



issn: 2176-5960

Προμηθεύς
journal of philosophy



January – April 2024 N. 44

A CRÍTICA DE NIETZSCHE AO PROGRESSO DA HISTÓRIA

NIETZSCHE'S CRITICISM OF THE PROGRESS OF HISTORY

Jasson da Silva Martins

Doutorando em Filosofia (UFBA)

E-mail: jassonfilos@gmail.com

RESUMO: A história possui um sentido para a vida? Esta pergunta perpassa a crítica de Nietzsche às concepções de história de sua época. Essa crítica é mais evidente quando confrontada com a concepção da história como realização do espírito em Hegel. A elaboração da tese do eterno retorno do mesmo é uma tentativa de superar as diversas concepções de história e conformar a vida às mudanças que lhes são inerentes.

PALAVRAS-CHAVE: História. Vida. Nietzsche. Hegel.

ABSTRACT: Does history have a meaning for life? This question permeates Nietzsche's criticism of the conceptions of history of his time. This criticism is most evident when confronted with Hegel's conception of history as a realization of the spirit. The elaboration of the thesis of the eternal return of the same is an attempt to overcome the different conceptions of history and conform life to the changes that are inherent to them.

KEYWORDS: History. Life. Nietzsche. Hegel.

1. Introdução

Nietzsche é um crítico mordaz da tradição filosófica. Dentre as críticas acusa a falta de sentido histórico que afeta os filósofos. A sua crítica não faz distinção dos filósofos que o precedeu. A filosofia hegeliana é, nesse aspecto, o ápice de uma incapacidade da filosofia dizer a história, de compreender aquilo que ela quer e aquilo que ela vale. Nietzsche critica o sentido da história em Hegel, particularmente, o seu "sistema". Ele se opõe à concepção de história como progresso. No presente artigo gostaríamos, no contexto da celebração dos 150 anos da publicação do texto *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, de apresentar alguns aspectos da crítica de Nietzsche à ideia de um progresso da história.

Por que a história? Nietzsche considera, de maneira constante, que é preciso avaliar uma ideia, uma teoria, um sistema... etc., em função de seu valor para a vida. Que vale a

filosofia da história para a vida? Ela serve ou inibe a vida? É preciso admitir que Nietzsche jamais recusou a história como importante para a filosofia e a vida, mas sua crítica se dirige contra a história reduzida a simples informações históricas ou examinada como variável passível de ser dominada pela razão. Nesse sentido, nosso estudo, se interessa antes de tudo pelo pensamento de Nietzsche em confronto com a filosofia hegeliana da história. Nosso objetivo levar em conta a leitura nietzscheana de Hegel, no que diz respeito ao problema da filosofia da história. Nossa leitura insistirá, especificamente, sobre a importância das noções de “vida” e “progresso”, e “eterno retorno”, a fim de esboçar as linhas de convergências e divergências entre os dois filósofos.

De início, vamos explicitar, em ligação com Hegel, aquilo que Nietzsche designa por ideia de “febre histórica”, mostrando que o problema da filosofia da história de Hegel é tributária de um distanciamento da vida. A história, segundo Hegel, para ser uma ciência, deve distanciar-se da vida orgânica, coisa que Nietzsche recusa. Em segundo momento, avaliaremos o processualismo da versão hegeliana da história invocando notadamente a crítica que faz Nietzsche à ideia de progresso e de teleologia. Por fim, abordaremos o eterno retorno como uma doutrina dirigida contra o progresso racional e teleológico.

2. A história à serviço da vida

Nietzsche veste o avental do filósofo-médico para diagnosticar a febre histórica a partir de sua ausência: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (NIETZSCHE, 2000, § 2, p. 16). Essa é a doença que os hegelianos sofrem no que concerne à compreensão da história. Nietzsche lamenta, em um fragmento: “A terrível dilapidação do hegelianismo! Também quem ousou se livrar dele, como Strauss, nunca ficou curado de tudo” (NIETZSCHE, 2010a, FP, 27[30], p. 470). O hegelianismo se apresenta como uma patologia incurável, capaz de infectar e tornar doente toda filosofia que se relaciona com ele, de perto ou de longe. O vocabulário nietzscheano mostra, de modo evidente, que a filosofia sofre dos males ligados àquilo que nós fazemos quando dizemos “fazer história”. Não basta ser médico filósofo é preciso ser extemporâneo para melhor aniquilar esta febre que infecta todo o corpo filosófico, começando por reconhecê-la.

Extemporânea é esta consideração também porque nela procuro compreender a cultura histórica, da qual nossa época, com razão, se orgulha, como infortúnio, privação e carência; porque eu, além disso, acredito que todos nós padecemos de uma febre histórica devastadora e

devemos, ao menos, reconhecer que dela padecemos (NIETZSCHE, 2017, p. 31).

Se a febre é a doença, qual é o seu principal sintoma? Para compreender aquilo que Nietzsche entende por este diagnóstico é preciso se deter sobre a noção de extemporaneidade. Ser extemporâneo não significa adotar uma posição a-histórica, mas sim o contrário, trata-se de se inscrever na própria história:

Se contemplo a era presente com os olhos de uma era longínqua, não vejo no homem atual coisa mais digna de nota do que sua característica virtude e doença, denominada “sentido histórico”. É o começo de algo inteiramente novo e estranho na história: dando-se a este germen alguns séculos e até mais, dele poderia surgir uma planta maravilhosa, com um odor igualmente maravilhoso, que tornasse a nossa velha Terra uma habitação mais agradável do que foi até o momento (NIETZSCHE, 2001, § 337, p. 225).

A febre histórica é combinada com a falta de sentido histórico dos filósofos, ou melhor, com o mal uso de um verdadeiro sentido da história se é que ela possui um. A posição anacrônica de Nietzsche abre esse campo de diagnóstico. A atualidade não faz história, ela desfaz a filosofia que se vê apenas como pura atualidade. Este “fora”, este colocar à distância não convém absolutamente à história. Esse distanciamento permite compreendê-la de outro modo, de um modo equivocado. A história tornou-se uma crônica filosófica, cujo comentário permanente e a crença neste comentário paralisa a temporalidade. É notadamente essa intenção de Nietzsche, quando escreve *O nascimento da tragédia*, a partir de um olhar que dirige posteriormente sobre o texto:

Tomado com alguma neutralidade, *O nascimento da tragédia* parece bem extemporâneo: ninguém sonharia que foi começado em meio aos estrondos da batalha de Wörth. Eu meditei sobre esses problemas diante dos muros de Metz, em frias noites de setembro, quando trabalhava na assistência aos feridos; seria antes de acreditar que ele fosse cinquenta anos mais velho. É politicamente indiferente — “não-alemão” [*undeutsch*], diriam agora —, tem cheiro indecorosamente hegeliano (NIETZSCHE, 2003, p. 63).

Fazer de Nietzsche um filósofo totalmente ignorante de sua época e dos anos que ele viveu lúcido conduz, sem dúvida, a uma má compreensão de seu propósito e do propósito de seus escritos. Com efeito, *O nascimento da tragédia* é esta zona filosófica da relação com a arte e com o trágico, do eterno duelo entre Dioniso e Apolo. A guerra franco-prussiana, a derrota de Ulm, as estratégias políticas de Bismark e a incompetência diplomática de Napoleão III constituem, de todo modo, fatos constituintes da atualidade da Europa da

segunda metade do século XIX. A distância geográfica (Nietzsche residindo na Suíça) e filosófica não consiste de modo algum uma indiferença de sua parte, até mesmo de desengajamento do filósofo. Ele não tem a tendência de idealizar o presente, como revela o projeto das *Considerações extemporâneas* que pode ser visto como um exame filosófico de sua época.

A partir de então, como deve se apresentar a filosofia? Deve ela esvaziar a noção de história ou ao contrário, deve fazê-la sua de um novo modo? Nietzsche confirma sua singularidade na tradição filosófica, a compreender a história não como um domínio da filosofia, reduzindo-a a uma “filosofia da história”, mas a compreende como prolongamento ou extensão da noção de “história”:

O que mais profundamente nos separa de qualquer modo de pensar platônico ou leibniziano é isso: nós não cremos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e a filosofia, na medida em que é ciência e não legislação, significa para nós apenas a mais ampla extensão do conceito de “história” (NIETZSCHE, 2010b, FP, 38[14], p. 832).

Nietzsche repete aqui a importância da dosagem na história: os estudos históricos são semelhantes aos *pharmakos* grego, a um só tempo veneno e remédio, segundo a fisiologia a qual eles são administrados e segundo os tipos fisiológicos que os estudam. A mesma prudência com a dosagem vale para a filosofia: esta deve ser compreendida à medida que a compreendemos como um método, ou seja, como genealogia. A genealogia permite interrogar as formas e os objetos filosóficos, considerando a vida como valor primordial. A história deve servir à vida e não impedir a sua expressão própria.

3. A história é uma atividade filosófica

No Prefácio do texto *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche afirma: “... a história serve à vida” (NIETZSCHE, 2017, p. 30). Que quer dizer servir à vida? Hegel, nas primeiras páginas da sua Enciclopédia das ciências filosóficas, retomando aquela afirmação atribuída a Aristóteles, segundo a qual, não há nada no pensamento que não tenha passado pela experiência, afirma que se trata de um equívoco. O contrário é que verdadeiro: “... o espírito é a causa do mundo” (HEGEL, 1995, § 8, p. 48). O interesse filosófico de Nietzsche vai na direção oposta e questiona essa posição: aquilo que

vale para a filosofia não vale para a vida? Por que esta separação? Seu questionamento implica o pressuposto de que a história precisa servir à vida:

Isto é, precisamos da história para a vida e para a ação, e não para uma cômoda renúncia da vida e da ação, ou ainda para a edulcoração da vida egoísta ou do ato covarde e vil. É apenas na medida em que a história serve à vida que queremos a ela servir (NIETZSCHE, 2017, p. 31).

Nietzsche assume, claramente, sua posição frente a história. Podemos dizer sim a história com a condição que ela esteja a serviço afirmativo da própria vida. Uma história que não serve à vida é uma história que se limita a ser apenas uma coleção de conhecimentos históricos. Tais conhecimentos, após organizados e sistematizados, possuem um único fim: servir à ciência da história. Esta cientificação excessiva resulta no enfraquecimento da própria história e, conseqüentemente, da vida. A história é fraca, não porque ela não é científica e objetiva, mas porque é muito científica, ou seja, fundada apenas sobre pensamentos abstratos. Para Nietzsche a história deve visar a vida, quer dizer, paradoxalmente, que aquilo que é histórico deve ser dirigido rumo aquilo que é o não-histórico. É preciso saber servir-se da história com cautela, para que ela não preste um desserviço à vida:

[...] mas existe um grau, no exercício e na valorização da história, em que a vida fenece e se degenera: um fenômeno que experimentamos agora, tão necessário quanto doloroso possa ser, como um estranho sintoma de nossa época (NIETZSCHE, 2017, p. 31).

Nós temos necessidade da história, a vida tem necessidade da história, logo, a história é uma necessidade para o homem. Ela também é necessária para o filósofo à medida que a própria filosofia deve ser uma “filosofia histórica”, uma vez que não há fatos eternos:

O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia (NIETZSCHE, 2000, § 2, p. 16).

Eis o pressuposto da atividade filosófica para Nietzsche: ela deve ser pensada como um vir a ser, isto é, deve se constituir como o reconhecimento que nada é imutável. Filosofia histórica implica a ideia de que todos os nossos modos de pensamentos e modos de existências

representam o ápice de uma extensa trajetória ao longo da história. Modos de pensamento e de existência são frutos de um longo devir:

[...] – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente) (NIETZSCHE, 2000, § 16, p. 25).

Estas ideias contidas em obras posteriores, estão em germes na *Segunda consideração extemporânea*. Nela o autor distingue três tipos de história: a crítica, a monumental e a tradicionalista. Em meio a estes três tipos, nós podemos considerar que a história monumental pode servir à vida, na medida em que os gregos consideravam a história nesse sentido. Dos homens ilustres nos dão razões para viver, para combater, para pensar hoje e amanhã. Porém, é preciso saber ser prudente, visto que se voltar rumo à história não deve significar que é preciso também voltar às costas ao presente e ao futuro. Conceber o passado como arquétipo é aceitá-lo como arte e força transfiguradora.

Todo recordar é um comparar, quer dizer, equiparar. Nos diz cada conceito; fala o fenômeno “histórico” primordial. A vida, portanto, exige a equiparação do presente com o passado; de tal modo que com o equiparar sempre vai junto uma certa violência e deformação. Defino este impulso como impulso para o clássico e exemplar: o passado serve ao presente como arquétipo. A este se opõe o impulso antiquário, que se esforça para captar o passado como passado sem o deformá-lo nem idealizá-lo. A necessidade da vida exige o clássico, a necessidade da verdade o antiquário. A primeira trata o passado como arte e com força mística transfiguradora (NIETZSCHE, 2010a, FP 29 [29], p. 497).

Os grandes homens e os grandes acontecimentos devem esclarecer o presente e o futuro, quer dizer, eles devem servir à vida, a um só tempo em sua conservação e em sua expansão. A história monumental abre, apesar de sua imperfeição, uma certa forma de vitalidade. O risco desse tipo de história, comum aos dois outros tipos, é a questão da “apropriação” da história pelos homens, na medida em que desejam tudo possuir, incluindo entre as posses o passado. Os objetos da cupidez humana parecem infinitos e se apresenta como um sintoma complementar da febre histórica que negligencia a vida:

O eu quero tudo possuir. – Parece que o ser humano age apenas para possuir: ao menos as línguas sugerem este pensamento, ao considerar tudo o que passou como se nele possuíssemos algo (“eu falei, lutei, venci”): isto é, estou

de posse de minha fala, luta, vitória). Como aí se mostra cobiçoso o ser humano! Não deixar que lhe escape nem mesmo o passado, querer continuar a tê-lo! (NIETZSCHE, 2006, § 281, p. 142).

A filosofia da história, concebida por Hegel, pretende se apropriar de toda a história. Para realizar essa apropriação é preciso distinguir aquilo que é orgânico daquilo que não é, ou seja, distinguir a natureza, a vida do espírito e a história. O texto *A razão na história* afirma que aquilo que tem lugar na natureza não é identificável com aquilo que tem lugar no domínio do Espírito. Afirma também que a mudança progressiva é algo próprio do Espírito, enquanto a vida pode ser compreendida como simples *conservação e repetição* do idêntico, sem processo.

Na natureza, a vida que promana da morte é também, por seu turno, apenas vida individual; e se o gênero se considerar nesta alteração como o substancial, então a decadência do individual é uma recaída do gênero na individualidade. A conservação do gênero constitui somente a repetição uniforme do mesmo modo de existência. Com a figura espiritual, as coisas são diferentes; a transformação não ocorre aqui simplesmente na superfície, mas no conceito. O próprio conceito é o que resulta retificado. Na natureza, o gênero não faz progresso algum, mas no espírito toda a transformação é progresso (HEGEL, 2013, p. 152).

É desse modo que a *consciência*, entre o espírito universal e sua singularidade, ou consciência sensível, tem por meio-termo o sistema das figurações da consciência, como uma vida do espírito ordenando-se para [constituir] um todo: é o sistema considerado nesta obra, e que, como história do mundo, tem seu ser-aí objetivo. Mas a natureza orgânica não tem história: de seu universal – a vida – precipita-se imediatamente na singularidade do ser-aí; e os momentos unificados nessa efetividade – a determinidade simples e a vitalidade singular – produzem o vir-a-ser apenas como o movimento contingente, no qual cada um desses momentos é ativo em sua parte, e no qual o todo é conservado (HEGEL, 2003, § 295, p. 214-15).

A febre histórica é o resultado desta separação arbitrária e mortífera entre a vida e o Espírito. Essa febre distancia a ciência da própria vida e se regozija desta separação, à medida que todo projeto científico construído com o método das ciências, implica a separação entre vida e experiência vivida, bem como o não reconhecimento das pulsões que emanam do sujeito. Na *Fenomenologia do espírito* encontramos, novamente, a reafirmação do caráter não histórico da vida orgânica. Hegel se engana, ao não perceber que “Espírito” e “vida” não são menos distintas que o corpo e o Espírito. Eles não podem ser compreendidos diferentemente,

segundo as modalidades estranhas a um ou a outro na medida em que são complexos e combinados.

Para Nietzsche, o histórico e o aistórico devem servir à vida: “[...] *o histórico e o aistórico são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura*” (NIETZSCHE, 2017, p. 38). Histórico e aistórico são possibilidades fundamentais da humanidade se relacionar com a história, como afirma André Itaparica:

O histórico e o aistórico são, nesse sentido, duas possibilidades fundamentais da relação humana com a história. Para a história servir à vida é necessário que haja um equilíbrio entre o caráter histórico da memória e o caráter aistórico do esquecimento (ITAPARICA, 2017, p. 14).

Para que a filosofia seja histórica e sirva à vida ela precisa buscar o equilíbrio entre o histórico e o aistórico. Exaltação da memória é sem serventia para a vida se não vier acompanhada do seu oposto, a capacidade de esquecer. Este equilíbrio só será efetivo fora da filosofia da história. Este equilíbrio exige a tese do eterno retorno.

4. Não há progresso na história, apenas eterno retorno do mesmo

Hegel, diferentemente de Nietzsche, é um pensador do processo. Ele considera que a história avança segundo um processo de progressão visando a realização do Espírito: “... Produzir-se, tomar-se a si próprio como objeto, saber de si, eis a tarefa do Espírito” (HEGEL, 2013, p. 54). Para Hegel existe um fim último que converge em uma paz do Espírito. Para atingir esta meta, o Espírito deve progredir no conhecimento de si mesmo; é por isso que ele considera que há uma razão na história. Não é possível, no entanto, interrogar o sentido do progresso hegeliano sem efetuar a distinção realizada entre natureza e Espírito.

Nenhum destes dois componentes do mundo sofrem as mudanças da mesma maneira. O princípio da evolução difere de dois modos. No domínio orgânico, não existe progresso na natureza, o gênero não faz progresso algum. A vida não sofre evolução progressiva: “A ressurreição na natureza é apenas a repetição de uma e mesma coisa; é a história aborrecida sempre com o mesmo ciclo. Debaxo do Sol nada de novo acontece” (HEGEL, 2013, p. 69). Por quê? A natureza não é capaz de compreender ela mesma. Como não é dotada de consciência de si, ela não pode avançar e progredir. O orgânico afirma a sua identidade a sua singularidade, sem realizar o universal.

O oposto ocorre com o Espírito: “O seu curso e movimento não é uma auto repetição, mas a sua aparência mutável, que o espírito para si faz, em criações sempre diferentes, é essencialmente um progresso” (HEGEL, 2013, p. 69). Significa afirmar que apenas o espiritual implica a noção de perfectibilidade. Hegel mostra que é a própria mudança que possui esse atributo de progresso, que esta perfeição não passa de um constrangimento ou um dever para o Espírito, mas uma atribuição necessária para a própria mudança, uma vez que o progresso é de ordem qualitativa e não quantitativa: “Com a figura espiritual, as coisas são diferentes; a transformação não ocorre aqui simplesmente na superfície, mas no conceito. O próprio conceito é o que resulta retificado” (HEGEL, 2013, p. 152). Em suma, a história faz parte do domínio do Espírito e não da natureza, uma vez que a humanidade que está em relação com a história. A natureza constitui apenas um suporte para a realização do Espírito absoluto.

Há, portanto, na filosofia hegeliana da história, uma distinção notória entre passado, presente e futuro, que pressupõe um eixo temporal que marca uma evolução. Claro, uma evolução progressiva e necessária, por definição, uma evolução que se faz no tempo, como descreve Hegel: “A progressão determina-se em geral de modo a constituir a série de fases da consciência” (HEGEL, 2013, p. 155). Nesse texto, ele expõe quatro etapas, quatro épocas da história, a saber, o mundo oriental, o mundo grego, o mundo romano e o mundo cristão, este último correspondendo à era germânica. Estas etapas do progresso da história, Hegel vai ilustrar com a ajuda de exemplo do crescimento infantil até a idade adulta.

O mundo oriental corresponde a idade infantil, a idade dos começos e das primeiras aprendizagens, sob a tutela de um mestre; depois vem o mundo grego, a idade da reflexão do Espírito e de sua adolescência, na qual a liberdade não é ainda realizada; em seguida, o mundo romano anuncia uma era viril na qual “... o indivíduo tem os seus fins para si, mas só os alcança ao serviço de um universal, do Estado” (HEGEL, 2013, p. 155). Por fim, vem a era germânica, o mundo cristão segundo Hegel, que atinge a senectude do espírito. Porém, Hegel recusa esta classificação visto que ele afirma que o peculiar da velhice “... é viver apenas da recordação, do passado, e não no presente” (HEGEL, 2013, p. 156) e, nesse sentido, esta idade não permite essa comparação até o fim.

O futuro é, para as três primeiras épocas do mundo, a realização do Espírito, quer dizer, a (re)conciliação do Espírito subjetivo e do Espírito objetivo. Esta realização do Espírito através da conciliação daquilo que foi cindido: “O espírito reconciliou-se, fez-se um com o seu conceito, no qual se cindira em vista da subjetividade, saindo para tal do estado da

natureza. – Ora tudo isto é o *a priori* da história, a que a experiência deve corresponder” (HEGEL, 2013, p. 156). Parece claro, portanto, que a filosofia da história, da forma como é pensada por Hegel, concebe o progresso histórico como o caminho do imperfeito rumo ao perfeito, da infância até a realização do Espírito. O verdadeiro progresso do Espírito implica uma separação e uma distância da natureza.

Em Nietzsche encontramos o oposto: longe da natureza, longe da vida. O colocar-se à distância do processualismo histórico hegeliano tomou duas direções, que resultou em duas armas de contra-ataque. A primeira consiste em uma equiparação do progresso histórico a um possível progresso moral da humanidade. Nietzsche zomba de Hegel e sua filosofia da história: “Com escárnio, chamou-se essa história hegeliana da marcha de Deus sobre a Terra; um Deus, por sua vez, que é criado pela história” (NIETZSCHE, 2017, p. 114). A história hegeliana é uma teologia oculta sob a capa de uma teleologia. Para Nietzsche, a filosofia da história, à maneira de Hegel, representando o “progresso da humanidade”, é uma tentativa de provar a dominação moral a partir da história.

Hegel: seu lado popular, a doutrina da guerra e dos grandes homens. O direito está com os triunfadores: representa o progresso da humanidade.

Tentativa de demonstrar o domínio da moral a partir da história

Kant: subtraído a nós, invisível, real, um reino dos valores morais

Hegel: um desenvolver comprovável, o tornar-se visível do reino moral

Nós não queremos deixar-nos enganar nem à maneira kantiana nem à hegeliana: – já *não cremos*, como eles, na moral e por conseguinte não teremos que fundar uma filosofia *para que* a moral continue tendo razão. Nem o criticismo nem o historicismo tem para nós *nisso* sua atração: – porém, então, que atração tem? (NIETZSCHE, 2008, FP, 2 [195], p. 135).

Nietzsche detalha esse processo, ou melhor, esta tentativa de dominação moral a partir da história. Nessa tentativa não apenas a moral quer se consolidar, mas também a história se abre a outras possibilidades, a psicológica, por exemplo. Na longa citação abaixo, outras críticas são endereçadas aqueles que tentam substituir a história pela moral.

E ainda hoje os filósofos, sem sabê-lo, dão prova mais sólida do longe que leva essa autoridade moral. Com toda sua vontade de independência, com seus hábito ou princípios da dúvida, inclusive com seu vício da contradição, da renovação a qualquer preço, da arrogância ante toda grandeza – que os sucede apenas refletem sobre “tu deves” e “tu não deves”? De imediato, não há nada mais humilde sobre a terra: a Circe Moral acaba de lançar lhes seu hálito e encantá-los! Todos esses orgulhosos, esses caminhantes solitários! – Agora são, de repente, cordeiros, agora querem ser rebanho. Em primeiro lugar, todos sem exceção querem ter em comum com todos seu “tu deves” e

“tu não deves” – primeiro sinal da independência abandonada. Qual é seu critério para uma prescrição moral? Sobre isto são unânimes: sua validade geral, seu desrespeito da pessoa. A isso eu chamo “rebanho”. Na continuação, no entanto, se separam: pois cada um quer estar ao servido da moral com *suas* melhores forças. À maioria deles ocorre “fundamentar a moral”, como se diz, quer dizer irmaná-la e conciliá-la com a razão, se é possível até que sejam uma unidade; os mais sensíveis encontram, pelo contrário, na impossibilidade de fundamentar a moral o indício e a prerrogativa de sua classificação, de sua classificação superior à razão; outros quererão deduzi-la historicamente (por exemplo com os darwinistas, que inventaram o remédio caseiro para os maus historiadores: “primeiro utilidade e coação, depois costume, finalmente instinto, incluindo gozo”), outros, por sua vez, refutam esta dedução e negam em geral toda possibilidade de dedução histórica da moral, e isso também em honra de sua classificação, de seu tipo e determinação superior: porém, todos são unânimes na questão principal, “a moral está aí, a moral está dada!”, todos creem, de modo sincero, inconsciente, inquebrantável, no valor do que denominam moral, quer dizer, estão sob sua autoridade. Sim! O *valor* da moral! Se permitirá que tome aqui a palavra alguém que precisamente tem dúvidas sobre este valor? Que apenas desde esta perspectiva se preocupa também com sua dedução, com sua dedutibilidade, com sua possibilidade e impossibilidade psicológica? (NIETZSCHE, 2008, FP, 2 [203], p. 137).

É nessa tentativa de equiparar o progresso da história como progresso moral que reside o triunfo da proposta de Hegel. Nesse processo há um duplo desserviço: a história não é pensada como história; a moral não é fundada como algo humano e historicamente variável. A outra direção da crítica de Nietzsche a Hegel pode ser resumida na ideia segundo a qual nada progride jamais. O que há, em uma certa perspectiva cosmológica, logo, história, é um eterno retorno:

Se um dia se tornar possível traçar linhas culturais isocrônicas através da história, então o conceito moderno de progresso será suavemente colocado de ponta-cabeça: assim como o índice mesmo, segundo o qual ele é medido, o democratismo (NIETZSCHE, 2008, FP 11 [413], p. 490).

No próximo item, veremos que o eterno retorno, da forma como é concebido por Nietzsche, é uma forma de salvar a história da tentativa de moralização e uma forma de libertar a moral para encontrar sua própria história, o seu próprio fundamento. O eterno retorno, por fim, liberta o próprio mundo. Como afirma Scarlett Marton, “... se o mundo tivesse um objetivo, já o teria atingido; se tivesse alguma finalidade, já a teria realizado” (MARTON, 2009, p. 98). Nietzsche não aceita que o mundo chegue a um estado final: “O princípio da conservação de energia exige o *eterno retorno*” (NIETZSCHE, 2008, FP 5 [53],

p. 161). Não há, portanto, processo na história. É nesse sentido que toda forma de fundar a moral na história presta um desserviço à história e à moral.

5. O eterno retorno como superação da filosofia da história

Todas as formulações de Nietzsche sobre o eterno retorno é um protesto contra a ideia de um progresso da humanidade. É por isso que ele compara a filosofia da história de Hegel a um mero capricho pessoal: “... o ápice e o fim último do processo universal coincidem em sua própria existência berlinense” (NIETZSCHE, 2017, p. 114). Se a filosofia hegeliana da história é uma teologia disfarçada, sua efetividade se mascara atrás da dialética. Com sua postura não reacionária e sem nostalgia dos tempos passados, nada convence Nietzsche a aquiescer à ideia de um progresso da humanidade. Para além da história e da moral, ele acredita que o mundo sobreviverá ao curso da história:

Os frutos conforme a estação. – Todo futuro melhor que se deseja para a humanidade é, necessariamente, também um futuro pior em vários aspectos: pois é simples exaltação acreditar que um novo e superior estágio da humanidade reunirá todos os méritos dos estágios anteriores e, por exemplo, engendraria também a forma suprema de arte. Cada estação do ano tem os seus méritos e atrativos, e exclui aqueles das outras (NIETZSCHE, 2000, § 239, 166).

Se tudo fosse melhor antes, tudo não seria melhor depois. A Alemanha do século XIX não é melhor que a Grécia do século VI: estas duas épocas detêm cada uma suas vantagens e seus sofrimentos, seus interesses e suas imperfeições, mas nada progride nem evolui, necessariamente, favoravelmente. A história não possui uma meta: progresso e regressão são duas faces da mesma moeda. Nietzsche não afirma que “não existe nada de novo debaixo do sol”. Não lhe interessa justificar que existiu um passado, que existe um presente ou que existirá um futuro distintos, mas sim que há na história diferenças qualitativas. Ele recusa um certo niilismo do tempo e não concebeu a ideia do eterno retorno como modo de existência do devir, mas como uma forma de estruturar tanto a história quanto a moral, sem cair no historicismo ou no moralismo.

Para perceber o eterno retorno, basta fazer a experiência do tempo. Fazer a experiência do tempo é descobrir que o tempo não funciona de maneira linear, mas sob a forma de repetição que não aceita nenhuma diferença. Os homens estão convencidos de viver um tempo novo, de ruptura ou de continuidade, feito de novidades, que a época no qual eles

vivem não são similares aos tempos passados e que ele pode mudar o tempo futuro. Nada disso, de fato, é verdade. Se Marx considerou que a história se repete, a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa, nós podemos dizer que a repetição proposta por Nietzsche não é modificável. Seja como tragédia, seja como farsa, em todos os casos, ela é eternamente.

É difícil, mas necessário aceitar que a diferença temporal não implica nenhuma diferença factual. O que há, então? Há uma anulação e uma evaporação de toda temporalidade progressiva fundada sobre o eixo passado-presente-futuro. Para além de Nietzsche, expressando sua tese central, Hannah Arendt, expressa bem a ausência de uma continuidade – logo, ausência de progresso –, consciente do tempo. Isso não implica negar a mudança os ciclos biológicos:

O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição [...] parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem (ARENDR, 2016, p. 31).

De fato, se nossas vidas se repetem incansavelmente de maneira idêntica, sem mudança nem variação, sem redenção ou reencarnação possível. O passado e o futuro não ocupam mais, necessariamente, o lugar temporal tradicional. Uma vez que nada de novo advém no eterno retorno do mesmo, pois nossas existências estão ligadas à mesmidade, é preciso convir que nosso passado está contido no nosso futuro e que o nosso futuro é já passado. Essa compreensão do tempo não pode ser captada pela filosofia da história de Hegel. O nosso presente, por seu turno, se encontra nesta mesma configuração temporal: o presente consiste, classicamente, no agora vivido, de modo que no interior do eterno retorno o presente agora vivido já teve lugar.

O eterno retorno não contém nenhum telos. Compreender isso não significa apreender algo novo. O eterno retorno não possui um nascimento, um ponto de partida mas não conhece nenhum ponto de chegada, nenhuma segmentação final rumo a qual se conduzir. O retorno é sem fim e é por isso que toda a dor do instante atinge o homem em suas ações e em seus pensamentos. Por isso, o caráter cego do eterno retorno se associa aquele aspecto do devir do homem: inocente e sem intenções prévias:

Pensemos este pensamento em sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem sentido e sem meta, porém retornando inevitavelmente, sem um *final* no nada: “o eterno retorno”.

Esta é a forma mais extrema de niilismo: o nada (o “carente de sentido”) eternamente!

Forma europeia de budismo: a energia do saber e da força nos *obriga* a uma crença assim. É a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis. Negamos os fins últimos: se a existência tivesse um teria que ter-se realizado (NIETZSCHE, 2008, FP 5 [71], p. 165).

Assim como a história, a teleologia não passa de uma estetização que não serve à vida, mas a confunde através de um segundo-mundo no qual o homem crê ver sua própria razão. É necessário, para o triunfo da tese do eterno retorno, acabar com a metafísica ocidental e seus valores que não servem à vida. Nietzsche acredita no valor dessa tese e a oferece como ferramenta: “A doutrina do eterno retorno como martelo na mão dos homens mais poderosos, – – –” (NIETZSCHE, 2010b, FP 27 [80], p. 631).

Como fazer uso dessa doutrina? Ela funciona como alavanca da transvaloração de todos os valores ao destruir a solidez dos fundamentos do edifício metafísico. Nesse sentido o eterno retorno é indissociável da figura do filósofo-legislador, do filósofo-criador de novos valores à serviço da grande saúde e da expansão da vida. Por outro lado, a mesmidade não é ateológica e sim ateleológica. Se a filosofia da história de Hegel precisa superar a mesmidade, como repetição, através da realização do Espírito, com Nietzsche a mesmidade é uma forma de expressar o eterno retorno, é uma forma de superação da metafísica e da teleologia da razão.

6. Conclusão

A contradição entre Nietzsche e Hegel é irreconciliável. A concepção da vida e a avaliação do conhecimento histórico está na base desta oposição. Nietzsche afirma que a história não é nem uma questão de conhecimento, nem uma questão de progresso da humanidade. Para Hegel o progresso expressa a convergência em direção a uma realização do Espírito. A originalidade de Nietzsche é justamente pensar fora do sistema, quer dizer, não retomar jamais a linguagem e a terminologia própria de Hegel. Nietzsche se situa contra Hegel em defesa da vida orgânica, demonstrando que a filosofia hegeliana da história, através de sua dialética é mortífera, a despeito do movimento que ela induz. Suprimir o empírico, em nome do Espírito, é suprimir o próprio órgão pensante e transfigurá-lo em um ser angelical.

O interesse de Nietzsche vai muito além da pura crítica da filosofia da história proposta por Hegel. Nietzsche deseja propor outras perspectivas temporais sobre a história, sempre com o objetivo de servir a vida ou ao menos não a colocar à distância de toda ciência histórica. Para re-integrar o aistórico no que é histórico, ele deixa claro aos menos três aspectos fundamentais de seu pensamento a respeito da temporalidade. Primeiro: a ideia de um eterno retorno anula toda possibilidade de mudança ou progresso para a vida. Segundo: compreende e integra a vida nas doutrinas temporais do futuro, inserindo-a no devir. Terceiro: o devir, cego e inocente, fornece um peso à ação humana que nenhuma progressão ou teleologia poderia conceder.

Qual a serventia da história para a vida? A resposta é negativa: para Nietzsche nós não tiramos jamais alguma lição da história, visto que esta retorna eternamente, necessariamente e integralmente. Apresentar a sua concepção do eterno retorno em confronto com a filosofia da história de Hegel, permitiu-nos mostrar que a filosofia de Nietzsche é certamente anti-hegeliana, mas de modo algum aistórica, à medida que ela proporciona uma compreensão da história, quer dizer, de uma história intimamente ligada à questão da vida, sem teleologia ou moral que queira afirmar o seu valor.

Referências

ARENDDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 9-42.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2003.

_____. **A razão na história**. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**: a ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995 [volume I].

ITAPARICA, André. Introdução. In: NIETZSCHE. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. São Paulo: Hedra, 2017, p. 9-25.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: _____. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009, p. 85-118.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Fragmentos póstumos**: 1885-1889. 2 ed. Madri: Tecnos, 2008. [v. IV].

_____. **Fragmentos póstumos**: 1869-1874. 2 ed. Madri: Tecnos, 2010a. [v. I].

_____. **Fragmentos póstumos**: 1882-1885. 2 ed. Madri: Tecnos, 2010b. [v. III].

_____. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. São Paulo: Hedra, 2017.