernos em torno da noção de progresso”, onde todos deveriam fazer parte de um mesmo grupo intitulado civilização europeia.

vendar tal problemática, percebeu-se importante averiguar o que ela, como construção simbólica, ofereceu para cada uma dessas populações.

Às sociedades arcaicas, por exemplo, a história era apreendida através das insígnias da destruição e morte e o transcorrer dos anos, não acrescentou nada além do envelhecimento e corrosão ao homem. Nenhuma alegria poderia ser preconizada na história, sem que retornasse à segurança atribuída ao “mito fundador”. Por outro lado, o homem moderno observava-a como fonte de crescimento, evolução e progresso. Ela (a história), foi aceita, uma vez que o presente detinha ligação direta com os acontecimentos do passado, sem o qual não haveria possibilidade de entendimento dos fenômenos sociais da atualidade.

Com o passar do tempo e a profissionalização da História, outros problemas pareciam atordoar o indivíduo. O século XVIII (e especialmente o período subsequente), demonstrou um dilema de cunho político para com a narrativa histórica. Se por um lado era preciso satisfazer os crescentes interesses dos Estados-Nacionais em relação às pesquisas históricas, por outro, o *status* de cientistas sociais, elaborado aos historiadores, exigia deles um posicionamento imparcial frente o passado, sendo que este último permanecia à espera do pesquisador pronto a resgatá-lo. Posto o impasse, como conciliar essas duas tendências impostas à época? Relembrou-se, para tanto, que a produção historiográfica, nem sempre apresentou as necessidades percebidas no contexto moderno.

De acordo com Knauss (2007), essa preocupação com a História idônea mostrou-se recente, se observar seus usos nos séculos IX ao XV, por exemplo. No período, puderam ser verificadas duas tendências à historiografia. A primeira fazia referência ao que o autor denominou como “gratidão” e, a segunda, “divergência”. Ambas, no entanto, ligadas à reconstrução da “árvore genealógica” das grandes monarquias europeias, exaltando o poder do Rei perante seus súditos ou contestando-o em detrimento de outros interesses.

A história particular<sup>27</sup>, sob a ótica do monarca, deveria ser contada sem apresentar conflitos, valorizando a inteligência, perspicácia ou coragem do Rei. Knauss citou Eginardo – pesquisador responsável por relatar as façanhas de Carlos Magno – como forma de ilustrar as narrativas sobre a perspectiva da classe dominante:

É, no entanto, no prefácio de seu livro que se verifica a diferença da tomada, de consciência em relação à história. Como ele indica em seu texto, desde que o rei o admitiu na corte e no convívio com seus filhos, o cronista régio e o monarca passaram a viver numa amizade constante (KNAUSS, 1997, p. 142).

Tal comportamento não demonstrava nenhuma espécie de imparcialidade, ou arrependimento pela forma como tratava a história mas, ao contrário, aliando-se à uma perspectiva, claramente vinculada ao poder Real, Eginhardo “explica, então, sua obra como produto de *gratidão*. Há aí uma manifestação de consciência muito distinta da obra dos antigos e que orienta o estudo da história por uma ética de gratidão ao rei, desdobrada numa relação afetiva e sacralizadora com os fatos do passado” (idem).

De outro modo, a história particular, não se dispôs apenas a agradar o soberano, mas, por vezes, também estabelecer a crítica ao monarca ou às instituições em evidência no período. Knauss denominou essa tendência como historiografia da divergência, pois estabelecia conflitos junto às narrativas harmoniosas, elaboradas pelos agentes do governo<sup>28</sup>.

Assim, o que se verifica no contraste das obras de Eginhardo e Valla é o confronto entre uma historiografia da gratidão e uma historiografia da divergência. O que se coloca como diferença é o princípio de autoridade. No caso da historiografia da gratidão, a leitura do passado se coloca como linear e consagrada da autoridade a partir de sua base afetiva, enquanto, no outro caso, a divergência estabelece a autonomia do conhecimento em relação à autoridade a partir do exercício da crítica (KNAUSS, 1997, p. 143).

As historiografias verificadas por Knauss não corresponderiam, por certo, aos ideais de imparcialidade exigidos da História nos séculos XVIII e XIX mas, no entanto, respondiam a problemas pontuais e imediatos,

---

<sup>27</sup> A expressão “história particular” adquiriu no texto o sentido de narrativa, contada por um interlocutor, seguindo as expectativas do sujeito interessado naquela determinada retrospectiva do passado, não ultrapassando, portanto, o nível individual.

<sup>28</sup> A crítica documental à Doação de Constantino, elaborada por Lorenzo Valla, foi significativa nesse preâmbulo, visto que questionava a veracidade do apontamento que entregava terras pertencentes ao Império Romano à Igreja Cristã.

como a vontade de legitimação do Rei sobre seus subalternos. Por outro lado, abria margem à outra geração de historiadores questionar os métodos e resultados apresentados, o que não se repetiu a partir do estabelecimento da História Ciência pois, a preocupação dos intelectuais, era ocultar os interesses políticos da construção histórica, por detrás da efetividade do método.

### *2.3.1 A concepção de história no século XVIII*

O século XVIII pôs em evidência o passado, como importante preâmbulo para a descoberta dos fenômenos do presente. Muitos filósofos acreditavam ser possível compreender a natureza humana, a partir de incursões pontuais às suas origens, de tal forma, que a história adquiriu junto a esses intelectuais, grande prestígio, pretendendo desvelar acontecimentos, sem explicação racional ao homem moderno.

Segundo Cassirer (1997, p. 272), “o primeiro passo devia ser ainda libertar o conjunto dessas ciências da tutela da teologia. [...] A competição amistosa redundaria em conflito, o qual deveria engendrar a nova forma da história e das ciências humanas em geral”.

Para Voltaire, por exemplo,

historiador e físico têm a mesma tarefa, a de descobrir a lei escondida no fluxo e na confusão dos fenômenos. Essa lei nada tem a ver, tanto na história quanto na natureza, com um plano divino que atribuiria a cada coisa seu lugar no todo. Devemos renunciar, tanto no conhecimento histórico quando nas ciências da natureza, às ingenuidades da teleologia (CASSIRER, 1997, p. 294).

Com a proposta de libertação intelectual do homem em relação à religião, o Iluminismo foi um importante impulsionador para a compreensão da história como uma entidade autônoma às insígnias da fé. A Ciência, por sua vez, parecia ser o caminho indicado para a separação entre o pensamento racional aplicado a análise do passado e à crença na interferência divina sobre o agir humano. Por esse motivo, se verificou a proximidade entre filósofos iluministas e algumas áreas das ciências exatas, como a biologia, química e matemática.

O Iluminismo desejou tornar a história uma ciência autônoma, em vista de dois motivos principais: o primeiro, visando legitimar a própria natureza de sua filosofia, buscava o “fio de Ariadne”<sup>29</sup>, que ligava passado e presente. O segundo relacionava-se com a necessidade de afirmação da Modernidade perante os outros tempos históricos<sup>30</sup>.

A continuidade, consentida pela linearidade do tempo, no qual a história fora construída, permitiu aos intelectuais do século XVIII proclamar o “amadurecimento” do homem a partir de seu envelhecimento.

A história, portanto, não seria mais uma “deusa etérea”, mas sim, o fruto de uma elaboração lógica, introduzida sobre moldes cientificistas. O misticismo cedia lugar às compreensões científicas e racionais da realidade. O distanciamento proposto frente às leituras teológicas do Universo exigiu da nova filosofia a incorporação de elementos pertencentes ao método científico, como garantia de sucesso da incursão histórica ao passado.

Observando o prestígio desfrutado por outras áreas do conhecimento (a respeito dos círculos intelectualizados da sociedade europeia do período), os filósofos iluministas pretendiam aproximar seus respectivos interesses do método incorporado pelas ciências exatas<sup>31</sup>.

A filosofia do Iluminismo considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar a parte de cada uma das frações. Ela pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e a história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal de “razão” (CASSIRER, 1997, p. 269-270).

---

<sup>29</sup> Referência à estratégia elaborada por Ariadne – personagem da mitologia grega – para auxiliar Teseu no confronto contra o Minotauro. O novelo de linha dado à Teseu ajudou-o encontrar o caminho de volta do labirinto, no qual estava aprisionada a “besta” grega. Aqui, o termo foi trazido, a fim de elucidar a tentativa moderna de propor um continuum temporal, que ligava a cultura, política ou mentalidades encontradas em uma civilização do passado, com as percebidas nas gerações contemporâneas pelos filósofos iluministas.

<sup>30</sup> A continuidade, consentida pela linearidade do tempo, no qual a história fora construída, permitiu aos intelectuais do século XVIII proclamar o “amadurecimento” do homem a partir de seu envelhecimento.

<sup>31</sup> O desejo pela precisão das análises sociais era tão remoto quanto à própria filosofia. Na Grécia Clássica, os pré-socráticos já objetivavam a segurança proporcionada pelas matemáticas. Pitágoras foi um exemplo dessa tendência.

Uma das primeiras medidas adotadas pelos filósofos da História foi, então, a organização lógica dos fatos abordados pela nova Ciência, de modo a respaldar seus posicionamentos frente aos círculos intelectualizados,

qual é essa vida dramaticamente movimentada que faz desfilar a história sobre os nossos olhos? Que prazer se pode ter em acompanhar o nascimento, os progressos, a queda e finalmente a destruição dos mais florescentes impérios? Em ver quais as virtudes que os levaram ao apogeu, quais os vícios que os conduziram ao declínio? (CASSIRER, 1997, p. 302).

Era preciso portanto, encontrar um sentido ao trabalho historiográfico, bem como, muni-lo de argumentos racionalistas, que o respaldassem como fonte de conhecimentos indispensáveis ao homem moderno. As narrativas, anteriormente alocadas em lojas de antiquários<sup>32</sup> por exemplo, foram refutadas por estarem desprovidas do rigor metodológico esperado pelos filósofos, sendo vistas como inadequadas pelos cientistas históricos do século XVIII<sup>33</sup>.

Segundo Ariès (1992, p. 210), “para se alcançar uma concepção mais válida da História, doravante definida como curiosidade intelectual, faltava o método ou, como se dirá na segunda metade do século, o método científico”. Nesse sentido, inclusive na primeira metade do século XIX, os historiadores poderiam ser comparados com romancistas, encarregados de contar belas histórias e tinham como maior preocupação alterar a ênfase que concediam a determinados temas.

Tal recusa, em tratar a história da mesma forma como um antiquário, esteve ligada ao entendimento de que ela não deveria ser observada como um objeto ou relíquia, posta às mãos de um colecionador, mas um percurso de reconstituição plena, através do método científico e da competência

---

<sup>32</sup> Vendedor que comercializava objetos antigos. Durante muito tempo, seu trabalho pareceu estar associado à própria função do historiador, uma vez que sua tarefa era catalogar artefatos produzidos por antepassados de uma determinada sociedade, acreditando, com isso, comprovar certas percepções em relação ao passado, a partir de evidências materiais. No entanto, tal posicionamento, tornou-se defasado, visto que ignorava as múltiplas possibilidades de interpretação do patrimônio histórico, por exemplo.

<sup>33</sup> As investidas sobre um Universo até então, desconhecido ou preterido por outras, passava necessariamente pelo crivo da competência científica, que há esse tempo obtinha o reconhecimento à maioria dos intelectuais.

dos filósofos. Segundo Cassirer (1997, p. 271), era necessário “num só movimento de pensamento, *conquistar* o mundo da história e fundamentá-lo, assegurar o seu domínio no decorrer da conquista”. Caberia a ela, como símbolo de poder e erudição, servir como justificativa ao processo racionalista percebido no século das luzes.

De acordo com Cassirer (1997, p. 54), assim como as ciências da natureza a História,

deve partir da observação, da experiência sensível, mas não pode, por outro lado, contentar-se em recolher simplesmente as observações, colecioná-las e considerá-las em sua *acumulação*. É necessário que desse agregado se extraia um sistema: e como conseguiu-lo senão dando forma à massa incoerente de “fatos”, estabelecendo relações internas de modo que ela se apresente como uma soma de “causas” e “efeitos”?

O método aplicado à História deveria estar à procura de fatos “reais” acontecidos no passado, que motivariam as ações presenciadas no tempo presente. A acumulação do maior número de possibilidades, garimpadas junto às gerações anteriores, foi capaz de eliminar o erro de análises superficiais, bem como buscou evitar o subjetivismo por parte do pesquisador. O primeiro passo nessa direção foi dado por Bayle através de uma obra intitulada *Dicionário*, o filósofo francês, elencou o maior número de fenômenos ou objetos possíveis, a fim de reter informações.

Nesse mundo histórico nada existe para Bayle de indiferente ou de insignificante; dificilmente se vislumbra nele algumas nuances de valor e de significação. [...] Ao invés do espírito de subordinação que rege os sistemas racionais, o *Dicionário* faz prevalecer o princípio da simples sucessão por vizinhança. Nunca se encontrarão nele ideias hierarquizadas, deduzidas umas das outras, mas sempre a mera acumulação de materiais, todos no mesmo plano, todos pretendendo o mesmo direito a serem integralmente expostos e tratados com profundidade (CASSIRER, 1997, p. 273-274).

Observados com imparcialidade estes eram igualados e não detinham, aparentemente, nenhuma escala de valor. O principal objetivo de Bayle

parecia ser mais um capricho intelectual do que uma atividade científica. Sobrevinha,

com frequência que o não-essencial ou mesmo o inteiramente insignificante encontra lugar no *Dicionário*, que nesse seja objeto de desenvolvimentos circunstanciados e de atenções cuidadosas, ao passo que o importante é entregue ao abandono (CASSIRER, 1997, p. 274).

Bayle vasculhou o passado em busca de fatos, que servissem para comprovar os fenômenos observados por ele, porém, a estrutura do *Dicionário* com o tempo, se mostrou inadequada com inúmeros comentários e anotações realizadas, a partir de suas pesquisas, do mesmo modo que, demonstravam ser inesgotáveis e também pareceram incoerentes e desconexas. O pensador francês demonstrava não ter um objetivo claramente definido, a não ser curiosidade para com o passado.

O conhecimento histórico ainda não consiste em mais do que um simples agregado, uma soma de detalhes sem vínculos entre eles e sem lógica interna. A realidade histórica apresenta-se a Bayle como um amontoado monstruoso de escombros e faltam todos os meios para se assenhorar pelo pensamento dessa massa de materiais. [...] A própria moldura do *Dicionário* explode. O núcleo original dos artigos independentes encontra-se agora flanqueados por um verdadeiro exército de comentários, observações e notas, que acabam por sufocá-lo inteiramente (CASSIRER, 1997, p. 275).

Apesar de sua precipitação sobre as fontes históricas, Bayle projetou, mesmo que de maneira inconsciente, qual seria a tarefa do historiador a partir de então. Segundo Cassirer (1997, p. 276-278), nada corrompeu

o seu valor inesquecível: é que, pela primeira vez, a ideia de *fato* é concebida como um problema profundo. Bayle já não considera mais os fatos singulares essas pedras sólidas com as quais o historiador deve erguer o seu edifício: a tarefa que o excita e o apaixona é justamente a atividade intelectual que permite *adquirir* as pedras para a construção.

Bayle incorporou, em sua procura obsessiva pelos acontecimentos do passado, uma ideia que foi útil, posteriormente, a perspectiva científica da História, não somente a busca por verdades absolutas, mas a tentativa de encontrar o erro; aquilo que não correspondeu à elaboração coerente do sistema histórico<sup>34</sup>.

É preciso que o erro seja perseguido até em seus últimos entrancheamentos, em seus últimos refúgios, e seja extirpado a todo o custo, quer o seu objeto seja grande ou pequeno, sublime ou miserável, grave ou insignificante. O fanatismo crítico de Bayle aplica-se igualmente às matérias mais fúteis, é a propósito delas que se mostra mais constantemente entusiasmado, pois é nelas que reside por excelência o erro histórico sob sua *forma* específica (CASSIRER, 1997, p. 278).

A história concebida a partir de sistemas interpretativos coerentes possibilitou certa padronização, estabelecendo conceitos reconhecidos por todos aqueles que tratavam com essa área do conhecimento. Bayle, “em vez de basear a ‘verdade’ da história num pretense dado objetivo imposto dogmaticamente pela Bíblia ou pela Igreja, ele retorna às fontes subjetivas, às condições subjetivas dessa verdade” (CASSIRER, 1997, p. 279).

No entanto, o pensamento de Bayle não se fez suficiente para explicar o complexo “mundo histórico” do século XVIII, nem o desejo constante por pesquisas de cunho historiográfico. Ao questionar o que era a História para o filósofo francês, a resposta seria categórica: o fato. Contudo, essa concepção de História desagradava aos iluministas, pois, a sequência de fatos introduzidos por Bayle demonstrou ser incoerente, visto estar desprovida de princípios orientadores ou cronológicos.

Apesar disso, tal afirmativa não equivaleria à desvalorização do fato como importante objeto de análise mas, pelo contrário, demonstrava a necessidade de novas incursões sobre a história. Em alguns países da Europa, por exemplo, surgiu na literatura e filosofia um recurso engenhoso, que logo fora articulado aos princípios da nova história a ser elaborada.

---

<sup>34</sup> Admitindo-se que a História, como elaboração criteriosa do passado, foi concebida sobre uma ideia de tempo linear – não permitindo, portanto, repetições de fatos acontecidos no passado –, a principal forma de controle sobre o movimento do homem em sociedade era através da relação causa e efeito, onde todos os fenômenos poderiam ser explicados racionalmente, por fatos que aconteceram antes deles.

Na Alemanha, a utilização da expressão “espírito”, foi algo recorrente em estudos de Kant e Goethe, como uma estrutura que englobava o fato, dando sentido para o acontecido. Sendo uma aura invisível, permeava todo conhecimento impondo-lhe um ordenamento. Essas tentativas empreendidas pelo Iluminismo sobre a história foram as primeiras investidas da Modernidade, a fim de infligir ordem a um Universo que se apresentava caótico aos olhos do pesquisador.

### *2.3.2 Progresso e estabilidade: as pretensões historiográficas do iluminismo*

A história para o Iluminismo estava em relação direta com o tempo e deveria ser observada, portanto, como crônicas de uma grande aventura, onde imperavam ideias de progresso e evolução.

Ao narrar as guerras empreendidas por Alexandre o Grande, por exemplo, o pesquisador necessitaria recordar de todas as batalhas, e vislumbrar, admirado, a extensão do Império Macedônico, sem perder de vista, no entanto, que estaria em melhores condições do que Alexandre em 331 a. C. – quando este “conquistou” o Egito – pois houve entre eles – “conquistador” e pesquisador – séculos de desenvolvimento, progresso e racionalidade. Contudo, caberia ainda avaliar qual a importância desses termos para a filosofia do século XVIII.

O “progresso” poderia ser definido como uma forma otimista de compreender a marcha empreendida pela Modernidade em direção ao futuro. Como princípio da filosofia do período, o desenvolvimento representou o posicionamento ativo do pensamento europeu sobre os demais, sendo garantia de que o percurso dos intelectuais tinha continuidade e, estava em constante aperfeiçoamento. Para Voltaire, “o orgulho intelectual do filósofo corta a palavra ao historiador. A todo o instante, o relato empenha-se em proclamar como a idade clássica da razão é superior em saber e lucidez não só à Idade Média mas até a essa tão celebrada Antiguidade” (CASSIRER, 1997, p. 296).

O progresso era a valorização do pensamento Iluminista, bem como a segurança de sucesso de seus projetos porém, sua proclamação deveria ser cautelosa, uma vez que estabelecia para com outro termo, muito caro

aos iluministas, certo embate teórico.

Como conciliar, porém, essa fé no progresso da humanidade – é realmente essa a pergunta que se deve acabar por fazer a Voltaire – com a convicção não menos firme de que a humanidade, “no fundo”, é sempre a mesma, de que a sua verdadeira “natureza” não mudou? (CASSIRER, 1997, p. 293).

O Século das Luzes se deparou com um impasse: por vezes, afirmava a possibilidade de evolução e mudança, “o século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade” (CASSIRER, 1997, p. 23), por outro lado existia o imaginário de progresso contínuo, onde o homem não pôde ser compreendido como um ser estático, estando em permanente transformação.

A psicologia afirmava que, por detrás desse *continuum*, existia uma estrutura de estabilidade enraizada ao homem, como se pertencente a sua natureza mais recôndita.

A fim de diluir a polêmica enrijecida sobre a fluidez e estagnação, concernentes ao progresso e a identidade, respectivamente, Voltaire propôs a separação entre natureza humana e os hábitos ou costumes. Para ele, os primeiros não deveriam ter ligações diretas com os segundos, visto que estes se desenvolveram no convívio do homem em sociedade, e foram moldados pelas necessidades humanas, de modo a constituir uma segunda natureza.

Portanto, esses dois termos, aparentemente, controversos possibilitaram aos iluministas a pretensa descoberta da “natureza humana”.

Deveria ser possível realizar em história uma ciência análoga à de Newton, reduzindo os fatos a leis. Mas não seria possível, tanto em história quanto em qualquer outra área, chegar-se ao conhecimento das leis sem descobrir um pólo imóvel no fluxo dos fenômenos. Esse elemento imutável e idêntico não se encontra, por certo, no curso infinitamente múltiplo e cambiante do destino dos homens; ele só pode estar na própria natureza humana (CASSIRER, 1997, p. 290).

A visualização do homem, para além das diferenças políticas, econômicas e culturais, garantidas pela estabilidade que conservava o ser tal qual o era em suas origens, despertou nos intelectuais o desejo de estabelecer “verdades” universalmente válidas.

Um olhar mais penetrante reconhece, sob a mutabilidade quase desenfreada do psíquico, a base sólida, os elementos estáveis e consistentes. É tarefa da *ciência* trazer a luz esses elementos que escapam ao conhecimento imediato para colocá-los sob os nossos olhos, claramente determinados e nitidamente distintos (CASSIRER, 1997, p. 36).

Se o progresso representava a transformação do homem ao longo do tempo, também deveria assegurar a estabilidade de seu conceito – homem, humanidade – de modo a, possibilitar o reconhecimento de sua própria “evolução” no decorrer da história. Quem empreendia a caminhada rumo ao futuro detinha, dessa forma, a mesma natureza daquele sujeito da Renascença, apesar do seu gradual processo de aprimoramento. Segundo Ariès (1992, p. 257), se “estabeleceu, como princípio, a permanência da natureza humana, inalterada pelas modificações passageiras do devir. Esta ideia de uma permanência do homem tornou-se então um lugar-comum nas maneiras de pensar e de falar da sociedade burguesa”.

Nesse preâmbulo, vários pensadores elaboraram teorias referentes a possibilidade de permanência e progressão do homem em direção ao futuro. Desde a existência de uma essência natural ao homem, até a definição de uma substância. O “*conceito leibniziano de substância*”, desse modo, pareceu atender as expectativas dos intelectuais. Para Leibniz, era possível encontrar em todos os seres humanos, não mais uma essência estática e imóvel em si, mas uma substância a qual ligaria os mais diferentes povos à “humanidade”. Segundo Cassirer (1997, p. 52),

uma lógica que se construísse unicamente com base no conceito de identidade, que aí estabelecesse todo o sentido de conhecimento, que reduzisse toda a multiplicidade à unidade, toda a mudança à constância, toda a diversidade à estrita uniformidade, semelhança lógica não se harmonizaria com o conteúdo do novo conceito de substância.

O conceito de substância estaria relacionado com outras áreas do conhecimento como biologia e química. Neste sentido, a substância conseguiria manter a estabilidade, que a identificava como uma entidade autônoma e diferenciada de outras, permitindo da mesma forma, a interrelação, sem a necessidade de exclusão, com as demais.

A concepção leibniziana da substância também se propõe a distinguir o que permanece sob a mudança. De um outro lado, entretanto, a sua originalidade consiste em apresentar a relação entre o um e o múltiplo, entre a duração e a mudança, como um relação de pura *reciprocidade* (CASSIRER, 1997, p. 304).

O progresso, antes de estar em oposição à estabilidade, unidade ou identidade, esteve estritamente ligado a estes conceitos. Somente se pôde concluir a existência de progresso, a partir de algo que progrida. Este era, por conseguinte, estabilidade.

Por exemplo, ao definir o que, a partir daquele momento, era tido como “o homem” ou “a humanidade”, através de um processo de reconhecimento das permanências, foi possível afirmar que estes agentes sociais percorriam o mesmo caminho, com marcha cadenciada em direção ao conhecimento, “não existe [...] a lógica e a teoria do conhecimento leibnizianos, uma simples relação de subsunção entre o universal e o particular. Não se trata de *subordinar* um ao outro mas de conhecer que um está implícito e *fundamentado* no outro” (CASSIRER, 1997, p. 54).

Através da relação entre universal e particular, o indivíduo comparado a seus semelhantes, sentia-se pertencente a um grupo maior de pessoas, denominado Humanidade. Este, por sua vez, não esteve sozinho ou, como outrora se acreditava, amparado pelo “mito fundador”.

“Cada substância individual, dentro de sistema leibniziano, é não só uma parte, uma fração, um fragmento do universo, mas esse *mesmo* universo, visto de um certo lugar e numa certa “perspectiva”” (CASSIRER, 1997, p. 57)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup>Apesar do proclamado distanciamento teórico entre os conceitos de “sociedade arcaica”, abordado por Eliade, e “Humanidade”, gestado na Europa do século XVIII, observa-se que os sujeitos presentes nestas sociedades pareciam ter algumas semelhanças. Assim como, nas sociedades arcaicas, os indivíduos pertencentes à Humanidade também não tinham nomes, supostamente, desenvolvendo atividades semelhantes entre si, os mesmos gostos e aptidões.

Conhecer a substância do indivíduo, bem como seu comportamento diante de situações análogas ao longo do tempo, sem ignorar de outro modo, as condições favoráveis propostas pela ideia de progresso constante do homem, foi a forma encontrada pelos filósofos, para incorporar a exatidão das matemáticas na compreensão do sujeito.

Por meio do imaginário do Iluminismo, destacou-se a possibilidade de entendimento e, conseqüente domínio dos sentidos humanos, a partir da razão. A premissa apresentada partia, então, do pressuposto de que todos os sentidos – paladar, audição, visão, olfato e tato – eram plenamente conhecidos pelo indivíduo. Não havia nenhum sujeito que desconhecesse a importância de pelo menos um desses sentidos.

Todas as impressões que o indivíduo teve da realidade fizeram parte do mundo sensível e, de acordo com o Iluminismo, eram contempladas pela experimentação. Por conseguinte, se houve previsibilidade enquanto aos sentidos, esta também se aplicou as impressões humanas.

A reação, comportamento, percepções entre outras características humanas, portanto, podem ser previstas com antecedência pela filosofia, servindo de regra para todas as culturas. Cassirer (1997, p. 39), afirmou que, “o que Hobbes diz do pensamento *em geral*, que é um ‘cálculo’, que esse cálculo consiste em adicionar e subtrair, vale igualmente para todo o pensamento político”, por exemplo. Para Hobbes,

a filosofia é concebida, em sua totalidade, como uma soma de definições causais desse gênero: ela nada mais é do que o conhecimento completo dos efeitos por suas causas, dos resultados derivados pela totalidade dos meios e das condições que os produzem (CASSIRER, 1997, p. 40).

Seguiu-se a isso, um processo de domínio da realidade e dos instintos humanos, de modo a compreender todos os fenômenos naturais que fizeram uso da razão. A segurança proposta pela matemática e incorporada pelo gradual avanço da Ciência sobre áreas do conhecimento, de valorização recente, proporcionaram uma nova perspectiva sobre o Universo.

Tais processos de racionalização da realidade introduziram um método diferente daqueles percebidos pelos renascentistas, onde a Ciência passou a ser a principal baliza para tornar um conhecimento válido, ou para que ele fosse refutado.

Neste momento, se observaram nas Ciências ditas exatas, a importância de precisão das análises, conclusões plausíveis e irrefutáveis, capazes de manter consenso enquanto respostas dadas a problemas de difícil resolução anteriormente. “A Era do Iluminismo não outorga esse ideal de pensamento às doutrinas filosóficas do passado? Prefere formá-lo tomando por exemplo a física contemporânea, cujo modelo tem sob seus olhos” (CASSIRER, 1997, p. 24)<sup>36</sup>.

A história observava a matemática, como exemplo de sucesso da Ciência na compreensão da realidade. A exatidão que a matemática emprestou às outras áreas do conhecimento, se mostrou fundamental para legitimar a intervenção de profissionais destas áreas sobre o meio social. Para Cassirer (1997, p. 35),

não eram as matemáticas o ‘orgulho da razão humana’, sua pedra de toque, sua caução e fiança? [...] O pensamento filosófico parece querer, de um só movimento, libertar-se das matemáticas e vincular-se-lhes, emancipar-se do seu domínio exclusivo, tentando simultaneamente, digamos, não rechaçar ou contestar essa autoridade mas justificá-la por outro lado.

Ao considerar que, “a filosofia do século XVIII está, em todas suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado, ao paradigma metodológico da física newtoniana; mas logo sua aplicação foi generalizada” (CASSIRER, 1997, p. 30), o autor afiançou uma tendência da Europa do período. Se por um lado, buscou a autonomia do pensamento filosófico em relação às ciências exatas, por outro, o consenso pretendido pelos iluministas em torno da razão não poderia ser alcançado sem considerar, como outrora em Descartes (1596-1650), a precisão fornecida pelas matemáticas.

---

<sup>36</sup> O método moderno a ser aplicado à realidade estava embasado, assim como nas Ciências exatas, na observação do evento, sua consequente análise e posterior generalização para todos os níveis sociais.

### 3.

## Ciência política: o dilema da história no século XIX

A Alemanha do século XIX viu-se assinalada por múltiplos e profundos conflitos de cunho político, envolvendo inúmeras tentativas de unificação do território, dividido, desde o final da Idade Média em ducados e principados, cada qual, com suas monarquias independentes.

Os acordos pangermanistas e os apelos à unidade cultural e linguística permearam grande parte do referido século, principalmente no Império Austro-húngaro e na Prússia, uma vez que a Unificação permitiria aos povos germânicos, fortalecimento comercial e político em cenário europeu.

Em suas primeiras obras filosóficas, Nietzsche é levado a analisar os esforços prussianos, para a Unificação dos povos de “origem” germânica, através de apelos constantes à identidade comum e ao processo histórico que conduziu os diferentes ducados e principados ao mesmo objetivo: uni-los em sob uma única bandeira<sup>37</sup>.

Somou-se a isso, a tentativa de manutenção do regime monárquico, em meio aos constantes apelos à democratização propostos pela burguesia, como classe social responsável pela modernização das indústrias e estabelecimento de formas alternativas de gerenciamento dos bens produzidos, máquinas e recursos humanos.

Em meio às transformações tecnológicas incrementadas pela Re-

---

<sup>37</sup> Na Alemanha um dos principais recursos utilizados pelos governantes, até o final da Segunda Guerra Mundial, e dos horrores percebidos por políticas públicas de hipervalorização do elemento germânico, foi o imaginário do Reich. Esta era uma palavra de origem alemã, que significou Império. Otto von Bismarck (1815-1898), líder prussiano responsável pela Unificação Alemã se utilizou dela, para persuadir os alemães de que a coalisão dos germânicos era necessária no presente, visto que, no passado todos fizeram parte de um mesmo Império poderoso e influente: o Sacro Império Romano Germânico. Da mesma forma, Hitler se utilizou dessa expressão para designar seu governo. O III Reich era a continuidade de um passado justo e feliz para os alemães. Nesse sentido, uma das principais preocupações do filósofo alemão, nos anos que se seguiram a publicação de suas primeiras obras de cunho filosófico, esteve relacionado à percepção histórica da sociedade alemã sobre si mesma.

volução Industrial e as prerrogativas racionalistas propostas pelo Iluminismo, as monarquias objetivavam assegurar suas antigas condições e privilégios. Nesse sentido, a Revolução Francesa serviu como aviso aos monarcas de que tempos sombrios estavam por vir.

A história pareceu ser então, motivo de grande preocupação, tanto por parte da nova classe ascendente (a burguesia), quanto pela nobreza europeia. Os primeiros ao tentarem negar o passado, acabaram por recriminá-lo; os segundos ao tentar resgatar momentos de glória vividos por eles, se mostraram saudosistas. Logo, aos últimos era indispensável observar a história como fonte de segurança, ressaltando a tradição produzida ao longo dos tempos pela sua ascendência e a identificação do povo com a família real.

Em meio às disputas políticas envolvendo a construção historiográfica, teve-se a valorização da Ciência, como fiança de transposição da “verdade”, sem incorrer, para tanto, em interesses particulares. O método incorporado às ciências naturais era observado pelos pensadores da História como recurso à sua interpretação, pois ele permitiria averiguar constantemente se as narrativas produzidas estavam sendo imparciais ou corresponderia à preocupação de determinados grupos, instituições ou classes sociais<sup>38</sup>.

O otimismo que se seguiu a potencialidade da História como Ciência, superando as antigas indagações sobre quais motivações permaneciam escusas sobre o olhar do pesquisador, era garantida pelo aperfeiçoamento do método, e a gradativa resolução de problemas. Foi preciso, então, desvendar o mais longínquo passado, para poder seguir adiante na linha estabelecida do tempo, sendo que cada nova conquista da História Ciência, corresponderia ao próprio avanço do homem, rumo ao futuro.

Nesse sentido, o capítulo por hora apresentado, problematizou a utilização da História – em especial a profissionalização do historiador –, como fator determinante à objetividade propalada entre os círculos intelectuais europeus do período. Ademais, se procurou demonstrar a ascensão a partir da Revolução Francesa, de diversos nacionalismos, que povo-

---

<sup>38</sup> Nesse sentido, o século XIX foi significativo para a construção da História como uma disciplina, entre o profissionalismo e o amadorismo daqueles que anteriormente demonstravam, no máximo, curiosidade para com os acontecimentos do passado. A História, assim como, as outras áreas que se pretendiam Ciência, conviveu com um problema recorrente as pesquisas historiográficas. Era preciso garantir a idoneidade do processo de pesquisa assegurando, desta forma, que os resultados obtidos durante as investigações estivessem alheios às investidas particulares.

aram o imaginário da população e despertaram o interesse pela História dita científica.

### 3.1 Os usos da história: duas intervenções pontuais sobre o assunto <sup>39</sup>

Apesar de pretender estar acima de interesses particulares, a História, como construção de representações sobre o passado, mostrou-se um importante campo de disputas políticas, disfarçando-se, por vezes, sobre as insígnias da objetividade e prudência do “pesquisador”.

A filosofia nietzschiana, por sua vez, procurou delinear três perspectivas sobre a História que extrapolassem definições como imparcialidade, desinteresse e objetividade. Foram elas: história monumental, tradicionalista e crítica.

A partir de duas intervenções pontuais sobre os usos da História como fonte de legitimação, ilustrar-se-á, o que Nietzsche tratava como tendência à produção historiográfica no século XIX. Ambos os exemplos elencados nesse texto pretenderam apresentar a historiografia vinculada a um “querer” – oculto ou aparente –, que ligasse a História ao Estado Moderno. Para tanto, as perguntas que motivaram tais prerrogativas estavam sempre, vinculadas à importância da História às políticas públicas dos Estados europeus, e às relações que motivavam os historiadores, a produzir determinados tipos de narrativas em detrimento de outros.

A primeira situação apresentada retratou os desdobramentos da Revolução Francesa sobre a sociedade do período, além da importância dada à História pelo novo regime. Num segundo momento avaliou-se a delicada relação entre profissionalismo e nacionalismos na Europa do século XIX observando-se, desta forma, a possibilidade de construção do imaginário de objetividade, em situações onde o passado necessitava ser revisto a partir dos conflitos inerentes a disputas políticas.

#### 3.1.1 A Revolução Francesa e a história

A Revolução Francesa pôde ser considerada como referência, levan-

---

<sup>39</sup> Esta produção só foi viabilizada pelo abandono das referências do tempo cíclico, bem como o esvaziamento de significações míticas sobre o tempo, a partir de um exercício racional.

do-se em consideração os acontecimentos políticos e sociais dos últimos séculos, tanto pelas mudanças propostas pela classe burguesa, quanto por perspectivas em torno do passado francês.

Nesse certame, os ideais capitalistas próprios à sociedade pós-revolucionária, deveriam ser corroborados pelo passado histórico da Nação, surgindo então, o primeiro problema: como conquistar tal objetivo, sem recordar os séculos de dominação monárquica? Aos revolucionários caberia, portanto, obscurecer o período anterior, caracterizado por privilégios a Monarquia, em detrimento da construção de um novo passado aos franceses.

A Revolução simbolizou conseqüentemente, o rompimento com as antigas tradições da França monárquica, observando o passado, como algo a ser superado, de modo a legitimar o governo estabelecido, a partir de então.

O passado será preocupação por excelência deste novo regime, voltado para fundar em tempos remotos a legitimidade de uma criação recente: a Nação francesa saída da Revolução de 1789. O rei é agora o rei dos franceses, tornando-se imprescindível que estes mesmos franceses tenham e conheçam a sua história, ocupação acadêmica a ser administrada pelo Estado, mas também tarefa política com relação aos usos do passado (GUIMARÃES, 2002, p. 185).

A História tinha, por objetivo, selecionar o que deveria ser rememorado pelas novas gerações, proporcionando um relato heroico dos antigos líderes populares em oposição às histórias da família real, ou, por outro lado, questionar a submissão a que eram expostos à maioria da população, em vistas do luxo e desperdício observado na Corte.

Neste sentido, os novos historiadores tinham um posicionamento político bem definido: criticar a antiga ordem, estabelecendo a nítida separação entre o antigo e novo regime. As pesquisas históricas, por conseguinte, deveriam estar relacionadas ao planejamento do Estado, servindo a este no que viesse a necessitar.

Essa atitude dos intelectuais perante o querer dos governantes se deveu a duas razões principais: inicialmente, o desejo de ter seu trabalho reconhecido, obter *status* social e, por vezes, quando de circunstâncias fa-

voráveis, um título de nobreza. Por outro lado, os historiadores, a fim de suprir suas necessidades materiais – alimentação, vestuário, etc. –, buscavam na estrutura estatal uma fonte de sustento para si e sua família<sup>40</sup>.

A clara presença do Estado na formulação, na organização e na administração da História, segundo as novas exigências, parece evidente e, no primeiro *Boletim* da Sociedade, é publicado o projeto de Guizot<sup>41</sup>, apresentado ao rei, para o financiamento da pesquisa de fontes históricas significativas para a escrita da história da França (GUIMARÃES, 2002, p.189).

Se o historiador buscava obter benefícios vinculando-se ao Estado, faz-se necessário ressaltar, que este último também percebeu na História profissional uma oportunidade de reconstrução do passado com credibilidade sendo, por esse motivo, valorizadas as pesquisas históricas, a partir de políticas públicas de financiamento e incentivo.

O conhecimento sobre a genealogia de um movimento ou fenômeno social possibilitou, inclusive, a solução de problemas imediatos, servindo de exemplo às gerações vindouras.

O sentido político conferido à História por esta geração de historiadores-políticos é mais do que evidente: para além do passado, o que se estava em jogo era a produção de um sentido para o futuro desta comunidade nacional, tentando ler neste passado um certo destino possível, garantindo a coesão social para o presente (GUIMARÃES, 2002, p.190).

O Estado pós-revolucionário francês reconheceu portanto, a importância de legitimação do novo governo, a partir da construção historiográfica. Nesse sentido,

as palavras do presidente do Instituto Histórico na sessão de abertura do Primeiro Congresso realizado em 1835 não dei-

---

<sup>40</sup> A crítica nietzschiana à íntima relação entre filósofos e Estado Moderno, pôde ser percebida em obras como *O futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino* (1872), e *Crepúsculo dos Ídolos* (1888).

<sup>41</sup> *Société de l'Histoire de France*.

xam dúvidas: era preciso ver na História um ensinamento moral e a importância dos fatos narrados estava justamente na possibilidade de se extrair deles uma lição, constituí-los em fonte de exemplos, inspiração para o patriotismo (GUIMARÃES, 2002, p.197).

Verificou-se, por vezes, que os descendentes dos acontecimentos de 1789, observaram a História como um apêndice da Revolução. Aos historiadores coube, como função social, manter acessa as insígnias revolucionárias, proporcionando identificação aos camponeses dos valores propalados pela burguesia, assim como a de tornar a História irreversível.

De tal forma, o percurso trilhado pelos franceses não poderia jamais ser esquecido, em vistas de pretensões monarquistas, uma vez que, estas tendências haviam sido superadas com o “passar do tempo”.

Uma república onde o que torna os homens iguais é o fato de partilharem objetivos intelectuais comuns, apagando desta forma as diferenças políticas em nome desta igualdade. A tarefa a que podem agora se dedicar parece mais pacífica do que as exigidas da geração que teve de recorrer às armas para defesa dos seus ideais. Uma regeneração pela história (GUIMARÃES, 2002, p.196).

Segundo Guimarães (2002, p.196-197), a História pôde ser percebida, nesse contexto, como “mestra eficaz na tarefa de educar o presente a partir dos exemplos do passado, talvez conseguindo cicatrizar as feridas abertas pela experiência revolucionária”.

A pesquisa historiográfica, em algumas situações, substituía a própria ideia de utilização da força na resolução de conflitos. Estes últimos poderiam ser mediados através de narrativas do passado, de experiências que deram certo, ou que, por outro lado, foram abandonadas, por não apresentarem resultados satisfatórios. “Ganhar a história para a razão, banindo a imaginação, assegurava um projeto moderno de escrita do passado, submetendo-o às exigências do presente” (GUIMARÃES, 2002, p. 188).

Assim, as investidas sobre a História foram desejadas, por aqueles que percebiam em uma determinada representação do passado, certa inspiração ao presente e deu-se início, portanto, a uma das primeiras ofensi-

vas sobre a disciplina no século XIX, orquestrada com a iniciativa do Estado Moderno.

Ao observar o contexto francês posterior às abordagens iniciais do Iluminismo sobre o Universo histórico<sup>42</sup>, Guimarães apontou a profissionalização como marco à criação do ambiente de “objetividade”, pretendido pelos adeptos do cientificismo, em relação às construções historiográficas, bem como a abrangência desse pensamento sobre toda Europa.

Em artigo intitulado “*Entre o amadorismo e profissionalismo: as tensões da prática histórica do século XIX*”, o autor procurou problematizar a realidade da França, posicionando-se de maneira particular frente o “fazer histórico”. Ao explanar sobre o embate travado na historiografia (especialmente, após o impacto causado pelo pensamento político da Revolução Francesa), em relação a negação ou afirmação da História como principal instrumento de valorização das nacionalidades, ele assinalou que no século XIX,

o conhecimento do passado torna-se tarefa de uma disciplina com todas as implicações daí decorrentes – um método, um aprendizado e uma carreira –; a crença de que a experiência humana explica-se a partir do próprio movimento da história, que, nos seus desdobramentos, vai desvelando o sentido e a razão da existência humana, tornada desta forma eminentemente histórica (GUIMARÃES, 2002, p. 184).

Apesar de recorrente ao pensamento iluminista do século anterior, representado por Voltaire, por exemplo, uma das principais preocupações dos profissionais da História foi a de retirar dos círculos religiosos o monopólio pelo pensamento, visto que, durante muito tempo, o clero – responsável por guardar as bibliotecas e arquivos – era tido como detentor do conhecimento erudito, exercendo, inclusive, o monopólio sobre as interpretações do passado.

---

<sup>42</sup> O século XIX foi significativo, nesse sentido, visto pela primeira vez, poder-se-ia referir a historiadores, com o mesmo status de cientistas. Surgiram filosofias específicas para abordar as formas como a História era constituída – historicismo, positivismo, etc. – chamadas posteriormente de Teorias da História. Nietzsche, por exemplo, afirmou que “o nosso sentimento histórico é algo totalmente novo no mundo. Não é impossível que um dia ele venha a sufocar completamente a arte” (2005, p. 181), atestando esta característica da Modernidade.

A erudição própria dos beneditinos de Saint Maur, contrapõe-se uma atividade de profissionais da História, cujo trabalho deveria necessariamente visar a um público, que formulava, à prática da História, demandas novas e diferentes, de acordo com um mundo política e socialmente distinto, cujo divisor de águas era sem dúvida a experiência de 1789 (GUIMARÃES, 2002, p.187).

“Na verdade, a crítica à erudição e ao trabalho dos antiquários como modelo maior de uma prática histórica em franco descrédito, não era novidade empreendida pelos historiadores do século XIX” (GUIMARÃES, 2002, p.188), porém, foi aí que percebeu-se o apelo às condições metodológicas e intelectuais favoráveis dos profissionais na História<sup>43</sup>.

No entanto, para que a ofensiva histórica em relação à sociedade fosse posta em prática era preciso, além da capacitação dos pesquisadores, o abandono da erudição em troca de sua prolixidade. Seguiu-se à separação entre amadores e profissionais, também o afastamento da disciplina ao âmbito intelectual e acadêmico, com o intuito de intervir diretamente na vida das pessoas.

Assim sendo, era fundamental historicizar<sup>44</sup> todos os elementos sociais, desde os grandes impérios, até recônditas regiões do continente, de outra forma, todos os agentes deveriam obter conhecimento de sua própria história. Por isso, a necessidade constante de impor leis “universais” e princípios de previsibilidade às ciências humanas, a fim de, açambarcar o maior número possível de pessoas.

### *3.1.2 A produção historiográfica alemã e o otimismo no século XIX*

---

<sup>43</sup> As alegadas prerrogativas científicas, da mesma forma, como os nacionalismos fortaleceram a História fechada em si mesma, de modo que esta ganharia – nos anos subsequentes, e nos vários continentes –, grande independência em relação à atividade cotidiana do indivíduo. A História teria como competência avaliar o homem sem poder ser julgada ou aferida pelo sujeito. Essa constatação fora reforçada pelo uso de métodos supostamente imparciais e indefectíveis de investigação.

<sup>44</sup> O termo se referia à constante necessidade de localização temporal e espacial dos objetos; a busca por suas origens, bem como, desdobramentos dela decorrente. De modo que, a valorização dessa investigação representou um método diferente daquele que, ao avaliar o fato, observava o presente como fruto de ações imediatas, sem correspondências no passado e, por conseguinte, sem ligação com o futuro.

Algumas peculiaridades fizeram parte da produção historiográfica alemã, que não eram percebidas em outros países europeus e atestaram a necessidade de abordagens alternativas às presenciadas, quando observado à construção histórica na França, por exemplo.

A história na Alemanha, na verdade, obteve sua identidade em duas fases distintas, separadas pela Revolução Francesa. Só recentemente se reconheceu que houve uma primeira fase, situada no final do Iluminismo e marcada por valores iluministas. A tendência a ver no historiador alemão do século XIX Leopold von Ranke o “pai da história” deixou os historiadores cegos para outros impulsos, mais antigos, à fundação da disciplina. (HARRISON; JONES; LAMBERT, 2011, p. 27).

A profissão de historiador surgiu na Alemanha, em meados do século XIX, como resposta à Revolução Francesa. Se na França era necessário utilizar a História para apagar o passado régio, na Alemanha – com o intuito de assegurar o *status quo* adquirido pelos governantes –, a preocupação era exibir os regimes monárquicos como indispensáveis para a manutenção da ordem social.

Inegavelmente os estímulos concedidos pela Revolução Francesa aos historiadores alemães, apesar de diversos objetivos apresentados uma vez que a História aparece como ferramenta política onde os pesquisadores, com funções concomitantes a suas áreas de estudo junto ao governo, refletiram o anseio de produzir unidade e consenso em relação ao passado. Na maioria das vezes,

Esta literatura histórica propunha-se essencialmente contar e explicar a evolução política dos governos e dos Estados, as revoluções, as mudanças de regime, as agitações e as crises das assembleias e dos ministérios, as diplomacias e as guerras: uma história política, de política nacional e internacional. [...] uma história conservadora, escrita por nobres ou grandes burgueses que acabavam na Academia, lida pela burguesia liberal ou católica, cheia de uma extrema desconfiança perante as novidades sociais (ARIÈS, 1992, p. 214-215).

As interpretações deveriam ser caracterizadas por uma pretensa neutralidade ao relatar situações consideradas delicadas por determinado grupo social quando, na tentativa de garantir tal empreendimento, se percebeu a valorização do método sobre formas aleatórias de compreensão da realidade. Seguiu-se a isso, o otimismo em relação a sua eficácia e indefectibilidade.

O que diferenciava o historiador do antiquário era sua habilidade interpretativa. Somente por meio da interpretação se poderia encontrar a verdade histórica, mas a interpretação, como aceitavam prontamente os historiadores, gerava visões que variavam, principalmente de acordo com o momento em que o historiador estivesse escrevendo (HARRISON; JONES; LAMBERT, 2011, p. 43).

Tais narrativas necessitavam, então, convencer cada vez mais pessoas, de sua veracidade, ao passo que a simples menção à autoridade real não mais persuadia os súditos da importância de permanecer fiéis ao monarca. Na Alemanha a objetividade esteve necessariamente ligada ao poder, o final do século XIX se aproximava e as histórias deveriam primar pela subtração de explicações emotivas ou sensitivas da realidade.

O imaginário de que “uma Alemanha mais forte e unificada deveria produzir história melhor e mais objetiva, por que oferecia uma perspectiva superior sobre o passado” (HARRISON; JONES; LAMBERT, 2011, p. 44), ganhou força nos idos de 1890, proporcionando uma expectativa otimista em relação ao aperfeiçoamento da própria sociedade alemã.

Se as exposições anteriores dos métodos históricos tinham se concentrado nos dispositivos retóricos e nas formas de *escrever* a história que lhe garantiam mérito literário, no período da profissionalização, a ênfase mudou para uma preocupação em como a história deveria ser *pesquisada*. [...] A pesquisa, e não a produção de uma prosa esteticamente agradável, era a “vocação” do historiador, e era abordada no espírito de uma ética do trabalho marcadamente protestante (HARRISON; JONES; LAMBERT, 2011, p. 45).

Portanto, a História não mais poderia ser tratada como privilégio.

Ela deveria constituir-se, no entanto, em uma complexa estrutura, sendo a sociedade, em seus mais diversos ângulos, historicizada pelos diferentes campos de pesquisa, de forma que, seria inconcebível apreender o sentido da vida, sem a reconstituição do passado. Percebeu-se, “a relação entre história e ciências naturais, e a natureza da objetividade histórica, tão destacadas na época da profissionalização na Alemanha” (HARRISON; JONES; LAMBERT, 2011, p. 52), como importante aliada na expansão do mérito historiográfico, para todos os âmbitos sociais.

Por sua vez, a História profissional deveria ser também científica, visto que os responsáveis por produzi-las não representavam interesses particulares, mas a “verdade” elaborada, a partir da intervenção metódica sobre a realidade. Desse modo, “de fundamental importância era o estudo dos documentos primários. O historiador deveria voltar às fontes originais, em vez de se basear em relatos secundários que estavam incrustados de posturas tendenciosas e erros” (HARRISON; JONES; LAMBERT, 2011, p. 52)<sup>45</sup>.

Alegando, não possuir compromissos com nenhuma autoridade, os historiadores justificavam sua intervenção sobre a realidade a partir da suposta idoneidade de suas interpretações, onde tinham, na busca por fontes primárias – documentos e declarações oficiais, cartas testamento, registro de posse, etc. –, a maior garantia de seu sucesso. “O ‘mito fundador’ da ‘objetividade’ servia aos membros de uma nova profissão, ansiosos para consolidar sua reivindicação de respeito, alinhando-se com o campo mais prestigioso das ciências naturais” (HARRISON; JONES; LAMBERT, 2011, p. 54).

Como num jogo entre luz e sombras, o contexto social observado em no século XIX escondia sobre, as insígnias da objetividade e cientificidade, os interesses políticos de Estados sobre a História, atestados pela nítida vinculação entre historiadores e governantes. A relação entre cientistas, nacionalistas e historiografia pareceu ser fundamental, quando da análise do contexto no qual Nietzsche esteve submerso, ao elaborar sua crítica sobre o paradigma moderno.

---

<sup>45</sup> O imaginário de retorno aos acontecimentos anteriores tal qual eles o foram, era uma das virtudes dos historiadores que procuravam vasculhar no passado, vestígios daquilo que no presente aparentava não ter explicação.

### 3.1.2.1 Cientistas, nacionalismos e a historiografia

Conforme abordado outrora, o século XVIII indicou uma nova preocupação aos círculos intelectualizados da Europa. Através da valorização do passado, como fator de compreensão do homem, o Iluminismo proporcionou a problematização da história, como território até o momento, inexplorado pelos filósofos. No entanto, foi no século XIX, que os métodos utilizados para a produção das narrativas históricas passaram a ser percebidos como importante problema a solucionar, cabendo à historiografia tal empreitada<sup>46</sup>. Os historiadores,

para salvarem a sua posição, tiveram que erigir em método, pelo menos implicitamente, a desvitalização da História. Escavou-se assim o fosso que separou a História dos profissionais (diremos aqui a História “científica”) do público das pessoas cultivadas, ou mesmo dos outros especialistas das disciplinas humanas, e em particular da filosofia (ARIÈS, 1992, p. 206).

Os acontecimentos históricos eram compreendidos como importantes tanto em nível individual, quanto coletivo, proporcionando o sentimento de pertencimento a determinada nação ou cultura. A supremacia de algumas sociedades sobre outras pôde ser atestada pela propalada erudição de seus intelectuais e pelo orgulho demonstrado pelas origens ditas comuns. A História penetrava, então, o horizonte político e influenciava as medidas adotadas pelos governantes, tendo em vista, o caráter exemplar do passado<sup>47</sup>.

Afinal, qual a relação entre o imaginário de pertencimento trazido a partir das investigações históricas e a objetividade pretendida pela Ciência? Lembrou-se que, foi apenas com as investidas do Iluminismo sobre a

---

<sup>46</sup> A profissionalização daqueles pesquisadores, que anteriormente demonstravam, no máximo, interesse por assuntos ligados a História, fora um exemplo da transformação nesse sentido.

<sup>47</sup> No período, a História se consolidou como um importante mecanismo de transmissão de conhecimentos, ao mesmo passo em que, serviu para legitimar teorias propostas pelos círculos intelectualizados do continente europeu. A própria aprendizagem passou a ser vinculada às elaborações de gerações anteriores, de modo a considerá-la como um continuum, onde imperavam a acumulação e difusão de conhecimentos.

história e pela aproximação realizada em relação às ciências naturais, que a historiografia pôde vislumbrar a objetividade que impulsionaria as pesquisas sobre o passado das sociedades a partir de então.

Contudo, mesmo a proeminência do método, como fonte de segurança, forjada sobre o prestígio desfrutado a época pela Ciência, parecia não garantir à História o afastamento, daquilo que, nos séculos anteriores fora denominado como “gratidão e divergência”<sup>48</sup>.

Os nacionalismos, por sua vez, adquiriram maior importância no século XIX, onde os efeitos de tal valorização territorial e cultural afloraram sobre as mais diversas sociedades europeias, um sentimento de pertencimento e rivalidade com imbricações profundas, perceptíveis no ideal do “ser ariano” que permeava toda a Europa no período<sup>49</sup>.

A História, utilizada com fins políticos, foi uma das preocupações mais recorrentes ao pensamento nietzschiano<sup>50</sup>. Desde os primeiros anos de produção filosófica, Nietzsche percebeu, na intelectualidade alemã do período, uma convergência a este posicionamento frente ao passado, visto a intervenção dos nacionalismos sobre as políticas externas, adotadas pelos líderes europeus do período<sup>51</sup>.

Estabeleceram-se, no século XIX, dois fatores aparentemente distintos entre si, mas que contribuíram para as mudanças percebidas em relação ao “fazer histórico”. O primeiro diz respeito à formação dos modernos Estados-Nacionais (destacando-se a unificação tardia da Alemanha e Itália), bem como políticas públicas de busca e resgate do passado que envolvessem os diferentes principados e ducados, sobre os quais a Alemanha

---

<sup>48</sup> As pretensões científicas do século XIX somaram-se o contexto de florescimento de nacionalidades, que rememorando o passado de suas respectivas populações, observariam a História como poder e legitimação.

<sup>49</sup> O “ser ariano” fora um imaginário europeu, afastado das pretensões hitleristas e das políticas de purificação racial própria do regime nazista. Nietzsche já falava de seres arianos pertencentes a uma raça superior, antes mesmo da criação do Partido Nacional Socialista, em 1919, por Anton Drexler.

<sup>50</sup> Não se pretendeu aqui, ponderar juízos de valor sobre as competências e necessidades de uma perspectiva política em intervenções que supostamente fossem descompromissadas numa abordagem nietzschiana, no entanto, caberia ressaltar o corriqueiro uso da História para o fortalecimento dos nacionalismos no século XIX.

<sup>51</sup> Porém, antes de adentrar as especificidades da filosofia nietzschiana sobre o assunto, se mostrou importante avaliar quais contextos e tendências presentes nos séculos XVIII e XIX conduziram Nietzsche a certas reflexões em torno da História.

deveria, posteriormente, ser constituída<sup>52</sup>.

Para os nacionalistas, a História revelaria laços de unidade e estabilidade de uma população, poder e importância política em relação aos outros países além de ressaltar características peculiares de seus cidadãos, como seu caráter ou coragem. A tarefa da História era procurar as origens perdidas no tempo.

O segundo fator, concernia ao método introduzido para realizar essas pesquisas históricas. Se às antigas historiografias da gratidão e divergência, faltava rigor metodológico ao tratar de determinados temas ou, na melhor das hipóteses, compromisso com a “verdade”<sup>53</sup>, para além de qualquer interesse particular, a História produzida no século XIX deveria permitir o consenso e padronizar as formas pelas quais ela seria elaborada.

A Ciência pareceu oferecer subsídios às empreitadas de historiadores sobre o passado, e garantir-lhes a produção de “verdades imparciais”. Seguiu-se a ideia de imutabilidade factual do passado a procura de fatos, que comprovassem determinada teoria ordenada pelo presente<sup>54</sup>.

A profissionalização dos historiadores era vista como uma alternativa necessária, ao mesmo tempo que, duvidosa, pois, se de um lado incorporava o discurso científico as narrativas históricas, por outro, para manter seu *status quo*, dependia do Estado, responsável pelo financiamento de grande parte de suas pesquisas.

Pouco se considera, no entanto, o fato de que este procedimento disciplinar com relação à História resulta de uma intensa disputa pelo monopólio da fala com relação ao passado se constitui em objeto de disputa mobilizando interesses

---

<sup>52</sup> Não se pôde ignorar, a influência da Prússia e do Império Austro-húngaro sobre os territórios menores, seja travando delicadas relações políticas e comerciais ou, através da intervenção militar. Destacou-se, então, o posicionamento de Otto Von Bismarck (1815-1898), a frente do movimento pró-Unificação.

<sup>53</sup> Esse termo se prestou a questionamentos dentro da filosofia nietzschiana, uma vez que o fato deveria apontar para quais agentes ele foi considerado verdadeiro, em que circunstância tido dessa forma e quais eram os objetivos por trás de tal conclusão. Tendo em vista este debate, algumas elucubrações foram apresentadas no terceiro capítulo.

<sup>54</sup> Essa divisão entre a História como desejo dos nacionalistas, e a Ciência, como pretensão histórica, não equivaleu à afirmativa de que essas duas tendências não pudessem ser utilizadas de forma concomitante, a fim de garantir os interesses de ambos. Muitas vezes, a suposta imparcialidade, suscitada pela Ciência, comportou imagens pretendidas por determinadas classes sobre o passado de um país, por exemplo.

políticos e de conhecimento numa rede complexa em que, se o saber pode significar poder, é também do lugar do poder que se tecem saberes a respeito dos tempos pretéritos (GUIMARÃES, 2002, p.185).

A Europa Iluminista, dos séculos XVIII e XIX, necessita ser entendida como um ambiente racionalista, onde a realidade era colocada numa balança e pesada de acordo com as conveniências da classe intelectualizada. A vida passava a ser quantificada e catalogada como qualquer produto passível de ser comercializado. Nesse sentido, percebeu-se a intersecção de ideais modernos sobre áreas do saber que, até aquele momento, sofriam com o descaso dos círculos intelectualizados sendo a História um exemplo disso. Observam-se, portanto, como algumas teorias científicas interferem diretamente sobre a forma como a vida era concebida.

### 3.1.2.2 A relação entre biologia e história no século XIX

A relação entre Biologia e História no século XIX era demasiado complexa, uma vez que, a ideia desses dois termos estava sendo gestada simultaneamente, a partir da racionalidade introduzida pela filosofia iluminista.

Enquanto a História no século XVIII não passava de um capricho intelectual, como no referido exemplo de Bayle, onde o “curioso histórico” buscava informações dos mais variados tipos no passado, para catalogá-los no presente, sem um cuidado metodológico maior, a biologia parecia ser construída para proporcionar sentido à vida humana.

O indivíduo, sempre em busca de provas sobre sua existência e capacidade de conquistar algum conhecimento relativo ao Universo objetivava, na própria natureza individual, continuidades. Sendo assim, era muito provável que a História se ocupasse da mesma regra imposta à biologia: a catalogação da realidade.

De acordo com Foucault (2007), o processo de classificação dos seres vivos era anterior às tendências evolucionistas na biologia, ou seja, o pensamento de Charles Darwin somente foi possível graças a este ambiente criado para receber, após o estabelecimento da unidade biológica, um sentido de evolução.

Caberia, portanto, não apenas à História separar, classificar e hierarquizar as novas informações sobre o homem mas, à outras áreas do conhecimento, como a biologia e a matemática, por exemplo, também seria imputada essa tarefa. “Vê-se que semelhante sistema não é um evolucionismo que começasse a abalar o velho dogma da fixidez; é uma *taxinomia* que envolve, ademais, o tempo. Uma classificação generalizada” (FOUCAULT, 2007, p. 211).

Tendo por base as elaborações teóricas do Iluminismo, após quantificar o tempo<sup>55</sup>, Foucault apontou que era necessário colocar a vida numa sequência compreensível, permitindo certa previsibilidade aos fenômenos naturais. Contudo, como sintetizar todos os acontecimentos humanos? A biologia serviu aos interesses dos intelectuais, pois mostrou à humanidade os limites físicos do ser (aqueles que não poderiam ser transcendidos), devido as barreiras impostas por sua existência finita. Este deveria ser o núcleo duro e imutável de uma sociedade em constante movimento<sup>56</sup>.

Foucault (2007), afirmou ainda que a própria ideia de experiência de uma Ciência, capaz de organizar a vida dos indivíduos, era recente, se observado o Iluminismo como fonte difusora dos ideais modernos onde a natureza deveria ser plenamente delineada, esquadrinhada e hierarquizada. “E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural*”<sup>57</sup> (FOUCAULT, 2007, p. 175)<sup>58</sup>.

Segundo o filósofo, na idade clássica, ou seja, no período do afloramento dos ideais iluministas (séculos XVIII e XIX), a história natu-

---

<sup>55</sup> A quantificação mencionada nesse momento, diz respeito às diferentes áreas do conhecimento, como a matemática, física, filosofia, biologia e História. Ampliando os campos de intersecção da teoria sobre a prática.

<sup>56</sup> De acordo com o filósofo, “a lei segundo a qual os seres formam uma superfície sem interrupção. Acrescenta, num estilo leibniziano, o contínuo do espaço e, à infinita multiplicidade dos seres, o infinito de seu aperfeiçoamento” (FOUCAULT, 2007, p. 210).

<sup>57</sup> A qualificação “história natural” foi utilizada nos séculos XVIII e XIX para indicar uma disciplina alheia aos eventos de ordem política, relacionada de outro modo, a natureza. Na contemporaneidade, o pesquisador que aderisse à história natural poderia ser chamado de naturalista, visto que este é um saber pertinente à biologia, mais do que a própria História.

<sup>58</sup> A ideia de que a vida era uma estrutura biologicamente organizada surgiu no século XVIII, com o intuito de demonstrar as tendências intrínsecas ao organismo humano de correspondência, semelhante a “substância de Leibniz”.

ral era o exemplo mais próximo da História científica, pois agregava às suas análises princípios como objetividade e imparcialidade conferindo, diferentemente das outras tendências historiográficas,

um sentido totalmente diferente: o de pousar pela primeira vez um olhar minucioso sobre as coisas e de transcrever, em seguida, o que ele recolhe em palavras lisas, neutralizadas e fiéis. Compreende-se que, nessa “purificação”, a primeira forma de história que se constituiu tenha sido a história da natureza (FOUCAULT, 2007, p. 179).

Para tanto, a constituição de sistemas sofisticados com a finalidade de legitimar as relações postas em debate pela história natural não se fez necessário. O mesmo instrumento que é articulado na compreensão desse texto, possibilitando a leitura e análise da coesão e inter-relações argumentativas, foi mobilizado nas elaborações científicas do período. As combinações propostas pela gramática, bem como sua fluidez, formavam incontáveis vínculos, mesmo que inconscientes, de “causa e efeito”, os quais facilitaram, por certo, o trabalho dos pesquisadores.

A “linguagem” conciliou o desejo de estabilidade – ao qual ansiava o sujeito moderno –, à utilização de termos técnicos que, supostamente, descrevessem de forma exata a natureza de determinado fenômeno.<sup>59</sup> Segundo Ariès (1992, p. 255),

a grande mudança que caracteriza o mundo moderno não reside no desenvolvimento das técnicas, mas no papel determinante e absoluto da técnica na designação dos objetos. No fundo já não há objetos, mas reproduções de um protótipo ideal definido pelo seu destino. Já não há machados, mas um instrumento cortante. No limite um vocabulário tecnológico, novo e abstrato, substituiu-se aos nomes vivos dos objetos concretos.

---

<sup>59</sup> Avalia-se, a partir desse princípio, por exemplo, a necessidade de registrar dos enciclopedistas, observados como símbolo da erudição no século XVIII. O enciclopedismo foi um movimento filosófico-cultural surgido na França que, pretendeu englobar todo pensamento culto da época, sendo produzidos, pelos filósofos, 28 volumes, intitulados de Enciclopédia. Os principais representantes desse pensamento eram Voltaire, Diderot, d’Alembert, Montesquieu, Rousseau e Buffon.

Assim, a realidade percebida deveria conter informações, de cunho investigativo, que ligassem o objeto, diretamente à ideia “técnica” que se tinha deste<sup>60</sup>. Num ambiente profissionalizado, as impressões deveriam ceder lugar à afirmações categóricas, embasadas no saber erudito.

Nesse primeiro momento, a visão se sobressaiu, num “privilégio quase exclusivo da vista, que é o sentido da evidência e da extensão” (FOUCAULT, 2007, p. 182), às outras percepções. Para afirmar que determinada superfície era lisa ou rugosa, por exemplo, foi necessário ignorar o tato, pois ele não era mais suficiente para garantir a verdade sobre o objeto. A experiência de analisar a partir da visão deveria estar sobreposta aos outros sentidos, uma vez que estes não eram confiáveis.

O gabinete da história natural e o jardim, tal como são organizados na idade clássica, substituem o desfile circular do “mostruário” pela exposição das coisas em “quadro”. O que se esgueirou entre esses teatros e esse catálogo não foi o desejo de saber, mas um novo modo de vincular as coisas ao mesmo tempo ao olhar e ao discurso. Uma nova maneira de fazer história (FOUCAULT, 2007, p. 180).

No entanto, ao passo que as pretensões científicas invadiram o âmbito acadêmico, a observação já não era mais satisfatória. “De fato, é o mesmo conjunto de condições negativas que limitou o domínio da experiência e tornou possível a utilização de instrumentos de óptica” (idem), que garantiu a eficiência do olhar mecânico, como o microscópio, por exemplo, acima de qualquer suspeita<sup>61</sup>.

A descrição restringiria os subjetivismos, reduzindo a margem de erro do observador, pois dispensava abordagens pessoais em relação aos assuntos pesquisados. Para tanto, ela deveria ser minuciosa, relatando a partir

---

<sup>60</sup> O que estava em debate era, portanto, a linguagem que atrelava o objeto às palavras, estabelecendo uma relação quanto mais natural e fluída possível, de modo que, ao observar o objeto, se percebesse além da forma material, também o nome que o designava. Um vaso, por exemplo, somente poderia ser reconhecido como tal, se apresentasse as características, cujo nome lhe atribuiu. Desse modo, definições mais abrangentes como mamíferos, répteis, anfíbios, além de simples nomenclaturas, eram estruturas com uma organização própria, que mantinham relações com sujeitos materiais e com outros conceitos. No concernente à crítica nietzschiana, a validade universal do conceito, ver Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral, texto elaborado por Nietzsche em 1873.

<sup>61</sup> A visão, permitida pelo microscópio, era a representação da objetividade, visto que nenhuma incerteza poderia imperar sobre o poder de aproximação das lentes oculares.

de uma linguagem específica os fenômenos naturais e/ou sociais, de forma perfeita, a fim de elencar o maior número de dados possíveis, garantindo que nenhum fenômeno ficaria desprovido de seu ordenamento e dentro da sequência exata da vida.

Para Foucault, outro aspecto fundamental para a concretização da distinção entre aquilo que era corriqueiro e os conhecimentos dignos de serem registrados, diz respeito, aos espaços onde estes saberes eram devassados e arquivados. A história natural, simbiose entre Biologia e História, se preocupou com

a conservação cada vez mais completa do escrito, a instauração de arquivos, sua classificação, a reorganização das bibliotecas, o estabelecimento de catálogos, de repertórios, de inventários representam, no fim da idade clássica, mais uma sensibilidade nova ao tempo, ao seu passado, à espessura da história, uma forma de introduzir na linguagem já depositada e nos vestígios por ela deixados uma ordem que é do mesmo tipo da que se estabelece entre os seres vivos (FOUCAULT, 2007, p. 180).

Eram espaços para a conservação do conhecimento adquirido, de proteção dos documentos contra a ação corrosiva do tempo. Uma nova lógica construída sobre a possibilidade de apreender a realidade. Os fenômenos naturais deveriam caber no “circulo mágico” imposto pela linguagem, e o real, por meio da escrita, separado em capítulos. Ainda, de acordo com as conveniências do pesquisador, armazenado em prateleiras e rotulados, como: conhecimentos da Biologia, Química, História ou Geografia. Prosseguiu Foucault,

Sabe-se da importância metodológica que assumiram esses espaços e essas distribuições “naturais” para a classificação, nos fins do século XVIII, das palavras, das línguas, das raízes, dos documentos, dos arquivos, em suma, para a constituição de todo um ambiente de história (idem).

Toda a realidade passou a fazer parte de outro nível da natureza, quase como uma segunda camada que recobriu o objeto com história. Os historiadores, nesse sentido, tinham como tarefa lembrar todas as facetas

apresentadas pelo fenômeno e, ao agrupar as informações em enciclopédias, garantiam o conhecimento pleno daquilo que estava sendo investigado.

O olhar do pesquisador deveria, a partir de então, repousar na materialidade, uma vez que esta se apresentou sempre como uma estrutura estável.

### 3.1.2.3 O darwinismo e o aval da ciência ao “progresso”

Ideias como evolução, unidade e coerência tiveram, na teoria de Charles Darwin, o suporte científico que tanto desejavam, uma vez que o lançamento de *A origem das espécies*, em 1859, impregnou toda a atmosfera europeia do período, dando início a movimentos filosóficos que buscavam analisar a sociedade a partir da obra citada. Os darwinistas, como ficaram conhecidos, transformaram a lógica que supostamente permeava o mundo animal, num método de análise do ambiente social.

O darwinismo não surgiu com a publicação de *A origem das espécies*: uma confluência de questões científicas, filosóficas, políticas e religiosas propiciou a “construção” do “Darwinismo”. Não apenas em um sentido único, mas em vários, pois a palavra “darwinismo” assumiu significados diferentes de acordo com a época, o local e quem a utilizava (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 25).

Grande parte do século XIX foi marcada pela presença de filosofias que ressaltavam a tendência de adaptação e evolução do indivíduo ao meio ambiente, bem como acontecia com os outros animais. Entre a adaptação e o evolucionismo, havia, no entanto, um elemento de previsibilidade. Para James Hutton que defendia o “uniformitarismo”: as características do planeta são o resultado de processos lentos que operam hoje como operaram no passado – essas forças são uniformes ao longo do tempo” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 31), possibilitando assim a reconstituição de todo o passado, a partir da observação dos fenômenos do presente.

O trabalho de Charles Lyell reafirmou o uniformitarismo, explican-

do “que o vento, a água, a ação dos seres vivos, a glaciação, os terremotos e o vulcanismo agiram e ainda agem modificando o perfil geológico do planeta” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 33). Tais pressupostos cientificistas colaboravam com a própria ideia de História, onde o pesquisador poderia recriar todo o passado, a partir do método racionalista. Se as transformações do Universo eram inevitáveis, pelo menos deveriam ser previsíveis.

O primeiro passo nessa direção foi dado, pelo arrefecimento da influência divina na vida das pessoas. Segundo Richard Owen, não era admissível atribuir à uma força externa ao ser, seu desenvolvimento. “A mais simples partícula viva teria uma energia organizadora única e intrínseca, a qual dirigiria o desenvolvimento, fazendo com que os tecidos fossem construídos de acordo com um plano” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 34), elaborado pela própria estrutura biológica do indivíduo.

Na medida em que observou uma racionalidade própria aos seres vivos, Darwin se filiou a este pensamento, acreditando que o organismo era o responsável pela sobrevivência e perpetuação das características físicas benéficas, como se existisse, no processo evolutivo, uma lógica intrínseca a seleção natural<sup>62</sup>.

Para ele,

aquelas características que dificultam a sobrevivência de um organismo em determinado ambiente serão “rejeitadas” porque, com a maior probabilidade de morte de seu portador, não serão transmitidas para as gerações seguintes. [...] Apenas o que for vantajoso na luta pela vida será selecionado: o que prejudica essa luta é modificado ou causa a extinção do organismo. Se a seleção natural preservasse uma característica “nociva”, a espécie seria extinta (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 99).

---

<sup>62</sup> Nesse ponto, a filosofia nietzschiana estabeleceu a primeira crítica ao darwinismo. Para o filósofo alemão, as características consideradas positivas ou negativas, tendem ao equilíbrio (na fórmula do ciclo para os estoicos, por exemplo). Este, no entanto, não deve ser confundido com um equilíbrio permanente mas, uma sucessão de relações, que permitem às forças, buscar sempre a superação. Talvez, a ideia de jogo seja a mais apropriada a esse exemplo. Segundo Nietzsche, “a extinção não ocorre, porque a disputa por domínio não se cristaliza, porque as partes antagonicas procuram intensificar suas forças para poder dominar” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 80). A própria ideia da unidade do indivíduo é rejeitada por Nietzsche, visto que não se trata de um “eu”, centralizado e opressor, mas vários desejos que, por vezes, são contraditórios, não mantendo, portanto, coerência entre si, assim como acontece com o restante do Universo.

Darwin, no entanto, não pôde ser observado como uma continuação dos pensadores que o precederam, pois parecia discordar de algumas ideias preeminentes no período. Como percebido no seu conceito de evolução.

*A evolução darwiniana é variacional, ou seja, a seleção natural só pode operar porque os indivíduos de uma mesma espécie não são exatamente iguais. Essa variação, para Darwin, não tem limites e é aleatória. Isso o diferencia daqueles que acreditam que as transformações ocorrem de modo linear e finalista e daqueles que, por conceberem a espécie como uma essência, pensam que há um limite definido para as variações ocorrerem (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 80, p. 107).*

Isto, de certa forma, impede uma aproximação acrítica entre a produção darwiniana e o imaginário anteriormente citado (de uniformização da realidade), a partir do conhecimento científico. Segundo Frezzatti Junior (2001, p. 114), essa constatação na obra de Darwin, logo foi sobreposta à outra, na medida em que ele observou que “para espécies estritamente sociais, como a humana, a luta ocorre fundamentalmente entre os grupos”.

A aparente disparidade entre os homens, que justamente conduzem-nos a “evolução”, em termos darwinianos, por outro lado, mostram a necessidade de conservação. O indivíduo cria uma realidade que não condiz, a princípio, com a natureza, mas serve para distingui-lo dos demais seres.

A tal pensamento incorpora-se, portanto, uma atmosfera de racionalidade que o Universo não tem. Ao olhar pela janela e notar as folhas das árvores caírem, conclui-se que isso é normal, visto que já é outono. No entanto, essa dedução somente é possível ao levar em consideração a divisão do tempo, tal como a modernidade a preconiza.

No interior do ambiente social foram elaborados – e implantados –, alguns instrumentos de controle, que não são encontrados em outro habitat, um exemplo prático disso é a moral. Sentimento de dever para com a “verdade” dos fatos, para com a instrução da coletividade, acaba prendendo o indivíduo numa teia a qual dificilmente ira se desvencilhar, visto que desenvolve um compromisso moral para com o outro.

*Após um desejo ou paixão temporária mais forte sobrepujar os instintos sociais mais fracos, mas mais persistentes, o ho-*

mem compara as agora enfraquecidas impressões desses impulsos satisfeitos passados com os sempre presentes impulsos sociais: ele sente a sensação de insatisfação destes últimos. Por essa sensação ser persistente, o indivíduo resolve agir diferente no futuro: assim surge o dever (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 115).

Para Nietzsche, esse sentimento aflige o homem, da mesma forma como ao animal de rebanho. “Todo instinto permanentemente mais forte ou mais persistente do que outro dá origem ao sentimento de que deve ser obedecido. A não obediência do dever trará sentimentos de ansiedade: erro e maldade” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 115)<sup>63</sup>. O sentimento de culpa e dever vai permear a vida desse indivíduo no ambiente social; o que para qualquer outro animal seria uma doença, para o homem é sinal de virtude.

O próximo passo do desenvolvimento da consciência está ligado ao aparecimento da linguagem: os desejos, as necessidades e as opiniões passam a ser expressos. A palavra passa a ser um guia para a ajuda recebida ou dada. O auxílio não é mais prestado apenas pela obediência cega a um instinto: é direcionado pela aprovação e pela censura dos semelhantes (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 115).

O homem tem um dever para com a realidade que ele mesmo criou, que é a de mantê-la idônea, pura, de forma que esta apresente vontades próprias, cabendo ao criador, preservar a vontade da criatura. Quem pede que se olhe pela janela e veja as folhas caindo, e intitule tal período de outono é a “realidade” que, como uma voz interior, perturba o sono dos filósofos. “A não obediência a um dever, além do sentimento de um impulso persistente não satisfeito, agora trará também o sentimento de vergonha ante à censura da comunidade” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 115-116). Quem não vive na realidade, sobrevive na loucura<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Assim como aconteceu na trama proposta por Dostoiévski, onde Raskólnikov, após cometer um crime – segundo ele, digno de ser cometido – acaba, propositalmente, deixando pistas, a fim de que as investigações converjam para ele, como se reivindicando a autoria do atentado.

<sup>64</sup> Apesar de nenhuma relação possível, pelo menos interessante se torna o fato de Nietzsche passar os últimos dez anos de sua vida, em estado de demência. Sobre os vários significados adotados em torno da palavra “loucura” ver FOUCAULT, Michel. *Stultiferanavis*. In: *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, pp.3-44.

“Além disso, a razão passa a indicar que os instintos sociais e de compaixão devem ser estendidos a todos os membros da espécie humana, mesmo aos desconhecidos, e aos animais” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 116). Nesse sentido, aqueles ideais negados por Darwin anteriormente, de uniformidade entre os indivíduos para evolução, pareceram se encontrar em oposição à suposta vontade do mesmo em universalizar a realidade artificial criada sobre a natureza. Os valores individuais deveriam equivaler aos encontrados na sociedade, uma vez que, como um espírito, a “humanidade”, conduz o sujeito à coerência e evolução.

“Mas há ainda um refinamento da moral: o hábito. [...] por exemplo, um esfomeado não pensará em roubar comida” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 116). A representação da última fase da evolução moral é o hábito, a introjeção daqueles ideais da sociedade dentro do indivíduo. Novamente, observa-se o espírito da humanidade, presente no ser.

Assim, o homem não precisa mais da aprovação e da censura da comunidade como guia: suas convicções transformadas em hábito e controladas pela razão proporcionam uma regra mais segura. Sua consciência torna-se o juiz supremo [...] A postura darwiniana de não haver uma estrutura física ideal a ser atingida pelo organismo, parece não se repetir na evolução da moral. O comportamento moral, para Darwin está indissociado da evolução da sociedade e das faculdades racionais (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 116).

Os hábitos, postos no subconsciente dos indivíduos, eram uma boa oportunidade para inúmeros especialistas opinarem em relação à natureza do ser. Seguiram-se as interpretações de cunho histórico, filosófico, psicológico, religioso, sobre os mais diferentes aspectos da vida do homem. As motivações para o assassinato praticado por Raskólnikov<sup>65</sup>, por exemplo, deveriam ser investigadas por variadas áreas do conhecimento, a fim de delinear a origem do crime no ser humano.

---

<sup>65</sup> Raskólnikov, personagem criado por Dostoiévski (1821-1881), em sua obra Crime e Castigo (1866).

## 4.

# “Dos usos da história para a vida”: consciência histórica e crítica social em Nietzsche

Conforme observado outrora, a História, junto às demais áreas do conhecimento, deveria alcançar a aparência de verdade imparcial e idônea, preconizada pela instrução da burguesia e pelo interesse em delinear a realidade a partir de bases racionalistas, com o intuito de desfrutar a credibilidade concedida às ciências. Desta forma, a alternativa filosófica à História pareceu ser um importante campo de estudo<sup>66</sup>.

A propósito da abordagem da modernidade, a História se constituiu a beira de princípios subjetivos, tais como unidade e progresso; ambos estabelecidos no século XVIII, na tentativa de justificar a existência dos sujeitos. Mesmo sem obter resultados concretos, o homem continuou acreditando em tais promessas e, foi por meio desta crença, que milhares de pessoas se submeteram a condições degradantes, em troca da contemplação de um futuro justo e feliz.

O aparecimento de críticos a esta filosofia, na metade final do século XIX, entretanto, provocou uma mudança significativa da perspectiva otimista enquanto a predestinação da humanidade para o “bem” onde, possivelmente, Schopenhauer foi o precursor. Responsável pelos mais contundentes apontamentos referentes à ilusão, presentes em conceitos como unidade e progresso, o filósofo citado se propunha a debater as garantias de “evolução” do homem ao longo da História. Afinal, o que assegurava um futuro melhor para as gerações vindouras?

O indivíduo, de acordo com Schopenhauer não caminhava em direção ao futuro e à fortuna mas, ao contrário, ansiava pela decadência e a vida, como uma construção artificial entre o homem e a sociedade, negava ao indivíduo a satisfação de desfrutar de seus instintos.

A natureza, afastada do homem pelas constantes preocupações metodológicas, impedia que este reconhecesse algum prolongamento de

---

<sup>66</sup> A filosofia, aqui entendida como a ideia que se concebeu a respeito da produção e difusão do conhecimento.

sua existência que ultrapassasse o mero interesse material e, desta maneira, a morte era o último resquício de instinto que restava ao sujeito.

Nietzsche, engajado inicialmente numa perspectiva schopenhaueriana, objetivou através de sua abordagem filosófica, alicerçar as bases pelas quais o ser humano buscava a superação de sua condição no presente. Mas, diferentemente de Schopenhauer, Nietzsche percebeu no homem uma série de desejos, por vezes contraditórios, que conservavam o valor da vida, para o qual ele denominou como vontade de potência.

Por representar as conveniências do tempo presente muito mais do que a modéstia científica em provar “verdades” sobre o mundo, até mesmo a História deveria ser tomada com desconfiança. De outro modo, Nietzsche procurou delinear na produção historiográfica as utilidades que pudessem servir ao homem. Para ele, a objetividade científica era tão somente, um subterfúgio às vontades em evidência e, a produção científica, uma expressão da vontade de potência.

O percurso trilhado pelo filósofo permitiu o estabelecimento de algumas observações da crítica nietzschiana relacionadas à historiografia. A preocupação com os usos da História, no início de sua produção filosófica, demonstrou três alternativas as abordagens historiográficas: monumental, tradicional e crítica, sendo que cada uma representou um olhar específico sobre o passado.

O segundo momento, marcado por uma investida filosófica, teve o niilismo como principal foco da produção de historiadores e toda a História era escrita, portanto, sobre a dura superfície de uma sociedade em decadência.

Num terceiro momento, destacaram-se definições como “vontade de potência” e “eterno retorno”, numa última e derradeira tentativa de afirmação da vida sobre a História.

Por hora cabe avaliar qual a importância de adentrar no certame historiográfico pela obra de Friedrich Nietzsche, bem como elucidar quais as problemáticas que envolveram o seu pensamento, quando da construção sobre a História, buscando reafirmar num próximo período a alternativa nietzschiana ao desgaste, pelo qual o homem se submeteu, a partir da construção linear do tempo.

## 4.1 História de Nietzsche: breves encaminhamentos

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu na cidade prussiana de Röcken, aos 15 de outubro de 1844. Teve ascendência de muitos pastores, incluindo seu avô Friedrich e seu pai Karl Ludwig<sup>67</sup>, o que justificou, de certo modo, o interesse por teologia e filologia clássica. Ao tomar contato com a obra de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação* (1818), no entanto, Nietzsche se aproximou da filosofia, abandonando o desejo de sua família em vê-lo consagrar-se ao sacerdócio.

Nomeado, em 1869, como professor na Universidade da Basileia (Suíça), Nietzsche declarou-se ateu e, ministrando o curso de filologia clássica<sup>68</sup>, contrapôs-se ao que, até então por influência de seu pai, acreditava como sendo “verdadeiro”.

Seus estudos concentravam-se, basicamente, no pensamento grego pré-socrático. Alguns anos depois visualizou a experiência do trágico, sobre a manutenção da “vida” na Grécia Antiga.

Embora desconfiado das intenções do governo prussiano, em 1870, comprometeu-se como voluntário na Guerra Franco-Prussiana, servindo como enfermeiro e levantando, posteriormente, questionamentos quanto a real importância de se envolver em tal empreitada.

De volta à Basileia, após ter sido dispensado do serviço militar ao contrair difteria, Nietzsche publicou, em 1871, *O nascimento da Tragédia*, obra em que abordou o sentido trágico como significante alternativa à existência dos gregos e de que forma Sócrates, subverteu esta ordem a partir do estabelecimento da razão para a compreensão da realidade.

Apesar do grande passo que considerava ter dado em direção ao entendimento do mundo grego, “seu livro foi mal acolhido pela crítica, o que o impeliu a refletir sobre a incompatibilidade entre o ‘pensador privado’ e o ‘professor público’” (FEREZ; CHAUI, 1999, p. 07)<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup>Além disso, sua mãe Fransiska Oehler, também era filha de pastor.

<sup>68</sup>Albrecht Ritschl (1822-1889), professor que influenciou Nietzsche durante sua estada em Bonn e Leipzig, “considerava a filologia não apenas história das formas literárias, mas estudo das instituições e do pensamento” (FEREZ; CHAUI, 1999, p. 05).

<sup>69</sup>Em 1872, Nietzsche participou de uma conferência realizada na Basileia, intitulada, a posteriori, pelo autor, de Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de Ensino, onde voltou criticar a disparidade de comportamento do filósofo autônomo, portador de livre pensamento e do funcionário público, preocupado exclusivamente com a manutenção de seu cargo.

Cada vez mais isolado na Universidade da Basileia, devido às mudanças percebidas em seu pensamento (que aos poucos se aproximava da filosofia schopenhaueriana), bem como pelo afastamento dos alunos (devido sua voz quase inaudível), Nietzsche pediu demissão do cargo que ocupava em 1879, para tratar de sua saúde.

“Por dez anos, não se deixaria reter em parte alguma por mais de seis meses” (MARTON, 1993, p. 31). Perambulou pela Europa em busca de um clima favorável e tratamento para suas crises de enxaqueca, passando por Veneza, Gênova, Turim, Nice, Sils-Maria, até ser internado, em 1889, numa clínica psiquiátrica na Basileia, sob a tutela da mãe e da irmã.

Ao longo deste período, Nietzsche encontrou-se em sua fase mais produtiva, vindo a conceber as obras *Aurora, reflexões sobre preconceitos morais* (1881), *A Gaia Ciência — ou Alegre Sabedoria, ou Ciência Gaia* (1882), *Assim Falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém* (1885), *Humano, demasiado humano* (1886), *Além do Bem e do Mal, prelúdio a uma filosofia do futuro* (1886), *Genealogia da Moral, uma polêmica* (1887), *O Crepúsculo dos Ídolos, ou Como filosofar com o martelo* (1888), *O Caso Wagner, um problema para músicos* (1888)<sup>70</sup>, *O Anticristo* (1888), *Ecce Homo, como se tornar aquilo que é* (1888), sendo que esta foi a última obra produzida pelo autor enquanto gozava de condições psíquicas para escrever.

Durante as crises de loucura, que se seguiram no decorrer da década de 1890, Nietzsche incorporou alternadamente as figuras de Dionísio e de Cristo, antes de abater-se num silêncio quase absoluto que se estendeu até a sua morte. Faleceu em 25 de agosto de 1900, em Weimar, na Alemanha, vítima do agravamento de uma doença sexualmente transmissível, provavelmente de origem sífilica.

Após sua morte, surgiram no início do século XX, diversos estudos, com o objetivo de compreender qual era o sentido da filosofia nietzschiana.

Na década de oitenta, à de Nietzsche libertário, outras imagens vieram contrapor-se: a de Nietzsche desnecessário e inoperante, sem escola ou seguidores, pensador contraditório, e irracionalista, precursor do nazismo. Algumas delas chegam até a reeditar imagens mais antigas: a de Nietzsche

---

<sup>70</sup>Elaborado para discorrer sobre quais pontos Nietzsche discordava da obra de Richard Wagner.

racista e anti-semita ou, na melhor das hipóteses, a de Nietzsche comprometido com o pensamento tradicional. Mais recentemente, foi à imagem de Nietzsche pós-moderno, defensor da democracia ou mesmo do feminismo, que acabou por ganhar terreno (MARTON, 2005, p. 15).

Uma das dificuldades mais significativas ao entendimento de seu pensamento era a compreensão de que o filósofo, ao longo de sua vida, tratou de diferentes temas, com perspectivas nem sempre semelhantes. Por esse motivo, alguns intérpretes travaram entre si, um debate de grandes proporções, a fim de definir em quantas fases pôde ser dividida a filosofia nietzschiana.

A diferença em relação àquilo a que estamos acostumados em outros filósofos é manifesta. Nietzsche não nos oferece uma obra fechada em si, unívoca em suas ideias, mas diversos textos curtos, cuja conexão, se não é contestada, é discutida de maneira controversa pelos intérpretes. A história da repercussão de seus escritos é essencialmente marcada pela discussão de saber se são, no todo ou em particular, coerentes entre si ou se contêm uma variedade de afirmações parcialmente contraditórias (MULLER-LAUTER, 1993, p. 12).

Houve, contudo, um aparente consenso em relação a essa diferenciação no que diz respeito aos momentos e objetivos de cada período, a partir do que foi estabelecido por Marton (1993), sendo que para ela, a filosofia nietzschiana poderia ser dividida em três períodos distintos.

O primeiro momento (corresponderia aos anos de 1870 a 1876), onde o pensador se encontrava sobre forte influência de Schopenhauer e Wagner. Num segundo momento (que se estendeu de 1876 a 1882), Nietzsche parecia estar contagiado pela obra de Auguste Comte enquanto, num terceiro período (que abrangeu os anos de 1882 a 1888), “ele não quer mais empenhar-se em divulgar ou levar adiante ideias alheias. Refratário a compromissos, deseja empregar sua força e inteligência na busca do próprio caminho” (MARTON, 1993, p. 28).

Conforme Müller-Lauter (1993), não obstante, eram necessárias certas considerações acerca desta periodização visto demonstrarem ser, por vezes, arbitrárias e susceptíveis a questionamentos.

Tentativas de apresentar a filosofia de Nietzsche em linhas gerais soçobram diante de sua complexidade. Divisões esquemáticas da evolução de Nietzsche em três ou cinco (ou ainda sete ou oito) fases são mais apropriadas para fazer com que se passe ao largo das questões que o ocupavam do que para esclarecê-las. Além disso, não são raros os casos em que Nietzsche se antecipa: muitas ideias que se apresentam de início são anotadas, recuam e parecem já não ter importância, mas por fim sofrem ainda uma elaboração ampliadora (MULLER-LAUTER, 1993, p. 12).

Marton (1993, p. 48), por sua vez, também concordou que, ao estabelecer a periodização sobre a filosofia de Nietzsche,

não se trata, porém, de dividir sua obra em compartimentos estanques, unidades fechadas em si mesmas, mas apenas de tomar a periodização enquanto parâmetro, para localizar o aparecimento de conceitos fundamentais e detectar as transformações por que passam ao longo do tempo.

Para efeitos do que se pretendeu tratar nesse capítulo, o pensamento nietzschiano foi separado em dois grandes períodos onde se considerou como primeira fase, o período anterior a 1879, ou seja, a data em que Nietzsche pediu demissão junto ao quadro de professores da Universidade da Basileia. O segundo momento, por conseguinte, foi aquele que se estendeu até a década de 1890, culminando com a produção da maior parte das obras do filósofo<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> A separação do pensamento nietzschiano em duas fases pode ser considerada por alguns, como simplista ou indevida, devido as transformações próprias aos temas propostos pelo filósofo. De outro modo, até mesmo a suposição de que aspectos da vida particular puderam interferir na maneira como os textos foram produzidos, necessitaria uma arguição específica alegando, por exemplo, a indissolubilidade entre teoria e prática e o reconhecimento da personalidade do autor em suas obras. No entanto, a divisão aqui proposta necessita ser entendida como passível de englobar todas as fases desejáveis, visto estar em evidência, não a fragmentação e especialização do saber, mas a importância da compreensão da própria filosofia nietzschiana. Optou-se por este recorte temporal devido a percepção de que as mudanças pelas quais Nietzsche passou, em fins de 1880, marcaram decisivamente seu ritmo de produção filosófica. Por outro lado, a doença que lhe tirou o vigor físico, alterando momentos de extrema lucidez, com semanas de repouso absoluto, permitiu a ele trocar seus antigos hábitos, adaptando-se a nova realidade. Marton (1993, p. 30), assim o descreveu: “Atinge o ponto mais baixo de sua vitalidade; seu estado de saúde é

Por fim, surge ainda, a seguinte indagação: como essas alterações de saúde permearam sua obra? Elas realmente transformaram sua escrita? Quanto a isto, não é possível obter conclusões definitivas mas, ao analisar os textos da segunda fase, produzidos por Nietzsche, percebeu-se uma ruptura com o modelo anteriormente utilizado pelo autor ao questionar a sociedade, e a nova forma de representá-la<sup>72</sup>.

## 4.2 A História como problema nietzschiano

Nos primeiros anos de produção filosófica, Nietzsche dedicou-se a temas envolvendo o uso da História para justificar a vida visto que, para ele, esses dois termos deveriam estar sempre interligados, não existindo História sem vida, nem vida que abdicasse aos efeitos legitimadores dos processos históricos.

Para além de projetos cientificistas, a História era, portanto, fonte principal de manutenção da existência humana. Desta forma, nada impediria que ela fosse distorcida, esquecida e rememorada proposital ou inconscientemente, pois o homem nunca alcançaria a essência do conhecimento histórico, uma vez que a própria ideia de origem estaria recoberta por uma grossa camada de ilusão.

A vida exige, portanto, que se identifique o presente com o passado, de tal maneira que a comparação se encontra sempre ligada a uma certa violência, a uma certa deformação. Chamo este instinto de instinto do que é clássico, do que possui um valor exemplar: o passado serve como modelo para o presente. A ele se opõe o instinto tradicionalista, que se esforça por compreender o passado como passado, sem deformá-lo e sem idealizá-lo (UIHV, p. 182)<sup>73</sup>.

---

desesperador. Atravessa mais de setenta horas de dores ininterruptas, mais de cento e dezoito dias de crises graves. [...] Recluso no quarto, janelas fechadas, cortinas descidas, ele espera a morte”.

<sup>72</sup> Muito dessas mudanças advieram do fato de que, neste último período, não fora possível tomar contato com obras de pensadores contemporâneos a ele, uma vez que sua visão não permitia maiores esforços, “1879 é um dos piores anos na vida de Nietzsche. Dores de cabeça e na vista impedem-no, com frequência, de ler ou escrever” (MARTON, 1993, p. 30).

<sup>73</sup> Devido à organização do trabalho a partir de duas obras de Nietzsche, optou-se por indicar a II Intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida e, Assim falou Zaratustra através das abreviaturas UIHV e AFZ, respectivamente. As páginas onde os fragmentos se encontram foram referenciadas ao final do trabalho; estas dizem respeito às traduções utilizadas

Ao debate nietzschiano, pouco importa se o passado foi idealizado, devido a própria idealização ser a representação máxima da vida e, segundo o autor, o problema se constitui a partir do momento em que, “o código do monumental se transforma numa obrigação e num cânone para os artistas do presente, numa arma contra tudo o que nasce e se desenvolve” (UIHV, p. 185), visto se tratar de oposição ao que foi concebido como essencial para o ser humano.

Na medida em que o passado deforma a vida, deixa de existir como ferramenta e transforma-se em armadilha, arcabouço de verdades absolutas.

Foi sempre no passado que viveram os semideuses, é sempre a raça atual que é a raça degenerada. [...] pois o passado nos envolve e nos mergulha nas trevas como um tabique negro. Somente a posteridade poderá dizer em que fomos, nós também, semideuses (UIHV, p. 204).

A aura criada em torno do passado aprisionou o homem em grilhões, de modo que o indivíduo não percebeu no presente nenhuma alegria, a exceção da capacidade de rememorar sua própria vida. A geração iluminada pelo saber, desapareceu com o tempo, restando ao presente, apenas recordar os fatos transcorridos.

O mais ousado acabará sem dúvida por lançar essa maldição: “Ao diabo todo este passado, que sejam colocados no fogo os arquivos, as bibliotecas, as galerias de arte! Deixem então o presente produzir ele próprio aquilo de que tem necessidade, pois ele só merece aquilo de que ele mesmo é capaz. Não o atormentem mumificando o que ocorreu, o que era necessário no passado mais longínquo, abatam este esqueleto, a fim de que os vivos possam alegrar-se com os seus atos e com o seu sol” (UIHV, p. 204).

No entanto, esse posicionamento era da mesma forma prejudicial ao sujeito, uma vez que lançava o homem num Universo sem justificação e

---

para a elaboração da pesquisa. Essa estratégia foi adotada visando, principalmente, destacar os distintos posicionamentos do autor em relação à História, bem como remeter o leitor ao contexto em que as obras foram produzidas, evitando, por conseguinte, menção as respectivas datas de tradução para o português.

ligações com o passado.

Segundo uma época tenha tomado consciência maior ou menor da sua própria desgraça, ela denegrirá mais ou menos o seu passado. E os homens felizes, quer dizer, aqueles que estão confortavelmente instalados na existência, verão toda a época passada sob um dia risonho, ainda que menos risonho do que o próprio presente. De uma maneira geral, no entanto, a tendência de se voltar para o passado é muito maior do que é profunda a angústia do presente: a história não é mesmo necessária para as épocas felizes e ativas; para as épocas satisfeitas ela se torna inclusive um luxo (UIHV, p. 191).

Nietzsche delimitou então, em sua juventude, três alternativas ao trabalho dos historiadores, as quais poderiam suprir as necessidades que o sujeito tem em relação à História, da mesma forma que proporcionariam conforto ao homem moderno. Não obstante, tanto a História monumental, tradicional, quanto à crítica, deveriam revelar o caráter subjetivo da construção historiográfica.

#### *4.2.1 As três perspectivas de história em Nietzsche*<sup>74</sup>

Desde as sociedades arcaicas, o homem desenvolveu para com a História uma relação de atração e repulsa, na medida em que, ao mesmo tempo, desenvolvia fascínio e temor frente aos resultados nefastos que a irreversibilidade do fato causaria sobre suas ações.

A modernidade, bem como a compreensão racionalista da realidade, tornou a relação entre homem e história mais conflituosa uma vez que o indivíduo passou a ser responsabilizado direta e exclusivamente por suas decisões, não recorrendo, como outrora, à interseção de forças sobre-humanas.

---

<sup>74</sup>A utilização do termo “perspectiva” veio de encontro ao próprio estilo linguístico de Nietzsche. Os aforismos – recurso comum à filosofia nietzschiana, em especial na obra *Assim falou Zaratustra* (1883-1885) –, reforçou o perspectivismo de seu pensamento. De forma experimental, o autor sugeriu a possibilidade de existência sobre as contradições, a fim de superar o antigo maniqueísmo idealista de valores como “bem” ou “mal”. Para um debate mais aprofundado sobre o assunto ver MÜLLER-LAUTER (1990), *O desafio Nietzsche*.

Nietzsche afirmou que o homem “se defende contra a carga sempre mais esmagadora do passado, *que lança por terra ou o faz se curvar*, que entrava a sua marcha como um tenebroso e invisível fardo” (UIHV, p. 71)<sup>75</sup>.

O indivíduo gestado no moderno racionalismo, assim como o arcaico, também encontrou obstáculos ao deparar-se com o Universo histórico pois, sua capacidade de análise, não poderia ser totalizante, uma vez que a vida era finita. Pela elaboração de uma consciência histórica, tão fecunda quanto à percebida na organização cíclica do tempo, o homem moderno, entretanto, não poderia libertar-se das responsabilidades que o prendiam às gerações anteriores, permitindo a ele, desta maneira, observá-las em todos os seus movimentos.

A problemática apresentada a partir das discussões sobre o tempo, e como este foi percebido pelos homens nos diferentes períodos, conduziu o presente trabalho à reflexão sobre qual a importância destinada à História por Nietzsche. De outro modo, que perspectivas puderam ser visualizadas por ele para a historiografia do século XIX?

As pretensões científicas de muitos historiadores alemães (destacando-se o posicionamento de Leopold Von Ranke)<sup>76</sup>, e a valorização das fontes primárias, desagradou profundamente Nietzsche, pois, segundo ele, retirou do homem o controle sobre seu fazer histórico, na mesma medida com que o relógio interferiu na rotina social, durante os séculos que seguiram a Revolução Industrial.

A História desejada como científica, somente poderia ser entendida como conhecimento adquirido por uma concepção de tempo linear, organizada sobre uma lógica de causa e efeito<sup>77</sup>. Esse pensamento racionalista

---

<sup>75</sup> O homem moderno, observando a História como exterior a ele, sentia não desempenhar qualquer tipo de controle sobre o tempo. Admitia-se, de outro modo, que todo o empenho devotado pela Ciência na tentativa de compreender a História, ou de organizá-la de forma racional, compreensível a todos os que a ela mirassem, não rendeu os resultados esperados pela Modernidade.

<sup>76</sup> Leopold von Ranke (1795-1886), ficou conhecido por defender a “neutralidade” do historiador frente à História. Para tanto, era necessário ao observador munir-se de cuidados metodológicos que impedissem a proximidade com o objeto a ser analisado, através da necessidade de conservação do documento escrito e, portanto, da correta interpretação das fontes primárias. A História não permitiria compreensões subjetivas do fato, exigindo do historiador a maior imparcialidade possível.

<sup>77</sup> A relação entre esses dois termos poderia ser observada nos apelos racionalistas advindos do Iluminismo, ou mesmo do próprio pensamento religioso da Idade Média ou Antiguidade, se considerar como causas de certos fenômenos, além da ação humana, a possibilidade de intervenção, no cotidiano das pessoas, de forças sobrenaturais.

esteve mais calcado nas novas interpretações, advindas de intervenções “científicas” e no consenso em torno da utilidade das ciências exatas, do que na problematização dos resultados obtidos em tal processo.

A aposta da modernidade na precisão dos números e previsibilidade do homem representou conforto e segurança sobre sua existência sendo que a relação entre “causa e efeito”, simbolizava o pleno entendimento da realidade, evitando dúvidas e assegurando a continuidade e estabilidade dos conhecimentos produzidos na contemporaneidade.

Todavia, para Nietzsche, a preocupação do indivíduo em definir a natureza dos fenômenos observados por ele, em contato com o meio social, era anterior à ciência moderna. Na medida em que os deuses perderam espaço, as causas, por exemplo, não eram mais entendidas como ação direta de um ser sobre-humano, sendo, ao contrário, procuradas na natureza. Surgiu então, através da continuidade estabelecida pela linearidade do tempo, a necessidade de afirmação de certos conceitos, como, evolução e progresso.

A História, desta forma, era uma marcha em direção ao futuro, sendo impossível o retorno do homem ao passado pois, partindo-se do pressuposto de que todo o conhecimento fazia parte de um lento processo de racionalização e iluminação do ser humano, uma vez adquirido, não poderia ser esquecido, ou seja, regresso à ignorância era inconcebível.

A modernidade mostrou ao ser humano uma natureza que este, até o momento, desconhecia; apresentou-a como fruto de uma lógica intrínseca a racionalidade, onde o indivíduo deveria atuar conforme seu pensamento, formulando estratégias e comportando-se conforme o planejado.

Nietzsche (UIHV), ao abordar a importância do esquecimento para a vida, afirmou que a recordação tal como grilhões, tornou o homem “prisioneiro do passado”, na mesma medida em que lhe apresentou a impossibilidade do retorno.

A memória, por sua vez, garantia coerência e continuidade às ações humanas sem, no entanto, satisfazer as pretensões individuais de reformulação do passado e, portanto, abandonar o acontecido para constituir sua vida a partir do presente, era inconcebível na modernidade. Prova disso foi a crescente importância adquirida pela historiografia no século XIX<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> A historiografia serviu então, para fazer recordar o passado. Ligando o indivíduo ao ocorrido, estabelecia uma série de conformidades às quais o homem deveria se identificar, dessa forma,

Percebeu-se, durante grande parte do século XIX, o processo de profissionalização dos responsáveis pela produção historiográfica, tirando a responsabilidade do homem comum de repassar a História aos seus descendentes. Na prática isto significou a formalização de um tipo específico de narrativa, bem como a desapropriação de experiências temporais particulares, em vista da identificação do indivíduo com o passado dos Estados nacionais.

Seguiu-se a isso, o que Nietzsche denominou na *II Considerações Intempestivas: sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida* (1874), de distanciamento da História em relação à vida.

Partiu-se do princípio de que a humanidade (assim como a ideia alemã de espírito, que permeia todos os textos de Goethe a Hegel), teria várias lições para ensinar ao presente, cujo principal instrumento seria a História. A filosofia nietzschiana incorporou, portanto, a dúvida a respeito da pureza daquilo que era repassado às gerações vindouras, bem como a possibilidade de entendimento do próprio conteúdo dessas mensagens. “Na mesma linha de raciocínio, a propensão da sociedade humana a reincidir no equívoco seria maior que a do touro para arremeter contra o vermelho vão da capa, e somente comensurável com sua vocação para a morte” (MITRE, 2003, p. 12).

Inicialmente cabe recordar que, para a filosofia nietzschiana, a História não estava acima dos esforços humanos, ela sempre esteve relacionada à vida. Dependendo dos seus interesses, o homem se serviu da História de três formas distintas: sendo crítico, tradicionalista ou monumental. Cada uma dessas tendências representava uma determinada forma de fazer uso do passado,

Quando um homem que quer fazer grandes coisas tem necessidade do passado, é por intermédio da história monumental que ele se apropria deste passado; ao contrário, aquele que se compraz com a rotina do hábito e o respeito pelas coisas antigas cultiva o passado como historiador tradicionalista; somente quem é oprimido pelo presente e quer a todo custo livrar-se deste fardo sente a necessidade de uma história crítica, quer dizer, de uma história que julga e condena (UIHV, p. 90).

---

manteria contato com um tempo outrora harmônico, preconizado pelos círculos intelectuais europeus do período.

Aliado ao malabarismo entre objetividade e subjetividade relacionado ao fazer historiográfico, o filósofo notou as influências desenvolvidas pelas perspectivas científicas, que tomavam conta do debate intelectual do período.

Tal tendência fez com que Nietzsche elaborasse sua crítica à História a partir de três constatações. A primeira concernia à História vista como um palco onde grandes atores se apresentavam, denominada como monumental; a segunda dizia respeito à História tradicional, confeccionada sobre as meta-narrativas e a terceira, como História crítica. Segundo ele, “todo o homem, todo povo precisa, segundo os seus fins, as suas forças e as suas carências, possuir um certo conhecimento do passado, tanto sobre a forma da história monumental, quanto sob a forma da história tradicionalista ou sob a forma da história crítica” (UIHV, p. 98).

Estas três formas de produção historiográfica, por suas próprias características e impossibilidades de estabelecer fronteira nítida e duradoura, se entrecruzaram e se relacionaram, dependendo das intenções de quem dispôs dessas tendências.

#### 4.2.1.1 História monumental

De acordo com Nietzsche, o homem moderno utilizou-se da História monumental em momentos onde era preciso buscar no passado grandes personalidades e acontecimentos marcantes, com potencial para servir de exemplo para o presente<sup>79</sup>. A História monumental pressupôs a crença de que, “os grandes momentos da luta dos indivíduos formam uma cadeia contínua, que eles ligam ao longo dos milênios os píncaros da humanidade, que o apogeu deste instante já há muito tempo terminado está diante dos seus olhos ainda vivo, grandioso e luminoso” (UIHV, p. 84).

Se foi possível ao homem desenvolver tais atividades e obter resultados satisfatórios, a repetição dessas ações sempre seria possível e desejável, visto que, o indivíduo manteria um padrão de comportamento ao longo dos tempos. Isso permitiu afirmar que uma determinada população agiria de forma semelhante em situações análogas.

---

<sup>79</sup> Um exemplo era o imaginário do Reich, na Alemanha, e seu uso na tentativa de persuadir a população da necessidade de Unificação, ou, no caso do III Reich, de apoiar as medidas adotadas pelo governo hitlerista, através da crença de que era possível repetir as proezas de um passado glorioso.

A História monumental esteve ligada a filosofia alemã do século XIX, embasada nos princípios idealistas de Kant e Hegel, onde imperou a procura por um sentido último da História, bem como dos alicerces pelos quais toda a narrativa historiográfica fora construída; uma força exterior ao homem que comandaria suas ações e desejos, independentemente de seu querer.

A História monumental pressupôs generalizações, ao tentar aproximar o passado do presente.

Quando a concepção monumental do passado *predomina* sobre as outras concepções, quer dizer, sobre a história tradicionalista e a história crítica, é o próprio passado que se *ressente* com isso: seguimentos inteiros deste passado são esquecidos, desprezados e escoam num fluxo cinzento e uniforme, de onde somente alguns fatos mascarados emergem como ilhas isoladas (UIHV, p. 88).

Ela era, portanto, seletiva, pois garimpava no passado, aquilo que deveria ser recordado pelas gerações futuras, em detrimento do que *a posteriori* fora considerado como migalhas do passado<sup>80</sup>. Esta era uma História afirmativa, que buscava conduzir o homem ao futuro, através do merecimento e conveniência da lembrança.

#### 4.2.1.2 História tradicional

A História tradicional era, para Nietzsche, o contraponto à tendência monumental, uma vez que “esta visão não pode avaliar as coisas, porque atribui a todas as coisas uma importância igual, e demasiada importância a coisas minúsculas. Portanto, ela não dispõe de qualquer escala de valor e de proporção para julgar o passado” (UIHV, p. 94).

O olhar do historiador guiado por essa perspectiva de História assemelhou-se ao turista, chegando a um lugar desconhecido; observa tudo com grande espanto para, logo depois, registrar até os detalhes mais insignificantes em seu bloco de notas. Nietzsche diagnosticou que esse indivíduo era incapaz de apresentar senso crítico, perante o que lhe indicava o

---

<sup>80</sup> Tendência historiográfica do século XX, marcada por análises da micro realidade. Destaca-se aqui, a influência de Michel Foucault sobre a nova forma de compreender a História.

passado, desconsiderando sua própria condição humana, outrora abordada, de incapacidade de análises totalizantes.

“Recordo-o (não tenho direito de pronunciar esse verbo sagrado, somente um homem na Terra teve direito e esse homem morreu)” (BORGES, 1972, p. 115). Foi desta forma que Jorge Luís Borges apresentou o personagem central do seu conto *Funes, o Memorioso*. Tal conto é significativo para elucidar quais as preocupações da História tradicional em relação ao passado. A história, narrada em terceira pessoa, descreve a estranha capacidade de Irineu Funes de memorizar desde “as linhas de espuma que um remo sulcou no rio Negro na véspera da batalha do Quebracho” (BORGES, 1972, p. 121), até “os tranquilos avanços da corrupção, das cáries, da fadiga” (BORGES, 1972, p. 124)<sup>81</sup>.

O protagonista da trama sofreu um grave acidente que o deixou impossibilitado de locomover-se, porém, essa sua incapacidade foi compensada por uma inusitada competência: memorizar todos os fenômenos ocorridos ao seu redor,

Disse-me que, antes daquela tarde em que o azulejo o derubou, fora o que são todos os cristãos: um cego, um surdo, um abobado, um desmemoriado. [...] Dezenove anos havia vivido como quem sonha: olhava sem ver, ouvia sem ouvir, esquecia-se de tudo, de quase tudo. [...] Discutiu (sentiu) que a imobilidade era um preço mínimo. Agora sua percepção e sua memória eram infalíveis (BORGES, 1972, p. 120-121).

Tornando-se um exímio catalogador, “Pedro Leandro Ipuche escreveu que Funes era um precursor dos super-homens, ‘um Zaratustra xucro e vernáculo” (BORGES, 1972, p. 116). Sua competência em memorizar todos os detalhes, haviam-no afastado, inclusive, da vivência ao homem comum. “Era o solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente exato” (BORGES, 1972, p. 124)<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Funes tinha o controle quase absoluto do tempo, conforme referido por Borges. A expressão “cronométrico Funes” faz referência a esta competência da personagem. Percebeu-se aqui, certa semelhança entre o conto de Borges e a concepção de História para Bayle.

<sup>82</sup> Para Nietzsche, a História vista como um gigantesco museu, onde eram arquivados os mais variados materiais sem, no entanto, passarem por processos de filtragem, não servia a constituição da vida: “não queremos servir à história senão na medida em que ela sirva a vida. Mas, logo que se abusa da história ou que lhe atribuímos muito valor, a vida se estiola e se degenera” (UIHV, p. 68).

No entanto, Funes logo percebeu que, arquivar todos àquelas lembranças sobre o Universo, iria se tornar uma tarefa inviável, resolvendo assim,

Reduzir cada uma de suas jornadas passadas a umas setenta mil lembranças, que definiria depois por cifras. Dissuadiram-no duas considerações: a consciência de que a tarefa era interminável, a consciência de que era vã. Pensou que na hora da morte não estaria concluído o encargo de classificar todas as recordações da infância (BORGES, 1972, p. 123).

Sua habilidade de aprender “sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim”, contrastava com sua incapacidade de pensar, pois esta prática requer “esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão por menores, quase imediatos” (BORGES, 1972, p. 124-125)”.

Segundo Mitre (2003, p. 14-15), “a maior virtude da mente de nosso personagem consiste em gravar, com precisão e sem trégua, todas as impressões que aportam às suas margens, e seu pior defeito não poder apagá-la nem saber o que fazer com elas”.

A crítica nietzschiana estabeleceu-se, portanto, no fato de que os detalhes catalogados por Funes, bem como a História tradicional, mantinham entre si, certa correspondência, pois não atribuíram valor aos fatos analisados. Conforme Nietzsche, esta deveria ser uma das principais tarefas do historiador, visto que, este não poderia se prostrar à realidade que o cercava, sem emitir apreciações sobre o observado. A elaboração historiográfica era sempre um posicionamento do homem frente o Universo.

#### 4.2.1.3 História crítica

Nietzsche abordou a História crítica como alternativa entre o enaltecimento de fatos importantes em detrimento de uma visão conjuntural da História e, por outro lado, a prevalência do detalhe e da análise microscópica da realidade, em prejuízo dos considerados grandes acontecimentos.

A História crítica partilhou do questionamento de toda a constatação historiográfica dada como certa aproximando-se, desse modo, de uma visão relativista da realidade.

Imperou na História crítica, a profunda dúvida sobre verdades concebidas até então pelo homem. Nietzsche verificou que,

mesmo quando se produzem os acontecimentos mais surpreendentes, aparece logo um enxame de historiadores neutros, prestes a avaliar totalmente o autor até onde eles podem perceber. Um eco ressoa imediatamente, mas sempre sob a forma de “crítica”, ainda que, há apenas um momento, o crítico nem sequer tivesse sonhado com a possibilidade do acontecimento (UIHV, p. 115).

Sabendo que a missão do crítico não era proporcionar consenso, mas questionar, colocar em dúvida verdades pré-estabelecidas, pareceu a princípio que tal alternativa de abordagem historiográfica se mostraria mais coerente com o próprio pensamento nietzschiano, sendo ele simpático a essa tendência. No entanto, afirmou que nenhum dos três pensamentos relativos à História (seja ele, monumental, tradicional ou crítico), trouxe segurança ao homem moderno, de modo que, cada indivíduo utilizava-os conforme suas necessidades imediatas.

A História crítica, para Nietzsche, também apresentava problemas difíceis de serem solucionados, visto que era mais susceptível a incorrer em anacronismos. O trabalho desses pesquisadores, longe de flertarem com uma possível neutralidade metodológica, tratava “de avaliar as opiniões e os atos passados pelas opiniões correntes do momento presente, onde eles de resto encontram o cânone de todas as verdades” (UIHV, p.120). O olhar do observador, nessas situações, esteve absorvido pelos pré-conceitos do próprio tempo presente.

O passado quisto com indiferença ou supervalorizado, acontecimentos grandes ou pequenos, relevantes ou insignificantes, transcorriam necessariamente pelo crivo do tempo presente, inapelável sentença do historiador que, mesmo forjando mecanismos e metodologias que o protegessem da parcialidade, conseguia manipular o passado conforme as suas intenções.

A História, então, constituiu-se numa forma de legitimação do pre-

sente, atribuindo a condição social, econômica ou política da maioria a um processo histórico, que conduziu o indivíduo até a contemporaneidade, sem interrupções ou retrocessos.

#### 4.2.2 O funâmbulo e o bufão: reflexões sobre o tempo

Nietzsche não abandonou as preocupações com a História a partir da elaboração da *II Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*, mas ao contrário, visivelmente sua crítica era ser motivada justamente pela problematização, cada vez mais profícua, sobre o tempo desnaturalizado, que constituiu a História.

Sabendo que o sentido histórico permeou a vida das civilizações, criando pequenas pontes do passado, em direção ao presente, uma interpretação possível do trânsito sob a linha do tempo fora percebida na obra *Assim falou Zaratustra* –, texto inaugural da segunda fase do pensamento nietzschiano. Ao discorrer sobre a descida de Zaratustra à cidade, Nietzsche visualizou em meio à multidão, um funâmbulo arriscando sua vida ao tentar atravessar de uma torre a outra, a rua, suspenso por um fino cordão.

A linha que prendia as duas dimensões do tempo foi percebida pelo filósofo como um fio que atrelava um ponto ao outro da torre, e onde o indivíduo como uma trapezista, equilibrava-se. Esticada sobre o nada, ela afastava o sujeito da superação de si próprio. “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de temer e parar” (AFZ, p. 38).

Proseguiu Nietzsche, “estava ele, justamente, na metade de seu percurso, quando a pequena porta abriu-se de novo<sup>83</sup> e um tipo, todo sara-pintado a modo de palhaço, saiu por ela pulando e, em passos rápidos, foi atrás do primeiro” (AFZ, p.42-43). O indivíduo, ainda que desejando obter garantias, da mesma forma que o trapezista se entrega a morte, uma vez que era submetido em seu percurso às intempéries do tempo, ao julgo incoerente do destino, que não obedece leis e princípios.

A linearidade pela qual a natureza humana foi subjugada, a partir do advento do Iluminismo, permitiu aos cientistas esticarem a corda sobre o tempo, oferecendo ao indivíduo uma rede de proteção contra atividade

---

<sup>83</sup> Referência à porta onde, inicialmente o funâmbulo passou.

nefasta do bufão.<sup>84</sup> Essa construção historiográfica elaborada sobre o âmbito social se manteve devido à previsibilidade imputada às diferentes classes, tendo em vista valores como unidade, coerência e estabilidade<sup>85</sup>.

Essa percepção sobre as ações individuais e coletivas era respaldada pelo sucesso das Ciências Naturais e Exatas e, por conseguinte, guiadas pelas estruturas filosóficas que embasavam estas últimas.

Ao partir do princípio de que, uma vez investigadas as causas dos fenômenos naturais, testadas as hipóteses possíveis e catalogados os resultados, o experimento poderia ser aplicado nos mais variados ambientes e situações, não necessitando de outro modo, ser revisitado pelos pesquisadores. Se este raciocínio pôde ser aplicado ao meio ambiente, alcançando reconhecimento por parte da intelectualidade, o que impediria de sobrepô-lo a sociedade de um modo geral?

Implícito em suas reflexões epistemológicas havia um modelo de ciência. Seus contemporâneos acreditavam que as ciências naturais tinham conquistado sua compreensão impressionante sobre o mundo material por meio de uma simples sequência de observação seguida de generalização. As leis científicas como da evolução eram imanentes à estru-

---

<sup>84</sup> Através do estabelecimento de um continuum sobre a cultura, política e economia, o homem criou a ideia de que todos os efeitos do acaso poderiam ser facilmente previstos e contabilizados. A esse respeito é interessante recordar o que Walter Benjamin (1989, p. 267), escreveu sobre a perspectiva histórica para o jogador de cartas.

A noção... do jogo... consiste em... que a partida seguinte não depende da precedente... O jogo ignora totalmente qualquer posição conquistada, qualquer antecedente... que recorde serviços passados. E nisto é que se distingue do trabalho. O jogo repele... este lastro do passado, que é o apoio do trabalho, e que consistiu a seriedade, a preocupação, a precaução, o direito, o poder.... Alain, *As Ideias e as Épocas*, Paris, 1927, I, pp. 183-184 (O Jogo).

Essa visão de Benjamin assemelhava-se a perspectiva nietzschiana da História. Para o filósofo alemão, a previsibilidade da vida não passava de pretensão, de modo que o homem estava entregue ao constante jogo de dados do destino.

<sup>85</sup> Segundo Ariès, o que há por trás desse apelo à previsibilidade e à uniformidade entre os diferentes sujeitos, poderia ser encarado como uma questão social do século XIX, orase o povo é sempre igual a si próprio, isso significa que será sempre menor, sempre exposto aos mesmos perigos, capaz de sucumbir às mesmas tentações. Precisa pelo motivo de ser guiado por uma classe esclarecida. Além disso, nesta predileção pela ideia do homem clássico, há mais do que um argumento, há um apego a uma maneira de ver o mundo com a qual a burguesia se sente à vontade e que conserva no único setor que continua preservado (1992, p. 257).

ra do universo e não inventadas nem impostas pelo cientista, mas simplesmente estavam lá para serem reveladas pelas investigações (HARRISON; JONES; LAMBERT, 2011, p. 53).

Era preciso descobrir as leis que gerenciavam a vida das pessoas; seus comportamentos em certas situações, bem como respostas a determinados estímulos para, a partir de então, catalogar os resultados, organizá-los numa sequência lógica utilizável nas mais variadas pesquisas.

A sociedade espera que o indivíduo tenha ocupação permanente, caráter invariável, opiniões constantes; quer que se torne um animal “previsível, constante, necessário”, pois só assim pode estar certa de dispor dele a qualquer momento. [...] Para atingir seus objetivos, emprega diferentes meios: estimula a respeitar a tradição, encoraja a preservar os hábitos, difunde o medo de desobedecer (MARTON, 1993, p. 58-59).

De outro modo, aos historiadores, coube identificar as sociedades mais importantes dentro de cada período histórico, tendo em vista valores próprios de sua cultura, e demonstrar como ela se adaptou às mudanças climáticas, econômicas ou políticas ao longo do tempo<sup>86</sup>.

Segundo Nietzsche, às transformações ocorridas nessas “sociedades exemplares” deu-se o nome de evolução ou progresso, visto que, se sobressaiu a necessidade de aproximar as gerações passadas do presente, sem retrocessos ou estagnações.

Como o pensamento da sociedade grega “evoluiu” até a lógica moderna?<sup>87</sup> Eis, um questionamento característico da filosofia do século XVIII e XIX, uma vez que na modernidade, o tempo era apenas um caminho ao presente, trilhado sobre as insígnias racionalistas da linha do tempo.

A onda de otimismo, posterior à filosofia de Kant e Hegel, passando pela sociologia de Comte, demonstrou que a Europa vivia uma experiên-

---

<sup>86</sup> A História concedia às interpretações filosóficas o status de profundidade das análises, bem como comprovação prática das abordagens propostas. A “verdade”, portanto, não somente pôde ser descoberta pelas investigações filosóficas, como também deveria apresentar ramificações nos séculos anteriores ao presente. Ela servia como fonte de legitimação e credibilidade às incursões filosóficas do século XVIII e XIX.

<sup>87</sup> Percebeu-se, portanto, a evolução ao mesmo nível da presunção de que os europeus, detentores da lógica moderna, descenderam do tronco comum à civilização helênica, por exemplo.

cia única de crença no “progresso”, de modo que esta, não significou apenas uma expressão traçada num emaranhado de palavras, mas um modo de vida específico.

O progresso motivou gerações a acreditarem que o homem empreendia uma marcha em direção ao futuro e que neste percurso, a cada passo dado, o homem aprimorava seu conhecimento relacionado ao Universo, sendo capaz, inclusive, de analisar com imparcialidade os atos do tempo passado.

É preciso certamente que o passado pareça mais maligno do que o presente e que o homem de hoje não queira trocar este por aquele, mas que se apresente da mesma maneira de um para o outro um *progresso*, a fim de fortalecer os homens na crença de que a busca deste progresso pode levar à felicidade (UIHV, p. 191).

No entanto, Nietzsche afirmou que se o tempo progride também degrada o homem, lhe subtraindo todos os mecanismos de preservação da vida. Os indivíduos, tão vulneráveis quanto o trapezista, estão sujeitos ao temperamento do bufão, que intempestivamente balança a corda e observa o funambulo se esfacelar ao chão duro da realidade<sup>88</sup>.

Assim como Cronos – personagem da mitologia grega – devorava os seus filhos, o tempo também corroía os planos mais inocentes do ser humano e a criança, em seu jogo infantil, para com o tempo, reluta em aceitar as mudanças ocorridas em seu Universo de fantasias, onde os bonecos transformavam-se em heróis, podendo resolver quaisquer problemas, bem como transcender a lei da gravidade e do envelhecimento. Com saltos espetaculares desconheciam os limites do tempo e espaço.

Mas, chegará o momento em que ela perceberá sua mão atrapalhando a brincadeira e, como num triste presságio, perguntar-se-á: como po-

---

<sup>88</sup> Benjamin (1989, p. 248), ilustrou o sentimento de perda e apreensão do homem para com o tempo da seguinte forma: Um gênio entrega a um menino um novelo de linha e lhe diz: “este é o fio dos teus dias. Pega-o. Quando quiseres que teu tempo passe, puxa o fio: teus dias passarão rápidos ou lentos segundo tenhas desenrolado o novelo rápida ou lentamente. Enquanto não tocares o fio, permanecerás na hora mesma de tua existência”. O menino tomou o fio; no começo ele o puxou para se tornar homem, depois para desposar a noiva que amava, depois para ver crescerem seus filhos, para conseguir os empregos, os salários, as honras, para vencer as preocupações, evitar as tristezas, as doenças que vêm com a idade, enfim, para terminar ai de mim!, numa velhice incômoda.

dem os dedos que outrora se aproximavam dos bonecos para sustentá-los, permitindo-lhe movimento, embaraçar a visão? Os dedos eram, pois, o primeiro sinal, da chegada intempestiva de Cronos, que sem se anunciar, impõe racionalidade a um mundo de ilusão<sup>89</sup>.

No entanto, mesmo entendendo a incompatibilidade do seu querer com o agir, a criança deseja permanecer no mundo de fantasias do qual, um dia, foi expulsa, pela racionalidade. Quando por fim, os pais lhe renovam o ânimo afirmando que isto era natural, fazia parte do seu amadurecimento, e com o passar dos anos, ela iria descobrir novos jogos ao qual se ocupar, mais elaborados que os anteriores, de maior responsabilidade ou até mesmo mais divertidos.

Nessa situação o progresso, além de visível, era inevitável e o homem “melhorava” ao longo do tempo, seu pensamento tornava-se mais complexo e sofisticado.

Não nos enganemos! o tempo “progride” – Gostaríamos de acreditar que tudo o que está no tempo também “progride”, “vai adiante”... que a evolução é uma marcha para frente... Esta é uma aparência enganadora que seduz os espíritos mais ajuizados: mas o século XIX não representa um progresso em relação ao XVIII: e o espírito alemão de 1788 (UIHV, p. 288).

No transcorrer dos anos, o autor visualizou não apenas o percurso em que o homem adquiriu conhecimentos e experiência pois, para ele, o indivíduo também empreendeu sua caminhada em direção à decadência. “É preciso sofrer estas perdas, a memória se lembra cada vez mais delas e no fim, quando sabemos que perdemos tudo, a morte nos consola nos tomando este saber, o nosso último bem” (UIHV, p. 205).

Como o trapezista lançado ao ocaso, onde qualquer insegurança ou precipitação redundaria em sua morte, o homem prosseguiu a caminhada, pois não lhe é facultada a travessia. Se o fio ao qual Zarathustra observa, mostrava o caminho ao funâmbulo, sua espessura e frouxidão facilmente o oferecem em sacrifício.

Nietzsche alertou que, enquanto o homem prosseguir em sua procura incessante por garantias, a fim de tecer uma tela de proteção sob a força

---

<sup>89</sup> Os dedos eram, portanto, um artifício externo à lógica perfeita do Universo infantil.

devastadora do acaso, a intempestividade do bufão continuará a se aproximar dele.

E, a cada palavra, mais se aproximava do outro; quando, porém, se achou somente um passo atrás dele, aconteceu a coisa horrível que fez todas as bocas calarem-se e os olhos esbugalharem: – soltou um grito diabólico e pulou por cima daquele que lhe estorvava o caminho. Este, ao ver, assim, o rival triunfar, perdeu a cabeça e o pé; deitou fora a maromba e, mais depressa do que esta, num remoinho de braços e pernas, despencou no vazio (AFZ, p. 43).

Eis, portanto, a fonte do sofrimento da Modernidade: o progresso que “garante” a sabedoria, a melhoria nas condições materiais e experiência também lhe apresentava o caminho da morte e da degeneração. O indivíduo ao respirar essa atmosfera de perda e devassidão, não mais desejava a alegria da infância, mas passou a ansiar pelo consolo a-histórico, simbolizado, para Nietzsche, pelo esquecimento e pela ilusão.

#### 4.3 O consolo A-histórico: relações entre memória e esquecimento<sup>90</sup>

A atmosfera construída em torno do paradigma moderno conduziu o indivíduo, do prazer e deleite das investigações historiográficas, à plena desilusão com a realidade. O campo gélido e sóbrio da racionalidade; o mundo-máquina do qual as pessoas eram apenas engrenagens, pareceu ao homem vazio de significado e, por isso, buscou na História, e quando nessa não alcançou, nas forças a-históricas e supra-históricas o alento para continuar vivendo.<sup>91</sup>

Nietzsche observou que as interpretações a respeito do passado – tra-

---

<sup>90</sup> Optou-se, aqui, por trabalhar com conceitos próprios da filosofia nietzschiana do primeiro período – divisão sugerida por Marton (1993) – percebido nesta fase a grande preocupação de Nietzsche com a historiografia. Para a compreensão do esquecimento como digestão ver Ferraz (1999), Nietzsche: esquecimento como atividade, abordagem relativa ao segundo período da produção do autor.

<sup>91</sup> Nesse preâmbulo, Nietzsche delimitou três dimensões distintas, chamadas de histórica, a-histórica e supra-histórica. A primeira era aquela que se constituía sobre as narrativas lineares, prezando a memória como fonte indispensável para alcançar as origens do evento e, reconstruir a partir disso a “linha do tempo”. Posteriormente, analisava “as potências a-históricas (que) se chamam esquecimento e ilusão” (UIHV, p. 206), as quais rompiam com a lógica linear do tempo,

dicional, monumental e crítica – relacionavam-se diretamente ao embate entre memória e esquecimento, ou seja, aquilo que se pretendeu histórico e o a-histórico. Estas seriam as duas âncoras sobre as quais o indivíduo atribuiu valor para a realidade. Percebeu-se, no entanto, a crescente importância destinada à lembrança em detrimento à amnésia, sendo concedida maior estima ao ato de recordar do que o esquecer-se.

Retomando o texto de Borges; a capacidade de Funes era impressionante, por que envolvia algo que somente ele poderia fazer: recordar até mesmo, os microfenômenos da natureza com uma perfeição sobre-humana. De outro modo, esquecer-se era ação realizada por todos, não se constituindo, portanto, em competência de um sujeito em específico. O esquecimento foi observado como banal, de modo que o mais tolo dos seres humanos poderia fazê-lo de modo inconsciente.

No entanto, a relação entre lembrança e esquecimento era mais complexa do que isto. Afirmar que a não lembrança era uma prática comum a todos, não equivaleria a afiançar a obrigatoriedade de determinado estado amnésico. De fato, Nietzsche percebia, na sociedade, um estranho constrangimento com relação ao passado, cuja falta de receptividade poderia ser superada caso o homem tivesse condições de esquecer.

Mas ele se admira também consigo mesmo, pelo fato de não poder aprender o esquecimento e de sempre ficar prisioneiro do passado: por mais longe que ele vá, por mais rápido que ele corra, os seus grilhões vão sempre com ele. É um verdadeiro milagre: o instante, aparecendo e desaparecendo como um relâmpago (UIHV, p. 70).

O esquecimento, por fim, não era tão simples como Funes o imaginou. Ao contrário, se tratava de uma dádiva, capacidade esta que o personagem de Borges não conseguiria aprender. Esquecer-se requer seleção, mesmo que de forma inconsciente, daquilo que mereceria ser lembrado. Era uma atitude afirmativa frente o passar dos anos, o envelhecimento e a morte.

---

em troca da imaginação e reelaboração do passado, em vistas de vontades individuais. “As potências supra-históricas são a arte, a religião, a compaixão, a natureza, a filosofia” (idem), elas, por sua vez introduziam a criatividade que transcendiam a necessidade de comprovação histórica dos fatos, bem como despediam o rompimento de qualquer concepção de tempo ou narrativa.

Observa o rebanho que pasta diante dos teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje; ele pula, pasta, repousa, digere, pula novamente, e assim da manhã à noite, dia após dia, estritamente ligado a seu prazer e à sua dor, ao impulso do instante, não conhecendo por esta razão nem a melancolia nem a tristeza (idem).

O tempo para o animal era uma variável ao qual não caberia contabilizar. Vivendo de maneira a-histórica, “ele está inteiramente absorvido pelo presente” (UIHV, p. 71), diferente do homem, que observa o instante se prolongar infinitamente a sua frente, como uma eterna corrente de repetições; laços de casualidade reforçados pelo passado, numa sequência infundável de “causa e efeito”.

A Ciência, por sua vez, reluta, “odeia o esquecimento que seria a morte do saber; por isso busca suprimir tudo o que limita o horizonte do homem, para lançá-lo no infinito mar de luz do devir revelado” (UIHV, p.173).

A modernidade cultivou a ciência, da mesma forma que mostrou a importância da conservação de lugares da memória, como museus e bibliotecas, por exemplo. “Em suma, a memória é princípio de unidade e continuidade, ponte que assegura o vínculo entre o sujeito e suas experiências” (MITRE, 2003, p. 13). Era preciso engendrar uma base sólida, onde o homem pudesse repousar das decepções do presente e retornar, mesmo que em pensamento, a um passado glorioso e feliz.

O erudito, representante do espírito científico e fruto da modernidade, pretendeu, então, transformar a História em memória ao elaborar sofisticados sistemas, no intuito de facilitar a lembrança. Também Funes procurou tratar os fatos de forma metódica, vasculhar o passado em busca de verdades, catalogá-las, e mantê-las sob seus cuidados.

Disse-me que por volta de 1886 projetara um sistema original de numeração e que em pouquíssimos dias excedera o vinte e quatro mil. Não o tinha escrito, porque o pensado uma única vez já não se lhe podia apagar. [...] Cada palavra tinha um sinal particular, uma espécie de marca; as últimas eram muito complicadas. [...] Locke, no século XVII, postulou (e reprovou) um idioma impossível no qual cada coisa

individual, cada pedra, cada pássaro e cada ramo tivesse um nome próprio; Funes projetou certa vez um idioma análogo, mas o rejeitou por parecer-lhe demasiado geral, demasiado ambíguo. (BORGES, 1972, p. 123).

Segundo Nietzsche, “no dia em que a multidão compreender que a história não é uma ciência, mas uma confusão, ela deixará de dar a esta o seu apoio” (UIHV, p. 294) ruindo assim, o projeto científico de Funes<sup>92</sup>.

A estratégia de memorização dos fenômenos da natureza ou sociais, de outro modo, contrastava com o posicionamento nietzschiano de que, desde tempos remotos, o esquecimento era essencial à vida. Mitre (2003, p. 11), por sua vez, avaliou que “a evolução do conhecimento depende não só da capacidade de preencher vazios, mas também da habilidade para cria-los”.

Se ao indivíduo era possível recordar-se de todos os detalhes daquilo que resultou no presente, bem como suas relações aparentes ou ocultas, não conseguiria visualizar na existência nada do que se orgulhar pois somente com a idealização das “origens” foi que o homem considerou o conhecimento verdadeiro e digno de ser perpetrado.

Na linha do tempo, a amnésia era a purificação do fato, para posterior apropriação às necessidades individuais ou coletivas visto que, ao se tratar do tempo cíclico, este poderia ser o fruto desejado pelo ritual de passagem.

Retratado por Nietzsche no artigo intitulado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* (1873), o esquecimento é visto como indispensável à elaboração de verdades, onde o objetivo é de apresentar a formação do conhecimento vinculado a um posicionamento moral, ou seja, a partir de valores como “bem”, “mal”, “bom” e “ruim” o filósofo se aproximou da filologia para descrever as compreensões que o indivíduo estabeleceu sobre o mundo sensível<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Contudo, declarar que o esquecimento era fundamental para a vida, não significou afirmar a necessidade de combate à memória como produção de saberes, primeiramente por que tal empreitada, certamente, não levaria a resultados melhores do que os observados até então. Nietzsche verificou que o esquecimento e a recordação não poderiam ser tidos como uma relação maniqueísta, mas tenderiam necessariamente ao equilíbrio, uma vez que ambos eram vitais à sobrevivência do homem em sociedade.

<sup>93</sup> Nietzsche partiu da distinção do Universo em duas dimensões opostas. A primeira de ordem psicológica, onde os eventos acontecem afastados da realidade material, e a segunda mais próxima à superfície da materialidade. Seguiu-se a isso, a valorização dos estudos psicológicos e o

A partir de seus interesses juvenis, Nietzsche buscava problematizar a formação do conceito e os valores supracitados a luz do debate filosófico, a fim de averiguar até que ponto as verdades que se acreditavam eternas foram construídas arbitrariamente. “O que é uma palavra?”, perguntou. A palavra nada mais era do que “a figuração de um estímulo nervoso em sons” (NIETZSCHE, 1983, p. 55). Observou ainda que, “dividimos as coisas por gênero, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino” (idem), mas sem obter a mínima certeza, de que estes conceitos correspondem à verdade.

Desse modo, a formação de conhecimento somente foi possível, levando-se em consideração os subterfúgios pelos quais o homem era capaz de construir modelos de conduta e pensamento. O indivíduo vive por meio de abstrações<sup>94</sup> que, por vezes, pretende tornar objetividade e não há, portanto, nada de concreto e definitivo na existência humana onde todos os conhecimentos têm bases na fé, seja ela na plenitude e possibilidade do conhecimento, seja na universalidade do saber. “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora” (idem)<sup>95</sup>.

O homem, entretanto, esquece-se convenientemente desses problemas, em vista da obrigatoriedade de comunicação. Seria impensável o entendimento entre dois sujeitos, sem a utilização de códigos, aceitos mesmo que inconscientemente por ambos. “Todo conceito nasce por igualação do não-igual” (1983, p. 56), afirmou Nietzsche e, segundo ele, falava-se de folhas como se todas elas mantivessem características que as aproximava da “folha original”. Esta última, por sua vez, um objeto idealizado, perfeitamente assimilável tanto pelo transmissor quanto do ouvinte.

O indivíduo sabia que a folha idealizada não existia. Porém, o que importava para ele este conhecimento? A diferença de uma árvore e as demais, por exemplo, foi suprimida, pois deveria estar em evidência, não a realidade aparente, mas o desenho primordial da folha.

---

funcionamento da mente, em detrimento do corpo e dos procedimentos fisiológicos do indivíduo. Ao intelecto foi concedido lugar nobre na cadeia de prioridades dos pesquisadores, enquanto o corpo era visto como sujo e imperfeito, relegado, assim para segundo plano.

<sup>94</sup> Nesse sentido, Mitre (2003, p. 14), afirmou que a história de Funes era “uma espécie de amnésia às avessas”, visto que o personagem perdeu toda sua capacidade de abstração e, por conseguinte, qualquer possibilidade de conhecimento do passado.

Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade (NIETZSCHE, 1983, p. 57).

A linguagem torna-se ao mesmo passo, esquecimento e percepção de estabilidade, uma vez que representava o inalterado, aquilo que se conserva para além das vontades individuais. Como as verdades se articulavam na consciência do indivíduo? De que forma era possível conhecer o Universo e aprender os seus significados? Através das permanências! Nesse certame, Nietzsche apontou a arbitrariedade do conceito e a utilidade da gramática, na tentativa de organizar o “caos” ao qual estava submerso o sujeito. “Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano e respira na lógica aquele rigor e frieza, que são próprios da matemática” (idem).

O homem ansiava por este conhecimento pois, como preconizava Nietzsche: “deseja acreditar no nada, do que em nada acreditar”. Sob esta visão pouco importa o subjetivismo do saber ou suas possíveis divagações, uma vez que era justificado pela baliza de todos os conhecimentos: a linguagem.

Partindo-se do princípio de inexistência de conhecimento que não possa ser traduzido em palavras, o homem se apoia na gramática, como um coxo em sua muleta.

Quem é bafejado por essa frieza dificilmente acreditará que até mesmo o conceito, ósseo e octogonal como um dado e tão fácil de deslocar quanto este, é somente o *resíduo de uma metáfora*, e que a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó de todo e qualquer conceito (idem).

No entanto, se o entendimento pleno do Universo mostrava-se im-

---

<sup>95</sup> Nesse sentido, existiria realmente resquício da essência captada pelos sentidos humanos? A verdade estando relacionada com a origem de um fenômeno ou objeto pareceu tornar este questionamento mais contundente à crítica nietzschiana.

possível, por que tantas pessoas afirmavam veementemente conhecer a realidade? Saber a verdade do mundo? Para Nietzsche, o que motivou os indivíduos a estas demonstrações de “amor” à verdade<sup>96</sup>, não era o puritanismo de suas almas, mas um firme sentimento de obrigação, da mesma ordem que separa o sujeito verdadeiro, do mentiroso. “Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas” (NIETZSCHE, 1983, p. 54).

No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como “vermelha”, outra como “fria”, uma terceira como “muda”, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade (NIETZSCHE, 1983, p. 57).

Como consequência da utilização da linguagem, o status verdadeiro ou falso, começou a ser desenhado. Diferentemente do que pretendiam os cientistas históricos, o passado não revelou nada *a priori* pois, por si só, ele não passava de um jogo de palavras, trocas de cenas e a transfiguração de personagens ou fatos na legislação da linguagem que,

[...] dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira. O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: “sou rico”, quando para seu estado seria precisamente “pobre” a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes (NIETZSCHE, 1983, p. 54).

---

<sup>96</sup> A verdade estava subscrita, portanto, à mesma lógica de manutenção da vida, concedida por Nietzsche à História. Ele embasou sua argumentativa sobre o assunto na constatação de que, estava em jogo não o amor à verdade ou o horror à mentira. Simplesmente porque os homens “não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis de certas espécies de ilusões” (NIETZSCHE, 1983, p. 55). O indivíduo somente deseja verdades, quando elas o são “agradáveis e conservam a vida: diante do conhecimento puro sem consequências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil (idem).

O mentiroso, portanto, fez uso da gramática como um jogador, que dentro do sistema pré-concebido da linguagem, tenta encontrar os recursos que lhe auxiliem na criação e reconstrução dos valores. A princípio não existe a necessidade de atribuir valores, como “bom” ou “ruim” às suas atitudes.

Somente com a constatação do dolo, consciente ou não, que o indivíduo infligiu à sociedade e foi então que este passou a ser visto como ameaça para a organização social. Nietzsche afirmou que, somente na nossa sociedade, esse homem foi observado como degenerado, criminoso, delinquente (1998, p. 105).

Se a própria linguagem permitiu a deturpação de conceitos como verdade e mentira, por que o desejo, principalmente no século XIX, de encontrar na História, a fonte de conhecimentos inquestionáveis? O percurso trilhado pela Ciência em direção à legitimação histórica prova a preocupação em garimpar no passado as origens do homem, bem como o entendimento de sua natureza. No entanto, a reconstrução do passado não parecia ser uma atividade fácil, quando comparada com a atitude dos intelectuais do período frente à memória.

Nietzsche valorizava o esquecimento, justamente por reconhecer a impossibilidade de o homem entender a natureza de todos os fenômenos naturais, sociais ou psicológicos que o motivam em suas ações cotidianas. Por mais que isto não transparecesse, o sujeito sabia que a tarefa que lhe foi confiada, tenderia sempre para sua morte, antes mesmo do final de suas investigações a respeito do passado.

A compreensão de que o tempo não garante tão somente sabedoria e experiência, mas também decadência e morte, conduziu o homem a uma condição niilista perante a realidade. O niilismo, entendido aqui como numa relação esquecimento e lembrança com o passado, e uma perspectiva extremamente pessimista ou otimista em relação ao futuro. No primeiro caso o indivíduo se entrega à desilusão da impotência diante do passar dos anos, enquanto no segundo, se deslumbra com a ilusão do progresso e da felicidade póstuma.

## 5.

# Eterno retorno: crítica nietzschiana à modernidade

A filosofia nietzschiana teve como principal objetivo a crítica moral da sociedade moderna, no entanto, tais questionamentos poderiam remeter, inclusive, a um período mais longínquo. Segundo o autor, era possível reconhecer na filosofia socrático-platônica os primeiros indícios de distinção e distanciamento entre intelecto e corpo que, por conseguinte, conduziu a valorização do primeiro em detrimento do segundo. O mundo das ideias era um exemplo disso.

Nietzsche verificou na mitologia, na política e na filosofia do período, uma tendência racionalista de interpretações do Universo. Era como se os antigos desejassem colocar ordem no caos estabelecido pelos pré-socráticos, e introduzir sistematicidade à polis. O filósofo identificou na valorização do apolíneo<sup>97</sup>, a desqualificação do sonho, delírio e da criatividade representada pelo dionisíaco<sup>98</sup>.

Seguiu-se a isso o gradual abandono da ideia de tempo cíclico, julgado como irracional, bem como a delimitação das fronteiras que separavam passado, presente e futuro. Ao tempo, antes visto como mítico; pertencente aos deuses – como à maioria dos elementos da natureza –, poder-se-ia contabilizar e ordenar<sup>99</sup>.

Nietzsche observou que em sociedades, onde as pessoas acreditavam no tempo cíclico, costumavam percebê-lo como algo intangível, os indivíduos tinham a percepção que o tempo, assim como a vida, não lhes

---

<sup>97</sup> Apolo, personagem da mitologia grega, representava a beleza e luminosidade. O apolíneo foi mobilizado por Nietzsche para ilustrar o conhecimento revelado, que se apresentava ao ser humano em sua plenitude. Também era possível relacionar Apolo ao ideal iluminista de lançar luzes sobre verdades até então, escondidas.

<sup>98</sup> Dionísio, personagem da mitologia grega, simbolizava a potencialidade de criação a partir da intoxicação e loucura. O dionisíaco foi utilizado pelo filósofo em contraponto ao apolíneo. Nietzsche via em Dionísio, o conhecimento que não precisava ser revelado, aquele que aproximava o homem da loucura e desenvolvia nele fascínio, justamente pelo perigo de esquecer o limite entre fantasia e realidade.

<sup>99</sup> A ideia inicial de ciência – conhecimento sobre algo específico –, surgida entre os gregos no período, também corroborou com esse imaginário.

pertencia de fato, sendo concedido a eles apenas a experimentação. O controle temporal, desta maneira, não passava de fantasia.

Contudo, ao afastar-se da Antiguidade e penetrar os limiares da Idade Média e Moderna, a ideia de controle temporal conquistou força e importância pois, para o homem moderno, por exemplo, a crença de que o tempo poderia ser dominado era fundamental. Nos séculos que se seguiram ao Iluminismo ela foi agravada pelos efeitos das Revoluções Industriais, do rigoroso controle dos horários de entrada e saída das fábricas, etc.

Nessa perspectiva, a sociedade repousava sobre uma esteira que se movimentava com velocidade constante em direção ao futuro. Na verdade, eram duas as representações postas sobre a imagem do homem decadente. A primeira, diz respeito, a algo concreto, material e estável chamado humanidade ou sociedade. A segunda, concernia à existência de uma força motriz, empurrando este “objeto” para frente, sem interrupções ou retrocessos.

Nietzsche argumentou que tanto a imagem da humanidade, quanto a visão do progresso e evolução não passavam de ilusões-ópticas úteis ao ser humano. A percepção de que a cada metro percorrido pelo objeto sob o ritmo constante da esteira, ocorria o aperfeiçoamento, tornando-o mais elaborado, preenchendo as lacunas e preparando para a fase seguinte, cede lugar na filosofia nietzschiana à apreensão em relação ao passar de tempo.

Os temas como amadurecimento e experiência foram substituídos por questões envolvendo o desgaste do corpo, envelhecimento e morte. É possível imaginar que o homem investigava as engrenagens da máquina na tentativa de descobrir uma maneira de controlá-la, interromper o seu movimento, reduzi-lo. Tal empreitada, no entanto, se mostrou inútil, visto que a ideia de progresso o aprisionou e, mesmo negando, não pôde parar e retroceder.

Restava-lhe o consolo da estabilidade e unidade. Para o sujeito, toda a sociedade caminhava rumo ao mesmo destino e, por maiores que fossem as dificuldades encontradas, sempre haveria um amigo a quem recorrer. Agora não era mais possível pensar somente no indivíduo, mas na coletividade, no bem estar do grupo, nem que para isso fosse preciso ignorar os instintos, domesticá-los e aceitar passivamente o fim, que se anunciava.

Apesar do frequente apelo à capacidade humana de racionalizar o tempo, Nietzsche percebeu certo desgaste, em relação a ineficácia do

paradigma moderno, em convencer o indivíduo de seu sucesso nessa empreitada. Por mais que desejasse, o homem continuava morrendo como ocorreu com os seus antepassados, há mil anos. Essa constatação corroborou a ideia de que não existiriam instrumentos capazes de controlar o tempo.

O eterno retorno serviu, portanto, à filosofia nietzschiana de três maneiras distintas. A primeira, abordada a partir da obra *Assim falou Zaratustra*, diz respeito ao eterno retorno como novo posicionamento do homem moderno frente ao tempo<sup>100</sup>. A segunda, tendo em vista reflexões sobre conceitos como civilização e barbárie, pretendeu problematizar a ideia de unidade e estabilidade da linguagem. Num terceiro momento visualizou-se a teoria nietzschiana como mecanismo de aproximação da História em relação à vida.

## 5.1 Nietzsche e as profecias de Zaratustra

Isso dissera Zaratustra ao seu coração quando o sol estava no meio-dia; voltou, então, para o alto um olhar indagador – pois ouvia sobre sua cabeça o grito agudo de uma ave. E eis que viu uma águia voando em amplos círculos no ar e dela pendia uma serpente, não como presa, mas como amiga, pois se segurava enrolada no pescoço (AFZ, p. 48).

A ideia de eterno retorno, como perspectiva histórica, surgiu neste trabalho como outrora na filosofia nietzschiana. Nas elucubrações filosóficas a respeito da vinda do além-do-homem, retratados no metafórico *Assim falou Zaratustra*, o autor pretendeu, num último ato de afirmação da vida, recordar ao indivíduo a possibilidade de libertar-se do peso sempre esmagador do passado. No entanto, para alcançar tal ato afirmativo frente à realidade, era necessária a aceitação incondicional da vida, com todos os problemas e privações inerentes ao existir.

A filosofia tardia do pensador foi assinalada pela importância da referida obra, considerada por Héber-Suffrin como fruto de grande inspira-

---

<sup>100</sup> Parte-se do princípio de que, se não era possível deter os efeitos nefastos desta entidade sobre a vida das pessoas, que seja permitida, pelo menos, uma postura diferenciada frente à destruição imposta pelo tempo.

ção e fundamental para a compreensão do pensamento nietzschiano, da década de 1880.

Por um lado, cada uma das quatro partes foi escrita com uma incrível rapidez, em uma dezena de dias, e Nietzsche narra a formidável inspiração de que gozava em Rapallo, Sills-Maria e Nice, durante esses períodos de exaltação: “Ouve-se, não se procura; (...) um pensamento vos ilumina como um raio” (*Ecce Homo*, t. VIII, vol. I). Por outro lado, vários meses, o tempo de maturação, separam as redações das diferentes partes. A primeira foi escrita no começo de 1883, a segunda durante o verão do mesmo ano, a terceira no começo de 1884, e a quarta somente no início de 1885 (HÉBER-SUFFRIN, 1991, p. 40).

Durante a produção das três primeiras partes, assombrou a dúvida referente à anunciação ou prudência quanto a afirmação do eterno retorno. Um conhecimento, que nas mais caras aventuras racionalistas do indivíduo, nunca se ousou proclamar.

Nietzsche, por sua vez, dedicou especial atenção às concepções de tempo que permitiram ao homem identificar-se com o modelo historiográfico em vigência. O eterno retorno pareceu, então, uma alternativa ao desgaste enfrentado pelo indivíduo com o “passar dos anos”. “A ideia do Eterno Retorno era tão importante para Nietzsche que ele não só a considerava a ideia central de sua filosofia, como também não conseguia evocá-la sem a gama inteira provar das mais intensas emoções, do êxtase ao pavor” (GRANIER, 2011, p. 104).

Esse termo, abordado outrora por Eliade, como a tônica da vida na sociedade arcaica, não correspondeu ao analisado pelo pensamento nietzschiano. Mesmo assim, algumas aproximações entre estes dois conceitos parecem pertinentes visto que, se estabelecem ao largo das discussões envolvendo progresso, unidade, evolução e estabilidade – princípios gestados na modernidade –, conjuntamente com a ideia de tempo linear<sup>101</sup>.

O eterno retorno apesar de um conceito recorrente em Nietzsche,

---

<sup>101</sup> No primeiro caso, não era importante para as sociedades arcaicas a utilização desses termos, já Nietzsche os considerou plenamente dispensáveis. Essas aproximações serão estabelecidas ao longo do quarto capítulo.

não pôde ser anunciado nas primeiras três partes de *Assim falou Zaratustra*, escritas entre 1883 e 1884, pois, nesse momento, ainda pairavam dúvidas relacionadas à validade deste princípio.

É importante compreender o texto nietzschiano como um caminho repleto de veredas, onde vários personagens se entrelaçam e dialogam, dispersam-se e voltam a cruzar-se. Pode-se destacar, como exemplo esta obra, onde existiram pelo menos três intérpretes que merecem destaque. Atores que transcendem a própria peça, para tornarem-se conceitos, metáforas recorrentes a sua filosofia: o “último dos homens”, “homem superior” e “super-homem”<sup>102</sup>.

Quem apresentou esses personagens foi Zaratustra, o escolhido por Nietzsche a expor sua crítica filosófica. Através de uma trama densa onde a análise não parece conhecer destino certo, uma vez que pode ser aplicado à moral idealista, tanto religiosa quanto científica, anterior ou posterior ao filósofo, o leitor se depara, de sobressalto, com a ideia do devir sendo constantemente (re)elaborado pelo autor.

Levando-se em consideração o acima citado, o quarto capítulo pretende ser um mergulho na filosofia nietzschiana, a fim de visualizar o surgimento do eterno retorno como uma perspectiva histórica em Nietzsche.

### ***5.1.1 Quem era Zaratustra? Introdução ao pensamento nietzschiano sobre o “eterno retorno”***

Ao adentrar as sendas de Zaratustra é fundamental questionar quais, de fato, eram as intenções do filósofo em propor o aparecimento da ideia de eterno retorno a partir de um profeta. Para tanto, a natureza e escolha do personagem fora investigada. Weber e Bourdieu auxiliaram nessa empreitada, visto que ambos pretenderam estabelecer um perfil às profecias e à origem mítica do discurso profético.

Entre os inúmeros argumentos utilizados por Weber para determinar a função social do profeta, esteve a ideia de que ele, “está sempre ausente onde não há anúncio de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal” (1999, p. 307). Logo, não se tratava do profeta preco-

---

<sup>102</sup> Essas personagens serão melhor abordadas posteriormente.

nizado por Nietzsche.

Bourdieu, quem sabe possa vir a ser mais útil nessa descoberta pois, para ele, “o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto” (2003, p. 73), surge com palavras de motivação ou de desalento àqueles que acreditam em sua pronúncia.

Por sua natureza, o profeta era o sujeito presente nas guerras, onde qualquer discurso de esperança poderia ser aceito. Segundo Bourdieu, o iluminado atua em situações extraordinárias, promovendo uma ruptura com o tempo cíclico. No momento em que se afirma: “ele virá”, se concede um sentido messiânico à história, onde as soluções para os problemas da atualidade ocorrerão no futuro. Aqui verifica-se, portanto, o segundo desencontro, agora com o pensamento do sociólogo francês.

A figura de Zarathustra, como anunciador do super-homem, deveria ser entendida posterior a análise do seu contexto social. Apesar de proclamar a vinda de um indivíduo que ultrapasse a moral vigente, Nietzsche quis que esse sujeito estabelecesse uma nova relação com a história, garantida pelo eterno retorno. Então o profeta nietzschiano só poderia ser compreendido com a anúncia da vida em devir.

Na medida em que ele, por sua obra, deu um novo sentido ao conceito, completamente avesso do anterior, proporcionando, inclusive, o embate entre os significados apresentados sobre o mesmo termo, impôs a Zarathustra o germe da mudança. Assim, o filósofo encontrou o ápice em *Assim falou Zarathustra*, quando procurou desvirtuar a própria ideia de profeta.

Tal profeta nietzschiano era desprovido de características comuns a um sacerdote ou adivinho. Ele não recorria à forças sobrenaturais para legitimar o seu discurso. A justificativa de sua anúncia deveria estar no próprio valor da vida, do corpo e do espírito da terra. “Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra!” (AFZ, p. 58).

Seus seguidores deveriam descobrir este valor e, ao mesmo tempo criar novos sentidos para sua existência. “Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir-se a si mesmos – e para onde

eu queira” (AFZ, p. 47), diria Zaratustra, esvaziando de certa forma, o sentido messiânico de suas palavras.

Quem era, então, o profeta de Nietzsche? O filósofo utilizou-se de Zaratustra como protagonista à sua crítica da modernidade. Contudo, não é possível supor que este uso ocorreu de forma acrítica. Fonte de inspiração à filosofia nietzschiana, Zaratustra pertencia à elite econômica do território que atualmente, denomina-se Iraque. Weber (1999, p. 306) apontou que,

Zaratustra compartilha o ódio de seu povo pecuarista contra os nômades espoliadores, mas seu interesse, sobretudo de natureza religiosa, concentra-se na luta contra o culto de êxtase mágico e pela crença em sua própria missão divina, cujas consequências nada mais são do que os aspectos econômicos de sua profecia.

Para ele, “Zaratustra talvez proceda da aristocracia sacerdotal” (WEBER, 1999, p. 303), o que talvez – parafraseando-o –, tenha motivado Nietzsche a utilizar este indivíduo como personagem principal de sua trama filosófica.

O profeta proclamou a existência de dois deuses: um o deus do bem, o outro, deus do mal. Esse dualismo segundo o qual era compreendido o mundo, fez com que Nietzsche voltasse sua atenção para o personagem histórico, que como um catalizador compreendeu a necessidade dos indivíduos em estabelecer laços de identificação e repulsa com a sua realidade.

O dualismo criticado por Nietzsche, dizia respeito, à separação entre o “além” e a “vida terrena”; entre o sagrado e o profano; o primeiro, representação do bem e de Deus, o segundo do mal e do homem. Vários críticos observaram o exame nietzschiano ao dualismo como um de seus princípios filosóficos mais importantes. De acordo com Granier (2011, p. 42), por exemplo, “diante de cada realidade, a reflexão dualista se empenha em dissociar meticulosamente positivo e negativo, valores e antivalores, e assim imagina restaurar, pelo menos como regra para a conduta, o ideal de um reino original imaculado”.

Para Nietzsche, esta distinção e, a posterior valorização da “alma” em detrimento do corpo, poderia ser observada como primeiro passo à cria-

ção idealista de um Universo perfeito, onde os iniciados contemplariam a verdade em sua plenitude<sup>103</sup>. “Na tentativa de negar *este* mundo em que nos achamos, procurou estabelecer a existência de outro, essencial, imutável, eterno; durante séculos, fez dele a sede e a origem dos valores” (MARTON, 2001, p. 91).

Sua recusa em aceitar tal posicionamento ficou visível na reflexão que se seguiu ao encontro entre o eremita e Zaratustra. A declaração de que era preferível amar a Deus que aos homens deixou o filósofo contrariado, como se percebeu na posterior afirmação do profeta nietzschiano: “Eu vos exorto, meus irmãos! Permanecei fiéis à terra e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças supraterestrres! São envenenadores, quer o saibam ou não!” (AFZ, p. 18).

Outra diferença com relação ao profeta histórico encontra-se no fato de que, o filósofo não considerava o homem como um fim em si mesmo, assim como pretendido por Hegel, por exemplo. Para Nietzsche, o homem era uma ponte, um meio entre o animal e o super-homem. Partindo dessa premissa, ele observou que, a missão de cada ser humano era buscar o “super-homem” dentro de si. O primeiro passo nessa direção foi dado, a partir da “morte de Deus”.

### 5.1.2 *A morte de Deus e a transvaloração de todos os valores*

O discurso de Zaratustra era muito claro no sentido de que o homem, durante séculos, viveu sobre a proteção de forças sobre-humanas, sejam elas de cunho religioso ou científico. A segurança, concedida pelas novas descobertas – de territórios desconhecidos, dos órgãos do corpo humano –, pela erudição dos intelectuais e pelos avanços tecnológicos, serviram como barreira para o entendimento de que, esses progressos não passavam de ilusões que prendiam o ser humano à realidade imediata.

Todas essas mudanças práticas se refletiram no âmbito teórico, as justificativas encontradas para legitimar a intervenção do ser humano junto à natureza, tornaram-se cada vez mais sofisticadas, criando, inclusive, uma hierarquia de valores. Nas sociedades modernas, por exemplo, a crença na indefectibilidade do método dividia espaço com teorias de

---

<sup>103</sup> O idealismo permitiria abstrair da realidade, apenas aquilo que era bom e desejável ao observador.

predestinação divina, no mesmo grau de importância<sup>104</sup>.

Nietzsche colocou Deus – não exclusivamente o Deus cristão, mas também ele – como centro das problemáticas envolvendo o valor. Incluíram-se nessa lógica, os pressupostos científico–tecnológicos, por exemplo, onde apenas a morte dessa entidade sobre-humana poderia conduzir à transvaloração dos ideais modernos, percebidos pelo filósofo, como desgastados pela ação corrosiva do tempo.

A transvaloração seria, portanto, a capacidade de superar o nível da convenção e alcançar a verdadeira moral, a mesma do super-homem ao indagar, “tu grande astro! Que seria de tua sorte, se te faltassem aquelas a quem iluminas?” (AFZ, p. 15)

Zaratustra procurou inverter os valores presentes na moral idealista alemã – concebida nas obras de Kant e seus correligionários. Para eles, a realização humana, apenas era possível devido à presença de uma força sobrenatural na história. Segundo Nietzsche, o que acontecia era o inverso, a concretização da ideia de Deus, dependia da existência de pessoas. Sem ninguém para cultuá-lo, a ideia de uma entidade divina, não seria nem ao menos, gestada.

Nietzsche observou a “morte de Deus” como uma oportunidade do homem se desfazer das antigas preocupações extramundanas e valorizar o presente. Para tanto, era preciso considerar que, durante muitos séculos a humanidade viveu sobre o peso da vigilância divina. Conforme o filósofo, a presença onipotente, onisciente e onipresente de Deus sufocou e impossibilitou o indivíduo de desenvolver suas potencialidades em troca de uma verdade clara, única, segura e útil<sup>105</sup>.

Por sua consciência história, ao “super-homem”, caberia o declínio, pois, enquanto o homem ainda tivesse certezas absolutas para sua existência, ele não iria transpor os obstáculos que lhe foram impostos pela modernidade. “Arder nas tuas próprias chamas, deverás querer; como pretendias renovar-te, se antes não se tornasses cinza!” (AFZ, p. 91), proclamou Zaratustra. Viver então, em declínio, para Nietzsche, era uma arte, uma vez que somente com a dúvida sobre o ser, era possível ao homem se

---

<sup>104</sup> Menção ao ideal protestante de predestinação ao enriquecimento.

<sup>105</sup> Partiu-se do pressuposto de que todos os problemas que afligem a humanidade poderiam ser resolvidos no futuro, mesmo que pós-morte. Esta crença impediu o homem de buscar sua auto superação no presente, e valorizar sua vida terrena como a única possível.

auto superar<sup>106</sup>.

“Na verdade, o homem é um rio poluído. É preciso ser um mar para, sem se poluir, poder receber um rio poluído. Pois bem, eu vos anuncio o super-homem. Ele é esse mar. Nele, vosso grande desprezo irá se perder” (AFZ, p. 18). Nietzsche pôs Zaratustra como o anunciador do super-homem, assim como as primeiras gotas de chuva, que pesadas se sacrificam, antes do aparecimento do raio.

Amo todos aqueles que são como pesadas gotas caindo, uma a uma, da negra nuvem que paira sobre os homens: prenunciam a chegada do raio e perecem como prenunciadores. Vede, eu sou um prenunciador do raio e uma pesada gota da nuvem; mas esse raio chama-se *super-homem* (AFZ, p. 40).

O filósofo impôs ao profeta uma missão: “seduzir muitos e para arrastá-los para fora do rebanho [...] Zaratustra quer ser visto pelos pastores como um saltador” (AFZ, p. 26)<sup>107</sup>. Zaratustra não pôde ser entendido como o profeta da paz, afinal, ele foi o anunciador da guerra, da desconfiança e do desconforto – “das gotas pesadas caindo, uma a uma, da nuvem negra que paira sobre os homens” –; veio para estabelecer a desordem e a destruição.

“Tinha por hábito caminhar à noite e gostava de olhar no rosto tudo o que dorme” (AFZ, p. 46). A humanidade que em seu sonho milenar ainda não desvendou as astúcias dos antigos profetas, que postergam a felicidade para um além, desvalorizando o tempo presente e negando ao indivíduo a capacidade de criar por conta própria.

Sua missão não era apenas destruir, mas arquitetar a partir dos entulhos do passado, já desgastado e sem sentido, uma nova sociedade, preparando o solo para a chegada do super-homem. Se ele quer que o chamem de bandido, era por que, esse sujeito, condenado pela sociedade, antevê a nova moral da qual será criador<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Segundo Héber-Suffrin (1991) a máxima do super-homem: “sejamos duros”, não se referia aos outros, mas ao próprio ser. Era preciso exigir do homem que desenvolvesse ao máximo suas potencialidades sem, com isso, precipitar-se na demagogia e no falso puritanismo.

<sup>107</sup> Percebeu-se aqui, a crítica nietzschiana a moral idealista, através das figuras do rebanho e do pastor, muito utilizado nas pregações da época.

<sup>108</sup> Zaratustra afirmou que a sociedade do super-homem deveria ser construída a partir de três metamorfoses, que ganharam importância em sua filosofia: o camelo, o leão e a criança. O camelo simbolizando a necessidade de conhecimento do universo que lhe cerca – com toda a bagagem

### 5.1.3 “Último dos homens”, “homem superior” e “super-homem”: breve reflexão sobre os personagens nietzschianos

O primeiro personagem/ conceito introduzido por Nietzsche foi o último dos homens. Em *Assim falou Zaratustra*, este indivíduo apareceu por diversas vezes como oposição ao homem superior, e em última escala ao super-homem. Este era um sujeito com ambições científicas e desejo de compreender o Universo em sua totalidade, a ele nada deveria passar despercebido, tudo era digno de ser registrado e catalogado. Essa ambição investigativa do “último dos homens” contrastou, no entanto, com um ideal de felicidade, restrito à comodidade.

Quando se lê o seguinte trecho, “o último homem é o que tem vida mais longa” (AFZ, p. 41), não é difícil vislumbrar uma porção significativa de darwinismo vertendo das veias do personagem. O valor da vida, neste caso, não esteve na qualidade da existência, mas em quanto tempo o indivíduo poderia sobreviver em sociedade. “Mas o mais excelso pensamento da vida, deveis deixar que eu o ordene a vós – e reza: ‘O homem é algo que deve ser superado’. Vivei, assim, a vossa vida de obediência e de guerra! Que importa viver muito tempo? Que guerreiro quer ser poupado” (AFZ, p. 74).

Orientado pelos ideais gregos de “vida digna de ser vivida”, Nietzsche afirmou que a vida, em condições degradantes, não merece ser preservada. Para que a superação aconteça é necessário arriscar-se. A conservação sempre é buscada pelo mais fraco e débil – o último dos homens. “Se o impulso da vida é a superação, o organismo pode até arriscar sua própria existência para seguir esse impulso” (FREZZATTI JUNIOR, 2001, p. 86). Segundo ele, “aqueles que não podem ou não querem suportar o confronto inerente à vida, desenvolvem estratégias para persistir na existência” (idem)<sup>109</sup>.

Da sua morte, morre o homem realizador de si mesmo; morre vitorioso, rodeado de gente esperançosa a fazer auspiciosas

---

cultural colocada em suas costas – o leão, por sua vez, representando a fúria para destruir a moral vigente e a criança para reconstruir tudo a partir da pureza e criatividade inerente ao seu ser.

<sup>109</sup> Percebeu-se, então, o instinto de conservação em oposição à superação. Desse modo, o indivíduo

promessas. Seria mister aprender a morrer assim; e não deveria haver festa na qual um moribundo não consagrasse os juramentos dos vivos. Morrer assim é a melhor das mortes; a segunda, porém, é: morrer em combate e prodigalizar uma grande alma (AFZ, p. 98).

O “homem superior”, nesse preâmbulo, foi inspiração para o filósofo escrever a parte final de seu livro; o clamor vindo dos arredores da montanha contagiou Zaratustra a sair de sua caverna e prosseguir a anunciação. Conforme o filósofo, o homem superior está a um passo de se tornar o super-homem, mas o medo e as antigas crenças não o permitem.

Nesse momento, a notícia da morte de Deus já era conhecida por estes indivíduos, que agora percorriam as veredas de Zaratustra sem saber ao certo no que acreditar. Entre os antigos cultos esteve à adoração do burro, animal que sempre diz “sim”, aceitação da moral, submissão individual e coletiva, associada à esperança na vinda de um herdeiro da antiga divindade.

Outra crença comum ao homem superior era a linearidade do tempo. Talvez por este motivo, Zaratustra se comportou como o profeta preconizado por Bourdieu e através da prenúncia do “super-homem”, Nietzsche aproximou o discurso profético das lembranças mais corriqueiras ao homem superior, como, por exemplo, a recordação de que era possível discernir entre passado, presente e futuro.

A linha do tempo atravessava a crença do último homem, bem como do homem superior. Eles ainda não poderiam abandonar esses antigos crédulos, visto que a lembrança daquilo que aconteceu no passado ainda os perseguia como na primeira vez.

Todos os fatos, conquistas, derrotas, alegrias e tristezas estavam sobre seus ombros, por isso pretendeu impor ao burro, animal dócil que aceitava passivamente a existência, o peso que não poderiam suportar por conta própria; aquilo que os sobrecarregava no momento: a vida sem garantias metafísicas ou sobrenaturais.

Nietzsche, no entanto, se manteve confiante, o “super-homem” ainda virá, Zaratustra o anunciou assim. Este desejava abandonar a teia temporal que lhe prendera às gerações ulteriores, em troca do momento pre-

---

que deseja sobreviver em sociedade será derrotado por outro, mais forte e preparado para o embate da vida.

sente. O princípio motivador de sua vida era o eterno retorno, onde todos os momentos passados deverão se repetir muitas vezes no futuro.

Héber-Suffrin (1991, p. 114) afirmou que, “o super-homem é aquele que tem realmente consciência de que o mais ínfimo de seus comportamentos deverá repetir-se eternamente, que a menor de suas decisões compromete uma eternidade”. O eterno retorno, nesse sentido, era um compromisso ético assumido pelo homem para quando este conseguir transcender os princípios morais da sociedade moderna, sendo que tal compromisso consistia em aceitar o presente como única realidade possível.

O filósofo, entretanto, não abandonou a ideia da existência de categorias como passado, presente e futuro, por uma razão simples: o encadeamento que ligava o homem ao tempo, também o condicionava a gramática. Os ensinamentos de Zaratustra deveriam, por conseguinte, apoiar-se numa estrutura pré-existente, para que um dia pudessem ser ouvido por alguém, mesmo que extemporâneo a ele.

## **5.2 Os usos do eterno retorno a partir do estudo da filosofia nietzschiana**

O eterno retorno serviu para Nietzsche de duas formas díspares, que suportariam, ao mesmo tempo, sua incursão à historiografia e a crítica incorporada por ele, a um determinado modelo de produção da História. Este arquétipo, utilizado pelos historiadores do século XIX, estava embasado na linearidade das narrativas, na decomposição e racionalização do tempo e nas ideias do Iluminismo.

O primeiro sentido concedido pelo filósofo era reconhecer no tempo cíclico, a impossibilidade de racionalização da vida. Considerando as inúmeras tentativas empreendidas pelo homem moderno para impor à natureza princípios lógico-racionalistas, frutos do Iluminismo e do monopólio (quase exclusivo) das ciências exatas sobre o Universo, sua crítica pareceu reconhecer no contrassenso acionado pelo eterno retorno, argumento mais contundente.

Aos intelectuais, Nietzsche afirmava ser impossível imputar princípios como coerência, lógica, bondade e maldade à natureza. Dessa forma, inclusive, valores postos sobre a “origem” e “finalidade” de determinado

fenômeno, por exemplo, não alcançariam o impacto desejado pelos filósofos iluministas. Poder-se-ia certificar, de outro modo, que a própria ideia de progresso e evolução cairia em desuso devido, em grande parte, a dispensabilidade desses termos.

Seguindo a trilha deixada por Nietzsche, depara-se com novo problema. Qual o objetivo ou interesses por detrás da aparente estabilidade, unidade e racionalidade pretendida pelos filósofos iluministas? Sem dúvida, quando das descobertas científicas, do renascimento cultural e político, da aproximação da História e filosofia em relação às ciências exatas, o clima na Europa pós-medieval era entusiástico. Ao observar as novas gerações de intelectuais, ninguém titubearia ao afirmar que àqueles pertenciam ao seleto grupo dos “civilizados”.

Muitas vezes utilizado como sinônimo de humanidade, a definição do que era ser civilizado, permitiu diversas interpretações, no entanto, a grande maioria acreditava na existência de um processo, nas palavras de Norbert Elias (1994), civilizador. Tal processo era percebido como uma série cumulativa de inovações, regramentos, mudanças e continuidades, que conduziram a humanidade ao seu estágio atual.

A civilização, na maioria dos casos, estava em oposição à barbárie, à ignorância e ao desconhecido. Se o homem aceitar a civilização como um processo de acumulação de saberes, então, seria fácil imputar-lhe uma ideia linear do tempo, restando à barbárie a incompreensão do ciclo, do tempo desregrado, da incoerência e da atrocidade.

Por trazer desconforto e ruína aos impérios já estabelecidos, o tempo cíclico pode ser visto como destruidor de antigas certezas. A civilização, por sua vez, era uma cidade construída sobre o solo seguro da razão, todas as ruas foram pensadas racionalmente. Aos engenheiros – filósofos –, foram concedidos cálculos precisos para construir arranha-céus, e quarteirões em ângulos perfeitos.

A vida política da “civilização” era bem organizada, havia eleições periodicamente, a fim de eleger os representantes do povo, e os cidadãos, se orgulhavam de saber a hora certa de dormir, acordar, lavar-se, etc.

A cidade era bem localizada; todos conheciam os caminhos que levavam a “civilização”, inclusive a “barbárie”. Esta última pôde ser compreendida como uma tribo nômade, que sobreviveria da caça e esporádica incursão aos grandes centros.

A vida em “barbárie” era desregrada, não existindo horários pré-estabelecidos visto que, na realidade, desconheciam até mesmo o significado destas palavras. Não havia preocupação com normas, com ângulos retos, cálculos precisos. As pessoas se orgulham do contato com a natureza e da vida sem responsabilidades vindouras. A “barbárie” não vivia de planos, por que o presente era mais importante, de tal modo que, pretendia vivê-lo intensamente.

Em contrapartida, na civilização, as pessoas procuravam instituições responsáveis pela guarda do dinheiro, pela absolvição dos sentimentos de culpa, pelo depósito de documentos considerados importantes, e se orgulhavam desse sentimento de “poupança”. A “barbárie” não tinha tempo para essas preocupações, viveria a partir de uma economia de subsistência, reconhecendo nas mudanças e imprevisibilidades os únicos princípios de sua existência pois não planejava o futuro e, dessa forma, não teria planos de atacar a “civilização”. A primeira não vive para destruir a segunda; não é movida por sentimentos rancorosos, nem pela culpa.

O que impulsiona a “barbárie” era a possibilidade de desconstruir o estabelecido, para reconstruir *a posteriori*. Mas por qual motivo ela fez isto? Qual sua motivação? Pela mesma razão que uma criança desmonta seu brinquedo preferido de com a possibilidade reelaborá-lo, quantas vezes quiser. A diversão da brincadeira consistiu, então, nesse eterno movimento de ser algo, para depois não ser nada, e poder ser diferente do que era no início. Quem ao avistar uma criança brincando teme por seu próprio futuro? Quem consegue temer a “barbárie” em sua brincadeira infantil de desconstruir e reconstruir a partir das peças do passado?<sup>110</sup>

A civilização teme a barbárie, pois sua força está justamente na arte do aniquilamento e reformulação. Nietzsche percebeu que “a força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se o quanto pode, quer estender-se até o limite, manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte” (MARTON, 2001, p. 97).

Aos civilizados foi apresentado, também, o último nível que a humanidade poderia “descer”, onde encontra-se a pobreza, miséria, preguiça e a doença. Os anciões tinham o hábito de chamar os jovens à beira do penhasco, e ensinar-lhes suas leis, mirando os nômades que vagavam ante os muros da cidade. Tal estratégia não era meramente ilustrativa.

---

<sup>110</sup> Menção ao uso da criança como alegoria na filosofia nietzschiana. Ver nota 111.

A “civilização” somente sobreviveu, por que mostrou ao homem os perigos de ultrapassar os muros da cidade, instruí-os a respeitar a autoridade do conhecimento e visualizar em sua história uma escalada, sobre as seguras cordas do progresso.

No alto da montanha, onde se encontrava o vilarejo (a civilização), as pessoas observavam os bárbaros em seu jogo infantil e distinguiam-se deles por seus trajes, por seus trejeitos, por seu conhecimento. Os civilizados precisavam dos bárbaros, porque sem estes, aqueles não conseguiriam se reconhecer. Marton (2001, p. 190-191), visualizou um conflito similar na filosofia nietzschiana da seguinte forma.

O fraco concebe primeiro a ideia de ‘mau’, com que designa os nobres, os corajosos, os mais fortes do que ele – e então, a partir dessa ideia, chega, como antítese, à concepção de ‘bom’, que atribui a si mesmo. O forte, por sua vez, concebe espontaneamente o princípio ‘bom’ a partir de si mesmo e só depois cria a ideia de ‘ruim’ como ‘uma pálida imagem-contraste’. Do ponto de vista do forte, ‘ruim’ é apenas uma criação secundária, enquanto para o fraco ‘mau’ é a criação primeira, o ato fundador da moral.

A “civilização” forjou, então, a ameaça de invasão da cidade, uma vez que sem tais perigos os civilizados não manteriam a unidade pretendida pelos legisladores. Durante séculos, o conflito entre civilizados e bárbaros se anunciou, mas por diversas vezes foi protelado, até que o dia, esperado por uns, e inesperado por outros, chegou. O confronto entre “civilização” e “barbárie” era eminente e, quando o primeiro raio de sol apareceu no céu, os civilizados atacaram, com o intuito de civilizar aos que estavam a mercê da natureza. Suas armas eram os livros e seus guerreiros, os eruditos.

Uma das estratégias adotadas pelos civilizados foi a de racionalizar o tempo, descolá-lo da vida, atribuir-lhe um número que representasse toda a sua complexibilidade, afastar dele qualquer tipo de misticismo, esvaziá-lo de significado e esticando-o ao máximo a fim de separar o que pertencia ao passado, presente e futuro. Os bárbaros deveriam, então, submeter-se ao tempo linear, abstraindo completo conteúdo do cíclico, todo querer individual, as pretensões de retorno, etc.

No entanto, da mesma forma como aconteceu a Prometeu, os abutres, ao devorar o fígado do herói, se deparam com o ressurgimento de sua

missão, a cada manhã renovada<sup>111</sup>. Na noite da razão, sob as sombras das ruínas deixadas pelos civilizados, à barbárie se renovava, ressurgindo com maior intensidade em cada amanhecer. Os primeiros, acorrentados pela ideia de que o tempo “passava” e de que era impossível controlá-lo plenamente, se desiludiram com a missão que nunca chegava ao final. A escuridão da noite, não tardou a engolir as pretensões filosóficas mais otimistas, e o pessimismo se anunciou no céu até pouco, límpido e iluminado dos séculos XVIII e XIX.

### *5.2.1 O eterno retorno como crítica a unidade e estabilidade*

As investidas dos civilizados sobre os bárbaros, apesar de interessantes (do ponto de vista da crítica filosófica), ainda não se constituíram no principal problema percebido por Nietzsche na sociedade moderna. Era preciso analisar a existência desse conflito, como sendo uma luta entre duas entidades bem delimitadas: “a” civilização e “a” barbárie. Até mesmo ao observador mais desatento pareceria óbvio, o que significava cada um desses termos, visto que tinham um sentido muito intenso e, certamente, criados na “civilização”.

Todos os civilizados eram iguais, bem como ao avistar um bárbaro, conhecer-se-ia todos os demais. E não apenas a aparência, mas a essência de determinado grupo<sup>112</sup>. De tal forma, que se conheciam plenamente as fronteiras epistemológicas que separavam os hábitos de um civilizado, daqueles pertencentes aos bárbaros.

A valorização do uno, em detrimento do múltiplo, alcançou seu ponto mais intenso quando estes valores se voltaram contra o próprio sujeito, exigindo dele coerência e racionalidade para organizar os elementos que fizeram parte de sua existência planejada a partir da razão. A égide do “eu” pode ser decorrente desse processo.

Qual o peso depositado sobre afirmações do tipo: “era isso que eu

---

<sup>111</sup> Diferente do que comumente interpretado quando se lê esta história da mitologia grega, a maldição imposta por Zeus não se aplicava tão somente a Prometeu, que teve seu fígado dilacerado pela águia, mas também à esta que vê sua missão ser inesgotável, uma vez que o fígado de Prometeu regenerava-se todas as noites.

<sup>112</sup> Entenda-se como essência, as supostas características comuns a todos os integrantes de determinado grupo social no âmbito político, cultural e econômico. Reconhece-se, no entanto, a impraticabilidade dessa delimitação, pois se trataria de estabelecer fronteiras rígidas, que não abarcaria toda a complexibilidade desses conceitos.

queria”, “assim eu desejo”, “não contrarie a minha vontade”? Tais indagações subentenderam algo concreto e bem definido dentro do ser, um pequeno gênio, que comandariam o querer humano em sua plenitude. Entretanto, para se alcançar este grau de consciência, foi necessário ao indivíduo um longo processo, que Nietzsche intitulou de domesticação.

O “eu”, construção moderna, era fruto do desencantamento da realidade, da valorização do indivíduo (individualismo), do avanço e reconhecimento da razão como processo legítimo para a produção de conhecimentos, da consagração da lógica no convívio social e do sujeito com uma vontade unívoca e coerente<sup>113</sup>. A História, por conseguinte, era a soma das partes – modelo cartesiano –, a multiplicação dos “eus” e, o agrupamento de identidades plenamente delineadas num mesmo grupo, denominado humanidade.

Giacóia Júnior (2005, p. 108), refere-se ao tema acima discorrido afirmando que,

o “Eu” dessa pessoa não se identifica com a unidade simples e pretensamente autárquica da tradicional consciência de si; esse “Eu” só pode ser pensado como unidade de organização cuja lábil e sempre ameaçada estabilidade resulta da integração de seus estados, dos compromissos, combates, alianças e oposições entre suas forças fisiopsicológicas<sup>114</sup>.

O “eu” apresenta-se então, sendo apenas uma ilusão de ótica, proje-

---

<sup>113</sup> Além das preocupações apontadas acima, se pôde afirmar que o processo de domesticação do indivíduo, incluiu a intensificação do pensamento racional, em detrimento dos instintos que ligavam o homem à natureza. Para Nietzsche, o indivíduo criou uma segunda camada, afastada do meio aparente, intitulada cultura e esta, por sua vez, permitiu que o homem se identificasse com o conhecimento científico ou erudito, e não mais com os ciclos da natureza, por exemplo. Era preciso aproximar cultura e natureza, uma vez que esta última permitiria ao indivíduo libertar-se de amarras morais que o prendiam ao comodismo. No entanto, o próprio Nietzsche esclareceu que, essa aproximação da natureza, não pôde ser percebida como uma tendência romântica e ingênua, aos moldes da filosofia de Rousseau, mas algo ativo e criador. Não sendo, portanto, o retorno ao passado, mas a construção do novo e afirmativo. Para mais esclarecimentos sobre o assunto ver GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Moralidade e memória: dramas do destino da alma*. In: \_\_\_\_\_. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005. P. 33-85.

<sup>114</sup> Para ilustrar a relação entre o “eu” plenamente constituído e os valores modernos, cabe recordar que Granier (2011, p. 52) afirmou que “é o conceito central do ‘sujeito’ que se desmorona, ao se retirarem os conceitos de unidade, causalidade e substância que o sustentavam”, ou seja, se os ideais técnico-científicos se esvaírem, a própria identidade do ser moderno fica comprometida.

tada para silenciar as outras vontades interiores ao sujeito. Quereres múltiplos – e por vezes conflitantes –, que não possuem um objetivo plenamente estabelecido mas, simplesmente, a vontade de continuar desejando. O círculo foi um exemplo disso, na medida em que não tinha um início e fim previamente constituído, todavia alterava-se conforme a conveniência de quem o tracejou no papel. De movimento imprevisível, o círculo impossibilitou ao observante determinar com precisão se este apresentou movimento ou permaneceu estático durante o tempo em que esteve a mirá-lo.

Ocupado com suas reflexões acerca da moral na sociedade grega, em especial ao conflito entre o dionísíaco e o apolíneo, Nietzsche notou que o eterno retorno, pudesse servir para questionar os ideais de estabilidade e unidade, tão propalados pelo homem moderno. Nesse momento, afirmou que a própria vida era constituída de avanços e retrocessos nas várias dimensões e que formavam aquilo que a modernidade chamou de “eu”.

Mau e inimigo do homem chamo a todo esse ensinamento do único e do perfeito, do imóvel e do satisfeito, do imperecível. Todo imperecível – é apenas uma imagem! E os poetas mentem demais. As melhores imagens devem falar do tempo e do devir; devem ser elogio e justificação de tudo o que pertence ao perecível (AFZ, p. 82)

Afinal, nada assegurava que, uma vez superado o temor, a saudade, ansiedade e ignorância, elas não voltariam a acontecer. O que garantiria que a lição aprendida no passado, seria repetida no presente? Qual a certeza do indivíduo de possuir uma memória indefectível contra a ação corrosiva do tempo? Para Nietzsche “não existe substâncias estanques e inertes, e que tudo é uma perpétua metamorfose” (GRANIER, 2011, p. 43).

As indagações que se seguem as primeiras, dizem respeito, até mesmo, a fé, depositada pela modernidade, no conhecimento. Afinal, o saber pode conduzir à felicidade? A resposta para os iluministas é unívoca: Sim! Conhecer a realidade que cerca o indivíduo era fundamental para que este tivesse uma vida afortunada de modo que, quanto maior o nível de conhecimentos adquiridos, maior o prazer proporcionado ao homem moderno. No entanto, com todo potencial construtivo do conhecer, este poderia servir ao seu contrário? Inclusive, conduzir a destruição absoluta do ser?

Ou seria possível ao sofredor revelar algum tipo diferenciado de conhecimento?

Para Nietzsche, todos estes questionamentos envolveram a constatação de que no círculo assim como na vida, não existiria evolução, ascensão, progressão ou retrocesso; o que havia era apenas movimento e transformação. Não era, pois, um caminho em direção ao bem, ao céu ou ao inferno, mas a metamorfose, sem objetivos, que não reconheceu nos termos apresentados acima qualquer valor.

Estes, portanto, não foram encarados como sendo a reta de chegada que a humanidade deveria pleitear, uma vez que no círculo a própria ideia de uma meta final, pronta e acabada em si mesma, nem sequer existe<sup>115</sup>. “A seguir, que o tempo seja infinito, o que elimina a crença numa criação divina do mundo, visto que a criação requer um começo” (GRANIER, 2011, p. 106).

A História, nesse sentido, não reservou espaço para uma única “Humanidade”, origem ou destino, nem um perfil privilegiado e específico de progresso, de verdade e de bem. O desejo do homem não estaria posto sobre uma linha do tempo, em uma só direção, mas múltiplos (e por vezes conflitantes) caminhos. “Por mil pontes e por mil caminhos se devem precipitar para a conquista do futuro e sempre haverá de crescer entre eles a guerra e a desigualdade” (AFZ, p. 95), assim alertou Zarathustra.

### *5.2.2 O eterno retorno como tentativa de aproximar a história da vida*

A terceira estratégia adotada por Nietzsche, consistia em tornar a circularidade do tempo, uma alternativa ao modelo historiográfico elaborado na modernidade onde o eterno retorno representaria um convite a pensar a História como um prolongamento da vida. O homem, incluso na lógica do eterno retorno, assim como os outros animais, não julga o passado a partir de valores pré-concebidos, mas busca entender-se como criatura e criador da História e dos valores por eles arrolados para a análise da sociedade.

---

<sup>115</sup> Héber-Suffrin (1991, p. 112), na intenção de ilustrar essa situação, afirmou que “não se vai a lugar algum quando se anda em círculos”.

A História dos primeiros iluministas no século XVIII, passando por sua profissionalização do século XIX, mostrou possuir uma estrutura rígida, limitadora e legitimadora, a qual ninguém poderia ajuizar ou condenar, ao passo que, numa discussão entre eruditos, era frequente o apelo à “ciência do passado” para confirmar ou negar o posicionamento de outrem. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que pertencia aos ilustrados, também servia aos interesses de governos liberais ou de monarquias absolutistas.

Todavia, uma pergunta ainda era constante entre os círculos intelectualizados da Europa: onde encontrar esta deusa etérea chamada História? Era mesmo possível percebê-la junto ao povo? A resposta ao questionamento talvez fosse afirmativa – a História estava em todos os lugares –, mas na maioria das vezes, o “popular”, receberia apenas um papel secundário, em meio aos grandes feitos dos reis ou desbravadores. Se, mesmo assim, algo referente ao povo merecesse destaque, a identificação caberia aos nobres detentores do conhecimento, e não aos “populares”<sup>116</sup>.

Seguiu-se, então, a distinção e afastamento dos profissionais da História das pessoas que não detinham o conhecimento a respeito de assuntos considerados de atuação exclusiva de historiadores. Era necessário diminuir a própria grafia da palavra História, de forma a propor novas perspectivas sobre os valores atribuídos à disciplina. Esta era a primeira forma de compreender o real significado do termo, uma vez que abandonaria a ideia de uma ciência rígida e aproximá-la-ia da vida<sup>117</sup>.

Outra representação criada no período foi do historiador como sujeito que produziria suas narrativas refugiado em bibliotecas ou gabinetes; de um indivíduo ilustrado e iluminado pelo conhecimento. A própria imagem do pesquisador, sentado a mesa, rodeado de livros e documentos, já remetia ao ser disciplinado que julgava o passado de forma imparcial, não se deixando conduzir por particularidades em suas ponderações.

---

<sup>116</sup> Com isso, não se pretendeu amenizar o posicionamento aristocrático de Nietzsche. Desejou-se, ao contrário, dialogar sobre aquilo que poderia ser chamado de mérito da “aristocracia do conhecimento” nos séculos XVIII e XIX, ou seja, a justificativa para o monopólio que determinada classe social (no caso a burguesia) desempenhou sobre as interpretações do real. Para Nietzsche, esse privilégio monopolista acerca da leitura histórica não poderia vir, exclusivamente, do status científico e utilitarista do cotidiano.

<sup>117</sup> Ver nota de rodapé número 09.

Na maioria das vezes, este sujeito manteve uma expressão séria e comprometida em sua missão profética de anunciar, a toda sociedade, diagnósticos do passado e prognósticos de futuro. Esse sujeito sem vida, chamado historiador, afastou as impressões que, possivelmente, lhe ligariam às pessoas comuns.

O historiador era, por fim, o ser civilizado capaz de controlar todos os seus instintos e de alegrar-se com deslizes teóricos, em visitas pontuais a documentos primários. Ele, aceitou inteiramente a racionalização do tempo, de modo que trabalhava com metas a cumprir. Para isso, criou anotações, fichamentos e resenhas que rejeitavam rasuras e dados insignificantes e, do alto da sua erudição, o historiador (bem como outrora a História) julgava sem nunca poder ser julgado.

O eterno retorno procurou desconstruir essa ligação artificial entre o homem e a História, proporcionando, por sua vez, a problematização da relação entre história e tempo. Quando os modernos pretenderam esticar a corda e afirmar que existiram três bem delineadas dimensões de tempo, não estavam somente propondo uma maneira alternativa de organização temporal, mas, aprofundavam a existência da fórmula verdadeira para compreender a realidade.

Em troca desse controle, era preciso aceitar o tempo sem conteúdo, distante da vida e do sentido. Se os antigos viam no amanhecer, o despertar do grande astro, que trouxera luminosidade e clarividência à humanidade, o homem moderno observou no amanhecer o horário previsto para a incidência de tal fenômeno da natureza.

O sol que despontou no céu às sete horas da manhã era o mesmo que apareceu aos antigos, no entanto, para estes, o alvorecer estava circunscrito a uma série de fenômenos mágicos e misteriosos, que concediam ares de ritual para a aurora e o entardecer.

Novamente percebe-se a importância derradeira do ciclo para a filosofia nietzschiana. Dessa vez, o filósofo preferiu continuar trabalhando com as ideias de passado, presente e futuro, consagradas pela modernidade. Sobre a corda esticada no abismo niilista, visto como tempo sem sentido, Nietzsche introduziu o pressuposto crucial ao seu pensamento, o eterno retorno. Este nada mais era do que, a valorização do presente em detrimento de um querer reativo, que buscava as glórias do passado, ou o desejo das consequências benéficas do futuro.

Com o eterno retorno, Nietzsche preencheu o presente de sentidos, conteúdos simples e complexos, responsabilizando o homem pela compreensão que este teve do passado e pelas esperanças que tem a respeito do futuro. Observa-se, no entanto, que o tempo cíclico na filosofia nietzschiana era diferente daquele apresentado por Eliade (1993)<sup>118</sup>.

A disparidade evidencia-se ao comparar dois pontos em específico. Inicialmente, se o tempo cíclico defendido por Nietzsche teve sua representação mais aparente nos ciclos da natureza, com a sucessão das quatro estações do ano, por exemplo, as fases da lua e o movimento da maré, o eterno retorno não pôde ser entendido como a submissão do homem perante a natureza – como pretendiam os estoicos – mas, inventividade a partir do constante movimento de aproximação e distanciamento do indivíduo em relação aos fenômenos naturais. Ele era “expressão da vida ascendente; pois é o que obriga o querer a superar o terrível obstáculo que a resistência do *passado* ergue contra a livre iniciativa” (GRANIER, 2011, p. 108).

Tampouco o eterno retorno nietzschiano poderia ser entendido da forma como os arcaicos o conceberam. Segundo Eliade, esta sociedade desenvolveu uma capacidade ímpar de sobrevivência a realidade. “Efetivamente, os mitos dos vários povos aludem a uma época longínqua, em que os homens não conheciam nem a morte, nem o trabalho, nem o sofrimento e tinham todos os recursos ao seu alcance” (ELIADE, 1994, p. 105).

A humanidade desconhecia o significado das horas, minutos ou segundos, visto não possuírem instrumentos para controle do tempo, tais como o relógio e o calendário. Nesse contexto, conceitos referentes a passado, presente e futuro eram incompreensíveis aos sujeitos ali envolvidos, porém, tal afirmação não excluía a potencialidade da sociedade arcaica em desenvolver estratégias de controle temporal.

Sabe-se, que o domínio acima citado, não equiparou-se ao pretendido na modernidade, mas, de certa forma, era capaz de demonstrar a preocupação do homem arcaico com o tempo. Para tanto, necessita-se adentrar novamente na particular percepção do tempo cíclico analisada por Eliade onde, segundo ele, o tempo poderia ser compreendido em duas camadas díspares. A primeira concernia ao profano: período em que eram realizadas atividades cotidianas como caça, pesca, coleta, etc. A segunda pertenc-

---

<sup>118</sup> Sobre a ideia de tempo cíclico nas sociedades arcaicas ver primeiro capítulo.

cia a uma dimensão sagrada, onde somente poderiam alcançar aqueles que passassem por um ritual de purificação.

Contudo, essas duas faces não estavam apartadas, mas frequentemente se relacionavam e, quando as atividades cotidianas apresentavam problemas (como a ocorrência de uma seca prolongada, falta de peixes ou animais para caçar, por exemplo), era comum ao homem arcaico recorrer a rituais mágicos para aproximá-lo do tempo sagrado.

Através do ritual de passagem, os antigos buscavam a ligação entre profano e sagrado<sup>119</sup>. Era como se “os primitivos não se sentiam sempre inocentes, mas tentavam sê-lo através da confissão periódica dos seus pecados” (ELIADE, 1994, p. 105). Durante esse período, reviviam as antigas lendas e recordavam o passado há muito esquecido, retornando, ao final dos festejos, revigorados para sua rotina de trabalho<sup>120</sup>.

O tempo sagrado, desta maneira, purificava o período profano, tornando suportáveis, ao homem arcaico, fenômenos como o envelhecimento e a morte. Por meio do ritual de passagem era possível revisitar essa dimensão temporal, onde os personagens não definhavam frente à força devastadora do tempo e onde as sociedades arcaicas acreditavam existir a necessidade de “se renovar periodicamente através da anulação do tempo” (ELIADE, 1994, p. 100), ou melhor, a tentativa de anular os efeitos do tempo sobre o homem. Esse cerimonial poderia ser repetido inúmeras vezes, dependendo da necessidade da população.

Quando as pessoas precisavam alcançar o tempo sagrado apelavam ao ritual de passagem, que desempenhava a função de controle das potencialidades benéficas e maléficas da vida e da morte. O eterno retorno, nessas circunstâncias, era a possibilidade de regressar ao mesmo, retornar ao original, lembrar o esquecido e, a partir disso, regenerar os convalescidos.

Ao analisar as características explicitadas acima referentes ao eterno retorno nas sociedades arcaicas, facilmente concebe-se o vasto fosso teórico que separou a interpretação de Eliade, daquela pretendida por Nietzsche. A diferença é evidente em dois aspectos da vida na sociedade arcaica.

---

<sup>119</sup> Neste cerimonial de entrega às forças cósmicas, as pessoas consumiam drogas alucinógenas e dançavam ao som de batuques tribais, numa espécie de transe coletivo.

<sup>120</sup> De outro modo, também era possível perceber no ritual de passagem, uma relação de memória e esquecimento, na medida em que recordava aos descendentes da tribo as histórias dos heróis, o mito fundador do povoamento, etc.

Inicialmente, pelas palavras de Eliade, essas pessoas tinham verdadeiro “horror à história”, de modo que, não admitiam pensar suas vidas como um longo encadeamento de fatos. Tal posicionamento conduziu-os a encontrarem no ciclo uma alternativa à periodização do tempo.

Para Nietzsche, o ciclo somente poderia ser admitido enquanto mergulho na própria história, a aceitação e superação de todas as mazelas introduzidas pela periodização do tempo, pelo passar das horas e dos anos. Nessa situação, inexistiam rituais que pudessem purificar o tempo, controlá-lo, ou dissimular seus efeitos sobre o homem.

Ao visualizar o “horror à história” nas sociedades arcaicas – fato percebido nos cerimoniais de purificação do tempo – retoma-se Nietzsche que, ao contrário, desejava o eterno retorno, por aproximar o homem da história, e convidar-lhe a observá-la em sua complexibilidade, por todos seus ângulos e perspectivas.

O segundo ponto de destaque revelou outra diferença crucial entre a abordagem nietzschiana e, a percepção que as sociedades arcaicas detiveram, do tempo cíclico. Enquanto para os arcaicos, o ritual de passagem foi uma experiência coletiva, conectando-os a uma dimensão sagrada do tempo, para Nietzsche, o experimento, intitulado eterno retorno, era individual não havendo obrigatoriedade em aceitar a vida sobre a égide do cíclico, pois isto era uma opção particular do sujeito.

Em terceiro lugar, as obras nietzschianas que se referiam ao eterno retorno não continham menções a ideia de sagrado e profano por que um tempo era considerado virginal e incorruptível reservado aos heróis e, outro pecaminoso, por isso digno dos homens, não fazendo parte do horizonte teórico dele.

Levando-se em consideração, então, a ideia de transe coletivo, para alcançar o tempo dos heróis e das narrativas míticas, era refutada por ele, inicialmente, devido à ilusão por detrás de tal representação e, depois, visto que o “transe”, por ser um momento de entrega ao delírio, acabava retirando a responsabilidade do indivíduo por suas decisões.

### **5.3 A criança que joga: experiências temporais no eterno retorno**

Uma das alegorias mais recorrentes na filosofia nietzschiana e que, de certa forma, tornou-se plano de fundo para as investigações do eterno

retorno, foi a criança. Ela, como recurso linguístico, perpassou o pensamento de Nietzsche, tanto juvenil quanto da maturidade, como o “calcanhar de Aquiles” da sociedade moderna. A criança, representava o sujeito que não fora plenamente “domesticado” pela razão esclarecida, conservando então, traços de seu instinto e a possibilidade de uma nova relação para com a existência.

Na maioria das vezes, a utilização metafórica da criança esteve ligada à ideia de ingenuidade, pureza e simplicidade “inerentes” ao ser humano, mas, ao contrário de outros filósofos, como Rousseau, por exemplo, para Nietzsche, essa infantilidade não necessitaria passar por um processo de filtragem, aos moldes dos tratados educacionais.

A infância era um período onde as inquietações da vida adulta não se faziam presentes; “da criança que não tem ainda um passado para negar e que brinca, na sua feliz cegueira, entre as balizas do passado e do futuro” (UIHV, p. 71), não havia porque renegar a História, uma vez que, preocupações temporais, sequer existiam.

A ideia que pôde ser criada acerca do tempo e, da corrosão que ele impôs a tudo aquilo que pretendia ser eterno, era de uma criança que, sentada à beira do abismo, estava a brincar com peças diversas. Em sua distração infantil, ela somente tinha olhos para seus brinquedos, não percebendo que tudo ao seu redor se alterava na velocidade de rios caudalosos<sup>121</sup>. No entanto, se este infantil levantar o olhar do chão e estendê-lo para os lados, não notará qualquer mudança, simplesmente porque se esqueceu do que havia visto ao estar pela primeira vez, à beira do precipício.

A criança não recorda que, possivelmente, já esteve várias vezes ali prostrada; que este instante repetiu-se infinitas vezes no passado, bem como ocorrerá no futuro. Ao contrário do anjo que, segundo Benjamin, era empurrado por ventos para longe dos fatos, cabendo-lhe apenas observar a História, o pequeno descrito aqui não olha o passado, visto estar de costas para a lente que revela essa imagem. Desse modo, nem ao menos se pôde visualizar o seu rosto; precisar quem ele realmente é.

Não havendo nenhuma entidade externa à criança, ela também não foi alertada de sua amnésia e a ausência de qualquer observador, inclusive, impossibilitaria afirmar que a criança levantou-se, para, mais tarde, voltar a sentar no mesmo lugar. Toda a afirmativa neste viés torna-se descabida,

---

<sup>121</sup> Menção ao pensamento de Heráclito, especialmente a afirmação de que ninguém entraria duas vezes no mesmo rio.

visto que o esquecimento é a garantia e o contrassenso desta representação. Quem não tem nada para lembrar, desconhece o esquecimento<sup>122</sup>.

A figura preconizada por Nietzsche acrescentava-se à apologia ao jogo. Este último, não se referindo especificamente a uma prática, nem a regras determinadas, mas a brincadeira e as múltiplas alternativas apresentadas àquele que joga. “Una parte hace algo... la otra parte hace otra cosa... aquella primera parte vuelve a hacer algo diferente... y así sucesivamente. Los juegos consisten en este constante movimiento de vaivén, en la relación tensa de las partes”<sup>123</sup> (SERRANO, 2007).

Desse modo, para a criança que brinca, o blefe e o logro seriam duplamente permitidos, pois ao enganar não sabe que ilude ou trapaça, por meio da percepção de que é criança e, para elas, tais atitudes são compreensíveis, sob o pretexto de que se confunde ao jogar. Para Silva (2010, p. 04), no entanto, o que respaldaria o jogo-criança era a inocência.

A inocência livra a criança de qualquer responsabilidade. O que ela faz, não faz por mal. Ela não pode ser condenada por seus erros, porque sequer há erro quando há inocência. O erro é fruto de uma consciência, ou melhor, de uma má consciência. Diz Deleuze: “No ressentimento (é tua culpa), na má consciência (é minha culpa) e em seu fruto comum (a responsabilidade)” (1976, p. 17). Mas a criança, livre de qualquer consciência soberana, vive liberta também do erro e da culpa; portanto, sem medo de errar. Ela simplesmente vive conforme suas forças. Sua inocência lhe concede a leveza da irresponsabilidade.

---

<sup>122</sup> Nesse preâmbulo, a alegoria-criança se aproximava da compreensão do tempo para o animal. O tempo, para o animal, era uma variável ao qual não coube contabilizar. Vivendo de maneira a-histórica, “ele está inteiramente absorvido pelo presente, [...] ele não sabe dissimular, não oculta nada e se mostra a cada segundo tal como é, por isso é necessariamente sincero” (UIHV, p. 71). Nietzsche afirmou que, nesse sentido, o homem moderno sentia inveja do animal:

Mas ele se admira também consigo mesmo, pelo fato de não poder aprender o esquecimento e de sempre ficar prisioneiro do passado: por mais longe que ele vá, por mais rápido que ele corra, os seus grilhões vão sempre com ele. É um verdadeiro milagre: o instante, aparecendo e desaparecendo como um relâmpago (UIHV, p. 70).

<sup>123</sup> Em uma tradução livre: “Uma parte faz algo... A outra parte faz outra coisa... Aquela primeira parte volta a efetuar algo diferente... E assim sucessivamente. Os jogos consistem neste constante movimento de vaivém, na tensa relação entre as partes”.

Baptista (2010, p. 91), por sua vez, asseverou que se a criança burla, “não são exatamente mentiras com o objetivo de enganar, mas somente a possibilidade de que a verdade seja de outra forma que não a corrente”. A mentira entendida desta forma, faz parte do jogo, considerando que as regras não sintetizam a “graça” de jogar. A diversão infantil, ao contrário, esteve nas alternativas apresentadas pelo contexto e, na imprevisibilidade reservada pelo lançar de dados.

Heráclito no aforismo 52 afirmou que, o tempo poderia ser comparado a uma criança jogando. “Na tradução mais corrente ao português, feita por José Cavalcante de Souza e vinculada na edição dos Pré-Socráticos da coleção *Os pensadores*, se lê “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (HERÁCLITO, 1978, p. 84)” (BAPTISTA, 2010, p. 86). Ainda, segundo Baptista, “Heráclito brinca com o tempo através de sua relação com a criança. A imagem do severo ancião portando uma ampulheta é pervertida em uma criança que se diverte envolta em seus jogos” (idem).

O tempo-criança de Heráclito, bem como o eterno retorno presente em seu pensamento, pareciam se servir de uma mesma vertente: o jogo inconsciente ou inconsequente entre os opostos. Para o pré-socrático, a vida era formada pelo constante conflito entre os contrários, “quente-frio”, “molhado-seco”, “dia-noite”, de tal forma que nessa oposição era possível encontrar uma harmonia, semelhante a unidade que se forma a partir do múltiplo.

Também se observa que neste jogo não havia uma coerência ou qualquer tipo de garantia externa acerca dos fatos subsequentes. Serrano alertou que, “el juego no depende de nada más que de él mismo, agota su curso y su sentido dentro de sí, contiene toda su verdad en sí mismo, se fundamenta a sí mismo”<sup>124</sup> (SERRANO, 2007)<sup>125</sup>.

No jogo, todo o passado deve ser esquecido, uma vez que as rodadas anteriores, não determinam as seguintes e, para o jogador não há nenhuma lição a compreender do que passou<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> Livre tradução: “O jogo não depende de nada além dele mesmo. Possui curso e sentido em si mesmo, contém toda a sua verdade em si mesmo, se fundamenta em si mesmo”.

<sup>125</sup> Se acaso, Nietzsche utilizou essa ideia de jogo em Heráclito foi para justificar a própria inocência e leveza que o tempo cíclico incorporou em sua filosofia. O dualismo representado por seu pensamento, diz respeito ao eterno retorno poder ser um fim em si mesmo, não necessitando justificação externa para existir e, de outro modo, permear todas as dimensões do querer humano.

<sup>126</sup> Ver nota 83.

No texto *Acerca del fragmento no. 52: "Aion es un niño que juega a los dados: de un niño es el reino"* escrito por Serrano, observa-se "Aion" como protagonista da trama pré-socrática. Heráclito não se referia, portanto, a qualquer criança, mas a Aion, um dos deuses da mitologia grega. Ao lado de Khronós e Kairós eram consideradas divindades na Grécia Clássica, representando percepções específicas de tempo. O primeiro simbolizava a sequência de fatos, Kairós era o rompimento dessa previsibilidade em troca do momento e, Aion era

o tempo que já existe nos primórdios dos deuses e antes deles, é o tempo no qual a inércia pode ser substituída pela sequência cronológica, no qual a sequência pode dar lugar a uma oportunidade cairológica. É a estrutura temporal por trás de toda construção no tempo (BAPTISTA, 2010, p. 90).

A eternidade, sob este ângulo, era o fundamento do tempo cíclico, remetendo-se, portanto, à máxima nietzschiana: viver cada instante de modo a perpetuá-lo por toda a eternidade. Para Nietzsche, o único sujeito capaz de tal comportamento frente ao tempo era a criança. "A primavera da criança é o anúncio de um novo tempo cheio de possibilidades; o tempo sem marcação, sem começo e nem fim – o tempo da eternidade." (SILVA, 2010, p.10).

Aion, por conseguinte, era a criança virada de costas para a lente-objetiva e, "como criança, o Aion não pode ser confundido nem com o despotismo organizacional do Khronós, nem com a volatilidade oportunista do Kairós" (BAPTISTA, 2010, p. 91).

Foi perceptível a Nietzsche que Heráclito "comparó la fuerza formadora del mundo con un niño que juega colocando piedras acá y allá, construyendo montones de arena y destruyéndolas después. Aquí, al Aión es una especie de niño-demiurgo-artista<sup>127</sup> [...]" (SERRANO, 2007). Para Serrano, a criança que joga não tem um objetivo previamente definido, não busca justificar sua conduta em preceitos morais, como falar a verdade ou mentir.

Retorna-se, pois, as representações gregas sobre o tempo. Khronós, responsável por encadear os fatos a uma sequência racionalizável, observa a prática interrompida por Kairós que, por meio da ação intempestiva do

instante, esfacela sua obra. Contudo, sempre que o segundo cortava a linha produzida por Khronós, este último reiniciava a confecção da teia, até o momento em que Kairós volta-se a romper a sequência estabelecida.

Antes de ser considerado, tão somente um conflito entre duas entidades míticas, o acontecimento acima retratado deve ser compreendido como um jogo entre Kairós e Khronós. O nome do jogo que se estabelece entre eles é conhecido por Aion – “o tempo que já existe nos primórdios dos deuses e antes deles [...] a estrutura temporal por trás de toda construção no tempo” (BAPTISTA, 2010, p. 90). Desse modo, a criação também é o jogo, uma vez que essas duas dimensões não se separam. A vitória ou a derrota não se restringem apenas a brincadeira, mas interferem, inclusive, na percepção que o indivíduo tem dele próprio.

A prática de Aion se aproximava, portanto, da *physis*. Esta, compreendida como natureza, apresenta ao indivíduo a imprevisibilidade e não determinismos dos fenômenos naturais. No entanto, a relação do homem com a *physis* não deveria ser aquela dos estoícos, visto que “Kerkhoff menciona que em la época de Heráclito el término “Aión” no tenía el significado estoico de “tiempo cósmico” sino el de “fuerza vital”, “tiempo o duración de vida”<sup>128</sup> (SERRANO, 2007). A ideia de “tiempo o duración de vida” permite ampliar o debate acerca da compreensão de eternidade em Nietzsche.

Apreende-se, pois, que a máxima nietzschiana elencada acima, diz respeito ao eterno, contudo, se o tempo é a duração da vida, a eternidade, como uma dimensão temporal, não pode ultrapassar a própria existência do sujeito.

Então, afinal, o que era a eternidade propalada por Nietzsche, de acordo com as reflexões elencadas por ele ao se referir a conceitos como humanidade, unidade, verdade ou mentira? Todas essas expressões pertencem à esfera da ilusão e do esforço em transformar o múltiplo em uno.

A humanidade, por exemplo, era a tentativa de reunir, em um grupo homogêneo, indivíduos diferentes entre si. Essa separação entre homem e

---

<sup>127</sup> Livre tradução: “Comparou a força formadora do mundo com um menino que joga, colocando pedras aqui e ali, construindo montanhas de areia e, depois as destruindo. Aqui o Aión é uma espécie de menino-demiurgo-artista”.

<sup>128</sup> Livre tradução: “Kerkhoff menciona que na época de Heráclito o termo “Aión” não tinha o significado estoico de “tempo cósmico” e sim o de “força vital”, “tempo como duração de vida””.

natureza se mostrou fundamental, uma vez que a partir da ordenação da vida humana seria possível reorientar toda a realidade externa ao indivíduo.

Desse modo, se a humanidade não existe no sentido comumente atribuído a ela, a ideia de tempo “concebida” conforme seus interesses, não passa de uma perspectiva acerca do Universo: a possibilidade de racionalizar a realidade.

Tal posicionamento, entretanto, não consiste em verdade absoluta, pelo contrário, é uma entre tantas verdades admissíveis. O conceito de “humanidade” parece resultar, por certo, da mesma unidade pretendida com o conceito “tempo cósmico” ou, a ideia de eternidade advinda desta compreensão: no primeiro caso, legitimar a função do indivíduo em sociedade; no segundo, interceder na relação homem/natureza.

A eternidade, para Nietzsche, não deveria, por isso, ultrapassar a própria existência do sujeito, responsável por conceder sentido ao “eterno”. Tratava-se portanto, de uma experiência psicológica individual e intransferível. Quem perpetuaria os valores dessa experiência após a morte do sujeito? O filósofo acreditava que o fosso deixado pela inexistência da humanidade não deveria ser preenchido por qualquer outro valor. O eterno retorno nietzschiano deveria ser entendido entre os limites impostos pela existência.



## Considerações finais

No momento em que algumas ponderações se fazem necessárias à conclusão do presente trabalho, busca-se na própria constituição da historiografia, as motivações para a crítica empreendida por Nietzsche. Afinal, o que a História representava ao indivíduo? Por meio de quais artifícios sua abordagem interferiu na organização social?

O Iluminismo objetivou a composição de um indivíduo apartado da natureza, com poder de observá-la, julgar seus efeitos e ordenar a realidade que lhe era apresentada. Ao narrar o que acontecia ao seu redor, o homem moderno posicionou-se acima dela, colocando-se em condições de intervir a luz do conhecimento ilustrado. O tempo, por conseguinte, era uma dessas dimensões “naturais” a serem analisadas pelo historiador<sup>129</sup>.

De outro modo, a instrução das crianças também se tornava tema de destaque entre os filósofos. Os jovens alcançavam, através das práticas pedagógicas, utilizadas em larga escala nos estabelecimentos de ensino do período, o mais variado número de informações. Tal procedimento garantia-lhes que, ao final do processo de ensino-aprendizagem, as convenções sociais não lhes seriam estranhas. No entanto, a inserção dos alunos nesse modelo instrutivo, representava necessariamente, o desaparecimento da inocência infantil. O indivíduo “treinado” para a vida adulta, ao mesmo tempo em que ansiava pelos resultados da educação, despedia-se do Universo utópico da criança.

A idealização da infância como momento de pureza e verdade, sem disfarces ou “máscaras”, estava diretamente ligada à percepção de que nas origens encontrava-se a perfeição, o mundo sem defeitos, fraudes ou ilusões e, apenas, “com o passar do tempo” a humanidade foi se corrompendo e degradando – “a sociedade pervertendo o indivíduo” –, na ótica de Rousseau. Geralmente identifica-se este desejo com a criança pois, ela não age por maldade e, não guarda ressentimento, visto desconhecer o significado desses sentimentos.

---

<sup>129</sup> Ao perceber a narrativa introduzida pela História como uma tentativa de controle sobre a ação do tempo, por exemplo, notam-se múltiplas e distintas significações ali envolvidas, donde o modelo historiográfico do século XVIII foi apenas uma delas.

Não obstante, o Universo infantil se apresentava como uma miragem ao indivíduo; o retorno a este passado “mítico” tornou-se um problema à modernidade, visto o sujeito estar adaptado a pensar no presente como uma evolução em relação ao que ocorreu anteriormente.

Referindo-se a uma caminhada em direção ao futuro, qualquer tentativa de regresso mostrava-se impossível, devido a duas razões principais: inicialmente observa-se o valor atribuído pela coletividade às categorias como passado e futuro, sendo que o segundo necessariamente é melhor do que o primeiro. Há, entre eles, evolução, progresso e melhoramento da matéria e, por conseguinte, ao homem “instruído”, não existe a opção de retorno à ignorância ou à inocência.

A valorização do tempo presente seria, para Nietzsche, uma das maneiras de combater a frustração que esta situação acendia no sujeito, visto que a reflexão nietzschiana considerava a compreensão temporal, muito importante para a constituição do indivíduo como ser pensante.

Seguindo o rastro sugerido pelo “eterno retorno”, é possível afirmar que tudo o que se vê, ouve e sente é resultante de estímulos imediatos, dos quais as lembranças são apenas construções, parecendo ser a inversão de um antigo arquétipo, onde as percepções são elaboradas a partir de recordações do passado. Logo, não ocorre nessa expressão do momento, necessidade de afirmação por intermédio do progresso ou busca pela inocência, preconizada no tempo linear.

É necessário, pois, retomar as reflexões nietzschianas acerca do posicionamento do homem frente à narrativa histórica. Existiria alternativa à ruína e destruição preconizadas pela constituição da História como ciência do tempo? Era possível ao indivíduo sentir-se confortável com a percepção de que o tempo passa e leva-lhe a vitalidade e força? Nietzsche responde afirmativamente a estas questões onde o jogador e a criança foram exemplo disso.

Observa-se o jogador e a constituição de suas estratégias, como exemplo da materialização de ideias citadas anteriormente. Ao refletir sobre possíveis espaços nos quais a história desenha aquele que joga, verifica-se que, para o indivíduo que segura as cartas, sequencias que se apoiam em experiências do passado estão fadadas ao fracasso pois, cada rodada é única e imprevisível. No entanto, o entendimento de que a sorte anteriormente recolhida à mesa, não regressa à sua mão na mesma ordem de ou-

trora, não é o suficiente para que ele abandone a crença de aperfeiçoar-se com o passar do tempo. Isto possibilita manter antigos hábitos: blefar em oportunidades pontuais e arriscar-se onde ontem alcançou resultados positivos.

Ao contexto supracitado, indaga-se qual o sentido de história para o jogador: ele pressupõe a linearidade ou o tempo cíclico? Qual dos dois momentos deve-se considerar? A lógica intrínseca a rodada que, se mantém devido à força do esquecimento, ou a experiência do jogador – a qual se ampara na memória?

Tendo em vista o problema exposto, caberia ponderar que, mesmo quando se percebe a sincronia linear do pensamento, o ciclo intervém na mesa de jogo. Inicialmente em nível da rodada: esta é sempre o instante; o jogador não pode olhar as cartas que passaram, por exemplo, mas, posteriormente, analisa a ideia de experiência de rodadas anteriores. De que forma, então, harmonizar o ser sempre presente e o retorno de arquétipos do passado? Nietzsche solucionou este impasse utilizando-se da dinâmica do círculo, onde perspectivas contrárias revezam-se, sem nunca submeter-se.

A concepção de combate, talvez, melhor elucide o que fora exposto até aqui. Dois oponentes lutam, sendo que em cada momento, um parece garantir a vitória, muito embora não consiga “finalizar” o adversário. Aquele que por hora domina, como se baixando a guarda, permite ao outro a oportunidade de revidar e inverter as posições.

O sujeito que anteriormente estava sendo submetido, agora reprime, ao mesmo tempo em que possibilita a reação daquele que está perdendo. No entanto, por que motivo nem um deles busca o “nocaute”? Por que a luta não termina e decreta-se um vencedor? Justamente pelos oponentes não almejem a vitória, se ela não vier acompanhada de uma nova chance para o combate. O que está sendo objetivado, então, não é derrubar o adversário e acabar com o duelo, mas sendo a luta, um jogo, este último necessita ser conservado.

Entretanto, para o jogador, é conveniente esquecer a lógica proposta por Nietzsche, a fim de continuar jogando, mas ele não pode fazer isso, visto que o progresso interposto pela racionalidade: “uma vez instruído se torna impossível regressar a ignorância”, impede-o de iniciar a próxima rodada. Numa comparação ao desejo moderno em obter o maior número de informações, o jogador era aquele que conhece todas as regras do jogo,

desde as mais importantes até as triviais.

Nesse sentido, qualquer deslize da memória significa um problema, que conduz inevitavelmente o jogo ao seu término. Se o objetivo dele era continuar apostando, deveria evitar a todo o custo a vitória de seu adversário. Talvez, então, seja a memória o principal instrumento interposto pela percepção do ciclo na filosofia nietzschiana? Tal alternativa, porém, contesta a amnésia que a pressupõe: olvidar o esquecimento. O único capaz desse ato afirmativo frente ao jogo, para Nietzsche, era a criança que, inoentemente, “brinca entre as balizas do passado e do futuro”.

Deve-se, contudo, ressaltar que a inocência, para Nietzsche, é a premissa da vida e, não lembranças de um passado nostálgico do homem-natureza. Logo, não se trata de fazer a existência retroceder às origens e dobrar a linha do tempo, de modo a visualizar o círculo, mas, uma experiência que pode ser repetida incontáveis vezes, mantendo sua originalidade.

A criança que brinca à beira do abismo, não recorda de ter realizado a mesma jogada ou, sentir-se feliz pelo estímulo que outrora lhe proporcionou satisfação. Ela espera pela força criadora do esquecimento, tornando fantástica, nova e surpreendente a realidade que se apresenta, mesmo que esta seja apenas a repetição de algo que já aconteceu em uma das rodadas anteriores.

A máxima nietzschiana que diz “viver o presente de forma que cada ação seja digna de repetir-se no futuro”, também implica duas práticas contraditórias, que se harmonizam no conflito: qualquer memória equipara-se a alguma espécie de amnésia. Assim, em cada biblioteca encontram-se pequenas lacunas de esquecimento, estantes no final do corredor, livros em seus rodapés onde a lembrança é relegada a segundo plano. Entretanto, a própria existência pressupõe em certo sentido, a deslembração. O esquecimento não é um não-lembrar, uma vez que nada falta ao olvido e ele é uma força criativa, que conduz o indivíduo mesmo na amnésia, a recordar a promessa que proferiu: “viver o presente”.

A perspectiva cíclica da realidade se confunde com a premissa nietzschiana, na medida em que aceitar a carta que é concedida, sem ressentimento ou tentativas de alterar o passado, é esquecer e lembrar. O momento proporciona ao jogador, múltiplas oportunidades mas, para tanto, ele necessita deixar de lado, o que poderia ter sido por aquilo que é.

O que é “agora” retornará inúmeras vezes, de modo que na expressão do instante, perceba-se a permanência inconstante do eterno, e o infinito intensificar-se do olhar intempestivo, da descoberta e surpresa. Se o eterno retorno somente reconhece o presente como dimensão temporal, a História pode ser considerada uma criação cotidiana, humana, e, por isso, imprevisível. Nela castelos de areia são arquitetados ao alcance das marés, devastados e reconstruídos toda manhã pela criança que caminha na orla da praia.



# Referências

## Referências Básicas

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral. In: \_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Lisboa (Portugal): 70,1988.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Editora Escala, [200-].

\_\_\_\_\_. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: SOBRINHO, N. C. M (Org.). *Escritos sobre educação*. 5 ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. *Escritos sobre a História*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

## Referências Secundárias

ARIÈS, Philippe. A história na civilização moderna. In: \_\_\_\_\_. *O tempo da História*. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água, 1992. p. 249-258.

AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Falando de Nietzsche*. Ijuí, RS: Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, 2005.

BAPTISTA, Mauro Rocha. O tempo e a criança: comentários ao fragmento 52 de Heráclito de Éfeso. *Mal-estar e sociedade*. Ano III. n. 4. Barbacena. Junho 2010. Disponível em: <<http://www.uemg.br/openjournal/index.php/malestar/article/view/32>>. Acesso em: 16 dez. 2012.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo* (Obras Escolhidas III, vol. 3). São Paulo: Brasiliense, 1989.

BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: \_\_\_\_\_. *Ficções*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

BOURDIEU, Pierre; MICELI, Sérgio (Org.). Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997.

CORBISIER, Roland. Período pós-socrático. In: \_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 276-435. Tomo II. 1 parte.

CROSBY, A. W. Tempo. In: \_\_\_\_\_. *A mensuração da realidade: a quantificação e a sociedade ocidental, 1250-1600*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DOMINGUES, Ivan. A experiência do tempo e da história. In: \_\_\_\_\_. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*. Belo Horizonte: Ed. Universidade Federal de Minas Gerais, 1996.p. 17-65.

DOSTOYEVSKY, Fyodor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001.

ELIADE, M. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa (Portugal): 70, 1993.

ELIAS, N. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FEREZ, Olgária Chaim; CHAUI, Marilena de Souza. Vida e obra. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche: esquecimento como atividade. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, SP, nº 7, p. 27-40, 1999. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn/cn\\_07.html](http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn/cn_07.html)>. Acesso em: 12 outubro 2009.

FOUCAULT, Michel. Prefácio & classificar. In: \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. IX-XXII & 172-226.

\_\_\_\_\_. *Stultifera navis*. In: \_\_\_\_\_. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 3-44.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, 2001

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Entre o amadorismo e profissionalismo: as tensões da prática histórica no século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 184-200. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufjf.br/~ppghis/pdf/topoi5a7r.pdf>>. Acesso em: 22 dezembro 2011.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARRISON, Robert; JONES, Aled; LAMBERT, Peter. A institucionalização e a organização da História. In: LAMBERT, Peter; SCHOFIELD, Phillipp (Cols.). *História: Introdução ao ensino e à prática*. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 25-41.

\_\_\_\_\_. Metodologia, História científica e o problema da objetividade. In: LAMBERT, Peter; SCHOFIELD, Phillipp (Cols.). *História: Introdução ao ensino e à prática*. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 43-55.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

JULIÃO, José Nicolao. Nietzsche e a interpretação niilista da História. In: GUIDO, Humberto; SAHD, Luiz F. N. de Andrade e Silva (Orgs). *Tempo e História no pensamento ocidental*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. p. 232-244.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças: correspondência 1982-1985*. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1999.

\_\_\_\_\_. *A condição pós-moderna*. 6 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2000.

KNAUSS, Paulo. Uma história para o nosso tempo: historiografia como fato moral. *História Unisinos* 12(2), São Leopoldo, RS, p. 140-147, Maio/ Agosto 2008. Disponível em: <[http://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&q=Paulo+Knauss+Uma+hist%C3%B3ria+para+o+nosso+tempo&btnG=Pesquisar&lr=&as\\_ylo=&as\\_vis=0](http://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&q=Paulo+Knauss+Uma+hist%C3%B3ria+para+o+nosso+tempo&btnG=Pesquisar&lr=&as_ylo=&as_vis=0)>. Acesso em: 27 fev. 2012.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. ed. São Paulo: Discurso, 2001.

MITRE, Antonio. *O dilema do centauro: ensaios de teoria da história e pensamento latino-americano*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. O Desafio Nietzsche. In: FUNDAÇÃO DA FÖDER-UND FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT FRIEDRICH NIETZSCHE, 1990, Halle. *Discurso* (21), Halle: Comissão Editorial, 1993, p. 7-29. Disponível em: <<http://scholar.google.com.br/scholar?q=O+Desafio+Nietzsche&hl=pt-BR&btnG=Pesquisar&lr=>>>. Acesso em: 01 fev. 2012.

REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ROSSI, Paolo. Sobre as origens da ideia de progresso. In: \_\_\_\_\_. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 2000.p. 47-68.

SALAUQUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, SP, nº 2, p. 17-39, 1997. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn/edicoes.html>>. Acesso em: 12 outubro 2009.

SERRANO, Adriana González. Acerca del fragmento no. 52: “aiones um niño que juega a los dados: de um niño es el reino”. *Asociación de estudiantes de filosofía UCR*, San Pedro, Costa Rica, n. 21:37, mar. 2007. Disponível em: <<http://aefucr.blogspot.com.br/2007/03/acerca-del-frag>>

mento-no\_04.html>. Acesso em: 17 dez. 2012.

SILVA, Márcio Sales da. O devir-criança em três tempos: Heráclito, Nietzsche e Deleuze. In: V COLÓQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO, 2010, Rio de Janeiro. *Anais do evento*. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. p. 01-18. Disponível em: <<http://noboteco.files.wordpress.com/2010/02/marciosales2.pdf>>. Acesso em: 25 dez. 2012.

WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 14. ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

WHITROW, G. J. Tempo e Relatividade. In: \_\_\_\_\_. *O que é o tempo? : Uma visão clássica sobre a natureza do tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

\_\_\_\_\_. *O tempo na história: concepções de tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.



## Corpo Editorial

Prof. Dr. ALFREDO ALEJANDRO GUGLIANO - UFRGS  
Prof. Dr. DEJALMA CREMONESE - UFRGS  
Prof. Dr. CESAR BERAS - UNIPAMPA  
Profª. Dra. ELISÂNGELA MAIA PESSÔA - UNIPAMPA  
Prof. Dr. FERNANDO DA SILVA CAMARGO - UFPEL  
Prof. Dr. GABRIEL SAUSEN FEIL - UNIPAMPA  
Profª. Dra. PATRÍCIA KRIEGER GROSSI - PUC  
Prof. Dr. RONALDO B. COLVERO - UNIPAMPA  
Profª. Dra. SIMONE BARROS OLIVEIRA - UNIPAMPA  
Profª. Dra. SHEILA KOCOUREK - UFSM  
Prof. Dr. EDSON PANIAGUA - UNIPAMPA  
Prof. Ph.D. Dr. Phillip Vannini - ROYAL ROADS UNIVERSITY, CA-  
NADÁ  
Prof. Dr. NICO BORTOLETTO - UNIVERSITÁ DI TERAMO