UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

FÁBIO TAKAO MASUDA

*Os Labirintos da História em Blow-up:
uma metáfora epistemológica da
Filosofia de Nietzsche.*

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2019

FÁBIO TAKAO MASUDA

***Os Labirintos da História em Blow-up:
uma metáfora epistemológica da
Filosofia de Nietzsche.***

VERSÃO CORRIGIDA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof.º Dr. José Antonio Vasconcelos

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M424l Masuda, Fábio Takao
Os labirintos da História em Blow-up: uma
metáfora epistemológica da filosofia de
Nietzsche. / Fábio Takao Masuda ; orientador
José Antonio Vasconcelos. - São Paulo, 2019.
305 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo. Departamento de História. Área de
concentração: História Social.

1. Teoria da História. 2. Nietzsche,
Friedrich. 3. Filosofia Contemporânea. 4. Blow-
up (Michelangelo Antonioni). 5. Tempo
(Filosofia). I. Vasconcelos, José Antonio,
orient. II. Título.

Nome do (a) aluno (a): Fábio Takao Masuda

Data da defesa: 30/07/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): José Antonio Vasconcelos

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 09/09/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

MASUDA, FÁBIO TAKAO. **Os labirintos da História em Blow-up: uma metáfora epistemológica da filosofia de Nietzsche.** Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em História Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

ATA DE DEFESA

Aluno: 8138 - 5423182 - 1 / Página 1 de 1

Ata de defesa de Tese do(a) Senhor(a) Fábio Takao Masuda no Programa: História Social, do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 30 dias do mês de julho de 2019, no(a) Sala dos Professores realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Fábio Takao Masuda, apresentada para a obtenção do título de Doutor intitulada:

"Os labirintos da história em Blow-up; uma metáfora epistemológica da filosofia de Nietzsche"

Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

Nome dos Participantes da Banca	Função	Sigla da CPG	Resultado
Jose Antonio Vasconcelos	Presidente	FFLCH - USP	Não Votante
Oswaldo Giacoia Junior	Titular	UNICAMP - Externo	Aprovado
Rogério de Almeida	Titular	FE - USP	Aprovado
Miguel Soares Palmeira	Titular	FFLCH - USP	Aprovado

Resultado Final: Aprovado

Parecer da Comissão Julgadora *

A banca ressalta a qualidade da tese, a magnitude dos objetivos, a abordagem interdisciplinar e recomenda a publicação.

Eu, Juliana Zuleide de Oliveira Rossetini PR, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores. São Paulo, aos 30 dias do mês de julho de 2019.

Oswaldo Giacoia Junior

Rogério de Almeida

Miguel Soares Palmeira

Jose Antonio Vasconcelos
Presidente da Comissão Julgadora

* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 30 / 07 / 2019 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutor em Ciências obtido no Programa História Social.

Presidente da Comissão de Pós-Graduação
Prof. Dr. Edécio Gonçalves de Souza
Presidente da CPG
FFLCH-USP

Dedico este trabalho à minha mãe, Joana Toshiko Kono Masuda (*in memoriam*), ao meu pai, Yáçuo Masuda (*in memoriam*), e à minha avó paterna (batian), Maria Masuda (*in memoriam*). Eterna admiração, amor e carinho por estes meus exemplos de vida.

AGRADECIMENTOS

Ao professor José Antonio Vasconcelos, que contribuiu enormemente nos anos de orientação para meu crescimento científico, intelectual e humano, sempre muito compreensivo, paciente, amigo, preciso e aberto ao diálogo. Ao professor Oswaldo Giacoia Junior, exemplo máximo de probidade intelectual, com quem tive o privilégio de localizar-me nos labirintos da obra de Nietzsche e também descobrir que a generosidade é para os fortes e o egoísmo para os fracos. Ao professor Rogério de Almeida, com quem desfrutei da oportunidade de compreender o pós-moderno, o pensamento trágico e entender acerca dos fundamentos do cinema, sempre com muita leveza, alegria e sabedoria. Aos muitos outros docentes que passaram por minha formação e a enriqueceram-na: Francisco Murari Pires, Júlio Pimentel, Antonio Penalves, Sara Albieri, Cintya Regina Ribeiro, Carlos Zeron, Nicolau Sevcenko, Rafael Marquese, Marcos Napolitano, Jorge Grespan, Ana Paula Tavares Magalhães, Norberto Guarinello, Maria Helena Capelato e aqueles docentes com quem convivi de modo mais próximo nos anos de serviço no Departamento de História: Miguel Soares Palmeira, Mauricio Cardoso, Osvaldo Coggiola, Ana Paula Megiani, Gabriela Pellegrino, Antonia Terra, entre outros. À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP pela oportunidade de realização do curso de doutorado. A todos os funcionários e colegas de trabalho do Departamento de História pela amizade e pelo companheirismo durante os anos de dedicação à USP.

Agradeço aos amigos André Luigi e Hermano Balbino pelos incentivos nos momentos de dificuldade. Ao Danilo Banzatto que sugeriu o filme *Blow-up* como tema de trabalho na disciplina de graduação de História Antiga I, ministrada pelo professor Francisco Murari, no primeiro semestre letivo de 2009. À Luana Nishikava pelo suporte imprescindível no inglês. Ao grande amigo Fábio Moura Duarte pela revisão da tese e pelas cervejas ao longo dos anos de amizade sincera e duradoura. Aos profissionais de saúde Antonio Augusto Squarcine Barreira, Paula de Mesquita Sampaio Pessoa, Flávio Guimarães Fernandes, Cristina Fonseca Monteiro, Elisa Kozasa e Danilo F. Santaella.

Em especial, agradeço à minha família: minha irmã amada, Karem, que sempre foi minha melhor amiga, em todos os momentos da vida. Ao meu cunhado Ivan, que foi excelente nos cuidados com a minha avó. Ao meu tio Haruo e à minha tia Maria. E à minha esposa, Mari, com quem decidi seguir sempre ao lado com muito amor, paixão, cumplicidade e alegria pela vida juntos.

“Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários — até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!” (NIETZSCHE, Friedrich, *Humano demasiadamente Humano*, 1878).

“Frequentemente me perguntei se não tenho um débito mais profundo com os anos mais difíceis de minha vida do que com outros quaisquer. Minha natureza mais íntima me ensina que tudo necessário, quando visto do alto e no sentido de uma *grande* economia, é também vantajoso em si — deve-se não apenas suportá-lo, deve-se *amá-lo* ... *Amor Fati* [amor ao destino]: eis minha natureza mais íntima. — Quanto a minha longa enfermidade, não lhe devo indizivelmente muito mais do que a minha saúde? Devo-lhe uma *mais elevada* saúde, uma que é fortalecida por tudo o que não a destrói! — *Devo-lhe também minha filosofia...* Apenas a grande dor é o último libertador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra...” (NIETZSCHE, Friedrich, *Nietzsche contra Wagner*, 1888).

RESUMO

MASUDA, Fábio Takao. **Os labirintos da História em Blow-up: uma metáfora epistemológica da filosofia de Nietzsche**. 2019. 281 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

O filme *Blow-up* desloca os seus espectadores para uma situação de aporia: nossos sentidos são capazes de apreender o real tal como ele é, ou, pelo contrário, falseiam a realidade? O nosso conhecimento do mundo possibilita somente uma percepção limitada e carregada de valores? Este relativismo acompanhou o debate acerca da epistemologia e as ciências ao longo do tempo e passou por um afunilamento agudo na contemporaneidade. Para lançar luz sobre o tema, Nietzsche é um autor privilegiado e incontornável no sentido de elaborar uma perspectiva a respeito do conhecimento histórico. Ao mesmo tempo, *Blow-up* é uma “metáfora epistemológica” da filosofia nietzscheana. Logo, essa relação entre ficção, história e filosofia vai muito além do mero espelhamento e incide diretamente na maneira que se compreende as condições metodológicas e teóricas de pesquisa do historiador e, por conseguinte, da escrita da história.

Palavras-chave: Teoria da história. Nietzsche. Blow-up.

ABSTRACT

MASUDA, Fábio Takao. **Blow-Up's Labyrinths of History: an epistemological metaphor of Nietzsche's Philosophy.** 2019. 281 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Blow-up is a film that brings its viewers into contact with a situation of aporia: are our faculties capable to grasp what is real as it really is, or, do they distort reality? Does our knowledge about the world only permit a limited perception charged with values? This relativism accompanied the debate about epistemology and the sciences over time and went through a severe process of change in contemporaneity. Therefore, Nietzsche is a privileged and an unavoidable author, in the sense of elaborating a perspective on historical knowledge, to cast light on the subject. At the same time, Blow-up is an epistemology metaphor of the nietzschean philosophy. Consequently, the relationship among fiction, history and philosophy goes beyond reflecting because it affects directly on how research methodological and theoretical circumstances of the historians are understood, as well as how history is written.

Keywords: Theory of History. Nietzsche. Blow-up.

Sumário

Introdução: Nietzsche, Antonioni e Thomas no labirinto do conhecimento.	12
Capítulo 1: Nietzsche e a história.	34
1.1- Teoria da história, historiografia e genealogia.....	35
1.2- Historicidade e fluidez dos sentidos	76
Capítulo 2: Nietzsche e os pós-modernos.....	121
2.1- Pós-modernos, pós-humanos e o fim-da-história.	121
2.2- O Niilismo, o trágico e a sociedade de atores.....	177
Capítulo 3: Nietzsche e o filme <i>Blow-up</i>	233
3.1- <i>Blow-up</i> : o grande estilo.....	233
3.2- <i>Blow-up</i> , Nietzsche e o pós-moderno.	253
3.3- Em busca de alguns fios do “novelo de lã”.	265
Considerações finais.....	280
Referências bibliográficas.	284

Introdução: Nietzsche, Antonioni e Thomas no labirinto do conhecimento.

Blow-up (1966) é um filme do aclamado diretor italiano Michelangelo Antonioni (1912- 2007). Curiosamente, Antonioni se formou em economia e comércio na Universidade de Bologna, mas logo foi trabalhar com cinema. Ele lançou o *Blow-up* no ano de 1966 e logo alcançou um enorme sucesso de bilheteria. No Brasil, recebeu o inusitado e excêntrico título “*Depois daquele beijo*”. Essa obra cinematográfica soa tão bem quanto a sua trilha sonora composta com esmero pelo jazzista Herbie Hancock, que contou ainda com a participação da banda de rock *The Yardbirds*. Mas é importante destacar que, embora possa haver uma crítica no que diz respeito ao espetáculo e ao entretenimento da indústria cultural, existe uma profunda conjugação no que diz respeito à forma em que o som e o silêncio ¹ interagem com o eixo temático que nos é apresentado. Neste mesmo sentido da importância da música (e do silêncio) para a nossa existência, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche escreveu: “Quão pouco é necessário para felicidade! O som de uma gaita-de-foles. — Sem a música a vida seria um erro” ².

Todavia, ao mesmo tempo, o conteúdo desta narrativa audiovisual de Antonioni nos parece interromper o “ditirambo dionisíaco” ³ da vida ao colocar-nos em uma situação limite, que se aproxima da aporia ⁴. Aporia que também se revela no nome de um dos temas musicais compostos por Hancock, *The Naked Camera* (“a câmera nua”).

¹ TOMASULO, Frank P. “‘The Sounds of Silence’: Modernist Acting in Michelangelo Antonioni’s BLOW-UP.” *More than a method: trends and traditions in contemporary film performance*. Wayne State University Press, 2004, p. 109.

² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 14.

³ “O cântico e a linguagem mímica desses entusiastas de tão dúplice disposição eram, para o mundo grego-homérico, algo de novo e inaudito: a *música* dionisíaca, em particular, excitava nele espantos e pavores. Se a música aparentemente já era conhecida como uma arte apolínea, ela o era apenas, a rigor, enquanto batida ondulante do ritmo, cuja força figuradora foi desenvolvida para representação de estados apolíneos. A música de Apolo era arquitetura dórica em sons, mas apenas em sons insinuados, como os que são próprios da cítara. Mantinha-se cautelosamente a distância aquele preciso elemento que, não sendo apolíneo, constitui o caráter da música dionisíaca e, portanto, da música em geral: a comovedora violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia. No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a aniquilação do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza. Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica; um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 34- 35.

⁴ De acordo com Oswaldo Giacoia Junior, Aporia: “Estado ou condição de um impasse num contexto argumentativo ou num raciocínio, o que configura um dilema, um problema ou uma situação para os quais não se pode encontrar uma solução ou saída”. In: GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea*. São Paulo: Publifolha, 2010, p. 24.

Figura 1- Disco em vinil da trilha sonora do filme *Blow-up*

Fonte: Youtube ⁵

Essa sensação paradoxal e ambivalente expressa toda a poesia do gênio de Michelangelo Antonioni, que se inspirou no conto não menos instigante do escritor belga-argentino Júlio Cortázar, *Las babas del diablo* (1959) ⁶, para orquestrar esse arrojado longa-metragem.

Figura 2- Capa do livro *Las babas del diablo*, de Julio Cortázar

Fonte: Pinterest ⁷

⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=snz-ucZe88> Acessado em 02 de abril de 2017.

⁶ CORTÁZAR, Julio. "As babas do diabo". In: *As armas secretas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

⁷ Disponível em: <https://www.pinterest.co.uk/pin/390335492690544675> Acessado em 02 de abril de 2017.

Essa rica e incômoda ambivalência de *Blow-up* aparece por meio de uma trama aparentemente trivial. O protagonista é Thomas (David Hemmings), um famoso fotógrafo de moda, que trabalha na cidade de Londres dos anos de 1960. Mesmo com o sucesso profissional, esse sujeito não parece nem um pouco satisfeito com a sua atuação desenvolvida no mundo glamoroso das passarelas ⁸, o que fica exemplificado nas suas atitudes irônicas e arrogantes para com as modelos fotografadas por ele, no seu estúdio, logo no início do filme. Por outro lado, Thomas somente exerce sua profissão com estímulo e intensidade quando seu senso estético é afetado por uma relação com o mundo, cuja potencialidade possa ser captada por algum enquadramento singular de sua máquina, seja este usual, ou não. Tal fato é confirmado, por exemplo, com a cena em que Thomas se fascina por uma hélice encontrada em um antiquário, objeto este que, apesar do estranhamento, vai compor o ambiente de seu estúdio pelo preço de oito libras ⁹, apesar do fotógrafo nem conseguir transportar tal objeto em seu automóvel.

⁸ Este ponto foi desenvolvido igualmente nos seguintes artigos: MASUDA, Fábio Takao. “*Blow-up*: desejo, excitação e espetáculo na imagem”. *Revista Espaço Ética*, v. 4, 2015, p. 31- 32. MASUDA, Fábio Takao. “*Blow-up* e História Ambiental”. *Revista Anima*, ano VII, nº 7, 2019, p.48. Disponível em: <http://anima.his.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=61&post%5Fdata=user%3Dnil%26UserActiveTemplate%3Dnil%26sid%3D17&sid=17>

⁹ O sociólogo Paulo Roberto de Arruda Menezes destrinça esta sequência do filme: “*Blow Up* é um filme repleto destes momentos onde parece que todo mundo fala línguas diferentes. Ou, onde parece que todo mundo fala a mesma língua, mas que mesmo assim ninguém se entende. As cenas que ocorrem no antiquário são disto exemplares. Primeiro, com o velho empregado, que parece parte viva do que deveria estar vendendo. No momento em que vê Thomas pela primeira vez, diz-lhe que não existe nada lá que seja barato e que ele está, portanto, perdendo tempo. Pergunta- lhe o que procura, para então dizer que lá não existem pinturas para serem vendidas. Quando Thomas mostra-lhe algumas, o empregado pergunta de que tipo são as que procura. À sua resposta de que quer paisagens, ele responde que não as tem. Por fim, quando encontra uma paisagem, diz que aquela já está vendida, que todas estão vendidas. Nada do que Thomas diz retira o vendedor desta posição de recusa. É um vendedor que só faz o contrário do que dele se espera, pois nunca vende nada. E que, ainda pior, espanta com o seu jeito “sutil” todos os possíveis fregueses. Quando o fotógrafo volta à loja, para falar com a proprietária, uma jovem sorridente com o olhar a um só tempo sonhador e distante, esta lhe diz que quer vender a loja pois está cansada de antiguidades. Que gostaria de fazer algo diferente... “– viajar para o Nepal”. Quando ele lhe diz que o Nepal é só antiguidades, ela se espanta e diz, com o olhar compenetrado, que então deveria tentar... Marrocos. Thomas sorri, e olha para baixo com cara de que aquilo não tem jeito mesmo. Quando vê uma enorme hélice e pede para saber seu preço, a moça faz um ar de não ter a menor idéia e, após pensar um pouco, acaba por dizer 8 libras”. In: MENEZES, Paulo. “*Blow Up* imagens e miragens”. *Tempo Social*, v. 12, n. 2, 1 nov. 2000, p. 20. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-2070200000200003>

Figura 3- Thomas com a hélice comprada em um antiquário.

Fonte: Internet ¹⁰

Não obstante, Thomas solicita a entrega da hélice em seu estúdio/casa. Entretanto, todo esse processo passa pela mediação da lente da câmera fotográfica, ou seja, as coisas adquirem valor quando Thomas imprime uma ordem própria para a desordem do mundo e para o turbilhão da vida. Com essa atitude, Thomas pretende captar o cotidiano a partir de uma imagem singular e, por conseguinte, reproduzir uma visão de mundo. Mas tal apreensão das coisas, mediada pela imagem, já está carregada de uma intencionalidade do sujeito, que, neste caso, tem o viés artístico da lente do fotógrafo.

Figura 4- Thomas no seu estúdio

Fonte: Internet ¹¹

¹⁰ Disponível em: <http://www.davidmichaelclarke.com/en/the-incredible-flying-hedgehog/> Acessado em 02 de abril de 2017.

Figura 5 – Thomas no parque preparado para fotografar o casal

Fonte: Blog “Horizontes Afins”, de autoria de Cassiano Terra Rodrigues ¹².

Tal condição será problematizada no momento em que Thomas fotografa, sem autorização, um casal de desconhecidos em um parque público. Depois da revelação dos negativos e de sucessivas ampliações (*blow-ups*), Thomas percebe (?) que a sequência das fotos montada de forma labiríntica no seu estúdio denuncia um assassinato. Mas como isso é possível, se aquilo que Thomas viu no parque diz algo diferente sobre o que aconteceu? Ele fotografou um casal no parque, ao passo que a revelação das fotos lhe mostra uma fria execução. O que realmente aconteceu?

Figura 6- Vanessa Redgrave interpreta a mulher misteriosa do parque

Fonte: Blog “Zed is dead, baby!” ¹³

¹¹ Disponível em: <http://www.davidmichaelclarke.com/en/the-incredible-flying-hedgehog/> Acessado em 02 de abril de 2017.

¹² RODRIGUES, Cassiano Terra. [O paradoxo do signo]. *Horizontes Afins*. 13/06/2014. Disponível em <https://horizontesafins.wordpress.com/2014/06/13/o-paradoxo-do-signo/> Acessado em 02 de abril de 2017.

Desse modo, a questão central de *Blow-up* está localizada no papel que a dúvida assume na produção do conhecimento, ou melhor, talvez seja até mais radical: a impossibilidade de uma apreensão objetiva da realidade, que seja capaz de fornecer verdades últimas e definitivas. Qual seria o limite do pensamento humano? Tal problema das possibilidades do conhecimento remonta à antiguidade clássica, desde os céticos chegando até a alguns autores pós-modernos, como, por exemplo, Michel Maffesoli, cuja afirmação é de que “não há uma *Realidade* única, mas maneiras diferentes de concebê-la”¹⁴. Nesse sentido, em um primeiro plano, essa obra cinematográfica de Antonioni problematiza a unicidade de sentido da imagem, mais precisamente, da fotografia e do próprio cinema. Em uma entrevista datada de junho de 1993, Antonioni respondeu a um questionamento do historiador e crítico de cinema Lino Micciché nos seguintes termos:

“De fato, em *Blow-up – Depois daquele beijo*, eu lido com uma temática que me interessava mais naquele momento: a relação entre a realidade e sua aparência. Por isso eu considero esse filme talvez o mais aprofundado na direção que se pré-definia. Efetivamente o que sempre me interessou, no cinema, quero dizer, sempre foi fazer experimentos, no sentido do conteúdo e também no sentido da técnica. Nunca consegui levá-los ao fim porque, repito, as dificuldades, mesmo produtivas, são sempre as mesmas. Mas eu creio que isso seja uma conversa que nos levaria longe, acho que devemos encerrar esta entrevista”¹⁵.

Antonioni termina a resposta com clara impaciência com a pergunta de Lino Micciché. Talvez, a irritação de Antonioni se esclareça em uma entrevista anterior publicada na revista norte-americana *Playboy* de 1967, logo após o lançamento de *Blow-up*. Essa matéria foi divulgada no Brasil pelo jornal *O Estado de S. Paulo* em 26 de novembro de 1967 e traz a seguinte afirmação do diretor italiano: “Este filme talvez seja como Zen: no momento em que você o explica, você o trai. Ou seja, um filme que pode ser explicado em palavras não é um filme verdadeiro”¹⁶.

¹³ Disponível em <http://zedisdead-calamari.blogspot.com/2016/03/blow-up-depois-daquela-beijo-1966.html> Acessado em 02 de abril 2017.

¹⁴ MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum. Compêndio de sociologia compreensiva*. Tradução Aluizio Ramos Trinta. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 31.

¹⁵ MICCICHÉ, Lino. Entrevista “Antonioni visto por Antonioni”. In: APRÁ, Adriano (org.). *Aventura Antonioni*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil; Ministério da Cultura; Voa!, 2017, p. 62.

¹⁶ ANTONIONI, Michelangelo. “Antonioni faz análise da filmografia”. In: *O Estado de S. Paulo* em 26 de novembro de 1967 <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19671126-28412-nac-0022-999-22-not> acessado em 29/05/2012.

Figura 7- Thomas faz um telefonema para Ron quando descobriu o assassinato no parque.

Fonte: Blog de Roberto Acioli de Oliveira ¹⁷

¹⁷ OLIVEIRA, Roberto Acioli de Oliveira. [Blow-Up e o Mundo que Escorre entre os Dedos]. *Cinema Italiano*. 31/12/2017. Disponível em <https://cinemaitalianorao.blogspot.com/2017/12/> Acessado em 05 de abril de 2018.

Figura 8 – Capa japonesa do filme *Blow-up*

Fonte: Pinterest¹⁸

¹⁸ Disponível em <https://br.pinterest.com/pin/378935756130228183/> Acessado em 05 de abril de 2018.

Figura 9- Entrevista de Michelangelo Antonioni para a revista Playboy

MICHELANGELO ANTONIONI

PLAYBOY INTERVIEW: *a candid conversation with Italy's master of cinematic anomie*

As the creator of such meticulously crafted and psychologically penetrating films as "L'Avventura," "Red Desert" and "Blow-Up," 55-year-old Michelangelo Antonioni has earned a lofty but controversial niche among cinematic chroniclers of the problems that beset modern man. With an intellectual's detachment and a prophet's conviction, he has explored the alienation of man in a depersonalized world, the fragility and ambivalence of his emotions and, above all, the impermanence of his love. Gaunt as a Giacometti sculpture, Antonioni himself presents a mask to the world. He claims to have little interest in material rewards, still less in critical acclaim or abuse; but he is no stranger to affluence—nor to the world of spiritually bankrupt overprivileged characters.

The son of a successful industrialist, he grew up in the quiet Po Valley city of Ferrara, winning regional tennis championships and earning a degree in economics and commerce. But he was already incubating a personal rebellion against provincial, middle-class merchant life and a passion for the cinema that inspired a pilgrimage to Rome. After gaining some experience as a film critic, he attended the Rome Experimental Film Center, selling his tennis trophies to keep from starving, until finally he began to meet and work with the directors who were making names for themselves—Roberto ("Open City") Rossellini, Giuseppe ("Bitter Rice") De Santis and Federico ("The White Sheik") Fellini, among others. After a term of military service, abbreviated by the liberation of Rome, Antonioni launched his career as

a director with a series of striking documentaries, which led to his first feature, "Cronaca di un Amore," in 1950. Dissatisfied with the earthy sociological approach of neorealism, Antonioni here preoccupied himself with the ways in which external reality shapes—and warps—the psyche, producing a haunting and poetic film that the critics promptly characterized as "interior neorealism." Set amid post-War Milanese high society, it detailed the collapse of an extramarital romance, destroyed by guilt after the woman's husband—who had been marked for murder by the conniving couple—unexpectedly dies.

Thus began Antonioni's somber psychoanalysis of 20th Century life, in all its complexity and anonymity. His succeeding films were suffused with a deepening fatalism. Self-destruction was the theme and denouement of both "Le Amiche," which Antonioni made in 1955, and "Il Grido," completed two years later. Against the background of industrial Turin, "Le Amiche" illuminated the stilted and superficial lives of a clique of wealthy women who toy with one another's deepest emotions until one of them finally commits suicide. In "Il Grido," an itinerant mechanic fathers a child by a married woman; when she rejects him after the death of her husband, he searches, with his daughter, for a new life; frustrated at every turn, he eventually throws himself off a water tower. The film paints an insightful but desolate picture of man in the Machine Age, rendered weak and rootless by the impersonality of his environment.

But the film that marks Antonioni's

coming of age as a director is "L'Avventura" (1960), the first of a cynical series about love among the affluent. It begins with the disappearance of a wealthy Roman girl whose lover, Sandro, and best friend, Claudia, begin a frenzied search for her. Soon they are lovers, however, and the missing girl is forgotten. But as they wander through the pleasure-filled world of Riviera resorts, Sandro pauses to accept the wares of a prostitute. Discovered by Claudia, he can only protest his frailty; to absolve herself of guilt for her own betrayal—of her lost friend—she resignedly forgives him. Thus fidelity and love itself have succumbed to ennui.

The next film in the series, "La Notte," covers a day in the life of a long-married and still affectionate—but loveless—couple. Giovanni, a successful novelist, circulates in the world of Milanese culture; Lidia, disillusioned by his ebbing spiritual resources, accompanies him on a visit to a dying friend, to a publication-day cocktail party, then takes a lonely walk through the places where they once lived, searching for time past. That evening, they go—separately—to a marathon party given by a wealthy industrialist, where Giovanni makes a halfhearted attempt to seduce the host's beautiful daughter. Toward dawn, Lidia scornfully confronts him with a passionate letter he had written to her years before. Ignoring the letter's implication—that he has since become emotionally, if not sexually, impotent—he makes love to her, but with a chilling new realization of his own psychic isolation. Marriage has kept them united in body but not

"We are loaded down with stale stuff—habits, customs, attitudes already dead and gone. The strength of the young Englishmen in 'Blow-Up' lies in their ability to throw out all such rubbish."

"When I look into the sky, the color of insects, snow crystals, I don't need God. Perhaps when I can no longer look and wonder, when I believe in nothing—then I might need something else."

"The public buys 'art'—but the word is drained of meaning. The old instruments of judgment, the old aesthetics, are no longer of any use to us—so much so that we no longer know what's beautiful."

Fonte: Internet ¹⁹

¹⁹ Disponível em <http://www.michelangeloantonioni.info/2013/08/30/playboy-interview-michelangelo-antonioni/> Acessado em 02 de abril de 2017.

Figura 10 - Entrevista de Michelangelo Antonioni para a revista Playboy

PLAYBOY

in spirit, and their only reason for staying together is knowledge of each other's needs.

If lovers are doomed to infidelity and if marriage must lose its meaning, is there value in any human contact? "L'Eclisse," Antonioni's next film, answered this question with a sobering portrayal of a young woman's melancholy conclusion, after two unsatisfactory affairs, that men are islands and that true communication is impossible; attempts at constancy in love only hasten its demise. Antonioni ended the picture with a remarkable silent sequence, seven minutes long, in which the camera explores the streets and buildings of a futuristic Roman suburb—a stark symbol of a bleak and sterile hereafter.

Antonioni's first color film, the subtly shaded "Red Desert," concerns the futile search of a woman, whose husband is too preoccupied to care about her, for reassurance in the arms of another man. After this self-diminishing transgression, she wanders aboard a ship and explains to a sailor she happens to encounter, in an extended soliloquy, that she must return to face the responsibilities of her life. Despite the tragic tone of the ending, Antonioni seemed to be saying that acceptance and flexibility are the keys to survival in a shallow, shifting world.

Having dissected—and interred—Italy's "decadent" middle class, Antonioni was restless for a change of scene. A visit with Monica Vitti in England two years ago exposed him to "swinging London," where youth was radically recasting Britain's stuffy pipe-and-slippers image. The result was "Blow-Up," a film that dazzled and shocked both critics and audiences around the world. The protagonist is a successful young fashion photographer who occasionally sallies from the pop-op fantasy world of his studio to go slumming for socially pertinent candid shots in the "real" world. While enlarging prints of a couple in a public park, he suddenly discovers that he has recorded what seems to be evidence of a murder. But when he seeks counsel from his pot-smoking friends, he finds that to them the murder of a stranger is totally insignificant. Dejectedly wandering through the park—after discovering that the body has been spirited away—the photographer meets a group of students, their faces painted white, who are playing tennis with an imaginary ball. He joins their game. Moral: Reality is what one chooses to believe is real.

In projecting this personal reality on the screen, Antonioni has discarded the standard film clichés, striving instead for the sleek, uncluttered look, the unfettered flow of action, the almost

ascetically understated dialog and emotions that are essential to his cerebral cinematic style. While this unique "grammar" of the cinema, like his dark thematic preoccupations, has always been controversial, critical debate has never been more animated—or divided—than over the "meaning" of "Blow-Up," why he chose to shoot it in English and in London and why its mood of passionless abandon is in such sharp contrast to his earlier, more somber works.

In the hope of learning the answers to these and many other questions about him, his art and his anomie, we decided to approach the elusive Il Dottore with our request for an exclusive interview. His reluctance to see the press and his monosyllabic evasiveness when cornered, are legend; but after more than a month of pursuit by telephone, cable and mail, he finally consented to talk to interviewer Curtis Pepper in Rome—but only subject to the most stringent stipulations. He insisted on approving not only the manuscript but the pictures as well: "I have no desire to have monstrous photographs of me floating around," he wired. Of 176 shots we took of him, he rejected all but 25, most of which showed him with his mouth shut, with his hand significantly covering his mouth or with his face wreathed in a mirthless, inappropriate smile.

Our conversations with him took place in his modest, book-strewn apartment on the periphery of Rome, across the river from the elegant Parioli district that has spawned the prototypes for many of his world-weary characters. On the floor above, not coincidentally, lives Monica Vitti, the coolly seductive blonde actress who has long been the maestro's leading lady in private life as well as on the screen. Antonioni answered our questions with veiled restraint, inadvertently punctuating his remarks with the facial tic he has been afflicted with since youth. The first version of the interview, which we sent to him for corrections, was a spare, impressionistic yet compelling portrait of this enigmatic man; although it was far from a revealing document, he felt he had confessed "too much" and wired that he was unhappy with the interview and needed time to correct it. The "corrected" copy was cut to three quarters of its original length, and what remained was severely modified. In subtly shaded tones of gray, Antonioni had succeeded in communicating how non-communicative he really is—but this veil of mystery is both Antonioni's public image and his chosen reality, in his life as in his films. In his assiduous effort to remain hidden behind it, we feel that he may have drawn it aside; but one can't be sure, for the man glimpsed behind it

—like the "inner meaning" divined by critics in his multileveled films—may simply be another mask. The reader, like the viewer, must decide for himself.

PLAYBOY: Your last film, *Blow-Up*, was shot in London. Were you trying to avoid censorship troubles in Italy because of its erotic scenes?

ANTONIONI: The eroticism has nothing to do with *Blow-Up*. There are some scenes where you see nudes, but these are not what's important in the film. Italian censors have passed it with very little cutting.

PLAYBOY: Was it intentional, in the scene where the photographer has an orgy with the two girls in his studio, that pubic hairs appear visible?

ANTONIONI: I didn't notice. If you can tell me where, I'll go and look.

PLAYBOY: Do you feel that moviemakers should be free to depict total nudity on the screen?

ANTONIONI: I don't think it's necessary. The most important scenes between a man and a woman don't happen when they are naked.

PLAYBOY: Is there anything you think shouldn't be shown on the screen?

ANTONIONI: There can be no censorship better than one's own conscience.

PLAYBOY: What made you choose London as the setting for *Blow-Up*?

ANTONIONI: I happened to be there by chance, to see Monica Vitti while she was working in *Modesty Blaise*. I liked the happy, irreverent atmosphere of the city. People seemed less bound by prejudice.

PLAYBOY: In what sense?

ANTONIONI: They seemed much freer; I felt at home. In some way, I was impressed. Perhaps something changed inside me.

PLAYBOY: How?

ANTONIONI: I'm no good at understanding myself. But those things I knew before that interested me now seem too limited. I feel I need other experiences, to see other people, learn new things.

PLAYBOY: Was it difficult working in a foreign country?

ANTONIONI: *Blow-Up* had a rather special story, about a photographer, and I followed the work of some of the more important ones, which made it easier. Also, he moved through a limited environment in London—a minority but elite group of swingers.

PLAYBOY: Apart from its setting, how does *Blow-Up* differ from your previous films?

ANTONIONI: Radically. In my other films, I have tried to probe the relationship between one person and another—most often, their love relationship, the fragility of their feelings, and so on. But in this film, none of these themes matters. Here,

Fonte: Internet ²⁰

²⁰ Disponível em <http://www.michelangeloantonioni.info/2013/08/30/playboy-interview-michelangelo-antonioni/> Acessado em 02 de abril de 2017.

Figura 11 – Entrevista de Michelangelo Antonioni para a revista Playboy, publicada no Brasil pelo jornal “O Estado de São Paulo”.

23 - O ESTADO DE S. PAULO

DOMINGO, 16 DE NOVEMBRO DE 1967

Antonioni faz análise de filmografia

Para quem não o conhece, a revista norte-americana Playboy é apenas uma publicação na qual são estampadas belas mulheres, mostrando generosamente seus corpos despidos. E, quem somente folheia a revista, confirmará esta impressão.

Quem, no entanto, já leu Playboy conhece a excelente qualidade literária da matéria que vai publicada, junto com outras mais diversitas, no mais frívolo. Os melhores escritores e articulistas norte-americanos colaboram no mensário, capaz de pagar alto preço a colaborações exponenciais, graças à sólida estrutura econômica que lhe dá a circulação de 3 milhões de exemplares mensais, distribuídos internacionalmente.

De um tempo para cá, iniciou a revista uma série de entrevistas com personalidades famosas. Ali despararam, entre outros, Arthur Schlesinger Jr., Cassin Clay, Robert McNamara e John Rockefeller e ali depois, no último número, de novembro, Michelangelo Antonioni. Falou ele de toda sua obra cinematográfica tomando como ponto de partida o último filme, “Blow-up”, que tanto existo sobre em todo mundo. É a primeira parte de seu depoimento que, dada a natureza transcendente a seguir, prometendo para o próximo domingo a segunda e última.

Playboy: Seu último filme, “Blow-up”, tem uma série de elementos complicados com a realidade, em vista do seu conteúdo. Você não acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez? Há coisas em que se vêem coisas, há coisas em que não se vêem coisas, há coisas em que se vêem coisas, há coisas em que não se vêem coisas. Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

luz que faço fitas e não grava. Fitas “descrias” não são gravações, mas apenas uma forma de registro. É uma forma de registro, mas não uma gravação. É uma forma de registro, mas não uma gravação.

A: Percebo o que você está dizendo. Você está dizendo que as fitas não são gravações, mas apenas uma forma de registro. É uma forma de registro, mas não uma gravação. É uma forma de registro, mas não uma gravação.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

depois disso, talvez, eu tenha mais tempo para pensar. Talvez, eu tenha mais tempo para pensar. Talvez, eu tenha mais tempo para pensar. Talvez, eu tenha mais tempo para pensar.

A: Percebo o que você está dizendo. Você está dizendo que as fitas não são gravações, mas apenas uma forma de registro. É uma forma de registro, mas não uma gravação. É uma forma de registro, mas não uma gravação.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

P: Você acha que esse filme é um pouco mais complexo do que os outros que você fez?

A: Não acho que seja mais complexo. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes. Acho que é um filme que trata de coisas que são muito simples, mas que são muito importantes.

Por que receber menos quando a Fenícia oferece 36% a.a. de renda pré-fixada?

- Liquidez e segurança absoluta
- Pagamento mensal da renda (se preferir)
- Resgate antecipado (se precisar)

Solicite informações a

FINTEC

SOCIEDADE CORRETORA LTDA.
Membro da Bolsa de Valores de São Paulo
Rua Direita, 250 - 16.º - tel.: 37-4806

AXEL MINERVA

• A melhor máquina de costura fabricada no Brasil

• Mais econômica e tem garantia para toda a vida

• Vendo nas melhores casas do ramo

Fábrica: Rua Barão do Rio Branco, 283
Jardim 4204 e 01-106 São Paulo

Peçam catálogos e listas de preços

VÁ AO RIO

Viajando pelos transatlânticos de luxo Princesa Leopoldina

Cia. de Navegação Lloyd Brasileiro

PONTE MARITIMA SANTOS - RIO - SANTOS
SAÍDAS DE SANTOS: 22h, 4h e 6h às 20 horas
SAÍDAS DO RIO: 4h e 6h às 19 horas, Domingos, às 18 horas

Passagens no seu Agente de Viagens ou no Agente Autorizado

TRANSATLANTICA LTDA.

NA VIDE ANOS PROMOVENDO VIAGENS

S. Paulo: R. da Mau, 25 - 2.º andar, 207 - Tel.: 24-5331 e 24-3855
SAO PAULO: R. Augusto Severo, 3 - 2.º andar - Tel.: 2-1158 e 2-1112

Quem mora perto da Frei Caneca...

...mora perto da melhor compra de veículos novos ou usados de S. Paulo. A Cipan tem loja nova à rua Frei Caneca, nº 1173, quase esquina da Av. Paulista, com estacionamento à vontade.

Mas a Cipan quer oferecer a todos a oportunidade da melhor compra de carro; por isso lembra que tem mais duas lojas: uma à Rua Olimpia de Almeida Prado, 59/93, e outra à Av. Rio Branco, 332.

CIPAN

Fonte: site do jornal “O Estado de São Paulo”²¹

Conquanto Antonioni tentasse não explicar o seu filme em 1967, passados quase trinta anos, mesmo a contragosto, ele revelou para Lino Miccicché, com certa irrealidade, a principal temática que o inspirou em *Blow-up* — “a relação entre a realidade

²¹ Disponível em <http://acervo.estadodo.com.br/pagina/#!/19671126-28412-nac-0022-999-22-not> acessado em 29/05/2012.

e sua aparência”. Logo, o diretor colocou em dúvida a postura de certeza do homem diante do que a sua visão é capaz de visualizar como visível ²², o que é uma postura artística extremamente consciente e ousada “no sentido do conteúdo e também no sentido da técnica” (conforme a entrevista acima citada), uma vez que a sociedade, desde então, é cada vez mais guiada pelo olhar, pela visão e pelo espetáculo visual:

“Mas o grande período da visão se inicia, em verdade, no século XIX, com a modernização das cidades, quando as grandes estruturas de ferro e vidro abrigam as exposições internacionais, as bibliotecas, as lojas de departamento (os *grands-magasins*), e se generaliza nos lugares públicos o emprego das janelas rasgadas e das vitrinas. A caricatura, a crônica, o romance da época irão comentar com extraordinária agudeza o engodo dessa conquista recente que, na expressão de Baudelaire, irá permitir ao pobre, enfim, contemplar de perto a alegria do rico. O século XIX vai instalar o olhar no trono, ao desenvolver as teorias ópticas, a pintura ocular do Impressionismo, a ilusão científica de pintores como Seurat e Signac, a invenção da fotografia. A reprodução mecânica da realidade será o primeiro passo para a grande revolução estética das artes visuais e para o acontecimento artístico mais importante do século, o *cinema*. Quando Michelangelo Antonioni chegou ao cinema — no início da década de 40 —, a grande arte do olhar já havia passado por algumas etapas fundamentais: substituído a estética do mudo pela do falado, construído uma gramática, uma sintaxe, armazenado as obras formadoras. Apesar disso, como já acontecera com Cézanne ao se defrontar com a pintura, Antonioni se aplicou a redescobrir o cinema, testando os recursos específicos da imagem, sem pretender revigorá-los com injeções artificiais de outras artes. Partiu da visibilidade pura do documentário, realizando sete, de 1943 a 1950. No mesmo período elaborou alguns roteiros e finalmente em 1950 estreou na longa metragem com *Cronaca di un amore*, que já é um filme excepcional. Desde o início ele traz no bolso a estrutura básica da narrativa, que é a busca, em suas múltiplas variantes [...] ele ama a oscilação semântica, a ambiguidade e está ora nos instalando na dúvida, ora nos confundindo com meros exercícios formais. Vejamos estas características em alguns exemplos, para fixar melhor a sua personalidade artística” ²³.

Desse modo, neste excerto de Gilda de Mello e Souza, ela tentou reconstruir historicamente como “o grande período da visão se inicia” e o como “século XIX vai instalar o olhar no trono”. Esse processo histórico pode se alinhar com o que Antonioni declarou a contragosto na entrevista como o tema central que o inspirou em *Blow-up* — “a relação entre a realidade e sua aparência”. Ora, isso se justifica, pois, a mediação entre a realidade e a aparência é feito pelo olhar do fotógrafo, do diretor e do espectador. Contudo, além do contexto histórico da ascensão da visão, existe uma questão filosófica presente na declaração que o próprio Antonioni tentou explicar em

²² Muito além de um vazio jogo de linguagem, o que quero dizer está baseado nas proposições de Ulpiano T. B. de Meneses, o qual define e distingue “três grandes feixes de questões: o visual, o visível e a visão”. MENESSES, Ulpiano T. Bezerra de. “Rumo a uma história visual”. In: *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 2005, 35-39.

²³ MELLO E SOUZA, Gilda de. “Variações sobre Michelangelo Antonioni”. In: *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 400- 401.

palavras a sua obra cinematográfica. Ora, se mesmo Antonioni profanou o filme ao tentar explicá-lo, também podemos ousar fazê-lo sem necessariamente traí-lo como no Zen: “Este filme talvez seja como Zen: no momento em que você o explica, você o trai”. Ao investigar e, por conseguinte, interpretá-lo em palavras, uma vez que o próprio Antonioni forneceu as pistas da sua inspiração central para essa produção cinematográfica, podemos seguir esses mesmos fios do novelo de lã de Ariadne.

Em um primeiro plano, podemos afirmar que o discurso visual de Antonioni relativiza sua própria linguagem, utilizando a metalinguagem, uma vez que se utiliza da imagem para desestabilizar o seu próprio caráter discursivo. Da mesma forma, Nietzsche, no seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), quase um século antes do filme, já nos alertava sobre o sentido metafórico do conhecimento, que passa, inclusive, por nossa insuficiência em apreender a realidade, por meio da visão: “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora”²⁴.

Depois dessa “martelada” nietzscheana, entendemos o desespero de Thomas, visto que as suas certezas foram solapadas no momento em que ele confrontou a memória do que viu naquele dia no parque, com o resultado das sucessivas ampliações dos negativos do filme. E esse abalo ocorre de acordo com o diagnóstico realizado por Nietzsche: o olhar humano não é capaz de apreender a realidade objetivamente, mas, sim, constrói representações e perspectivas do real a partir de valores. Assim sendo, a fotografia nada mais é do que um artefato, que, inevitavelmente, carrega pontos de vista, os quais imputam contornos diretivos para uma pretensa imparcialidade da verdade. Desvios, estes, que encobrem, deformam, deslocam a verdade, cujo caráter está bem longe da isenção e da neutralidade. Isso afronta a vontade humana de fixar a realidade numa imagem única como sinônimo de saber verdadeiro. Ora, o que está em jogo é a (im)possibilidade de obtermos um conhecimento objetivo seja por meio da experiência empírica de nossos sentidos, seja por meio de uma elaboração intelectual e conceitual de nosso aparato mental. Isso evidencia a fluidez do conhecimento e não a sua fixidez. Por esse ângulo, a fluidez de movimentos pode ser captada pelos olhos de espectadores mais atentos, imediatamente na sua abertura de *Blow-up*. Sobre tal assunto, Paulo Roberto de Arruda Menezes esclareceu as nuances dos primeiros fotogramas do filme apresentados por Antonioni:

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2008, p. 55.

“É quase uma tradição, tratando-se de cinema, que as primeiras imagens que nos são mostradas em um filme sejam as de uma série de letreiros onde o nome dos atores, do diretor e do produtor sejam-nos dados a conhecer. Em alguns filmes, entretanto, o diretor aproveita este espaço para também introduzir-nos a alguma outra coisa, que não raras vezes passa despercebida do público. A abertura de *Blow Up*, neste sentido, é especial. Vemos, logo em seus primeiros momentos, vários letreiros que se sucedem sobre um fundo amarelo, embalados pela música de Herbie Hancock. Suas letras são vazadas, ao contrário do que era esperado, e, através delas, podemos vislumbrar pedaços de uma imagem que ali se esconde, caprichosamente, dando-se apenas em pequenos pedaços aos olhos, mas apenas àqueles que se esforçam decididamente em compreendê-la. Para deixar claro o seu artifício, e para detonar a curiosidade do espectador, quando surge o nome do filme, *Blow Up*, as letras aumentam de tamanho, na proporção em que avançam em nossa direção, até abrirem-se em toda a dimensão da tela, mostrando, pela única vez, a imagem completa que estava escondida ali por trás e que, ao mesmo tempo que se faz mostrar, desaparece imediatamente sob o fundo das letras seguintes que dominam novamente a tela. Sabendo que algo lá existe, passamos a tentar enxergar detidamente as imagens que nos são negadas a perceber. Para deixar isto ainda mais instigante, a única imagem que pudemos vislumbrar, ainda que por frações de segundo, era a de uma moça que tirava as peças de sua roupa, em cima de um telhado. Pudemos acompanhar apenas seções de seus movimentos, que nos permitiram imaginar o que ela fazia, ao mesmo tempo que esta imagem parecia querer escapar, o tempo todo, por entre nossos dedos, em um estranho movimento que, ao parecer mostrar, acaba efetivamente por negar. Perfeita metáfora, veremos que a proposta que engendrava não era de forma alguma inocente”²⁵.

Figura 11 – Abertura do filme *Blow-up*

Fonte: site “Tiempo de cine”²⁶

²⁵ MENEZES, Paulo. “Blow Up imagens e miragens”. *Tempo Social*, v. 12, n. 2, 1 nov. 2000, p. 15- 16. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-20702000000200003>

²⁶ Disponível em <https://www.tiempodecine.co/web/que-viste-en-ese-parque-blow-up-de-michelangelo/> Acessado em 01/12/2015.

A partir dessa problemática da verdade e do conhecimento desenvolvida metaforicamente na imagem, que se mostra e se esconde, logo na abertura do letreiro de *Blow-up*, e que foram analisadas por Paulo Menezes no trecho destacado acima, é notória a proximidade que pode ser estabelecida entre as críticas de Nietzsche e de Antonioni. Embora, cada obra se mantenha no seu registro de campo e nas suas especificidades de linguagem filosófica e cinematográfica, “os grandes autores de cinema pareceram- nos confrontáveis não apenas com pintores, arquitetos, músicos, mas também com pensadores. Eles pensam com imagens-movimento e com imagens tempo, em vez de conceitos”²⁷. Então, como sustenta Gilles Deleuze, este processo de pensar por meio de imagens, não é um simples movimento de fruição estética. Destarte, o cinema pode levar o seu espectador ao desfrute da imagem, o que não o impede de também mover o seu pensamento, criar ideias e produzir conhecimento. Nestas entranhas, existe uma história anterior a Deleuze e que envolve o problema do conhecimento e da verdade, porquanto a modernidade sempre tratou a imagem como a “louca da casa” em seu estatuto epistemológico:

“Quando, bem mais tarde, Galileu e, depois, Descartes estabeleceram as bases da física moderna - o que consistiu no terceiro momento da iconoclastia ocidental - acertadamente corrigindo muitos erros de Aristóteles, embora de modo nenhum contradizendo seu objetivo filosófico e o de seu continuador Tomás de Aquino, a saber: a razão é o único meio de ascender ou de legitimar o acesso à verdade. Mais do que nunca, a partir do século XVII, o imaginário é excluído dos procedimentos intelectuais. O exclusivismo de um método único, o método ‘para descobrir a verdade das ciências’ - esse é o título completo do famoso Discurso (1637), de Descartes - invade todo o campo da investigação do ‘saber verdadeiro’. A imagem, produto da ‘louca da casa’, é abandonada à arte de persuadir dos pregadores, dos poetas e dos pintores; jamais, terá o acesso à dignidade de uma arte de demonstrar [...] Se é verdade que Romantismo, Simbolismo e depois Surrealismo foram os bastiões da resistência dos valores do imaginário no cerne do reino triunfante do cientificismo racionalista, é no âmago desses movimentos que se estabelece, progressivamente, uma revalorização positiva do sonho, do devaneio, por vezes da alucinação - e dos alucinógenos -, cujo resultado foi, segundo o belo título de Henri Ellenberger, ‘a descoberta do inconsciente’. A noção e a experimentação do ‘funcionamento real do pensamento’ iriam evidenciar que o psiquismo humano não trabalha somente na clareza diurna da percepção imediata e da racionalidade do encadeamento das idéias, mas ainda na penumbra ou noite de um inconsciente, onde se revelam as imagens irracionais do sonho, da neurose ou da criação poética. Sem dúvida, é ao nome de Freud (1856-1939), que persiste ligada essa fundamental descoberta. Através de estudos clínicos e de uma experimentação terapêutica repetida - o famoso ‘divã’ -, Freud mostrou o papel decisivo das imagens, enquanto mensagens que chegam à consciência do fundo inconsciente, porque reprimido, do psiquismo. A imagem, onde quer que se manifeste, é uma

²⁷ DELEUZE, Gilles. *Cinema I: A imagem-movimento*. Tradução de Stella Senra. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 11.

espécie de intermediária entre um inconsciente inconfessável e uma tomada de consciência confessada. Ela tem, portanto, o estatuto de um símbolo, o próprio tipo de pensamento indireto, onde um significante confessável remete a um significado obscuro. Em termos médicos, tal símbolo se chama um ‘sintoma’. A imagem perde assim sua desvalorização clássica como simples ‘louca da casa’, desde que se torne a chave que permite penetrar na câmara mais secreta, mais reprimida do psiquismo. Entretanto, a imagem se limita a ser um indicador dos estágios variados de desenvolvimento da única e fundamental pulsão, a ‘libido’, onde um traumatismo afetivo veio bloquear a realização normal do desejo”²⁸.

Gilbert Durand expôs, neste trecho do seu texto *O imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem*, como a imagem era julgada “a louca da casa”, abominada pelo racionalismo cartesiano e incapaz de alçar-se ao estatuto de saber verdadeiro e científico. Esse cenário se alterou justamente quando as pesquisas de produção do conhecimento incorporaram os estudos do imaginário e também do inconsciente, proposto pela psicologia profunda como, por exemplo, no desenvolvimento dos trabalhos clínicos de Freud, bem lembrado por Gilbert Durand no excerto acima. No entanto, para Deleuze, além da instância do real e da instância do imaginário, existe uma chamada “terceira ordem”, cujo reino é o simbólico²⁹. Deleuze

²⁸ DURAND, Gilbert: *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994. Tradução: Prof. Dr. José Carlos de PAULA CARVALHO, Colaboração: Profa. Isolda Paiva CARVALHO, Revisão técnica: Prof. Dr. Marcos FERREIRA SANTOS. (para fins exclusivamente didáticos e de circulação interna ao CICE e lab_arte / fe-usp), p. 3 e 10. Existe uma publicação pela editora Difel: DURAND, Gilbert. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011, p. 12, 13, 35 e 36.

²⁹ “Estamos habituados, quase condicionados, a uma certa distinção ou correlação entre o real e o imaginário. Todo o nosso pensamento mantém um jogo dialético entre essas duas noções. Mesmo quando a filosofia clássica fala da inteligência ou entendimento puros, trata-se ainda de uma faculdade definida por sua aptidão a apreender o real em seu fundo, o real ‘em verdade’, o real tal qual ele é, por oposição, mas também em relação aos poderes da imaginação. Citemos movimentos criadores completamente diferentes: o romantismo, o simbolismo, o surrealismo... Ora invocamos o ponto transcendente em que o real e o imaginário se penetram e se unem, ora sua fronteira aguda, como gume de sua diferença. De todas as maneiras, permanecemos na oposição e na complementariedade do imaginário e do real — pelo menos na interpretação tradicional do romantismo, do simbolismo etc. Até mesmo o freudismo é interpretado na perspectiva de dois princípios: princípio de realidade com sua força de decepção, princípio de prazer com sua potência de satisfação alucinatória. Com maior razão, métodos como os de Jung e de Bachelard inscrevem-se inteiramente no real e no imaginário, no quadro de suas relações complexas, unidade transcendente e tensão liminar, fusão e corte. Ora, o primeiro critério do estruturalismo é a descoberta e o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: o do simbólico. É a recusa de confundir o simbólico com o imaginário, bem como o real, que constitui a primeira dimensão do estruturalismo. Ainda aí, tudo começou pela linguística: para além da palavra em sua realidade e em suas partes sonoras, para além imagens e dos conceitos associados às palavras, o linguista estruturalista descobre um elemento de natureza completamente diferente, objeto estrutural [...] Ora, o estruturalismo é agressivo: quando denuncia o desconhecimento geral desta última categoria simbólica, para além do imaginário e do real. Ora, ele é interpretativo: quando renova nossa interpretação das obras a partir dessa categoria, e pretende descobrir um ponto original onde se faz a linguagem elaborar-se as obras, unem-se as ideias e as ações. Romantismo, simbolismo, mas também freudismo, marxismo, tornam-se, assim, o objeto de reinterpretções profundas. Mas ainda: é a obra mítica, a obra poética, a obra filosófica, as próprias obras práticas que estão sujeitas à interpretação estrutural. Mas esta reinterpretação só vale à medida que reanima obras novas que são as de hoje, como se o simbólico fosse uma fonte, inseparavelmente, de

escreveu este texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* em 1967, um ano antes do lançamento de *Blow-up*. Gilbert Durand elaborou *O imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem* em 1994. Ambos mencionaram não apenas a importância dos movimentos do romantismo, do simbolismo e do surrealismo, mas também dos estudos freudianos. Ademais, quando Deleuze ressalta a importância do simbólico, além do real e do imaginário, parece distanciar-se de Durand (mesmo que o texto deste autor seja posterior ao de Deleuze). Todavia, trata-se de um engano e para não se alongar demais neste ponto, vamos servir-nos do trabalho conjunto de Rogério de Almeida e Alberto Filipe Araújo, que sintetizam a questão metodológica (“ou *mitodológicos*”) de Gilbert Durand, na qual está expressa a importância do simbólico:

“Gilbert Durand defende que há continuidade entre as antigas mitologias e as narrativas modernas como literatura, cinema, filosofia, política, história etc. Ainda que o mito não seja nomeado ou apareça diretamente nessas narrativas, ele está lá presente, em um nível simbólico, sustentando o sentido desses textos, discursos e imagens. O trabalho do hermenêuta é justamente trazer à tona dessas formulações seu(s) mito(s) subjacente(s)”³⁰.

Ora, então, qual é o mito presente no jogo cinematográfico montado por Antonioni no seu *Blow-up*? Precisamente, o grande mito da razão ocidental, que predominou o pensamento desde Platão. Não obstante, com a “morte de Deus” anunciada por Nietzsche, o imaginário será integrado ao conhecimento racional dos homens do Ocidente, ou pelo contrário, a sombra do niilismo ofuscará as luzes do racionalismo? São essas as dúvidas que estão nos níveis mais profundos do filme *Blow-up*. Mas elas só despontam aos olhos dos espectadores através das seguintes interpelações: O que ocorreu de fato no parque? Derivada dessa questão surge outra pergunta: com o uso de seu raciocínio lógico e do seu aparato técnico, o fotógrafo Thomas será capaz de “mostrar o que realmente aconteceu [*wie es eigentlich gewesen*]”³¹ (conforme também se objetivava no historicismo)? Esse é o ponto de conexão e de

interpretação e de criações vivas”. DELEUZE, Gilles. “Em que se pode reconhecer o estruturalismo” (1967). In: *A Ilha Deserta e Outros Textos: Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. Tradução: Luiz B. L. Orlandi... [et al.]. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 222, 223 e 224.

³⁰ ALMEIDA, Rogério de; ARAÚJO, Alberto Filipe. *Fundamentos metodológicos do imaginário: mitocrítica e mitanálise*. Têssera, v. 1, 2018, p. 19.

³¹ ROGER WINES, 1981, *Leopold von Ranke, The Secret of World History*. New York, 1981, *apud* PIRES, Francisco Murari. “Ranke e Niebuhr: a apoteose tucidideana”. In: *Revista de História/ Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo*, nº 166 (2012). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2012, p. 77.

inflexão nesse tenso jogo entre metáforas e conhecimento. Por isso, lançaremos mão da noção de “metáfora epistemológica”³²:

“Daí a função de uma arte aberta como metáfora epistemológica: num mundo em que a descontinuidade dos fenômenos pôs em crise a possibilidade de uma imagem unitária e definitiva, esta sugere um modo de ver aquilo que se vive, e vendo-o, aceitá-lo, integrá-lo em nossa sensibilidade. Uma obra aberta enfrenta plenamente a tarefa de oferecer uma imagem da descontinuidade: não a descreve, ela própria é a *descontinuidade*. Ela se coloca como mediadora entre a abstrata categoria da metodologia científica e a matéria viva de nossa sensibilidade; quase como uma espécie de esquema transcendental que nos permite compreender novos aspectos do mundo. É nesta chave que devem ser interpretados os emocionados protocolos de leitura que a crítica nos proporciona diante de obras informais, quase que se entusiasmando pelas novas e imprevisíveis liberdades que um campo de estímulos tão aberto e tão ambíguo oferece à imaginação”³³.

Neste trecho escrito em 1962, Umberto Eco, que atuou como figurante no filme *A noite*³⁴ de Antonioni, desenvolveu a sua ideia de “uma obra aberta como metáfora epistemológica”. Sem adentrar em toda a polêmica causada em torno deste escrito de Eco, ficaremos concentrados na importância da noção de “metáfora epistemológica” para nossa argumentação, conscientes também dos “limites de interpretação”. Por isso, a noção de “metáfora epistemológica” não se designa ao relativismo que se refere Alain Finkielkraut, na sua famosa crítica ao pós-moderno: “um par de botas vale tanto quanto Shakespeare”³⁵. Logo, lançar mão da noção de “metáfora epistemológica” não resulta numa “derrota do pensamento”. Pelo contrário, quando Umberto Eco alude à crise da modernidade como desestabilização de “uma imagem unitária e definitiva”, ele busca abertura para “oferecer uma imagem da descontinuidade”. E, paradoxalmente, essa descontinuidade (ou, de acordo com Nietzsche, “fluidez de sentidos”) é que serve de ponte e “se coloca como mediadora entre a abstrata categoria da metodologia científica e a matéria viva de nossa sensibilidade; quase como uma espécie de esquema transcendental que nos permite compreender novos aspectos do mundo”. Nesse sentido que o filme *Blow-up* pode servir de “metáfora epistemológica” da filosofia de Nietzsche, bem como a sua ideia de abertura se relaciona com o fenômeno pós-

³² Devo este *insight* a Rogério de Almeida, que, sempre de maneira generosa, deu-me inúmeras oportunidades de diálogos sobre o desenvolvimento desta presente tese.

³³ ECO, Umberto. *Obra Aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. Tradução de Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 158- 159.

³⁴ BIARESE, Cesare; TASSONE, Aldo. *I film di Michelangelo Antonioni*. Roma, Itália: Gremese Editore, 1985, p. 173.

³⁵ FINKIELKRAUT, Alain. *A Derrota do pensamento*. Tradução Mônica Campos de Almeida. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p. 131.

moderno, que “nos permite compreender novos aspectos do mundo”. No entanto, discordamos de Umberto Eco quando ele faz menção a um “esquema transcendental”³⁶, na passagem transcrita acima. De maneira oposta, entendemos que essa “metáfora epistemológica” se configura no plano da imanência, justamente, pela sua manifestação como, por exemplo, no pensamento trágico nietzscheano. Porque, o trágico existe no tempo imanente das vidas históricas e também simboliza o refluxo do otimismo dos iluministas, do historicismo e da ideia de progresso como linha retilínea da história. Assim, adentramos nas críticas feitas por Nietzsche, que ressaltou a pertinência da história a “serviço da vida” e não a vida a serviço da linha do tempo imposta por correntes da historiografia que anunciam o “fim-da-história”. E qual será a importância de Nietzsche para mover-nos nos meandros deste labirinto da verdade e do conhecimento? Propriamente, porque este filósofo alemão já havia anunciado muitos

³⁶ Quando Umberto Eco recorre ao termo “esquema transcendental”, ele parece ter em mente o esquematismo kantiano. Por isso, é preciso explicitar o conceito de Kant para que o seu “esquematismo” não pareça muito “esquemático” em face do “plano de imanência” proposto por Deleuze e Guattari no livro intitulado *O que é a Filosofia*. Segundo o Dicionário Oxford de Filosofia, o esquematismo de Kant é caracterizado da seguinte forma por Simon Blackburn: “O primeiro passo em direção à filosofia crítica foi a *Dissertação de 1770* (título latino: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), na qual Kant revela pela primeira vez a sua ideia de que só podemos ter reconhecimento *a priori* do espaço e do tempo porque estes são formas impostas à experiência pela nossa própria mente (*ver* revolução copernicana). O espaço é um ‘esquema, assegurando por uma lei constante da natureza da mente a coordenação de todo e qualquer sentido externo’. A *Dissertação* prenuncia temas que seriam aprofundados ao longo dos dez anos seguintes: a origem subjetiva do esquema do espaço e do tempo, a distinção que ela cria entre as coisas tal como são em si e tal como são para nós, e a distinção entre experiência e pensamento. A *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, conhecida como a primeira *Crítica*) expande esses temas de maneira a abranger todas as *categorias usadas no pensamento. Seu objetivo é ‘assegurar à razão as pretensões a que tem direito, e afastar quaisquer pretensões a que tem direito, e afastar quaisquer pretensões sem fundamento, não através de decretos despóticos, mas de acordo com as suas próprias leis eternas e inalteráveis’ (prefácio à primeira edição). Em resposta à sua questão orientadora (como é possível o conhecimento sintético *a priori*?), a primeira parte da obra isola categorias legítimas e fornece-lhes uma ‘dedução transcendental’, garantido sua aplicabilidade objetiva ao mostrar que sem elas a própria experiência é impossível. Um dos passos centrais de Kant é argumentar que a unidade da consciência pressupõe uma experiência organizada segundo leis universais e necessárias. É esta parte de sua obra que constitui a tentativa de resposta ao ceticismo indutivo e à subjetividade da causalidade, ambos deixados por *Hume. (A famosa observação de Kant de que foi Hume quem despertou de seu sono dogmático aparece em 1783 nos *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, mas na verdade a influência de Hume sobre a primeira *Crítica* é bastante pequena.) Uma vez estabelecidas a origem e a autoridade legítimas da razão, Kant se volta, na seção da primeira *Crítica* intitulada ‘Dialética’, para os casos em que as pretensões da razão tornam-se incontroláveis, produzindo assim a metafísica dogmática que procura estabelecer doutrinas sobre a natureza do eu, a constituição do espaço e do tempo como uma ordem independente e a possibilidade de conhecer de Deus”. In: BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 214- 215. Por sua vez, Oswaldo Giacoia Junior definiu o esquematismo de forma mais objetiva: “Esquema- figura que reproduz, em forma simplificada, os traços estruturais de um objeto; regra operatória que permite organizar os elementos de uma representação; em Kant (1724- 1804) e nos pós-kantianos, representação intermediária que permite a aplicação dos conceitos puros de entendimento (categorias) à multiplicidade das instituições empíricas, processo pelo qual os fenômenos recebem determinação objetiva”. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea*. São Paulo: Publifolha, 2010, p. 74- 75.

destes problemas da epistemologia, como, por exemplo, da transposição da imagem em palavra (metáfora), dos debates sobre a escrita da história como ciência e das suas relações entre poder e verdade. Para Nietzsche não existe uma perspectiva de conhecimento que extirpe o corpo do intelecto. Por isso, o ponto de partida é o corpo:

“Ponto de partida: do *corpo* e da fisiologia; por que? – Nós obtemos a correta representação da espécie de unidade subjetiva, a saber, como governantes à testa de uma comunidade, não como ‘almas’, ou ‘forças vitais’; do mesmo modo, da dependência desses governantes com relação aos governados e às condições de hierarquia e divisão do trabalho, como possibilitação simultânea das singularidades e do todo. Do mesmo modo, como unidades viventes permanentemente surgem e morrem, e de como ao ‘sujeito’ não pertence eternidade; de que também no obedecer e comandar se expressa o combate e de que à vida pertence um cambiante determinar fronteiras de poder. O mais importante, porém, é que entendemos o comandante e seus subalternos como sendo de *idêntica espécie*, todos sensíveis, volitivos, pensantes – e que por toda parte onde vemos ou adivinhamos movimento no corpo, nós aprendemos a ‘inferir’ uma vida complementar, subjetiva e invisível. Movimento é uma simbólica para o olho; ele indica que algo foi sentido, querido, pensado. O questionar direto do sujeito sobre o sujeito e toda autorreflexão do espírito tem nisso seus perigos: que o interpretar-se falsamente poderia ser útil e importante para sua atividade. Por isso, questionamos o corpo e recusamos o testemunho dos sentidos aguçados; examinamos, por assim dizer, se os próprios subordinados não podem entrar em contacto conosco”³⁷.

Baseado na noção de “fluidez dos sentidos”, apenas permanece inalterado e idêntico a si mesmo aquilo que não tem história. Portanto, o homem é histórico, uma vez que a eternidade não lhe pertence como atributo, ou qualidade: “como unidades viventes permanentemente surgem e morrem, e de como ao ‘sujeito’ não pertence eternidade”, conforme excerto acima. Destarte, o homem é tempo e a história ocorre no tempo “que também no obedecer e comandar se expressa o combate e de que à vida pertence um cambiante determinar fronteiras de poder”. Neste trecho anterior colocado em destaque, Nietzsche leva ao extremo essa historicidade de toda realidade no âmbito da cultura e dos homens, como resultado da “força- plástica” da espécie humana. Por outro lado, “o questionar direto do sujeito sobre o sujeito e toda autorreflexão do espírito tem nisso seus perigos: que o interpretar-se falsamente poderia ser útil e importante para sua atividade. Por isso, questionamos o corpo e recusamos o testemunho dos sentidos aguçados”.

Neste labirinto que envolve Nietzsche, *Blow-up* e o caráter do conhecimento, os pós-modernos também estão envolvidos em relação ao estatuto epistemológico da

³⁷ Tradução de Oswaldo Giacoia Junior para o fragmento póstumo de Nietzsche, datado de agosto-setembro de 1885: Nietzsche, Friedrich. *Fragmento póstumo* nr. 40 [21], KSA, p. 638s.

História. Debate este que ainda está em curso e implica diretamente no ofício do historiador. Porém, José Antonio Vasconcelos indaga “que historiador há de resistir a este convite?”:

“O pós-modernismo anuncia, portanto, que algo está tomando forma no cenário historiográfico contemporâneo, algo que pode significar uma renovação teórico-metodológica sem precedentes. Os teóricos do pós-modernismo incitam-nos a escrever ‘uma História que não diga respeito a autores mortos, mas a livros vivos, não um retorno de escritores antigos a seus contextos históricos, mas com uma leitura de trabalhos históricos em contextos novos e inesperados, não à reconstrução do passado, mas fornecendo um material crítico pelo qual os trabalhos valiosos do passado possam sobreviver a seu passado – sobreviver a seu passado de modo a falar-nos acerca de nosso presente’ (HARLAN, 2000, p. 62). Que historiador há de resistir a este convite?”³⁸.

À pergunta, descrita no trecho acima — “que historiador há de resistir a este convite” — colocamo-nos a tarefa de enfrentar o desafio com a tessitura da presente tese, não como um modelo ideal, mas, sim, como uma resposta possível: *Os labirintos da História em Blow-up: uma metáfora epistemológica da filosofia de Nietzsche*. Dessa maneira, este trabalho se estrutura com os seguintes capítulos: no primeiro, buscamos enfatizar a crítica de Nietzsche à concepção de história que emergiu com o estatuto científico. Explicitamos a posição do filósofo tanto na sua elaboração da noção de “fluidez de sentidos”, quanto na importância do método genealógico para a história. Já no segundo capítulo, o objetivo foi mapear o fenômeno pós-moderno e, por conseguinte, situar a posição de Nietzsche dentro deste debate, tendo como horizonte os temas do fim-da-história, do pós-humanismo, do niilismo, do pensamento trágico e da sociedade de atores. Por fim, o terceiro capítulo retoma o filme *Blow-up* como uma “metáfora epistemológica” da filosofia nietzscheana. Porém, a justificativa central para considerar essa obra de Antonioni como uma “metáfora epistemológica” da filosofia de Nietzsche foi não subordinar nenhum pensamento a outro. Pelo contrário, trata-se de abordá-los como instâncias privilegiadas e abertas (não perfeitas, tampouco ideais) para a realização de uma reflexão crítica não somente sobre a história, mas também acerca

³⁸ VASCONCELOS, José Antonio. “História e Pós-modernismo”. In: Edmilson Menezes; Mariza Donatelli. (Org.). *Modernidade e a Idéia de História*. Ilhéus: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2003, p. 300.

do ofício do historiador como “um guia mais experimentado no labirinto da alma moderna”³⁹.

Figura 12 – Thomas analisa as fotos do casal no parque

Fonte: Internet⁴⁰

Figura 13 – Thomas analisa os negativos das fotos com uma lupa

Fonte: Internet⁴¹

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos/ Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, 10.

⁴⁰ Disponível em <http://366filmesdeaz.blogspot.com/2017/10/66-blow-up-depois-daquela-beijo-blow-up.html> acessado em 01/12/2015.

⁴¹ Disponível em <http://zasekunde.pl/powiekszenie/> acessado em 01/12/2015.

Capítulo 1: Nietzsche e a história.

“No entanto, em meio à menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder- esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes. Pensem no exemplo mais extremo, um homem que não possuísse de modo algum a força de esquecer e que estivesse condenado a ver por toda parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesta torrente do vir-a-ser: como o leal discípulo de Heráclito, quase não se atreverá mais a levantar o dedo. A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminação e de ruminação sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento. Ou, para explicar-me ainda mais facilmente sobre meu tema: *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura*. Para determinar este grau e, através dele, então, o limite, no interior do qual o que passou precisa ser esquecido, caso ele não deva se tornar o coveiro do presente, seria preciso saber exatamente qual é o tamanho da força plástica de um homem, de um povo, de uma cultura; penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas”.

(Nietzsche, Friedrich, Da utilidade e desvantagem da história para a vida).

1.1- Teoria da história, historiografia e genealogia.

O filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche viveu entre os anos de 1844 e 1900, mas os seus trabalhos não receberam a merecida e devida atenção durante o tempo de existência de seu autor: “Na verdade já se deveria sabê-lo, pois não deixei de ‘dar testemunho’ de mim. Mas a desproporção entre a grandeza de minha tarefa e a *pequenez* de meus contemporâneos manifestou-se no fato de que não me ouviram, sequer me viram” ⁴². Desse modo, as obras nietzscheanas só passaram a ser muito frequentada a partir do século XX, quando, ambivalentemente, também sofreu enormes detrações e o seu pensamento padecia de apropriações indevidas. Nietzsche se inseriu em um contexto de florescimento da cultura alemã. Um dos fatores determinantes foi o *Bildung* (formação) germânico: “O conceito de *formação* torna-se nitidamente perceptível quão profunda é a mudança espiritual que continua nos fazendo parecer contemporâneos do século de Goethe, enquanto que, em contrapartida, até mesmo a época do barroco já parece situar num passado pré-histórico” ⁴³. Não por acaso, um dos poucos filósofos germânicos a ganhar destaque até o século XVII, na história filosofia, foi Gottfried Wilhelm Leibniz (1646- 1716). Depois do estabelecimento dos valores da *Bildung*, é admirável quantos pensadores alemães passaram a integrar rol dos grandes filósofos, como, por exemplo, Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Fichte, Schelling, Feuerbach, Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Benjamin, Adorno, Arendt, entre outros.

Decerto, durante um período próximo da vida de Nietzsche ⁴⁴, também habitou as terras germânicas Leopold von Ranke (1795- 1886). Ele foi catedrático em História

⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 17.

⁴³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, 47.

⁴⁴ É preciso frisar que, mesmo Nietzsche tendo vivenciado esta atmosfera de florescimento cultural alemão, que não foi homogêneo, ele pretendeu executar em seus escritos a crítica da “cultura histórica”: “No seu período de professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, período em que Nietzsche se atribuía como tarefa o ser crítico e médico da cultura, uma determinada interpretação e compreensão dos fenômenos históricos serve-lhe de sustentáculo e bastidor do empreendimento crítico. Assim é que o radical ajuste de contas de Nietzsche com a cultura histórica (*historische Bildung*) triunfante em seu tempo, não pode prescindir de um solo teórico que lhe sirva de fundamento e lugar de surgimento (*Entstehungsherd*), uma vez que a crítica nietzscheana compreende e diagnostica o triunfo da cultura histórica como vampirismo em relação à vida, diagnóstico onde se fundamenta, outrossim, a contrapartida desta crítica, constituída pela esperança no renascimento de uma cultura trágica brotada das lavas vulcânicas da obra de arte de Wagner. Desse modo tanto a compreensão sintomatológica da significação do triunfo da cultura histórica como conteúdo da esperança de renovação exigem uma justificação histórica que lhes sirva de fundamento (*Prechtfertigung*): GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Filosofia da

na renomada Universidade de Berlim: “A nova universidade incluiu esta fusão de *Wissenschaft* e *Bildung*. Em contraste com as universidades do antigo regime, cuja função primária era instruir, a Universidade de Berlim iria se tornar um centro onde o ensino era suprido por pesquisa. Com isto em mente, Leopold Ranke foi chamado pela Univerdade de Berlim em 1925”⁴⁵. Por sua atuação profissional nesse moderno centro universitário, Ranke foi indicado como o primeiro membro honorário da “*The American Historical Association*”, fundada em 1884⁴⁶. Devido a tal estatuto de cientificidade a partir da recepção norte-americana da historiografia produzida por Ranke, o seu legado também é associado ao que é denominado escola científica da história. No entanto, para outros especialistas, melhor seria a denominação escola metódica: “A escola que se costumava chamar de ‘positivista’ pode ser também denominada – com mais propriedade – de ‘escola metódica’, já que sua principal preocupação era a de dispor de um método”⁴⁷. Com efeito, essa escola se tornou dominante no século XIX e triunfou, praticamente, até a Segunda Guerra Mundial:

“No momento em que o método positivo triunfa nas ciências físicas e naturais, em que Auguste Comte descreve a terceira idade da história humana, os historiadores são unânimes: com os Alemães na dianteira, apregoando alto e bom som as definições fundamentais, Leopold von Ranke é o primeiro para quem escrever a história consiste em contar o que se passou ‘wie es eigentlich gewesen ist’. Na esteira da historiografia alemã (mormente após 1870 no caso da França), todas as escolas nacionais acertaram o passo e reconheceram o primado do método crítico”⁴⁸.

Contudo, embora reconheça “o primado do método crítico” até o início do século XX, a aproximação direta, que Robert Mandrou realiza, no excerto acima, entre Comte e Ranke pode ser considerada precipitada, porquanto está embrenhada pela visão dos *Annales*, outra importante corrente historiográfica do século XX, a qual se sobrepôs,

cultura e escrita da história- Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O Que nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 03, 1990, p. 26.

⁴⁵ “The new university embodied this fusion of *Wissenschaft* and *Bildung*. In contrast to the universities of the old regime, whose prime function was instruction, the University of Berlin was to become a center in which teaching was informed by research. With this in mind, Leopold Ranke was called to the University of Berlin in 1825”. IGGERS, Georg G. *Historiography in the twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Hanover: University Press of New England, 1997, p. 29 (formato e-book).

⁴⁶ IGGERS, Georg G. *Historiography in the twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Hanover: University Press of New England, 1997, p. 32 (formato e-book).

⁴⁷ MARTINS, Estevão C. de Rezende. “Introdução: o renascimento da história como ciência”. In: *A História Pensada- teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 12.

⁴⁸ MANDROU, Robert. “Estatuto científico da História”. In: *História e Historicidade*. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 16.

justamente, à “escola metódica”. Então, antes de se tomar esta perspectiva tendenciosa acerca da historiografia rankeana, há que se considerar certos pontos. O primeiro deles é a inegável influência do positivismo tradicional de Auguste Comte (1798- 1857), que tomou conta da atmosfera no século XIX em diversos âmbitos, tanto nas ciências, quanto na política, inclusive a do Brasil, exposto no lema da bandeira brasileira: “Ordem e Progresso”.

“O positivismo de Auguste Comte exerceu larga influência nos mais variados círculos. Enquanto doutrina sobre o conhecimento e sobre a natureza do pensamento científico, incorporou-se a outras correntes análogas, que procuraram valorizar as ciências naturais e suas aplicações práticas. Junto a essas outras correntes, o positivismo constitui um dos traços característicos do pensamento que se desenvolveu na Europa, durante o século XIX [...] Influíram, é verdade na Constituição de 1891 e a bandeira brasileira passou a ostentar o lema comteano ‘ordem e progresso’”⁴⁹.

Dessa maneira, com tamanha influência do positivismo comtiano, as ciências sociais também sofreram com tal autoridade. Com a historiografia produzida pelos “metódicos”, também ocorreram comparações em relação ao saber positivo, até, de certo ponto, inevitáveis: “nesse ponto específico, ela [“Escola Histórica”] compartilha uma das regras do Positivismo, seu contemporâneo, que prega a neutralidade do saber como esvaziamento da subjetividade do cientista, procedimento que permitiria dizer adequadamente o objeto, refletir sua realidade ou, na famosa frase de Ranke, contar a história ‘como aconteceu’”⁵⁰. Mas, afora tais pontos de tangência e compartilhamento de alguns pressupostos, o segundo ponto a ser destacado é o equívoco de tratar o positivismo como ascendência direta sobre o ofício de historiar, exercido por Ranke, o que pode levar a nomeá-lo apressadamente como “pai da ciência da história”:

“Em estudo recente sobre a imagem de Ranke no pensamento histórico da Alemanha e dos Estados Unidos, foi dito por exemplo que, ao tempo de sua morte, a ideia que se passou a formar dele entre autores norte-americanos, diversa da que se vem ultimamente desenvolvendo, depois do influxo de professores europeus imigrados, prendia-se aos seus métodos de ensino e de pesquisa, que correspondiam bem ao desejo de dar respeitabilidade científica à história. Transplantaram-se para a América do Norte os seminários, e o nome de Ranke passou ali a ser identificado, pelas mais diversas correntes, com a história científica, e assim continuaria a sê-lo por várias décadas. Seria ele, verdadeiramente, o “pai da ciência da história”, e chegou-se a associá-lo curiosamente ao positivismo. Para os historiadores alemães, ao contrário, Ranke passou a tornar-se a antítese do empirismo não filosófico, e com raízes

⁴⁹ “Vida e obra de Comte”. In: *Os pensadores*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. XV e XVIII.

⁵⁰ GRESPAN, Jorge. “Considerações sobre o método”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 293.

no idealismo. Só agora, nas duas últimas décadas ou pouco mais, a ideia norte-americana do legado rankeano começa a sofrer uma revisão que tende a aproximá-la da ideia germânica”⁵¹.

Assim, nota-se de um lado a incipiente recepção na América do Norte dos métodos rankeanos e sua associação “curiosa” ao positivismo e à “história científica”. Por outro lado, percebe-se a revisão proposta pelos alemães dessa mesma imagem norte-americana de Ranke, cujos apontamentos, por sua vez, aproximaram o legado rankeano do idealismo, segundo o texto de Sérgio Buarque de Holanda. Esse debate em torno da obra e do método historiográfico proposto por Ranke reflete que não foi por mero acaso que o historiador britânico Peter Burke utilizou o termo “Revolução”, no título de uma de suas obras, para descrever o processo de disputa acirrada através do qual foi suplantada a tradição inaugurada na escrita da história pelas mãos de Ranke e seus seguidores. “Lucien Febvre e Marc Bloch foram os líderes do que pode ser denominado Revolução Francesa da Historiografia. Para interpretar as ações dos revolucionários, contudo, é necessário conhecer alguma coisa do antigo regime que desejavam derrubar”⁵². Nesse sentido, a palavra “Revolução” expressa a subversão de uma ordem vigente em nome de outra, que o movimento dos *Annales* estabeleceu na historiografia, porque, até então, os caminhos da pesquisa histórica eram determinados e dominados por outra forte influência, “escola metódica”, ou, nas palavras de Burke, o “antigo regime” da historiografia. Já para o historiador Sérgio da Mata, o termo “Revolução” não passa de um “mito historiográfico” que foi construído assim como o mito da história positivista: “Não é outro o caso da assim chamada ‘historiografia positivista’ do século XIX. Um mito tão mais resistente na medida em que se baseia numa caracterização heteróclita, cujo sentido último é o de construir o avesso de outro mito e, assim, legitimá-lo: o da ‘revolução’ dos *Annales*”⁵³.

No entanto, é imprescindível conhecer seja o “antigo regime” (Burke), seja o legado rankeano (Da Mata) de forma mais apurada. Para tal, é necessário o retorno à própria origem da História, como disciplina; em outras palavras, perscrutar a origem do

⁵¹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. “O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke”. In: *Revista de História/ Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo*, nº 100 (1974). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1974, p. 439-440. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/100v2/a01v100n2.pdf> acessado em 04/01/2014.

⁵² BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 11.

⁵³ MATA, Sérgio da. “Leopold von Ranke (1795-1886)”. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 188.

valor de sua construção. Isso coincide “quando se desenvolveram os critérios e procedimentos de crítica e análise das fontes, entre o fim do século XVIII e início do XIX, que a História ganhou autonomia diante da filosofia e das ciências humanas e, em relação a estas últimas, reivindicou semelhante estatuto de cientificidade”⁵⁴. Com isso em vistas, a crítica das fontes se tornou fundamental e, outrossim, a marca registrada para a entrada dos historiadores metódicos no campo científico e, por conseguinte, da institucionalização da história como ciência. Nesse ínterim, distinguem-se dois momentos, os quais não foram os únicos a merecerem destaque, mas são os que interessam mais de perto ao tema da presente pesquisa. São eles: a denominada, genericamente, Escola Histórica alemã e o manual escrito por Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos.

O primeiro momento do início desse processo de institucionalização da história como uma disciplina é de um movimento anterior à dupla Langlois e Seignobos, que traz em palco como atores principais os historiadores da chamada Escola Histórica alemã. Esta emergiu *pari passu* com a formação do Estado nacional alemão: foi “a convergência entre o desenvolvimento da ciência histórica alemã e o processo de unificação política”⁵⁵. Costumeiramente, incluem-se neste grupo da Escola Histórica alemã nomes, como, por exemplo, Ranke, Niebuhr, Droysen, dentre outros. Porém, segundo pesquisas recentes⁵⁶, há a indicação do problema em considerar uma figura enviesada de Ranke⁵⁷ como expoente de tal escola, uma vez que tais estudos apontam para as características distintas entre tais historiadores:

⁵⁴ GRESPAN, Jorge. “Considerações sobre o método”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 291.

⁵⁵ BENTIVOGLIO, Júlio C. “Cultura política e historiografia alemã no século XIX: a Escola Histórica Prussiana e a Historische Zeitschrift”. In: *Revista de Teoria da História*, v. 3, 2010, p. 23. Disponível em http://revistadeteoria.historia.ufg.br/uploads/114/original_ARTIGO%20BENTIVOGLIO.pdf?1325259083

⁵⁶ MATA, Sérgio da. “Leopold von Ranke (1795-1886)”. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 187-201. BENTIVOGLIO, Júlio C. “Cultura política e historiografia alemã no século XIX: a Escola Histórica Prussiana e a Historische Zeitschrift”. In: *Revista de Teoria da História*, v. 3, 2010, p. 23. Disponível em http://revistadeteoria.historia.ufg.br/uploads/114/original_ARTIGO%20BENTIVOGLIO.pdf?1325259083

⁵⁷ “Ranke ocupa um lugar de destaque na mitologia criada em torno da ‘revolução historiográfica’ ocorrida no século XX. Dentro e fora da Alemanha, seja entre seus cultores, seja entre seus críticos, tem-se invocado desde sempre o seu nome ‘pai da história científica’, como ‘maior historiador alemão do século XIX’, como arquétipo, enfim, de um modelo a perpetuar ou a questionar. Será preciso fugir desses extremos caso queiramos entender um pouco melhor seu legado e sua importância.”: MATA, Sérgio da. “Leopold von Ranke (1795-1886)”. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 188-189.

“E é precisamente esta relação entre história, filosofia e política que distinguiriam as escolas históricas que se formaram na Alemanha oitocentista, afinal elas não se limitaram à Ranke ou a sua obra como querem alguns intérpretes, tampouco constituíam uma identidade absoluta entre todos aqueles historiadores. Os próprios alemães chegam a reconhecer a existência de várias escolas: a escola Rankeana e Humboldtiana, a escola de Niebuhr (que exerceu enorme influência na França e veio a se reforçar com o manual de Ernst Bernheim), a escola filológica de Böckh e de Grimm, a escola romântica de Goethe e Novalis, a escola histórica do Direito de von Savigny e, finalmente, a Escola Histórica prussiana”⁵⁸.

Então, diante deste amplo e variado leque de escolas históricas germânicas oitocentistas, por que a recorrência da figura, muitas vezes enviesada, de Ranke como o “pai da história científica” e, por conseguinte, núcleo irradiador das diretrizes dos métodos de investigação histórica? A resposta seria que mesmo com o devido reconhecimento dos méritos acadêmicos dos historiadores de tais escolas, a preponderância do método rankeano o fez-se notar já em sua época, mesmo tendo a sombra de outros grandes historiadores, como, por exemplo, Johann Gustav Droysen:

“Um quarto momento corresponde ao desenvolvimento dos trabalhos de Ranke e Droysen junto à Universidade de Berlim: definindo a relação entre teoria e prática do novo saber. O modo como Ranke escolhia seus objetos de estudo, a forma como submetia as informações à crítica, bem como suas narrativas profundamente articuladas e expressivas conferiram-lhe uma posição de destaque. Mas ao seu lado havia outro gigante, Droysen, responsável por desenvolver uma verdadeira teoria da história que consolidou o campo epistemologicamente, dotando-o da autonomia necessária face aos demais saberes que o destacou perante sua geração. Ao que tudo indica, embora cioso do método, interessava mais a Ranke a prática, a pesquisa e a escrita da história, ao contrário de Droysen, que embora tenha escrito obras históricas absolutamente rigorosas e fosse excelente pesquisador, teve maior e notável êxito com suas reflexões de ordem teórica. Junto-os aqui, não somente porque foram contemporâneos, ou porque constituem a expressão maior do pensamento histórico germânico naquele período, mas também porque, embora fossem rivais e não tivessem uma boa convivência em Berlim, suas obras se complementam e referendam os fundamentos da operação historiográfica de então”⁵⁹.

Assim, Ranke se notabilizou frente aos seus colegas e “rivais” historiadores não por uma teoria da história em si; mas, sim, pelo rigor do seu método, bem como pela sua prática na pesquisa e escrita da história. Estas últimas resultaram em obras que lhe

⁵⁸ BENTIVOGLIO, Júlio C. “Cultura política e historiografia alemã no século XIX: a Escola Histórica Prussiana e a Historische Zeitschrift”. In: *Revista de Teoria da História*, v. 3, 2010, p. 33. Disponível em http://revistadeteoria.historia.ufg.br/uploads/114/original_ARTIGO%20BENTIVOGLIO.pdf?1325259083

⁵⁹ BENTIVOGLIO, Júlio C. “Cultura política e historiografia alemã no século XIX: a Escola Histórica Prussiana e a Historische Zeitschrift”. In: *Revista de Teoria da História*, v. 3, 2010, p. 30. Disponível em http://revistadeteoria.historia.ufg.br/uploads/114/original_ARTIGO%20BENTIVOGLIO.pdf?1325259083

conferiram o prestígio, exatamente, por meio de, segundo Peter Gay, um “estilo pessoal”, agregador de técnica e prática, que propiciaram a expansão de uma metodologia sistemática no tratamento das fontes primárias:

“A contribuição de Ranke à ciência histórica, pois, residia em sua visão enaltecadora dos documentos. Era não tanto uma questão de inovação técnica, mas de estilo pessoal. Ele aplicava, de maneira sistemática e em larga escala, aquilo que os estudiosos anteriores haviam restringido a objetos especializados. Provavelmente é o beneditino francês Jean Mabillon o mais qualificado a reclamar a paternidade do estudo científico dos documentos; seu *De re diplomatica* de 1681 nunca foi superado [...] E nos próprios dias de Ranke, Barthold Georg Niebuhr brandiu a crítica às fontes para trespassar o véu lendário sob o qual a história dos primórdios da República romana movia-se de forma quase irreconhecível. Ranke, que nutria por Niebuhr uma grande admiração, generalizou essas práticas, convertendo-as em princípios. Tal princípio consistia no estatuto único e privilegiado do documento de época; apenas ele detinha a chave da verdade histórica”⁶⁰.

Já o segundo momento, o qual interessa a este trabalho, traz os historiadores franceses Langlois e Seignobos, os quais foram autores da obra intitulada “Introdução aos estudos históricos”, publicada entre 1896-1897. Inspirados e influenciados pelos historiadores alemães, tratava-se de um manual que tinha como objetivo fornecer as linhas mestras para o exercício profissional do historiador: “Documentos são os traços que deixaram os pensamentos e os atos dos homens do passado [...] A História não é mais do que uma aplicação dos documentos”⁶¹. Por isso, havia no manual de Langlois e Seignobos uma descrição extenuante do modo como se deve realizar tanto a crítica interna, quanto a crítica externa das fontes e documentos históricos. Esse procedimento minucioso tinha no horizonte a verificação da autenticidade das fontes escritas e a busca pela procedência não somente dos documentos originais, mas também de suas cópias. Tal obsessão pelo método e pela crítica documental foi usada para diversos fins, como, por exemplo, estabelecer uma tradição historiográfica em torno desse rigor do método e, por outro lado, de enquadrar tais historiadores em lugares-comuns, ao caricaturá-los para interesses específicos de outras escolas historiográficas, que concorriam pela supremacia nas pesquisas e pelo predomínio de suas obras. Logo, é preciso ponderar

⁶⁰ GAY, Peter. *O Estilo na História: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 74-75.

⁶¹ LANGLOIS e SEIGNOBOS. *Introduction aux études historiques*, 7. ed., Paris, Kimé, 1992, p. 15 e 279, *apud* SALIBA, Elias Thomé. “Pequena história do documento: aventuras e desventuras pós-modernas”. In: LUCA, Tania de; PINSKY, Carla B.. (Orgs.). *O Historiador e suas fontes*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2013, v. 1, p. 312.

certas interpretações da história da historiografia para não se comprar visões estereotipadas:

“Catalisador de tudo aquilo que foi designado pelo nome de História positivista, metódica, cientificista, factual e tradicional, o referido breviário – além de ter exercido uma influência enorme nas concepções a respeito do documento e das tarefas a ele associadas – parece ter sido excessivamente demonizado pelos historiadores da *École des Annales* nos anos 1930, especialmente por Lucien Febvre. Contudo, uma simples – e mais paciente – releitura de Langlois e Seignobos conduz-nos a duas anotações importantes. A primeira é que o tom predominante, apressadamente acoimado de “positivista”, não é absolutamente generalizado. Há momentos de dúvidas e de fortes oscilações que aparecem sob forma de questionamentos e formulações atenuantes: os autores parecem nutrir uma consciência difusa, primeiro, de que a História não se reduz apenas à História Política e, segundo, que o relato histórico também resulta de uma construção do historiador. Mais correto do que chamá-los, apressadamente, de “positivistas”, é vê-los como partilhando daquele fenômeno da consciência dividida, hesitante entre as concepções intuitiva ou mecanicista da vida, entre o romantismo e o naturalismo – fenômeno típico da cultura *fin-de-siècle* – e a sua obra como um esforço (fracassado) de síntese entre a visão intuitiva e a visão abstrata da vida. A segunda anotação tem a ver com aquele conjunto de preceptivas comumente chamado de “crítica documental”. Partindo de uma divisão – hoje equivocada – entre heurística, metódica e sistemática, certamente o breviário de Langlois e Seignobos exagerou no detalhamento das ‘operações críticas’ – externas e internas – ao documento, submetendo-o a uma verdadeira tortura, uma espécie de interrogatório, demasiado impaciente para estabelecer a autenticidade e a verdade”⁶².

Portanto, em linhas gerais, pode-se observar o que aproxima a dupla Langlois e Seignobos da chamada Escola Histórica alemã além do fato de Seignobos ter estudado, por um período de sua formação universitária, na Alemanha⁶³, é a insistência na análise crítica das fontes e o rigor do método histórico-crítico-filológico, que abarca esses historiadores de linhagem germânica e francesa: “O grupo assentava-se sobre uma herança epistemológica comum; foi marcado pelo historicismo de Humboldt e de Ranke, pela reação ao idealismo hegeliano e pela absorção de procedimentos hermenêuticos e filológicos na composição do método – a crítica documental buscada em Niebuhr”⁶⁴.

⁶² SALIBA, Elias Thomé. “Pequena história do documento: aventuras e desventuras pós-modernas”. In: LUCA, Tania de; PINSKY, Carla B.. (Orgs.). *O Historiador e suas fontes*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2013, v. 1, p. 313.

⁶³ GASPARELLO, Arlette Medeiros. “Uma pedagogia histórica: caminhos para uma história da disciplina escolar”. In: *Educação e Realidade*, v. 36, 2011, p. 112. Disponível em <http://seer.ufg.br/educacaoerealidade/article/view/15071>

⁶⁴ BENTIVOGLIO, Júlio C. “Cultura política e historiografia alemã no século XIX: a Escola Histórica Prussiana e a *Historische Zeitschrift*”. In: *Revista de Teoria da História*, v. 3, 2010, p. 34. Disponível em http://revistadeteoria.historia.ufg.br/uploads/114/original_ARTIGO%20BENTIVOGLIO.pdf?1325259083

Nesse sentido, os historiadores “metódicos” acreditavam que seus trabalhos e análises documentais eram isentos de juízos de valores, na medida em que empregavam o método da crítica das fontes, inaugurado pelos humanistas do Renascimento, com o propósito de realizar as pesquisas históricas, isto é, esse método pretendia-se objetivo e sem idealismos, tal como também se propunham os cientistas da natureza: “O historiador deveria partir de documentos autênticos da época estudada, de cuja análise rigorosa obteria informações verdadeiras sobre o acontecido [...] processo iniciado, na verdade, na Renascença, mas que avançou depois, sob o impacto alcançado pelas ciências naturais, com a aplicação do chamado método experimental” ⁶⁵. Destarte, tal procedimento de investigação documental ficou conhecido como método crítico, em contraponto à “história romântica”, na qual prevalecia a “imaginação” na escrita da história ⁶⁶. Essa corrente de “historiadores românticos” ou “dramáticos” — porque tendia a imprimir certo drama à sua escrita ⁶⁷ — teria como um ilustre exemplo, Jules Michelet. Em oposição, os historiadores “metódicos” defendiam a pesquisa somente dos documentos escritos, pois creram que tais fontes eram vestígios transparentes do passado e, ao mesmo tempo, provas científicas, as quais permitiriam a reconstrução do passado. Dessa maneira, isentavam a sua narrativa da dramaticidade imaginativa dos “historiadores românticos”:

“Isso não queria dizer, como concluíram alguns intérpretes de Ranke, que sua concepção de objetividade se aproximava da do empirista ingênuo. Muito mais do que isso estava em jogo na visão de mundo que desde então passou a ser chamado de historicismo. Essa visão de mundo está escudada em várias preconcepções peculiares a setores específicos da comunidade acadêmica da época de Ranke. A fim de distinguir a concepção peculiar de ‘realismo’ que ela promovia naquele tempo e diferenciá-la das concepções românticas, idealistas e positivistas de ‘realismo’ contra as quais foi proposta, eu a chamarei de ‘realismo doutrinário’, pois ela supõe ser o realismo um ponto de vista que não deriva de preconcepções explícitas sobre a natureza do mundo e seus processos, mas que presume que a realidade pode ser concebida ‘realisticamente’ por um repúdio consciente e consistente das formas em que uma arte, uma ciência e uma filosofia distintivamente ‘modernas’ aparecem” ⁶⁸.

Ademais, o campo de trabalho predominante dos historiadores “metódicos” englobava a história política — considerada, por eles, a grande história — e a biografia

⁶⁵ GRESPAN, Jorge. “Considerações sobre o método”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 292.

⁶⁶ WHITE, Hayden. *Meta- História: A imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2 ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 175.

⁶⁷ MICHELET, Jules. *O Povo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 155.

⁶⁸ WHITE, Hayden. *Meta- História: A imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2 ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 176.

de grandes personalidades históricas, ambas fincadas na narrativa factual. Tais historiadores tinham essas preferências, pois estavam convictos de que somente com o entendimento dos eventos políticos era possível compreender as sociedades pretéritas. Com isso, de acordo com Arnaldo Momigliano, a historiografia alemã do século XIX também visava suplantar a historiografia praticada no século XVIII, cujo objeto privilegiado era a história da civilização e a prática dos antiquários. Diante desse panorama dos seus predecessores do século dezoito, os historiadores germânicos privilegiaram a história política apartada da pesquisa antiquária:

“A historiografia alemã do século dezanove reagiu como um todo contra a ideia comum do século dezoito que a história da civilização era mais importante do que a história política. Se os historiadores típicos do século dezoito são estudiosos da civilização — Voltaire, Condorcet, Ferguson, Robertson, — os grandes nomes da historiografia alemã do século dezanove, de Droysen a Treitschke, são basicamente historiadores políticos. Esta afirmação pode ser adjetivada de cem maneiras, mas de modo geral ela é correta e também explica porque Ranke insistiu em dar prioridade à política externa, isto é, à história política não diluída. A situação, pelo menos na Alemanha, era favorável à separação permanente entre a história política e a pesquisa antiquária a respeito de assuntos não políticos, como o direito e a religião”⁶⁹.

Porém, embora os “metódicos” tivessem tais virtudes em utilizar e disseminar o método crítico de análise das fontes, eles limitavam-se, em linhas gerais, apenas a narrar os fatos apreendidos e justapostos por meio dessas pesquisas documentais. Em outras palavras, o método crítico, apesar do rigor, reduzia a sociedade à sucessão linear de fatos políticos. Isso decorreu muito por conta da crença, que imbuía os “metódicos”, de que somente por meio da análise crítica era possível a reconstrução do passado, o que foi também responsável por gerar certo determinismo histórico em seus trabalhos. Esse problema veio à tona na medida em que o encadeamento cronológico dos fatos sugeria uma simples relação mecânica de causa e consequência, como se a história seguisse um caminho pré-determinado, quer dizer, um processo histórico linear. Esse traço característico dos metódicos é apontado como insuficiente para uma análise histórica profícua e crítica, porque não traz ao centro do debate os valores que norteiam os processos históricos.

Além disso, o que estava em jogo para essa linhagem de historiadores “metódicos” era a vontade de suplantar a tradição historiográfica romântica e antiquária

⁶⁹ MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florezano. Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 114-115.

ao imprimir um estatuto científico à história, ou seja, alcançar a “verdade histórica” através de um método sustentado na ciência. Por isso, os “metódicos” também buscaram se afastar da filosofia. Sendo assim, não utilizavam hipóteses, pois tinham em mente que as filosofias da história estavam carregadas de ideias moralizantes, as quais apontavam para um *télos* histórico. Um dos pontos mais altos dessa corrente de pensamento acerca de uma história teleológica foi o filósofo Immanuel Kant (1724-1804), cuja obra percorreu a estética, a moral, a teoria do conhecimento, o direito e, também, a própria história:

“De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade*, as suas *manifestações* (Erscheinungen) — as ações humanas —, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade humana, ela possa descobrir aí um curso regular — dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais” ⁷⁰.

Nesse excerto de Kant, é perceptível o quilate de grandeza do seu pensamento que “é um marco na história da filosofia, tendo realizado a grande revolução no pensamento, inaugurando um novo caminho na reflexão filosófica que até os dias de hoje, mesmo que por desvios, é ainda trilhado” ⁷¹. Em específico ao conceito de história apresentado no livro *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, o conceito basilar, que permeia todo o texto, está fincado na noção de Providência, que, em última instância, rege a visão teleológica na história, a qual, mesmo assim, não prescinde do uso da razão. Ao tratar da história do Iluminismo, o filósofo alemão Ernst Cassirer afirma:

“O espírito racional e o espírito histórico são os dois elementos cuja síntese é assim proposta. A razão é relacionada com a história, a história com a razão: essa reciprocidade fornece-nos uma nova visão religiosa e um novo ideal de conhecimento religioso. Razão e história, nitidamente distintas, são mantidas num estado de tensão mútua, no qual assenta todo o movimento interno do pensamento religioso do século XVIII. Muito longe de se caminhar para um simples nivelamento que sacrificaria a história à razão, que a aniquilaria, vamos encontrar uma polaridade reconhecida e elaborada com extremo cuidado. Essa relação polar, entretanto, de acordo com o espírito da filosofia

⁷⁰ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 9.

⁷¹ CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. “Immanuel Kant, o predomínio da razão”. In: Mario Vitor Santos. (Org.). *Os pensadores, um curso*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 135.

iluminista, não exclui um equilíbrio ideal entre as duas forças opostas: trata-se, com efeito, de *uma* existência e de *uma* verdade que se desvendam, sob formas diferentes, é certo, mas perfeitamente concordantes quanto ao seu conteúdo essencial, na razão e na história. Trata-se, portanto, de uma parte, de erguer diante da história o espelho da razão, de observar nele a sua imagem; de outra parte, de discernir toda racionalidade existente no ponto de vista da história. Em suas tendências e orientações respectivas, as duas visões coincidem. A convicção de que as regras da razão são eternas e imutáveis deve acompanhar passo a passo o exame da maneira como essas regras desenvolveram-se historicamente, como se realizaram no decorrer do desenvolvimento empírico-histórico. O verdadeiro ‘Iluminismo’ do espírito só pode resultar da cooperação e do confronto entre esses dois modos de análise. A certeza da existência do espírito é parte integrante e indispensável do seu devir; mas inversamente, esse devir não poderia ser percebido nem reconhecido em seu sentido autêntico sem ser relacionado e medido por uma existência imutável (*ein unveränderliches Sein*)”⁷².

O que Cassirer indica, no texto acima, está precisamente alinhado com o que se convém denominar da visão kantiana sobre a história, na medida em que o uso da “liberdade da vontade”, segundo Kant, é norteado pela razão, já que a natureza dotou os homens com a racionalidade. Esta última possui como fundamento primordial uma natureza, a qual tem um propósito a ser realizada. Tal convicção de Kant se baseia na seguinte premissa: a natureza não é extravagante, logo, os diversos elementos desse universo seguem o fio condutor da razão, cujo destino é a plenitude do desenvolvimento das disposições naturais do ser humano. Para tal, o homem precisa fazer uso da sua racionalidade, e não do instinto, para atingir essa meta universal: “um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais”, conforme o texto de Kant supracitado. Não obstante, esse processo requer esforço e trabalho para que o homem retire de si próprio os instrumentos necessários a essa empreitada. Há ainda outro fator preponderante: é a afirmação de que o desenvolvimento máximo do homem só ocorrerá na espécie e não no indivíduo. Isso ocorre porque é necessário um grande espaço de tempo para a concretização de todo o processo. Dessa maneira, afirma ser imprescindível pensar em um *lógos* atuante na história. Por isso, tal postura ratifica a sua tese na argumentação interna do texto — *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* —, a qual já intitula o trabalho e embasa a visão de um devir histórico, ou seja, a filosofia da história é pensada como um projeto⁷³. Para tal posição, o autor exalta a importância da experiência histórica. Por isso, um estudo factual da

⁷² CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1997, p. 246.

⁷³ TERRA, Ricardo Ribeiro (Org.). “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. In: KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 45.

história se torna o instrumento básico para localizar o fio condutor da razão de tal mecanismo na história. Conforme essa tese kantiana, o que se ressalta é a sutileza com a qual foi estruturado o texto, sendo que a razão consiste verdadeiramente no motor propulsor, que faz movimentar a filosofia da história elaborada por Kant. Pretende-se, assim, apreender o sentido da história e, por conseguinte, do devir histórico, o qual é determinado pelas “leis naturais universais”. Destarte, as ações humanas não são vislumbradas como um movimento desordenado e instintivo, pelo contrário, a discórdia serve como gérmen de um progressivo e paulatino aprimoramento da sociedade civil. No entanto, Kant não foi tão ingênuo ao ponto de desvincular totalmente sua filosofia de empirismo histórico. Consequentemente, a filosofia da história kantiana não postula um porvir inevitável como se fosse o curso natural de um rio, mas, sim, consiste mais em uma escolha racional, que está vinculada à “*liberdade da vontade*”, no sentido do aperfeiçoamento da condição humana face à imagem da Providência. Esta seria a baliza indispensável para o devir histórico, segundo Kant.

Diante desse contexto, para se afastar tanto dessa poderosa e tradicional influência da filosofia da história em terras germânicas, quanto da literatura histórica, Ranke, que teve formação em filologia clássica e teologia, adotou, enfatizou e disseminou o “método crítico” de análise das fontes escritas, já mencionado anteriormente, como contraponto à complexa especulação filosófica. Seria uma forma de Ranke estabelecer um solo concreto e objetivo para ele erigir uma nova “escola histórica”. Desse modo, ele também buscava impedir a influência da filosofia da história sobre o seu trabalho. Efetivamente, o método rankeano obteve o estatuto científico almejado e passou, posteriormente, a ser utilizado em grande parte da Europa pelos historiadores:

“Prende-se tudo isso a um empenho maior, que é o de fundar os estudos de sua especialidade sobre métodos rigorosamente científicos. A tal ponto que suas salas de aula se viram convertidas em autênticos laboratórios, que lhes deram desde cedo renome universal. Foi ele quem criou para os estudos históricos o sistema dos seminários, que aos poucos iriam proliferar em outros países. Ao mesmo tempo desenvolveu recursos de pesquisa e crítica das fontes, adaptando para isso, à História, processos já em uso antes dele entre filólogos e exegetas da Bíblia”⁷⁴.

⁷⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. “O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke”. In: *Revista de História/ Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo*, nº 100 (1974). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1974, p. 439. Disponível em <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/100v2/a01v100n2.pdf> acessado em 04/01/2014.

De acordo com o que foi visto, Ranke e os demais historiadores da escola metódica se tornaram dominantes nesse campo de estudo e, por conseguinte, ganharam relevo na tradição historiográfica ocidental, devido ao renomado estatuto científico alçado em torno da disciplina História. Além disso, Ranke abandonou o *topos* antigo *Historia magistra vitae*, “História mestra da vida” ⁷⁵, em nome do *wie es eigentlich gewesen*: “À história tem sido atribuído o ofício de julgar o passado e instruir o presente em benefício dos tempos futuros. A um tal elevado ofício a presente obra não aspira; ela pretende apenas dizer [mostrar] o que realmente aconteceu [*wie es eigentlich gewesen*]” ⁷⁶. Assim, os “metódicos” supunham ter alcançado a totalidade do método de pesquisa histórica, por meio da análise documental e do seu “mostrar” o ocorrido no pretérito pela escrita da história.

Não obstante, antes mesmo das críticas desferidas pelos *Annales* e também por outras correntes historiográficas do século XX, Nietzsche, ainda na segunda metade do XIX e, portanto, contemporâneo de Ranke, elaborou críticas ferrenhas à prática historiográfica denominada genericamente de historicismo. Este termo é “difícil de definir de modo preciso, o ‘historicismo’ surge aproximadamente nas primeiras décadas do século XIX, com o desenvolvimento das técnicas de análise e crítica das fontes documentais utilizadas pelos historiadores” ⁷⁷. Tal dificuldade de definição semântica indica que o próprio termo historicismo tem distintas acepções, que aumentaram e colidiram entre si ao longo do tempo, como, por exemplo, o emprego da palavra por Karl Popper em seu trabalho, datado de 1936, como primeiro esboço, e publicado, ulteriormente, como livro, primeiro em Milão, 1945, e segundo em Paris, 1956 ⁷⁸, sob o título de *A miséria do historicismo*: “O que entendo por ‘historicismo’ [...] o fazer predição histórica, admitindo que esse objetivo será atingível pela descoberta dos ‘ritmos’ ou dos ‘padrões’, das ‘leis’ ou das ‘tendências’ subjacentes à evolução da História” ⁷⁹. Nesse sentido, Popper associa o historicismo à tentativa de estabelecer leis

⁷⁵ KOSELLECK, Reinhart. “*Historia Magistra Vitae*- Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento”. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 53.

⁷⁶ ROGER WINES, 1981, *Leopold von Ranke, The Secret of World History*. New York, 1981, apud PIRES, Francisco Murari. “Ranke e Niebuhr: a apoteose tucidideana”. In: *Revista de História/ Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo*, nº 166 (2012). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2012, p. 77.

⁷⁷ GRESPAN, Jorge. “Hegel e o Historicismo”. In: *História Revista (UFG)*, v. 7, 2002, p. 55.

⁷⁸ POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Tradutores: Octany S. da Mota & Leonidas Hegenberg. São Paulo: Edusp, 1980, p. 4

⁷⁹ POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Tradutores: Octany S. da Mota & Leonidas Hegenberg. São Paulo: Edusp, 1980, p. 8.

e de buscar a predição histórica, o que se distancia do método rankeano. Há também o historicismo de Hippolyte Taine, que entende o contexto como determinante das ações humanas, outra concepção pouco afeita ao entendimento rankeano de historicismo. Diante de inúmeras variantes, dos muitos interesses e valores envolvidos em torno do próprio conceito de historicismo, faz-se necessário esclarecer que o objetivo dessa presente investigação é reconstruir, brevemente, essa malha semântica como panorama de fundo, tendo como foco a sua origem genealógica e seus desdobramentos. Assim, a crítica nietzscheana à história será melhor circunscrita. Nesse sentido de contextualização, segundo um abrangente trabalho de Friedrich Meinecke sobre a gênese do historicismo, temos a seguinte visão acerca do termo empregado por Ranke:

“Individualidade e evolução individual são, pois, os dois conceitos fundamentais, que se correspondem porlamente, da elaboração da história que tem sido chamada de historicismo no bom sentido, e que culmina na contribuição de Ranke. A evolução histórica individual não é um mero desenvolvimento das disposições já existentes em gérmen. Possui, uma grande dose de plasticidade, de capacidade de transformação e regeneração na transferência dos poderes temporais que agem sobre ela. Sendo em isto que se fundamenta precisamente a fusão insolúvel do individual e do geral, a unidade da corrente da evolução histórica. De outro modo, teríamos uma soma enorme de diferentes modelos de desenvolvimento”⁸⁰.

Meinecke denomina de “historicismo no bom sentido” aquele que culmina em Ranke, o que ainda fica um tanto vago, apesar de explicar a plasticidade que une o individual e o geral, os quais fundamentam a unidade do devir histórico. Não obstante, buscar-se-á apoio na distinção proposta por Sérgio Buarque de Holanda em seu importante artigo sobre Ranke, porque além de continuar atual, a diferenciação é precisa e converge aos interesses da presente pesquisa.

“As formas "historismo" e "historicismo" foram por longo tempo intercambiáveis, ao menos fora dos países de língua alemã. Nestes a primeira prevaleceu. Ultimamente, porém, apoderou-se da segunda o filósofo Karl Popper, e o racionalismo crítico anglo-americano, para aplica-lo às várias teorias que propõem previsões históricas e que as julgam indispensáveis em qualquer orientação científica da vida política, o que tem dado lugar a não

⁸⁰ “Individualidad y evolución individual son, pues, los dos conceptos fundamentales, que se corresponden polarmente, de la elaboración de la historia que se há llamado historicismo en el buen sentido, y que culmina en la aportación de Ranke. La evolución histórica individual no es un mero desarrollo de las disposiciones existentes ya en el germen. Tiene, más bien, una gran dosis de plasticidad, de capacidad de transformación y regeneración en el trasiego de las potencias temporales que sobre ella actúan. En esto se funda precisamente la fusión insoluble de lo individual y lo general, la unidad de la corriente del devenir histórico. De otra suerte, tendríamos una suma enorme de diferentes modelos de desarrollo”. MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su genesis*. México: Fondo de Cultura Economica, 1982, p. 505.

poucas confusões. Entre esses "historicistas", que Popper e Hayek descreveram e combateram, estão, ao lado de Hegel e Marx, também Augusto Comte e Stuart Mill, para só falar nesses. No intuito de evitar a confusão, adota-se aqui a forma "historismo", diverso e, em alguns pontos, contrário, ao "historicismo" de que falou Popper”⁸¹.

Doravante, quando constar a referência a tais termos, a proposta será seguir as especificidades de historismo e historicismo indicadas nesse excerto de Sérgio Buarque. Desse modo, quando Nietzsche aponta o problema da história em alguns dos seus escritos, mas, com maior abrangência na sua *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), ele ataca não apenas o historismo praticado por Ranke e seus discípulos (embora haja todas aquelas nuances vistas entre as escolas históricas alemãs), como também o historicismo, principalmente, nas figuras de Hegel, Comte e Stuart Mill.

Assim, o primeiro ponto de crítica seria que, embora Ranke não tenha sucumbido totalmente à ideia de um progresso da humanidade incondicional e permanente⁸², há em seu historismo um culto à unidade do método e uma tendência à concepção de história linear:

“O próprio direito romano foi adotado pelos povos; em três predominou o elemento românico: no francês, no espanhol e no italiano; em três, o germânico: no alemão, no inglês e no escandinavo. Qual, então, a expressão da unidade a reunir esses seis povos, cada qual dividido em partes distintas, que jamais vieram a constituir um conjunto estatal e quase sempre andaram em guerra, uns com outros? São nos costumes, quanto nas instituições; em sua história interna revelam vínculos estreitamente coordenados e, em esforço comum, deram lugar a algumas das grandes realizações do Ocidente. Todavia, para que possa ser compreendida e conhecida em suas intenções, uma historiografia fundamentada neste contexto ideológico requer breve apanhado dos sucessos e dos fenômenos externos, que se originaram da mesma disposição de espírito e, desde os inícios até a atualidade, constituem

⁸¹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. “O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke”. In: *Revista de História/ Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo*, nº 100 (1974). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1974, p. 432. <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/100v2/a01v100n2.pdf> acessado em 04/01/2014. Sobre esta mesma questão, José Carlos Reis tem o seguinte comentário: “O conceito de historicismo é muito mais complexo e problemático, polissêmico, confuso e difuso. Em geral, os autores preferem evitar esse termo por ser muito impreciso, possuindo vários significados. Ele não obteve a estabilidade de um conceito. Quando alguém se refere a ele, espera-se que defina o que quer dizer. Meinecke referiu-se a ele como ‘romantismo’. Discute-se sobre qual dos dois termos seria o mais adequado: ‘historismo’ ou ‘historicismo’? Sérgio Buarque de Holanda afirma que as formas ‘historismo’ e ‘historicismo’ foram por longo tempo intercambiáveis fora da Alemanha. Em língua alemã, a forma historismo é predominante. Popper difundiu a forma historicismo, referindo-se a autores distantes do historismo alemão clássico. O *historismo* de Herder, Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert não tem nenhuma relação com a *miséria do historicismo* de Marx, Spengler, Toynbee, Comte, na concepção de Popper. Ver: REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 214.

⁸² MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su genesis*. México: Fondo de Cultura Economica, 1982, p. 506.

a evolução contínua da vida românica e germânica. São estes: a migração dos povos, as Cruzadas, a colonização de novos hemisférios”⁸³.

Ironicamente, tal reverência à objetividade do método pode levar a uma ilusão transcendental de que existe um conhecimento puro e neutro, o que provoca essa tendência rankeana a querer “mostrar” como realmente aconteceu por meio de uma narrativa linear dos fatos: “constituem a evolução contínua da vida românica e germânica. São estes: a migração dos povos, as Cruzadas, a colonização de novos hemisférios”. Nesse sentido, essa pretensão metafísica faz crer que há um texto independente do ato interpretativo, isto é, como se as fontes históricas apresentassem o passado em si. Por isso, não é necessário interpretações, somente o “mostrar” dos fatos em sua linha de continuidade natural e cronológica. “Está certo que o critério da prova é uma exigência própria do discurso científico; mas será mesmo que os documentos são ‘elementos pré-textuais, empíricos?’”⁸⁴. Com efeito, a crítica nietzscheana é radical, na medida em que considera o estatuto científico da história como se fosse, em última instância, mais uma metafísica, encapsulada pela objetividade histórica das suas fontes documentais. Outra crítica desferida por Nietzsche vai em direção à presunção da postura supostamente neutra do método científico que leva o historiador à única verdade dos fatos históricos.

Há que se ressaltar, entretanto, mais uma vez, a importância do legado rankeano para a historiografia moderna, inclusive o seu rigor do método, cuja origem está localizada na própria formação de Ranke, o qual era filólogo assim como Nietzsche; portanto, trata-se de uma formação extremamente fecunda, ao fornecer um dos paradigmas mais rigorosos e decisivos da época tanto à filosofia, quanto para a história⁸⁵: “pois não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de

⁸³ RANKE, Leopold von. “Da unidade essencial dos povos romanos e germânicos e de sua comum evolução”. In: *Leopold von Ranke: História* (coletânea organizada por Sérgio Buarque de Holanda); tradução de Trude von Laschan Soltein. São Paulo: Ática, 1979, p. 65-66.

⁸⁴ BENATTI, Antonio Paulo. “História, ciência, escritura e política”. In: RAGO, Luzia Margareth (Org.); GIMENES, Renato Aloizio. (Org.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: IFCH, Coleção Ideias, 2000, p. 91.

⁸⁵ “Quando se fala de experiência filológica, contudo, é preciso esclarecer desde o início que tal experiência, para Nietzsche, nunca foi, nem sequer nos anos em que ele se dedicou a ela mais completamente, uma atitude de erudito, de especialista. Mas isso, mais uma vez, aproxima-o precisamente dos filólogos das épocas decisivas da história do espírito europeu a que aludíamos pouco acima; os filólogos do humanismo e do classicismo, ao menos os grandes, tampouco foram especialistas do passado enquanto passado. Para Nietzsche, filologia significa, antes de tudo, apresentação do problema da nossa relação com o passado. Ora, tal problema está de qualquer modo na base de todo o desenvolvimento do pensamento moderno, que não por acaso culmina (e chega também a uma reviravolta decisiva) nas grandes doutrinas historicistas do século XIX e também do século XX. Nietzsche, que vive em uma época em que o amadurecimento da consciência histórica, iniciado no humanismo, chegou a seu

atuar nela de maneira intempestiva — ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperamos, em favor de um tempo vindouro”⁸⁶. Em uma leitura superficial deste trecho de Nietzsche, pode-se entender erroneamente que, para o autor, o rigor científico seja necessariamente prescindível para a disciplina história, ou que os historiadores devam abrir mão dela por ser censurável por si só. Mas, para uma leitura boa e profícua (“um leitor como eu mereço, que me leia como os **bons filólogos** de outrora liam o seu Horácio”⁸⁷), Nietzsche quer dizer que tal rigor deve estar a serviço da força que age no sentido de transfigurar⁸⁸, intempestivamente, a própria imagem da ciência de sua época (“contra o tempo”). Isso se justifica por “um tempo vindouro”, porque o problema consiste, exatamente, na visão da história como “ciência pura”, que é a própria imagem da modernidade, cujo assentamento tem por base a fé na razão e no progresso histórico, contrariamente ao sentido da vida. Trata-se, portanto, do homem moderno decaído que “descobriu” o sentido da história a partir da sua consciência e do seu conhecimento de erudição:

“Um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e dissolvido em um fenômeno de conhecimento, está morto para aquele que o conheceu: pois ele reconheceu nele a ilusão, a injustiça, a paixão cega e em geral todo o horizonte profano envolto em obscuridade daquele fenômeno, e, ao mesmo tempo, justamente aí o seu poder histórico. Para o que detém o saber, este poder tornou-se agora impotente — mas talvez ainda não para o vivente. Pensada como ciência pura e tornada soberana, a história seria uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade. A cultura histórica só é efetivamente algo salutar e frutífero para o futuro em consequência de uma nova e poderosa corrente de vida, do vir a ser de uma nova cultura, por exemplo; portanto, só se ela é dominada e conduzida por uma força mais elevada e não quando ela mesma domina e conduz”⁸⁹.

apogeu e agora entra em crise precisamente pelo desenvolvimento sem precedentes da consciência historiográfica (das disciplinas históricas), em certo sentido reconduz toda a questão às suas origens, repondo o problema acerca do modo como se dá nossa relação com o passado e sobre o significado que tal relação tem para a determinação geral da fisionomia de nossa civilização”: VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 79-80.

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 7.

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 58 (grifo nosso).

⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 38: “A verdadeira meta é encoberta por uma imagem ilusória: em direção a esta estendemos as mãos e a natureza alcança aquela através do nosso engano. Nos gregos a ‘vontade’ queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior, sem que esse mundo perfeito da introvisão atuasse como imperativo ou como censura”.

⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 17.

Dessa forma, a história, segundo Nietzsche, tem o seu valor localizado exatamente em sua serventia para a vida, de outro modo ela torna-se “impotente”, porque entre o conhecimento e a vida existe uma relação muito densa, obscura e complexa, a qual perpassa o saber de uma “ciência pura” e vai muito além da mera erudição do homem moderno. Portanto, Nietzsche buscou a superação da metafísica, cujo arco percorre desde o platonismo e o Cristianismo até a crença moderna na ciência. A religião, segundo Nietzsche, é a fonte arcaica do homem primitivo, já que se trata de um sistema explicativo da natureza, baseado, por exemplo, em abstrações movidas pela fé. Com o desenvolvimento da civilização, ocorre a substituição dos deuses da natureza pela racionalidade. O deus, agora, não mais é a natureza, mas, sim, a razão. Tal etapa faz parte do processo que Nietzsche denominou, em *Crepúsculo dos ídolos*, de quando o “‘O mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”. Para Nietzsche, todo esse decurso consiste em um grande erro, ou melhor, a “História de um erro”:

“O mundo verdadeiro — alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)”⁹⁰.

Tal menção à “razão”, assinalada neste texto de maturidade de Nietzsche, não pode ser considerada um culto a ela, como o fez Auguste Comte. Pelo contrário, trata-se, justamente, de uma crítica ao próprio positivismo, que aparece desde os trabalhos de juventude até os livros de maturidade da filosofia nietzscheana. A crítica se estabelece no seguinte sentido: a razão, para Nietzsche, teria duas faces. Uma delas, se possível denominá-la assim, seria a razão saudável, pois está a serviço da vida, enquanto que a razão do “canto de galo do positivismo” seria aquela razão que leva à degeneração. Isso fica claro na história, na medida em que “um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e dissolvido em um fenômeno de conhecimento, está morto para aquele que o conheceu”, conforme o próprio Nietzsche indica no trecho supracitado da “*Segunda Consideração Intempestiva*”.

Desse modo, a crítica de Nietzsche tinha como alvo o positivismo comtiano, que sustentava a tese de que a humanidade percorreu o seguinte trajeto: a infância religiosa (“provisória e preparatória”), a juventude metafísica (“transitória”) e a maturidade científica (“o regime definitivo”). Por conseguinte, o ponto culminante da civilização, e

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 32.

“plenamente normal”, seria a sociedade científica, pautada na “razão humana”. Ora o que permeia esta noção é a ideia de progresso, cujo percurso é a linearidade:

“Conforme essa doutrina fundamental, quaisquer de nossas especulações estão inevitavelmente sujeitas, quer no indivíduo, quer na espécie, a passar sucessivamente por três estados teóricos diferentes, que as denominações habituais de teológico, metafísico e positivo poderão aqui qualificar suficientemente, ao menos para aqueles que tenham bem compreendido o verdadeiro sentido geral. Embora no início em todos os aspectos indispensável, o primeiro estado deve, de agora em diante, ser sempre concebido como puramente provisório e preparatório; segundo, que do primeiro constitui apenas uma modificação dissolvente, comporta apenas uma simples destinação transitória, a fim de conduzir gradualmente ao terceiro; este, o único plenamente normal, constitui, em todos os gêneros, o regime definitivo da razão humana”⁹¹.

Ora, o jovem Nietzsche vive exatamente neste momento de otimismo na ciência e de pretensão da razão humana em dominar a natureza e, por conseguinte, em conhecer, classificar e enquadrá-la em todos os seus fenômenos e mecanismos de funcionamento. “A geometria é o arquétipo da mente moderna [...] A taxonomia, classificação, o inventário, o catálogo e a estatística são estratégias supremas da prática moderna [...] A geometria mostra como seria o mundo se fosse geométrico. Mas o mundo não é geométrico”⁹². Essa mesma presunção cientificista também acometeu, *grosso modo*, os historiadores da escola metódica, na medida em que eles aspiraram, em linhas gerais, o estatuto científico ao querer “mostrar” os fatos históricos de maneira pura e erudita, por meio do estabelecimento do método crítico de análise, inventário e catalogação das fontes. Isso decorreu na mesma proporção em que os cientistas buscavam descrever os fenômenos físicos, biológicos e químicos, todos na esteira do positivismo. Nas ciências naturais, os seus pesquisadores devem adotar uma postura de passividade diante do objeto, em outras palavras, eles procuram ser neutros e objetivos. Já os historiadores metódicos buscaram tal objetividade, na medida em que deixaram o objeto “falar” por si próprio a verdade, na tentativa de imprimir registros isentos de valores. Não obstante, a crítica nietzscheana está apontada precisamente para essa convicção de poder reconstruir de modo neutro o desenrolar dos eventos históricos, assim como acreditam aqueles que investigam, no campo das ciências naturais, o

⁹¹ COMTE, Auguste. “Discurso sobre o espírito positivo”. In: *Os pensadores*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 43-44.

⁹² BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p. 23.

transcurso dos processos da natureza. Para Nietzsche, a função da história vai além dessa perspectiva, precisamente, porque:

“A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura, mais ou menos como o é a matemática. Mas a pergunta ‘até que grau a vida necessita em geral do auxílio da história’? É uma das perguntas e preocupações mais elevadas no que concerne à saúde de um homem, de um povo, de uma cultura.”⁹³.

Destarte, tal reivindicação da história pela aura de “ciência pura, mais ou menos como é a matemática”, acaba por causar outro problema, que é torná-la, à sua revelia, oca, doentia e morta, pois a história “jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura”, já que a prerrogativa que está introjetada na ideia de cientificidade dessa época é a noção abstrata de progresso e racionalidade. Ao estabelecer a “ciência pura” como parâmetro a certa área do conhecimento, presume-se avanço na sua maneira de produção do saber, na medida em que se pressupõe conhecer “a” verdade das coisas e dos fatos históricos, ao adotarem-se métodos racionais e científicos. Por conseguinte, há a crença na certeza de localizar e alcançar as leis que regem a evolução da história, o que os conduz na tentativa de predição histórica. Trata-se do historicismo, segundo a definição anterior, o qual também foi alvo dos ataques de Nietzsche. Hegel (1770- 1831), que foi outro grande expoente e pensador de uma filosofia da história, compartilha dessa ideia de progresso não apenas na história, como também nas artes, nos costumes, na política, na sociabilidade, etc. E o fator responsável por sintetizar todos esses elementos históricos é a ideia de espírito (*Volkgeist*)⁹⁴, como sendo a autoconsciência na história universal, a qual estava em voga na época:

“A meta da história universal é, pois, que o espírito chegue a saber o que é verdadeiramente e torne objectivo este saber, o realize num momento presente, se produza objectivamente a si mesmo. O essencial é que esta meta é algo de produzido [...] A alteração abstracta em geral que ocorre na história foi há muito concebida de um modo universal como implicando ao mesmo tempo uma progressão para algo de melhor e de mais perfeito”⁹⁵.

⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 17.

⁹⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História. Introdução à filosofia da história universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 56.

⁹⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História. Introdução à filosofia da história universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 68.

Tal ideia de progresso histórico e científico, que impulsionou a confiança de que a verdade surgirá e causará a evolução no final de todos os processos investigativos, marcou a modernidade. Mas a crítica nietzscheana à concepção de progresso histórico não pode ser confundida como sendo a mesma para Comte e para Hegel. No entanto, é exigido comentar que existiram tentativas de

“reação ao positivismo que entrava na Alemanha pela França de Comte e principalmente pela Inglaterra de Stuart Mill, houve, no fim do século XIX, um redescoberta da crítica kantiana à ciência que tinha por lema a ‘volta a Kant’ (‘zurück zu Kant’). Os autores importantes ainda do século XIX foram Windelband, Natorp e Cohen, e no século XX, Rickert e Cassirer. Esse movimento, contudo, exerceu influência tardia e indireta sobre os historiadores, que continuaram seguindo os cânones da Escola Histórica até o começo do século XX e receberam seu impacto por meio, principalmente, da Sociologia”⁹⁶.

A Wilhelm Windelband (1848-1915) é conferida a elaboração da divisão, baseada no método, entre ciência nomotética e ideográfica⁹⁷. De modo geral, a primeira concentra-se na elaboração de leis gerais e universais para fenômenos possíveis de serem reproduzidos. Incluem-se neste grupo: a física e a química, por exemplo. Já a segunda trata de compreender eventos particulares, singulares ou únicos. Assim, história pode ser enquadrada como ideográfica⁹⁸. Já de acordo com Heinrich Rickert, “embora possam estudar a mesma matéria, o cientista social considera o fato como instância, exemplo de lei ou regra geral que é seu verdadeiro objeto e objetivo; o historiador considera talvez o mesmo fato, mas no seu caráter único, irreprodutível, na singularidade absoluta, portanto”⁹⁹.

“Ocorre que a diferença entre ‘explicar’ e ‘compreender’ não é tão fecunda como provavelmente seria desejável; além disso, ela não pode ser mantida com precisão no plano terminológico nem no idioma alemão, ao menos não enquanto a compreensão não for introduzida expressamente como compreensão de ‘sentido’. Se, contudo, quisermos servir-nos dessa palavra que adquiriu foros de cidadania também no século XIX, uma outra

⁹⁶ GRESPAN, Jorge. “Considerações sobre o método”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 300.

⁹⁷ WU, Roberto. “Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert”. In: *Revista Estudos Filosóficos*, v. 5, 2010, p. 178. Disponível em <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art13-rev5.pdf>

⁹⁸ WINDELBAND, Wilhelm. “História e Ciência Natural. Discurso Reitoral, Estrasburgo, 1894.”. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS, 2013, p. 158-159.

⁹⁹ GRESPAN, Jorge. “Considerações sobre o método”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 294.

Contudo, defronte à tamanha dificuldade de classificação da ciência e, por consequência, da história, o próprio Ranke, tão atacado por seu primor do rigor metódico, faz uma consideração logo no início do seu *Conceito de História Universal* (1831) que chama muito a atenção não pela intransigência e, sim, por sua anuência em levar em conta a diferença e especificidade da história com relação às outras ciências, bem como a sua concessão ao admitir a proximidade daquela com a arte: “A História se diferencia das demais ciências porque ela é, simultaneamente, uma arte. Ela é ciência na medida em que recolhe, descobre, analisa em profundidade; e arte na medida em que representa e torna a dar forma ao que é descoberto, ao que é apreendido”¹⁰¹. Perante a tal distensionamento rankeano no que se refere ao estatuto científico da história, não é nosso objetivo caricaturar ou diminuir a obra desses filósofos e historiadores que se dedicaram a tal problema, como, por exemplo, o próprio Ranke, Comte, Kant, Hegel, entre outros, tampouco ser leviano e superficial na abordagem das suas obras. Trata-se, sim, de entender quais eram os alvos centrais dos ataques nietzschianos e, por conseguinte, assimilar suas táticas de “guerra” filosófica, no intuito de apreender os seus alcances e os seus limites:

“Minha prática de guerra pode-se resumir em quatro princípios. Primeiro: ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas em que não se encontraria aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse – este é o *meu* critério do justo obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à ‘cultura’ alemã – apanhei essa cultura em flagrante... Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instintos de nossa ‘cultura’, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes. Quatro: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim”¹⁰².

¹⁰⁰ JAESCHKE, Walter. “As ciências naturais e as ciências do espírito na era da globalização”. In: *Veritas. Revista de Filosofia da PUCRS*, v. 51. nº 1, 2006, p. 124. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1887/1408>

¹⁰¹ RANKE, Leopold von. “*Conceito de História Universal*”. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS, 2013, p. 202.

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 32.

Nesse sentido, Nietzsche não ataca diretamente os grandes nomes da história do pensamento, mas, sim, o que eles representam na tradição e também para a degenerescência da cultura: “nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável”, como foi apontado no fragmento acima. De forma geral, a filosofia contemporânea passa por um processo de recepção da tradição e, por conseguinte, de reação que alimenta o pensamento da contemporaneidade. Uma palavra característica da obra de tais filósofos é a “suspeita”, segundo pensadores contemporâneos franceses ¹⁰³. Nessa trilha, seguem não somente Marx e Freud, mas também Nietzsche, que ficaram conhecidos como “filósofos da suspeita”, pois eles colocaram as estruturas da modernidade sob um enorme grau de suspeição: “Nietzsche, filósofo da suspeita, convida o leitor a pôr continuamente em causa seus preconceitos, crenças e convicções. Não é por acaso que sua obra será desacreditada, distorcida, deturpada – por ingenuidade ou má fé” ¹⁰⁴. Há, portanto, uma crítica da modernidade, aquilo que era tido como consensualmente aceitável e verdadeiro passou a ser visto como algo permeado por falhas, brechas e fraquezas. Então, os valores que sustentavam a produção moderna do conhecimento começaram a ser relativizados agudamente. Do mesmo modo, o parâmetro da racionalidade foi colocado em dúvida e no seu lugar, tornou-se presente a contingência. A diferença é que Marx e Freud se apresentam como cientistas, ao propor uma solução ou cura para o mundo, ou seja, eles são detentores da verdade acerca do problema da suspeita em relação ao otimismo da modernidade. Eles têm a resposta certa, eles explicam os problemas, em suma, eles são porta-vozes da verdade, ao se colocarem até acima da própria suspeita. Já Nietzsche, apesar de sua conhecida arrogância — exemplificada, com os títulos de capítulos do seu livro *Ecce homo* ¹⁰⁵: “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente”, “Por que escrevo tão bons livros”—, não se apresenta como cientista, contrariamente ao que Marx e Freud se propõem. Ademais, Nietzsche não busca localizar mais uma verdade, mas, sim, chegar à

¹⁰³ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010, p. 24. “Na França, Foucault, Deleuze, Derrida e outros questionavam conceitos desde sempre presentes na investigação filosófica, punham em xeque noções consagradas pela tradição, subvertiam formas habituais de pensar e incluíam Nietzsche, ao lado de Marx e Freud, entre os ‘filósofos da suspeita’”.

¹⁰⁴ MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010, p. 8.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

origem ¹⁰⁶ dos valores (não no sentido metafísico, mas, sim, histórico), por meio da suspeita inicial e, por conseguinte, pela escavação genealógica. Segundo o pensamento nietzschiano, só assim conseguiremos entender qual a “vontade de poder” que se impôs na história ao estabelecer determinado conhecimento histórico em detrimento de outro:

“Em consequência disso, a escrita da história se transforma, para Nietzsche, na exploração sintomatológica das múltiplas *cadeias de sinais*. Tais cadeias nada conservam de cadeia contínua e supratemporal que ligava entre si as singularidades geniais da história monumental, para a qual tendia, de certo modo, a *Segunda Consideração Extemporânea*. Cada elo das cadeias de sintomas de que trata a *Genealogia da Moral* é um índice de que uma vontade de poder se apropriou historicamente de um fenômeno qualquer e o redefiniu em sua própria natureza por meio justamente desse subjugamento; subjugar alguma coisa, para Nietzsche, interpretá-lo, imprimir-lhe o *sentido de uma função*. [...] A categoria metafísica de finalidade se estilhaça numa miríade de figurações históricas, cuja natureza consiste em ser sintoma ou máscara de um certo ajustamento de relações entre vontades de poder. Por toda parte desdobra o genealogista Nietzsche uma multiplicidade de sentidos e funções, interesses e figuras, forças e resistências, sucessivas camadas de interpretações, dissolvendo todo o substrato, toda subsistência num perspectivismo móvel, para o qual as múltiplas forças, sentidos e funções expressas nos ‘fatos’ do mundo orgânico ‘não precisam estar em conexão entre si mas, antes, em certas circunstâncias, se seguem e se revezam de um modo meramente contingente’ ¹⁰⁷.

Podemos considerar essas “múltiplas *cadeias de sinais*”, ressaltadas por Oswaldo Giacoia Junior no fragmento acima, como o diapasão para execução do procedimento genealógico. No que se refere à história, como o ser humano é o único ser capaz de atribuir significado às coisas, o conhecimento histórico é relativo e “se estilhaça numa miríade de figurações históricas”, na medida em que consiste no resultado das relações de poder e dos variados e conflitantes interesses de grupos específicos ao longo da história. Assim, criam-se as representações, valores e imagens do/no mundo presentes na diversidade das narrativas históricas. Por esse ponto de vista, tais imagens são produzidas não somente pela apreensão racional e sensível dos nossos sentidos, mas também são construídas por meio de nossos desejos e nossas intenções — tácitas ou não —, ou seja, os valores e vontades de poder, que povoam o mundo,

¹⁰⁶ O termo “origem” adquiriu diferentes acepções nas obras nietzscheanas. Então, Michel Foucault analisou cuidadosamente e de modo profícuo tais distinções em “Nietzsche, a genealogia e a história”. Nesse trabalho, por um lado, é explicitado “*Ursprung*” (origem como fundamento, que foi perseguida pela tradição metafísica) e, de outro lado, “*Herkunft*” (proveniência), “*Entstehung*” (emergência, surgimento), “*Erfindung*” (invenção). In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 15- 37.

¹⁰⁷ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da história- Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O Que nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 03, 1990, p. 42.

direcionam nossas ações e, portanto, dão os contornos das representações. Isso decorre do fato de que a visão humana é intrinsecamente seletiva, logo, as imagens formadas por esse sentido de forma alguma podem ser neutras. É este, precisamente, o ponto de interesse de Nietzsche, o qual entende as relações de forças na história e os valores envolvidos na construção do saber como mais fundamentais do que a própria “metafísica de finalidade” e do caráter lógico do conhecimento.

“Nós os denominaremos os homens históricos; o olhar para o passado os impele para o futuro, acende a sua coragem para manter-se por mais tempo em vida, inflama a esperança de que a justiça ainda está por vir, de que a felicidade está sentada por detrás da montanha para a qual estão se dirigindo. Estes homens históricos acreditam que o sentido da existência se iluminará no decorrer de um *processo*. Assim, apenas por isto, eles só olham para trás a fim de, em meio à consideração do processo até aqui, compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente; eles não sabem o quão a-historicamente eles pensam e agem apesar de toda a sua história, e como mesmo a sua ocupação com a história não se encontra a serviço do conhecimento puro, mas sim da vida”¹⁰⁸.

Ora, o “homem histórico”, ao ter consciência da passagem do tempo, tem esperança de que é capaz de vaticinar um devir de redenção levado a cabo por um progresso histórico. De um lado, essa espécie capaz de ter consciência do tempo, deve estar ciente de que a humanidade se constrói com base na temporalidade. Portanto, o homem só é no tempo. Nesse sentido, a história só ocorre no tempo e ela se complementa com outra característica indissociável: o homem é marcado pelo desejo. Entretanto, para Schopenhauer, é a “vontade”¹⁰⁹: “Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal”¹¹⁰. — “A ruptura de Nietzsche com a metafísica da vontade de Schopenhauer, que vem à tona pela primeira vez com a publicação do primeiro tomo de

¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 14-15.

¹⁰⁹ GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012, p.131-132: “Como se sabe, para Schopenhauer, o universo é a objetivação da vontade una, que constitui sua essência metafísica. Essa objetivação, por sua vez, constitui o ingresso da vontade na dimensão da representação (‘O mundo é minha representação’, afirma a abertura de O mundo como vontade e representação), ocorrendo em dois graus determinados: no plano da objetividade adequada da vontade, ou seja, na precondição transcendental de toda representação empírica, que Schopenhauer identifica com as ideias platônicas; num outro plano, a representação se individualiza no conjunto da realidade empírica, objetivação da vontade na natureza, ou seja no âmbito da representação submetida ao princípio de razão suficiente, cujos constituintes são espaço, tempo e causalidade, os princípios individuationis (princípios de individuação) de toda a realidade, seja atual ou virtual”.

¹¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 157.

Humano, demasiado humano, em 1878, traz consigo um ataque bifrontal. Nietzsche refuta a tese de Kant do caráter inteligível, voltando suas baterias críticas contra o mesmo conceito na filosofia de Schopenhauer” ¹¹¹. Ademais, produzimos culturas e civilizações ao longo da história humana, impulsionados pelo insaciável desejo e pela vontade de poder. Por outro lado, de modo ambivalente, esta mesma condição de “homens históricos” também pode ser causa de degradação e “desvantagem” para a vida. O homem moderno — crente na razão, na justa medida do conhecimento científico e do método técnico de construção do saber — foi arrebatado pela vontade de conhecer o passado com o propósito de lançar luz sobre o presente e, por conseguinte, projetar o futuro. “Eles só olham para trás a fim de, em meio à consideração do processo até aqui, compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente; eles não sabem o quanto a-historicamente eles pensam e agem apesar de toda a sua história”. De acordo com o mesmo Nietzsche, que desfere tal crítica supracitada, o conhecimento histórico também é importante e tem a sua “utilidade”, mais precisamente, em suas três dimensões, a saber, *monumental*, *antiquária* e *crítica*:

“Mas que a vida necessite da história precisa ser tão claramente concebido quanto a formulação que precisará ser posteriormente demonstrada — que um excesso de história prejudica o vivente. A história é pertinente ao vivente em três aspectos: ela lhe é pertinente conforme ele age e aspira, preserva e venera, sofre e carece de libertação. A esta tripla ligação correspondem três espécies de história, uma vez que é permitido diferenciar entre uma espécie *monumental*, uma espécie *antiquária* e uma espécie *crítica* de história” ¹¹².

Essas três classes históricas são concebidas por Nietzsche como o modo em que o homem pode estabelecer um vínculo sadio com a história, se for mantido o equilíbrio entre elas. Só assim, tais modalidades históricas não serão patológicas, na medida em que o modelo “antiquário” é aquele que conserva o passado; o monumental é aquele que apresenta valores supra-históricos, ao adotar uma visão reverencial da história; o crítico assume os valores presentes para julgar o passado. Deste modo, a patologia na história decorre, segundo Nietzsche, do excesso de história e da falta de esquecimento, os quais contaminam o seio dessa tríade saudável: “*monumental*, *antiquária* e *crítica*”.

¹¹¹ GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012, p. 148.

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 17-18.

“Portanto, a vida necessita da história. Os homens precisam da história em três circunstâncias: a) quando age e aspira; b) quando venera e deseja preservar; c) quando sofre e carece de libertação. A esta tripla necessidade correspondem três espécies de história: a “monumental”, a “antiquária” e a “crítica”. Não se pode misturar as circunstâncias e as histórias, i.e., o homem não pode fazer a história antiquária, se age e aspira; não pode fazer a história crítica se deseja preservar. A história, para ser útil à vida, sem se exceder, deve atender a necessidades específicas”¹¹³.

Então, para que a história seja salutar à vida, faz-se necessário o uso específico da história “*monumental, antiquária e crítica*”, sem que haja a ruptura do equilíbrio. Além disso, não se pode desconsiderar a força contrária: o esquecimento. Tão fecunda é a indicação dessas três espécies de saber histórico presentes na “*Segunda Extemporânea*”, que não apenas a fortuna crítica se debruçou sobre tal tema, na forma de comentários focados estritamente nesse texto de Nietzsche, como também relevantes filósofos do Ocidente realizaram apropriações do pensamento nietzscheano acerca da história.

Um destes pensadores é o francês Michel Foucault (1926- 1984). No texto nomeado *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault retoma *As Considerações Extemporâneas*, precisamente a *Segunda Consideração*, ao argumentar que “a genealogia retorna às três modalidades da história que Nietzsche reconhecia em 1874”¹¹⁴. E tal retorno do projeto genealógico às três modalidades de história ocorreu no sentido de metamorfoseá-las, ainda de acordo com o pensador francês. Todavia, Oswaldo Giacoia Junior ressalta que esse texto foucaultiano “obscurece, de certo modo, o fato que os verdadeiros alvos das objeções da *Segunda Consideração Extemporânea* não são, propriamente, as três modalidades de história [...] verdadeiro alvo dessas objeções é a história científica”¹¹⁵. Propriamente, é essa “história científica” que se configura como fator de desequilíbrio e perturbação da relação saudável existente entre as três vertentes do saber histórico.

Mesmo assim, quando se propõe o diálogo sobre a questão da história em Foucault, necessariamente se torna obrigatório abordar o conceito de genealogia. Nesse ponto é notável a influência de Nietzsche sobre o pensamento foucaultiano, posto que, ao lançar mão da genealogia, o legado nietzscheano é incontornável. O próprio Foucault

¹¹³ REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 186.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 37.

¹¹⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da história- Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O Que nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 03, 1990, p. 47.

reconheceu Nietzsche (assim como Heidegger) como uma experiência fundamental para a sua formação intelectual ¹¹⁶. A genealogia histórica foucaultiana “não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta- histórico das significações ideias e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’” ¹¹⁷. No entanto, ao tratar dessa questão em Nietzsche, devemos ter o cuidado de compreendê-la de modo distinto daquela origem (*Ursprung*) em que a tradição metafísica empenhou esforços gigantescos na sua busca:

“O problema genealógico, para Nietzsche, seria, propriamente o da busca da *Herkunft*, da *Entstehung*, da *Erfindung* dos conceitos, juízos e sentimentos morais, termos que remetem à proveniência, surgimento e invenção, deixando entrever o caráter casual, muitas vezes abastardado, a baixa extração das proveniências e surgimentos, em contraposição à solene necessidade da origem (*Ursprung*), tradicionalmente pensada pela metafísica como integrando o mundo ideal das essências eternas” ¹¹⁸.

Em outras palavras, o próprio Foucault sintetiza essa posição: “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem — é a discórdia entre as coisas, é o disparate” ¹¹⁹. Logo, “é preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na identidade longínqua da origem” ¹²⁰. Isso quer dizer que a tentativa dos historiadores de procurar as origens em suas supostas essências dos fatos primordiais e das coisas configura-se em uma aspiração de cunho metafísico. Justamente tal pretensão do retorno à identidade essencial e à verdade primordial dos objetos e fatos é causa da dominação supra- histórica, a qual determina o sentido histórico.

Outro importante filósofo contemporâneo, que também se apropriou das reflexões nietzscheanas sobre a história, foi o também alemão Martin Heidegger (1889-

¹¹⁶ BARBEDETTE, Gilles e SCALA, André. “O retorno da moral. Entrevista de Michel Foucault. Les Nouvelles, em 29/5/1984”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). *Michel Foucault (1926- 1984) – O Dossier - últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984, p. 134-135.

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 16.

¹¹⁸ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da história- Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O Que nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 03, 1990, p. 44.

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 18.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 20.

1976), o qual convocou, em sua obra intitulada *Ser e Tempo*, também a *Segunda Consideração Extemporânea*:

“A possibilidade de que o conhecimento-histórico em geral possa ser tanto “útil” ou “prejudicial” para vida funda-se em que ele é histórico na raiz de seu ser e, por conseguinte, como factualmente existente já se decidiu cada vez pela historicidade própria ou imprópria. Na segunda de suas *Considerações inatuais* (1874), Nietzsche reconheceu e o disse de modo inequivocamente penetrante o essencial sobre ‘as vantagens e os inconvenientes’ do conhecimento-histórico para a vida’. Distingue três espécies de conhecimento-histórico: o monumental, o de antiquário e o crítico, embora não mostre expressamente a necessidade dessa triplicidade, nem o fundamento da sua unidade. *A triplicidade do conhecimento-histórico é previamente delineada na historicidade do Dasein*. Esta faz entender ao mesmo tempo a medida em que o conhecimento-histórico próprio deve ser a unidade factual concreta dessas três possibilidades. A divisão de Nietzsche não é casual. O início de sua ‘consideração’ faz presumir que ele entende mais do que dá a entender”¹²¹.

Dessa forma, Heidegger apoderou-se das três vertentes históricas de Nietzsche para suprir os seus próprios interesses filosóficos, em uma reflexão ontológica. Na ontologia fundamental heideggeriana, a característica de relevo “é a tentativa de desconstrução da metafísica e de elaboração da analítica da finitude, tendo como ponto de partida uma fenomenologia hermenêutica das estruturas fundamentais do ser-o-ai”¹²² (*Dasein*). Assim, Heidegger no afã de se auto-intitular o primeiro filósofo não metafísico, colocou Nietzsche como o último filósofo de tradição metafísica¹²³, exposto na figura do “além-do-homem” nietzschiano: “Por isso, a ideia do ‘além-do-homem’ também não emerge de uma ‘presunção’ do ‘senhor Nietzsche’. Se quisermos levar em conta a origem dessa ideia a partir do pensador, então ela reside na decisão mais íntima, a partir da qual Nietzsche se submete à necessidade essencial da subjetividade

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 1071.

¹²² GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 51.

¹²³ “Que posição metafísica fundamental é própria à filosofia de Nietzsche em razão de sua resposta à questão diretriz no interior da filosofia ocidental, isto é, no interior da metafísica? A filosofia de Nietzsche é o fim da metafísica, uma vez que retorna ao início do pensamento grego, assume esse início à sua maneira e assim fecha o anel formado pelo curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade. Mas em que medida o pensamento nietzschiano retorna ao início? Junto a essa questão é preciso que uma coisa fique de antemão clara: Nietzsche não repete de maneira alguma o início da filosofia com a figura que ela possuía outrora. Ao contrário, não se pode falar aqui senão de que as posições fundamentais essenciais do início, e em verdade, em sua coesão, aparecem por meio da resposta nietzschiana sob uma figura transformada”: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 361-362.

consumada, isto é, à última verdade metafísica sobre o ente enquanto tal”¹²⁴. Nesse sentido, Heidegger se incumbiu não apenas de retomar, conscientemente, a pergunta fundamental sobre qual é o sentido do Ser e a sua relação com o tempo, mas também coube a ele respondê-las, uma vez que se colocava retirado da tradição metafísica ocidental¹²⁵. Da mesma maneira, Heidegger também exprimiu no trecho de *Ser e Tempo*, supracitado, que mais uma vez compete a sua filosofia dizer o que Nietzsche “deixa entrever que ele compreendeu bem mais do que chegou a exprimir”:

“O ‘mais’, que Nietzsche teria compreendido, sem declará-lo expressamente, é que a vida humana, na raiz de seu ser, como existência e facticidade, é essencialmente histórica (*geschichtlich*), sempre às voltas com a decisão entre o modo autêntico e inautêntico dessa historicidade. Como histórico (*geschichtlich*), o ser humano só é possível a partir do fundamento da temporalidade”¹²⁶.

Então, a triplicidade do conhecimento histórico, indicada por Nietzsche, é “previamente delineada na historicidade do *Dasein*” (conforme excerto de Heidegger transcrito acima); mas, segundo o filósofo da “Floresta Negra”, o pensamento nietzschiano não foi capaz de anunciar que a essência do “ser-o-aí” se dá na unidade temporal de passado, presente e futuro, conforme elucidado por Oswaldo Giacoia Junior, no trecho supracitado. Assim, “apesar de considerar que Nietzsche se pronunciou com razão e de modo penetrante quando estabeleceu a tripla relação contida na historiografia, Heidegger afirma que Nietzsche não demonstrou sua necessidade, tampouco a sua unidade”¹²⁷.

Nesse sentido, Heidegger insistiu na ideia de que Nietzsche não apontou de modo claro e evidente a espinha dorsal da relação entre o homem e o tempo, pois afirma que há algo de não refletido na obra de Nietzsche. Consequentemente, compete a Heidegger pensar e enunciar o que Nietzsche “entende mais do que dá a entender”, a

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 231.

¹²⁵ Todavia, “ao contrário do que assinala Heidegger, ele [Nietzsche] não se acha enredado nas teias da metafísica; elabora um pensamento com a marca do pluralismo e do dinamismo. Portanto, quem toma Heidegger e Foucault como comentadores de Nietzsche corre o risco de cometer uma injustiça contra eles — e também contra Nietzsche.”: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010, p. 28.

¹²⁶ GIACOA JUNIOR, Oswaldo. “Friedrich Nietzsche. Fado e História”. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS, 2013, p. 94.

¹²⁷ LIMA, Márcio J. S. . “Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 30, 2012, p. 166.

respeito da historicidade do homem. Somente o *Dasein*, segundo Heidegger, é capaz de modular a raiz ontológica do ser homem, em uma perspectiva de finitude ¹²⁸ :

“O ‘final’ do ser-no-mundo é a morte. Esse final pertencente ao poder- ser, isto é, à existência, delimita e determina a totalidade cada vez possível do *Dasein* [...] O adiantar-se abre para a existência, como possibilidade extrema, o dom-de-si, e rompe assim toda rigidez da existência já alcançada em cada caso. Ao adiantar-se, o *Dasein* se resguarda de vir a se atrasar em relação a si e ao seu poder- ser já entendido e de ‘se tornar demasiado velho para suas vitórias’ (Nietzsche) [...] Mas o encontrar-se que é capaz de manter a ameaça aberta a partir dela mesma e, pura e simples, que provém do ser mais próprio e singularizado do *Dasein* é a angústia. Nela o *Dasein* se encontra ante o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder- ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema. Porque o adiantar-se do *Dasein* pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder- ser; a esse entendimento-de-si mesmo do *Dasein* a partir de seu fundamento pertence o fundamental encontrar-se da angústia. O ser para a morte é essencialmente angústia. Disto o testemunho infalível, apesar de ‘somente indireto’, é dado pelo já caracterizado ser-para-a-morte quando a angústia se converte em medo covarde e, com a superação do medo, anuncia a covardia ante a angústia” ¹²⁹.

Dessa maneira, para o filósofo da “Floresta Negra”, as três dimensões históricas de Nietzsche se fundem no seu conceito de “poder- ser”, o qual consiste no conjunto indefinido das possibilidades de decisão, de escolha, de angústia, em suma, de ser-para-a-morte. Isso, segundo Heidegger, não estaria expresso com todas as palavras no texto de Nietzsche. Entretanto, Oswaldo Giacoia Junior lança luz, novamente, ao expor a sua interpretação acerca da posição de Heidegger em relação a Nietzsche, quando o primeiro afirma em relação ao segundo o seguinte: “O início de sua ‘consideração’ faz presumir que ele entende mais do que dá a entender” (citado, anteriormente, de *Ser e tempo*):

“Mas a frase pode ser interpretada também em outra direção, que pretendemos sugerir nesse trabalho. A saber, que o *insight* já presente na *Segunda Extemporânea*, a respeito da historicidade da condição humana, aberta pela relação entre memória, esquecimento e temporalidade é o elemento aglutinador de sua relação madura, quando o filósofo teria, enfim, descoberto uma linguagem própria para exprimir novas verdades. Nietzsche viu e compreendeu mais do que mostrou na *Segunda Extemporânea*, na medida em que — tendo abandonado as andadeiras mentais proporcionadas

¹²⁸ Para compreender melhor esta passagem, ver GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 88. “A partir da análise fenomenológica das estruturas fundamentais do ser-o-aí, toda compreensão do Ser só pode se dar no horizonte temporal da finitude humana. Não pode haver, a partir do ser-o-aí, nenhuma possibilidade de entendimento e abertura para o Ser que não seja o tempo, tematizado com base na *ex-sistência* do ser-o-aí”.

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 645- 647, 725, 729-731.

pela metafísica de Arthur Schopenhauer e pela obra de arte de Richard Wagner, sua filosofia concebe e descreve, num léxico próprio, o devir-homem em chave ontológico-existencial, ultrapassa a crítica do historicismo do final do século XIX para empreender uma genealogia da moral a partir da dialética entre memória e esquecimento, sobre o pano de fundo do fluir do tempo. A reflexão sobre a gênese e os deslocamentos históricos de sentido dos valores cardinais sobre os quais se edificou nossa civilização ocidental — e que forneceram o horizonte de sentido para resposta filosófica à pergunta a respeito do *sentido e valor* da aventura humana na história — desdobra-se agora numa crítica do valor dessa mesma gênese. Gênese do valor e valor da gênese, sobre o pano de fundo da dialética entre memória e esquecimento, assim poderia ser resumido o essencial do programa filosófico de maturidade de Nietzsche”¹³⁰.

Logo, para Giacoia, a frase de Heidegger contida em *Ser e Tempo* — “O início de sua ‘consideração’ faz presumir que ele entende mais do que dá a entender” — a respeito da segunda das *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche, pode ser interpretada de outra forma. Isto é, foi Heidegger quem não mencionou explicitamente o que Nietzsche afirmou, na sua obra de maturidade, o que se refere à relação do homem com o tempo: a ideia de que não há humanidade sem tempo. Nesta acepção, os textos nietzscheanos tratam justamente da condição humana na história. Portanto, Nietzsche não somente presumiu a gênese do problema, como também se fez entender, sim, com todas as letras “no livro publicado em 1887, *Para Genealogia da Moral*. Nessa obra, Nietzsche se esforça por retomar — pelo recurso metódico às ficções heurísticas — aquele umbral do processo civilizatório que a *Segunda Extemporânea* já divisava: o problema de que o homem se identifica com a criação de uma memória, à contra corrente da potência animal do esquecimento”¹³¹:

“Criar um animal que pode *fazer promessas* — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. Esquecer não é uma simples *vie inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a

¹³⁰ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Friedrich Nietzsche. Fado e História”. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS, 2013, p. 99- 100.

¹³¹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Friedrich Nietzsche. Fado e História”. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS, 2013, p. 100.

cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa da consciência*, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) — eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue ‘dar conta’”¹³².

Ora, o autor delineou, nessa transcrição, acima, os pontos cardinais da relação entre o homem e o tempo: o ato de “fazer promessas” e “a força que atua de modo contrário, a do esquecimento”, quase que num funcionamento labiríntico de um organismo vivo, cuja manutenção da “ordem psíquica” carece da hierarquia. Só assim pode existir o “esquecimento ativo”, que guarda a “paz” e a “etiqueta” para uma benfazeja existência na qual haja a primazia pela “assimilação física”, bem como pela “assimilação psíquica” que são responsáveis por metabolizar as experiências traumáticas da vida. Em outras palavras, o filósofo Oswaldo Giacoia Junior interpreta e resume a vinculação entre a condição humana e a temporalidade do seguinte modo: “*Nietzsche: o humano como memória e como promessa*”, sentença esta que intitula uma de suas obras:

“Nietzsche formula suas ficções heurísticas sobre a pré-história da hominização vinculando memória e o esquecimento, como faculdades determinantes do vir-a-ser humano. De acordo com ele, o homínideo torna-se *humano* pela criação de uma memória da vontade, escandindo as dimensões do passado, presente e futuro, e tornado possível tanto a previsão quanto a rememoração. A invenção da memória provê as condições de possibilidade de uma faculdade de simbolização, que arranca o bicho-homem de sua condição animal, ligada apenas aos efeitos atuais (presentes) da percepção sensível. O humano é o único animal capaz de prometer, faculdade que pressupõe uma memória da vontade — esta, por sua vez, torna possível *dispor de si próprio, responder por si mesmo no futuro*”¹³³.

De fato, Nietzsche lançou luz ao cerne da questão entre humanidade e a historicidade, a saber, o fator tempo, que se manifesta na lembrança, na memória, em um vir-a-ser. Este é o valor do “sentido histórico”, como um “sexto sentido” humano:

“*O sentido histórico* (ou a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu,

¹³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47-48.

¹³³ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 28.

‘o instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes)”: esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade, nos foi trazido na esteira da louca e fascinante *semibarbárie* em que a mistura de classes e raças mergulhou a Europa — apenas o século XIX conhece este sentido, enquanto seu sexto sentido”¹³⁴.

É justamente esta a importância do sentido histórico para Nietzsche, a saber, não como um *télos* para a qual se move a realidade histórica, mas, sim, como uma espécie de “sexto sentido” que falta aos filósofos: “Vocês me perguntaram o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer um *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] — quando fazem dela uma múmia”¹³⁵. Ora, esta mesma crítica presente no *Crepúsculo dos ídolos*, já estava protocolada na segunda das *Considerações extemporâneas* de Nietzsche, assim como também integra visceralmente o procedimento genealógico.

Destarte, ao retomar o trecho acima citado da *Genealogia da moral*, um ser capaz de “fazer promessas”, só é capaz de fazê-lo, porque também possui a faculdade de lembrar. Isso significa que o processo de hominização ocorreu através da conservação da memória, que por sua vez, possibilita o conhecimento do passado por meio do “sentido histórico”, cuja utilidade é filtrar e promover a hierarquização dos valores para a vida: “lembramo-nos das coisas, lemos ou ouvimos histórias e crônicas, e vivemos entre relíquias de épocas anteriores. O passado nos cerca e nos preenche; cada cenário, cada declaração, cada ação conserva um conteúdo residual de tempos pretéritos”¹³⁶. Contudo, a capacidade de lembrar traz consigo o seu par antitético: o esquecimento. Efetivamente, as capacidades de lembrar e de esquecer estruturam a humanidade do homem, pois os animais não são capazes de conservar uma memória, já que só vivem o instante. Ademais, a faculdade de prometer conjuga todas as relações históricas e originárias de troca e também de crédito, porque pressupõe o contrato, que é, em última instância, uma promessa.

“O sentimento de culpa, da obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação

¹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 128- 129.

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 25.

¹³⁶ LOWENTHAL, David. “Como conhecemos o passado”. In: *Projeto História: trabalhos da memória*. Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. N.º 17, São Paulo: EDUC, 1998, p. 64.

pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exhibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar — isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. Talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’. Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir calcular um poder e outro”¹³⁷.

Nesse sentido, para Nietzsche, só pode existir crédito, câmbio, escambo, comércio, no decorrer da história, através da lembrança e da constituição da memória, a qual leva à “obrigação pessoal” em um animal que avalia, mensura e cria valores. E se, de um lado, só pode haver memória através da supressão do esquecimento, por outro lado, o animal não esquece, justamente, porque não retém. Diante disso, o animal não é capaz de prometer e, exatamente, por isso, “está ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado”¹³⁸. Daí o contraste com o homem e, sobretudo, com o seu o mal-estar: “Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade — pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer o animal”¹³⁹.

“Se o autêntico problema consiste em criar no esquecediço e instintivo homínídeo uma memória da vontade, tornando-o capaz de prometer, compreende-se, então, que o estágio mais recuado do processo de hominização deva coincidir com o foco originário de surgimento da promessa e, portanto, deva ser encontrado no terreno das relações pessoais de direito obrigacional: no âmbito das relações de escambo, troca, compra, venda, crédito”¹⁴⁰.

¹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 59-60.

¹³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 7.

¹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 7.

¹⁴⁰ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005, p. 44.

Mas para que haja presente, tempo no qual ocorrem as relações comerciais, também é necessária a atuação ativa do esquecimento, uma vez que é preciso uma assimilação psíquica como *modus operandi* para afirmação de uma existência. Então, a contradição de tal processo civilizatório, presidido pelas trocas comerciais, reside na necessidade de um ato de gigantesca violência contra um fator de saúde psíquica da animalidade humana — o esquecimento — para que seja possível a efetivação plena do processo histórico de hominização. Ao cabo de tal problemática, o que Nietzsche pretendeu enfatizar não foi só a esfera psíquica do processo, mas também o problema de que para se consolidar um conhecimento histórico, o qual seja salutar à vida, não é suficiente o mero empilhamento e acúmulo dos fatos pretéritos organizados em uma linha temporal retilínea, contrariamente o que o autor se propõe com o seu método genealógico. Em outras palavras, não basta o puro conhecimento, trivialmente informativo, retido na conservação da memória histórica, porque também é preciso a atuação de uma força contrária da lembrança: o esquecimento. Isso pode parecer incoerente aos historiadores de cunho positivista, uma vez que, se a disciplina história tem como objeto de estudo o passado, o acúmulo informativo dessa temporalidade pretérita aparentemente seria produtivo. No entanto, o esquecimento é tão importante quanto à lembrança, porque só é possível lembrar-se quando se esquece. Caso contrário, só existiria uma memória infinita, estruturada por uma quantidade desmesurada de dados, os quais se tornariam inócuos, visto que se perderia a capacidade reflexiva e de nomeação, executada por meio da linguagem. Se for possível traçar um paralelo extremamente frutífero com a literatura, podemos retomar o conto *Funes, o memorioso*, de Jorge Luis Borges: “‘Mais recordações tenho eu sozinho que as que tiveram todos os homens desde que o mundo é mundo’. E também: ‘Meus sonhos são como a vigília de vocês’. E, igualmente, próximo da alva: ‘Minha memória, senhor, é como despejamento de lixo’”¹⁴¹. Logo, este conto de Borges não é meramente ilustrativo do nosso tema, pelo contrário, converge ao encontro da discussão presente, porquanto traz à superfície de análise noções análogas das perspectivas nietzscheanas de memória, esquecimento e lembrança. Não é por mero acaso que a obra borgeana, além de, incontestavelmente, servir para muitos estudos literários, também propicia temas de estudos de interesse do campo historiográfico. De fato, a obra de Borges foi objeto de investigação do historiador Júlio Pimentel:

¹⁴¹ BORGES, Jorge Luis. “Funes, o memorioso”. In: *Ficções*. Tradução de Carlos Nejar. Porto Alegre: Editora Globo; Abril Cultural, 1972, p. 121.

“Resta a Irene Funes a inevitável reprodução, supostamente real, supostamente baseada num tempo contínuo e eterno, tempo divino que ele professa e realiza. Para Borges, o tempo da representação certamente é outro: limitado e humano, fragmentado, esse tempo da experiência constitui a memória não como reprodução exata do passado, mas sobretudo como (re)constituição — invariavelmente imaginativa — dos tempos idos, com suas persistências e esquecimentos. Nesses termos, a memória — assim como a literatura — não pode nunca prescindir de sua outra face obscura, mas inevitavelmente mais fértil: o esquecimento. Funes, porém, o desconhece. Borges, projeta, na negação de Funes, seu próprio entendimento da memória, nunca plena, mas *memória real*, construída como discurso que responde às circunstâncias do tempo, como literatura ou memória histórica”¹⁴².

Essa “memória real” projetada por Borges é próxima daquela proposta de Nietzsche por uma história que sirva à vida, na medida em que ambas são capazes de conceber e admitir um tempo histórico no qual o esquecimento também faça parte da sua constituição. Ademais, “Borges [...] não defende a ideia de que o real seja plenamente acessível e diretamente representável. Borges ironiza a atração de Funes pelos sistemas. Borges opõe, diz Sarlo, à ilusão realística de seu personagem a necessidade de perceber a realidade como construção — algo que Funes jamais pode conceber”¹⁴³. Esta recusa de Borges ao realismo se trata, outrossim, de mais um ponto de convergência à filosofia de Nietzsche, na medida em que este também recusa a crença científica pregada tanto pelo historicismo de seu tempo, o qual é semelhante à “ilusão realística” que imbuía Funes. Por isso, Hayden White apontou Nietzsche como um dos autores que repudiaram o “‘realismo’ na filosofia da história no final do século XIX”, sentença que intitula o terceiro capítulo de sua obra *Meta-história: A imaginação histórica do século XIX*: “Nietzsche representou um momento decisivo, porquanto rejeitou as categorias de análise histórica que os historiadores vinham utilizando desde a década de 1830 e contestou a realidade de qualquer coisa a que se pudesse dar o nome de processo histórico, no qual se apoiassem essas categorias”¹⁴⁴ (Nesses termos de recusa ao realismo literário e histórico por Borges e Nietzsche, respectivamente, Michelangelo Antonioni, por sua vez, também se afastou do Neorrealismo italiano. Mas veremos isso adiante.).

¹⁴² PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade: FAPESP, 1998, p. 316.

¹⁴³ PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade: FAPESP, 1998, p. 315.

¹⁴⁴ WHITE, Hayden. *Meta- História: A imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2 ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 339.

Porém, Nietzsche foi além do simples repúdio ao realismo historiográfico, uma vez que destacou outro problema relacionado à história e à memória: “Criar um animal que pode *fazer promessas* — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...”, conforme o trecho do texto da *Genealogia da Moral* citado acima. Tal capacidade de lembrar possibilita uma perspectiva futura, cujo efeito é incentivar o câmbio, porque abre horizonte para o crédito, que é uma promessa mediante a palavra empenhada. Ora, se examinarmos brevemente a história moderna e contemporânea, um dos principais eixos de análise empregados pelos seus intérpretes ¹⁴⁵ foi o desenvolvimento do capitalismo comercial, industrial e financeiro, através do acúmulo, do comércio e das letras cambiais. Todavia, de modo geral, não é explicado o desenvolvimento do capital e o seu nexo de convergência com o tempo e suas noções de memória e lembrança. Logo, é notável o resultado da genealogia executada por Nietzsche sobre a relação do homem com os tempos históricos, que abarcam passado, presente e futuro, na medida em que é revelada toda a relação de troca, crédito e mercado, estruturada a partir da relação temporal entre memória e promessa.

“Tais *constantes antropológicas* condicionam a *humanitas* do *homo humano*: uma memória da vontade forjada à contracorrente da poderosa força animal do esquecimento; e uma capacidade de prometer, de fazer-se responsável. Com apoio nelas, desenvolve-se uma capacitação, que assume uma *forma* do princípio de razão, o qual determina a formatação geral do entendimento humano e seus juízos causais, de premissa e conclusão” ¹⁴⁶.

De tal “princípio de razão”, que molda o direito e imputa a responsabilidade de cumprir a promessa da palavra empenhada, também é responsável por fazer brotar o desejo otimista de conhecer o passado em sua vertente de “excesso de história”, como diz Nietzsche, categorizado pela “formatação geral do entendimento humano” (do trecho supracitado), o qual, ambivalentemente, pode ser fonte geradora de paixões tristes, bem como de equívocos, porque, de acordo com Nietzsche, a vida não tem somente este sentido estritamente racional, uma vez que os sentidos são produzidos

¹⁴⁵ Apenas para registro, podemos citar alguns trabalhos clássicos: ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX. Dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 5-6; BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico. Vol. 1*. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1984, p. 556-558.

¹⁴⁶ GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 31.

pelos próprios viventes. E estes habitam o real, que não é composto apenas por luz, mas também de sombras. Com efeito, a vida é, sim, caos:

“A ordem astral em que vivemos é uma exceção, essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos”¹⁴⁷.

Então, busca-se dar forma a este universo caótico, por meio da razão humana. Nesse sentido, a história é mais uma tentativa de imprimir ordem a esse caos, na medida em que os historiadores procuram explicar como aconteceram fatos pretéritos em face à complexidade dos vestígios e da documentação. No entanto, para Nietzsche, viver a vida de forma feliz consiste em viver a felicidade do instante, precisamente, no que ela é:

“Em meio à menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder-esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes. Pensem no exemplo mais extremo, um homem que não possuísse de modo algum a força de esquecer e que estivesse condenado a ver toda parte um vir-a-ser: tal homem acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesta torrente do vir-a-ser: como o leal discípulo de Heráclito, quase não se atreverá mais a levantar o dedo. A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminação e de ruminação sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento. Ou, para explicar-me ainda mais facilmente sobre meu tema: *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura*”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 136.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 9-10. Na tradução realizada por Rubens Rodrigues Torres Filho, ao invés de “cultura” (opção adotada por Marco Antonio Casanova), é utilizada a palavra “civilização”: “*há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização*”. NIETZSCHE, Friedrich. “Considerações Extemporâneas. II- Da utilidade e desvantagem da história para a vida”. In: *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antonio Candido. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 58 (Os Pensadores).

Logo, o homem não consegue viver feliz, uma vez que a sua consciência histórica gera o excesso que impede o “poder-esquecer” no “limiar do instante”. Esta “insônia” causada pelo “sentir apenas historicamente” gera o perecimento “*seja ele um homem, um povo ou uma cultura*”. E, contraditoriamente, a humanidade do homem se constrói através da temporalidade, como já foi afirmado, por isso, o homem não consegue ser feliz apenas no instante, como o animal o faz. Essa angústia da vida, ou nas palavras de Nietzsche, “enfado” e “melancolia”, decorre também do fato do homem ser ciente de que é mortal. A mortalidade é congênita ao homem, logo, dificilmente, ele não é capaz de se alegrar no instante presente, exatamente, porque é incapaz de se desvencilhar da sua condição de finitude.

“A idéia de morte, o medo que ela inspira, persegue o animal humano como nenhuma outra; é uma das molas mestras da atividade humana — atividade destinada, em sua maior parte, a evitar a fatalidade da morte, a vencê-la mediante a negação, de alguma maneira, de que ela seja o destino final do homem”¹⁴⁹.

Nesse sentido, a vontade de transformar a história em ciência objetiva, como assinala Nietzsche, na “*Segunda Intempestiva*”, é, propriamente, tomar o sentido contrário da própria vida e da história humana, já que esta última é imprevisível diante dos limites da razão humana e caótica — embrenhada nas relações de poder. Então, aquilo que tentamos narrar integralmente da substância e da matéria histórica é impalpável e, dificilmente, capturável na sua totalidade factual. Com isso, Nietzsche almejou a desestabilização e dissolução do absoluto: “O escopo de Nietzsche era destruir a crença num passado histórico no qual os homens pudessem aprender qualquer verdade única e substancial. Para Nietzsche, como para Burckhardt, havia tantas ‘verdades’ acerca do passado quantas fossem as perspectivas a respeito dele”¹⁵⁰. Nietzsche chega a esse posicionamento crítico na sua forma mais bem-acabada em sua *Genealogia da moral*, não por simples especulação teórica, mas, sim, por meio de uma leitura histórico-genealógica da pena e do castigo presentes na teoria do direito:

“Mas a ‘finalidade do direito’ é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda a ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também

¹⁴⁹ BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1973, p. 9.

¹⁵⁰ WHITE, Hayden. *Meta-História: A imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2 ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 340.

deveria estar realmente conquistado — o de que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, difere *totó coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformando e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorar-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados”¹⁵¹.

O genealogista da moral ressalta que os fins são ajustes de relações de domínio e de poder reinterpretados em novos “subjugar e assenhorar-se”, os quais apagam os sentidos de domínios dados anteriormente. Portanto, as finalidades históricas não devem ser projetadas nas suas origens jurídicas, orgânicas, políticas, sociais, porque se tratam de desígnios de dominação expressos nos campos onde aparecem, por exemplo, na pena e no castigo impostos por uma instituição jurídica, atualizados e variados de acordo com as relações de forças em oposição, dadas nos tempos e espaços históricos específicos. Assim, não consiste apenas em uma função adaptativa e, sim, em cadeias de sentidos produzidas socialmente nos choques de interesses de poder. Esta é a tese nietzscheana da fluidez dos sentidos:

“Um dos conceitos de maior fortuna crítica da genealogia nietzschiana da moral é o conceito de fluidez dos sentidos. De acordo com ele, uma mesma ‘coisa’ é apropriada, ao longo de sua história, por forças e potências diversas, que a cada vez impõem-lhe um significado, o sentido de uma função, de tal maneira que essa história se perfaz como a cadeia das sucessivas interpretações a que toda ‘coisa’ está sujeita — todo sentido sendo da ordem da multiplicidade, fluido, evanescente, nada permanece idêntico a si mesmo, nem forma nem conteúdo. Definível, seria apenas o que não tem história”¹⁵².

1.2- Historicidade e fluidez dos sentidos

No horizonte de uma reflexão sobre a história, faz sentido considerar o modo peculiar pelo qual pensamento de Nietzsche se relaciona com nosso presente, e, por conseguinte, pode oferecer-nos uma importante contribuição para refletir a respeito dos dilemas e impasses com os quais hoje nos debatemos. Uma reflexão desse gênero desdobra-se, por sua vez, em pelo menos duas vertentes: por um lado, aquela que

¹⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 65-66.

¹⁵² GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “A autossupressão como catástrofe da consciência moral”. In: Azeredo, Vânia Dutra de; Silva Júnior, Ivo da (org.). *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba, PR: CRV, 2012- Coleção Nietzsche em Perspectiva (Volume I)- coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2012, p. 51.

consiste em determinar qual é o peso e a importância do legado que herdamos da tradição da história e da filosofia; e, por outro lado, aquela que consiste em sopesar a relevância da elaboração dessa tradição, no caso, o pensamento de Nietzsche, como herança que ressignificamos, apropriando-nos dela a partir daquilo que somos hoje.

Este é o tributo que não podemos recusar à nossa condição de existir temporalmente: o fato cardinal é que somos constituídos pelo tempo, de que o tempo é ‘a matéria de nossas vidas’ - e isso de um modo tal que a condição humana só pode ser adequadamente pensada como constituída no fluxo da temporalidade ¹⁵³. Desse modo, a humanidade do homem está fincada, de maneira inelutável, no fluxo inexorável do tempo. O pensamento de Nietzsche nos interpela a esse respeito, na medida em que se opõe ao entendimento consagrado, que remonta à concepção aristotélica do ser e do conhecimento, para a qual termos como “essência” primeira, causas e finalidade devem ser pensados como subtraídas ao decurso do tempo.

Para Aristóteles, a Metafísica, é a ‘filosofia primeira’, e isso precisamente porque a ela compete a investigação das primeiras causas e dos princípios: “O motivo que nos leva agora a discorrer é este: que a chamada filosofia é por todos concebida como tendo por objetivo as causas primeiras e os princípios” ¹⁵⁴. Logo, a Metafísica não é uma ciência que trata de questões particulares, mas, sim, que aspira a modos universais do conhecimento: “o conhecimento de todas as coisas encontra-se necessariamente naquele que, em maior grau, possui a ciência universal, porque ele conhece, de certa maneira, todos os [individuais] sujeitos” ¹⁵⁵.

Essa tradição perpetuou-se ao longo da história da filosofia, razão pela qual, embora haja distinções muito profundas entre os sistemas filosóficos que se revezam ao longo da história, um pensador como Descartes, por exemplo — cuja atividade remonta a mais de vinte séculos após a Metafísica de Aristóteles —, ainda se refere às suas *Meditações* como “concernentes à primeira filosofia” ¹⁵⁶, em clara alusão à tradição inaugurada pelo filósofo de Estagira.

¹⁵³ STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985- 2009*. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia (Org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 120- 121.

¹⁵⁴ ARISTÓTELES. “Metafísica”. Tradução por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. In: *Os pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 13.

¹⁵⁵ ARISTÓTELES. “Metafísica”. Tradução por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. In: *Os pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 13.

¹⁵⁶ DESCARTES, René. “Meditações”. In: *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994, p. 117.

Cabe notar, nesse sentido, que o próprio Descartes também “consolidou a primeira certeza indubitável da moderna metafísica da subjetividade [...] resgatando, para o pensamento moderno, as condições epistemológicas que tornaram possível o estabelecimento, em bases seguras, de um sistema universal das ciências” ¹⁵⁷. Em confronto com essa tradição consolidada na história da metafísica ocidental, Nietzsche refuta a ciência do ser enquanto ser — a primeira filosofia, tal como herdada da tradição.

Com efeito, o pensamento nietzscheano contesta a fixidez da substância, a sacralidade da “origem”, bem como a noção de “finalidade”, tal como essas noções foram repassadas desde a antiguidade clássica. Para Nietzsche, a essência primeira e sua finalidade, obliteram e impedem de considerar o fluxo indeterminado do vir-a-ser e do movimento.

Ao apresentar o conceito da fluidez de sentidos ¹⁵⁸, Nietzsche pretendia combater uma tradição consagrada no Ocidente, e que determinou seus rumos; de acordo com a qual, o essencial consistiria em “estabelecer a unidade de origem e finalidade de uma coisa, coincidência que constitui a chave de sua inteligibilidade. Tal ontologia determinou nosso modo de pensar o devir e de lidar com o seu incessante fluxo do tempo, caracterizando um modo de pensar que domina até hoje nosso pensamento” ¹⁵⁹.

Ao retomar a problemática acima mencionada, é fundamental por em destaque a razão pela qual, de acordo com Stegmaier, as linhas fundamentais da ontologia de Aristóteles prevalecem ainda nos dias de hoje. A razão disso consiste em que a filosofia aristotélica, ao propor-se a conhecer as propriedades mais gerais do ser e das espécies, vislumbrou o devir como transformação, e transformação de uma substância, que é suporte de predicções e em relação à qual o movimento pode ser pensado sem contradição. “Nós pensamos o devir no tempo, como transformação das coisas, [devir] de coisas que se transformam. Coisas que se transformam não estão mais expostas ao

¹⁵⁷ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Metafísica e Subjetividade”. In: André Martins, Homero Santiago, Luís César Oliva. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 425.

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 12.

¹⁵⁹ STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985- 2009*. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia (Org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 117.

devir e ao tempo, mas têm o devir e o tempo em seu domínio, em seu poder; são autônomas em seu devir”¹⁶⁰.

Uma percepção como esta, lastreada em sólida autonomia da substância, imune à passagem do tempo, fortaleceu uma concepção do ser como oposto ao tempo e ao seu devir, pois, de acordo com Aristóteles, qualquer modificação, mudança ou transformação só poderia ocorrer sobre a base de algo substancial, que estaria em sua origem, e num desenrolar voltado para a consecução de uma finalidade. Portanto, a essência do ser é preservada na sua substância, de maneira que, numa perspectiva de estabilidade dessa magnitude, o tempo e o devir estão postos sob um regime controlado de transformações programadas, segundo a natureza da espécie de fenômeno em questão.

Já a substância primeira, ou o ser em sentido próprio e essencial, este permanece como idêntico a si mesmo, suporte imutável de predicados que são essenciais ou acidentais. Estes últimos são considerados acidentais às espécies, pois, embora sejam úteis, não são essenciais. Desta maneira, a perda de algum atributo não essencial não acarretará a interferência e alteração dos atributos substanciais, ou essenciais da espécie.

Mas deter-se estritamente no debate com a obra do filósofo de Estagira não se configura a meta deste trabalho. Trata-se, sim, de ir além: apropriar-se de uma abertura crítica oferecida por Nietzsche no intuito de instaurar a interlocução com outros filósofos e, ao mesmo tempo, enfrentar os antagonismos e dilemas do homem com o seu tempo. Este empreendimento intelectual ocorre em uma dupla perspectiva. De um lado, essa fértil tensão não é criada se desconsiderarmos a referência de Nietzsche à tradição que se estabeleceu na história da filosofia, suas repercussões nas culturas vigentes e peculiaridades internas de cada pensador. Por outro lado, para travar um diálogo profícuo com outras áreas do conhecimento e estabelecer um solo fecundo para a história, não basta uma análise interna dos textos filosóficos. É indiscutível a importância da exegese das fontes, do rigor metodológico empreendido na análise dos autores e da indicação do seu vínculo com a história da filosofia. Entretanto, para articular a obra de Nietzsche com a cultura histórica, com impasses de nosso tempo histórico e com questões urgentes dos dias atuais, torna-se oportuno também recorrer ao

¹⁶⁰ STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985- 2009*. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia (Org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 117.

próprio estímulo vital dos escritos nietzscheanos para pensar sobre como e de quais maneiras eles podem contribuir para a história.

Além da consideração da fluidez dos sentidos, para a execução do procedimento histórico-genealógico, é imprescindível ter em vista também o fluxo das temporalidades. Isso diz respeito ao fato, já discutido, de que para viver é preciso não apenas da lembrança do passado, mas também do seu esquecimento, que é uma faculdade tanto dos outros animais, quanto do animal humano. Mas neste último, trata-se de uma potência ativa, distinta da incapacidade de lembrar-se, pois, nos demais animais, o esquecimento é natural: “Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer”¹⁶¹. Por isso, os animais não constroem história e, mesmo assim, eles são felizes, o que é, justamente, causa da inveja do homem, porquanto “por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto”:

“Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz como seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade — pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso. Todavia, o homem também se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou: por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto”¹⁶².

Com efeito, o modelo de Nietzsche, é a história como arte. Dessa forma, a história serviria para enxergarmos o passado e viver de forma afirmativa o presente histórico, na medida em que o presente é a única dimensão real do tempo. Contudo, ambivalentemente, o presente não é nada, porque ele escapa à linguagem e aos nossos sentidos. Quando tentamos fixar o presente em uma foto, ou em uma palavra, ou ainda em uma expressão, o instante já não é mais, porque passou, como mostra a obra

¹⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p., p. 48.

¹⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 7-8.

cinematográfica *Blow-up*, de Michelangelo Antonioni. Cada vez que tentamos enunciar o imediato, o instante, o fato, ele nos escapa. Tal como é o processo de hominização: contradição entre memória e esquecimento: “É necessária muita força para poder viver e para esquecer, na medida em que viver e ser injusto são uma coisa só” ¹⁶³. “Prosseguiu Nietzsche, o homem também possui a faculdade de *esquecer* o que sabe — mais até, uma aptidão para *negar* o que sabe; conta com uma capacidade de sonhar, de se deleitar nas imagens, e de revestir o terror, a dor e o sofrimento causados pela consciência de sua finitude com sugestões oníricas de imortalidade” ¹⁶⁴. Portanto, Nietzsche não faz culto do presente e, sim, da existência na sua integralidade, com a contemplação tanto do prazer do sonho, quanto da dor do pesadelo. O ponto ontológico a ser ressaltado é que o homem é constituído por uma unidade temporal, isto é, o homem é historicidade. Se for possível traçar uma analogia, ela seria que o homem é uma “máquina ontológica”, ou seja, é uma máquina que pensa e se pergunta a todo o momento acerca do ser das coisas. E tal questionamento ocorre no próprio ofício do historiador, bem como com o tempo histórico do gênero humano. Nesse sentido, essa indagação sobre o ser das coisas demanda narrativas na tentativa de respondê-la, que inclui não somente as narrativas históricas, como também as narrativas ficcionais. Entretanto, devido os vestígios históricos consistirem em uma sucessão de instantes não lineares, a narrativa deve conter elementos que preencham tais lacunas entre os instantes temporais de memória e esquecimento. Dessa forma, Nietzsche já anunciava muito antes o que Paul Ricoeur afirmou, no século XX: “O tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal” ¹⁶⁵. De fato, a arte foi capaz de assimilar muito mais a visão nietzscheana da história, do que a própria historiografia contemporânea, haja vista o célebre exemplo do poeta português Fernando Pessoa, no seu heterônimo Alberto Caeiro:

“Vive, dizes, no presente;
Vive só no presente.
Mas eu não quero o presente, quero a realidade;
Quero as coisas que existem, não o tempo que as mede.

¹⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 30.

¹⁶⁴ WHITE, Hayden. *Meta- História: A imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2 ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 347.

¹⁶⁵ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (tomo I). Campinas, São Paulo: Papirus, 1994, p. 85.

O que é o presente?
É uma coisa relativa ao passado e ao futuro.
É uma coisa que existe em virtude de outras coisas existirem.
Eu quero só a realidade, as coisas sem presente.
Não quero incluir o tempo no meu esquema.
Não quero pensar nas coisas como presentes; quero pensar nelas como coisas.
Não quero separá-las de si-próprias, tratando-as por presentes.
Eu nem por reais as devia tratar.
Eu não as devia tratar por nada.
Eu devia vê-las, apenas vê-las;
Vê-las até não poder pensar nelas,
Vê-las sem tempo, nem espaço,
Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê.
É esta a ciência de ver, que não é nenhuma” ¹⁶⁶.

Existem estudos recentes que iluminam a influência de Nietzsche sobre Fernando Pessoa ¹⁶⁷. Em vista disso, trata-se de notar, mais uma vez, pontos de convergência entre a filosofia de Nietzsche e a literatura, desta vez, na poética pessoana, em seu heterônimo Alberto Caeiro, principalmente, naqueles que são nodais ao tema em questão. Embora, o pastor Caeiro afirme que “não quero incluir o tempo no meu esquema”, logo em seguida ele coloca a assertiva “não quero pensar nas coisas como presentes; quero pensar nelas como coisas”, o que já abre a senda, cuja direção nos levará ao encontro com Nietzsche. Nesse sentido, Caeiro não busca a mera fuga da temporalidade, pelo contrário, ele busca a historicidade da existência sem a

¹⁶⁶ PESSOA, Fernando. “Poemas Inconjuntos”. In: *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 152.

¹⁶⁷ Em um livro publicado em Portugal, no ano de 2016, “são trazidas à luz as raízes da influência de Nietzsche sobre Pessoa, apresentando-se referências e leituras indirectas, bem como conversas entre as várias vozes e heterônimos de Pessoa na esteira de Nietzsche. Bartholomew Ryan explora o impacto do *Zeitgeist* de Nietzsche na revista revolucionária *Orpheu* e, em particular, o modo como uma nova forma de cosmopolitismo emerge e se torna possível a partir das ideias de Nietzsche e do grupo de *Orpheu* (especialmente através de Álvaro de Campos), aqui provocativamente chamados ‘os filhos de Nietzsche’, concentrando a sua análise nas noções de ‘bom europeu’, cidadão do mar e *caosmos* da pluralidade. Pablo Javier Pérez Lopez apresenta um estudo cuidadoso indispensável sobre a biblioteca de Pessoa e as referências a Nietzsche, em que procura determinar aquilo que Pessoa poderá ter possuído e lido, anexando ainda um conjunto de anotações de Pessoa sobre Nietzsche nunca antes publicadas. Antonio Cardiello explora o projecto filosófico e espiritual inacabado de Pessoa neopaganismo e ‘regresso dos deuses’ na sua relação fascinante com Nietzsche e o seu ataque ao cristianismo. Richard Zenith propõe-se a fazer uma leitura de Pessoa e dos seus heterônimos à luz de duas doutrinas fundamentais de Nietzsche, o eterno retorno e a vontade de poder, mostrando ainda como Pessoa incorpora no seu empreendimento artístico muitos dos ‘novos valores’ que Nietzsche desejava para o futuro. Por último, Fabrizio Boscaglia revela a afinidade histórica e filosófica entre ambos os autores, no que diz respeito às múltiplas metamorfoses e formas do islão”. RYAN, Bartholomew. “Introdução”. In: Bartholomew Ryan. Marta Faustino. Antonio Cardiello. (Org.). *Nietzsche e Pessoa. Ensaios*. Lisboa: Tinta-da-China, 2016, p. 23.

predominância do saber científico racional, isto é, do “esquema” de raciocínio tradicional. Por conseguinte, ambos os autores tentam desviar-se da metafísica imposta pela cientificidade. Assim, Caeiro traça o seu caminho pela “simplicidade” de pensar sem as amarras do conceito. Mas tal atitude passa longe de ser simplória, porque a simplicidade do pastor “consiste na sua complexa visão”:

“A simplicidade de Caeiro consiste na sua complexa visão: ver as coisas como elas são. Essa é a sua ciência de ver, essa a sua educação. Educação tanto mais complexa, pois seu ver é essencialmente conhecer, conhecer pelas sensações, pensar seus pensamentos que são todos sensações. O que Caeiro quer nos ensinar é que conhecemos pela nossa sensibilidade. Para usar um termo durandiano, é a estrutura figurativa da sensibilidade que permite ao homem conhecer o mundo. Nesse sentido, sua sensibilidade de pastor, sua sensibilidade dramática, nega e afirma simultaneamente, nega qualquer sentido acrescentado, nega o pensar, que deve ser entendido aqui em seu sentido exclusivamente racional, e, conseqüentemente, nega a metafísica para afirmar o sentido próprio das coisas, que coincide com elas; para afirmar os pensamentos que são sensações, ou seja, o mundo que percebemos com nossa sensibilidade”¹⁶⁸.

Já Nietzsche, à primeira vista, pode receber acusações dos seus detratores no sentido de carregar no tom de presencialidade excessiva, ao recair em uma disposição intelectual acima da historicidade do seu próprio pensamento. Porém, tal acusação é equivocada, pois, em primeiro lugar, Nietzsche busca, exatamente, o contrário da a-historicidade do pensamento, na medida em que ele vai ao embate dos seus “antípodas” na história: Paulo, Platão, Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Wagner, etc. Muito provavelmente, o que estava no horizonte do jovem Nietzsche era a concepção da “história monumental”, a qual é escrita pelos “gigantes” da história do pensamento. Ademais, “os verdadeiros alvos das objeções da *Segunda Consideração Extemporânea* não são, propriamente, as três modalidades de história aí reconhecidas, às quais, segundo ele, a genealogia retornaria para metamorfoseá-las; verdadeiro alvo dessas objeções é a *história científica*”¹⁶⁹. Em segundo lugar, quando Nietzsche critica a história como disciplina científica, ele pretende atingir o problema da consciência histórica, ou melhor, a consciência científica da história. Trata-se de uma crítica à ingênua hipocrisia do homem moderno de se considerar cômico de como a história se processa:

¹⁶⁸ ALMEIDA, Rogério de. “Fernando Pessoa e Pós-Moderno: uma leitura mítico-simbólica da heteronímia”. In: *Revista Mackenzie*, v. 5/6, 2006, p. 14-15.

¹⁶⁹ GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da história- Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O Que nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 03, 1990, p. 47.

“Com isto, o sentido histórico torna seu serviçal passivo e retrospectivo; e quase só a partir de um esquecimento repentino, quando justamente este sentido experimenta uma certa intermitência, o adoentado pela febre histórica torna-se ativo para dissecar sua ação logo que ela tenha passado, para impedir o prolongamento de sua efetivação por meio da consideração analítica e para metamorfoseá-lo, por fim, em ‘história’”¹⁷⁰.

Assim, para Nietzsche, a história como ciência é o fator de desequilíbrio entre aquelas três forças históricas: *monumental*, *antiquária* e *crítica*. A tentativa de escrever objetivamente e de reconstruir o passado, por meio do excesso de história, causa o seu efeito contrário: transforma a história de uma força vivificante para um depósito do passado, “através da ciência, através da exigência de que a história deve ser ciência”¹⁷¹. Não é por acaso que o historiador Moses Finley¹⁷², logo no prefácio (datado de junho de 1974) do seu livro intitulado *Uso e abuso da história*, embora não seja nietzscheano, ele escreveu sobre a importância da segunda das *Considerações Extemporâneas*:

“Apesar da diversidade dos temas considerados nestes doze ensaios, todos têm uma preocupação em comum: o lugar (ou usos) do passado, tanto na sociedade científica quanto na vida cultural, passada e presente, e ainda no campo mais restrito da política e da discussão política. A semelhança entre o título de meu segundo ensaio e *Considerações Extemporâneas*, de Nietzsche, não é casual. Embora nem minha linguagem nem meu pensamento sejam nietzscheanos, concordo — e acho importante demonstrar — que o que ele chamou de ‘história monumental’ transforma-se rapidamente em ‘ficção mítica’; que sem o método do ‘estudo das antiguidades’ e o método ‘crítico’ para estudar o passado, ‘o próprio passado está sujeito a erros’ e a história, então, ‘aniquila e degrada a vida’”¹⁷³.

Ora, constatamos que Moses Finley escolheu deliberadamente abrir o seu livro de ensaios, precisamente, com menção explícita e enfática às *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche. Essa atitude pode ser interpretada com a preocupação desse historiador com o que Nietzsche se referia como “mumificação do passado”

¹⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 69.

¹⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 32.

¹⁷² “Moses I. Finley (1912- 1986), historiador de origem estadunidense, migrado para a Inglaterra em meados da década de 1950, tomou parte ativa nas discussões sobre história econômica greco-romana antiga: publicou e lecionou sobre assuntos como escravidão, comércio, tecnologia e pensamento econômico na Antiguidade Clássica; cumpriu, na percepção dos pares estudiosos da ‘economia antiga’, um papel de protagonista nos debates”. In: PALMEIRA, Miguel Soares. *Moses Finley e a Economia Antiga: a produção social de uma inovação historiográfica*. São Paulo: Intermeios; USP- Programa de Pós-Graduação em História Social, 2018, 15.

¹⁷³ FINLEY, Moses I. *Uso e abuso da história*. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1989, p. 3.

gerada pela “história monumental”, que pode se transformar “rapidamente em ‘ficção mítica’”. Tal tentativa mitificar, ou de mumificar o pretérito faz com que a história deixe de ser uma força atuante do presente histórico e um vetor propulsor para o futuro, e passe a ser apenas um depósito daquilo que se passou. Por isso, a relação de Nietzsche com o passado é a mesma que ele estabelece indissociavelmente entre a vida e a arte. Isso porque a arte não pode ser contemplada por um espectador neutro diante de um monumento, uma vez que, deste modo, o espectador adota uma postura de passividade diante da obra de arte. Por outro lado, quando o espectador também é um artista, isto é, encara a vida como uma obra de arte, ele pode compreender a experiência e a fruição gerada pela criação artística, sem aniquilar e degradar a vida. Com efeito, o poder da arte reside, precisamente, na sua capacidade de arrebatamento e reconhecimento crítico de espectador.

Dessa maneira, o historiador no seu ato de historiar, ao se servir da seiva e sangue da vida artística, levará a um estado vigoroso e fértil do conhecimento histórico, sem correr o risco de mumificar e mitificar o que se passou. Do contrário, essa quarta força, a saber, a história científica, provocará uma perturbação no hibridismo das três formas históricas apontadas, acima, por Nietzsche. Isso decorre na medida em que a objetividade científica, com sua pretensa neutralidade, torna o historiador em um mero observador dos fatos de “como aconteceram”. Destarte, a história, assim, fica oca, esfacelada e, por fim, morta pela erudição estéril do cientificismo:

“O passado não é grande o suficiente para encontrar algo em que vós não vos apresentais de maneira tão risivelmente arbitrária? Mas, como dissemos, trata-se de uma geração de eunucos; para o eunuco, uma mulher é como qualquer outra, justamente apenas mulher, a mulher em si, o eternamente inatingível – e, com isto, é indiferente o que vos impulsiona, contanto que a própria história permanece bela e ‘objetivamente’ conservada, especialmente por aqueles que nunca podem fazer história por si mesmos. E como o eterno feminino nunca vos atrairá para si, vós o rebaixais até vós, e tomai, como neutros, também a história como algo neutro. Mas para que não se acredite, com isso, que comparo a sério a história com o eterno-feminino, antes gostaria muito mais de expressar claramente que a considero, ao contrário, como sendo eterno-masculino: a questão é que para aqueles que são inteiramente ‘formados historicamente’, deve ser totalmente indiferente se ela é uma coisa ou a outra: eles próprios não são nem homens nem mulheres, nem mesmo ainda uma comunhão dos dois, mas sempre apenas neutros, ou, expresso de maneira mais culta, apenas os eternamente objetivos”¹⁷⁴.

¹⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 45-46.

Efetivamente, há que se ressaltar e reiterar que a crítica de Nietzsche à hipotética objetividade do ofício do historiador é mordaz, não apenas pela ironia imposta a este último, ao compará-lo a um eunuco, mas também pela virulência do seu ataque, visto que incide no ponto crucial da questão: se a história deve servir à vida, de que modo ela pode ser objetiva, sem portar consigo nenhum interesse? Apenas se fôssemos todos eunucos, castos de desejos, só assim seria possível escrever a história como de fato aconteceu? Segundo Nietzsche, trata-se de uma ilusão e impossibilidade, a qual circunda a ciência no seu manto de neutralidade erudita e do rigor do método: “nem homens nem mulheres, nem mesmo ainda uma comunhão dos dois, mas sempre apenas neutros, ou, expresso de maneira mais culta, apenas os eternamente objetivos”. Para os historiadores de lastro positivista, “uma mulher é como qualquer outra, justamente apenas mulher, a mulher em si, o eternamente inatingível”. Mas ela é inatingível na mesma proporção em que os historiadores acreditam que um fato histórico é o fato em si e, justamente, “o eternamente inatingível”. Trata-se da própria neutralidade científica, que é mera idealidade, assim como “a mulher em si”. Ademais, se a história é feita também de sofrimento e injustiças produzidas pelos viventes, como se manter objetivos diante delas? A justiça da escrita da história, então, seria a neutralidade e o rigor do método posto em prática em relação aos fatos analisados pelo historiador? De acordo com Nietzsche, a resposta é enfaticamente “não”:

“Voltemo-nos para uma das forças muito celebradas do homem moderno com a pergunta, aliás constrangedora, se ele tem direito de se denominar, por sua conhecida ‘objetividade’ histórica, forte, isto é, *justo*, e em grau mais elevado do que o homem de uma outra época. É verdade que aquela objetividade tem sua origem em uma elevada necessidade e exigência por justiça? Ou desperta, como efeito, causas totalmente diversas, de fato apenas a aparência, como se a justiça fosse a causa apropriada deste efeito? Ele seduz talvez para um preconceito nocivo, demasiado bajulador, sobre as virtudes do homem moderno? — Sócrates considera uma doença, que é muito próxima do desvario, imaginar-se de posse de uma virtude e não possuí-la: e certamente uma tal presunção é mais perigosa do que a ilusão oposta, de sofrer por um erro, por um vício. Pois através desta ilusão talvez ainda seja possível tornar-se melhor; aquela presunção porém, torna o homem ou uma época dia após dia pior — neste caso, portanto injusto e injusta”¹⁷⁵.

Segundo Nietzsche, a história só faz justiça na medida em que serve ao vivente. Neste caso, é preciso considerar também os elementos “a-histórico” e “supra-histórico”, uma vez que o homem é *autopoiese* (ou *autopoiesis*), portanto a *autopoise* do homem é

¹⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 47-48.

histórica: “‘a-histórico’ denomino a arte e a força de poder esquecer e de se inserir em um *horizonte* limitado; [...]‘supra-histórico’ denomino os poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável em sua significação, para a *arte e religião*” ¹⁷⁶. Desse modo, para se alcançar a saúde histórica é preciso também ter força para esquecer e para a criação artística, além, claro, do próprio conhecimento histórico: “o que condiciona a comum-pertencência originária entre os homens (estrutura perceptiva) e os respectivos horizontes situacionais (o mundo fenomênico) é a junção do elemento histórico com o elemento a-histórico, a articulação entre lembrança e esquecimento” ¹⁷⁷. Daí o caráter de *autopoiesis* do homem, já que essa capacidade de criação, regeneração e manutenção depende dessa interação entre lembrar e esquecer. Contudo, essa ação não será efetivada se incorreremos em um grande erro, que é “imaginar-se de posse de uma virtude e não possuí-la”. Isso é falsa virtude — vanglória — porque se trata de sentir-se forte por fantasiar justiça em uma abordagem objetiva da história. Em um primeiro momento, isso parece absurdo, porque consiste exatamente no contrário, quer dizer, quando se pretende ser objetivo nas tomadas de decisões é que se pensa ser imparcial, portanto, justo. Essa é a noção de uma história pensada por meio da economia da salvação, na medida em que a justiça leva a um movimento unívoco do progresso, ou seja, da salvação do homem decaído. Todavia, quem faz juízo moral sobre o valor da vida e a justiça da ação? Ademais, a quem interessa que tal visão acerca da história seja predominante e verdadeira? A resposta é uma só: um vivente, ou seja, um homem que determina o que é válido para o outro. Então, como ser objetivo, uma vez que a visão de um vivente é sempre atrelada aos seus próprios interesses, por mais que ele se convença ou se esforce do contrário?

“Em verdade poucos servem à verdade, porque apenas poucos têm a pura vontade de ser justos; e, mesmo entre estes, pouquíssimos têm a força para serem justos. Não é absolutamente suficiente, para isto, ter só vontade: e os mais terríveis sofrimentos recaem justamente sobre os homens que possuem a pulsão para a justiça sem a faculdade de julgar; por isto, nada promoveria *mais* o bem-estar geral do que disseminar as sementes da faculdade de julgar tão amplamente quanto possível, a fim de que permanecessem distintos o fanático do juiz, o desejo cego de ser juiz da necessidade de julgar da força consciente. Mas onde se encontraria um meio de plantar a faculdade de julgar?!? — daí que, quando se fala aos homens de verdade e justiça, eles permanecem eternamente numa dúvida amedrontada, se quem lhes fala é o fanático ou o juiz. Desta feita, deve-se desculpá-los por terem sempre

¹⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 95.

¹⁷⁷ CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 108.

cumprimentando com especial boa vontade aqueles ‘servidores da verdade’ que não possuem nem a força nem a vontade de julgar e que se colocam a tarefa de buscar o ‘conhecimento puro, sem consequências’, ou, mais distintamente, a verdade da qual nada provém. Há problemas cujo julgamento correto não exige nem mesmo superação, para não falar de sacrifício. Em um tal âmbito indiferente e inofensivo, um homem pode muito bem se tornar um demônio frio do conhecimento; e, apesar disto! Mesmo se, em épocas especialmente favoráveis, batalhões inteiros de eruditos e de pesquisadores se transformassem em tais demônios, sempre permaneceria infelizmente possível que uma tal época sofra da falta de uma justiça rigorosa e grandiosa, em suma, do cerne mais nobre da assim chamada pulsão para a verdade”¹⁷⁸.

Logo, para não se tornar um “servidor da verdade” ou “um demônio frio do conhecimento” a questão é não se deixar enfeitiçar pela história, ou seja, pelo positivismo da historiografia. Trata-se, em última instância, a não se render aquela escrita da história, trazida pelo rigor do método e da objetividade científica, a qual se apresenta como a única ciência boa, justa e certa do historiador. Tal problema moral e epistemológico já raiava nos primeiros escritos nietzschianos sobre a história, a saber, “*Fatum e História*”, de quando Nietzsche tinha, impressionantemente, apenas dezessete anos de idade!

“Assim como um hábito é o produto de uma época, de um povo, de uma disposição do espírito, a moral é o resultado de uma evolução geral da humanidade. É a soma de todas as verdades do nosso mundo; é possível que no mundo infinito ela somente signifique o resultado de uma direção do espírito no nosso; é possível que a partir dos resultados das verdades dos diferentes mundos cresça novamente uma verdade universal”¹⁷⁹.

Vemos, portanto, que esse problema da moral está presente desde os escritos de juventude de Nietzsche, dentre os quais destacamos e focamos, neste presente trabalho, os textos enraizados no tema da história e suas ramificações. Nesta trilha de tal perspectiva nietzscheana, encontramos a sua relação com o historiador Jacob Burckhardt (1818- 1897), cujos trabalhos também apontam para questões epistemológicas, morais, estéticas e, evidentemente, históricas. Essa posição assumida nos trabalhos de Burckhardt carrega consigo qualidades, as quais divergem completamente de abordagens históricas que beiram a platitudes.

“A Verdade, o Bem, o Belo — compreendidos corretamente não devem escassear, nas considerações que agora tecemos. A Verdade e o Bem são passíveis de inúmeras mutações, condicionadas pelo tempo, como também a

¹⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 49-50.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. “*Fatum e História*”. In: *Escritos sobre história*; apresentação, tradução e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p. 61.

consciência é condicionada pelo fator temporal, mas a dedicação — principalmente a dedicação que implique perigos e sacrifícios — a uma Verdade e um Bem condicionados pelo tempo é incondicionalmente nobre e grandiosa. O Belo poderia, sem dúvida, pairar acima das mudanças trazidas pelo tempo, o Belo constitui já um mundo em si. Homero e Fídias ainda são belos, ao passo que a Verdade e o Bem daqueles tempos já não correspondem plenamente aos conceitos que deles temos atualmente”¹⁸⁰.

Muito além de um mero e leviano relativismo, o que está colocado em jogo é o problema contemporâneo da construção do conhecimento e suas relações com os interesses localizados no tempo histórico de sua produção, os quais passam por “mutações”, na medida em que são condicionados pelo “fator temporal”. Já neste ponto se engloba a complexa e profunda relação entre o saber, a história, a moral e a estética, ou, nas palavras de Burckhardt, entre “a Verdade, o Bem e o Belo”. Tal ligação se arvora claramente na obra de maturidade de seu aluno, Nietzsche. Essa ligação entre o historiador e o filósofo brotou na Universidade da Basileia, onde Burckhardt foi professor de Nietzsche:

“Em suas aulas, Burckhardt era incisivo, irônico e cáustico, como bem se pode imaginar examinando suas *Reflexões sobre a história mundial* e seus *Fragmentos históricos*, obras nas quais quase podemos ouvi-lo falar. O professor impressionou até mesmo um jovem aluno de 24 anos, Nietzsche, que, segundo ele próprio escreveu, somente ao ouvir Burckhardt falar sobre ‘Os grandes homens na história’ sentiu, pela primeira vez na vida, prazer em assistir a uma aula”¹⁸¹.

Essa admiração e profundo respeito do aluno Nietzsche por seu professor Burckhardt foi responsável pelo cultivo, entre os dois, de uma amizade. Com o estreitamento dessa relação, eles saíam para caminhar e também para “discutir ideias”¹⁸², pois tornarem-se vizinhos¹⁸³, por um período curto. Não obstante, esse vínculo foi permeado pela ambivalência, uma vez que, ao mesmo tempo, Burckhardt era venerado pelo jovem Nietzsche, mas também era criticado pelos seus trabalhos, que se mantiveram numa postura tradicional em contraste à radicalidade do pensamento nietzscheano:

¹⁸⁰ BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Tradução Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961, p. 17.

¹⁸¹ BURKE, Peter. “Introdução: Jacob Burckhardt e o renascimento italiano”. In: *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*; tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 18.

¹⁸² BURKE, Peter. “Introdução: Jacob Burckhardt e o renascimento italiano”. In: *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*; tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 19.

¹⁸³ CHAVES, Ernani. “Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 9, 2000, p. 42.

“O único interlúdio nesses quase imperturbáveis anos foi a chegada do novo professor de filologia clássica, o jovem Friedrich Nietzsche. Muito tem se falado desse encontro, mas o fato é que seu aspecto inesperado realçou as características morais e intelectuais de Burckhardt de um modo que as tranquilas circunstâncias da sua vida na Basileia não conseguiram fazer. Além disso, Nietzsche passou a representar tão fundamentalmente a moda do niilismo da época que sua presença na vida de Burckhardt evidencia o caráter tradicional do pensamento deste e, num certo sentido, fornece a escala para medir sua importância. Na velhice, Burckhardt teria gostado, suponho, que lhe deixassem esquecer Nietzsche, já que sua tendência foi a de encobrir os laços que os uniram [...] Burckhardt e Nietzsche há muito deixaram de ter qualquer coisa em comum. Mas logo que Nietzsche chegou à Basileia — ele tinha vinte e quatro anos — Burckhardt reconheceu de imediato a originalidade de seu talento, enquanto Nietzsche encontrou no homem mais velho a harmonia de qualidades que despertou sua admiração duradoura”¹⁸⁴.

Embora a amizade de ambos não tenha se prolongado, é extremamente significativo que a última carta escrita por Nietzsche, em Turim, datada de seis de janeiro de 1889¹⁸⁵, tenha sido endereçada justamente para Burckhardt, o que manifesta a continuidade da admiração desse filósofo alemão por tal historiador suíço. Assim, a partir desse frutífero encontro entre essas mentes brilhantes, bem como pela veneração às aulas de história proferidas na Universidade da Basileia, que o jovem Nietzsche herdou de Burckhardt a sua concepção de cultura grega e de história. Tamanho foi o impacto dos cursos ministrados por Burckhardt sobre a formação intelectual de seu aluno Nietzsche, que este último levou às últimas consequências a cultura grega clássica:

“Em profunda oposição à “pseudocultura moderna”, a cultura grega era ainda capaz de reconhecer a importância do “verdadeiro educador”, daquele que é capaz de “ensinar” a verdadeira natureza da cultura. Esta relação entre “verdadeiro educador” e “verdadeira natureza da cultura” já aparecia em *O Nascimento da Tragédia*”¹⁸⁶.

Além da cultura grega, Nietzsche também se interessou pela cultura renascentista italiana, assim como seu professor da Basileia: “Um tal traço e um tal sentido conduziram os italianos do Renascimento e despertaram de novo em seus poetas o antigo gênio italiano para ‘uma maravilhosa ressonância das cordas arcaicas’, como

¹⁸⁴ DRU, Alexander. “Introdução”. In: *Jacob Burckhardt- Cartas*; tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 82-83.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia Volumen VI: octubre 1887- enero 1889*. Tradução, introdução, notas e apêndices Joan B. Llinares. Madri, Espanha: Editorial Trotta, 2012, p. 376-378.

¹⁸⁶ CHAVES, Ernani. “Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 9, 2000, p. 55.

diz Jacob Burckhardt”¹⁸⁷. Embora o próprio Burckhardt não tenha aprovado inteiramente esta citação¹⁸⁸, o interesse de Nietzsche pela cultura tem a sua motivação situada não apenas no seu diletantismo, como também na própria concepção de história de Burckhardt. Este último, para Nietzsche, seria o expoente de um modelo antagonista do historicismo proposto por Ranke¹⁸⁹. Apesar do respeito de Burckhardt por Ranke, as distinções entre as suas visões acerca da escrita da história são evidentes:

“Para ele [Burckhardt], a história não foi uma ciência objectiva respeitante a factos neutros mas ‘o registro de factos que uma época considera extraordinários noutra’. Como registro ele depende da lembrança, e cada geração, através de um novo esforço de apropriação e interpretação, tem de se lembrar constantemente do seu próprio passado a menos que o queira esquecer e perder o sentido histórico e a substância da sua própria existência. Uma tal interpretação implica seleção, ênfase e avaliação. Não são subjectificações lamentáveis ou evitáveis de factos neutros, mas antes criativos, no que respeita à compreensão da história assim como aos factos históricos, pois só através da interpretação e avaliação selectiva é que podemos determinar quais são, afinal, os factos historicamente relevantes, extraordinários, significativos e importantes. ‘Pode surgir em Tucídides um facto de primeira importância que só venha a ser reconhecido daqui a cem anos’. Ao invés de ser neutro e, por conseguinte, incapaz de julgar, Burckhardt foi o historiador mais crítico e conscientemente selectivo do século XIX. Mas nunca pretendeu ser filósofo”¹⁹⁰.

Ora, é com clarividência, conforme explicou Karl Lowith no trecho acima, que percebemos o distanciamento entre Ranke e Burckhardt no que tange a concepção de cada um deles sobre o ofício do historiador. O primeiro buscava ser objetivo no tratamento das fontes e pretendia apenas “mostrar” os fatos. Já o segundo, admitia a subjetividade nas suas análises e interpretações da história. Entretanto, havia um ponto fundamental que aproximava Ranke e Burckhardt: o repúdio a Hegel. Afora esta importante afinidade, o que predominam são as diferenças.

Embora, Burckhardt tenha sido aluno de Ranke, na Universidade de Berlim, o autor de *A cultura do Renascimento na Itália* buscou outros caminhos teórico-metodológicos para o seu ofício de historiador e até recusou, “em 1872, substituir

¹⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 26.

¹⁸⁸ Na carta, endereçada a Nietzsche, datada de 25 de fevereiro de 1874, Burckhardt escreveu o seguinte: “Sua amigável citação na página 29 deixa-me pouco à vontade; quando a li, ocorreu-me a imagem no final não inteiramente minha, e que Schnaase pode ter-se expressado de forma similar em alguma época. Bem, espero que ninguém traga o assunto à baila”. In: *Jacob Burckhardt- Cartas*; tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 296.

¹⁸⁹ BURKE, Peter. “Introdução: Jacob Burckhardt e o renascimento italiano”. In: *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*; tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 21-22.

¹⁹⁰ LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1991, p. 33.

Leopold von Ranke, em sua cátedra berlinense, assim como já rejeitara a cátedra noutra cidade alemã, para a qual fora indicado por seu famoso mestre”¹⁹¹. As suas divergências dos procedimentos metodológicos e das premissas teóricas saltam aos olhos no ponto decisivo quando Burckhardt assume a inevitabilidade das contaminações subjetivas sobre qualquer ato científico que se pretenda neutro e desinteressado, o que, neste ponto, afasta-o diametralmente de Ranke.

“Sobretudo, devemos levar em consideração a relação dos dois pólos opostos: a percepção — objetiva — e as intenções — subjetivas. Já nos relatos históricos nosso desejo de conhecimento objetivo defronta-se várias vezes com uma alta muralha de intenções subjetivas disfarçadas sob os trajes de tradições que nos foram transmitidas através dos séculos. Além disso, não podemos, nós mesmos, liberar-nos totalmente das intenções de nossa própria época e de nossa maneira de ser e de pensar como indivíduos, este é talvez o pior inimigo do conhecimento. A prova mais nítida deste fato é a seguinte: logo que a História se aproxima de nosso século e de nossa excelentíssima pessoa, passamos a achar tudo ‘mais interessante’, ao passo que, na realidade, somos nós que ‘estamos mais interessados’. A isso acrescenta-se a inescrutabilidade do futuro, tanto no que diz respeito ao destino do indivíduo como ao destino global. Apesar disso, continuamos a fixar nosso olhar nessa região ignota, ligada por inumeráveis elos ao passado, de uma maneira que nos parece clara e evidente, sem que, no entanto, a possamos seguir”¹⁹².

Assim, a crítica ao historicismo e ao historismo desferida por Nietzsche, na sua “*Segunda Extemporânea*”, só é compreendida na sua totalidade se tivermos claro a dimensão da influência das preleções de Burckhardt sobre o seu aluno da Universidade da Basileia. Para tanto, além da pertinência da concepção de história elaborada por Burckhardt, é imprescindível penetrar na relação entre Estado, religião e cultura de suas obras. Essas três estruturas históricas estão presentes, por exemplo, na sua obra magna *A cultura do Renascimento na Itália*. Em outra de suas obras, Burckhardt define as “inter-relações” entre essas “três potências”:

“As três potências são de natureza extremamente heterogênea e não podem ser coordenadas entre si. Ainda que classificássemos os dois fatores estáveis: o Estado e Religião, num grupo à parte, a Cultura se tornaria algo substancialmente diverso. O Estado e a Religião, que são a expressão de necessidades políticas e metafísicas, reivindicam uma aceitação universal, pelo menos para o povo em cujo seio existem, se não para todo o mundo. A Cultura, porém, que corresponde às necessidades materiais e espirituais do homem, no sentido mais estrito do termo “necessidade”, para nós constitui a quintessência de tudo aquilo que se gerou espontaneamente, em benefício da existência material e como expressão da vida intelectual e moral do homem:

¹⁹¹ LIMA, Luiz Costa. “Alguém para ser conhecido: Jacob Burckhardt”. In: *Jacob Burckhardt- Cartas*; tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 9.

¹⁹² BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*; tradução Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961, p. 18.

ela inclui, portanto, todas as congregações, artes, técnica, expressões literárias e ciências. Ela constitui o mundo de tudo o que é dinâmico, livre, não sendo necessariamente universal e nunca impondo pela força a sua aceitação”¹⁹³.

Essa trindade compõe o quadro a partir do qual a concepção de história de Burckhardt é efetivamente estruturada. Tais “potências” se expressam em necessidades humanas, entretanto, têm naturezas diversificadas, segundo esse historiador suíço. O Estado e a Religião fazem parte de uma esfera de necessidades “políticas e metafísicas”, com tendência à universalidade. Já a Cultura também é necessária, porém, está inscrita no âmbito do material e da espiritualidade. Outra diferença se localiza na fluidez e maior liberdade da Cultura em comparação à fixidez das demais potências. Por fim, a Cultura não busca forçosamente a universalidade. Dessa maneira, não se trata de mera tentativa do historiador Burckhardt de conciliar as “três potências” indicados por ele, dentro de um modelo explicativo da história. Trata-se, sim, de necessidades humanas, as quais se expressam no tempo histórico das civilizações. Então, o vir-a-ser do homem se manifesta nessa tríade, através do tempo, na forma material, espiritual, política e religiosa. Mas, para Burckhardt, o cerne das três potências, é, exatamente, a Cultura. Para ele, a Cultura não é apenas um epifenômeno do Estado e da Religião, mas, sim, a própria essência da história. Em especial, nesta marca, que cintila a influência do historiador Burckhardt sobre o filósofo Nietzsche:

“A meta superior de Nietzsche continua sendo com tudo isso o crescimento da cultura. Das três grandes forças do existir, como as definiu Burckhardt — Estado, Religião e Cultura —, a cultura é a mais importante para ele. Por ela tudo deve acontecer. Ela é o objetivo superior, e onde pensa ver uma subordinação da cultura aos objetivos do Estado ou da economia, ele fica indignado”¹⁹⁴.

E a relevância da consideração da cultura nas obras nietzscheanas está sob a égide da cultura grega. Nietzsche assume o conteúdo das aulas de Burckhardt acerca da cultura clássica, no que diz respeito às “agonais”, as quais eram festas, jogos públicos e combates. Trata-se da exaltação do embate, produzido pelo antagonismo entre as forças dionisíacas e apolíneas:

¹⁹³ BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*; tradução Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961, p. 34-35.

¹⁹⁴ SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*; tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p. 60-61.

“Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica mas à certeza imediata da intuição [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionísio*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações [...] A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e arte não figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum ‘arte’ lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática”¹⁹⁵.

Esse combate valoroso entre os “impulsos” de Apolo e Dionísio se dá em nome de uma cultura da grandeza. Esta última, por sua vez, está a serviço da vida. Portanto, há, sim, a celebração da fecundidade que tenciona e renova o jorro da vida a partir dessa “cultura agonal”:

“Nietzsche, a quem Jakob Burckhardt indicou esse traço básico agonal da cultura grega, acrescenta esse conceito da transformação da guerra na competição em seu esquema da transformação de energias dionisíacas em uma forma apolínea de vida. Mas existe o perigo de que nas formas apolíneas se apague a energia dionisíaca, e por isso, diz Nietzsche, é necessário para preservação da cultura viva que periodicamente irrompa seu fundo terrível e, como a lava de um vulcão, renove a terra para que seja mais fecunda. Assim, Nietzsche compreende a força criadora de cultura do *gênio militar*”¹⁹⁶.

Contudo, há que se destacar que nem Nietzsche, tampouco Burckhardt se alinharam ao militarismo. Mesmo em um cenário histórico onde a Europa, no final do século XIX, entrava numa *Era dos Impérios- 1875-1914*, como aponta o historiador Eric Hobsbawm, em nenhuma hipótese eles endossaram a beligerância. Embora, ambos abordassem o tema da guerra em seus trabalhos e isso possa induzir à construção da imagem de que eles eram partidários de um Estado armamentista e imperialista, trata-se, na verdade, do resultado de interpretações errôneas. Em relação a Nietzsche, suas obras foram apropriadas por interesses de índoles nazifascistas¹⁹⁷, que foram responsáveis por

¹⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 27.

¹⁹⁶ SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*; tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p.60.

¹⁹⁷ “Perseguindo o propósito de se servir de seu nome e de sua obra, no Terceiro Reich associaram Nietzsche aos movimentos nacionalistas. E de todas as deformações que infringiram aos seus textos, esta é, sem dúvida, uma das mais surpreendentes [...] Voz dissonante no concerto de autocelebração nacional, Nietzsche tudo fará para pôr em causa a euforia reinante. Não poupando ataques à ascensão da Alemanha como potência, combaterá com veemência o nacionalismo alemão. Pensar de outro modo é ceder a

deturpar o pensamento nietzschiano. Por contraste, retomando o que o próprio Nietzsche afirmou em *Ecce homo*, ele nunca atacou pessoas – “sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável”. Portanto, na obra nietzscheana, não há, propriamente, agressão pessoal, uma vez que o duelo se dá contra “estados miseráveis” na cultura, quer dizer, a “guerra” e a agressividade ocorrem no plano intelectual do debate público, longe do sentimento de vingança. Trata-se, no vocabulário nietzschiano, de ser forte e não fraco, porque “o *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza”¹⁹⁸. Logo, o ressentimento é destinado aos fracos. “Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive — eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento”¹⁹⁹. Por fim, se Nietzsche e Burckhardt carregassem consigo um espírito bélico, de que modo eles sentiriam tanto temor deste último?

“Ambos eram atormentados pelo medo da guerra, ou melhor, pela era das guerras que os dois anteviam, trazendo em seu bojo a destruição de monumentos e da arte do passado em uma escala capaz de igualar e superar a desintegração espiritual que eles sentiam disseminar-se a seu redor. Durante a Comuna, espalhou-se na Basileia o rumor de que o Louvre e todo o seu conteúdo haviam ardido em chamas. Ambos correram à procura um do outro, Burckhardt ao encontro de Nietzsche e Nietzsche ao encontro de Burckhardt, e quando enfim se avistaram na rua, retornaram, incapazes de falar, aos aposentos de Nietzsche no outro lado da cidade”²⁰⁰.

Então, é extremamente atrativo e interessante o fato do temor da guerra assombrar tanto Nietzsche, quanto Burckhardt. Tal fato contribui em afastar qualquer dúvida sobre uma suposta tendência nietzscheana à belicosidade. Todavia, tão interessante quanto o medo causado pela guerra, é o louvor à arte por parte dos dois intelectuais, o que se expressa em seus estados de aterrorização em face da probabilidade do Museu do Louvre arder em chamas. Isso se vincula à importância da arte atribuída na vida de ambos, até mesmo em função da crítica da própria cultura, que

leituras rápidas de sua filosofia”. MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010, p. 36 e 37.

¹⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 31-32.

¹⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 31.

²⁰⁰ DRU, Alexander. “Introdução”. In: *Jacob Burckhardt- Cartas*; tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 84.

Nietzsche exerceu em seus escritos. Os temas da arte e da cultura nas obras nietzscheanas estão envoltos pela complexidade e pela profundidade:

“O filósofo-artista, que deve julgar sobre o valor da existência, só pode ser justo em relação a ela com a condição de mentir: de dissimular as feiuras de sua época recobrando-as com uma camada de pintura, de aumentar inversamente o valor de tal ou tal detalhe. Deve considerar a vida como um quadro, em conjunto, sem deter-se nas cores particulares nem na matéria com a qual o quadro é pintado. Por esta razão opõe-se ao homem de ciência, homem antiartístico por excelência, perdido nos detalhes, nos fatos, ‘honesto’ por incapacidade de dissimular e de dar sentido e beleza à existência. A verdadeira cultura é pois inseparável de uma arte de embelezamento: é estilização artística. Artístico não qualifica a beleza do estilo no sentido ‘formal’ do termo. Um estilo é artístico quando sua unidade não é a de uma soma nem a de relações lógicas, mas a de justa proporção no interior do desenvolvimento, uma multiplicidade natural. Somente o domínio dos diferentes instintos de tal modo que nenhum deles possa querer seu desenvolvimento ao infinito em detrimento dos outros a torna possível. Cada um dos instintos deve ser submetido a um querer único [...] A noção de ‘estilo’, introduzida por Nietzsche em sua definição de cultura, vem apagar o sistema das oposições factícias constituído pela cultura artificial: uma unidade só pode ser viva se não se dividir entre um dentro e um fora, uma forma e um conteúdo, se a fissura entre o dentro e o fora desaparecer sob os golpes do martelo da necessidade. As oposições, que pareciam operar no texto, só eram repetidas por Nietzsche para serem melhor canceladas. São sintomáticas de uma época doente, da morbidez da cultura. Nietzsche não substitui o ideal de uma cultura puramente formal pelo culto do conteúdo. Privilegiar a forma como o francês, ou o conteúdo, como o alemão, dá no mesmo. Num caso, dedica-se a uma retórica superficial carente do natural. No outro, a crença no natural, na interioridade, o descrédito na forma são apenas o avesso do conformismo. Querer somente uma vida interior é correr o risco de ver o conteúdo, invisível de fora, volatilizar-se. O interior da alma do filisteu não tem nada de natural: ele é feito da ingestão de elementos estranhos e contraditórios, sua economia é desordenada e tempestuosa”²⁰¹.

Toda essa complexa consideração nietzscheana é explorada por Sarah Kofman que expõe acerca da arte e da cultura. Efetivamente, o que está em circunstância é a “transvaloração de todos os valores”²⁰² e a contemplação da beleza — o “filósofo-artista” —, isto é, aquele que trata a vida como se ela fosse uma obra de arte. “Nietzsche possui uma concepção grandiosa e ampla do artista. O homem que cria obras de arte, o

²⁰¹ KOFMAN, Sarah. “O/os ‘conceitos’ de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação”. In: *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy* (coletânea organizada por Scarlett Marton); tradução Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 91-93.

²⁰² É preciso ressaltar que esta noção nietzscheana passou a ser nomeada de tal forma em 1883, não obstante, ela pode ser utilizada inteiramente em relação à sua obra, visto que é parte integrante de seu projeto, de acordo com Roberto Machado: “Quando, em *Crepúsculo dos Ídolos*, uma de suas últimas obras, Nietzsche afirma de seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, que ele é sua primeira transvaloração de todos os valores, não se trata de uma ilusão retrospectiva de autor que pretenda projetar sobre o passado uma nova problemática do presente. Embora o conceito de transvaloração tenha sido produzido em 1883 e adquira toda sua importância no momento desta afirmação, ele se presta perfeitamente para definir a homogeneidade temática que, malgrado diferenças conceituais importantes, percorre sua reflexão ressaltando o essencial de seu projeto”. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra; Rio de Janeiro: Graal, 2002, p. 85.

homem capaz de experimentar e de transmitir estados estéticos [...] tem a particularidade de buscar a potência e a excelência na vida”²⁰³. Consiste em uma disposição contra o “homem de ciência”, como, por exemplo, Ranke. Nessa marca assenta-se o nexo com relação ao problema da história apontado pelo jovem Nietzsche: um conhecimento que não está a serviço da vida equivale à mera erudição estéril, a uma “cultura artificial”, a qual resulta em uma “época doente”. Contra essa “doença histórica”²⁰⁴ — “o excesso de história” — que se instalou na sociedade e na cultura moderna, Nietzsche retoma como antídoto a “cultura agonística”. “Combatividade e intempestividade caracterizavam o Nietzsche de então, ao menos, é o que nos aponta, muitos anos depois (1888) em *Ecce Homo*. ‘O meu paraíso é à sombra de ‘minha espada’”²⁰⁵. Logo, além das raízes gregas, revela-se o legado de Burckhardt para Nietzsche, a saber, a exaltação do *agon* e do “Estado como obra de arte”. Todavia, reafirmamos que isso não quer dizer uma celebração de um Estado bélico, cujo objetivo é a guerra contra outras nações. Diz respeito, sim, à valorização dos embates argumentativos, do antagonismo travado nos debates públicos, o que é explicitado logo no início da “*Segunda Intempestiva*”, no qual Nietzsche detalha o seu sentimento de repugnância e ódio contra “os sintomas mais peculiares de nosso tempo [...]. Esforcei-me em descrever um sentimento que me tem, com frequência, atormentado suficientemente; vingar-me-ei dele, abandonando-o à esfera pública”²⁰⁶. Logo, é com clareza que, desde o início, o jovem Nietzsche se propõe ao debate público, ao adotar um posicionamento intempestivo no confronto direto contra o ideário otimista da cientificidade da sua época. Essa batalha valorosa se dá em nome da glorificação da vida, de modo parelho à extraordinária tensão localizada entre os antigos olímpicos. Em última instância, é possível traçar um paralelo com a concepção da “guerra como obra de arte”, utilizada por Burckhardt em *A cultura do Renascimento na Itália*: “Dentro dos limites do sistema de defesa e ataque então em vigor, a formação do guerreiro da Idade Média ocidental era bastante completa. Sempre presentes estiveram também,

²⁰³ BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 107.

²⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 95.

²⁰⁵ SOCHODOLAK, Hélio. *O jovem Nietzsche e a história: como ser intempestivo e duelar com o seu tempo*. São Paulo: Annablume; ABEU; Guarapuava: Unicentro, 2009, p. 155.

²⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 5-6.

certamente, inventores geniais na arte da fortificação e do sítio” ²⁰⁷. Nesse sentido, Burckhardt buscou na antiguidade e no Renascimento o elemento de grandeza, cujo efeito é a formação do “guerreiro” e dos “inventores geniais na arte”, os quais são capazes de vivificar o presente. Expressa-se, então, o traço de influência do historiador suíço sobre o filósofo alemão, uma vez que, como foi afirmado acima:

“Frisando que o estudo do passado só é frutífero quando vem ao encontro da experiência de vida adquirida, Nietzsche rejeita a ideia de que a história possa constituir um domínio específico do saber. Com isso, posiciona-se contra a tendência, presente em sua época, a fazer dela uma ciência. Não é por acaso que dedica grande parte da *Segunda consideração extemporânea* à crítica de um dos requisitos que seriam indispensáveis ao historiador: a objetividade. Analisando cada uma das exigências do espírito objetivo, procura mostrar que agir de forma impessoal, desinteressada e neutra equivale a tornar-se advogado dos próprios preconceitos. Convida, então, o leitor a refletir sobre este princípio: ‘O sentido histórico e sua negação são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo, de uma civilização’. (Co. Ext. II § 1) Com a história, não se pode querer imitar outras épocas — o que implicaria renunciar à ação inovadora; tampouco se pode esperar prever os acontecimentos — o que importaria formular leis válidas para o vir-a-ser. Acreditando que a história deve prestar serviços à vida, o filósofo entende que sua importância reside em fornecer as chaves para as dificuldades do presente” ²⁰⁸.

Em alinhamento ao que afirma Scarlett Marton, para Nietzsche, a história não pode se submeter à pretensão da objetividade científica, em detrimento dos seus valiosos préstimos à vida, na medida em que, caso a vida não esteja em primeiro plano, “quando a história serve de tal modo à vida passada, quando o sentido histórico não conserva mais a vida, mas a mumifica: então a árvore morre de maneira nada natural, de cima para baixo, paulatinamente em direção às raízes- por fim, mesmo as raízes perecem junto” ²⁰⁹. Logo, para enfrentar essas forças contrárias à vivificação do presente, o combate se dá contra os ideais metafísicos da ciência e a favor da força plástica “de um homem, de um povo, de uma cultura; penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesmas as formas partidas” ²¹⁰. Justamente para essa atuação da “força plástica” na vida é

²⁰⁷ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*; tradução Sérgio Telleroni. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 120.

²⁰⁸ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 91-92.

²⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 28.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p.10.

imprescindível a sua vetorização ativa também no esquecimento. Daí, então, podemos visualizar a concepção do trágico em Nietzsche, o qual será o tema do próximo subcapítulo. Porém, antes de adentrar nele, é indispensável pontuar algo sobre a “força plástica” na história.

Essa “força plástica” de que fala Nietzsche consiste na pedra de toque da sua concepção de história, quer dizer, ela serve para aferir a ocorrência de equilíbrio ou desmedida entre memória e esquecimento, ou, em outros termos, entre o histórico e o a-histórico, respectivamente. Em consonância com o filósofo, trata-se de um absurdo querer viver apenas historicamente, na medida em que não é viável memorizar ou reter absolutamente todos fatos pretéritos de forma integral. Seria simplesmente um depósito do passado, um simples acúmulo de informações inócuas, como, por exemplo, o que acontece com os negativos dos filmes do fotógrafo Thomas, do filme *Blow-up*. Equivale a uma verdadeira enciclopédia empoeirada na estante dos fatos históricos sem nenhuma vitalidade e tampouco serventia:

“O homem moderno sofre de uma personalidade enfraquecida. Como o romano da época imperial tornou-se a-romano em relação ao mundo que se encontrava a seu serviço, como ele mesmo se perdeu em meio às ondas migratórias estrangeiras e se degradou num carnaval cosmopolita de deuses, hábitos e artes, então o mesmo deve suceder ao homem moderno, que prepara continuamente a festa de uma exposição universal através de seus artistas históricos; ele se tornou o espectador errante e fruidor, transposto para uma condição na qual mesmo grandes guerras e grandes revoluções raramente possibilitam mudar algo mais do que um instante. A guerra nem bem acabou e já se transformou em cem mil páginas impressas, já foi oferecida como o mais novo meio de excitação aos paladares cansados dos viciados em história. Parece quase impossível que um som perfeito e forte seja produzido por meio do mais poderoso ataque às cordas; ele imediatamente se perde de novo, no instante mais próximo já diminui, historicamente suavizado, etéreo e fraco” ²¹¹.

Tal suavização, etérea e enfraquecedora, causada pelo “excesso de história”, torna esta última uma ciência baseada na “exposição universal”, um “carnaval cosmopolita de deuses, hábitos e artes”. Toda a exuberância da “força plástica” que uma história a serviço da vida poderia gerar é abortada por esse homem moderno de “personalidade enfraquecida”. Trata-se de “um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao

²¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 40-41.

animal que tivesse de viver apenas de ruminação e de ruminação sempre repetida”²¹². Nessa situação, a centelha da história que ensejaria uma transformação é apagada e “transposto para uma condição na qual mesmo grandes guerras e grandes revoluções raramente possibilitam mudar algo mais do que um instante” (excerto do texto de Nietzsche supracitado). Quem percebeu isso argutamente foi Walter Benjamin (1892-1940), na sua décima segunda tese “*Sobre o conceito da História*”, na qual há, precisamente, uma epígrafe da “*Segunda Intempestiva*” de Nietzsche: “Precisamos da História, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência”²¹³. Ora não é por mero acaso que Benjamin fez questão de abrir sua tese com essa citação nietzscheana, já que ele também tem no horizonte que um fenômeno histórico porta consigo um elemento mobilizador, exatamente, quando não existe nele um pretensão distanciamento científico, quer dizer, uma completa objetividade almejada pelo estatuto de cientificidade, porque a história também é criada por interesses dos “agoras”:

“A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de ‘agoras’, que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx”²¹⁴.

Embora Benjamin vincule-se a uma concepção do materialismo histórico, ele não adere a um mecanicismo histórico tradicionalista, isto é, a compreensão benjaminiana de história não está presa a uma visão escatológica do tempo, no sentido de um progresso inexorável. Isso está atrelado à própria metodologia de Benjamin: “escovar a história a contrapelo”²¹⁵. Somente dessa maneira, esse filósofo não recairia na concepção de tempo “homogêneo e vazio”, naquela visão progressista do tempo

²¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 9.

²¹³ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, (Obras escolhidas; v. 1), p. 228.

²¹⁴ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, (Obras escolhidas; v. 1), p. 229-230.

²¹⁵ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, (Obras escolhidas; v. 1), p. 225.

histórico. Para precisar os dois maiores alvos de Benjamin nas suas Teses “*Sobre o conceito de História*”, a saber, a ideia de história progressista (historicismo) e o historismo que ecoou em determinada tradição historiográfica, torna-se essencial circunscrevê-los no próprio contexto histórico em que foram produzidas as suas famosas teses:

“Benjamin, que, conforme sabemos através do depoimento de seu amigo G. Scholem, escreveu as teses sob o impacto do acordo de agosto de 1939 entre Stalin e Hitler, critica duas maneiras aparentemente opostas de escrever a história que, na realidade, têm origem em uma estrutura epistemológica comum: a historiografia ‘progressista’, mais especificamente a concepção de história em vigor na social-democracia alemã de Weimar, a ideia de um progresso inevitável e cientificamente previsível (Kautsky), concepção que, conforme demonstra Benjamin, provocará uma avaliação equivocada do fascismo e a incapacidade de desenvolver uma luta eficaz contra sua ascensão: mas também a historiografia ‘burguesa’ contemporânea, ou seja, o historicismo, oriundo da grande tradição acadêmica de Ranke a Dilthey, que pretenderia reviver o passado através de uma espécie de identificação afetiva do historiador com seu objeto. Sem me deter na análise crítica de Benjamin, já amplamente comentada, eu gostaria de destacar, aqui, duas conclusões. Em primeiro lugar, segundo Benjamin, a historiografia ‘burguesa’ e a historiografia ‘progressista’ se apoiam na mesma concepção de um tempo ‘homogêneo e vazio’ (teses 13 e 14), um tempo cronológico e linear. Trata-se, para o historiador capaz de identificar no passado os germes de uma outra história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas —, de fundar um outro conceito de tempo, ‘tempo de agora’ (Jetztzeit), caracterizado por sua intensidade e sua brevidade, cujo modelo foi explicitado calcado na tradição messiânica e mística judaica”²¹⁶.

Conforme a interpretação de Jeanne Marie Gagnebin, tanto o historicismo da história “cientificamente previsível” vinculada à social-democracia de Weimar, quanto o historismo de tradição rankeana²¹⁷, aparentemente opostos, estão assentados sobre a mesma episteme: a “historiografia progressista”, que apaga qualquer potência

²¹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Prefácio- Walter Benjamin ou a história aberta”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, (Obras escolhidas; v. 1), p. 8-9.

²¹⁷ Michel Löwy, outro comentador de Benjamin, ao analisar a Tese VI de *Sobre o conceito de história*, parece concordar que quando Benjamin faz a crítica ao historicismo, o autor se refere a Ranke e seus seguidores: “A tese começa rejeitando a concepção historicista/positivista da história, representada pela célebre frase de Ranke, historiador prussiano conformista e conservador: a tarefa do historiador seria, simplesmente, de representar o passado ‘tal como ele propriamente foi’. O pretenso historiador neutro, que acede diretamente aos fatos ‘reais’, na verdade apenas confirma a visão dos vencedores, dos reis, dos papas, dos imperadores — tema privilegiado na historiografia de Ranke — de todas as épocas. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lurz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 65. Mesmo assim, manteremos a nossa distinção adotada anteriormente, entre historismo e historicismo, até porque, de acordo com Jeanne Marie Gagnebin, Benjamin ataca tanto o historicismo, na sua forma de história progressista, quanto o historismo, na sua matriz científica.

vivificadora do passado em nome do cientificismo “que pretendia reviver o passado através de uma espécie de identificação afetiva do historiador com seu objeto” (citado no trecho logo acima). Aqui se torna patente a influência de Nietzsche sobre a visão de história de Benjamin. Ocorre que há de fato essa inspiração nietzscheana, não obstante ela é nuançada e não poderá ser vista por olhos apressados. Por isso, é plausível destacar que tal influência vem à tona quando temos em primeiro plano o seguinte:

“precisamente contra esse historicismo servil que Benjamin se subleva, ao propor ‘escovar a história a contrapelo’. Ele se inspira, aqui, sem dúvida alguma, no primeiro Nietzsche, aquele da *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873), obra lida, admirada e citada (inclusive nas teses) por Benjamin. Nietzsche simplesmente sentia desprezo pelos historiadores que “nadam e se afogam no rio do futuro”, que praticam “a admiração nua do sucesso” (*nackte Bewunderung des Erfolges*) e “a idolatria do factual” (Gotzendienst des Tatsäch-liches); em suma, que dizem sempre “sim” com a cabeça para todo poder, de maneira “chinesa mecânica”. Para ele, o diabo é o verdadeiro senhor do sucesso e do progresso: a virtude, para o historiador, consiste em se opor à tirania do real, a ‘nadar contra as ondas da história’ e em saber lutar contra elas. Benjamin compartilhava inteiramente desses sentimentos e neles inspirou sua recusa a imitar os que acariciam em seu sentido ‘o pelo muito luzidio’ -expressão irônica que utiliza em sua tradução da tese VII -da história. A diferença decisiva entre os dois é que a crítica de Nietzsche é feita em nome do indivíduo rebelde, o herói -mais tarde, o super-homem. A de Benjamin, ao contrário, é solidária aos que caíram sob as rodas de carruagens majestosas e magníficas denominadas Civilização, Progresso e Modernidade”²¹⁸.

Além da consideração aos apontamentos de Löwy, também há que se atentar para esse posicionamento epistemológico que, afora a crítica contra a concepção progressista na história, expressa um indubitável e manifesto crédito a Nietzsche em relação ao projeto benjaminiano para a constituição de uma crítica da moral: “A força subversiva de uma resistência estética, que mais tarde irá alimentar as reflexões de Benjamin e também as de Peter Weiss, surge, já em Nietzsche, da experiência da rebelião contra toda normatividade”²¹⁹. Quando abordamos o modo de Benjamin encarar a história, compreendemos que a sua teoria da história indica que, por debaixo do progresso, na verdade, trata-se da história dos vencedores, a qual se baseia no acúmulo das catástrofes:

²¹⁸ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lurz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 72-73.

²¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 175.

“A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”²²⁰.

Assim, é conspícuo o horror de Benjamin pela noção histórica de progresso, precisamente, porque ele escava a moral que subjaz nessa concepção historiográfica: “Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores”. Isso parece contradizer, então, a afinidade com Nietzsche, visto que este último coloca em foco a “cultura de grandeza” e a antiguidade clássica. Não obstante, Nietzsche enxerga a grandeza não na cultura dominante de Sócrates e Platão e, sim, naqueles pensadores que foram, exatamente, suplantados por esta grande tradição socrática-platônica. “Sócrates é o ‘protótipo’ do otimismo teórico, o qual na mencionada fé na sondabilidade da natureza das coisas atribui ao saber e ao conhecimento a eficácia de uma panaceia e no erro compreende o mal em si”²²¹. Por isso, Nietzsche resgata tanto a tragédia grega, quanto os filósofos denominados pré-socráticos, em contraponto à racionalidade platônica. “Os verdadeiros gregos são os pré-socráticos: a viragem histórica começa com Sócrates, porque com ele inicia-se o combate contra os nobres. O poder do socratismo e do cristianismo está centrado num mesmo modo de produção”²²². Ou seja, consiste na moral dos vencedores, que aponta para a produção da sua própria escrita da história como se fosse o sentido do progresso. Contra essa ordem vigente, Nietzsche se insurge em várias frentes de batalha, sendo uma delas a sua recusa em se alinhar com a ideologia de progresso na história da filosofia e com o cientificismo em sua vertente do historicismo. Certamente, o filósofo alemão vai, com o seu martelo, de encontro aos

²²⁰ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, (Obras escolhidas; v. 1), p. 225.

²²¹ TÜRCKE, Christoph. *O louco Nietzsche e a mania da razão*. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993, p. 83-84.

²²² KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 70.

grandes “ídolos” do pensamento ocidental, ou, no léxico benjaminiano, “escovar a história a contrapelo”. Além disso, outro alvo de sua batalha intelectual, e que exerceu influência sobre Benjamin, é vislumbrado no repúdio nietzschiano a toda dominação que se impõe, inclusive, através do próprio “poder da história”:

“Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua auto-revelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiriam com a sua própria existência berlinense. Sim, ele poderia ter dito que todas as coisas por vir depois dele teriam de ser avaliadas propriamente apenas como uma coda musical do rondó histórico-mundial, e, mais propriamente ainda supérfluas. Mas não o disse! Em vez disso, disseminou nas gerações por ele fermentadas aquela admiração diante do ‘poder da história’ que praticamente converte todos os instantes em desguarnecida admiração ante os resultados positivos e conduz à idolatria do factual: para este culto, em geral, se treinou agora expressão mitologizante e, além disto, com todo o direito, bem alemã: ‘ter em conta os fatos’. Mas quem aprendeu inicialmente a se curvar e a inclinar a cabeça diante do ‘poder da história’ acaba, por último, dizendo ‘sim’ a todo poder, balançando mecanicamente a cabeça como os chineses, quer se trate de um governo ou de uma opinião pública ou de uma maioria numérica, movimentando seus membros no exato compasso em que qualquer ‘poder’ puxa os fios. Se todo evento contém em si uma necessidade racional, todo acontecimento é a vitória do lógico ou da ‘ideia’ – então se ajoelhem depressa e louvem agora toda a escala dos ‘eventos’! O quê, não haveria mais nenhuma mitologia dominante?!? O quê, as religiões teriam entrado em extinção?!? Vede somente a religião do poder histórico, atentai para os padres da mitologia das ideias e em seus joelhos esfolados! Não estão até mesmo todas as virtudes no séquito dessa nova crença? Ou não trata de abnegação quando o homem histórico se deixa modelar pelo vidro do espelho da objetividade? Não é magnanimidade abdicar de toda potência no céu e na terra, uma vez que se reverencia em toda potência a potência em si?”²²³.

Não “inclinar a cabeça”, “não se curvar” e “não se ajoelhar” ao “poder da história” são sentenças nietzscheanas das mais libertárias, porque rompem com a resignação de dizer “sim” ao discurso que dissemina o aparente curso progressivo da história, ao apontar para uma afasia de dizer “sim a todo poder, balançando mecanicamente a cabeça como os chineses, quer se trate de um governo ou de uma opinião pública ou de uma maioria numérica, movimentando seus membros no exato compasso em que qualquer ‘poder’ puxa os fios”. Isso consiste na crítica da cultura engendrada já pelo jovem Nietzsche, a qual culminou em uma crítica da moral elaborada na sua obra *“Para a genealogia da moral”*. Nesta última, existe um

²²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 72-73.

cruzamento da gênese do valor e do valor da gênese. Ao escavar as origens e o desenvolvimento dos valores morais que vigoram no ocidente, Nietzsche evidenciou de maneira decisiva as relações de forças e as significações do problema que envolve a origem de tais valores e, especialmente, o valor da origem. Isso quer dizer que o projeto nietzschiano de elaborar uma história efetiva consistiu em examinar o valor do valor. A própria noção de progresso foi submetida ao procedimento genealógico, na medida em que ela pressupõe, necessariamente, um movimento linear, cuja partida é uma origem que tem como ponto de chegada um estado final, que fornece um resultado mais avançado e próximo do ideal. Ora, o que está por detrás desta trajetória? Resposta: o entendimento de um tempo escatológico. Isto é, a concepção de que a sucessão dos eventos históricos seguiu uma lógica de melhoria inequívoca, de evolução contínua e de redenção em comparação ao passado, que traz embutida a ideia de que nosso estado atual é sempre superior ao sucedido. Tal fato, de forma geral, é exemplificado na ciência, na qual se pressupõe um tempo, cuja representação é uma trajetória retilínea e que aponta para um resultado final de superação do conhecimento, pautado no progresso da razão científica. O problema está localizado na reconstrução dessa lógica temporal, na qual é preciso que se adote, *a priori*, uma necessidade de melhoria, que demande inevitavelmente de um progresso histórico. E acrescenta-se que a lógica da reconstrução histórica, geralmente, recai nessa escatologia, fincada em uma economia da salvação ou de avanço histórico. Ademais, essa visão sempre presume um tempo linear da história, que se fundamenta numa sucessão contínua de fatos estabelecidos pelo mero mecanismo de causa e consequência.

“A genealogia nietzschiana rompe de modo radical e decisivo com um modo de compreensão histórica para a qual os fenômenos históricos devem ser inscritos na continuidade linear de um progresso dirigido para a realização de um fim que, dimensão a um tempo subjacente e escatológica, determina a necessidade das formações sucessivas e torna possível sua inteligibilidade, conjurando do processo histórico toda desconcertante ameaça da irrupção selvagem do acaso. Para o genealogista da moral, a história não é, de modo algum, a sequência monótona do progresso, muito menos do progresso da razão, nem a sucessão necessária das figurações do espírito do mundo (*Weltgeist*). A história não é o reino da soberana causalidade espiritual, nem a linearidade do progresso do espírito; nesse sentido, não se pode falar, para Nietzsche, de *leis* ou regularidades históricas inscritas numa instância doadora de sentido, distinta, de alguma maneira, da ciranda inquieta daquela mascarada de significações plurais”²²⁴.

²²⁴ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da história- Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O Que nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 03, 1990, p. 47.

Dessa maneira, a genealogia nietzscheana não somente se arroja contra a construção da linearidade progressiva da história, mas também traz à superfície a gênese do valor e o valor da gênese, quer dizer, não basta perscrutar a origem do valor de progresso, é imprescindível investigar a quem interessa que essa ideologia seja predominante, bem como quem se beneficia que ela seja considerada “boa”. Nas palavras do “genealogista da moral”, a questão é elaborada da seguinte forma: a qual “vontade de poder” interessa essa configuração do diagrama de forças estabelecido? No entanto, há que se salientar o fato de que a “vontade de poder” não é boa, nem má, ela é natural à condição humana, porque se trata essencialmente de “vontade de vida”:

“Terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder. Em nenhum outro ponto, porém, a consciência geral dos europeus resiste mais ao ensinamento; em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, como estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o ‘caráter exploratório’ — a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria — como realidade é o fato primordial de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto!”²²⁵.

Este trecho de Nietzsche, citado do livro *Além do Bem e do Mal*, expõe de forma magnífica e profunda a tão polêmica “vontade de poder”. Grande parte de tal controvérsia em torno dessa ideia de Nietzsche, e de outras também, foi gerada pela sua irmã, Elisabeth Förster Nietzsche, cujas ideologias antissemita e nazifascista, imputaram à obra de seu grande irmão a falsa marca dessas ideologias totalitárias. Ela “foi responsável direta pela manipulação indevida, a subtração e a falsificação de textos, cartas e manuscritos, além da mistificação consistente em duas edições (de 1901 e 1906) de um livro apócrifo, com o título *A vontade de poder*”²²⁶. Não bastasse toda malfadada polêmica criada por Elisabeth Nietzsche, a própria dificuldade de assimilação da noção nietzscheana de “vontade de poder” também é fonte de divergências: “Controvertida, a concepção de vontade de potência é e permanece objeto das mais diversas

²²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 171.

²²⁶ GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. *Para a genealogia da moral*. Adaptação de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Scipione, 2001, p. 12.

interpretações. Mas tal diversidade não resulta apenas dos pressupostos que norteiam as várias leituras; deve-se também a uma dificuldade técnica” ²²⁷.

E tal “dificuldade técnica” da noção de “vontade de poder” está vinculada não somente à densidade da ideia, que pressupõe certo repertório especializado, como também pelo motivo que Nietzsche aponta, no excerto acima, como a resistência da “consciência geral dos europeus” em aceitar o seu “ensinamento”, porque essa consciência está assentada na “ciência da moral”. Esta última é composta por uma malha de “sentimentos morais”, ofuscada por um estatuto de cientificidade, que também foi construída historicamente e, por conseguinte, sustentada por condicionantes sociais, econômicas, políticas, religiosas, culturais, jurídicas, em suma, por esferas da história do gênero humano: “Na Europa de hoje, a sensibilidade moral é tão sutil, tardia, múltipla, excitável, refinada, quanto a ‘ciência da moral’ que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar — um atraente contraste, que às vezes se faz visível [...] um moralista” ²²⁸. Este último é aquele homem da ciência da moral, que reveste a sua moral com o estatuto de cientificidade, ancorado em um fundamento “*a priori*”. Desse modo, os princípios e o fundamento da moral se enraízam no seio da história, por subordinação à tradição e reverência à ciência. “Nesse percurso, a moral socrático-platônica-cristã acaba por se revelar como *resultado* de um longo desenvolvimento histórico de formação, que combina o helenismo e cristianismo, considerados como raízes culturais do Ocidente” ²²⁹.

Contudo, de acordo com Nietzsche, esses cientistas, filósofos e historiadores da moral desconsideram a passos largos o cerne da questão da moral, a saber, o fato de que a moral é constituída por aquela malha de “sentimentos morais”, ou seja, uma gama de valores que compõem uma diversidade de morais, direcionadas por interesses distintos, ou, às vezes, até por afetos antagônicos. Assim, o grande problema é verificado quando tais moralistas buscam o fundamento da moral, como se houvesse uma moral única, certa e universal a ser seguida, bem como o modelo positivista vislumbrava ser o método definitivo dos historiadores. Para Nietzsche, justamente, o que falta, para tais historiadores, filósofos e cientistas da moral, é “alguma educação histórica e filológica”:

²²⁷ MARTON, Scarlett. “A terceira margem da interpretação”. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução por Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 10-11.

²²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 85.

²²⁹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 47.

“Por um escrúpulo que me é peculiar, e que confesso a contragosto — diz respeito à moral, a tudo o que até agora foi celebrado na terra como moral —, escrúpulo que surgiu tão cedo em minha vida, tão insolidário, tão incontido, tão em contradição com o ambiente, idade, exemplo, procedência, que eu quase poderia denominá-lo meu ‘*a priori*’ — tanto minha curiosidade quanto minha suspeita deveriam logo deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal. De fato, já quando era um garoto de treze anos me perseguia o problema da origem do bem e do mal: a ele dediquei, numa idade em que se tem o ‘coração dividido entre brinquedos e Deus, minha primeira brincadeira literária, meu primeiro exercício filosófico — quanto à ‘solução’ que encontrei então, bem, rendi homenagem a Deus, como é justo, fazendo-o *Pai* do mal. Era isso o que exigia meu ‘*a priori*’ de mim? Aquele novo e imoral, pelo menos imoralista ‘*a priori*’, e o ‘imperativo categórico’ que nele fala, tão antikantiano, tão enigmático, ao qual desde então tenho dado atenção, e mais que atenção?... Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou o meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles?”²³⁰.

A crítica a Kant e seu imperativo categórico, “que pode-se chamar de imperativo da moralidade”²³¹, é patente, sobretudo a acidez da sua ironia: com “pelo menos imoralista ‘*a priori*’, e o ‘imperativo categórico’ que nele fala, tão antikantiano”. Porém, esse fino sarcasmo nietzschiano contra a moral kantiana não é gratuito, na medida em que está na incumbência desta “*nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”²³². Logo, a análise da história, sob essa “nova exigência”, passa pela “crítica dos valores morais”, porque a sucessão desses eventos da história da moral é conjugada pelas “condições e circunstâncias” históricas da sua origem e o valor desses valores. Isso parece um projeto pretensioso, mas, pelo contrário, Nietzsche propõe algo mais “modesto”. Ao invés de tentar construir um grande sistema explicativo, ele indica para uma “tipologia da moral”, cuja metodologia abarca uma ampla pesquisa dos documentos à disposição. Ora, nada de inovador, com a exceção de que Nietzsche alerta para o risco de incorrer no encantamento do historiador

²³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 9.

²³¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007, p. 52: “Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*) (*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade”.

²³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 12.

com o seu próprio método e com os resultados granjeados, por meio de todo o rigor empreendido em tal investigação documental. Por isso, a exigência da modéstia, a qual não é elemento diminutivo, ao contrário, trata-se de uma disrupção com a atuação dos cientistas da moral, inclusive, os utilitaristas ingleses, os quais procuram o fundamento da moral e elevam o sentimento de compaixão pela maioria.

“Considerando aquilo que designa, a expressão ‘ciência da moral’ resulta demasiado arrogante e contrária ao *bom* gosto: o qual é sempre gosto antecipado pelas palavras mais modestas. Deveríamos, com todo o rigor, admitir *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem — e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva — como preparação para uma *tipologia* da moral. Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto. Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral — e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; moral mesma, porém, era tida como ‘dada’”²³³.

Nesse sentido, na *Genealogia da moral*, obra posterior ao livro *Além do bem e do mal*, ao invés de tratar de elaborar uma fundamentação para moral absoluta e racional, Nietzsche aborda o seu tema por meio da realização de uma “tipologia da moral”. Desse modo, não se deve abrir mão da análise das fontes documentais, pois consiste em vias de acesso para uma construção do conhecimento, mesmo que este seja modesto. Mas antes de chegar ao nível de depuração da *Genealogia da moral*, Nietzsche tinha feito uma tentativa, em *Humano, demasiado humano*, de uma “química dos conceitos e sentimentos”²³⁴ no sentido de uma crítica à metafísica e imbuído de otimismo intelectual. No entanto, este projeto não foi consumado, já que “*Humano, demasiado humano* ainda não pudera concluir um programa da história natural da moral, privado que estava de um léxico próprio: caberá a *BM* articular conceitualmente a vontade de poder e seu desdobramento, em termos de teoria do conhecimento, o perspectivismo”²³⁵. Esse movimento localizado nas obras nietzscheanas cristalizou “a passagem da filosofia histórica para a genealogia da moral, com o que se caracteriza a

²³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 85.

²³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 15.

²³⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 46.

obra filosófica de maturidade de Nietzsche”²³⁶. Isso, contudo, não quer dizer apenas uma simples mudança de posicionamento intelectual e, sim, um esforço contínuo de tomar distância com relação às suas próprias convicções. Constatamos um exercício contínuo de autocritica de suas próprias certezas. Essa capacidade de distanciamento passa pela capacidade de rir de si mesmo:

“Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos — necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdemos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que nosso ideal exige de nós. Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível retidão, e, por causa das severas exigências que aí fazemos a nós mesmos, tornamo-nos virtuosos monstros e espantalhos. Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? — E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós!”²³⁷

Efetivamente, se não formos capazes de olhar-nos “de cima e de longe e, de uma artística distância”, transformar-nos-emos em “virtuosos monstros e espantalhos” a serviço da ciência da moral. Se nos mantivermos na rigidez e não rirmos de nós mesmos, ao vestir o “*chapéu do bobo*”, perderemos a “força plástica” para “poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria” (Parece que Thomas, o fotógrafo do filme *Blow-up*, aprendeu, ao menos em um momento, a rir de si mesmo). Todavia, o Nietzsche “maduro” não se posicionou contra a ciência e o conhecimento e, sim, ele criticou a postura de encantamento diante da “*Circe dos filósofos*”²³⁸ e a submissão do homem moderno frente ao estatuto de cientificidade e da moralidade, com sua busca delirante por um fundamento epistemológico e moral, de âmbito transcendental ou metafísico. Precisamente, o filósofo fez tal denúncia para que não sejamos prisioneiros

²³⁶ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da história- Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O Que nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 03, 1990, p. 38.

²³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 132-133.

²³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 11.

das nossas próprias convicções, com os grilhões da moral presos a nossos pés, os quais fazem com que nos acostumemos a dizer “sim” a toda autoridade de certezas supostamente definitivas. Se sucumbirmos, seremos reduzidos à condição do asno ²³⁹, de *Assim falou Zaratustra*, que apenas relincha seu “I-A”, que “corresponde foneticamente à palavra ‘Sim’ em alemão, *Já*” ²⁴⁰: “Sempre dizer ‘I-A’ — isso apenas o asno aprendeu, e quem tem seu espírito! —” ²⁴¹. Com vistas à dissolução de tais convicções, o genealogista da moral revelou que os valores morais são construídos em distintos períodos históricos. Decerto, carregam consigo os interesses de determinados grupos e contextos históricos nos quais foram produzidos em suas especificidades. Então, como fundamentar “a” moral, isto é, uma única moral universal e transcendente à história? Por isso, Nietzsche é a favor do “cinza” dos documentos e registros do que o “azul” dos perfeitos e utilitários sistemas explicativos, os quais são sustentados por fundamentos morais hipotéticos:

“Meu desejo, em todo o caso, era dar um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! — O dr. Rée não sabia de sua existência; mas ele havia lido Darwin — e assim, em suas hipóteses, de maneira no mínimo divertida, a besta darwiniana e o moderníssimo, modesto fracote moral dão-se graciosamente as mãos, este com expressão de bondosa e refinada indolência no rosto, à qual se mistura inclusive um grão de pessimismo e de cansaço, como se não pagasse a pena levar todas essas coisas — os problemas da moral — tão a sério” ²⁴².

Por conseguinte, a genealogia empreendida no “cinza” dos documentos produz uma “tipologia da moral”, que fornece “a direção da efetiva *história da moral*”. Esta é a

²³⁹ O termo “asno” tem distintas acepções na obra nietzscheana, mas, referimo-nos, em geral, ao significado de “convicções de toda a espécie” e também, em específico, aos “filósofos da *décadence* [que] também se caracterizam pelo deter-se diante de uma convicção que deve ser fundamentada apenas moralmente: a essa metáfora Nietzsche aplica a metáfora do *asno*”, de acordo com: SALAQUARDA, Jörg. “Zaratustra e o asno”. Tradução: Maria Clara Cescato. Revisão técnica: Scarlett Marton. In: *Discurso n° 28*. São Paulo: Departamento de Filosofia- FFLCH-USP, 1997, p. 174 e 189 (respectivamente).

²⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 322.

²⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 185.

²⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 13.

história efetiva proposta por Nietzsche, “o Antiasno *par excellence*”²⁴³, para quem não há como dissociar genealogia, história e crítica. Com efeito, Nietzsche procura se dedicar a exercícios mais modestos, como, por exemplo, mirar os sistemas morais existentes e fazer a tipologia dos seus valores morais criados ao longo da história, ou seja, como se construiu a história da moral a partir das várias morais que existiram historicamente. Isso é realizado, similarmente, na história natural, na qual os biólogos classificam tipos específicos de seres vivos em função de determinadas características semelhantes. Não obstante, não há, propriamente, nenhum tipo “puro”, quer dizer, não existe um ser deste mesmo grupo que carregue consigo todos os traços típicos de uma espécie. Da mesma forma, não há nenhum tipo puro nos sistemas morais, em outras palavras, na tipologia da moral, os tipos são construídos também com base na recorrência do que é abarcado na repetição frequente de certos valores das diferentes morais criadas no decorrer da história. A partir dessa tipologia, é possibilitado visualizar essa tipicidade entre os seres do mesmo grupo, que, apesar de estarem presentes em determinado momento histórico, são recorrentes no decorrer da história. Portanto, essa tipicidade é também supra-histórica. Como Benjamin²⁴⁴ notou na “*Segunda Extemporânea*”, a história também deve estar aberta para o elemento a-histórico e supra-histórico, precisamente, para servir de trânsito à crítica e mudança em direção a uma “tipologia de morais possíveis”. Para tanto, é exequível traçar essa tipologia que vai do presente ao passado e do presente a um futuro possível, na medida em que parte do problema da moral e transita ao passado, através do procedimento genealógico²⁴⁵. Por conseguinte, para investigar as várias morais existentes ao longo da história e também no tempo presente, a partir desses tipos morais é possível chegar a um hipotético futuro por meio da “tipologia de morais possíveis”. Localizar, na história da moral, essas diversas morais e ser capaz de vislumbrar as morais possíveis, ao resgatar as possibilidades fracassadas ao longo da história, como, por exemplo, a moral do “nobre” e do “forte”, consiste na tarefa histórica presente na *Genealogia da Moral*.

“Nietzsche se propõe, então, a *descrever* as modalidades de moral até então existentes, os *facta* da moral, o que implica o conhecimento de povos,

²⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 55.

²⁴⁴ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, (Obras escolhidas; v. 1), p. 228- 230.

²⁴⁵ Thomas, de *Blow-up*, também soube se servir deste procedimento para trabalhar com os negativos das fotos tiradas do casal no parque, as quais se aproximam do “cinza” dos documentos.

épocas, tempos remotos, com vistas a reunir em *tipos* as modalidades mais frequentemente ocorrentes. Essa tipologia só pode ser instituída a partir da comparação entre *várias* morais. Esses tipos ideais, ou modalidades abstratas, receberão a denominação de moral de senhores e moral de escravos, moral dos fortes e moral de rebanho [...] A tentativa filosófica de fundamentar a moral se revela, portanto, como submissão a uma determinada espécie de moral, a saber, a moral vigente, aquela de uma região, de uma cultura, de um estamento, de uma igreja, de um espírito do tempo reinante numa determinada parte da terra. Com isso, elide-se o essencial, isto é, considera essa mesma moral criticamente com *um problema*. É esse o caso de Schopenhauer”²⁴⁶.

E com base nessa tipologia da moral, Nietzsche traz à baila, mais uma vez, Schopenhauer. Este último, que foi uma antiga fonte de influência sobre a formação do pensamento do jovem Nietzsche que, inclusive, o chamou pela alcunha de “nosso filósofo”, nas suas caminhadas com Burckhardt²⁴⁷, tornou-se, ulteriormente, também alvo das críticas nietzscheanas nas suas obras de maturidade, o que marcou a sua independência filosófica. Em específico no livro *Além do bem e do mal*, Nietzsche ataca o valor da compaixão presente na filosofia moral de Schopenhauer, visto que este último a considera como sendo o único reduto para o fundamento da moral:

“Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário o compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar — precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral — os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais. Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita de boa-fé na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema — em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma fé. Ouçam, por exemplo, com que inocência quase venerável Schopenhauer apresenta sua tarefa, e tirem suas conclusões sobre a cientificidade de uma ‘ciência’ cujos mestres mais recentes ainda falam como as crianças e as velhinhas: — ‘o princípio’, diz ele (p. 136 dos *Problemas fundamentais da moral*), ‘a tese fundamental em torno de cujo teor os éticos se acham *verdadeiramente* de acordo: *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juve* [não fere ninguém, antes ajuda a todos no que possas] — essa é *verdadeiramente* a tese que todos os professores de ética se esforçam em fundamental... o *verdadeiro* fundamento da ética, que como a pedra filosofal é procurado há milênios’. —

²⁴⁶ GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 44-45.

²⁴⁷ BURKE, Peter. “Introdução: Jacob Burckhardt e o renascimento italiano”. In: *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*; tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 28. Ver também em: DRU, Alexander. “Introdução”. In: *Jacob Burckhardt- Cartas*; tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 83.

A dificuldade em fundamentar a referida tese pode ser realmente grande — como se sabe, tampouco Schopenhauer teve bom êxito nisso —; e quem alguma vez sentiu radicalmente a insipidez, a falsidade e o sentimentalismo dessa tese, num mundo cuja essência é vontade de poder — a esse podemos lembrar que Schopenhauer, embora pessimista, verdadeiramente — tocava flauta... Diariamente, após a refeição: leiam a sua biografia. E a propósito: um pessimista, um negador de Deus e do mundo, que se *detém* diante da moral — que diz "sim" à moral e toca flauta, à moral do *laede neminem*: como? este é verdadeiramente - um pessimista?"²⁴⁸.

Embora Schopenhauer dissesse ser “um pessimista” e “um negador de Deus”, ele “tocava flauta” e, por conseguinte, acreditava na existência de uma moral absoluta que seria fundamentada pelo sentimento moral da compaixão, a qual existe não apenas no Cristianismo, como também no Budismo e no Hinduísmo, ou seja, é a essência de todas as grandes religiões. Portanto, para Schopenhauer, a compaixão funda a moral, cuja abrangência transcendia a história na qual fora produzida. Em contraponto, para Nietzsche, os sentimentos têm raízes em uma gênese histórica, de acordo com as condições sociais, econômicas e culturais de uma época. Essa é a contradição de Schopenhauer colocada em xeque por Nietzsche, na medida em que a suposta radicalidade schopenhaueriana é banhada pela decadência de seu deslumbramento “diante da moral” — “*Circe dos filósofos*” — o que o faz, um ateu, comungar com todas essas grandes religiões, em especial, com a “moral altruísta, cristã”, conforme esclarecido por Oswaldo Giacoia:

“Esse professo materialista, ateu intransigente, pretendeu ter resolvido o enigma que todos os sistemas filosóficos anteriores foram incapazes de desvendar. Ele reivindicou para si a descoberta, no sentimento de compaixão, do único e autêntico fundamento da moral. A expressão desse fundamento estaria contida na sentença ‘*neminem laede, immo omnes, quantum potes, juve*’ (não prejudica a ninguém, antes ajuda a todos, tanto quanto podes). Com isso, Schopenhauer não se apercebeu de que todo seu esforço redundou na consagração filosófica de *um determinado* tipo de moral, precisamente da moral altruísta, cristã. Ele personifica, portanto, a pronunciada distância que separa o refinamento do moderno sentimento moral e a grosseira falta de sensibilidade da assim chamada ‘ciência da moral’”²⁴⁹.

De fato, o questionamento fulminante de Nietzsche consiste no seguinte: como não prejudicar a ninguém, “num mundo cuja essência é vontade de poder”? Ora, essa crítica nietzscheana recorre à história da moral, que segue a senda aberta pela genealogia, com sua tipologia da moral, cuja eficácia crítica parte da crueza e modéstia

²⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 86-87.

²⁴⁹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 46.

da análise dos variados “sentimentos morais” que se sobressai, em muito, em relação à ingenuidade do cozimento produzido pelo encanto e edulcoração criados pela “ciência da moral”, com a bravata de seus termos técnicos. Esta, por sua vez, passa a ser naturalizada no tecido social e difundida historicamente nas instituições, como, por exemplo, na escola: “Por meio do entrelaçamento de história, ideologia e moral, a educação define seus programas pedagógicos, a partir de uma ideia de homem que, para se justificar, alude à natureza como essa força que antecede o artifício e que, portanto, é pura e inocente” ²⁵⁰. Assim sendo, através do procedimento genealógico é possibilitado fazer vir à tona os interesses e o jogo de forças embrenhadas nesses valores morais naturalizados. Contra a resignação face à naturalização dos valores “bom” e “mau” em si, vigentes em seu tempo, Nietzsche se insurge:

“Este problema do *valor* da compaixão e da moral da compaixão (— eu sou um adversário do amolecimento moderno dos sentimentos —) à primeira vista parece ser algo isolado, uma interrogação à parte; mas quem neste ponto se detém, quem aqui aprende a questionar, a este sucederá o mesmo que ocorreu a mim — uma perspectiva imensa se abre para ele, uma nova possibilidade dele se apodera com uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral — por fim, uma nova exigência se faz ouvir” ²⁵¹.

O que está em jogo e “se faz ouvir” é a objeção incisiva à validade do valor em si, ou melhor, do valor do valor em si. Em outras palavras, Nietzsche se propõe a utilizar o método genealógico a fim de desconstruir a naturalidade da moral. Trata-se, mais uma vez, da contundência do ataque nietzschiano e de “ouvir” o som agudo do procedimento genealógico posto em ação. Por isso, não é por mera coincidência que no prólogo de *Aurora* (1881), escrito cinco anos depois da publicação deste título ²⁵², 1886 — mesmo ano da publicação de *Além do bem e do mal* e um ano antes da *Genealogia da moral*, de 1887, —, há também a suspeita do que era tido como “bom” em si. É, pois, inegável que era uma obsessão de Nietzsche dinamitar o alicerce no qual se ergueu todo o edifício da moral:

²⁵⁰ ALMEIDA, Rogério de. “Artifício e Natureza: a multiplicidade dos modos de existência.”. In: PAGOTTO-EUZÉBIO, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. (orgs.). *Sobre a Ideia do Humano*. São Paulo: Képos, 2012, p. 79.

²⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 12.

²⁵² Conforme tão bem lembrou André Martins: MARTINS, André. “Nietzsche e a negação do Mal”. In: MARTINS, André. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: Editora WMF: Martins Fontes, 2009, p. 287.

“Naquele tempo empreendi algo que pode não ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construímos, como se fora o mais seguro fundamento — e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*. Estão me compreendendo?”²⁵³.

Então, em tais obras de maturidade de Nietzsche é possível identificar, por assim dizer, um projeto nietzschiano: implodir a “nossa *confiança moral*”, que engloba não somente o *pathos* da compaixão, como também outras filosofias morais, a saber, o utilitarismo. A filosofia moral utilitarista tem como seus maiores pensadores os ingleses Jeremy Bentham (1748- 1832) e John Stuart Mill (1806- 1873). Em linhas gerais e de forma breve, os filósofos utilitaristas partem do princípio de que “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos [...] distingue o que é reto do que é errado”²⁵⁴. Dessa maneira, chegaram a apontar a sua solução para o problema moral: ações de valor “bom” são aquelas que diminuem a dor e aumentam o prazer, o qual deve corresponder às necessidades de certo grupo social considerado a maioria. Então, age bem aquele que produz uma consequência de alegrar o maior número de pessoas afetadas pela ação. Tratava-se, por conseguinte, de uma aritmética dos prazeres:

“Soma todos os valores de todos os *prazeres* de um lado, e todos os valores de todas as *dores* do outro. Balanço, se for favorável ao prazer, indicará a tendência *boa* do ato em seu conjunto, com respeito aos interesses desta pessoa *individual*; se o balanço for favorável à dor, indicará a tendência *má* do ato em seu conjunto. Faz uma avaliação do *número* das pessoas cujos interesses aparecem em jogo e repete o processo acima descrito em relação a cada uma delas. *Soma* depois os números que exprimem os graus da tendência *boa* inerente ao ato, com respeito a cada um dos indivíduos em relação ao qual a tendência do ato é *boa* em seu conjunto. Ao depois, faz o mesmo com respeito a cada indivíduo em relação ao qual a tendência do ato é *má* em seu conjunto. Feito isto, procede ao *balanço*. Este, se for favorável ao *prazer*, assinalará a *tendência boa* geral do ato, em relação ao número total ou à comunidade dos indivíduos em questão. Se o balanço pesar para o lado da dor, teremos a *tendência má* geral, com respeito à mesma comunidade”²⁵⁵.

²⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 10.

²⁵⁴ BENTHAM, Jeremy. “Uma introdução aos princípios da moral e da legislação”; tradução de Luiz João Baraúna. In: *Os pensadores*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 3.

²⁵⁵ BENTHAM, Jeremy. “Uma introdução aos princípios da moral e da legislação”; tradução de Luiz João Baraúna. In: *Os pensadores*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 17.

À primeira vista, o utilitarismo aparenta ser uma resposta justa e ética, porque o critério para decidir sobre as escolhas dos atos sempre objetiva beneficiar o maior número de pessoas com o efeito da ação produzida pelo seu agente. Não obstante, quando analisamos a moral utilitarista atentamente, encontramos problemas já nos seus principais axiomas. Primeiramente, o pressuposto da alegria do maior número de pessoas carrega consigo o problema de que o agente não tem controle total sobre os efeitos causados por sua ação. Logo, ele não terá certeza se a sua ação, de fato, acarretará o efeito esperado. Destarte, como ter *a priori* que tal ação é boa? Como saber o que vai trazer felicidades para o maior número de pessoas que têm distintas peculiaridades e idiossincrasias. Então, essa proposta consequencialista ²⁵⁶ do utilitarismo comporta um enorme problema no seio da sua filosofia moral, porque há um pressuposto que não considera ou elide variáveis que não controlamos, variáveis que ignoramos, porque as desconhecemos: “Entre os agentes do campo e o mundo social há uma cumplicidade que escapa a cálculos conscientes” ²⁵⁷. Em segundo lugar, existe o problema de definir “*tendência boa* geral do ato”, posto que há enorme dificuldade de definição do que é o prazer individual, devido às vontades de poder envolvidas, quanto mais no que dirá do maior número de afetados pelas ações dos utilitaristas. Em terceiro lugar, com o prazer do maior número, devemos supor que a dor do restante, ou seja, do menor número, é desconsiderada de partida.

No entanto, como é possível desconsiderar o menor número de pessoas? Em nome de quem? Do benefício do maior número? Para responder a tais indagações, retomamos a pergunta genealógica por excelência: a quem interessa que determinadas ações sejam tidas como benéficas ao maior número? A quem interessa que essas ações sejam consideradas “boas”? Nesse sentido, para Nietzsche, a questão se coloca da seguinte forma:

“‘Originalmente’ — assim eles decretam — ‘as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*, mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas — como se em si fossem algo bom’.

²⁵⁶ BARROS FILHO, Clóvis. *Ética e agir comunicativo*. São Paulo: Tese de Livre Docência ECA-USP, 2007, p. 165: “A filosofia moral que suporta esses discursos dos acadêmicos vem sendo denominada consequencialista. Porque o valor moral da conduta não é encontrável nela mesma, mas nas consequências que acarreta. Dentre as propostas consequencialista, a que mais oferece reflexão de interesse para um exegeta de discursos morais é o utilitarismo”.

²⁵⁷ BARROS FILHO, Clóvis. *Ética e agir comunicativo*. São Paulo: Tese de Livre Docência ECA-USP, 2007, p. 181.

Logo se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços típicos da idiossincrasia dos psicólogos ingleses — temos aí a ‘utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem. Esse orgulho *deve* ser humilhado, e esta valoração desvalorizada: isso foi feito?... Para mim é claro, antes de tudo, o que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito ‘bom’ no lugar errado: o juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento, que sentiram estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! **Esse ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista de tal ardente manancial de juízos de valor supremos, estabelecedores e definidores de hierarquias:** aí o sentimento alcançou bem o oposto daquele baixo grau de calor que toda prudência calculadora, todo cálculo de utilidade pressupõe — e não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente. O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ — eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’. (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.) Devido a essa providência, já em princípio a palavra ‘bom’ *não* é ligada necessariamente a ações ‘não egoístas’, com quer a superstição daqueles genealogistas da moral. É somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição ‘egoísta’ se impõe mais à consciência humana — é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (*e as palavras*)”²⁵⁸.

Logo, por meio deste “*pathos da distância*”, que é diametralmente oposto ao *pathos* da compaixão e do “amor ao próximo”, Nietzsche reivindica a moral do nobre, que é aquele que cria valores a partir de si mesmo. Este é, portanto, ativo. Mas tal atitude nobre só é viável de realizar-se com a tomada do distanciamento. Isso ocorre porque o genealogista da moral tem clara consciência de que os sentidos sempre são criados a partir de uma relação de poder. Então, não se podem valorar as ações pelas consequências, porque se for assim, hiperboliza-se de modo positivo as atitudes do agente. Tal movimento seria equivocado, precisamente, porque se assim o fizer, acredita-se que as ações utilitaristas atendem a um grupo social considerado a maioria, por esquecimento dos processos históricos que evidenciam o contrário, quer dizer, a quem interessou que as ações sejam consideradas úteis: “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*, mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo

²⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 18-19 (grifo nosso).

simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas — como se em si fossem algo bom”, conforme indicado no texto supracitado. Por esse motivo, na “*Segunda extemporânea*”, Nietzsche reivindica o esquecimento ativo e não o esquecimento “passivo”, se é que podemos assim denominá-lo o fenômeno que acometeu a sociedade em relação ao utilitarismo. Na mesma vereda desse procedimento genealógico, podemos considerar os pactos sociais como sendo artificiais, em outras palavras, eles foram elaborados de acordo com interesses de quem se beneficiou com a configuração política de tais acordos e não em função do “bem comum” da maioria. Por isso, esses pactos são historicamente revisados, de acordo com os interesses dominantes. Dessa forma, é comum que tais “pactos” sejam redefinidos em conformidade com as relações de forças postas em ação, na medida em que servem aos desejos, aos apetites e às vontades de poder que estão envolvidos nesse fluxo ininterrupto. Por outro lado, devido ao esquecimento “passivo”, o utilitarismo se apresenta como um discurso de cunho altruísta, cuja aparência pode ser até bela e irrefutável, pois prega as “ações não egoístas”, em nome de ações feitas para o benefício da maioria. Todavia, não devemos imaginar que o mundo funcione por um simples mecanismo de causa e efeito, movidos por motivações do bem em si, ou por leis gerais do sentido histórico (historicismo, na definição adotada de Sérgio Buarque de Holanda). De acordo com Nietzsche, não existem bem e mal em si, pois estes termos só existem em relação a interesses, valores, em suma, “vontade de poder”, que, no caso do altruísmo utilitarista, está a serviço da administração das sociedades de massas. Estas têm que permanecerem na passividade do discurso do bem em si na sua maior parte, a qual, desde a modernidade, é o capitalismo, cuja abrangência abarca a maioria esmagadora do globo terrestre. Já em *Blow-up*, Thomas também parece acreditar no bem em si ou no belo em si, ao menos, segundo o seu projeto editorial que visava à produção de um livro de fotografias? Mas esta é uma discussão para o terceiro capítulo.

Portanto, em suma, para encerrar esse capítulo, quando se busca reavivar o valor do sentido histórico e do procedimento genealógico de Nietzsche para a História, trata-se também de constituir uma discussão que se expande desde o “historicismo” e que avança até sobre o estatuto epistemológico das teorias da história. Ademais, esse debate servirá de apoio para o capítulo seguinte, no qual será investigada tanto a relação de Nietzsche com os pós-modernos, quanto o tema do fim-da-história, a escalada do niilismo e o pensamento trágico.

Figura 15 – Pintura do Romantismo de Caspar David Friedrich: “O peregrino sobre o mar de névoa”, 1818.

Fonte: Wikipédia²⁵⁹

²⁵⁹ Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Pintura_do_romantismo

Capítulo 2: Nietzsche e os pós-modernos.

“Filosofia, tal como a compreendi e vivi até aqui, é a busca voluntária mesmo dos lados mais indesejados e mal-afamados da existência. A partir da longa experiência, que me foi dada por tal viandança através do gelo e do deserto, aprendi a considerar tudo o que filosofou até aqui de outra forma: — a história *secreta* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes veio à tona para mim [...] Tal filosofia experimental, como a vivo, antecipa à guisa de ensaio a possibilidade do niilismo fundamental: sem que se estivesse dizendo, com isso, que ela permaneceria parada junto a um não, junto a uma negação, junto a uma vontade de não. Ao contrário, ela quer muito mais atravessar — até um *dizer sim* dionisíaco ao mundo, tal como ele é, sem subtração, exceção, escolha — ela quer o eterno movimento circular—, as mesmas coisas, a mesma lógica e não lógica dos nós. Estado mais elevado que um filósofo pode alcançar: encontrar-se dionisiacamente postado em relação à existência —: minha fórmula para isso é *amor fati*... (Nietzsche, Friedrich, Fragmento Póstumo 1888 16[32]).

2.1- Pós-modernos, pós-humanos e o fim-da-história.

Após muitos debates e controvérsias sobre a existência da pós-modernidade e do pós-modernismo, muitos dos teóricos relacionados ao debate sobre o pós-moderno também passaram a denominar a experiência do mundo contemporâneo com outros conceitos e denominações. Isso é o resultado de um esforço em sobressair-se na disputa e, conjuntamente, elaborar outro vocabulário para afastar-se do cansaço gerado pela polêmica do pós-moderno. No intento de demarcar as principais linhas de forças inseridas nessa discussão, a título preliminar daremos início a um rápido mapeamento. Mas, antes, é crucial frisar a relação que comumente se estabelece entre o pós-moderno e Nietzsche, como se o filósofo alemão fosse o “precursor da pós-modernidade”²⁶⁰.

Tal afirmação é bastante problemática, porque a posição de Nietzsche foi sempre fluida e nunca estava apegada a uma imobilidade teórica. Isso continuou ao longo de seu amadurecimento intelectual²⁶¹. Quer dizer que encontramos momentos nos quais

²⁶⁰ FERRAZ, Maria Nelida Sampaio. “Nietzsche, precursor da pós-modernidade”. *Logos*. v. 6, n. 2, p. 41-45, 1999. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14687>>. Acesso em 25 de março de 2018.

²⁶¹ “Quando Nietzsche critica o Iluminismo não deve ser tomado como a posição definitiva, na qual ele elimina de sua reflexão elementos de cunho racional. É por isso que devemos ser cautelosos com o recrutamento pós-moderno que dele fazem em suas campanhas contra a ‘metanarrativa’ do Iluminismo, pois, na medida em que os seus seguidores pós-modernos têm simplesmente feito dele um anti-iluminista, o que deve ser contestado, Nietzsche, dependendo do ponto de vista do seu pensamento, pode ter uma posição prol ou contra o Iluminismo”. In: JULIÃO, José Nicolao. “As Considerações de Nietzsche sobre

Nietzsche faz elogios ao próprio Esclarecimento, como, por exemplo, na homenagem à figura de Voltaire ²⁶², enquanto que em outros escritos, o filósofo é impiedoso e até mesmo histriônico em suas críticas ao Iluminismo, com foco principalmente em um de seus alvos preferidos: a figura de Rousseau. Todavia, a despeito do antagonismo entre as filosofias de Voltaire e de Rousseau, tal paradoxo não deve ser levado a cabo na filosofia nietzscheana: Voltaire e Rousseau são bem antagônicos, e elogiar um e criticar o outro é uma posição muito lógica. De um lado, Voltaire é bem visto em uma obra intermediária (*Humano, demasiado humano*), por outro lado, Rousseau é criticado em um livro de maturidade da obra de Nietzsche (*Crepúsculo dos ídolos*). Ora, tal oscilação de posicionamento — “fluidez dos sentidos” — é a própria expressão da “filosofia experimental” referida na epígrafe que abre este capítulo dois da tese. Podemos dizer que é uma experiência limite, ou seja, a integração da “mesma lógica e não lógica dos nós”. Por tal motivo, é bastante contestável tomar somente uma parte da obra de Nietzsche para caracterizar todos seus escritos com uma fórmula “tal como ele é, sem subtração, exceção, escolha”. Por isso, sempre é preciso se atentar ao contexto ²⁶³ de

o Iluminismo”. In: *Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v. 7, 2014, p. 2-3. Disponível em <http://tragica.org/artigos/v7n1/juliao.pdf> acessado em 19/04/2016.

²⁶² Neste ponto, cabe lembrar o caminho intelectual dos escritos de Nietzsche. Em 1886, o filósofo escreveu os seus famosos prefácios, numa tentativa de autoquestionamento de sua obra. Assim, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche suprimiu o prólogo da primeira edição de 1878. Em uma nota explicativa, Paulo César de Souza escreveu: “O prólogo atual foi acrescentado por Nietzsche em 1886. A primeira edição de *Humano, demasiado humano*, impressa em abril de 1878, trazia também, na página de rosto, a seguinte frase: ‘Dedicado à memória de Voltaire, em comemoração do aniversário de sua morte, [ocorrida] em 30 de maio de 1778’. E no verso da página lia-se ainda: ‘Este livro monológico, que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (1876-7), não seria dado a público agora, se a proximidade do dia 30 de maio de 1878 não houvesse estimulado vivamente o desejo de prestar uma homenagem pessoal a um dos grandes libertadores do espírito’. O texto seguinte foi igualmente omitido pelo autor na segunda edição: ‘No lugar de um prólogo ‘Durante um certo tempo, examinei as diferentes ocupações a que os homens se entregam nesta vida, e procurei escolher a melhor entre elas. Mas não é preciso relatar aqui os pensamentos que então me vieram: basta dizer que, de minha parte, nada parecia melhor do que me ater firmemente ao meu propósito, isto é, empregar todo o meu prazo de vida em cultivar minha razão e buscar a trilha da verdade, tal como me havia proposto. Pois os frutos que já tinha provado nesse caminho eram tais que nesta vida, segundo meu julgamento, nada se poderia encontrar de mais agradável e inocente; e depois que me socorri dessa maneira de reflexão, cada dia me fez descobrir algo novo, que tinha alguma importância e não era em absoluto de conhecimento geral. Então minha alma se encheu de tamanha alegria, que nada mais poderia incomodá-la’. ‘Traduzido do latim de Descartes’ [extraído do Discurso do método, 3a parte; traduzido do alemão de Nietzsche]”. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 314.

²⁶³ “o método mais próximo para evitar ambivalências e contradições a cargo de Nietzsche é observar seus contextos. Isso acontece mais ou menos em toda interpretação de Nietzsche, mas aqui tem importância o ‘mais’ [...] A propósito, deve-se contar com que Nietzsche, também em contextos estreitos, propositalmente coloca em movimento o “sentido” dos conceitos utilizados, torna-os “fluidos”, a fim de conquistar para estes novas significações”. Este é o método de interpretação contextual desenvolvido por Werner Stegmaier. In: STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985- 2009*. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia (Org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 184.

produção de um texto de Nietzsche, antes de categorizá-lo apressadamente em uma definição geral de seu pensamento. Mas, antes, vamos aos autores que investigam o fenômeno pós-moderno para depois, no final deste item 2.1, defender a ideia de que Nietzsche não é o “pai de todos eles”, pois, o que muitos dos pós-modernos realizaram foi exatamente isto: tomaram uma parte da obra de Nietzsche para designar o todo — a saber, a crítica a Rousseau foi um prato cheio para as apropriações dos pós-modernos. Logo, eles se apropriaram somente da parcela da filosofia nietzscheana, que serviria de apoio para elaboração do argumento do pós-moderno:

“Alguns de seus admiradores, desde a segunda metade do século XX, têm sido incisivamente críticos do Iluminismo, e viram Nietzsche como um aliado em suas lutas contra as “metanarrativas” — para usar uma expressão de Lyotard. Alguns filósofos pós-modernos pressentiram também que estavam assistindo a desintegração final do projeto iluminista europeu, tão confiantemente previsto por Nietzsche. Entretanto, as coisas não são tão simples assim, como à primeira vista, a sedutora apropriação pós-moderna nos faz parecer estar se apoiando”²⁶⁴.

Então, para conhecer “alguns de seus admiradores”, é necessário começar uma cartografia²⁶⁵: além da propagada “condição pós-moderna” de Jean-François Lyotard, existe a definição de “modernidade líquida”²⁶⁶ e “ambivalente”²⁶⁷ de Zygmunt Bauman, ou, ainda, de “sociedade hipermoderna”²⁶⁸ e da “era do vazio”²⁶⁹ de Gilles Lipovetsky, a “hyper-realidade” e o “simulacro” de Jean Baudrillard²⁷⁰, o “tempo das

²⁶⁴ JULIÃO, José Nicolao. “As Considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo”. In: *Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v. 7, 2014, p. 2-3. Disponível em <http://tragica.org/artigos/v7n1/juliao.pdf> acessado em 19/04/2016.

²⁶⁵ Aqui tomamos de empréstimo o que Peter Pál Pelbart denominou em seu livro *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. “Para quem todos esses autores, pensamentos, ventos e eventos constituem fontes de inspiração incessantes, fica a impressão de que eles são também o indício, mesmo fugidio, de um deslocamento em curso. De quem? Do quê? Em qual direção? Não sabemos. É uma cartografia coletiva, inacabada, movente, dos avessos do niilismo biopolítico — o esgotamento obedece aí a uma lógica similar ao do niilismo, pois lhes é correlato — a da fita de Moebius que indicávamos acima: apenas quando vai ao seu limite advém um avesso e a vidência de um fora. A expressão ‘cartografias do esgotamento’ deve ser entendida também no genitivo: o esgotamento ele mesmo é o cartógrafo, por assim dizer, indicando pontos de estrangulamento através dos quais se liberam outras energias, visões, noções. Não se trata, portanto, de saber ‘quem fala’, nem ‘de qual lugar se fala’, talvez nem mesmo ‘do que’ se fala, mas, como o sugeriu Guattari, ‘o que fala através de nós’”. PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013, p. 20- 21.

²⁶⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 33.

²⁶⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, P. 109-110.

²⁶⁸ LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. Tradução de Mario Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 55-56.

²⁶⁹ LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio- Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Editora Manole, 2005, p. 55- 56.

²⁷⁰ BAUDRILLARD, Jean. *Simulacro e simulação*. Lisboa: Relógio d’água, 1991, p. 8 e 13, respectivamente. Segundo Jean Baudrillard, “a simulação já não é a simulação de um território, de um ser referencial, de uma substância. É a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade:

tribos” de Michel Maffesoli ²⁷¹, a “lógica do capitalismo tardio” de Fredric Jameson ²⁷², “a cultura do narcisismo” de Christopher Lasch ²⁷³, “a sociedade transparente” e do “*mass media*” de Gianni Vattimo ²⁷⁴, o “desmanche da cultura” de Mike Featherstone ²⁷⁵, a “altermodernidade” de Nicolas Bourriaud ²⁷⁶, a “modernização reflexiva” de Ulrich Beck ²⁷⁷, a “supermodernidade” de Marc Augé ²⁷⁸, entre outros.

No limiar desse debate está o livro *A condição pós-moderna*, de Jean-François Lyotard, que foi publicado no ano de 1979. No entanto, este pensador francês não foi o primeiro a mencionar o fenômeno do pós-moderno: “a ideia de ‘pós-modernismo’ surgiu pela primeira vez no mundo hispânico, na década de 1930, uma geração antes de seu aparecimento na Inglaterra ou nos EUA. Foi um amigo de Unamuno e Ortega, Federico de Onís, quem imprimiu o termo *postmodernismo*. Usou-o para descrever um refluxo conservador dentro do próprio modernismo ²⁷⁹”. Não obstante, o próprio historiador Perry Anderson acrescentou que *A condição pós-moderna* foi “a primeira obra filosófica a adotar a noção” ²⁸⁰. Consiste, pois, em um livro seminal e incontornável para reflexão de tal problemática. Também não é excessivo lembrar de que essa obra reúne o “resultado de uma encomenda que lhe foi feita pelo Conselho das Universidades junto ao governo do Quebec [...] trata-se de um relatório de estudos, cujo resultado visa a aprimorar o quadro universitário e os laboratórios de pesquisa

hiper-real. [...] O deserto do próprio real” (p. 8). “Nunca mais passível de ser trocado por real, mas trocando-se em si mesmo, num circuito ininterrupto cujas referência e circunstância se encontram em lado nenhum” (p.13).

²⁷¹ MAFFESOLI, Michel. “Prefácio à segunda edição. Tribos e pós-modernidade”. In: *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

²⁷² JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução de Maria Elisa Cevalco, 1996, p. 72: “A concepção de pós-modernismo aqui esboçada é uma concepção histórica e não meramente estilística. É preciso insistir na diferença radical entre uma visão do pós-modernismo como um estilo (opcional) entre muitos outros disponíveis e uma visão que procura apreendê-lo como a dominante cultural da lógica do capitalismo tardio. Essas duas abordagens, na verdade, acabam gerando duas maneiras muito diferentes de conceituar o fenômeno como um todo: por um lado, julgamento moral (não importa se positivo, ou negativo) e, por outro, tentativa genuinamente dialética de se pensar nosso tempo presente na história”.

²⁷³ LASCH, Christopher. *A Cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983, p. 30-31.

²⁷⁴ VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa, Portugal: Relógio D’Água, 1992, p. 7-17.

²⁷⁵ FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997.

²⁷⁶ BOURRIAUD, Nicolas. *Radicante: por uma estética da globalização*. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 38- 42.

²⁷⁷ BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 12-15.

²⁷⁸ AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994, p. 32.

²⁷⁹ ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 9- 10.

²⁸⁰ ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 31.

canadenses”²⁸¹. Nas palavras do próprio autor da obra, logo na sua introdução, encontra-se: “O texto que se segue é um escrito de circunstância. É uma exposição sobre o saber nas sociedades mais desenvolvidas, proposto ao Conselho das Universidades junto ao governo de Quebec, a pedido do seu presidente. Este último autorizou amavelmente sua publicação na França”²⁸². À primeira vista, o livro se restringe à investigação do estado do saber nas universidades e centros de pesquisas do Canadá, bem como das suas perspectivas de construção do conhecimento científico. Neste contexto, o debate em torno do tema levantado por Lyotard aparenta ter um menor impacto nos dias atuais, por causa da restrita localização espacial e temporal da sua produção. Não obstante, as repercussões geradas pela “condição pós-moderna” ainda são relevantes para o propósito desta tese, posto que as interpretações do livro não ficaram circunscritas aos limites geográficos das instituições canadenses, assim como vão além do marco cronológico da sua escrita. Desta maneira, não é apenas “um escrito de circunstância” como delimitou seu próprio autor.

Essa relevância d’A *condição pós-moderna* se ancora precisamente em dois pontos fundamentais²⁸³ estabelecidos pelo diagnóstico de Lyotard: o problema da mudança do estatuto epistemológico nas sociedades desenvolvidas e a falência dos metarrelatos, ou também das metanarrativas, ou ainda dos denominados metadiscursos, os quais são termos técnicos intercambiáveis no discurso de Lyotard:

“Este estudo tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de ‘pós-moderna’. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos [...] Simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*. Cada um de nós vive em muitas encruzilhadas. Não formamos

²⁸¹ SANTIAGO, Silviano. “Posfácio. A explosiva exteriorização do saber”. In: LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p.125 -126.

²⁸² LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. XVIII.

²⁸³ GALLO, Silvio. Modernidade/pós-modernidade: tensões e repercussões na produção de conhecimento em educação. *Educação e Pesquisa (USP)*, v. 32, 2006, p. 554. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ep/v32n3/a09v32n3.pdf> acessado em 04/02/2017.

combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis”²⁸⁴.

Diante do exposto por Lyotard, podemos apreender a palavra “crise”, que sintetiza grande parte da sua argumentação do excerto em questão. Tal palavra aparece nos trechos “crise dos relatos”, “crise da filosofia metafísica e da instituição universitária”. Já para Gilles Lipovetsky, a crise pode ser identificada à “era do vazio” gerada pela “anulação dos grandes sistemas de sentidos”²⁸⁵. Contudo, esse vazio não está ligado necessariamente ao pessimismo. Muito se comentou e ainda se comenta a respeito dessa crise, como, por exemplo, nas expressões subsequentes: crise da razão, crise da democracia, crise da esquerda, crise do capitalismo, crise da filosofia, crise da educação, enfim, todo este vocabulário parece ter passado por esta semântica da crise, inclusive, a própria história. Tal ponto foi caracterizado por Reinhart Koselleck como “a batalha semântica para definir, manter ou impor posições políticas e sociais em virtude das definições está presente, sem dúvida, em todas as épocas de crise registradas em fontes escritas”²⁸⁶.

Outra posição pertinente é a de Rogério de Almeida, que colocou um acento apropriado nesta miscelânea do debate pós-moderno, precisamente, ao retomar o sentido grego da palavra crise:

“O momento contemporâneo pode ser assinalado como um momento de crise, e a palavra crise deve ser entendida, em seu sentido grego, como alteração, transformação, mudança. Independentemente do nome que possamos dar a essa crise ou a esse momento — modernidade líquida (Bauman, s.d.), capitalismo tardio (Jameson, 1985), hiper-realidade (Baudrillard, 1991), sociedade transparente (Vattimo, 1988) etc. —, convém caracterizá-lo como um momento de abertura, de transformações, mas não de ruptura. E para que não trafeguemos pelas ideias sem saber como chamá-las, fiquemos com o nome que hoje se faz mais corrente nas discussões intelectuais — chamemos o momento contemporâneo de pós-moderno. O pós-moderno, como conceitua Louis Oliveira, surge como uma nova paisagem, consolidada com a abertura, a desconstrução/transformação do mundo moderno, originando a fractalização dos sentidos, ou seja, surgem novos sentidos para o que antes possuía uma só razão”²⁸⁷.

²⁸⁴ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. XV-XVIII.

²⁸⁵ LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio- Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Editora Manole, 2005, p. 34.

²⁸⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução por Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC- Rio, 2006, p. 102.

²⁸⁷ ALMEIDA, Rogério de. “Fernando Pessoa e o Pós-Moderno: uma leitura mítico-simbólica da heteronímia”. *Revista Mackenzie*, v. 5/6, 2006, p. 9. Disponível em <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/reahe/article/view/500/319> acessado em 06/07/2012.

Rogério de Almeida, ao tomar como base a análise de Louis Oliveira, adentra na polêmica do pós-moderno por meio da concepção de “abertura” das enrijecidas comportas que abrigavam a racionalidade moderna. Essa transformação propicia a construção e, por conseguinte, consolidação de uma nova paisagem: a pós-moderna ²⁸⁸. Dessa maneira, torna-se evidente o motivo pelo qual Rogério de Almeida retomou a perspectiva da palavra crise na acepção de “seu sentido grego, como alteração, transformação, mudança”, “mas não de ruptura”, dado que a abertura pós-moderna possibilita a inclusão de outros sentidos e perspectivas além da grande, única e exclusiva “razão” universal edificada na modernidade. Esse entendimento também é compartilhado por Oswaldo Giacoia Junior, quando ele escreve sobre o sentido de “transformação decisiva” contida na palavra crise, fundamentado na semiologia antiga da medicina de Hipócrates:

“Sabemos que uma das acepções mais antigas da palavra *crise* é originária do léxico da medicina hipocrática, no qual indica um ponto culminante, uma manifestação aguda e também um momento de transformação decisiva no curso de uma enfermidade, servindo, portanto semiologicamente, como signo de orientação para um diagnóstico, que pode ou não ser favorável à cura. A partir dessa acepção originária, e aplicando esse significado à sociedade e à história, a palavra *crise* assume a significação ampliada de transformação decisiva em qualquer aspecto relevante da vida humana” ²⁸⁹.

Neste momento, a crise das metanarrativas sublinhada por Lyotard e, por conseguinte, a alteração do seu estatuto epistêmico se alinha como marca da condição pós-moderna, na medida em que ocorre a “abertura” para esta nova paisagem produzida em termos de pós-modernidade ²⁹⁰. No livro intitulado *Quem tem medo de teoria?: a*

²⁸⁸ OLIVEIRA, Louis José Pacheco de. *A paisagem pós-moderna: em torno do professor*. São Paulo: FEUSP, Dissertação de Mestrado, 1999, p. 219.

²⁸⁹ GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. “A Crise da Razão”. In: Aduato Novaes. (Org.). *Mutações: Entre Dois Mundos*. São Paulo: Edições Sesc-São Paulo, 2017, p. 169.

²⁹⁰ Esta nova paisagem pós-moderna não se limita apenas ao domínio conceitual, mas também está associada aos espaços do habitar humano, com a concretização da supremacia das imagens no mundo contemporâneo: “A percepção da centralidade da imagem como fator constituinte da sociedade contemporânea pode ser igualmente encontrada em M. Featherstone, segundo o qual ‘a superprodução de signos e a reprodução de imagens e simulações resultam numa perda do significado estável e numa esteticização da realidade, na qual as massas ficam fascinadas pelo fluxo infinito de justaposições bizarras, que levam o espectador para além do sentido estável’. Está nisso a própria função niilista da publicidade na sua capacidade de nos transferir para uma desterritorialização visual, onde, mais do que instrumentalmente induzido, o seu significado social aponta para uma multiplicação experimental de paisagens informativas e de um habitar-fluxo, imaterial, dinâmico e comunicativo e, portanto, não reconduzível a um único paradigma funcional. Nesta visão, as funções percepto-estética e cognitivo-informativa superam aquela do mercantilismo de indução ao consumo. Ao contrário, a multiplicação das informações publicitárias e a hibridação destas com as paisagens arquitetônicas dos nossos espaços pós-urbanos acabam superando a função instrumental, remetendo aos significados do habitar contemporâneo e atingindo a esfera da relação entre corpo-imagem-paisagem-comunicação, que se constituem em uma das

ameaça do pós-modernismo na historiografia americana, José Antonio Vasconcelos lançou uma perspectiva semelhante ao de abertura pós-moderna e também pôs em evidência a crise do conhecimento. Vasconcelos chamou a atenção para “o espectro do relativismo epistemológico” desencadeado por tal abertura e pelos jogos de linguagem, já que não existe mais o fundamento último sobre o qual se erigiu a ciência moderna. Por este ponto de vista, a filosofia da representação dá lugar ao simulacro e às aparências:

“Na visão da modernidade, os grandes autores seriam aqueles capazes de encerrar um debate, estabelecendo *a verdade*, um conhecimento objetivo e inquestionável. Para os pós-modernistas, pelo contrário, autores como Marx, Weber, Freud, são grandes não porque forneceram soluções finais aos problemas humanos, mas porque são focos a partir dos quais emergem feixes de discussões. O discurso pós-modernista, denunciando o paradoxo da ciência moderna, que é legitimada por narrativas totalizadoras e, concomitantemente, confere legitimidade a estas mesmas narrativas, acaba comprometendo noções centrais para a própria ideia de modernidade. Se não há um substrato último, uma essência, a partir da qual se possa estabelecer uma relação entre o discurso e seu objeto, se tudo se dissolve nos jogos de linguagem, então termos como unidade, totalidade, finalidade, causalidade, progresso, valores, etc., perdem qualquer sentido. Numa perspectiva pós-modernista, portanto, não existe espaço para uma filosofia da representação. Tudo é simulacro. A representação pressupõe uma unidade essencial entre a linguagem e os conceitos ou as coisas por ela representados. O simulacro, porém, a conserva apenas uma identidade de aparências — que podem ser múltiplas — e não de essência — que deveria ser única. Deste modo, somos sempre confrontados com o espectro do relativismo epistemológico”²⁹¹.

O mesmo “espectro do relativismo”, equivocadamente conferido a sua proveniência a Nietzsche, é examinado à sua maneira pelo sociólogo Zygmunt Bauman, que a despeito da acusação de nostálgico²⁹² da “modernidade sólida”, ele concebe a relatividade como uma das chaves constituintes da pós-modernidade. Essa chave histórica, segundo o sociólogo polonês, é gerada entre a antinomia de ordem e desordem, universalismo e relativismo, uniformidade e pluralidade, o absoluto e o particular, o verdadeiro e o falso, dentre outras. Para Bauman, a pós-modernidade também não se erigiu a partir de uma ruptura, pois foi a própria modernidade que gerou

fronteiras existenciais da nossa época”. In: DI FELICE, Massimo. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009 (Coleção ATOPOS), p. 147.

²⁹¹ VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005, p. 86- 87.

²⁹² PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com Zigmunt Bauman. *Tempo Social*, São Paulo, v.16, n.1, p.301-325, June 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010320702004000100015&lng=en&nrm=iso> . Acessado em 12 de julho de 2017.

a consciência pós-moderna “que admitiu a impraticabilidade de seu projeto original”, o qual está estruturada pela ambivalência:

“A relatividade torna-se agora o grande equalizador; é através da peculiaridade que se escapa ao estigma da diferença. Somente colocando-se à parte pode-se partilhar a desagradável situação dos outros e participar em pé de igualdade da condição humana universal. A estranheza tornou-se universal. Ou melhor, foi dissolvida; o que, afinal, vem a dar no mesmo. Se todo mundo é um estranho, então ninguém é. Resta saber em que medida a disseminada aversão aos grandiosos projetos sociais, a perda de interesse pelas verdades absolutas, a privatização dos anseios redentores, a reconciliação com o valor relativo — meramente heurístico — de todas as técnicas de vida, a aceitação da irredimível pluralidade do mundo, em suma, todas essas tendências aflitivas mas estimulantes em geral enfeixadas sob o nome de pós-modernidade, são consequências duradouras da abolição da estranheza, alcançada com sua elevação a condição humana universal. [...] Além disso, pós-modernidade significa uma decidida emancipação face à ânsia caracteristicamente moderna de superar a ambivalência e promover a clareza monossêmica da uniformidade. Com efeito, a pós-modernidade inverte os sinais dos valores centrais à modernidade, como a uniformidade e o universalismo[...] A pós-modernidade é a modernidade que admitiu a impraticabilidade de seu projeto original. A pós-modernidade é a modernidade reconciliada com a sua própria impossibilidade — e decidida, por bem ou por mal, a viver com ela. A prática moderna continua — agora, entretanto, despojada do objetivo que outrora a desencadeou”²⁹³.

Assim, o aporte teórico apreendido da leitura de Bauman fornece subsídios para compreendermos a pretensão dos modernos, a qual norteou o projeto de dissolver o traço ambivalente tanto no âmbito cultural, quanto no campo epistemológico. Tal ambivalência caracteriza a paisagem pós-moderna: “pós-modernidade significa uma decidida emancipação face à ânsia caracteristicamente moderna de superar a ambivalência e promover a clareza monossêmica da uniformidade”, de acordo com o trecho supracitado. Desta maneira, Bauman afirma que a modernidade se estruturou na crença de “verdades absolutas”, nos “grandiosos projetos sociais”, nos “anseios redentores”, na “clareza monossêmica da uniformidade” e do “universalismo”. Nada tão distante das críticas desferidas por Nietzsche logo em seus escritos de juventude, como, por exemplo, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Nesta obra, Nietzsche já fornece sinais reluzentes de seu gênio ao expor o problema da razão universal, baseada no uso da linguagem e de conceitos tidos como universais. Assim, o grau destrutivo das asserções de Nietzsche é audacioso, porque ele escreve numa época em que o uso da razão está a pleno vapor, haja vista o desenvolvimento da ciência moderna envolta de grande entusiasmo e otimismo. Dessa forma, a contribuição

²⁹³ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 109-110.

genealógica de Nietzsche reside em expor o que se está por detrás da linguagem, que estrutura toda a fundamentação do conhecimento ocidental:

“Aquela audácia ligada ao conhecer e sentir, que se acomoda sobre os olhos e sentidos dos homens qual uma névoa ofuscante, ilude-os quanto ao valor da existência, na medida em traz em si a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais universal é engano — todavia, os efeitos mais particulares também trazem consigo algo do mesmo caráter [...] Ponderemos ainda, em especial, sobre a formação dos conceitos: toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantemente, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por não por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial”²⁹⁴.

Por outro lado, o sociólogo polonês Bauman destaca no Holocausto o ponto culminante da crença nessa dinâmica da instrumentalização da razão e da violência da racionalidade administrativa. Efetivamente, ele apontou como “escândalo da ambivalência”: “O que a lição do Holocausto nos ensinou, porém, foi a duvidar da sabedoria pretensiosa dos cientistas ao dizerem o que é bom ou mau, da capacidade da ciência como autoridade moral, enfim da capacidade dos cientistas de identificar questões morais e de fazer um julgamento moral dos efeitos de suas ações”²⁹⁵.

Trata-se, novamente, da ambivalência produzida pela modernidade, na medida em que os arautos da “prática moderna” procuraram dominar e controlar a natureza, por meio do empoderamento e otimismo propiciado pelo desenvolvimento da ciência e da técnica. No sentido da expressão amplamente difundida, conhecimento é poder: “Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito”²⁹⁶. Todavia, tal avanço da construção e progresso do conhecimento gerou também a ambivalência:

²⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2008, p. 26- 27 e 34- 35.

²⁹⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 54.

²⁹⁶ BACON, Francis, Viscount St. Albans. *Novum organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 13.

“A geometria é o arquétipo da mente moderna. A grade é o seu tropo predominante (e portanto, assim seja: Mondrian é o mais representativo dos artistas visuais). A taxonomia, classificação, o inventário, o catálogo e a estatística são estratégias supremas da prática moderna. (...) A geometria mostra como seria o mundo se fosse geométrico. Mas o mundo não é geométrico. Ele não pode ser comprimido dentro de grades de inspiração geométrica (...) Se a modernidade diz respeito à produção da ordem, então a ambivalência é o refugio da modernidade”²⁹⁷.

Por isso, sendo “o refugio da modernidade”, a ambivalência se torna predominante na pós-modernidade, que está saturada dela. Como, por exemplo, a imagem se constitui em um dos entes mais ambivalentes, na medida em que se considere a sua condição polissêmica. Por outro lado, a imagem também é um dos entes de maior culto nas sociedades contemporâneas. Neste ponto, o livro *A cultura do narcisismo*, de 1979, do historiador norte-americano Christopher Lasch, encaixa-se perfeitamente ao argumento:

“Outra dentre tais influências é a reprodução mecânica da cultura, a proliferação de imagens visuais e auditivas na ‘sociedade dos espetáculos’. Vivemos num torvelinho de imagens e ecos que paralisam a experiência e repõem-na em funcionamento em marcha lenta. As câmaras e os aparelhos de registro de sons e imagens não somente transcrevem a experiência, como alteram sua qualidade, dando a muitos aspectos da vida moderna o caráter de enorme câmara de eco, uma sala de espelhos. A vida se apresenta como uma sucessão de imagens ou de sinais eletrônicos, de impressões registradas e reproduzidas por meio da fotografia, filmes animados, televisão e sofisticados aparelhos registradores. A vida moderna é tão profundamente invadida por imagens eletrônicas, que não podemos deixar de responder aos outros como se suas ações — e nossas próprias — estivessem sendo registradas e simultaneamente transmitidas a uma audiência invisível, ou armazenadas para minucioso escrutínio posterior. ‘Sorria, você está sendo focalizado’. A intrusão na vida cotidiana deste olho que a tudo vê, deixou de ser surpresa para nós ou de nos surpreender com nossas defesas arriadas. Não precisamos de ninguém que nos lembre de sorrir. Um sorriso está permanentemente gravado em nossos rostos e já sabemos, entre vários ângulos, qual deve ser o fotografado, com melhores resultados. A proliferação das imagens registradas mina nosso senso de realidade. Conforme observa Susan Sontag em seu estudo sobre a fotografia: ‘A realidade passou a parecer-se cada vez mais com o que as câmaras nos mostram’. Desconfiamos de nossas percepções até que a câmara as atestem”²⁹⁸.

Esse processo do mundo pós-moderno de “reprodução mecânica da cultura, a proliferação de imagens visuais e auditivas na ‘sociedade dos espetáculos’” (supracitado por Lasch) se afunilou numa espiral com o avanço da tecnologia. Em concordância com o exame elaborado por Bauman: “a mudança produzida no mundo do homem moderno

²⁹⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 23.

²⁹⁸ LASCH, Christopher. *A Cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983, p. 73-74.

pela ascensão da competência especializada e a irrefreável tecnologização do ambiente humano foi radical e, com toda probabilidade, irreversível. O mundo humano jamais será novamente como foi antes da ascensão da tecnologia”²⁹⁹.

Por seu turno, Lyotard ao recuperar o mesmo tema da escalada da tecnologia na obra *O pós-moderno explicado às crianças* — compilação de correspondências datadas do período de 1982- 1985 —, explicita algumas posições que estavam em contenda a partir d’A *condição pós-moderna* e defende o seu posicionamento de que o projeto moderno foi destruído e liquidado pela “vitória da tecnociência capitalista”:

“O meu argumento é o de que o projecto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado e esquecido, mas destruído, ‘liquidado’. Há diversas formas de destruição, diversos nomes que a simbolizam. ‘Auschwitz’ pode ser considerado como um nome paradigmático para o ‘inacabamento’ trágico da modernidade. Mas a vitória da tecnociência capitalista sobre os outros candidatos à finalidade universal da história humana é outra maneira de destruir o projecto moderno, dando ar de o realizar. O domínio do sujeito sobre os objetos obtidos pelas ciências e pelas tecnologias contemporâneas não se faz acompanhar nem por mais liberdade, nem por mais educação pública, nem por mais riqueza melhor distribuída. Faz-se acompanhar por mais segurança nos factos”³⁰⁰.

Nesses apontamentos de Lyotard posteriores à sua obra *A condição pós-moderna*, é altamente impactante a sua argumentação de que o projeto moderno foi esfacelado, sendo Auschwitz “considerado como um nome paradigmático para o ‘inacabamento’ trágico da modernidade”, conforme o diagnóstico do escrito posterior de Bauman. Porém, o nó do embaraço a desenredar-se é de que modo “a vitória da tecnociência capitalista” aniquilou o projeto moderno, visto que o desenvolvimento técnico-científico sempre esteve no horizonte da razão esclarecida da modernidade? Em correspondência a este problema, Oswaldo Giacoia Junior mostrou que:

“Para Lyotard, o panorama das sociedades hipertecnológicas demonstra que o triunfo da tecnociência capitalista sobre os demais candidatos à finalidade universal da história humana é também outra maneira de destruição do projeto de modernidade; uma maneira de destruição paradoxal, pois se efetiva sob a simulação de sua realização integral. A dominação por parte do sujeito sobre os objetos produzidos pelas ciências e tecnologias contemporâneas não vem acompanhada de uma liberdade maior do próprio sujeito, mas, pelo contrário, por fenômenos de sujeição e compulsão. Com base nesses elementos, Lyotard constata o esgotamento da força legitimatória das metanarrativas históricas, comprometidas com a emancipação humana: se, por um lado, a Pós- modernidade é, para ele, ao mesmo tempo, o fim

²⁹⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 239.

³⁰⁰ LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 32.

dessas representações românticas do homem (ou do povo) como soberano da história, ela é também, por outro lado, o princípio de uma superação da condição humana representada nessas narrativas. Nesse sentido, a tecnociência atual realiza o projeto moderno: o homem se converte em amo e senhor da natureza. Mas, ao mesmo tempo, a desestabiliza profundamente, pois o coloca na posição de objeto. E isso porque sob a rubrica de ‘natureza’ é preciso contar também, hoje em dia, todos os constituintes do sujeito humano: seu sistema nervoso, seu código genético, seu *computer* cortical, seus captadores visuais, auditivos, seus sistemas de comunicação, especialmente os linguísticos, e suas organizações de vida em grupo etc”³⁰¹.

Por este ângulo assinalado por Giacoia, é pertinente depreender o paradoxo causado pela destruição do projeto moderno, de acordo com os textos de Lyotard. Essa peculiaridade do processo acontece em paralelo à destruição do programa da modernidade e à simulação da sua consumação global, via tecnociência capitalista. Prontamente desponta o traço paradoxal que é evidenciado quando o homem toma em suas mãos o resultado do desenvolvimento técnico e científico, ao mesmo tempo em que se sujeita à dominação compulsiva pelo consumo desses produtos. Logo, de acordo com Giacoia, o homem é colocado na posição de objeto desse movimento histórico das sociedades hipertecnológicas.

Justamente por tal condição paradoxal que Jürgen Habermas aposta na não superação do projeto moderno em seu texto denominado *A Modernidade: um projeto inacabado*, que é resultado de um discurso proferido em setembro de 1980. O posicionamento desse pensador alemão é marcante e contrasta frontalmente com Lyotard. Segundo as palavras de Habermas, o ideário da modernidade se fundamenta nos propósitos a seguir:

“o projeto da modernidade, formulado no século XVIII pelos filósofos do Iluminismo, consiste em desenvolver imperturbavelmente, em suas respectivas especificidades, as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito, e a arte autônoma, mas ao mesmo tempo consiste também em liberar os potenciais cognitivos assim acumulados de suas elevadas formas esotéricas, aproveitando- os para a prática, ou seja, para uma configuração racional das relações de vida Iluministas do quilate de Condorcet ainda alimentavam exaltadas esperanças de que as artes e ciências não fomentariam apenas o controle das forças naturais, mas também a interpretação de si mesmo e do mundo, o progresso moral, da justiça das instituições sociais e mesmo a felicidade dos homens”³⁰².

³⁰¹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Ética e Política”. In: Viviane Mosé. Clóvis de Barros Filho, et alii.. *Política. Nós Também (Não) Sabemos Fazer*. Petrópolis - RJ.: Editora Vozes, 2018, p. 153-154.

³⁰² HABERMAS, Jürgen. “Modernidade- um projeto inacabado”. In: Arantes, Otilia B. Fiori & Arantes, Paulo Eduardo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 110- 111.

Para Habermas, tais ideais do projeto moderno ainda não estão perdidos e ultrapassados, ou ainda, destruídos e liquidados como afirmou Lyotard: “Penso que antes deveríamos aprender com os desacertos que acompanharam o projeto da modernidade, com os erros dos ambiciosos programas de superação, ao invés de dar por perdidos a própria modernidade e seu projeto”³⁰³. Logo, valores modernos, como, por exemplo, razão, fundamento moral universal, progresso histórico e científico, autonomia da arte, devem ser conquistados e continuamente aperfeiçoados para manutenção da justiça social e felicidade dos homens em sociedades. Neste seguimento, Habermas realiza um esforço tremendo para corrigir a rota de percurso que a modernidade histórica trilhou, ao apostar as suas fichas teóricas nas potencialidades emancipadoras da razão, sem recair na metafísica enquanto modelo único de racionalidade. Para tanto, Habermas acredita na racionalidade comunicativa, que se pauta na razão dialógica e no agir comunicativo, em contraposição aos paradoxos e ambivalências geradas pela modernização histórica. Nestas linhas conceituais, elabora-se a teoria habermasiana do agir (ou ação) comunicativo (a) e, ao mesmo tempo, trava-se a batalha do pensador alemão com os teóricos pós-modernos:

“Em sua Teoria da Ação Comunicativa, na qual vinha trabalhando há quatro anos, Habermas pretendeu desenvolver uma Teoria da Modernidade calcada em um novo conceito de razão (a razão comunicativa) e em um novo conceito de sociedade (que integrasse o "sistema" ao "mundo vivido"). Nesse livro, o autor procura explicar os paradoxos ou patologias da modernidade à luz do pensamento sociológico clássico e contemporâneo, indicando as possíveis vias de sua superação (vide também entrevista concedida em meados de 1981 a Honeth e outros). Quando a cidade de Frankfurt lhe concedeu o Prêmio Adorno, no ano de 1980, Habermas agradeceu a homenagem com uma palestra, "A modernidade: um projeto inacabado", na qual procura mostrar que, ao concentrar-se na dimensão estética e filosófica da questão da modernidade, Adorno perdeu o vínculo com a modernização da sociedade, contribuindo para reforçar os paradoxos que acompanham a reflexão e crítica da modernidade. Habermas transformou posteriormente a questão da modernidade em tema de cursos e palestras proferidas em Paris (março de 1983), Cornell e Boston (setembro de 1984) e Frankfurt (1983-84), debateu-se com o pensamento dos "pós-estruturalistas" franceses (Foucault, Lyotard, Derrida), com os colegas 'pós-modernos' dos EUA e da RFA (Bell, Gehlen, Luhmann) e acabou buscando as raízes do projeto da modernidade na Ilustração (Kant, Hegel)”³⁰⁴.

³⁰³ HABERMAS, Jürgen. “Modernidade- um projeto inacabado”. In: Arantes, Otilia B. Fiori & Arantes, Paulo Eduardo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 118.

³⁰⁴ FREITAG, Bárbara. “Habermas e a teoria da modernidade”. In: *Caderno do Centro de Recursos Humanos da Ufba*, Salvador, v. 22, 1995, p. 138- 139. Disponível em <https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/18781/12151> Acessado em 30/07/2017.

De todo modo, muito além da classificação e da definição categórica se vivemos tempos modernos, pós-modernos, hipermodernos, líquidos, das tribos, do capitalismo tardio, da altermodernidade, da supermodernidade, entre outros, a importância do tema parece estar assentada mais na pluralidade de perspectivas enfiadas no debate desencadeado por tal disputa teórica, do que propriamente na exclusividade interpretativa de determinado autor. Isto se sucede nesta escala, uma vez que a pura controvérsia para definição do conceito dominante, por si só, gera “discussões — aparentemente infinitas — entre os modernistas e os pós-modernistas”³⁰⁵. A riqueza da questão e sua fortuna crítica parecem voltar-se não em rotular se é moderno, ou pós-moderno, como ponto pacífico da contenda em jogo nessa cartografia, mas, sim, em pensar na abertura de potencialidades analíticas dos pensadores envolvidos na querela da modernidade e dos pós-modernos, numa fecunda imersão ao experimento do pensamento de autocrítica da razão. Noutros termos, o tema do tempo desponta novamente no centro de nossas análises, “inserindo-as e fazendo-as trabalhar em novas constelações” tal como Andréas Huyssen frisou em *Mapeando o pós-moderno*:

“O sentimento de que não estamos destinados a *completar* o projeto da modernidade (a frase é de Habermas) e de que nem por isso precisamos cair na irracionalidade ou no frenesi apocalíptico e o sentimento de que a arte não persegue exclusivamente um *telos* de abstração, não-representação e sublimidade têm aberto um leque de possibilidades para os esforços criativos atuais. De certo modo, isso altera nossa concepção do próprio modernismo. Em vez de ficarmos atados a uma história unilinear da modernidade que a interpreta como desdobramento lógico em direção a um objetivo imaginário, e portanto fundada numa série de exclusões, começamos a explorar suas contradições e contingências, suas tensões e resistências internas a seu próprio movimento “para adiante”. O pós-modernismo está longe de tornar o modernismo obsoleto. Pelo contrário, ele joga uma nova luz sobre o modernismo e se apropria de muitas de suas estratégias e técnicas estéticas, inserindo-as e fazendo-as trabalhar em novas constelações”³⁰⁶.

Segundo Andréas Huyssen, o fenômeno pós-moderno atua entre a tensão da tradição e do novo, da conservação e da renovação, da cultura de massas e da alta cultura. Ademais, existe uma consciência histórica interna nessa operação, que reflete um caráter de reflexão e que “se apropria de muitas de suas estratégias e técnicas estéticas”. Portanto, a volta ao passado deve ser pensada como uma recuperação do

³⁰⁵ LASCH, Scott. “A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade”. In: BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 137.

³⁰⁶ HUYSEN, Andréas. “Mapeando o pós-moderno”. In: Heloísa Buarque de Hollanda (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991, p. 75.

continuum do tempo. Todavia, não se trata de simples elogio do passado e, sim, de problematizá-lo:

“O que acho mais importante no pós- modernismo contemporâneo é que ele opera num campo de tensão entre tradição e inovação, permanência e modificação, cultura de massas e grande arte, em que os segundos termos já não são automaticamente privilegiados em relação aos primeiros, um campo de tensão que já não pode ser compreendido mediante categorias como progresso versus reação, direita versus esquerda, presente versus passado, modernismo versus realismo, abstração versus representação, vanguarda versus *kitsch*. Parte da mudança que tenho tentado descrever reside no fato de que estas dicotomias, básicas para as análises clássicas do modernismo, tenham caído por terra”³⁰⁷.

Em trilha similar, Umberto Eco escreveu em o seu *Pós-escrito a O Nome da Rosa*: “A resposta pós-moderna ao moderno consiste em reconhecer o passado, já que não pode ser destruído porque sua destruição leva ao silêncio, deve ser revisitado: com ironia, de maneira não inocente”³⁰⁸. Precisamente em função desse traço de não ingenuidade que Umberto Eco também escreveu: “Julgo, entretanto, que o pós-moderno não é uma tendência que possa ser delimitada cronologicamente, mas uma categoria espiritual, melhor dizendo, um *Kunstwollen*, um modo de operar”³⁰⁹. Por conseguinte, é plausível tomar esse “modo de operar” aludido por Eco para analisar o mesmo fenômeno pós-moderno, sem categorizá-lo em uma tendência cronológica da linha reta do tempo, como frisou o autor de *O Nome da Rosa*. Em especial, o que nos interessará na nossa tese em desenvolvimento, neste momento, é a questão do “modo de operar” do pós-moderno com vinculação à noção de fim-da-história. Tal relação do tema do fim da história com o fenômeno pós-moderno já foi tratado por Gianni Vattimo, no ano de 1985, em *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*:

“Mas, dir-se-á, tudo isso é tipicamente moderno. De fato, uma das mais difundidas e confiáveis visões da modernidade é a que a caracteriza como a ‘época da história’, em oposição à mentalidade antiga, dominada por uma visão naturalista e cíclica do curso do mundo. É só a modernidade que, desenvolvendo e elaborando em termos puramente mundanos e seculares a herança hebraica- cristã (a ideia da história como história da salvação, articulada entre criação, pecado, redenção, espera do juízo final), confere um alcance ontológico à história, significado determinante para nossa colocação no curso desta. Se assim é, porém, qualquer discurso sobre a pós-

³⁰⁷ HUYSEN, Andréas. “Mapeando o pós-moderno”. In: Heloísa Buarque de Hollanda (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991, p. 74.

³⁰⁸ ECO, Umberto. *Pós-escrito a O Nome da Rosa*. Tradução de Letizia Zini Antunes e Álvaro Lorencini. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 56- 57.

³⁰⁹ ECO, Umberto. *Pós-escrito a O Nome da Rosa*. Tradução de Letizia Zini Antunes e Álvaro Lorencini. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 55.

modernidade parece ser contraditório — e, por sinal, é precisamente esta uma das objeções mais difundidas, hoje, contra a própria noção de pós-moderno. Com efeito, dizer que estamos num momento posterior com relação à modernidade e conferir a esse fato um significado de certo modo decisivo pressupõe a aceitação daquilo que caracteriza mais especificamente o ponto de vista da modernidade: a ideia de história, com seus corolários, a noção de progresso e a de superação. Essa objeção, que, sob muitos aspectos, tem a vacuidade e a inconclusividade de características dos argumentos puramente formais (como, o que é emblemático, o argumento contra o ceticismo: se dizes que tudo é falso, pretendes em todo caso dizer a verdade, logo...), indica porém uma dificuldade real: a de identificar um autêntico de mudança radical nas condições — de existência, de pensamento — que se indicam como pós- modernas, em relação às características gerais da modernidade. A pura e simples consciência — ou pretensão — de representar uma novidade na história, uma figura nova e diferente na fenomenologia do espírito, colocaria de fato o pós- moderno na linha da modernidade, em que domina a categoria de novidade e de superação. No entanto, as coisas mudam se, como parece deva- se reconhecer, o pós- moderno se caracterizar não apenas como novidade com relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógrada, não importa, da própria história” ³¹⁰.

É visível nesse excerto de Vattimo que a sua argumentação também se alinha à reflexão de Eco no sentido de entender o pós-moderno como um “modo de operar”, embora existam divergências entre esses pensadores italianos acerca de outros temas ³¹¹. Para Vattimo, a modernidade formulou uma “história da salvação” laica. Por conseguinte, o pós-moderno não se caracteriza propriamente como uma novidade em comparação ao moderno, visto que não se trata de um progresso histórico de superação da modernidade. Desta forma, Vattimo pretende dissolver a “categoria do novo” na “experiência de fim da história”, independente se compreendido como progresso histórico, ou retrocesso. Contudo, antes disso, é preciso ressaltar que a tese do fim-da-história foi abordada nas filosofias da história elaboradas desde Hegel ³¹² e Marx, passando por Kojève até Francis Fukuyama. Porém, será este último autor que receberá uma particular atenção neste trabalho, posto que Fukuyama se apropriou da noção de “último homem” de Nietzsche para elaborar o seu livro sobre o fim-da-história. Ademais, comumente, existe a aproximação entre o fim-da-história com a pós-modernidade. Daí advém nosso interesse específico pelo autor d’*O fim da história e o último homem*.

³¹⁰ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. VIII- IX.

³¹¹ PECORARO, Rossano. *Niilismo e (Pós)Modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2005, p. 26-28.

³¹² ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 12- 13.

Fukuyama ganhou os holofotes da mídia, além dos interessados nos debates de filosofia da história, no final dos anos de 1980 e início dos anos de 1990, devido ao seu famoso artigo nomeado *The End of History?*. Tal ensaio foi publicado no periódico *National Interest*, em 1989, no contexto geopolítico da queda do Muro de Berlim e o fim da Guerra Fria. Ambos os eventos se tornaram signos da vitória da democracia liberal do Ocidente, sobre o socialismo real, como forma definitiva e ideal de governo humano, como está descrito no artigo de Fukuyama:

“O que podemos estar testemunhando não é somente o fim da Guerra Fria, ou o andamento de um período particular da história pós-guerra, mas o fim da história como segue: isto é, o ponto final da evolução ideológica da humanidade e da universalização da democracia liberal ocidental como forma final de governo. Isto não quer dizer que não haverá mais eventos para preencher as páginas dos relatórios anuais de relações internacionais, pois a vitória do liberalismo ocorreu primariamente no reino das ideias ou da consciência e ainda está incompleta no mundo real ou material. Porém, há fortes razões para acreditar que este ideal irá governar o mundo material no longo prazo. Para entender como isso ocorre, primeiramente devemos considerar algumas questões teóricas relativas à natureza da mudança histórica”³¹³.

As críticas a Fukuyama foram implacáveis, principalmente, àquelas que partiram da esquerda. Podemos esboçar um cenário geral e exaustivo dessas críticas, não obstante, optaremos pelo lado substancial da discussão e, ao mesmo tempo, modesto, na medida em que não expõe um vasto número de comentários críticos em torno do tema. Neste sentido, podemos tomar uma passagem de um artigo que o historiador Osvaldo Coggiola escreveu logo após a publicação do livro *O fim da história e o último homem* (consiste na ampliação e desenvolvimento do artigo inicial de Fukuyama):

“A ressônancia obtida pela tese, aparentemente absurda e ridícula, do vice diretor de planejamento do Departamento de Estado dos Estados Unidos, Francis Fukuyama, sobre o ‘fim da História’, se deve ao fato de que se pretende formular uma nova filosofia política para o principal Estado imperialista, nas condições do pós-guerra fria, ou seja, da decomposição da burocracia dirigente dos Estados operários. Na sua primeira formulação, em

³¹³ “What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government. This is not to say that there will no longer be events to fill the pages of Foreign Affairs' yearly summaries of international relations, for the victory of liberalism has occurred primarily in the realm of ideas or consciousness and is as yet incomplete in the real or material world. But there are powerful reasons for believing that it is the ideal that will govern the material world in the long run. To understand how this is so, we must first consider some theoretical issues concerning the nature of historical change”. FUKUYAMA, Francis. “The End of History?”. In: *The National Interest*, Summer 1989. Disponível em https://www.embl.de/aboutus/science_society/discussion/discussion_2006/ref1-22june06.pdf Acessado em 27/07/2016.

dois artigos breves, a tese aparecia como uma simples apologia ao ‘capitalismo liberal’ frente a suposta ‘queda do comunismo’, em 1989, e já estamos lidando com esta fase de desenvolvimento da filosofia política de Fukuyama. Tendo agora chegado à extensão de um livro, a filosofia política de Fukuyama se oferece como substituto eficaz do pragmatismo ‘realista’ de Henry Kissinger, que teve vigência na política exterior dos Estados Unidos durante os anos 70: ‘Segundo Kissinger, era uma utopia tentar reformar as estruturas básicas da política e da sociedade de potências hostis como a URSS. Maturidade política significava aceitar o mundo tal como ele é, não como queríamos que fosse, o que implicava aceitar a União Soviética de Brezhnev. Ainda que fosse possível moderar o conflito entre comunismo e democracia, jamais poderia superá-lo... As raízes de uma cegueira tão difundida eram muito mais profundas que o mero partidismo, e residiam no extraordinário pessimismo criado pelos acontecimentos deste século’. Entende-se por ‘acontecimentos’ eventos como a Revolução de Outubro e a sobrevivência e extensão, por mais de 70 anos, das relações de produção criadas por ela. A suposta ‘surpresa divina’ do fim da URSS e da queda do Muro de Berlim obrigaria a substituir a teoria de Kissinger por outra baseada no ‘otimismo’, o ponto de vista de Fukuyama é, então, completamente empírico e portanto, mistificador, baseado em uma avaliação superficial (não científica) de tais acontecimentos, cabendo-lhe a mesma crítica que Marx fez à concepção hegeliana de Estado (uma das bases filosóficas de Fukuyama): ‘Marx acaba por reconhecer que Hegel não é um falsificador do Estado moderno, senão seu teórico rigoroso tal qual é o Estado moderno... Hegel não deve ser criticado por descrever a essência do Estado como o Estado é, mas por apresentar o que o Estado é como a essência do Estado’³¹⁴.

O trecho supracitado pode desencadear críticas relacionadas à falta de distanciamento da análise do historiador com o objeto de investigação, haja vista o

³¹⁴ “La resonancia obtenida por la tesis, aparentemente absurda y ridícula, del vicedirector de Planeamiento del Departamento de Estado de los EE.UU., Francis Fukuyama, acerca del ‘fin de la Historia’, se debe al hecho de que pretende formular una nueva filosofía política para el principal Estado imperialista, en las condiciones de la ‘posguerra fría’, o sea, de la descomposición de la burocracia dirigente de los Estados obreros. En su primera formulación, en dos breves artículos, la tesis aparecía como una simple apología del ‘capitalismo liberal’ frente a la supuesta ‘caída del comunismo’, en 1989, y ya nos ocupamos de esa fase del desarrollo de la filosofía política de Fukuyama. Habiendo llegado ahora a la extensión de un libro, la filosofía política de Fukuyama se ofrece como sustituto eficaz del pragmatismo ‘realista’ de Henry Kissinger, que tuvo vigencia en la política exterior de los, EE.UU. durante los años ’70: ‘Según Kissinger, era una utopía intentar reformar las estructuras básicas de la política y de la sociedad de potencias hostiles como la URSS. Madurez política significaba aceptar el mundo tal como es, no como queríamos que fuese, lo que implicaba aceptar a la Unión Soviética de Brezhnev. Aunque fuese posible moderar el conflicto entre comunismo y democracia, jamás se podría superarlo... Las raíces de una ceguera tan difundida eran mucho más profundas que el mero partidismo, y residían en el extraordinario pesimismo creado por los acontecimientos de este siglo’. Entiéndase por ‘acontecimientos’ sucesos tales como la Revolución de Octubre y la supervivencia y extensión, por más de 70 años, de las relaciones de producción creadas por aquélla. La supuesta ‘divina sorpresa’ del fin de la URSS y de la caída del Muro de Berlín obligaría ahora a sustituir la teoría de Kissinger por otra basada en el ‘optimismo’ el punto de vista de Fukuyama es, entonces, completamente empírico y por lo tanto, mistificador, basado en una apreciación superficial (no científica) de esos acontecimientos, cabiéndole la misma crítica que hizo Marx a la concepción hegeliana del Estado (una de las bases filosóficas de Fukuyama): “Marx acaba por reconocer que Hegel no es un falseador del Estado moderno, sino su teórico riguroso tal cual es el Estado moderno... no se debe censurar a Hegel por describirla esencia del Estado como el Estado es, sino por presentar lo que el Estado es como esencia del Estado””. COGGIOLA, Osvaldo L. A.. “Capitalismo y fin de la Historia”. In: *En Defensa del Marxismo*, Buenos Aires, v. 5, 1992, p. 78. Disponível em <http://podesa.prensaobrera.com/publicaciones/verNotaRevistaTeorica/5/capitalismo-y-fin-de-la-historia> Acessado em 15/08/2017.

engajamento político do autor no momento da publicação do artigo. Todavia, o próprio discurso de Osvaldo Coggiola pode servir de fonte histórica para investigar o enorme ruído causado pela obra de Fukuyama. Neste sentido, seu artigo também é um registro histórico daquele momento específico. Ademais, o historiador é um homem do seu próprio tempo histórico e não há como ele desvencilhar-se dessa condição. Por conseguinte, uma parte dos historiadores busca refúgio em não emitir interpretações sobre a história do presente. Outros se engajam nas questões do seu tempo histórico, sem receio de errar seus prognósticos e análises do presente. Essa última posição justifica o historiador Osvaldo Coggiola ter escrito o seu artigo no mesmo ano da publicação do livro de Fukuyama nomeado *O fim da história e o último homem*.

A revolta contra Fukuyama se deve à sua “nova filosofia política” estar a serviço do Estado Imperialista norte-americano no contexto do “pós-guerra fria”, como menciona Coggiola. Ainda segundo este historiador argentino radicado no Brasil, após a derrocada da URSS e “a decomposição da burocracia governante dos estados operários”, Fukuyama elaborou através do seu artigo e, posteriormente, do livro, uma “apologia do capitalismo liberal”, como se este estágio histórico se configurasse o “fim da história” humana. Novamente, o tema do progresso histórico vem imiscuído no discurso de Fukuyama.

No entanto, as críticas a Fukuyama não partiram somente da frente teórica da chamada esquerda. Edgar Morin, “teórico da complexidade”, se envolveu com a questão do fim-da-história e também do pós-moderno com uma contribuição num debate organizado pela Associação dos Amigos da *Librairie Sauramps*, em maio de 1991. Essa associação coordenou um encontro em Montpellier, cujo tema de umas das mesas de debate era “O fim da história?”. Precisamente, nesta mesa tomou parte Edgar Morin:

“Surgiu a seguir, e desta vez num plano mais pessimista, a ideologia pós-moderna do fim da história, que consiste em dizer que nada mais acontece, que nada mais conta a não ser a televisão; e que há um tédio geral... É um pouco a ideia de Jean Baudrillard: somos prisioneiros do puro espetáculo, do reino da mídia, das ilusões... E por seu lado os arquitetos pós-modernos anunciam: ‘Não podemos inventar novas formas, então alegremos-nos com as formas antigas...’ e temos então a *Antígona* em Montpellier. Por outro lado, o pós-moderno significa o fim da ideia vanguardista, o abandono da ideia de que o novo é sempre melhor do que aquilo que o precede. Há uma ruptura justificável com o culto imbecil do novo, mas a ideia de que não haverá nada mais de novo é injustificável... Podemos ver também que Fukuyama adota ideias já ventiladas aqui e ali, e diz algo já dito. Pessoalmente, não acredito que as formas estejam esgotadas. Tomemos o romance como exemplo: talvez haja um esgotamento do romance novo. Mas se o novo é a recombinação de elementos, existem e existirão romances

novos. O romance se renova por meio de reinvenções, de novos arranjos. Aliás, como se expressa a diferença entre o chimpanzé e o homem no plano genético? Noventa e nove por cento dos mesmos genes foram recombinados de outra forma, e é a partir dessa recombinação que aparece a novidade do homem com relação ao chimpanzé. Quem poderá ousar afirmar que a história terminou, que a possibilidade combinatória e recombinatória está esgotada, que nenhuma nova forma de sociedade, de economia são possíveis? Com que autoridade? O novo é possível e neste sentido a história não terminou”³¹⁵

Edgar Morin retomou Jean Baudrillard para desenhar o panorama contemporâneo do tédio televisivo e, ao mesmo tempo, do espetáculo midiático que captura nossas atenções para o reino das ilusões, de acordo com o trecho citado acima. Morin também se lembrou dos arquitetos pós-modernos, os quais abandonaram a ideia do novo ao ponto de não acreditarem que não haverá mais nenhuma inovação. Mas o traço característico em comum entre as críticas elaboradas pelo historiador Osvaldo Coggiola e pelo pensador francês Edgar Morin é a configuração do fundo teórico proposto por Fukuyama, ou seja, é a sua pretensão de ditar o rumo e o fim do tempo histórico. Em outras palavras, Fukuyama, no seu artigo *The End of History?*, traça uma linha do tempo cuja seta aponta para a democracia liberal, que tem como modelo perfeito o Estado norte-americano.

Porém, o tema do fim-da-história tem a sua própria história e, óbvio, ela não começou com Fukuyama. Podemos vincular essa tradição com o tempo escatológico cristão, ou, como bem demarcou Karl Löwith no seu livro *O sentido da história*, “a perspectiva bíblica da história”:

“O paganismo pré-cristão bem como o pós-cristão contam o tempo histórico a partir de um *começo*. As suas histórias começam normalmente com um acontecimento político decisivo (isto é, a fundação de Roma ou um novo começo revolucionário) como a base duradoura dos acontecimentos seguintes. Também os Judeus contam o tempo histórico a partir de um começo — embora na perspectiva de um *eschaton*. O que é específico da contagem do tempo cristão é o facto de partir de um acontecimento central, que ocorreu numa altura em que o tempo tinha de ser preenchido. Para os Judeus, o acontecimento central situa-se ainda no futuro, e a esperança do Messias divide-lhes todo o tempo numa eternidade presente e noutra futura. Para o cristão, a linha divisória já não é um mero *futurum* mas um *perfectum praesens*, a concretização do advento de Cristo. No que se refere a este acontecimento central, o tempo é contado *para a frente assim como para trás*. Os anos da história a.C. diminuem em direcção a um tempo final. Neste esquema cosmológico linear, apesar de duplo, a perspectiva bíblica da história é delineada como uma história de salvação, progredindo da promessa à concretização e centrada em Jesus Cristo”³¹⁶.

³¹⁵ MORIN, Edgar. In: Bernard Lefort (coord.). *Sobre o fim da história*. Tradução de Élia Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 69- 70.

³¹⁶ LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1991, p. 184.

Esta “perspectiva da história [que] é delineada como uma história da salvação, progredindo da promessa à concretização e centrada em Jesus Cristo” pode ser colocada em paralelo com outras perspectivas de história movidas pelo sentimento de progresso, como já foi exposto no primeiro capítulo desta tese. Entretanto, o elemento diferente apresentado neste momento é caracterizado pelo tema do fim da história, com teor salvífico centrado na figura de Cristo, o seu sacrifício pelo homem e, por fim, o resgate da culpa. De tal posição teológica, são retirados critérios gerais, os quais viabilizam uma explicação da história. E esses critérios também fornecem subsídios para articular os fatos no tempo e, simultaneamente, estabelecer uma instância de articulação que gera significado para a marcha da humanidade na história. Ademais, a própria significação da posição dos acontecimentos nessa linha temporal tem um sentido transcendente, que permite compreender e justificar o todo, ou seja, a história universal.

Ora, pelo prisma dominante da “perspectiva bíblica da história”, o sentido da conexão dos fatos na linha do tempo também é o seu próprio fim, isto é, a finalidade que indica a seta temporal é a salvação trazida pelo fim-da-história e, ao mesmo tempo, é a causa maior de explicação dos acontecimentos históricos. Por conseguinte, esses fatos são costurados por um fio invisível, que igualmente reproduz o caminho sagrado de Deus e o cumprimento da sua promessa. Em outras palavras, embora a história seja altamente complexa, ela está submetida a um sentido único, cujo fim é a Providência, a saber, o agir de Deus na história. Mas nas versões leigas, a ação na história pode ser dirigida pela “mão invisível” do mercado, ou, pelo “espírito da história” (*Volkgeist*) hegeliano, ou ainda, por todas as grandes figuras históricas, como, por exemplo, Alexandre, César, Napoleão, etc. que trabalharam para a glória de Deus na Terra. Nesta lógica, ocorre o desígnio divino na junção de Deus com os fatos históricos. Logo, a história dos homens também é a história de Deus, na medida em que esse tempo da linha reta possui esse caráter escatológico cristão.

“Neste movimento linear, mas centrado, têm lugar uma condensação e uma redução progressivas, culminando na figura única representativa de Cristo, a que se seguirá uma expansão progressiva do acontecimento central numa comunidade universal de crentes, que vivem em e através de Cristo, constituindo a Igreja à margem dos judeus e dos gentios. Referindo-se ao esquema de São Paulo para a história da salvação [...] isto é, a economia histórica da salvação”³¹⁷.

³¹⁷ LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1991, p. 184.

A concretização de tal promessa consiste numa soteriologia, precisamente, na vinda de Cristo como salvação da “comunidade universal de crentes”. Assim, o fim-da-história está inscrito no providencialismo da graça, “isto é, a economia histórica da salvação”, como descreveu Lowith no trecho acima. Esta economia da salvação advém da tradição judaico-cristã, cujo início é a “Criação” e o final é a redenção da condição do homem decaído. Esse tempo cristão, linear e escatológico se contrapõe ao modelo clássico de tempo circular. Entretanto, toda esta arquitetura histórico-temporal possui um autor, que colocou o seu gênio a serviço dessa história. O nome dele é apóstolo Paulo, que Nietzsche o denominou de “o primeiro cristão”: “Este é o *primeiro cristão*, o inventor da cristandade! Até então havia apenas alguns sectários judeus. —”³¹⁸. Para Nietzsche, o “primeiro cristão” Paulo, assim como Platão, são os inventores do Ocidente: “Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios — pois cristianismo é platonismo para o ‘povo’ — produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra”³¹⁹. Deste modo, de acordo com Nietzsche, Platão e Paulo são os grandes responsáveis por introduzir a visão dominante da história no ocidente. “Para Nietzsche, Platão é o verdadeiro demiurgo do Ocidente – sendo o Cristianismo um platonismo vulgarizado, enquanto que democracia e socialismo seriam subprodutos laicizados da moral cristã”³²⁰.

Ademais, mesmo com os esforços empregados na modernidade para elevar o homem ao centro da história, o ponto central é que a perspectiva histórica moderna do progresso se estrutura justamente nessa tradição cristã:

“O ponto de vista de uma interpretação cristã da história assenta no futuro como horizonte temporal de um objetivo ou meta definidos; e todas as tentativas modernas de delinear a história como um progresso significativo, apesar de indefinido, em direção a uma realização dependem deste pensamento teológico”³²¹.

Pois bem, se pensarmos na “perspectiva bíblica da história” em correlação não apenas com as filosofias da história elaboradas por Hegel, Marx e pelos historicistas,

³¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 55.

³¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 8.

³²⁰ GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. “Metafísica de Carrascos”. In: Estudos Nietzsche, v. 9, 2017, p. 98. Disponível em <http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/17759/12967> Acesso em 15/02/2018.

³²¹ LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1991, p. 161.

mas também com o fim-da-história proclamado por Francis Fukuyama, podemos verificar semelhanças, correspondências e analogias, as quais não consistem em meras coincidências. Embora as perspectivas hegelianas, marxianas e de Fukuyama serem todas laicas, tratam-se, sim, em concepções de tempo estruturadas na tradição judaico-cristã, no sentido em que apontam para um *télos*, cujo percurso é a linha reta do progresso cronológico e o seu fim é escatológico, seja ele o Estado liberal, neoliberal ou o comunismo. Essa escatologia, que também passa pelo historicismo, chega até a ponta mais avançada do desenvolvimento científico atual, como, por exemplo, a obra do cientista e futurista norte-americano Raymond Kurzweil (1948-). Este último é um enorme entusiasta da inteligência artificial, dos algoritmos e da nano-robótica. Essa é a grande questão do progresso histórico, pois, mesmo sendo laico, tem por base uma “economia histórica da salvação”. Oswaldo Giacoia Junior discorreu sobre o assunto com a seguinte abordagem:

“Enquanto na utopia marxista, por exemplo, o limiar da verdadeira história da humanidade seria alcançado numa sociedade sem classes, onde as máquinas realizariam o trabalho material alienante, no trans-humanismo pós-moderno o fim da história se realiza como superação do humano, promessa de imortalidade e onipotência do *homo roboticus*: o resultado da fusão entre engenharia genética, nanotecnologia, inteligência artificial, ciências computacionais e cibernética” ³²².

Tal desenvolvimento histórico da tecnociência permitirá a concretização do pós-humanismo ou transumanismo ³²³, que para Ray Kurzweil acontecerá em 2099. Segundo esse autor, o progresso tecnológico será responsável por trazer a imortalidade

³²² GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Hans Jonas: uma ética para a civilização tecnológica”. In: Aduato Novaes. (Org.). *O Novo Espírito Utópico*. São Paulo: Edições Sesc, 2016, p. 141.

³²³ PROUST, Joëlle. “Autocontrole: em direção a um novo homem”. In: *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Aduato Novaes (org.). Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009, p. 348- 349: De acordo com a filósofa francesa Joëlle Proust, o pós-humanismo e o transumanismo são “duas posições que, na verdade, têm muita coisa em comum. O que as distingue é mais uma questão de estilo e geografia, o pós-humanismo florescendo na Europa enquanto o transumanismo é norte-americano. O transumanismo é menos centrado numa crítica filosófica sobre a natureza e o alcance do humanismo do que na esperança do desenvolvimento técnico (em engenharia genética, nanotecnologias, robótica e realidade virtual) para ultrapassar os limites ligados à evolução biológica (velhice, sofrimento, reprodução, etc.). Os autores influentes dessa corrente, como Nick Bostrom, David Pearce, Ray Kurzweil e Hans Moravec, são geralmente, pesquisadores em informática ou em robótica, cujo objetivo é ‘melhorar’ a constituição física, emocional ou cognitiva dos humanos, e até mesmo preparar a substituição dos humanos por robôs — preservando certas características humanas. Eles evocam o transumano como sendo o estágio futuro, mas que já pode ser detectado em pesquisas isoladas, nas quais as neurotecnologias e a internet combinadas permitirão reconfigurar as funções mentais e o próprio cérebro”.

dos homens, na fusão entre humanos e máquinas ³²⁴. Este seria o sentido histórico traçado pelo transumanismo — a nova “escatologia leiga”:

“[...] suas teorias parecem orbitar em torno de um mesmo eixo teológico, e revisitar os mesmos arquivos ancestrais do imaginário religioso e mágico. Nelas podemos discernir traços características das utopias milenaristas e apocalípticas que idealizam uma nova era da prosperidade, felicidade, segurança e paz. Delas faz parte a escatologia leiga professada por Kurzweil, por exemplo, para quem, na era de nº 6 do desenvolvimento histórico que levará ao *homo roboticus*, miríades de *nanobots* equipados com programas de software inteligentes, funcionando como tentáculos exploradores, partirão da Terra em missão de ceifa e de colheita, com o propósito de transmutar todo material aproveitável, encontrado em planetas e asteroides vizinhos, numa entidade denominada por ele de *computronium*, isto é, em matéria e energia organizada de maneira otimizada para dar garantia e suporte para a computação inteligente” ³²⁵.

Toda a pletora envolvida nas promessas dessa “escatologia leiga” apresenta uma nova forma de fim-da-história, que culminará na imortalidade da espécie humana. Mas, neste paraíso vislumbrado na Terra, o tempo parará em face à imortalidade do homem? Esta será a figura do último homem? O estágio final da espécie homem? Para responder a tal indagação, a reflexão do filósofo francês Jean-Michel Besnier é bastante pertinente e instigante:

“A utopia maior da sociedade de informação é a globalização — que começou com Cristóvão Colombo em 1492, ganhou um novo impulso com a Revolução Industrial e culmina no ano 2000 com os instrumentos que permitem aos indivíduos agir em escala planetária. Uma de suas formulações mais impressionantes é a de Thomas Friedmann, em 2006: ‘A Terra é plana’, isto é, ela se contrai e se achata à medida que as tecnologias esmagam o tempo e o espaço, impõem os mesmos comportamentos e submetem tudo às mesmas eventualidades (das Bolsas, por exemplo). Não espanta que a globalização exprima a seu modo o fim da história anunciado por Hegel no início do século XIX, reativado nos anos 1930 por Kojève e lembrado em 1989 por Fukuyama. Ora, não importa o que se diga, esse fim da história exige que seja possível a emergência de um homem capaz de subtrair-se ao tempo e de estabilizar definitivamente as condições de sua existência” ³²⁶.

A crítica de Jean- Michel de Besnier ressoa com grande força o pensamento de Nietzsche. Quando este filósofo alemão elabora a sua crítica da modernidade política e cultural, ele se propõe ao desafio de pensar a figura do ser no mundo moderno (porém,

³²⁴ KURZWEIL, Raymond. *A Era das Máquinas Espirituais*. Tradução Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2007, p. 268.

³²⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Ética e Política”. In: Viviane Mosé. Clóvis de Barros Filho, et alii.. *Política. Nós Também (Não) Sabemos Fazer*. Petrópolis - RJ.: Editora Vozes, 2018, p. 163.

³²⁶ BESNIER, Jean-Michel. “O pós-humano: rumo à imortalidade?”. In: Adauto Novaes (org.). *Mutações: o novo espírito utópico*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016, p. 325- 326.

trataremos deste tema específico no subcapítulo a seguir). Deste modo, este tipo homem é o responsável pela utopia moderna, a saber, a globalização, que Besnier destacou no trecho supracitado. O ponto nevrálgico da argumentação de Besnier consiste em sublinhar o achatamento do tempo e do espaço como consequências diretas do processo de globalização, que, segundo o autor francês, teve início com as grandes navegações do século XV. Essa marcha histórica ganhou impulso com a Revolução Industrial e culminou na sociedade globalizada contemporânea, que Fukuyama assinalou como o seu modelo de fim-da-história. O que Besnier acrescenta é que este fim-da-história necessariamente requer a fixação do homem ao se retirar do fluxo do tempo.

Ora, a “escatologia leiga” desse fim-da-história se relaciona com o movimento do transumanismo, na medida em que este homem imortal, preconizado em laboratório por Ray Kurzweil, é fruto da sociedade capitalista estruturada pela tecnociência. Todavia, se o resultado da fusão entre homem e máquina será a imortalidade, este novo ser pós-humano será subtraído da experiência do passar do tempo. Ademais, a justaposição do homem e da técnica num único ser apaga a relação entre sujeito e objeto, o que impede a distinção entre a imagem do homem e a imagem da máquina:

“A via da superação do humano pode ser ilustrada tanto pelo pós-modernismo de Jean-François Lyotard quanto pelo trans-humanismo do Movimento The Extropy, por exemplo, que preconiza a hibridização entre homem e máquina, carne e silício, levada a efeito sobre a base da ação conjunta da engenharia genética, da nanotecnologia e dos estudos de robótica e inteligência artificial. Vivemos o limiar de uma utopia que transcende os limites da ontologia tradicional, e mesmo da fisiologia e da medicina, em cujos marcos e limites, tanto físicos quanto culturais, o ser humano até hoje se autocompreendeu”³²⁷.

Com o anúncio da morte de Deus desde *A gaia ciência* de Nietzsche³²⁸, o homem é acometido pela ilusão de ser capaz de centralizar em suas próprias mãos o destino da sua história. O alcance de tal ilusão é busca dos transumanistas em produzir seres-humanos em laboratórios, por meio da autodeterminação outorgada pelo desenvolvimento técnico-científico. Não obstante, muitos recorrem a Nietzsche, de maneira enviesada, para justificar as pretensões pós-humanistas:

³²⁷ GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. “Ética e Política”. In: Viviane Mosé. Clóvis de Barros Filho, et alii.. *Política. Nós Também (Não) Sabemos Fazer*. Petrópolis - RJ.: Editora Vozes, 2018, p. 157- 158.

³²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 147- 148.

“O filósofo contemporâneo Max More descreve o objetivo da humanidade como uma transcendência a ‘ser atingida através da ciência e da tecnologia orientadas pelos valores humanos’. More cita a observação de Nietzsche: ‘O homem é uma corda amarrada entre o animal e o Übermensch — uma corda através de um abismo’. Pode-se interpretar Nietzsche como apontando que avançamos além dos outros animais enquanto procuramos nos tornar algo muito maior. Pode-se considerar a referência ao abismo feita por Nietzsche como aludindo aos perigos inerentes à tecnologia, que abordo no próximo capítulo.

Ao mesmo tempo, More manifestou sua preocupação de que prever a Singularidade poderia fazer ignorar as questões de hoje. O fato de que desponta no horizonte uma enorme capacidade para superar problemas seculares pode tender a nos desligar das preocupações banais atuais. Compartilho da antipatia de More em relação ao ‘singularitarianismo passivo’. Uma razão para uma postura proativa é que a tecnologia é uma espada de dois gumes e, como tal, tem sempre o potencial de dar errado indo para a Singularidade, com consequências profundamente perturbadoras. Mesmo pequenos atrasos em pôr em prática as tecnologias emergentes podem condenar milhões de pessoas a continuarem sofrendo e morrendo. Como um exemplo dentre muitos, os atrasos excessivos da regulamentação para implementar terapias para salvar vidas acabam custando muitas vidas. (Perdemos milhões de pessoas por ano, em todo o mundo, só por doenças do coração.) More também se preocupa com uma rebelião cultural ‘seduzida por incitações religiosas e culturais para ‘estabilidade’, ‘paz’, e contra ‘arrogância’ e ‘o desconhecido’ que podem descarrilar a aceleração tecnológica. Acho pouco provável qualquer descarrilamento significativo no avanço geral da tecnociência. Mesmo eventos tão marcantes quanto as duas guerras mundiais (onde morreram cerca de 100 milhões de pessoas), a Guerra Fria e numerosas sublevações econômicas, culturais e sociais, não deixaram a menor marca no ritmo das tendências tecnológicas. Mas os sentimentos antitecnologia concentrados, insensatos, cada vez mais sendo expressos no mundo hoje, têm de fato o potencial para exacerbar muito sofrimento. Ainda humano? Alguns observadores referem-se ao período pós-Singularidade como ‘pós-humano’ e se referem à expectativa por esse período como a do pós-humanismo. Para mim, contudo, ser um humano significa fazer parte de uma civilização que procura ampliar suas fronteiras. Já estamos indo além de nossa biologia ao ganhar rapidamente as ferramentas para reprogramá-la e expandi-la. Se considerarmos um humano modificado pela tecnologia como não sendo mais humano, onde iremos traçar o limite? Um humano com um coração biônico ainda é humano? E quanto a uma pessoa que tem um implante neurológico? E dois implantes neurológicos? E alguém que tem dez nanorobots no cérebro? E quanto a 500 milhões de nanorobots? Devemos fixar um limite em 650 milhões de nanorobots: abaixo disso, você ainda é humano e acima disso, você é um pós-humano? Nossa fusão com a tecnologia tem aspectos de um declive escorregadio, mas um declive que desliza para cima, na direção de maiores promessas, não para baixo, para o abismo de Nietzsche. Alguns observadores referem-se a essa fusão como criadora de uma nova ‘espécie’. Mas toda a ideia de uma espécie é um conceito biológico, e o que fazemos é transcender a biologia. A transformação subjacente à Singularidade não é simplesmente mais uma em uma longa fila de etapas na evolução biológica. Estamos virando a evolução biológica de cabeça para baixo”³²⁹.

Muitos termos derivados desse processo são somados à linguagem com frenesi e agitação nos dias atuais, como, por exemplo, cibernética, nanotecnologia, inteligência

³²⁹ KURZWEIL, Ray. *A singularidade está próxima: quando os humanos transcendem a biologia*. Tradução Ana Goldberger. São Paulo: Itaú Cultural: Iluminuras, 2018.

artificial, biotecnologia, etc. Não obstante, para não cairmos no esquecimento ingênuo dessa história da metafísica, atualizada com Ray Kurzweil e outros transumanistas, precisamos recuar no século XX ao encontro de Heidegger, que já apontava, em 1966 (o mesmo ano de lançamento do filme *Blow-up*, de Antonioni), as seguintes meditações sobre a cibernética:

“Não é necessário ser profeta para reconhecer que as modernas ciências que estão se instalando serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética. Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à *práxis* na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação. O desdobramento da Filosofia cada vez mais decisivamente nas ciências autônomas e, no entanto, interligadas, é o acabamento legítimo da Filosofia. Na época presente a Filosofia chega a seu estágio terminal. Ela encontrou seu lugar no caráter científico com que a humanidade se realiza na *práxis* social. O caráter específico desta cientificidade é de natureza cibernética, quer dizer, técnica. Provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, na medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no Planeta e o posto que o homem nele ocupa [...] O fim da Filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da Filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu. Será, no entanto, o fim da Filosofia, entendido, como seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além desta *última* possibilidade que caracterizamos (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas), uma *primeira* possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente? Seja este o caso, deverá então estar reservada (ocultada), para o pensamento, na História da Filosofia, de seu começo até seu fim, ainda uma tarefa não acessível nem à Filosofia como metafísica, nem às ciências dela oriundas”³³⁰.

Neste trecho da conferência intitulada *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1964), Heidegger revela a existência da relação compulsiva do homem com a técnica moderna. A urgência do pensamento de Heidegger³³¹ se concentra na

³³⁰ HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 72- 73.

³³¹ A influência de Nietzsche sobre Heidegger é notável. Porém, “pode-se interpretar uma filosofia guardando-se distância de seu pensamento; mas também pode o intérprete assimilar esse pensamento, fazendo-o seu. Heidegger interpretou Nietzsche, integrando-o ao seu modo próprio de pensar. De qualquer forma, quem interpreta está identificando o interpretado. Que identidade filosófica Heidegger atribui a Nietzsche? É preciso considerar, antes de mais nada, que essa assimilação de Nietzsche não é, como ato de interpretação, apropriativo de uma outra filosofia, um dado extraordinário, isolado, do fazer filosófico em Heidegger. Singularizado pela questão do ser, inerente à definição mesma de *Dasein*, como ser-no-mundo, o pensamento de Heidegger tem no ato de reinterpretar todas as grandes filosofias da Antiguidade grega, da Idade Média e da época moderna, conferindo-lhes, portanto, novas identidades, o princípio mesmo de sua economia interna ou, se quisermos, de sua endogenia”. In: NUNES, Benedito. *O*

existência do perigo da técnica colonizar todas as formas de organização humana, uma vez que a técnica se tornou a principal força produtiva das sociedades desenvolvidas. Ela se transformou na figura do mundo, por isso, a técnica não é de modo nenhum neutra. A técnica não está submetida ao fazer humano. Ela é uma espécie de instrumento aparente que submete ao seu uso compulsivo. Nesse sentido, todas as sociedades tecnológicas desenvolvidas devem atualizar-se permanentemente, caso contrário, tornarão-se obsoletas. Na medida em que a metafísica era a verdade dos entes, esta condição desponta no momento atual como a forma contemporânea da metafísica: a cibernética que é *pari passu* a ciência dos circuitos de informação e de autocontrole. Ademais, a própria matéria-prima desse sistema referido é composta por seres-humanos:

“O instinto se promove como característica da super-humanidade no sentido de que a sub-humanidade — entendida metafisicamente — lhe pertence. E lhe pertence no modo preciso de a animalidade estar, em todas as suas formas, inteiramente subjugada pelo cálculo e planejamento (política da saúde, criação e cultura). Como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção artificial de material humano. As pesquisas do químico Kuhn, agraciado este ano com o prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, franquearam a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino de acordo com a demanda. Planejar as publicações no setor da ‘cultura’ corresponde, por simetria, ao planejamento familiar. (Não procede recorrer aqui às diferenças, por um pudor antiquado, pois elas não mais existem. Tanto a demanda de material humano se acha sujeita às mesmas regras do ordenamento mobilizador como a demanda de livros e de poemas best-sellers para cuja produção o poeta não é mais importante do que o aprendiz de encadernação que ajuda a encadernar os livros para uma gráfica, trazendo, por exemplo, a matéria-prima do depósito para a sala de encadernação.)”³³².

Todo este processo de banalização da condição humana só é passível de compreensão por meio do entendimento da essência da técnica. Neste momento, é crucial acentuar a influência de Nietzsche sobre Heidegger. Este levou a cabo uma “confrontação” contra aquele, principalmente, entre os anos de 1936- 1940. Nesse período, “Heidegger fez preleções sobre Nietzsche, nas quais amadureceu a sua crítica da metafísica e, em particular, aprofundou sua reflexão sobre o *niilismo europeu*”³³³. O

Nietzsche de Heidegger / Benedito Nunes; prefácio Ernani Chaves. - Rio de Janeiro; Pazulin, 2000, p. 17-18.

³³² HEIDEGGER, Martin. “A superação da metafísica”. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. - 8. ed. - Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 82- 83.

³³³ GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 17.

contexto histórico, no qual Heidegger pensou a técnica moderna como uma variável de cálculo, descerrou para o autor que o circuito da técnica transforma todos os entes em elementos de cálculo. Tudo está à disposição desse circuito composto por etapas de extração, produção, transformação, estocagem e consumo. Esta é a armação, cuja denominação por Heidegger é de *Gestell*³³⁴. Por conseguinte, todos os entes são fatores utilizáveis de cálculo, isto é, estão submetidos a um processo de consumo e desgaste, que se resume em fundos a serem explorados. Logo, a técnica não é um mero instrumento tecnológico, ela é a mais importante força produtiva das sociedades modernas, que são obrigadas a se atualizarem constantemente para não se tornarem ultrapassadas. Compreender esta condição não se reduz a entender o funcionamento dos objetos tecnológicos, mas, sim, em compreender o que somos. Porém, o próprio Heidegger frisou que não se trata de demonizar a técnica moderna:

“Não existe uma técnica demoníaca, pelo contrário, existe o mistério da sua essência. A essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar, é o perigo. Agora, quem sabe, a mudança de significado da palavra ‘armação’ torna-se um pouco mais familiar para nós, quando a pensamos no sentido do destino e do perigo. A ameaça dos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. O domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária. Assim, pois, onde domina a armação, há perigo em sentido extremo”³³⁵.

É este o ponto perigoso que os humanismos não levam em consideração, pois o que está em jogo é a crítica da metafísica. Logo, para o pensamento de Heidegger, o humanismo também consiste em uma metafísica, visto que ela busca apreender uma essência do homem. No entanto, a urgência do pensamento para Heidegger é pensar a essência da técnica como a essência do homem. Ora, essa é a tarefa do pensamento, já

³³⁴ “Armação significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência. Armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico. Ao que é técnico pertence, em contrapartida, tudo o que conhecemos como sendo estruturas, camadas e suportes, e que são peças do que se denomina como sendo uma montagem. Esta, contudo, com todo o seu conjunto de peças, recai no âmbito do trabalho técnico, que sempre corresponde apenas ao desafio da armação, mas nunca perfaz esta ou mesmo a efetua [...] Na armação acontece o descobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna desabriga o real enquanto subsistência. Ela não é, por isso, nem um fazer humano nem um mero meio no seio de tal fazer. A determinação somente instrumental, antropológica, da técnica torna-se, em princípio, ilusória; ela não se deixa simplesmente completar com um esclarecimento metafísico ou religioso colocado em sua base”. HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. In: *Revista Scientia Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 385- 386.

³³⁵ HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. In: *Revista Scientia Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 390.

que pensar é ação. Desse modo, a técnica não é um produto do fazer humano, ela é um modo de manifestação dos entes como presença. A técnica moderna é um modo do ser dos entes que se revela no mundo contemporâneo, é a disponibilização do homem precisamente como mais um elemento técnico. Portanto, trata-se de uma forma de ser do homem que corresponde ao modo de ser da técnica. Isso se manifesta, por exemplo, na tecnocracia.

Por isso, na esteira do pensamento heideggeriano, a pergunta pela essência da técnica moderna é imprescindível para compreender a configuração e a estrutura do mundo contemporâneo, no qual todos os entes se resumem em estoques de energia. Assim, em 1949, quando Jean Beaufret indaga Heidegger com a questão — “Como tornar a dar sentido à palavra ‘Humanismo’?”³³⁶ (isto é, após o fim da Segunda Grande Guerra e a derrota do nazismo) —, o filósofo da Floresta Negra responde com a subsequente argumentação:

“Esta questão nasce da intenção de conservar a palavra ‘Humanismo’. Pergunto-me se isto é necessário. Ou será que não se manifesta, ainda, de modo suficiente, a desgraça que expressões desta natureza provocam? Não há dúvida, de há muito já se desconfia dos ‘ismos’. Mas o mercado da opinião pública exige constantemente novos. E sempre se está disposto a cobrir esta necessidade. Também os nomes como ‘Lógica’, ‘Ética’, ‘Física’, apenas surgem quando o pensar originário chega ao fim. Em sua gloriosa era, os gregos pensaram sem tais títulos. Nem mesmo de ‘Filosofia’ chamavam o pensar. Este termina ao sair de seu elemento. O elemento é aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar. O elemento é o que propriamente pode: o poder. Ele assume o pensar e o conduz, assim, para sua essência. Dito de maneira simples, o pensar é o pensar do ser”³³⁷.

Assim, para Heidegger, o intento de conservar a palavra “Humanismo” com uma semântica própria se caracteriza num esforço quase que desesperado de sustentar esse conceito no rol do grupo dos “ismos”. Toda vontade de indagar-se “como tornar a dar sentido à palavra ‘Humanismo?’”, constitui-se em falatório de mais um dos “ismos” de que “o mercado da opinião pública exige constantemente novos”, conforme o trecho supracitado. Ainda nesse excerto, é explícita a crítica de Heidegger à divisão técnica da filosofia em disciplinas, como, por exemplo, “Lógica, Ética, Física”, etc. Para Heidegger, isso é um sintoma do esgotamento do pensar, já que tudo deve ter utilidade na era da técnica, inclusive a ação do próprio pensar. Quando tal fato se concretiza, o

³³⁶ HEIDEGGER, Martin. “Sobre o ‘Humanismo’”. In: Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 150.

³³⁷ HEIDEGGER, Martin. “Sobre o ‘Humanismo’”. In: Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 150.

pensamento se torna técnica ao ser dividido em disciplinas. Por conseguinte, o pensar não possibilita mais agir criticamente, não se torna ação, porque se limita à “ditadura da opinião pública”:

“Quando o pensar chega ao fim, na medida em que sai de seu elemento, compensa esta perda, valorizando-se como *tékhne*, como instrumento de formação, e por este motivo, como atividade acadêmica e, mais tarde, como atividade cultural. A Filosofia vai transformar-se em uma técnica de explicação pelas causas últimas. Não mais se pensa; a gente se ocupa com ‘Filosofia’. Na concorrência destas ocupações, elas então se exibem publicamente como ‘ismos’, procurando sobrepujar a outra. O domínio destas expressões não é casual. Ela reside, e isto particularmente nos tempos modernos, na singular ditadura da opinião pública. A assim chamada ‘existência privada’ não é, entretanto, já o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crisa-se numa negação do que é público. Ela permanece o chantão dele dependente e alimenta-se apenas do recuo diante do que é público. Ela atesta, assim, contra sua própria vontade, sua subjugação à opinião pública. Ela mesma, porém, é a instauração e dominação metafisicamente condicionadas — porque originando-se do domínio da subjetividade — da abertura do ente, na incondicional objetivação de tudo. Por isso, a linguagem termina a serviço da mediação das vias de comunicação, nas quais se espraia a objetivação, como o acesso uniforme de tudo para todos, sob o desprezo de qualquer limite. Deste modo, a linguagem cai sob a ditadura da opinião pública. Esta decide previamente o que é compreensível e o que deve ser desprezado como incompreensível”³³⁸.

É muito significativo o que Heidegger enunciou no fragmento acima, pois ao declarar que “a linguagem termina a serviço da mediação das vias de comunicação”, o pensador da “Floresta Negra” ataca justamente um dos pontos abordados por Edgar Morin, no fragmento supracitado, em que o francês descreve o contexto histórico do momento de publicação do famoso artigo de Fukuyama: “a ideologia pós-moderna do fim da história, que consiste em dizer que nada mais acontece, que nada mais conta a não ser a televisão; e que há um tédio geral... É um pouco a ideia de Jean Baudrillard: somos prisioneiros do puro espetáculo, do reino da mídia, das ilusões...”³³⁹. O que se ilumina nesta correspondência de pensadores tão distantes, no que diz respeito às suas produções intelectuais, é o ato de Heidegger constatar a formação de um mundo, na década de 1960, que já está concretizado historicamente no momento da comunicação de Morin, em maio de 1991. Aliás, também é feita a crítica ao contexto da “ditadura da opinião pública”, cujo resultado é a falência do próprio pensar na Filosofia, que se transforma numa “técnica de explicação pelas causas últimas”. Heidegger, assim,

³³⁸ HEIDEGGER, Martin. “Sobre o ‘Humanismo’”. In: Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 151.

³³⁹ MORIN, Edgar. In: Bernard Lefort (coord.). *Sobre o fim da história*. Tradução de Élia Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 69.

amplia a sua crítica à “atividade acadêmica” como sendo restrita à formação técnica e que passa a disputar ocupações com os diversos “ismos” do mercado (como também ocorreu com o historicismo, conforme debatemos anteriormente nesta tese): “Não mais se pensa; a gente se ocupa com ‘Filosofia’. Na concorrência destas ocupações, elas então se exibem publicamente como ‘ismos’, procurando sobrepujar a outra. O domínio destas expressões não é casual. Ela reside, e isto particularmente nos tempos modernos, na singular ditadura da opinião pública”, em conformidade com o texto citado acima.

Outrossim, de acordo com essa mesma carta de Heidegger em resposta a Jean Beaufret, o problema que é o pano de fundo da questão da “singular ditadura da opinião pública” é que “todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal [...] Por isso, mostra-se, e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda Metafísica, no fato de ser ‘humanística’”³⁴⁰. Ademais, no humanismo, em linhas gerais, o homem se imagina o centro do mundo. Por conseguinte, todos os entes estão a serviço e à disposição do homem. Logo, o sujeito das ações é o homem e todo o resto é colocado na posição de seu objeto. Enfim, o centro do universo é o homem. Por isso, o homem crê na possibilidade de controle da técnica, no progresso histórico, no desenvolvimento científico e tecnológico, dado que tudo é lícito ao seu controle. Não obstante, segundo o autor, no humanismo o que ocorre é o confisco do pensamento crítico³⁴¹, visto que se trata de uma antropotécnica de cultivo do homem bom, manso e domesticado. Neste sentido, tal processo de amansamento do homem pode ser comparado a um gigante empreendimento de criação seletiva da humanidade, ao afastar o homem da sua animalidade. Isto também pode ser traduzido na tentativa de elidir a fluidez e plasticidade da condição humana, uma que vez o humanismo fixa o homem em uma perspectiva única de história. Além do mais, o processo de amansamento e

³⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. “Sobre o ‘Humanismo’”. In: Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 153.

³⁴¹ Por este motivo, Heidegger discorreu sobre Marx acerca da alienação nessa mesma carta “Sobre o Humanismo”: “O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como a alienação do homem alcança com suas raízes, até a apatridade do homem moderno. Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela mesma encoberta, como apatridade. Pelo fato de Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia”. HEIDEGGER, Martin. “Sobre o ‘Humanismo’”. In: Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 162.

domesticação se dá pela cultura e pela educação — cultivo das letras — da *humanitas*³⁴², da *paidéia*. De acordo com Heidegger em sua carta “Sobre o Humanismo”:

“Somente na época da república romana, *humanitas* é, pela primeira vez, expressamente pensada e visada sob este nome. Contrapõe-se o *homo humanus* ao *homo barbarus*. O *homo humanus*, é, aqui, o romano que eleva e enobrece a *virtus* romana através da ‘incorporação’ da *paidéia* herdada dos gregos. Estes gregos são os gregos do helenismo, cuja cultura era ensinada nas escolas filosóficas. Ela refere-se à *erudito et institutio in bonas artes*. A *paidéia* assim entendida é traduzida por *humanitas*. A romanidade propriamente dita do *homo romanus* consiste em tal *humanitas* [...] Por mais que se distingam estas espécies de humanismo, segundo suas metas e fundamentos, segundo a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma de sua doutrina, todas elas coincidem nisto que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, e isto significa, deste o ponto de vista do ente em sua totalidade”³⁴³.

Já no final do século XX, o filósofo alemão Peter Sloterdijk (1947-) proferiu uma palestra que foi publicada sob o título altamente polêmico e provocativo de *Regras para o Parque Humano* (1999), como pretensa resposta à carta *Sobre o Humanismo* de Heidegger. Nesta obra, Sloterdijk afirmou que Heidegger foi bem-sucedido na sua crítica de desconstrução do Humanismo. Todavia, ainda segundo Sloterdijk, o filósofo da Floresta Negra não analisou como surgiu a clareira (*Lichtung*)³⁴⁴, isto é, como o ser se abriu e se iluminou para cuidar do Ser-aí. Destarte, Sloterdijk se colocou a tarefa de

³⁴² Para Rogério de Almeida e Marcos Ferreira-Santos, apresentam outra concepção de *humanitas*, distinta de domesticação e amansamento: “Portanto, algo interno, profundo, que nos caracteriza a todos, pois que é nossa partilha com a espécie humana e, ao mesmo tempo, aquilo que mais nos diferencia em relação aos outros com quem convivemos, pois que é o mais específico dentro de nós, nossa condição de *pessoa* humana com seu próprio caráter, suas características, sua singularidade. A esta condição de possibilidade, essa potência interna, em nossa tradição latina, chamamos *humanitas*. Porque se trata da percepção de que a educação possui um fim em si mesma e não se subjeta a finalidades instrumentais (exceto nas manipulações políticas e demagógicas). A educação não é um meio para atingir algo (educação *para* o trabalho, educação *para* a cidadania, educação *para* a terra, educação *para* a inclusão etc.). Ela própria é a finalidade última de suas práticas: trazer para fora a humanidade potencial que há nas pessoas (*humanitas*) – percebamos aqui, de passagem, que as crianças são também concebidas, nessa abordagem, como *pessoas*. ALMEIDA, Rogério de; FERREIRA-SANTOS, Marcos. *Antropológicas da Educação*. 2. ed. São Paulo: Képos, 2014, p. 17.

³⁴³ HEIDEGGER, Martin. “Sobre o ‘Humanismo’”. In: Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 152 e 153.

³⁴⁴ “Designamos esta abertura, que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, como a clareira (*die Lichtung*). A palavra alemã ‘*Lichtung*’ é, sob o ponto de vista da história da língua, uma tradução do francês ‘*Clairière*’. Formou-se segundo o modelo das palavras mais antigas ‘*Waldung*’ e ‘*Feldung*’. A clareira da floresta contrasta com a floresta cerrada; na linguagem mais antiga esta era denominada ‘*Dickung*’. O substantivo ‘clareira’ vem do verbo ‘clarear’. O adjetivo ‘claro’ (*‘licht’*) é a mesma palavra que ‘*leicht*’. Clarear algo quer dizer: tornar leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores, A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista linguístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com adjetivo ‘luminoso’ que significa ‘claro’”. HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 77.

apontar os limites e problemas do pensamento heideggeriano. Nesta esteira, Sloterdijk fez a crítica a Heidegger ao afirmar que não existe nesse espaço de abertura e iluminação a explicação do processo de hominização do hominídeo em homem, ou seja, a gênese da clareira:

“A história real da clareira — da qual deve partir qualquer reflexão aprofundada sobre o ser humano que pretendia ir além do humanismo — consiste portanto de duas narrativas maiores que convergem em uma perspectiva comum, a saber, a explicação do como o animal *sapiens* se tornou o homem *sapiens*. A primeira delas dá conta da aventura da hominização. Ela narra como nos longos períodos da história pré-humana primitiva surgiu do mamífero vivíparo humano um gênero de criaturas de nascimento prematuro que — saíram para seus ambientes com um excesso crescente de inacabamento animal. Aqui se consuma a revolução antropogenética — a ruptura do nascimento biológico, dando lugar ao ato do vir-ao-mundo. Dessa explosão, Heidegger — em sua obstinada reserva contra toda a antropologia, e em sua ânsia de preservar o ponto de partida ontologicamente puro no Estar-aí (*Dasein*) e no estar-no-mundo dos seres humanos — não toma nem de longe suficiente conhecimento. Pois o fato de que o homem pôde tornar-se o ser que está no mundo tem raízes na história da espécie, raízes que se deixam entrever pelos conceitos profundos da precocidade do nascimento, na neotenia e da imaturidade animalesca crônica do ser humano. O ser humano poderia até mesmo ser definido como a criatura que fracassou em seu ser-animal (*Tiersein*) e em seu permanecer-animal (*Tierbleiben*). Ao fracassar como animal, esse ser indeterminado tomba para fora de seu ambiente e com isso ganha o mundo no sentido ontológico. Esse vir-ao-mundo extático e essa ‘outorga’ para o ser estão postas desde o berço para o ser humano como heranças históricas da espécie. Se o homem está-no-mundo, é porque toma parte de um movimento que o traz ao mundo e o abandona ao mundo. O homem é o produto de um hipernascimento que faz do lactente (*Säugling*) um habitante do mundo (*Weltling*). Esse êxodo geraria apenas animais psicóticos se, com a chegada ao mundo, não se efetuasse ao mesmo tempo um movimento de entrada naquilo que Heidegger denominou ‘casa do ser’. As linguagens tradicionais do gênero humano tornaram capaz de ser vivido o êxtase do estar-no-mundo, ao mostrar aos homens como esse estar no mundo pode ser ao mesmo tempo experimentado como estar-consigo-mesmo. Nessa medida, a clareira é um acontecimento nas fronteiras entre as histórias da natureza e da cultura, e o chegar-ao-mundo humano assume desde cedo os traços de um chegar-à-linguagem. Mas a história da clareira não pode ser desenvolvida apenas como narrativa da chegada dos seres humanos às casas das linguagens. Pois assim que os seres humanos falantes começam a viver juntos em grupos maiores e se ligam não só às casas da linguagem, mas também a casas construídas, eles ingressam no campo de força do modo de vida sedentário. Daí em diante, eles estão não apenas resguardados por sua linguagem, mas também domesticados por suas habitações. Erguem-se na clareira — como sua marca mais vistosa — as casas dos homens (com os templos de seus deuses e os palácios de seus senhores). Os historiadores da cultura deixaram evidente que, simultaneamente à adoção de hábitos sedentários, a relação entre homens e animais em seu todo adquiriu marcas completamente novas. Com a domesticação do ser humano pela casa começa, ao mesmo tempo, a epopeia dos animais domésticos. Ligá-los às casas dos homens não envolve, porém, apenas domesticação, mas também adestramento e criação”³⁴⁵.

³⁴⁵ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradutor José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 33-36.

Após este longo excerto de Sloterdijk, é inteligível a sua defesa de que a via de abertura do ser passa pela antropologia, ao contrário do que concebia Heidegger, cujo objetivo era afastar seu pensamento do viés antropológico presente nos diversos humanismos. Não obstante, para Sloterdijk, Heidegger não explicitou de que modo a linguagem é possível como clareira do ser. E por que é preciso, para Sloterdijk, ter tal conhecimento do processo civilizatório? Porque, segundo o autor, a clareira, ao ser a habitação do ser, trata-se de um espaço de domesticação, amansamento e seleção, em outros termos, a gênese da história do homem. Por conseguinte, o ensino, a disciplina e a moral são instalados através das antropotécnicas do humanismo, que não se reduziram apenas ao letramento:

“Reconhecer que a domesticação do ser humano é o grande impensado, do qual o humanismo desde a Antiguidade até o presente desviou os olhos, é o bastante para afundarmos em águas profundas. Onde não pudermos mais ficar em pé, lá nos assoma à cabeça a evidência de que a domesticação e amicalização educacionais do ser humano não poderiam, em nenhuma época, ser alcançadas só com o alfabeto. Certamente, a leitura (*Lesen*) teve um imenso poder na formação humana — e, em dimensões mais modestas, continua a tê-lo; seleção (*Auslesen*), contudo — seja como for que tenha sido levada a cabo — sempre funcionou como a eminência parda por trás do poder. Lições e seleções têm mais a ver entre si do que qualquer historiador da cultura quis ou pôde levar em conta e, ainda que nos pareça impossível por ora reconstruir de forma suficientemente precisa a conexão, enquanto tal, possui algo de real, é mais que uma simples hipótese descompromissada. A própria cultura da escrita produziu — até a alfabetização universal recentemente imposta — fortes efeitos seletivos: ela fraturou profundamente as sociedades que a hospedavam e cravou entre as pessoas letradas e iletradas um fosso cuja intransponibilidade alcançou quase a rigidez de uma diferença de espécie. Se quiséssemos, contrariamente às advertências de Heidegger, falar mais uma vez em termos antropológicos, os homens dos tempos históricos poderiam ser definidos com aqueles animais dos quais alguns sabem ler e escrever e outros não. Daqui, é só um passo, ainda que ambicioso, para a tese de que os homens são animais dos quais alguns dirigem a criação de seus semelhantes enquanto os outros são criados — pensamento que desde as reflexões de Platão sobre a educação e o Estado faz parte do folclore pastoral dos europeus. Algo semelhante ecoa na afirmação de Nietzsche acima citada, de que, dentre os homens nas pequenas casas, alguns poucos querem; quanto à maioria, porém, outros querem por eles. Que outros queiram por eles significa que eles existem apenas como objeto, e não como sujeito de seleção”³⁴⁶.

Ora, com o desenvolvimento tecnológico e científico, o problema que Sloterdijk levantou nas suas *Regras para o parque humano* é que o poder de seleção e modelagem dos seres humanos não estava mais restrito tão somente à técnica de letramento, mas,

³⁴⁶ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradutor José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 43-45.

sim, fora expandido à “antropotecnologia” da manipulação genética dos embriões humanos que “poderá levar a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional à seleção pré-natal”:

“É a marca da era técnica e antropotécnica que os homens mais e mais se encontrem no lado ativo ou subjetivo da seleção, ainda que não precisem ter se dirigido voluntariamente para o papel do selecionador. Pode-se ademais constatar: há um desconforto no poder de escolha, e em breve será uma opção pela inocência recusar-se explicitamente a exercer o poder de seleção que de fato se obteve. Mas tão logo poderes de conhecimento se desenvolvam positivamente em um campo, as pessoas farão uma má figura se — como na época de uma anterior incapacidade — quiseram deixar agir em seu lugar um poder mais elevado, seja ele Deus, o acaso, ou os outros. Já que as meras recusas ou abdicações costumam falhar devido a sua esterilidade, será provavelmente importante, no futuro, assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropotécnicas. Um tal código também alteraria retroativamente o significado do humanismo clássico — pois com ele ficaria explícito e assentado que a *humanitas* não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano; ela implica também — e de maneira crescentemente explícita — que o homem representa o mais alto poder para o homem [...] Se o desenvolvimento a longo prazo também conduzirá a uma reforma genética das características da espécie — se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de características, se o gênero humano poderá levar a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional à seleção pré-natal — nestas perguntas, ainda que de maneira obscura e incerta, começa a abrir-se à nossa frente o horizonte evolutivo”³⁴⁷.

Este, enfim, seria o fim da história humana, quando o homem tomará em suas próprias mãos o poder de seleção e de criação do gênero humano, que antes estava sob o domínio divino? Ora, sobre essa premente e decisiva questão colocada para o século XXI, quem retornou ao debate foi exatamente Francis Fukuyama com sua obra *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Em tal obra, além de tomar parte na disputa sobre o pós-humanismo e a biotecnologia, Fukuyama assumiu a necessidade de rever as suas posições apresentadas no ano de 1989, na época da publicação do seu famoso artigo *The End of History?*:

“Escrever um livro sobre biotecnologia poderia parecer um salto extraordinário para alguém que nos últimos anos esteve interessado sobretudo em questões de cultura e economia, mas na verdade há um método nesta loucura. No início de 1999, fui solicitado por Owen Harries, editor de *The National Interest*, a escrever uma retrospectiva dos dez anos decorridos desde que, no verão de 1989, ele publicara originalmente meu artigo ‘The End of History?’. Neste artigo sustentei que Hegel tivera razão ao dizer que a história terminara em 1806, uma vez que não ocorrera nenhum progresso político essencial além dos princípios da Revolução Francesa, que ele vira consolidados pela vitória de Napoleão na batalha de Iena naquele ano. A

³⁴⁷ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradutor José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 45- 47.

derrocada do comunismo em 1989 assinalou apenas o desfecho de uma convergência mais ampla rumo à democracia liberal à volta do globo. No processo de considerar detidamente as muitas críticas que haviam sido formuladas àquela peça original, pareceu-me que a única delas que não era possível refutar era a afirmação de que não podia haver um fim da história a menos que houvesse um fim da ciência. Como eu descrevera o mecanismo de uma história universal progressiva em meu livro subsequente, *O fim da história e o último homem*, o desdobramento da ciência natural moderna e da tecnologia que ela gera emerge com um de seus principais propulsores. Grande parte da tecnologia da segunda metade do século XX, como a chamada Revolução da Informação, foi realmente propícia à difusão da democracia liberal. Mas estamos muito longe do fim da ciência, e na verdade pareceremos estar no meio de um monumental período de avanço nas ciências da vida”³⁴⁸.

Já no prefácio, acima, do livro intitulado *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*, Fukuyama explicitou como foi o trajeto que conectou o seu trabalho sobre o “fim da história” à biotecnologia e ao pós-humanismo. O que poderia aparentar “loucura”, na verdade, traz consigo um método que sustenta o argumento do livro, de acordo com o autor. Para Fukuyama, após o seu balanço teórico realizado no ano de 1999, a “única” crítica capaz de demovê-lo de suas posições políticas evidenciadas no artigo de 1989 foi que só haveria o fim-da-história se houvesse o fim da ciência, como se existisse um *télos* científico. Pois bem, nestes dez anos, o que se mostrou historicamente é que a ciência está longe de atingir o seu fim, haja vista o vigor mostrado pelo desenvolvimento técnico científico desse entremeio. Este ponto foi fundamental para Fukuyama rever as suas teses sobre o “fim-da-história”. Contudo, engane-se quem considerar que Fukuyama pregue o livre mercado para as forças produtivas das tecnociências. Em face do avanço da biotecnologia, Fukuyama entende que o Estado deve ser a instância reguladora responsável pelos rumos e consequências do “nosso futuro pós-humano”:

“Já bem no fim de sua vida, Thomas Jefferson escreveu: ‘A difusão geral da luz da ciência já revelou a todos os olhos a verdade palpável: que a grande parte da humanidade não nasceu com selas nas costas, nem um punhado de favorecidos com botas e esporas, prontos para cavalga-la legitimamente, pela graça de Deus’. A igualdade política cultuada pela Declaração da Independência repousa no fato empírico da igualdade humana natural. Diferimos enormemente como indivíduos e por cultura, mas partilhamos uma humanidade comum que permite a todo ser humano se comunicar potencialmente com todos os demais seres humanos no planeta e entrar numa relação moral com eles. A questão fundamental suscitada pela biotecnologia é: o que acontecerá com os direitos políticos quando formos efetivamente capazes de engendrar algumas pessoas com selas nas costas e outras com botas e esporas? Uma solução direta que deveríamos fazer em resposta à

³⁴⁸ FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003, p. 11.

biotecnologia, que no futuro combinará grandes benefícios potenciais com ameaças que são tanto físicas e manifestas quanto espirituais e sutis? A resposta é óbvia: *deveríamos usar o poder do Estado para regulá-la*. E se essa regulação se provar além da capacidade de algum Estado-nação, deverá ser feita em bases internacionais. Precisamos começar a pensar concretamente sobre como estabelecer instituições que possam discriminar entre bons e maus usos da biotecnologia e aplicar essas normas com eficácia tanto nacional quanto internacionalmente. Esta resposta óbvia não é óbvia para muitos dos que participam do atual debate sobre a biotecnologia. As discussões permanecem atoladas num nível relativamente abstrato, tratando da ética de procedimentos como a clonagem ou a pesquisa da célula-tronco, e divididas em um campo que gostaria de permitir tudo e outro que gostaria de proibir amplas áreas de pesquisa e prática. O debate mais amplo é importante, claro, mas os eventos estão se movendo tão rapidamente que logo vamos precisar de mais orientação prática sobre como podemos dirigir desenvolvimentos futuros de modo a que a tecnologia continue sendo a serva do homem em vez de seu senhor. Como parece muito improvável que venhamos a permitir tudo ou a proibir pesquisas extremamente promissoras, precisamos encontrar um meio-termo”³⁴⁹.

A posição de Francis Fukuyama de que o poder do Estado deve ser responsável pela aplicação de normas de controle das utilizações da biotecnologia parece óbvia, não obstante, segundo o autor “esta resposta óbvia não é óbvia para muitos dos que participam do atual debate sobre a biotecnologia”. Tal fato acontece por causa do nível de abstrações que tomaram conta do debate. Outro que também se manifestou sobre a urgência dessa questão histórica do desenvolvimento da biotecnologia foi o filósofo alemão Jürgen Habermas. Ele tomou parte no debate com seu livro *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Entretanto, Habermas, diferentemente de Fukuyama, direcionou as suas críticas a Peter Sloterdijk. Essa discussão entre Habermas e Sloterdijk se estendeu pelos meios de comunicação com acusações diretas de Sloterdijk a Habermas, de que este último incitava a polêmica através da influência exercida sobre seus alunos que trabalhavam nas redações dos jornais da Alemanha³⁵⁰. Por outro lado, Habermas foi indireto em suas críticas a Sloterdijk, visto que não explicitou o nome de seu adversário nas linhas de seu texto, embora a referência seja clara pelas citações entre aspas:

“É claro que também não faltam especulações ferozes. Um punhado de intelectuais alienados tenta ler, a partir da borra de café, o futuro de um pós-humanismo que se tornou naturalista, apenas com o intuito de continuar divagando, diante de uma suposta barreira do tempo — ‘hipermodernidade’ contra a ‘hipermoralidade’ —, sobre os motivos amplamente conhecidos de uma ideologia bastante alemã. Felizmente, a elite conformada em ficar sem a

³⁴⁹ FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003, p. 23- 24.

³⁵⁰ MARQUES, José Oscar de Almeida. “Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk”. In: *Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n.2, p. 363-381, 2002.

‘ilusão de igualdade’ e sem o discurso sobre a justiça não apresenta condições suficientes para exercer sua contaminação. As fantasias nietzscheanas dos que se autopromovem, que enxergam ‘na luta entre os pequenos e grandes cultivadores do ser humano’ o ‘conflito básico de todo o futuro’ e encorajam ‘os principais segmentos culturais’ a ‘exercer o poder de seleção que eles conquistaram de fato’, satisfazem, de modo provisório, apenas o espetáculo da mídia. Partindo de premissas sucintas do Estado constitucional numa sociedade pluralista, eu gostaria, em vez disso, de tentar contribuir para o esclarecimento discursivo dos nossos sentimentos morais desencontrados”³⁵¹.

Habermas visou ironizar Sloterdijk ao fazer menção indireta do seu opositor entre “um punhado de intelectuais alienados” e, depois, prosseguiu em classificá-lo em “uma ideologia bastante alemã”, em alusão ao nazismo. Ademais, Habermas apontou o seu adversário de midiático ao autopromover-se com “fantasias nietzscheanas” e reduzir todo futuro humano em um conflito básico entre os “pequenos e grandes cultivadores do ser humano”. Na realidade, segundo Sloterdijk, a história humana consiste em um processo de seleção através das antropológicas. Então, a opção pelo ato de abrir mão do poder de seleção e, por conseguinte, ser selecionado será configurado como inocência. Isso se deve ao fato de que qualquer afastamento em relação ao poder de autodeterminação será considerado mera ingenuidade. Não obstante, para Habermas, essa condição é, justamente, o que configura o problema do “futuro da natureza humana”. Logo, o conflito fundamental está localizado no campo da moral e não, exclusivamente, na possibilidade aberta de escolha entre programar, ou ser programado:

“Os avanços espetaculares da genética molecular conduzem aquilo que somos ‘por natureza’ cada vez mais ao campo das intervenções biotécnicas. Do ponto de vista das ciências naturais experimentais, essa tecnicização da natureza humana simplesmente dá continuidade à conhecida tendência de tornar progressivamente disponível o ambiente natural. Sob a perspectiva do mundo da vida, certamente nossa atitude muda tão logo a tecnização ultrapassa o limite entre a natureza ‘externa’ e a ‘interna’. Na Alemanha, o legislador proibiu não apenas o DGPI [diagnóstico genético de pré-implantação] e o uso de embriões exclusivamente para pesquisa, mas também as questões relativas à clonagem terapêutica, à barriga de ‘aluguel’ e à ‘eutanásia’, permitidas em outros países. Por enquanto, as intervenções técnicas na linhagem germinativa e na clonagem de organismos humanos chegam a ser mundialmente proscritos, obviamente não apenas devido aos riscos a elas relacionados. Com Wolfgang van den Daele podemos falar da tentativa de uma ‘moralização da natureza’: ‘Aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral’”³⁵².

³⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 31.

³⁵² HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 33-34.

Como visto no excerto de Habermas, o que está em disputa em face às possibilidades abertas pelas “intervenções biotécnicas” não é somente a transposição das insuficiências, fraquezas e limitações do corpo humano, como também a superação da finitude do homem através da “tecnicização da natureza humana”. Em outras palavras, tal embate não se delimita exclusivamente ao anseio de melhoramento da condição humana e à produção de meios tecnológicos que propiciem tratamentos das doenças existentes. O que se está em conflito é a factibilidade de criação de outra forma de vida (trans)humana projetada em laboratório. De acordo com a reflexão de Oswaldo Giacoia Junior sobre o texto habermasiano:

“É por essa razão que, para Habermas, o argumento contrário à instrumentalização da vida humana por uma eugenia liberal não deve ser buscado direta e imediatamente no âmbito jurisdicional ou constitucional, portanto no plano da proteção assegurada às pessoas, mas num limiar bem mais recuado e fundamental: no terreno normativo das intuições, sentimentos, convicções e razões que estão na base da moral racional dos direitos humanos. Esse plano, por assim dizer infrajurídico, o autor denomina automoral”³⁵³.

Em contraste, Peter Sloterdijk recorre à crítica genealógica de Nietzsche acerca de Darwin e Paulo de Tarso para sustentar a sua argumentação sobre a outra face da “clareira”: configurada numa arena de combate crucial. Nesse espaço velado e sombrio, atrás da aparente calma do campo escolar — semeado por formação, disciplina e moralização — serão configurados os tipos de construtores de casas que prevalecerão ao longo da história humana como os cultivadores seletivos do tipo de homem bom. No entanto, com o avanço do campo da biotecnologia e da engenharia genética, Sloterdijk se apropria de Nietzsche para executar uma leitura enviesada do *Übermensch* como possibilidade exequível de criação seletiva de um “super-homem”³⁵⁴:

“Quando fazemos a segura vida doméstica dar origem à clareira, estamos tocando apenas no aspecto mais inofensivo da humanização nas casas. A clareira é ao mesmo tempo um campo de batalha e um lugar de decisão e seleção. Quanto a isso, não mais importam as mudanças de rumo de uma

³⁵³ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Sobre Técnica e Humanismo”. *Cadernos IHU Ideias* (UNISINOS), São Leopoldo/RS., v. 20, n.1, 2004, p. 06.

³⁵⁴ Outros pós-humanistas/transhumanistas também realizam esta mesma leitura da figura do “Além-do-homem” de Nietzsche: “When I first became familiar with the transhumanist movement, I immediately thought that there were many fundamental similarities between transhumanism and Nietzsche’s philosophy, especially concerning the concept of the posthuman and that of Nietzsche’s overhuman”. In: SORGNER, Stefan Lorenz. “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”. In: *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 20 Issue 1 – March 2009 – pgs. 29-42 Disponível em <http://jetpress.org/v20/sorgner.htm> Acessado em 10/03/2015

pastoral filosófica. Lá onde há casas, deve-se decidir no que se tornarão os homens que as habitam; decide-se, de fato e por atos, que tipo de construtores de casas chegarão ao comando. Na clareira, mostra-se por quais posições os homens lutam, tão logo se destacam como seres construtores de cidades e produtores de riquezas. O que realmente vem ao caso aqui foi esboçado em angustiantes insinuações pelo mestre do pensamento perigoso, Friedrich Nietzsche, na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, sob o título ‘Da virtude apequenadora’ [...] Nietzsche, por outro lado — que leu com a mesma atenção Darwin e S. Paulo — julga perceber, atrás do desanuviado horizonte da domesticação escolar dos homens, um segundo horizonte, este mais sombrio. Ele fareja um espaço no qual lutas inevitáveis começarão a travar-se sobre o direcionamento da criação dos seres humanos — e é nesse espaço que se mostra a outra face, a face velada da clareira [...] Esse é o conflito fundamental que Nietzsche postula para todo o futuro: a luta entre os que criam o ser humano para ser pequeno e os que criam para ser grande — poder-se-ia também dizer entre os humanistas e os super-humanistas, amigos do homem e amigos do ‘super-homem’ [*Übermensch*]”³⁵⁵.

Sloterdijk faz menção ao “além-do-homem” nietzscheno como “amigos do ‘super-homem’”. Todavia, para chegar a este ponto, o que está no centro de tal reflexão de Sloterdijk é o terceiro livro de Zaratustra, precisamente a seção nomeada “Da virtude que apequena”. Nessa seção, Zaratustra localizou terra firme, após muitas andanças. Porém, ele não retornou à sua caverna na montanha: “Zaratustra permaneceu parado e refletiu. Por fim disse, com tristeza: ‘Tudo ficou menor’! Em toda parte vejo portões mais baixos: quem é de *minha espécie* ainda passa por eles, mas — tem de se abaixar!”³⁵⁶. Nas páginas seguintes, ainda há o seguinte escrito: “Para elas [pessoas pequenas], virtude é o que torna modesto e manso: com ela transformaram o lobo em cão, e o próprio homem, no melhor animal doméstico do homem [...] Vós vos tornais cada vez menores, ó gente pequena! Desmoronais, ó amantes do bem estar!”³⁵⁷. Em prosseguimento à análise, explicitamente o resultado conferido por Zaratustra é de que a seleção resultou em seres menores, haja vista o tamanho das suas casas. Ademais, essa “gente pequena” é virtuosa pela sua mansidão, modéstia e pelo amor ao bem estar.

Na verdade, a crítica recai exatamente à interpretação de Sloterdijk do “além-do-homem” de Nietzsche, que é diametralmente oposto ao “super-homem” alardeado pelos transumanistas. A figura deste super-humano seria o resultado de uma produção em laboratório, que apagaria a fronteira que define o sujeito e o objeto, em outros termos, entre o homem e a técnica. O benefício visado pelos transumanistas seria a vida repleta

³⁵⁵ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradutor José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 37- 41.

³⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 159.

³⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 162- 163.

de “bem-estar”, sem dores e sem tristezas. Isso decorre da assimilação, feita de modo oblíqua pelos transumanistas, da ideia nietzscheana de autossuperação do homem como se fosse o sinônimo de aperfeiçoamento humano, vislumbrado como possibilidade factível através do desenvolvimento tecnológico. A promessa, que desponta nesse horizonte transumanista, é da imortalidade humana. Esse ideário de vidas eternas, extirpadas de dores e doenças, sem contradições, ambivalências e ressentimentos, está imbuído do valor de progresso. Tais valores de longevidade, perfeição e felicidade plena, têm sua origem na racionalidade técnica da modernidade. Deste ponto, existe a junção entre a perspectiva de superação do humano e aquela visão teleológica do historicismo, que se pautava no valor do progresso histórico e na linearidade da história.

Porém, a figura do pós-humanismo/transumanismo se aproxima muito mais do “último homem” nietzscheano do que propriamente do “além-do-homem” de Nietzsche. O “último homem” desponta no fim-da-história como aquele que se imagina a forma mais bem acabada do ser humano formado na democracia liberal. Não é por casualidade que Francis Fukuyama teceu o seguinte comentário:

“O último homem de Nietzsche era, em essência, o escravo vitorioso. Ele concordava inteiramente com Hegel que o cristianismo era uma ideologia de escravos e que a democracia representava uma forma secularizada do cristianismo. A igualdade de todos os homens perante a lei era uma realização do ideal cristão da igualdade de todos os que acreditam no Reino dos Céus. Mas a crença cristã na igualdade dos homens perante Deus nada mais era do que um preconceito, preconceito nascido do ressentimento dos fracos contra os mais fortes. A religião cristã teve origem na percepção de que os fracos podiam suplantar os fortes quando reunidos num rebanho, usando as armas da culpa e da consciência. Nos tempos modernos esse preconceito tornou-se extremamente abrangente e irresistível, não por ter provado sua veracidade, mas devido ao grande número de pessoas fracas [...] ‘Antigamente, o mundo todo era louco’, diz o mais sutil dos últimos homens. Se o maior temor de Nietzsche era que o ‘modo de vida americano’ saísse vitorioso, Tocqueville estava resignado à inevitabilidade dessa vitória e satisfeito com a sua expansão. Ao contrário de Nietzsche, ele era sensível às pequenas melhorias na vida da grande massa do povo numa democracia. E de qualquer modo sentia que o avanço da democracia era tão inexorável que qualquer resistência seria inútil e contraproducente [...] Quando o Zaratustra de Nietzsche falou à multidão sobre o último homem, ergueu-se um clamor: ‘Dê-nos esse último homem, Ó Zaratustra!’ ‘Faça com que sejamos esse último homem’ gritaram todos. A vida do último homem é uma vida de segurança física e de riqueza material, exatamente o que os políticos ocidentais gostam de prometer aos seus eleitores. Será disto realmente que a história humana tratou nestes últimos milênios? Devemos temer o fato de que estamos felizes e satisfeitos com a nossa situação, não mais de seres humanos, mas de animais do gênero *homo sapiens*? Ou há o perigo de estarmos felizes num nível, mas ainda insatisfeitos conosco em outro nível, e

portanto prontos para arrastar o mundo de volta à história com todas as suas guerras, injustiças e revoluções?”³⁵⁸.

Ao retomar a sua tese do fim-da-história, Fukuyama analisa o “último homem” de Nietzsche como produto da marcha histórica³⁵⁹ de mediocrização da vida humana nas sociedades modernas. Por essa razão, não é para espantar-se ao ler Peter Sloterdijk elogiar o trabalho de Francis Fukuyama, visto que a posição deste último se alterou desde o seu artigo “*The End of History?*”. Desta forma, Sloterdijk frisou, no livro *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*, a sua consideração a respeito do trabalho de Fukuyama:

“Não quero me limitar à observação de que essas objeções são normalmente apresentadas no tom de um sarcasmo neorrealista, como se os comentaristas desfrutassem de um sentimento de superioridade, logo que eles surpreendem um autor filosófico em meio ao anúncio de mensagens aparentemente ingênuas. Mesmo o empenho anti-intelectual junto àqueles que desprezam Fukuyama precisa ser observado *en passant*; e se os historiadores se rebelam contra a possibilidade de perderem o emprego por conta de um filósofo, isso não é de todo incompreensível. Na verdade, o autor antecipou as preocupações e as objeções de seus críticos nos pontos essenciais. No capítulo final de seu livro, que possui o título ominoso de “O último homem”, ele aborda com uma sensibilidade impressionante a pergunta sobre se a democracia liberal momentaneamente exitosa está realmente em condições de oferecer a todos os seus cidadãos a completa satisfação de suas necessidades intelectuais e materiais. Sua resposta é a de um conservador cético, que sabe o seguinte: existem contradições ‘no cerne de nossa ordem liberal’ que continuarão existindo ‘mesmo se o último ditador fascista, o último general com mania de grandeza e o último funcionário de partido comunista tiverem desaparecido totalmente da face da terra’. Portanto, o diagnóstico acerca do tempo, que se esconde em *O fim da história*, não é para ser depreendido do *slogan* que, como observei, não faz outra coisa senão citar uma interpretação engenhosa da filosofia hegeliana empreendida por Alexandre Kojève nos anos 1930 (que, por sua vez, tinha datado o ‘fim da história’ como tendo acontecido no ano da publicação da *Fenomenologia do espírito*, em 1807)”³⁶⁰.

Não obstante, Nietzsche³⁶¹ fornece colossal aporte para lançar luz ao que Fukuyama e Sloterdijk não especificaram: ambos os processos tanto de domesticação,

³⁵⁸ FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulybe Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 363, 373, 375 e 376.

³⁵⁹ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *Para Ler Peter Sloterdijk*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 250: “Em *O fim da história*, Fukuyama descreve o desenvolvimento histórico dos tempos antigos clássicos até os nossos dias por meio das vicissitudes da megalotimia na direção da isotimia. Ou seja, o caminho de um homem de orgulho e plenamente capaz de emoções próprias dessa condição, construtivas e destrutivas, para o homem domesticado que vivencia os nossos atuais pequenos orgulhos”.

³⁶⁰ SLOTERDIJK, Peter. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 56- 57.

³⁶¹ Na seção 13 da Terceira Dissertação de “*Para a genealogia da moral*”, localizamos a subsequente reflexão nietzscheana: “*O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência, indica uma parcial inibição e*

quanto de cultivo, fazem parte do mesmo processo civilizatório do “ideal ascético”. Por extensão, não só o último homem — que é domesticado com a “satisfação de suas necessidades intelectuais e materiais” (como menciona Fukuyama, no texto acima) —, mas também o “super-humano” — projetado para ser cultivado em laboratório pelos transumanistas — ainda estão presos às ideologias de progresso. Isso ocorre em razão da vontade de poder, que impulsiona o desenvolvimento tecnológico, a exploração econômica em dimensão intergaláctica e o “*instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*”.

Diante dessa compulsão humana em prever os rumos da história e do futuro humano, surge um prognóstico pautado pelo medo da catástrofe da desertificação na Terra. “Justamente no ápice da secularização, em que a moderna racionalidade científica inicia sua trajetória pós-moderna, seria prudente que conservássemos a memória daquele acervo de conteúdo ético, cujo sentido ainda reverbera na constelação formada por autonomia, responsabilidade, personalidade e liberdade” ³⁶². Em consonância, Hans Jonas, que foi o aluno de Heidegger, escreveu *O princípio*

exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida. Que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do ‘fim’). O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser- estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mais precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem — precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor. Já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* — ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida... Qual a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida — ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses — ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente — como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?... O homem frequentemente está farto, há verdadeiras epidemias desse estar-farto (— como por volta de 1348, no tempo da dança da morte): mas mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo — tudo isso irrompe tão poderosamente nele, que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição — é a própria ferida que em seguida o faz *viver*...In: NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 109- 111.

³⁶² GIACOA JUNIOR, Oswaldo. “Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida”. *Olhar (UFSCar)*, São Carlos - SP., v. 08, n.1, 2003, p. 35.

responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica (1979). Nessa obra, cujo tema central é o princípio responsabilidade, Hans Jonas também escreveu poucas, contudo, lúcidas páginas sobre Nietzsche:

Já que a própria utopia se cala nesse ponto, temos o direito de nos voltar para Nietzsche. Vindo do extremo oposto, ele chega à mesma conclusão de que tudo o que ocorreu até agora não passa de uma etapa preliminar, uma transição do animal para o super-homem futuro. Mais do que o marxismo, Nietzsche nos permite vislumbrar algo do que seria a sua ideia de grandeza humana, a qual projeta sombra sobre o futuro. Nietzsche, naturalmente, não era nenhum utopista e não alimentava nenhuma expectativa em relação ao estado futuro, nem muito menos em relação a um estado ‘definitivo’, que significaria a morte da aventura humana. O estado transitório se referia estritamente aos seres humanos, ao esperado ‘super-homem’ prontamente dito, que com sua vez deveria superar-se indefinidamente, em um horizonte aberto. Sabemos também que Nietzsche só experimentava desprezo pelas bênçãos da igualdade socialista e suas outras beatitudes coletivas, e por isso não pode ser utilizado como fonte suplementar para preencher o vácuo de conteúdo da utopia marxista. No entanto, com sua percepção vívida sobre a grandeza e a pequenez humana, o sublime e o medíocre, o íntegro e o deformado, ele sabia razoavelmente do que faltava, quando esperava pela vinda do melhor [...] Certamente, eles não eram ainda os ‘espíritos inteiramente livres’ do futuro, dos quais, após a morte de Deus, ou seja, da perda definitiva da transcendência, se exigiria uma ‘dureza’ e uma ‘coragem’ desconhecida até então. Essa é a única virtude distintiva do super-homem que Nietzsche é capaz de mencionar, e isso quer dizer simplesmente fazer da necessidade uma virtude — em si, ela não passa de um melhoramento de algo que já conhecemos no passado. Em suma, o ‘super-homem’ sempre esteve aqui, bem como ‘o homem’. O homem futuro será diferente do atual, mas este também é diferente daquele que o antecedeu. Em conclusão, não há nenhuma indicação em Nietzsche de como promover ou tornar possível o aparecimento do homem superior, e mesmo sequer quanto à sua probabilidade (salvo se quiséssemos recorrer às imagens ocasionais sobre a domesticação)³⁶³.

É deveras significativo que Jonas tenha retomado Nietzsche “quando a própria utopia se cala”. Diferentemente de Fukuyama, Jonas não decretou o “fim da história”, ele se apoiou em Nietzsche para desprender-se dos grilhões que tentam fixar o “bicho-homem” em uma única cadeia histórica possível. Como Jonas escreveu acima, qualquer esforço em fechar o horizonte de possibilidades em um estado imutável “significaria a morte da aventura humana”. No entanto, com a falência da URSS, o pessimismo tomou conta dos espíritos utópicos e a euforia inebriou as análises dos neoliberais. Concomitantemente, a sombra do niilismo³⁶⁴ paira sobre o Ocidente, visto que

³⁶³ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 259- 260.

³⁶⁴ Para o estudioso João Paulo Simões Vilas Bôas: “Muito embora as primeiras reflexões de Nietzsche sobre o niilismo tenham se dado num contexto de intrínseca relação com o niilismo russo, em especial a partir da leitura da tradução francesa da obra Pais e Filhos de Ivan Turguêniev, com o passar do tempo,

Nietzsche “não pode ser utilizado como fonte suplementar para preencher o vácuo de conteúdo da utopia marxista”, como descreveu Jonas no fragmento acima. Não obstante, embora a filosofia de Nietzsche não ocupe o lugar da utopia marxista, a sua perspectiva do “último homem” é seminal para uma crítica do tempo histórico neoliberal. Nesse sentido, descreveu Paulo Arantes em *O novo tempo do mundo*, “só há festa na exceção”, porque a utopia vigente é a do trabalho incansável, da produtividade frenética e da *performance* além dos limites humanos:

Só que esse sentido não pode sobreviver à chegada ao destino. Foi quando o futuro basculou de um só golpe no deserto do presentismo atual, arrastado pela Queda do Muro — passando agora para o campo do capitalismo vitorioso: o teor de verdade do livro de Fukuyama, que afinal renegou por falta de fibra para sustentar a nota, reside na visão de que algo de substantivo na experiência da história desmoronou junto, arrastado pela queda, daí a figuração do ‘último homem’ se debatendo no formalismo de um domingo sem dias úteis, pois no mundo do trabalho dominado só há festa na exceção”³⁶⁵.

Neste momento em pleno “deserto do presentismo”, mas depois de percorrer os labirintos do fenômeno pós-moderno, do debate acerca do fim-da-história e do pós-humanismo, é possível retomar a questão do início deste capítulo, a saber, se Nietzsche é o “precursor da pós-modernidade”? Ou, então, crer na formulação de Habermas que a “Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de inflexão”³⁶⁶? Acreditamos que ambas as afirmações são insuficientes. Justamente porque a crítica de Nietzsche é extemporânea, ou “atemporal” como o filósofo registrou no Prólogo de *O caso Wagner*

em particular nos textos do último período da sua produção intelectual, esta reflexão se desenvolveu e se ampliou no sentido de atuar como uma chave para a interpretação dos principais acontecimentos da modernidade. Em diversos fragmentos póstumos e também nas obras *Para a Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*, Nietzsche procura oferecer uma compreensão da história do ocidente como um processo marcado pelo advento e consumação do niilismo. Apesar das diversas formulações que o pensador faz deste fenômeno não possuírem uma acepção unívoca ao longo dos seus escritos, todas elas estão diretamente relacionadas com a desvalorização dos valores, o que já indica a profunda relação deste fenômeno com a moral. Mais especificamente com uma moral, a moral cristã, a qual é entendida por ele como uma interpretação da realidade que desvaloriza a existência terrena em prol de uma outra vida no além (a qual seria, esta sim, a “verdadeira vida”). Segundo Nietzsche, esta interpretação moral da existência que buscou apresentar uma explicação “verdadeira” para os fenômenos e uma justificativa para o sofrimento do homem teve seu início com a primeira transvaloração dos valores aristocráticos¹⁴ e encontrou sua consolidação definitiva com a apropriação da filosofia socrático-platônica pelo cristianismo. Tal foi o grau de domínio desta moral no ocidente que ela foi tida como a moral por excelência durante praticamente dois mil anos”. In: VILAS BÔAS, João Paulo Simões. “Nietzsche e a polêmica em torno da grande política: por uma ética de superação do niilismo”. In: *Theoria* (Pouso Alegre), v. 03, 2011, p. 131. Disponível em http://www.theoria.com.br/edicao0611/por_uma_etica_de_superacao_do_niilismo.pdf Acesso em 11/02/2016.

³⁶⁵ ARANTES, Paulo Eduardo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 196.

³⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 121.

³⁶⁷. Deste modo, a sua filosofia não se presta ao vínculo datado e determinado de um movimento histórico específico. Até tal ponto, alguém poderia contra argumentar que o pós-moderno também pode ser extemporâneo precisamente porque se fundou nessa senda nietzscheana. Todavia, considerar a obra de Nietzsche como esse ponto de virada e de inauguração da pós-modernidade também equivale a incorrer em outro equívoco, já que Nietzsche não é relativista, tampouco irracionalista. Em franca oposição, a filosofia nietzscheana considera no mais alto grau a importância de existir uma escala de valores hierárquicos e de haver critérios avaliativos. Neste ponto, acompanhamos o que Vânia Dutra de Azeredo realçou em *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*:

“Se a exigência enunciada por Nietzsche é de tornar-se ‘atemporal’, o conjunto dos seus textos confirma o êxito desse empreendimento. Ao longo de sua vida travou uma batalha com a tradição e a modernidade, denunciando as dicotomias e os ideais subjacentes à filosofia que o antecede e àquela com a qual convive. Na sua avaliação, ‘o filósofo nele se defendeu’. Na nossa leitura, a construção filosófica de Nietzsche leva a termo um período na construção filosófica ao rejeitar o fundamento, mas não inaugura outro. ‘Por quê?’, nos perguntarão, e diremos que o pensador alemão propunha critérios de avaliação, hierarquia de valores e nem os critérios, nem a hierarquia foram contemplados. Da passagem da avaliação das interpretações nietzscheanas, mergulhou-se no relativismo e no sem valor. Tais elementos são eminentemente combatidos por Nietzsche como riscos constantes de se perder na travessia do homem para o além-do-homem. Ao travar um combate contra tudo o que fazia um filho de seu tempo, obteve vitória, mas não conseguiu inaugurar outros tempos, tornando-se ‘atemporal’ ou, como nós denominamos, um extemporâneo ³⁶⁸.

Por isso, Nietzsche não se limita somente a criticar a modernidade, como o fazem grande parte dos teóricos relacionados ao pós-moderno, tampouco se alinha aos pressupostos propriamente modernos, como faria mais “um filho de seu tempo”. Ora, se Nietzsche não pode ser classificado como moderno, nem como fundador dos pós-modernos, o que a sua filosofia nos diz afinal? Uma das possibilidades de resposta está concentrada também no Prólogo de *O caso Wagner*: “Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’”. Significa, então, combater todo espectro do niilismo e os sintomas de decadência do seu tempo. Isso ocorre com base em critérios avaliativos e numa escala

³⁶⁷ “Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo. Muito bem! Tanto quanto Wagner, eu sou um filho de seu tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos/Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 9.

³⁶⁸ AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013, p. 274.

de valores hierárquicos, como, por exemplo, a genealogia e o além-do-homem, respectivamente, que são temas magnos da filosofia nietzscheana. Nesse sentido, merece destaque a crítica desenvolvida por Scarlett Marton no texto: “Contra modernos e pós-modernos: Nietzsche e as filosofias de fachada”:

“Ao privilegiar a intertextualidade às expensas das narrativas, a noção de construto à custa dos conceitos, a ideia de interpretação em detrimento dos significados, o pensamento pós-moderno leva a crer que tudo se equivale. Suprimindo os referentes, ele institui a máxima de que ‘tudo é relativo’. Por outro lado, a filosofia moderna, dignamente representada por Descartes e Kant, teria perseguido, no entender de Nietzsche, o objetivo de enclausurar o pensamento, encerrá-lo numa totalidade coesa mas fechada; teria se imposto o propósito de colocar a investigação a serviço da verdade, asfixiá-la sob o peso do incontestável. Contra os modernos, Nietzsche se põe a questionar a ‘vontade de verdade’ que julga dominar a filosofia na modernidade. Da sua ótica, é a recusa do perspectivismo que a ela confere caráter dogmático. Negando ‘a perspectiva, a condição básica de toda vida’, os dogmáticos não toleram que lhes seja vedado transcender a própria condição, não aceitam estar limitados a certo ponto de vista, não admitem se verem condenados a determinado ângulo de visão. Contra os pós-modernos, Nietzsche poderia muito bem se pôr a questionar a ausência de critérios que impregna o pensamento. Da sua ótica, seria tal ausência que a ele viria conferir caráter relativista. Enquanto a filosofia moderna se deixa levar pelo dogmatismo, o pensamento pós-moderno traz a marca do relativismo. Desse ponto de vista, um seria apenas o reverso do outro. Como duas faces da mesma moeda, estariam presos à mesma armadilha. Em suma: filosofias ou modos de pensar de fachada. Como livrar-se da metafísica sem cair no relativismo? Essa é a questão que se coloca para a nossa reflexão. Se os princípios transcendentais perderam o seu poder eficiente, nem por isso se tornaram inócuos quadros referenciais que nos permitam pensar a nossa própria condição. Se a ideia de interpretação permite contestar o dogmatismo, nem por isso deixa de ser necessário um critério que nos permita distinguir entre as muitas interpretações. No limiar entre a modernidade e a pós-modernidade, Nietzsche, esse pensador do século XIX, fala a partir de um não lugar. Ao mesmo tempo em que combate princípios últimos e definitivos da filosofia moderna, não se presta ao relativismo que marca o pensamento pós-moderno. Ainda hoje extemporâneo, sua atualidade residiria justamente em apontar a necessidade de um critério para avaliar diferentes interpretações, diferentes perspectivas avaliadoras e — por que não? — hierarquiza-las”³⁶⁹.

Por toda a complexidade exteriorizada a partir desse comentário de Scarlett Marton, Nietzsche ocupou um lugar de destaque e, ao mesmo tempo, de incômodo para Habermas. Nietzsche não é passível de enquadramentos em um pensamento linear que procura encadear filósofos numa simples sequência cronológica, visto que ele “fala a partir de um não lugar” (conforme a última citação acima). Por tal motivo, a crítica nietzscheana não se alinha ao dogmatismo moderno, nem ao relativismo pós-moderno.

³⁶⁹ MARTON, Scarlett. “Contra modernos e pós-modernos: Nietzsche e as filosofias de fachada”. In: André Martins, Homero Santiago, Luís César Oliva. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 197-198.

Dessa maneira, os seus detratores costumam afirmar que Nietzsche não se propõe a nada e só se coloca na posição de destruidor de ídolos. Mas será isso mesmo verdade?

Para responder à indagação, é muito proveitoso lançar um olhar crítico para o nosso tempo e, por conseguinte, verificar de que forma habitamos essas diferentes temporalidades históricas, a saber, moderna, pós-moderna, hipermoderna, supermoderna, pós-humana, etc. Deveras, a nossa própria contemporaneidade pode ser examinada através do prisma de análise extemporâneo impulsionado por Nietzsche. Pensadores relevantes de nossa época atuam precisamente com tal chave investigativa, o que lhes permite explorar genealogicamente problemas decisivos do contemporâneo, ao pensar junto com a obra de Nietzsche e servir-se do seu rico legado para o mundo atual.

Um exemplo de atualização desse empreendimento intelectual é o curto ensaio intitulado *O que é o contemporâneo*. Nesse trabalho, o pensador italiano Giorgio Agamben se aventurou a ruminar sobre uma questão que aponta diretamente para a condição do homem em face ao seu próprio tempo: “De quem e do que somos contemporâneos? E, antes de tudo, o que significa ser contemporâneo?”³⁷⁰. Uma primeira tentativa, das possíveis respostas aventadas por Agamben, é que, paradoxalmente, ser contemporâneo é ser extemporâneo. Não por acaso que tal encaminhamento de Agamben tem por base, justamente, a obra de Nietzsche e sua extemporaneidade:

“Nietzsche situa a sua exigência de ‘atualidade’, a sua ‘contemporaneidade’ em relação ao presente, numa desconexão e numa dissociação. Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo”³⁷¹.

Mas o que significa “perceber e apreender” o seu tempo histórico? Ora, o próprio Agamben, nesse mesmo texto, delineou indicações a respeito desse questionamento³⁷². Trata-se de uma atitude filosófica de destacar-se das amarras de seu tempo, de desconectar-se de suas exigências, numa tentativa de desvencilhar-se da

³⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução por Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 57.

³⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução por Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 58- 59.

³⁷² PELBART, Peter Pál. “What is Contemporary?” In: *Afterall*, v. 39, 2015, p.10. Disponível em: http://www.afterall.org/2015/04/15/Peter_Pal_Pelbart_What_Is_the_Contemporary_Afterall_39.pdf Acesso em 04 outubro de 2015.

dominância estruturada pela primazia do tempo presente. Em um primeiro plano, pode parecer um paradoxo, uma vez que se reivindica certa dissociação do presente para tentar compreender nosso tempo atual. Concomitantemente, esse descolamento também é bastante sintomático para examinar a atualidade, com a qual se exige que devamos estar conectados a todo o momento, ininterrupta e incessantemente, através dos inúmeros dispositivos técnicos³⁷³.

Por isso, para Agamben, a compreensão do presente se passa em manter necessariamente um afastamento crítico em relação a ele, consiste em ter certa liberdade de pensar com categorias de outras temporalidades, sejam aquelas soterradas no passado, seja para fazer conjecturas sobre o futuro a partir de categorias que são do presente. Não por acaso, Agamben resgatou³⁷⁴ a *Segunda Consideração Extemporânea. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Este é um dos sentidos porque Nietzsche ainda é visceralmente atual e toca em problemas cardinais que ainda nos defrontamos, como, por exemplo, a figura do “último homem” exibida no fim-da-história neoliberal:

“A figura do último homem é a caricatura satírica do orgulhoso ideal que animava a crença da moderna *Aufklärung*; ora, é esse ideal que, na pós-modernidade da terra da semi formação, tornou-se figura do mundo. Há alguns poucos séculos, a consciência filosófica era animada pela convicção de que, nas vicissitudes da história, era preciso reconhecer a laboriosa e heroica peregrinação do gênero humano, na curva de um progresso infinito, em busca do fim último de sua existência: a conquista da felicidade e da bem aventurança sobre a terra, o advento glorioso do primado universal da razão e da justiça. Aquilo que, na fase áurea do Esclarecimento ainda podia aparecer como representação ideal de um escatológico final dos tempos, como a realização da essência verdadeira da humanidade, transformou-se em nossos dias no insípido e prosaico fim das ideologias, na *débauche* das grandes narrativas”³⁷⁵.

Devido a tais efeitos atribuídos à abertura pós-moderna detalhados no excerto acima, trata-se de um “mal a ser eliminado”? José Antonio Vasconcelos responde a essa indagação de forma não enviesada ideologicamente:

³⁷³ Em “Desmundo digital: perspectiva genealógica”, Maria Cristina Franco Ferraz destaca esta marca característica da contemporaneidade “como o estado atual de hiperconexão (por meio de diversos dispositivos, como *tablets*, *smartphones*, computadores) e seus efeitos sobre o esgarçamento da atenção e da capacidade de concentração. Nunca pareceu tão difícil pensar, ler um livro denso (que dirá dedicar-se a produzir um livro extenso), concentrar-se para estudar, ater-se a uma só temática, a um só projeto de fôlego”. FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Desmundo digital: perspectiva genealógica*. Revista Brasileira Rio de Janeiro, v. 84, 2015, p. 175- 176.

³⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução por Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 58.

³⁷⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “O Incômodo”. In: *Verve* (PUCSP), São Paulo, v. 6, n.1, 2004, p. 11-12. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/5002/3544> acessado em 27/02/2014.

“Creio que um esforço sério e decidido em responder essas questões, seja numa perspectiva de simpatia ou antagonismo ao pós-modernismo e às tendências afins, não é algo a ser evitado, mas pelo contrário, só pode alargar os horizontes do historiador e enriquecer os fundamentos teóricos de sua disciplina”³⁷⁶.

Essa escolha de Vasconcelos não é a mais fácil a ser seguida, entretanto, atende à complexidade do questionamento. Seria simples e descomplicado evitar o debate acerca do pós-modernismo e abordá-lo como um “mal a ser eliminado”. E mesmo se a posição adotada seja esta — de discordância ao fenômeno pós-moderno — é mais proveitoso, do ponto de vista teórico, enfrentar a questão em vez de furtar-se a ela. Por essa perspectiva, tomamos o texto intitulado “Pós-modernidade: projeto incompleto”, no qual seu autor, Gianni Vattimo, retoma a discussão e faz menção clara ao texto de Jürgen Habermas. Este trabalho habermasiano, que foi apresentado em conferência em setembro de 1980, desencadeou os debates da pós-modernidade com o título: “Modernidade: um projeto inacabado”. Não por casualidade, o texto de Vattimo surgiu num livro publicado em 2016, que foi resultado de debates em torno da trajetória intelectual de Sergio Paulo Rouanet. Ora, não é nenhum segredo a afinidade eletiva de Rouanet pelo projeto moderno do Esclarecimento. Contudo, dentre os autores da coletânea, Vattimo é um daqueles que discordam das categorias de pensamento que caracterizam a formação intelectual de Rouanet. Por isso, o debate é estabelecido em volta dos conceitos de modernidade e pós-modernidade.

O interessante é que Vattimo parte, justamente, da leitura de Habermas para definir o que ele compreendeu da separação que o filósofo alemão traçou entre os pós-modernos: “uma versão conservadora do pós-modernismo, e que ele reconhece emblematicamente em Gehlen, retomando Gottfried Benn, e uma versão anarcoestetizante que, por sua vez, coloca sob os nomes de Bataille e de Heidegger”³⁷⁷. Com este diagnóstico, Vattimo pretendeu defender o seguinte argumento:

“A tese que proponho é que o projeto moderno permanece incompleto por causa da separação entre essas duas ‘versões’. A versão que triunfou nos trinta anos que nos separam da obra de Habermas (confesso que, relendo- a agora, parece-me muito mais) é aquela que motiva o pessimismo de Gehlen e

³⁷⁶ VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005, p. 152.

³⁷⁷ VATTIMO, Gianni. “Pós-modernidade: projeto incompleto”. In: Rouanet, Luiz Paulo; Rouanet, Adriana Bassi; da Silva Neto, Wilson L. B. (Orgs.). *Rouanet 80 anos: democracia, modernidade, psicanálise e literatura*. São Paulo: É realizações, 2016, p. 90- 91.

Benn e que é como revelam Bataille e Heidegger, isto é, a versão que podemos chamar de weberiana do projeto moderno, na qual modernidade é sinônimo de racionalização sempre mais totalizante da sociedade, segundo aquilo que Weber nos ensinou a chamar de racionalidade formal: o cálculo dos meios em relação a fins de cujo conteúdo não se ocupa. Até a ideia de laicidade do Estado, que vem à mente agora, e a qual certamente não cremos que se deva renunciar, é fundamentalmente inspirada nesta concepção formal de racionalidade que quer manter-se neutra em relação aos valores. Nos trinta anos que nos separam da primeira edição da obra de Habermas, o projeto moderno desenvolveu-se no sentido da racionalização weberiana: se são intensificados os controles sociais, incluídos aqueles sobre a vida privada de todos, ou se é acentuada a disciplina social do trabalho (pense-se na redução dos direitos sindicais, nos constantes cortes de despesas com *welfare*). O termo '*totale Verwaltung*' significa 'quer organização total' ou 'quer domínio total', e é o mais adequado para descrever a condição em que nos encontramos"³⁷⁸.

Neste certame, Vattimo elabora uma análise do que ele considera o triunfo do projeto (pós)-moderno de racionalização da vida social, do trabalho e das relações humanas analisados à luz dos conceitos weberianos. Para o pensador italiano, a outra vertente pós-moderna de Heidegger e Bataille não foi realizada de fato como ocorreu com a versão conservadora da pós-modernidade. Vattimo, ao lembrar-se do *Discurso filosófico da modernidade* de Habermas, adotou o pressuposto de que tanto Heidegger, quanto Bataille são herdeiros da crítica nietzscheana do processo de racionalização do Ocidente. Até esse ponto, não há muito que se contra-argumentar. O problema é a conclusão retirada de tal ponto, isto é, de que Nietzsche ao ser o "ponto de inflexão" da modernidade, ele desencadeou a pós-modernidade anarcoestetizante nas figuras de Heidegger e Bataille. Ora, nem Nietzsche, nem a dupla Heidegger e Bataille podem ser considerados pós-modernos. Logo, mesmo que seja interessante a nova tentativa de Vattimo de encarar a pós-modernidade como projeto incompleto, não é sustentável o argumento habermasiano de que Nietzsche seja esse ponto de inflexão que abriu as portas para o advento da pós-modernidade. E, desta maneira, o fundamento de Vattimo também se enfraquece, pois está apoiado na ideia de divisão de duas vertentes da pós-modernidade, como descreve Habermas:

"Esta despedida neoconservadora da modernidade refere-se, portanto, não a dinâmica desenfreada da modernização social, mas sim a superfície de uma autocompreensão cultural da modernidade aparentemente ultrapassada. No entanto, entre os teóricos que não consideram que tenha ocorrido um desacoplamento entre modernidade e racionalidade, a ideia da pós-modernidade apresenta-se sob uma forma política totalmente distinta, isto é,

³⁷⁸ VATTIMO, Gianni. "Pós-modernidade: projeto incompleto". In: Rouanet, Luiz Paulo; Rouanet, Adriana Bassi; da Silva Neto, Wilson L. B. (Orgs.). *Rouanet 80 anos: democracia, modernidade, psicanálise e literatura*. São Paulo: É realizações, 2016, p. 91.

sob a forma anarquista [...] A força subversiva de uma crítica à la Heidegger ou à la Bataille, que arranca o véu da razão para exibir a pura vontade de poder, deve simultaneamente abalar a redoma de aço na qual se objetivou *socialmente* o espírito da modernidade. Dessa perspectiva, a modernização social não poderá sobreviver ao fim da modernidade cultural de que derivou, não poderá resistir ao anarquismo ‘imemorial’, sob cujo signo se anuncia a pós-modernidade [...] Por mais distintas que sejam essas versões da teoria da pós-modernidade, ambas se distanciam do horizonte conceitual fundamental em que se formou a autocompreensão da modernidade europeia. As duas teorias da pós-modernidade pretendem ter-se apartado desse horizonte, tê-lo deixado para trás como horizonte de uma época passada”³⁷⁹.

Pela nossa perspectiva, parece um tanto forçoso aproximar Heidegger e Bataille do pós-modernismo, visto que não há evidências claras nesse sentido. Nem mesmo se o apelo do argumento partir da influência que Nietzsche exerceu sobre ambos os autores, é possível afirmar que Heidegger e Bataille são pós-modernos. Essa confusão se deve ao próprio traço característico do pós-moderno em negar qualquer tipo de obrigação para desenhar uma definição universal, assim como era a “obsessão da modernidade”³⁸⁰. No livro *Nietzsche e o pós-modernismo*, Dave Robinson chega a escrever sobre o fato dessa falta de definição do pós-moderno e da tendência de aproximar Nietzsche dos pós-modernos:

“Nietzsche achava que todas as ‘narrativas grandiosas’ de seu tempo estavam em colapso. A fé do iluminismo na razão e no progresso inevitavelmente produziria sistemas políticos que oprimem a originalidade e o potencial humano. A ciência nunca poderia ser fonte de valores pelos quais os seres humanos pudessem se guiar. A crença em razão e lógica, ciência e suas ‘leis’, ‘verdades’ e ‘conhecimento’ não tem fundamento. Nietzsche chega a duvidar da existência de um sujeito consciente, que pudesse pensar em um idioma com significado estável. A única verdade confiável é a ‘Vontade de Potência’ — que é irreduzível e eterna. Todas essas ideias parecem muito ‘pós-modernistas’, então não é surpresa Nietzsche ser geralmente adotado como bisavô de nossas crenças pós-modernas mais recentes. Na verdade, muitos filósofos pós-modernistas, como Derrida e Foucault, escreveram ensaios em que afirmam isso com convicção. Releituras criativas de Nietzsche deram a muitos intelectuais franceses do fim do século XX a confiança para deixar o dominante paradigma marxista, para ver o mundo moderno de modos diferentes e para criar novos tipos de filosofia. Muitos filósofos pós-modernos também sentiram que estavam presidindo a desintegração final do projeto iluminista europeu, tão confiantemente profetizado por Nietzsche. Ao contrário dele, entretanto, eles não parecem ter um programa tão claro para o futuro da civilização [...] Ninguém sabe realmente o que significa o rótulo ‘pós-modernismo’. Pelo menos dois famosos filósofos ‘pós-modernistas’ descartaram o termo como sendo vazio, ambíguo e enganador. Ninguém sabe de verdade o que significa o termo ‘modernismo’, muito menos de que modo nós recentemente fomos ‘além’, rejeitamos, ou desenvolvemos a partir dele. Pós-modernismo talvez seja um rótulo conveniente para um conjunto de

³⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 7-8.

³⁸⁰ VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005, p. 84.

atitudes, valores, crenças e sentimentos sobre o que significa viver no fim do século XX. A única certeza em relação ao pós-modernismo é que ele é profundamente cético, e essa dúvida vem de uma obsessão com linguagem e significado. O problema da linguagem talvez seja nosso melhor acesso ao ceticismo pós-moderno”³⁸¹.

Estamos de acordo até o ponto em que Dave Robinson chega a escrever acerca da falta de uma definição consensual do pós-modernismo, visto que nosso próprio método de elencar autores um após o outro, no início desse capítulo, diluiu o conceito do pós-moderno. Tal metodologia foi adotada de modo deliberado, em virtude da sensibilidade pós-moderna em negar a adoção de uma grande narrativa última e definitiva, o que evidencia o seu caráter pluralista³⁸². Não obstante, a explicação de Dave Robinson sobre Nietzsche ser “geralmente adotado como bisavô de nossas crenças pós-modernas mais recentes” é análoga da argumentação de Habermas. Inclusive, o equívoco é o mesmo tanto de Habermas, quanto de Robinson em abordar pensadores atrelados ao pós-estruturalismo³⁸³ — Foucault e Derrida, por exemplo — como se fossem pós-modernos. Tal indistinção faz com que leitores desatentos imaginem que o pós-modernismo e o pós-estruturalismo são equivalentes.

Porém, consideramos ser mais enriquecedor passar por esta disputa sobre o pós-moderno, ao invés de simplesmente considerá-la um “mal a ser eliminado”. Nessa perspectiva, a pergunta que José Antonio Vasconcelos faz é: “O pós-modernismo e demais tendências afins, apesar de seu aspecto ameaçador, de fato trouxeram alguma contribuição de valor para o modo como entendemos a História?”³⁸⁴. Por tudo que foi exposto, a nossa resposta é sim, porque “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio”³⁸⁵. Ou seja, parece que todas essas tentativas (frustradas e fracassadas?) do pós-

³⁸¹ ROBINSON, Dave. *Nietzsche e o pós-modernismo*. Tradução Fernando Gurgel. Rio de Janeiro: Pazulín; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2008, p. 38- 40.

³⁸² “Para muitos, esse ilimitado pluralismo é o sinal do conservadorismo: não haverá questões cruciais, focais, que exigem rebelião? E no entanto a verdade é que o pós-modernismo não é conservador, nem revolucionário, nem progressista. Não é nem uma onda de crescente esperança, nem uma maré de profundo desespero. É um movimento cultural que torna irrelevantes esses tipos de distinção. Pois conservador, rebelde, revolucionário ou progressista, todos podem fazer parte desse movimento. Isso não se dá por ser o pós-modernismo apolítico, mas antes porque não defende qualquer tipo de política particular”. In: HELLER, Agnes. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 201.

³⁸³ VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005, p. 101- 102.

³⁸⁴ VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005, p. 151- 152.

³⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 14.

modernismo, pós-humanismo, do fim-da-história são modos de pensar a figuração do homem longe da perspectiva do “humano, demasiado humano”. Em outras palavras, considerar o homem como uma passagem e não como o fim único de emancipação, o que leva a considerar a tentativa de pensar além do humano como o único ponto de referência do conhecimento.

Figura 16- Lou Salomé, Paul Rée e Nietzsche.

Fonte: Wikipédia³⁸⁶

³⁸⁶ Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Nietzsche_paul-ree_lou-von-salome188.jpg
Acessado em 01/12/2015.

2.2- O Niilismo, o trágico e a sociedade de atores.

Figura 17- Schopenhauer, Wagner e Nietzsche

Fonte: Internet³⁸⁷

Como foi visto no item 2.1 desta tese, a abertura pós-moderna propiciou um cenário de ceticismo e descrença não apenas em relação às grandes narrativas do Ocidente, como também “o fim dessas representações românticas do homem como soberano da história, ela é também o princípio de uma superação da condição humana nelas representada”³⁸⁸. Tal fato pode ser considerado um reflexo da tentativa pós-moderna de ultrapassar os valores representativos da modernidade cultural e política. No entanto, este fenômeno pós-moderno também encontra ressonâncias e conexões profundas com a história do niilismo. “Niilismo e pós-modernidade são noções fundamentais, cujas potencialidades estão ainda longe de ser discutidas nos seus desdobramentos, assumidas nos seus êxitos extremos, exauridas na sua radicalidade”

³⁸⁷ Disponível em <https://www.seuamigofarmaceutico.com.br/artigos-e-variedades/schopenhauer-wagner-e-nietzsche--afetos-e-desafetos/13> Acessado em 01/12/2015.

³⁸⁸ “Tanto em *A condição Pós-Moderna* quanto em *Le Differend*, Lyotard alveja o poder de legitimação das meta-narrativas históricas, comprometidas com a emancipação humana. A esse tipo de crítica, ele acrescentou recentemente um complemento: se a pós-modernidade é, para ele, ao mesmo tempo, o fim dessas representações românticas do homem como soberano da história, ela é também o princípio de uma superação da condição humana nelas representada”: GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Bio-poder e pós-humanismo”. In: *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, 2019, p. 12.

³⁸⁹. No entanto, antes de prosseguir, é preciso buscar uma definição geral do conceito de niilismo ³⁹⁰:

“Mas que é, afinal, o niilismo? Vamos encontrar a resposta em Nietzsche, o primeiro grande profeta e teórico do niilismo [...] O niilismo constitui, assim, uma situação de desnorteamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana. Em outro fragmento, Nietzsche esclarece melhor a dinâmica que desencadeia o esvaziamento dos valores supremos e suscita a irrupção do niilismo [...] E nesse meio tempo a profecia de Nietzsche confirmou-se. A centelha por ele acesa propagou-se aos quatro ventos. Não há como ver no niilismo apenas uma obscura tentativa de vanguardistas intelectuais, pois ele agora impregna o próprio ar que se respira” ³⁹¹.

Apesar de constar na literatura russa na obra de autores clássicos, como exemplo, Ivan Turguêniev, Fiódor Dostoiévski e Liev Tolstói ³⁹², o tema do niilismo se

³⁸⁹ PECORARO, Rossano. Niilismo e (Pós) Modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2005, p. 55.

³⁹⁰ O tema do niilismo e a filosofia de Nietzsche possui uma fortuna crítica relevante. Dentre os principais trabalhos de referência: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 121-162. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 21- 193. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 189- 243. ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004. VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Rido Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999. PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013. VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *Niilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, NETO, Antonio Florentino Neto, (Orgs.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

³⁹¹ VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Rido Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 8.

³⁹² “Pseudo- inventor do termo, em seu livro *Pais e filhos*, de 1862, Turgueniev coloca um de seus personagens nesta situação: ‘Niilista’, diz Nikolai Petrovich, ‘vem do latim, *nihil*, até onde posso ver; a palavra deve significar um homem que... que não aceita nada’. E, mais adiante, ele tenta esclarecer: “Niilista é um homem que não se curva perante nenhuma autoridade, que não acredita em nenhum princípio, qualquer que seja a reverência que esse princípio possa ensejar. A Turgueniev juntam-se Tolstoi e Dostoiévski. Tema central da literatura russa entre 1860 e 1880, o niilismo se faz presente em *Crime e castigo* e *Memórias do subterrâneo*, com as figuras de Raskolnikov e Ivan Kamarazov; aparece em *Anna Karenina* e *Guerra e paz*, com as personagens de Levin e Pierre Bezuhov; e surge em *Pais e filhos*, com Bazarov. Na Rússia czarista, tanto da parte dos liberais, quanto dos conservadores, torna-se habitual empregar o adjetivo niilista para desqualificar os anarquistas revolucionários, que lançavam mão de meios terroristas para combater o despotismo dos governantes. Por outro lado, na França, nos seus *Ensaio de psicologia contemporânea*, Paul Bourget caracteriza o niilismo como uma ‘mortal fadiga de viver, uma morna percepção da vacuidade de todo esforço’. Identificando- o como grande doença europeia, cujos sintomas se acham nas obras de Baudelaire, Flaubert, Renan, Goucourt, ele o apresenta, não tanto como uma doutrina, mas como uma maneira de estar no mundo. Mais tarde, na Alemanha, Splengler verá o niilismo como um processo de ‘declínio do Ocidente’, e, na conclusão de *O homem e a técnica*, obra com tons claramente nietzschianos, depois de expor uma visão catastrófica, acreditando ser irreversível a decadência europeia, ele se contentará em conclamar a uma atitude heroica, marcada por um certo romantismo. Mas niilismo é também um desses temas que conheceram invejável fortuna na história cultural do século XX. Na literatura, não há como omitir os nomes de Cioran, Beckett, Artaud, Camus;

firmou de modo decisivo a partir das preocupações genealógicas contidas na obra tardia de Nietzsche ³⁹³, como o próprio Franco Volpi escreveu no excerto acima, e “a centelha por ele acesa propagou-se aos quatro ventos”. Em um texto escrito em *Lenzer Heide* ³⁹⁴, em 10 de junho de 1887, pouco antes de subir para as montanhas de *Sils Maria*, nos Alpes da Suíça, Nietzsche elaborou o trabalho intitulado *O niilismo europeu*. No entanto, optou por não destiná-lo para publicação: “Disse que ele é um texto fechado em si mesmo, nas reflexões solitárias e inquietas de um autor, desiludido com suas obras publicadas, e acossado pelo nada” ³⁹⁵. Não obstante, embora este grande desassossego de espírito ³⁹⁶ seja constatado no conteúdo disruptivo presente no texto, a sua forma segue uma divisão meticulosamente organizada em dezesseis parágrafos. Existe um

todos, de maneira ou de outra, acabam por se haver com ele. Nas artes plásticas, Egon Schiele e Oscar Kokoschka retrataram corpos agonizantes; Gustav Klimt expõe rostos torturados; Dubuffet recusa o pensamento ocidental viciado pelo apetite de coerência; Miró queima telas e molduras antes de apresentar os restos carbonizados ao público; Tinguely concebe máquinas inúteis e absurdas que se autodestroem”. In: MARTON, Scarlett. “Niilismos sísmicos - a compulsiva exaltação do presente”. In: Rossano Pecoraro; Jaqueline Engelmann. (Orgs.). *Filosofia contemporânea: niilismo- política- estética*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008, p. 22-23.

³⁹³ “O niilismo assume relevância filosófica decisiva na obra tardia de Nietzsche, com a retomada da investigação do pessimismo e na articulação com o conceito de vontade de potência, com a doutrina do eterno retorno do mesmo, com o diagnóstico da morte de Deus e com a posição do além-do-homem”. In: ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004, p. 41- 42.

³⁹⁴ “O calor crescente obriga Nietzsche a procurar os altos vales. Ele tenta não voltar para Sils para evitar os altos custos, mas também porque precisa de tranquilidade para seu trabalho e suas pesquisas. Seus veraneios em Sils já eram famosos e atraíam também pessoas inconvenientes. Nietzsche faz uma tentativa em Lenzerheide, ‘onde existem florestas profundas’ e um lago calmo. Floresta e lago, esta é, desde o verão de 1873 em Films, a paisagem que mais agrada a Nietzsche. Em 8 de junho ele faz essa rápida viagem para a Lenzerheide, que fica a uma altura média de 1.500m acima do nível do mar. No entanto, só consegue ficar poucos dias. Provavelmente, não suporta a grande solidão. É possível também que ele se sentiu oprimido ou irritado pela estranheza do lugar. E assim como já voltou para Nice no outono, porque conhecia a cidade ‘de cor’, ele volta agora também para Sils”. In: JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888)*. Tradução de Markus A. Hediger, Luís M. Sander. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 398.

³⁹⁵ ARALDI, Clademir Luís. “Os extremos do niilismo europeu”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 3, 2012, p. 173.

³⁹⁶ “O terrível [...] deve residir em que tudo aquilo que o ser humano deseja instintivamente, isto é, unidade, solidez, significado e objetivo, esteja ausente no processo do mundo. Nem todos são capazes de tolerar isso, a maioria das pessoas precisa ofuscar-se; segundo Nietzsche, precisamos *poetar o mito do futuro* e criar *alívio* através de festejos. Mas essa visão da *grande torrente* heraclítica é realmente tão terrível? Não causa antes o sentimento do sublime? É assim. Por isso também o brilho poético antes da linguagem figurada. O verdadeiro terror e a base do horror é atingido noutra parte. Em um rascunho de 10 de junho de 1887, intitulado ‘O niilismo europeu’ — prolegômenos importante para a ‘Vontade de Poder’ — Nietzsche descreveu o verdadeiro horror diante da Natureza. Diz respeito a uma inaudita injustiça e impiedade. Produz fraqueza e força, favorecidos e menos favorecidos. Aqui não há um providência bondosa, uma distribuição justa de oportunidades de vida. Diante desse pano de fundo pode-se definir moral como tentativa de compensar a ‘injustiça’ da Natureza, de criar contrapesos. É preciso quebrar o poder dos destinos naturais. Uma tentativa especialmente genial nesse sentido fora — para Nietzsche — o cristianismo [...] A interpretação cristã da vida abafou a crueldade da natureza e animou e preservou para a vida pessoas que talvez tivessem desesperado de outro modo. Em suma, ela *protegeu do niilismo os malogrados*”. In: SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*; tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p. 270- 271.

paralelismo entre o primeiro e o último parágrafo, na medida em que cada um inicia com um questionamento distinto, embora ambos elaborados com grande riqueza de significados. A indagação do parágrafo inicial — “Quais vantagens oferecia a hipótese moral cristã?” — refere-se diretamente, logo na abertura do texto, aos valores supremos do Cristianismo vigentes no Ocidente e os motivos pelos quais eles triunfaram por tanto tempo como sistema de criação de sentido para os homens. Para essa primeira pergunta, Nietzsche elaborou três respostas possíveis:

“Quais vantagens oferecia a hipótese moral cristã?

- 1) Ela conferiu ao homem um absoluto valor, em oposição à sua pequenez e casualidade na corrente da vir-a-ser e do passar.
- 2) Ela serviu aos advogados de Deus, na medida em que deixava ao mundo, a despeito do sofrimento e do mal, o caráter de perfeição — incluída aquela ‘liberdade’ — o mal aparecia como repleto de sentido.
- 3) Ela institui no homem um saber acerca de valores absolutos e, com isso, deu-lhe o adequado conhecimento justamente para o mais importante”³⁹⁷.

De um lado, é bastante expressivo que ao instituir no homem valores absolutos, a “hipótese moral cristã” cumpre os objetivos do próprio sacerdote ascético e dos “advogados de Deus” — ser a única interpretação possível do mundo: “Ela institui no homem um saber acerca de valores absolutos e, com isso, deu-lhe o adequado conhecimento justamente para o mais importante”, de acordo com a terceira resposta de Nietzsche descrita acima. Também conferiu sentido ao mal e ao sofrimento, diante da perfeição divina, cujo valor nos faz lembrar a “nossa pequenez e casualidade na corrente do vir-a-ser”. Ademais, é crucial a maneira como Nietzsche encerra esse primeiro parágrafo: “Ela [moral cristã] evitava que o homem se desprezasse como homem, que ele tomasse partido contra a vida, que ele desesperasse ao conhecer: ela foi um meio de conservação; - in summa: moral foi o grande antídoto contra o niilismo prático e teórico”³⁹⁸. Neste sentido, a moral cristã não apenas cumpriu os desígnios do sacerdote ascético, mas também permitiu que o homem não sucumbisse ao niilismo e, por conseguinte, não se ressentisse contra a vida.

Por outro lado, para a pergunta presente no parágrafo dezesseis — “Como pensaria um tal homem no eterno retorno?” —, o último que compõe o texto *Niilismo europeu*, Nietzsche não escreveu nenhuma resposta. E esse parágrafo é composto

³⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. “O niilismo europeu”. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Nº3. Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacoia Junior. Campinas- SP, 2002, p. 56.

³⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. “O niilismo europeu”. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Nº3. Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacoia Junior. Campinas- SP, 2002, p. 56.

unicamente por tal questionamento, talvez, porque as possibilidades ainda se encontrem em aberto. Por isso, propositalmente, Nietzsche não fornece uma resposta pronta, uma vez que esta vereda deve ser explorada. Uma via possível seria a “perspectiva trágica”³⁹⁹, dado que Nietzsche se considerou em *Ecce Homo* “o primeiro filósofo trágico — ou

³⁹⁹ Sobre o tema da filosofia do trágico, Roberto Machado escreveu o seguinte em seu livro *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*: “Pensando o conteúdo trágico sem referência à forma da tragédia, grega ou moderna, Nietzsche foi o primeiro a se intitular filósofo trágico. Essa postura radicalmente nova em relação a tudo o que o antecedeu dá à idéia de trágico o máximo de sua expressão, ao contrapô-la à razão e à moralidade. Ela pode ser notada quando Nietzsche afirma, no último período de suas reflexões, que é o primeiro filósofo trágico ou o inventor do ditirambo dionisíaco, mas principalmente em seu livro mais importante: Assim falou Zaratustra. Pois ao mesmo tempo que o Zaratustra apresenta o personagem central superando o niilismo moral e metafísico e tornando-se um filósofo trágico, ao afirmar o eterno retorno e a inocência do devir como ponto culminante de um longo aprendizado ele também evidencia a independência do trágico com relação à forma da tragédia, dada a singularidade estilística do livro, que elabora um pensamento filosófico através da palavra poética e de sua construção narrativa e dramática”. In: MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 202. Gilles Deleuze na sua obra *Nietzsche e a filosofia* definiu: “Nietzsche apresenta o objetivo de sua filosofia: liberar o pensamento do niilismo e de suas formas. Ora, isto envolve uma nova maneira de pensar, uma reviravolta no princípio do qual depende o pensamento, uma reorientação do próprio princípio genealógico, uma ‘transmutação’. Há muito tempo, pensamos em termos de ressentimento e de má consciência. Não tivemos outro ideal além do ideal ascético. Opusemos o conhecimento à vida, para julgar a vida, para fazer dela algo culpado, responsável e errado. Fizemos da vontade uma coisa ruim, atingida por uma contradição original, dizíamos que era necessária retificá-la, refreá-la, limitá-la e até negá-la, suprimi-la. Só assim ela era boa [...]. ‘Nova maneira de pensar’ significa um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade da vida, um pensamento que expulsa enfim todo o negativo. Acreditar na inocência do futuro e do passado, acreditar no eterno retorno. Nem a existência é colocada como culpada nem a vontade se sente culpada por existir: é isto que Nietzsche chama sua alegre mensagem. ‘Vontade — eis o nome do liberador e mensageiro da alegria’. A alegre mensagem é o pensamento trágico, pois o trágico não está nas recriminações do ressentimento, nos conflitos da má consciência, nem nas contradições de uma vontade que se sente culpada e responsável. O trágico não está nem mesmo na luta contra o ressentimento, a má consciência ou o niilismo. Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar. Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e, do acaso, a necessidade; porque afirma o devir e, do devir, o ser; porque afirma o múltiplo e, do múltiplo, o uno. Trágico é o lance de dados. Todo o resto é niilismo, *páthos* dialético e cristão, caricatura do trágico, comédia da má consciência”. In: DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Traduzido por Maria de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 edições, 2018, p. 50- 51. Uma concepção diversa aparece em Clément Rosset, que foi influenciado por Nietzsche e, assim, pôde avançar na concepção do trágico: “O que se recomenda à atenção filosófica sob o conceito de trágico é, de maneira bem geral, o que se revela rebelde a toda forma de *comentário*. Aos próprios olhos daqueles que recusam os pensamentos de tipo trágico, o trágico começa (ou começaria) quando não há (ou quando não houvesse) mais nada a dizer nem a pensar. Nesse sentido, o trágico recobre bem adequadamente o conceito de *pane*: ele designa um discurso detido, um pensamento imobilizado. No painel de controle do questionamento filosófico, mais nenhum comando funciona. Torna-se, não mais inútil, mas impossível perguntar ‘que é feito de?’ ou ‘em nome de quê?’. Todas essas questões e formulações, frequentemente utilizadas, sempre eficazes, se dissolvem subitamente no espírito daquele que queria de novo questionar, antes mesmo de terem conseguido tomar forma. Não são mais somente as respostas, são as questões que vêm faltar, subtraindo-se a toda disponibilidade. Aqui, não se questiona mais. Nenhum socorro à vista, pois que mais nenhum apelo é concebível: trata-se de uma parada definitiva, de uma *pane* irreparável, de uma perda. É trágico o que deixa mudo todo discurso, o que se furta a toda tentativa de interpretação: particularmente a interpretação racional (ordem das causas e dos fins), religiosa ou moral (ordem das justificações de toda natureza). O trágico é então o silêncio. Se as interpretações são sempre segundas, se, lá mesmo onde elas são atuantes (psicanálise, marxismo), elas não esgotam, naquilo que interpretam, a ‘razão’ do ser assim interpretado, dir-se-á que tudo é trágico. In: ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Tradução de Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989, p. 65. Mais recentemente, Rogério de

seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista”⁴⁰⁰. E podemos acrescentar como o antípoda e oposto de um filósofo antiniilista. Para tanto, lançaremos mão da explicação de Rogério de Almeida publicada em seu artigo *Antiniilismo: ou a superação do niilismo pela filosofia trágica*:

“Nesse cenário, o antiniilismo pode manifestar-se de duas maneiras diversas: ou apregoa o retorno aos valores perdidos, numa tentativa de resgate e recuperação do estágio civilizatório anterior à decadência – ainda que tal momento só exista imaginariamente –, ou se escolhe a afirmação da vida, inclusive dos seus aspectos mais negativos, absurdos e horrendos, numa perspectiva trágica que remonta às manifestações dionisíacas de êxtase e entusiasmo”⁴⁰¹.

Para Rogério de Almeida, o antiniilismo ou se expressaria na ânsia de retornar ao mundo imaginário e idílico do “bom selvagem”, ou, então, se revelaria na atitude de afirmar a vida integralmente, com todas as suas vicissitudes, sofrimentos e tragicidade. Trata-se de aceitar o lado desagradável, feio e trágico da existência, isto é, na sua inteireza e não exclusivamente o lado luminoso da vida. Nesse sentido, Rogério de Almeida, por influência de Clément Rosset, julga que “o pensamento trágico pode ser expresso pelas ideias de nada, acaso e convenção”⁴⁰². Pelo lado dos historiadores, a relação entre história e tragicidade se estabelece na peculiaridade do trabalho nomeado

Almeida emitiu suas considerações acerca do pensamento trágico da seguinte maneira: “O pensamento trágico ancora-se tanto na consciência, que se mostra consciente de si e do mundo, quanto no próprio mundo. Quanto à consciência, seu modo de operar fabrica tanto conhecimento quanto emoção, sentimento. Se o primeiro se expressa basicamente por meio da razão, embora não apenas por ela e muito menos separado dela, o sentimento caminha junto da crença. Nem razão nem crença podem assegurar um conhecimento do mundo que corresponda ao que o mundo é, de modo que o conhecimento sempre serve à consciência e não propriamente ao objeto que esta busca conhecer. Em outras palavras, o conhecimento não expressa um mundo para o mundo, mas somente para os próprios homens, para suas próprias consciências. Do lado do mundo, o encontramos como singular, repleto de singularidades, partes que não perfazem uma totalidade, portanto, sem interior ou consciência. Fruto do acaso, o mundo é o reino da insignificância, portanto refratário a qualquer sentido. O trágico expressa justamente esse descompasso entre uma consciência que pensa e sente um mundo que jamais esteve no mundo, a não ser na própria consciência, ainda que essa consciência seja fruto do mundo, produzida por ele e, como tal, parte dele. Essa impossibilidade de conciliação pode ser tanto fruto de ilusão, desespero quanto de alegria. Depende do modo como a consciência, no pouco que tem de lucidez e autocontrole, escolhe se representar, afirmando ou não sua condição precária, fugaz e dependente da vida, a qual jamais estará sob seu controle”. In: ALMEIDA, Rogério. “Considerações sobre as bases de uma filosofia trágica”. In: *Diálogos Interdisciplinares*. 2(3), 52-63. (2013, dezembro 11). Recuperado de <https://revistas.brazcubas.br/index.php/dialogos/article/view/37> Acesso em 14/03/2017.

⁴⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 64.

⁴⁰¹ ALMEIDA, Rogério de. “Antiniilismo: ou a superação do niilismo pela filosofia trágica”. *Revista de Estudos de Cultura*, v. 3, p. 75-83, 2016. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/revec/article/view/4776/3996>. Acesso em: 21 jan. 2018.

⁴⁰² ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*. 2015. Tese (Livre Docência em Filosofia da educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/48/tde-15032016-143517/pt-br.php>. Acesso em: 2018-06-22

de “o trágico como avesso da modernidade”. Nele, Aldo Nelson Bona e Hélio Sochodolak encetam a sua análise do trágico a partir da sua compreensão como o “refluxo do otimismo capitalista” na história:

“A demanda científica-social pelo sentido histórico nos instiga a repensar, nesse momento ainda marcado pelo otimismo capitalista, a própria noção do tempo. Talvez possamos acompanhar as reflexões de François Dosse e daqueles que pontuam as infinitas direções que tomaram os trabalhos dos historiadores. Uma história em migalhas incapaz, talvez, de exercer a função estimada na *Apologia* de Bloch, ou seja, uma reflexão sobre o sentido dos que vivem, em sua articulação com os que vivem ainda, como bem coloca Michel de Certeau. Entendemos que, para além de uma noção estilhaçada de homem, de mundo e da vida, levantamos a hipótese de que a visão, ou concepção ontológica, trágica pode oferecer aos historiadores e seus leitores uma alternativa para pensarmos a condição humana. Necessita-se socialmente e epistemologicamente de sentido, não religioso, mas analítico, para não dizer simbólico ou artístico, para a existência no tempo. Afinal, a história é (para Bloch) a ‘história dos homens no tempo’. A busca de um sentido trágico para existência aparece no contexto de um retorno do mal (Maffesoli) em que sentimos os refluxos do ideal iluminista de educar e aperfeiçoar a natureza. Sentimos não só os reflexos morais dessa frustração como também as mazelas de tal ‘educação’, evidentes no fracasso dos ideais liberais/burgueses de igualdade, fraternidade, *laissez-faire*, etc. A falta de sentido nos tornou incapazes de nos apegarmos, novamente, à artificialidade burguesa; somos ‘condenados’ a movermos mais uma vez a pedra de *Ixion*. Nesse cenário é que emerge a demanda às reflexões sobre a história, a temporalidade e o trágico. Um dos autores mais caros para tal empresa é Nietzsche”⁴⁰³.

Precisamente, é esta a luta de Nietzsche, cujo esforço se concentra contra a noção de que a vida precisa ser norteadada pelos supremos valores do ascetismo, por seus artigos de fé, pelas suas muletas metafísicas... Refere-se, portanto, à experiência da finitude, de uma imposição que não permite nenhuma escapatória, e que nos coloca diante da constitutiva experiência de impotência humana diante do escoamento do tempo: “por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto”⁴⁰⁴. Ainda assim, contra esta corrente inevitável do vir-a-ser, “como fazer no bicho- homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”⁴⁰⁵. Por isso, o “bicho-homem” recorre a inúmeros subterfúgios, crenças metafísicas, utopias morais e promessas de além- mundo de toda a ordem ficcional, que tem como resumo do enredo

⁴⁰³ SOCHODOLAK, Hélio; BONA, Aldo Nelson. “O trágico como avesso da modernidade”. In: SOCHODOLAK, Hélio; ANTUNES, Jair. (Orgs.). *História e tragicidade*. São Paulo: Scortecci, 2010, p. 13-14.

⁴⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 8.

⁴⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 50.

desejar o nada no lugar da vida. Na sua obra *Para A Genealogia da Moral*, Nietzsche desenvolve este ponto fundamental de sua derradeira filosofia:

“Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio — tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo *vontade*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada* a *nada querer* ...”

406

Todo esse processo descrito genealogicamente por Nietzsche percorre um arco de ressentimento⁴⁰⁷, desde a sede de vingança até a construção de mundos e entidades metafísicas como manifestação aversiva e rancorosa em face à impotência da vontade diante do passar do tempo. Seria importante evidenciar neste momento que o desejo de vingança — a essência do ressentimento — tem origem em um sentimento de revolta contra a experiência da impotência da vontade em relação à passagem do tempo — ao foi, contra o qual a vontade se choca e se mostra impotente.

Oswaldo Giacoia Junior, em seu livro intitulado *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, decifrou as linhas de forças envoltas nos “ideais ascéticos”⁴⁰⁸, bem como a sua relação intrínseca com o rancor gerado pela vontade impotente em frente da experiência do escoar do tempo e da impermanência do devir. E até mesmo com a assunção de tais reações ressentidas e vingativas contra o fluxo implacável do

⁴⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 149.

⁴⁰⁷ É importante salientar, conforme o estudo de Antonio Edmilson Paschoal, que o conceito de ressentimento, “além da riqueza semântica que o termo apresenta antes de seu uso por Nietzsche, também no interior da sua filosofia o conceito não é *monossêmico*, mas possui diferentes acentos conforme os interesses do filósofo e as relações estabelecidas com seus interlocutores” (PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 29- 30. Assim, *grosso modo*, Nietzsche tomou inicialmente o termo ressentimento da obra intitulada *O valor da vida* de Eugen Dühring. Depois, o conceito retornou com força e com outra finalidade na *Genealogia da moral*, bem como em outras obras de maturidade como, por exemplo, em *O crepúsculo dos ídolos* e em *Ecce Homo* (PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 34- 49).

⁴⁰⁸ “Visto a partir dessa ótica, o homem não é tanto o animal racional quanto o animal doente. Sua patologia consiste num paradoxal querer o Nada, que assume uma positividade ilusória nas figuras do Ideal, em especial nos ideias da ascese: renúncia a si, abandono do mundo, obediência incondicional a uma regra, mortificação do *Ego*, jejum voluntário, martírio, castidade autoimposta. *Nada* é o nome dessa figura diáfana do Ideal, valores eternos e absolutos, porém vácuos, sejam eles chamados Deus, Bem, Verdade, Justiça, Lei, Moral, Dever, Progresso, Paz Perpétua, Fim da História, Sociedade Sem Classes”. In: GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 11 e 12.

tempo, o homem, inevitavelmente, carregará consigo todos os elos da corrente do ser mortal.

Como já foi dito, esse processo ocorre por meio da memória — ou melhor, a “memória da vontade” ⁴⁰⁹. É no registro da memória que se inscreve a relação constitutiva do homem com o tempo. Trata-se do desprendimento da “estaca do instante”, que marca a vida dos animais, ao contrário da existência humana. Não obstante, junto com a memória, há o esquecimento, verso e reverso da *conditio humana*. Esse é o paradoxo essencial do existir humano ⁴¹⁰, que sempre beira o caos em última instância. Esse antagonismo é tão manifesto que enseja a Wolfgang Müller-Lauter a tese de acordo com a qual as oposições são estruturantes tanto do pensamento nietzscheano, quanto do próprio mundo, tal como o concebe esse filósofo:

“Fundamentalmente, como permitem supor suas afirmações acima, ele [Nietzsche] buscou sustentar o antagonismo como sendo constitutivo do mundo. Pois, para ele, o todo da efetividade se determina pela ‘luta’ entre antagonismos; ele se vê compelido, no curso de seu filosofar, a elaborar com rigor os antagonismos em seu caráter próprio” ⁴¹¹.

Dessa maneira, imerso em antagonismos está o lábil jogo entre a memória e o esquecimento. O homem é uma oposição aberta entre memória e esquecimento. De um lado, esquecer não é apenas uma força inercial, mas também uma potência ativa. Por outro lado, para haver futuro, é preciso haver lembrança. Se não fosse assim, a nossa condição seria um presente eterno. Portanto, é preciso essa extrema violência contra a condição animal (o eterno presente) para que o hominídeo se torne homem ⁴¹². Inclusive, para Nietzsche ⁴¹³, é por meio do “esquecimento ativo” que ocorre a metabolização, a “assimilação psíquica”, a regeneração, em suma, a afirmação das experiências traumáticas da finitude.

Não obstante, de acordo com a obra *Para Genealogia da moral*, exercer um esquecimento ativo é algo que ultrapassa o esquecimento meramente natural, o não-

⁴⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 48.

⁴¹⁰ Conferir em GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 45.

⁴¹¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 36.

⁴¹² Conforme NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 48- 50.

⁴¹³ É imprescindível salientar que o termo esquecimento adquiriu significados distintos ao longo da obra de Nietzsche, de acordo com PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, 148- 149.

poder-se-lembrar: “eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento” ⁴¹⁴. Por isso, o “esquecimento ativo” não equivale a uma resignação, pelo contrário, representa uma ação afirmativa de vivência no mundo e também de reconciliação consigo mesmo, ao estabelecer serenidade no presente.

Evidencia, de acordo com tais elementos, que, nessa senda do pensamento nietzscheano, o “esquecimento ativo” é um elemento positivo, uma força ou potência, cuja abertura possibilita encarar a vida na sua integralidade, isto é, sem negar o mundo em nome da afirmação do nada. Tal postura filosófica ocorre à vista de todo o absurdo (incontrolado, acaso e trágico) da historicidade da existência, o que implica também não alimentar “o homem do ressentimento” ⁴¹⁵ Ou, como prefere Dostoiévski ⁴¹⁶, o homem do subsolo, aquele que “se considera a si mesmo um camundongo” ⁴¹⁷ de consciência hipertrofiada, o qual é incapaz de esquecer e, por esse motivo, “acumula ao redor dele certo líquido repugnante e fatídico, certa lama fétida, que consiste nas suas dúvidas, inquietações e, finalmente, nos escarros” ⁴¹⁸.

Essa expressão dostoiievskiana da hipertrofia da consciência pode ser aproximada ⁴¹⁹, em Nietzsche, daquele indivíduo que tem seu “aparelho inibidor” danificado, o que causa uma espécie de dispepsia psíquica:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo o multiforme processo de nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’ [...] O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser

⁴¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47- 48.

⁴¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 30.

⁴¹⁶ Segundo Nietzsche, Dostoiévski é “o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender: ele está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida, mais até do que a descoberta de Stendhal”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 95.

⁴¹⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 22.

⁴¹⁸ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 23.

⁴¹⁹ Sobre este tema da relação entre Dostoiévski e Nietzsche, conferir especialmente em GIACOAIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 87- 99 e PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 111- 144.

comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue ‘dar conta’⁴²⁰.

A estratégia de comparar a incapacidade de esquecer com uma patologia, ao lançar mão do termo médico “dispéptico”, não se restringe meramente a um recurso estilístico- metafórico. Acima de tal desígnio, na base de seu argumento está o amplo entendimento por Nietzsche do tema “fisiologia”⁴²¹, tema que ultrapassa o sentido usual, *stricto sensu* e historicamente enraizado, pois, em suma, na obra nietzscheana “o ‘espírito’ se assemelha mais que tudo a um estômago”⁴²². Tal postura de Nietzsche se alinha com o seu rompimento em relação à “antiga *oposição* entre corpo e alma [que] não subsiste mais”⁴²³. Essa oposição se vincula à tradição platônica que conferia um viés negativo à corporeidade — o que fica expresso no *Fédon* (especialmente entre os parágrafos 66a/67d). Em vista disso, Nietzsche realiza o percurso crítico contrário, a saber, estabelece a identificação entre corpo e espírito, sem nenhuma cisão. Nessa perspectiva nietzscheana, o esquecimento está visceralmente atrelado ao processo digestivo, como explica Maria Cristina Franco Ferraz:

⁴²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47- 48.

⁴²¹ De acordo com Wolfgang Müller-Lauter, em Nietzsche, existem três determinações gerais de fisiologia que se relacionam e se sobrepõem frequentemente ao longo da obra desse filósofo. Para verificar esta afirmação, é preciso recorrer aos estudos de Wolfgang Müller-Lauter acerca do tema da “*Décadence* artística enquanto *Décadence* fisiológica”. Apesar de explorar a relação de *Décadence* artística e fisiológica, “essa questão exige sobretudo um esclarecimento acerca do conceito de *fisiologia* em Nietzsche [...] *Em primeiro lugar*, Nietzsche segue o uso da palavra ‘fisiologia’ feito pelas ciências de sua época. Ele familiarizou-se bastante com a literatura, de diferentes níveis, a esse respeito. Embora lhe faltassem conhecimentos especializados das ciências da natureza, procurou, com ajuda de sua consciência dos diferentes problemas metodológicos, responder de algum modo questões básicas relevantes do ponto de vista teórico- científico, cuja importância até agora não se apreciou o bastante. *Em segundo lugar*, para Nietzsche o fisiológico é o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens. Está na base, em sua respectiva auto- compreensão, dos ocultamentos ‘ideais’ taticamente já dados. O conceito remete, com frequência, às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido imediato corpóreo. Posso observar apenas que as próprias experiências de Nietzsche relativas ao corpo trazem esta compreensão de ‘fisiologia’ e que, levado por elas, tanto acolheu muitos de seus estudos das ciências da natureza quanto elaborou alguns conceitos filosóficos fundamentais. Estes últimos levam à *terceira determinação* de ‘fisiologia’ em Nietzsche. Ele chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’. Ao descrever a complexidade de toda simplicidade, apenas aparente, dos dados últimos, escapa tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos. A partir do confronto dos *quanta* de potência determinam- se suas respectivas força e fraqueza. De acordo com considerações tardias de Nietzsche, também os ‘macroprocessos’ sociais determinam- se fisiologicamente. Assim ‘a civilização acarreta o *declínio fisiológico de uma raça*’; aí se questiona a corrupção da maioria dos homens em seu caráter fisiológico” MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 93- 94.

⁴²² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 137.

⁴²³ GIACOA JUNIOR, Oswaldo. “Resposta a uma questão: o que pode um corpo?”. In: Daniel Lins e Sylvio Gadelha (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002b, p. 210.

“Na *Genealogia*, Nietzsche remete o esquecimento ao processo de digestão, chegando mesmo a criar uma palavra alemã complementar à que corresponderia, em português, à expressão ‘assimilação física’. A língua alemã dispõe desse termo (*Einverleibung*) para nomear o complexo processo fisiológico da nutrição.

Essa palavra é composta a partir das ideias de um movimento para dentro (*ein-*), de transformação (*ver-*), do substantivo corpo (*Leib*) e de um sufixo que indica a substantivação de um processo (*-ung*). Rompendo com a circunscrição do processo digestivo ao âmbito do corpo fisiologicamente descrito, Nietzsche propõe então a palavra *Einverseelung*, introduzindo, no lugar do corpo, a referência à alma, *Seele*. Essa palavra inventada por Nietzsche pode ser apropriadamente traduzida como ‘assimilação psíquica’. Cabe enfatizar que o termo ‘psíquico’, nesse caso, está impregnado de sua origem grega, que o aproximaria do alemão *Seele*, ‘alma’. Sempre é bom lembrar que não se trata aqui de uma concepção de psiquismo tal como as que irão marcar a psicanálise, no limiar do século XX. Nietzsche não apenas arranca o tema da digestão ao campo da mera fisiologia, trazendo-o para o da filosofia, mas propõe uma concepção de corpo bastante singular. Na medida em que o processo da digestão passa a ser estendido para o campo da alma, a própria alma, como algo supostamente diverso do corpo, é engolida pelo que se associava apenas a uma função física, pretensamente distinta da atividade do espírito. Segundo uma estratégia frequente em Nietzsche, opera-se, nesse caso, uma ultrapassagem da antiga distinção corpo/espírito em favor de um corpo pensado de modo não esquadrihado nem seccionado pelas ciências médicas”⁴²⁴.

Com o suporte detalhado e cuidadoso da explicação filológica de Maria Cristina Franco Ferraz, no que confere a relação corpo/alma em Nietzsche, é facultado estabelecer um primeiro movimento de aproximação entre filosofia e saúde. Esses experimentos têm seus pontos de apoio não somente em reflexões acerca da memória e do esquecimento, como também nas críticas extemporâneas elaboradas por Nietzsche quando da sua formulação de “força plástica”, na segunda das suas *Considerações Extemporâneas*, como já foi analisado no primeiro capítulo desta tese. Ora, esta capacidade vital de “poder- esquecer”⁴²⁵, que propicia felicidade e saúde⁴²⁶, depende

⁴²⁴ FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Atividade plástica do esquecimento: perspectiva nietzschiana”. In: *HOMO DELETABILIS: corpo, percepção, esquecimento, do século XIX ao XXI*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2010, p. 112- 113.

⁴²⁵ No seu texto intitulado “A atividade plástica do esquecimento: perspectiva nietzschiana”, Maria Cristina Franco Ferraz relaciona com bastante desenvoltura a capacidade de esquecer e a noção de força plástica, junto com o instante presente: “Tomado como uma *força plástica* fundamental, como condição de toda felicidade, esquecer implica coincidir com o presente, com o instante. Na língua alemã, *instante* nomeia não uma relação abstrata com o tempo, mas estabelece um vínculo com o corpo, com o movimento de intermitência que caracteriza os olhos e a visão. *Augenblick* é composto pelas palavras *Augen*, olhos, e *Blick*, olhadela, breve e instantâneo lançar de olhos. A interpretação humana talvez mais aproximável do estar-aí animal se expressa na própria palavra alemã para *instante*: *Augenblicke* que se sucedem correspondem a uma espécie de metáfora de cunho antropomórfico que aponta para uma temporalidade que o homem sabe sempre lhe escapar”. FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Atividade plástica do esquecimento: perspectiva nietzschiana”. In: *HOMO DELETABILIS: corpo, percepção, esquecimento, do século XIX ao XXI*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2010, p. 108.

dos *quanta*⁴²⁷ de força plástica seja de “um homem, de um povo, de uma cultura”. De acordo com Nietzsche, tal força cresce de modo singular, a ponto de ser capaz de transformar e incorporar tudo que é estranho e passado, ao curar as feridas e restabelecer o que foi perdido. Esse entendimento de “força plástica”, presente no texto nietzscheano de juventude, evidencia a importância marcante que Jacob Burckhardt exerceu na formação de Nietzsche⁴²⁸, em conformidade com o que já foi desenvolvido no primeiro capítulo dessa tese. Mas, neste momento, acentuaremos que n’*A cultura do Renascimento na Itália*, Burckhardt, ao abordar a religião e o espírito do Renascimento, formulou a seguinte passagem, na qual podemos detectar sua concepção de “força plástica”:

“Os espíritos poderosos, por sua vez, os promotores do Renascimento, exibem, no tocante à religião, uma característica freqüente nos jovens: se, por um lado, eles distinguem nitidamente entre o bem e o mal, por outro lado, eles desconhecem o pecado. Graças à sua força plástica, confiam na própria capacidade de restabelecer sua harmonia interior em face de qualquer distúrbio sofrido, desconhecendo, por isso, o arrependimento. Com isso, esmaece-se também a necessidade de salvação, ao mesmo tempo em que, em vista da ambição e da intensa atividade intelectual cotidiana, o pensamento na vida eterna ou desaparece completamente ou assume uma forma poética, em lugar da dogmática”⁴²⁹.

Quando prestamos nossa atenção ao tratamento dado por Burckhardt, no trecho supracitado, à noção de “força plástica”, torna-se inequívoco o crédito desse professor sobre a trajetória do seu aluno Nietzsche. Por conseguinte, a apropriação da expressão

⁴²⁶ Para Oswaldo Giacoia Junior, “saúde significa, em Nietzsche, uma autoterapia capaz de livrar alguém do venenoso sentimento do ressentido, pelo restabelecimento da força plástica de esquecimento”. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 307- 308.

⁴²⁷ MARTINS, André. “Novos paradigmas e saúde”. In: *Physis.Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 9, n.1, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v9n1/04.pdf> Acesso em 12 dezembro. 2016, p. 101.

⁴²⁸ Günter Figal chama a atenção para o fato de que “Nietzsche compreende a capacidade de resolver as atividades de integração características do lembrar por intermédio de um conceito que ele certamente retirou de Jacob Burckhardt, de seu livro *A cultura da renascença na Itália: o conceito de força plástica*. Com esse conceito designa-se em Burckhardt a aptidão para restabelecer ‘toda perturbação da harmonia interna’, e estar assim em unidade consigo mesmo; quem dispõe de força plástica, como os homens ‘intelectualmente poderosos, os representantes da renascença’, não possui nenhum remorso e também não tem conseqüentemente nenhuma carência de redenção [...] Assim como para Jacob Burckhardt, a força plástica é aqui força vital, se se compreende por vida um contexto em si mesmo coerente, um conjunto consoante de aspectos e situações diversas. Mas ela é a força de uma vida que, por princípio e não apenas pela ‘perturbação da harmonia interna’, se forma e precisa se formar novamente porque não existe por si, mas sim ligada a um outro, a algo estranho. E os viventes não são apenas indivíduos, mas também povos e culturas. Em verdade, sem que precisássemos estilizá-los e mostrá-los como quase pessoas, como ‘grandes homens’, é possível dizer dos povos e das culturas que eles não poderiam absolutamente subsistir sem a atuação da força plástica”. FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 53- 54.

⁴²⁹ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*; tradução Sérgio Tellaroni. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 437.

“força plástica” na segunda das *Considerações Extemporâneas* manifesta a continuidade da admiração desse filósofo alemão por tal historiador suíço. Contudo, como bom discípulo, Nietzsche avançou no entendimento de “força plástica” ao conferir-lhe uma configuração mais complexa e abrangente. Esse movimento é elucidado por Ernani Chaves em seu artigo *Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt*, no qual é sobrelevado a “lição educativa” dos antigos helenos na significação nietzscheana da noção de “força plástica” para a cultura:

“Reduzindo a cultura à ‘cultura histórica’, nossa Modernidade está cada vez mais distante dos Helenos. A lição ‘educativa’ que os velhos gregos deixaram para a Humanidade foi a de que é possível manter, no interior de uma cultura, um sentido ‘não-histórico’ e ‘supra-histórico’. “Com a palavra ‘não histórico’ – escreve Nietzsche – designo a arte e a força de poder *esquecer* e se compreender em um *horizonte* delimitado; denomino ‘supra-histórico’ os poderes que desviam o olhar do vir-a-ser e dirigem-se para a *arte* e a *religião*, que emprestam à existência um caráter eterno e equivalente” (HL/Co. Ext. II, 10). Ora, isso só é possível se, contra o que vem de fora, a ‘cultura histórica’, opormos a ‘força plástica da vida’ (HL/Co. Ext. II, 1), que vem de dentro. Ao contrário do darwinismo, que enfatiza a influência das condições externas sobre a formação dos órgãos, Nietzsche, inicialmente a partir das leituras do biólogo Rütymeyer e, posteriormente, na esteira de Wilhelm Roux, entende que o formar, o organizar, o retirar-se do caótico, essa potência ‘plasmadora’, ‘organizadora’, sem a qual o seu conceito de cultura não é compreendido, é “resultado do interior”, de um acúmulo de força e potência internas, posto à serviço de uma “potência artística de organização”, anunciando um tema que acabará por se tornar fundamental no seu pensamento (Müller-Lauter 16, p.191-2 ; Giacoia Jr. 9, p.96). Os modernos, ao contrário dos gregos, são como ‘enciclopédias ambulantes’ que ‘nos enchem em demasia com épocas estranhas, costumes, artes, filosofias, religiões’ (HL/Co. Ext. II, 4). A partir desta comparação, é possível trazer à luz a artificialidade da ‘cultura moderna’, ‘cultura enciclopédica’, que acaba por desqualificar o verdadeiro valor das ‘enciclopédias’”⁴³⁰.

Com base nessas passagens, pode-se perceber claramente a extraordinária importância da faculdade de organização, de formação e “de assimilação – daquelas funções atribuídas ao que Nietzsche chamou de **‘força plástica e modeladora do esquecimento’**”⁴³¹. Conforme explicação de Ernani Chaves no extrato antecedente, Nietzsche se fundamentou em aspectos das leituras dos biólogos Wilhelm Roux e Carl L. Rütymeyer para entender que essa força organizadora parte justamente do interior — em contraste com o darwinismo, cujo enfoque é a atuação das condicionantes externas sobre o desenvolvimento dos organismos. E graças ao acúmulo de força interna, a potência artística e modeladora é colocada a serviço da vida, porquanto fornece forma e

⁴³⁰ CHAVES, Ernani. “Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 9, 2000, p. 58- 59.

⁴³¹ PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 189.

proporciona integração em um todo com sentido para todos os órgãos e membros considerados em particular. À vista de todo valor dessa potência de plasmar, a noção de “força plástica” também é retomada em outros contextos e em escritos posteriores à *Segunda Extemporânea*, como, por exemplo, no prefácio de 1886 elaborado para a segunda edição do livro *Humano, demasiado humano I*:

“Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários — até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!”⁴³².

Embora recuperado em contexto distinto, a peculiaridade das “forças plásticas”, exposta no prefácio de 1886 para a segunda edição de *Humano, demasiado humano I*, é mantida em sua tendência potencial de curar, reconstruir e restaurar. Por consequência, é nítido o jogo entre saúde e doença firmado por Nietzsche tanto nesse prefácio, quanto em outros preparados para o mesmo ano de 1886. Ante essas reflexões nietzscheanas, um olhar precipitado poderia levar-nos a cometer o equívoco de instaurar uma analogia com a moderna conceituação biológica de plasticidade⁴³³ neuronal, que se configura na faculdade do sistema nervoso em moldar-se e adaptar-se quando tem de lidar com novas experiências. Todavia, Maria Cristina Franco Ferraz observa que ainda existe um

⁴³² NIETZSCHE, Friedrich. “Prefácio”. In: *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 10- 11.

⁴³³ Em conformidade com Catherine Malabou, no seu texto “Sofrimento e Plasticidade”: “‘Plasticidade’ é uma palavra (*mot*) que surge nas línguas europeias no século XIX. É introduzida na língua alemã por Goethe e depois faz a sua entrada, na mesma época, no francês e no inglês. As significações deste termo (*terme*) não cessaram de evoluir desde então. No início, a plasticidade é um substantivo que, prolongando em certa medida o de ‘plástico’, designa o trabalho da forma, essencialmente o da escultura. A plasticidade designa o duplo poder de receber a forma – diz-se que o mármore, a argila são ‘plásticos’ – e de dar a forma – como se entende nas ‘artes plásticas’ ou ‘cirurgia plástica’. Encontra-se também esta operação da forma na matéria ‘plástica’, o plástico sendo o resultado de uma moldagem. Com o tempo, plasticidade deixa de designar apenas a recessão e/ou a doação de forma, mas igualmente o processo de destruição de toda a forma, como o indicam também os substantivos de ‘plástico’ ou de ‘plasticagem’. A plasticidade designa igualmente a força do explosivo. Ela situa-se, pois, nos extremos do surgimento e do aniquilamento da forma. Ao longo do século XX, o conceito de plasticidade passa da estética ou da filosofia para a psicanálise e a neurologia”. In: MALABOU, Catherine. *Sofrimento e Plasticidade*. In: Caderno Escolar, Lisboa, v. 10, 2016. Disponível em: http://www.esad.edu.pt/ficheiros/revista/Revista_10.pdf Acesso em 14 dezembro. 2016, p. 24- 25.

aprisionamento de tal concepção das neurociências na clássica cisão entre corpo e alma, contra a qual Nietzsche se insurgiu:

“Este golpe mortal no dualismo corpo- espírito, com ênfase na esfera somática, desferido pelas neurociências atuais, poderia parecer próximo ao pensamento de Nietzsche, ou pelo menos aproximável do movimento nietzschiano de naturalização e de recusa a explicações morais, metafísicas. Entretanto, permanecendo preso nas teias da velha oposição, ao reeditar uma visão ‘desespirtualizada’ do corpo e ao reduzir a esfera do vivido ao plano bioquímico, a redes neuronais, resta prisioneiro da cisão corpo- espírito contra a qual se volta. Elimina apenas uma das esferas (nesse caso, o antigo ‘espírito’), permanecendo tributário da mesma distinção que Nietzsche rasurou e superou. Ou seja: o impulso atual de naturalização parece ainda tributário do ‘erro de Descartes’. Esquecer, no sentido nietzschiano, supõe outra concepção de corpo e diz respeito a uma relação afirmadora com o tempo e a vida. Certamente a atual cultura somática, que cada vez mais baliza nossos roteiros de subjetivação, implica uma relação potencialmente mais ressentida com a vida e a finitude. Além disso, ao sermos levados a remeter nosso bem ou mal- estar a taxas de hormônio, neurônios e genes, perdemos a chance de enfrentar (e de afirmar) o aspecto problemático e enigmático da vida, o que sem dúvida debilita nossos espíritos- estômagos”⁴³⁴.

Por este ângulo de análise proposto na passagem de Maria Cristina Franco Ferraz, a separação entre corpo e alma reflete uma visão de corpo reduzida e determinada exclusivamente pelos processos bioquímicos, pelas redes de neurônios e neurotransmissores, pelas imagens do cérebro e pelas taxas hormonais. Ademais, o corte entre corpo e espírito permanece inalterado, na medida em que a “cultura somática” procura naturalizar a vida, sem considerar a concepção de integração entre estômago/espírito. Logo, o que ocorre é a tentativa de elidir a parte anímica do corpo, o que também “implica uma relação potencialmente mais ressentida com a vida e a finitude” Desse modo, o processo de esquecimento notado pela neurociência é restringido à materialidade cerebral e, nesse seguimento, a plasticidade do esquecimento e a atividade de “assimilação psíquica” são ignoradas:

“Atividade plástica e inibidora, o esquecimento valorizado por Nietzsche funciona como um antídoto eficaz contra o ressentimento e a negatividade diagnosticados em nossa tradição cultural e filosófica. Na esfera atual das neurociências, memória e esquecimento são remetidos a um corpo fisiologicamente circunscrito. A *plasticidade* que Nietzsche atribuiu ao esquecimento migra, curiosamente, para a materialidade do cérebro, para os neurônios, como se evidência na disseminação do termo ‘neuroplasticidade’. Esquecer passa a ser efeito de uma fisiologia ela sim dotada de plasticidade. Se, na filosofia de Nietzsche, o corpo engoliu a velha alma, o campo atual

⁴³⁴ FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Nietzsche e a cultura somática contemporânea: considerações extemporâneas”. In: Barrenechea, Miguel Angel de; Feitosa, Charles; Pinheiro, Paulo; Suarez, Rosana. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 95.

das neurociências tende a traduzir todo fenômeno ‘espiritual’ (memória, esquecimento) em termos cerebrais”⁴³⁵.

O problema da potência plástica ser encurtada unicamente para a materialidade do cérebro é que essa circunstância retira toda a força da plasticidade do esquecimento, o que resulta em dispepsia fisiopsicológica. E essa indigestão decorre, justamente, da incapacidade de descarregar (*Entladen*) todo o ressentimento acumulado, o que se desenrola na contracorrente do metabolismo do “homem nobre”, cuja “força plástica” o possibilita exercer a deflagração (*Auslösung*) do veneno do ressentimento de uma só vez⁴³⁶. Em *Para A Genealogia da Moral*, Nietzsche articulou o problema da relação entre descarga, deflagração e “força plástica”:

“Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso *não* envenena: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive — eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixeiras que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque — esquecia). Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico ‘amor aos inimigos’”⁴³⁷.

“É, portanto, a capacidade de deflagrar, de descarregar de forma súbita, imediata, aqueles afetos que provocariam sofrimento, dor, angústia, que caracteriza o nobre”⁴³⁸. Essa descarga (*Entladung*) e deflagração (*Auslösung*) em um único lance e ocasião tão somente é factível pelo “excesso de força plástica” que possui o “homem nobre”. Este também possui a virtude de colocar em prática o esquecimento ativo, da maneira como o fazia Mirabeau, que afasta “de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam”. Dessa forma, o ressentimento não é acumulado e, portanto, não causa indigestão e envenenamento de afetos como rancor, ódio e

⁴³⁵ FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Nietzsche e a cultura somática contemporânea: considerações extemporâneas”. In: Barrenechea, Miguel Angel de; Feitosa, Charles; Pinheiro, Paulo; Suarez, Rosana. (Orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 94.

⁴³⁶ Sobre esta descarga súbita e imediata do ressentimento, consultar o trabalho de Ernani Chaves “*Entladung* como *Auslösung* na Genealogia da Moral, de Nietzsche”. In: André Luis Muniz Garcia; Lucas Angioni. (Orgs.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas, SP: Editora PHI, 2014, p. 179- 187.

⁴³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 31.

⁴³⁸ CHAVES, Ernani. “*Entladung* como *Auslösung* na Genealogia da Moral, de Nietzsche”. In: André Luis Muniz Garcia; Lucas Angioni. (Orgs.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas, SP: Editora PHI, 2014, p. 182.

vingança. Somente deste jeito que é viável o cultivo do “autêntico ‘amor aos inimigos’”, de acordo com a passagem acima. “Isso permite então realizar uma diferenciação qualitativa e não quantitativa, entre o nobre e o escravo, pois diz respeito não apenas ao destino que um e outro dão a esses afetos, mas principalmente porque este destino está diretamente relacionado ao modo como um e outro realizam suas avaliações” ⁴³⁹.

Aliás, tamanha é a propriedade fisiopsicológica da “força plástica” para a existência humana, que não podemos perder de vista o seu forte elo com a arte e o campo da estética, que, em concordância com Georges Didi- Huberman, não é absolutamente incompatível e tampouco incoerente:

“Trata-se, pois, nessa ‘força plástica’, de acolher um ferimento e fazer sua cicatriz participar do próprio desenvolvimento do organismo. Trata-se igualmente de acolher uma ‘forma quebrada’ e fazer seu efeito traumático participar do próprio desenvolvimento das formas contíguas. A interpretação orgânica da plasticidade não é nada contraditória, como se vê, com sua interpretação estética. É que ela reúne o *corpo* e o *estilo* numa mesma questão de *tempo*: sobrevivência e metamorfose acabam por caracterizar o próprio eterno retorno, no qual a repetição nunca se dá sem seu próprio excesso, e a forma, sem sua vocação irremediável para o informe” ⁴⁴⁰.

Nesse contexto, é necessário colocar em destaque a conotação estética da noção de “força plástica”, que adquire a plenitude de seu sentido apenas num horizonte artístico, no qual é nessa acepção que o termo “força plástica” figura no catálogo da exposição *Plasticidade* ⁴⁴¹, realizada em Belo Horizonte no ano de 2004, para o qual o historiador da arte Stéphane Huchet escreveu sobre *plastische Kraft*, em referência à filosofia Nietzsche, o seguinte:

“Me permito lembrar que eles vacilaram no momento de sub- intitular a exposição ‘*Die Plastische Kraft*’, como se a fórmula alemã, nietzscheana, soasse imperativa, portadora de uma autoridade estigmatizante. Ora, por que negar que as ‘artes plásticas’ nunca renunciaram à ‘força plástica’, que elas se baseiam sobre ela? Como esquecer, por exemplo, que a maioria das vanguardas do século XX buscava *en- formar uma certa expressão da força icônica*, através da elaboração experimental, laboratorial, individual ou coletiva, de linguagens mais ou menos idiossincráticas ou universais, num processo sem precedente de renovação ‘plástica’ daquilo que, inclusive

⁴³⁹ CHAVES, Ernani. “*Entladung* como *Auslösung* na Genealogia da Moral, de Nietzsche”. In: André Luis Muniz Garcia; Lucas Angioni. (Orgs.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas, SP: Editora PHI, 2014, p. 182- 183.

⁴⁴⁰ DIDI- HUBERMAN, Georges. Plasticidade do devir e fraturas na história. In: A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo AbyWarburg. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 140.

⁴⁴¹ Para quem tiver interesse no material, há um catálogo disponível para consulta na biblioteca da Escola de Comunicações e Artes da USP. HUCHET, Stéphane Denis Albert René Philippe. *Plasticidade*. Belo Horizonte, 2004.

historiadores e teóricos humanistas e idealistas chamavam de ‘poder das imagens’?...

‘*Die Plastische Kraft*’, a Potência ou a Força Plástica, é o próprio poder da Diferença. Pela singularidade de seus procedimentos, as ‘artes plásticas’ inventam aproximações e penetrações inéditas no núcleo complexo do sentido. Quem negaria que é preciso uma disposição, uma *Stimmung* proteiforme, metamórfica para questionar e interpretar as dobras complexas do mundo, sobre um leque que vai do inconsciente até o cenário global? Quem negaria que isso requer uma faculdade ‘plástica’ que significa uma forma de moradia fragmentária mas concentrada nos interstícios do real, aquela que os artistas trabalham a desdobrar. *Desdobrar, déplier, tolay- out, tounfold, entfalten, ausbreiten* etc. requerem capacidades ‘plásticas’: questionar (-se), organizar (-se), projetar (-se), deslocar (-se), (-se) recompor: longa seria a lista dos processos ‘plásticos’, um pouco à imagem e semelhança dos verbos criados por Richard Serra em 1968 para abarcar a dinâmica escultural. Com efeito, na época, ao consagrar as ‘artes plásticas’ na sua área de competência aberta, o *processart* levava a ‘plasticidade’ a ganhar suas letras de nobreza conceituais: a pluralidade dos *processos* se generalizou e tornou o gesto de criação ou de produção artística uma instância sutil. O verbo- ato é o pivô de emergência dos atributos e predicativos que, através de recursos doravante multi-meios, vêm aspectar e (re)qualificar o real”⁴⁴².

Além das artes plásticas, o poder de assimilação da “força plástica” do esquecimento também é sublinhado com grande realce na filosofia de Nietzsche, quando ele enfatiza o aspecto filosófico dos temas da memória, do esquecimento e da identidade. Uma justificativa importante diz respeito à relevância de conceitos filosóficos para a área da saúde, quiçá, em particular aqueles oriundos de um pensamento como o de Nietzsche, para o qual o conceito de “grande saúde”⁴⁴³ delimita um *topos* de importância fundamental: uma saúde “tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar”⁴⁴⁴. Dada a centralidade da relação entre saúde, doença e filosofia, tal como essa tríade é refletida por Nietzsche; considerando que a faculdade de memória e a potência do esquecimento fazem parte constitutiva do processo de hominização, tal como pensado por Nietzsche, e desempenham um papel fundamental em sua teoria da subjetivação, fica patente a pertinência de convocá-la para a reflexão de um problema tão importante de nossos dias.

⁴⁴² HUCHET, Stéphane Denis Albert René Philippe. *Plasticidade*. Belo Horizonte, 2004, p. 2.

⁴⁴³ Conforme Maria Cristina Franco Ferraz, “O tema do esquecimento articula-se à elaboração nietzschiana do conceito de ‘grande saúde’, bem como à sua investigação acerca dos riscos que a produção violenta e cruel da memória — os procedimentos embrutecedores daquilo que chamou ‘moralidade dos costumes’ (*Sittlichkeit der Sitte*) — representam, no sentido da debilitação das forças vitais do homem, de sua aptidão a esquecer e a instalar-se plenamente na alegria e na inocência do presente”. FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Nietzsche: esquecimento como atividade”. In: *Cadernos Nietzsche*. v. 7, 1999. p. 36.

⁴⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 286.

É essa cristalização de posições, que Nietzsche enfrenta com sua genealogia não só da moral, mas também do tempo e da história, já que os tipos morais são construídos historicamente ⁴⁴⁵. Com tal atitude filosófica, é permitido experimentar novos sentidos de existência e aproximar o conhecimento filosófico da vida, porque, como Nietzsche destaca na *Segunda Consideração Extemporânea*, se a ciência não estiver a serviço da vida, a saúde do homem, do povo e da cultura estará comprometida. Não obstante, essa concepção de saúde nietzscheana é distinta daquela que está em voga nos “ideais ascéticos”. Estes últimos tentam justificar a angústia, o caos, a dor e o padecimento da doença com algum final redentor, ou escatológico. Porém, não há nada que justifique o fato do sofrimento ⁴⁴⁶:

“O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem — ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que faltasse a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer*”. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade — e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!” ⁴⁴⁷.

Porém, mesmo que o ideal ascético nos ofereça um sentido para o sofrimento, não quer dizer que devamos exaltar a doença em nome de algum ideal ou promessa no além da vida. Tampouco consiste em fazer uma *tabula rasa* da experiência do sofrimento humano. Todavia, por mais difícil que seja suportar esse fado e a condição de finitude, Nietzsche aponta para a necessidade de afirmar a vida na sua integralidade, em todos os seus aspectos, até mesmo os mais desagradáveis, tristes, pequenos e sombrios. De acordo com a interpretação nietzscheana, a afirmação do destino deve ocorrer em sua totalidade e inserida no fluxo temporal, o que pressupõe não uma essência pacificadora, mas sim que “somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos

⁴⁴⁵ Conforme interpretação de GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002, p. 44-45.

⁴⁴⁶ Antonio Edmilson Paschoal desenvolveu este ponto fundamental da crítica de Nietzsche para lançar luz aos dias atuais: “Numa época em que o sofrimento parece algo a ser evitado a qualquer custo, e que se vive uma espécie de neurose por sanidade, caracterizada pela absoluta recusa de qualquer dor, de qualquer doença, como se o sofrimento pudesse ser excluído da vida do homem e fosse facultado a ele optar apenas pelo lado agradável da vida, ainda que para isso precisasse reduzi-la aos mais baixos níveis vitais”. PASCHOAL, Antonio Edmilson. “Má consciência e ressentimento: doença e promessa de futuro para o homem na filosofia de Nietzsche”. In: Daniel Omar Perez. (Org.). *Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007, p. 108.

⁴⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 148- 149.

em antagonismos; permanecemos *jovens* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz [...] Renunciamos à vida *grande*, ao renunciar à guerra”⁴⁴⁸. Tal composição de Nietzsche pode ser acompanhada do que Agamben disse sobre “ver as trevas” do contemporâneo, no qual existe um desejo predominante de apenas ser saturado pelas luzes e pela leveza do pós-moderno: “O desejo de leveza se expressa nos campos mais diversos: moda, *design*, decoração, arquitetura. Da mesma forma, a relação com o corpo vê irromper as paixões pelo aéreo e pela ‘linha’ [...] E quem, hoje em dia, não sonha em manter o corpo eternamente jovem e esbelto?”⁴⁴⁹. Porém, o peso e o escuro também integram a realidade, ou seja, claridade e sombra, peso e leveza compõem as nossas vivências e não somente as luzes, que muitas vezes nos ofuscam:

“O escuro não é, portanto, um conceito privativo, a simples ausência da luz, algo como uma não-visão, mas o resultado da atividade das *off-cells* [células periféricas da retina], um produto da nossa retina. Isso significa, se voltamos agora à nossa tese sobre o escuro da contemporaneidade, que perceber esse escuro não é uma forma inércia ou de passividade, mas implica uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes”⁴⁵⁰.

Sendo assim, luz e sombra, saúde e doença, memória e esquecimento não são pares de uma metafísica binária, ao contrário, são antagonismos estruturantes da vida, e que só ocorrem no escoar do tempo. Trata-se, sim, de outra redenção: aquela que serve como uma “grande ponte” para o futuro e leva a redimir a impotência da vontade de vingar-se contra o passar do tempo, a saber, o “Foi” — aquilo que é necessário e o que não podemos mudar com nossa vontade. Mais ainda: consiste em fazer de todo o “Foi” um “Assim eu quis!”, em outras palavras, significa aprovar cada instante da vida como abertura para o futuro e reconciliação com o passado. Tal atitude afirmativa — e não resignada — se configura em contraposição à perspectiva de encarar o sofrimento como castigo e denegação da existência:

“Redimir o que passou e recriar todo ‘Foi’ em um ‘Assim eu o quis!’ - somente isto se chamaria para mim redenção [...] Que o tempo não corre para trás, tal é seu rancor; ‘Aquilo que foi’ - assim se chama a pedra que ela não pode rolar. E assim ela rola pedras por rancor e despeito e exerce vingança

⁴⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 35.

⁴⁴⁹ LIPOVETSKY, Gilles. *Da leveza: rumo a uma civilização sem peso*. Tradução Idalina Lopes. Barueri, SP: MANOLE, 2016, p. 20- 21.

⁴⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução por Vinícius NicastroHonesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 63.

sobre aquele que não sente como ela rancor e despeito. Assim a vontade, o libertador, se toma um malfeitor: contra tudo o que pode sofrer toma vingança por não poder voltar para trás. Isto, sim, isto somente é a própria *vingança*: a má vontade da vontade contra o tempo e seu 'Foi'. Em verdade, uma grande parvoíce reside em nossa vontade; e em maldição se tomou para todo humano que essa parvoíce tenha aprendido a ter espírito. *O espírito da vingança*: meus amigos, tal foi até agora a melhor meditação dos homens; e onde havia sofrimento, devia haver sempre castigo. 'Castigo', sim, assim se chama a própria vingança: com uma palavra mentirosa ela se falsifica uma boa consciência”⁴⁵¹.

Os ensinamentos de Zaratustra, no sentido de aderir a uma redenção imanente, ocorrem no tempo e não num além-mundo do modo como propõe a tradição judaico-cristã: “Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supra terrenas! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenam, e dos quais a terra está cansada: que partam, então!”⁴⁵². Nessa perspectiva, não existem dois mundos como foi elaborado na tradicional dicotomia metafísica: o terreno e o transcendente. Quer dizer, não há outra vida — transcendental — cuja comparação possa ser estabelecida com esta vivência única e imanente. Em razão disso, não cabe nem julgamento, nem o ato de depreciar e negar a vida, visto que não existe nenhum princípio e tampouco um final redentor. Deste modo, essa imagem do tempo está muito longe de seguir uma trajetória linear, pautada em um começo absoluto e um fim salvífico, que nos resgata de uma existência marcada pelo sofrimento e pelo absurdo. Nesse espírito, justifica-se uma remissão com o ensinamento do Eterno retorno:

“*O mais pesado dos pesos*. – E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: ‘Esta vida, assim como tu a vives agora e a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência— e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poerinha dapoeira!’ — Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: ‘Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!’ Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: ‘Quero isto ainda uma vez e inúmeras vezes?’ pesaria como o mais pesado dos pesos sobre o teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo e mesmo com a vida,

⁴⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 133- 134.

⁴⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 114.

para não *desejar* nada *mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela?”⁴⁵³.

Nesse ensinamento de Nietzsche, “o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”⁴⁵⁴ — existe uma dimensão cosmológica⁴⁵⁵ e um aspecto ético central, cuja face será privilegiada na presente tese⁴⁵⁶. Essa noção nietzscheana de tempo cíclico do Eterno retorno implica

⁴⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 230.

⁴⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 82.

⁴⁵⁵ Sobre uma interpretação cosmológica do Eterno Retorno, conferir os trabalhos de Scarlett Marton, especialmente, “O eterno retorno do mesmo, ‘a concepção básica de Zarathustra’” (MARTON, Scarlett. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 37, n. 2, p. 11-46, 2016.), “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?” (MARTON, Scarlett. In: Scarlett Marton (Org.). *Extravagâncias. Ensaios sobre filosofia de Nietzsche*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.) e sua tese doutoral intitulada “Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos” (MARTON, Scarlett. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.). Outro trabalho de relevância é de Paolo D'Iorio: “Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche”. In: Scarlett Marton (org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007.

⁴⁵⁶ Esta opção metodológica já foi utilizada por estudiosos de Nietzsche, de acordo com seus interesses específicos, como, por exemplo, Roberto Machado: “Estou, assim, privilegiando, no eterno retorno, mais o aspecto prático do que o teórico, mais o aspecto ético do que o cosmológico. Ético, porém, é preciso sublinhar, não quer dizer necessariamente moral. Utilizo o termo no sentido que, enquanto a moral se funda em valores transcendentais ou superiores à vida, como o bem ou o dever, a ética avalia as condutas tomando como referência ‘as leis da natureza’, ‘normas da vida’ ou ‘modos de existência imanentes’, que dizem respeito à força, à intensidade, à potência” (MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 133). Já José Nicolao Julião no artigo intitulado “A terceira parte de Zarathustra: eterno retorno como imperativo existencial” escreveu o seguinte: “Na investigação sobre o eterno retorno enfocamos, mormente, a sua relação com o ensinamento de Zarathustra da superação/redenção, e a sua importância enquanto oferece uma solução para o problema da história relativo à natureza do tempo e à autoafirmação. Portanto, não nos ocupamos tanto com o estatuto cosmológico da doutrina, tal como Nietzsche tentou dar certa justificação em alguns textos póstumos, embora ele seja também imprescindível em nossa análise. Até mesmo porque o enfoque ético-pedagógico-existencial “do tornar-se o que se é” que privilegiamos, mesmo enfraquecendo a hipótese cosmológica, predominantemente determinista, depende dela para garantir a autoafirmação do indivíduo soberano. Analisamos, assim, mais o aspecto ético-pedagógico-existencial da doutrina, enfatizando-o como uma orientação afirmativa à conduta da autossuperação e, conseqüentemente, do autoconhecimento de como se chega a ser o que se é”. (JULIÃO, José Nicolao. “A terceira parte de Zarathustra: eterno retorno como imperativo existencial”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 7, 2016, p. 82 Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/viewFile/13575/10201> Acesso em 19 de novembro de 2016.). Por seu turno, em uma entrevista publicada nos “Cadernos de Subjetividade”, datada do ano de 1994, Oswaldo Giacoia Junior expõe sua visão sobre o tema: “Assim, por conseguinte, mesmo a cosmologia, ainda que ela busque uma espécie de fundamentação na ciência, ela não pode ter senão um caráter hipotético e hipotético no seguinte sentido: ela é uma perspectiva a mais que eu desenvolvo e eu poderia acrescentar ‘como se’. Mesmo cosmológicamente, eu poderia argumentar: é uma perspectiva, é necessariamente perspectiva, quer dizer, fazendo um experimento com a ciência eu argumento ‘como se’ eu fosse alguém que estivesse fazendo uma cosmologia. Por que isso? Na minha opinião, porque se Nietzsche formulasse um enunciado rigorosamente tético ele teria que, do interior de suas próprias posições epistemológicas, formular ele mesmo um contra enunciado a isso. E aí eu digo: por isso me interessa muito menos a questão do enquadramento de Nietzsche como último metafísico e muito mais refletir a partir de suas próprias posições teóricas. Por isso importa para mim muito mais a categoria do niilismo. Porque somente sob a hipótese, é somente admitido que a interpretação global da existência, ou seja, que a interpretação socrático-platônico-cristã do mundo se desconstituiu, se desfez a partir do

uma “filosofia experimental”⁴⁵⁷ para viver e afirmar cada momento da existência como se ele merecesse a eternidade — o que promove a atitude de amar o seu próprio destino, na mesma sequência, na mesma ordem e no mesmo encadeamento, com todas as agruras e sofrimentos que implica a existência humana.

Cada ato que nos seja possibilitado viver e, por conseguinte, praticar de modo afirmativo no instante presente, teríamos que experimentá-lo eternamente e também de forma integral, haja vista que se retirarmos ou subtrairmos qualquer tristeza e sofrimento da existência, a obra ficará incompleta como se fosse uma sinfonia sem uma nota musical. Isso decorre, porque, através da perspectiva de Nietzsche, se for negado apenas um instante, nega-se o todo — a vida inteira —, já que esse instante negado carrega consigo os instantes passados e também condiciona os instantes futuros⁴⁵⁸.

Portanto, não nos seria possível colocarmo-nos em uma posição soberana, que nos permitisse escolher alguns momentos da vida em detrimento de outros. Todavia, a dificuldade colossal se impõe quando estamos diante do desafio de afirmar uma vida, que é atravessada pela dor e pelo sofrimento, cujo fim é a morte: “Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha dentro de você”⁴⁵⁹. Esse

momento em que, com o anúncio da morte de Deus, o niilismo sobe à tona. A partir desse momento, essa interpretação, que se pretendia não interpretação, mas texto, a partir do momento em que ela se revela como insubstancial, a partir daí, por conseguinte, abre-se o espaço, digamos assim, o macro espaço cultural para uma outra hipótese global acerca da existência e da finalidade da existência, do sentido da existência. Aí se insere o eterno retorno, na minha opinião, sob as várias facetas, ou nas várias facetas em que ele se configura, seja como hipótese cosmológica, seja como imperativo ético, seja como estética, etc. Vale dizer, em última instância, não se trata de propor, na minha opinião, fundamentalmente, o eterno retorno como um enunciado tético, como uma cosmologia melhor do que a cosmologia tradicional. Trata-se de, em face da experiência do niilismo, ou se você quiser, poeticamente dito, à sombra da morte de Deus, criar de novo uma hipótese de conjunto, uma explicação, ou melhor que isso, uma interpretação de conjunto do ser do mundo e do ser do homem no mundo” (GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Interview sobre o Eterno Retorno”. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, v. 2 n.1 e 2, 1994. Disponível em: https://cadernosdesubjetividade.files.wordpress.com/2013/09/cadernos-de-subjetividade_n-3_tempo_1994.pdf Acesso em 08 de junho. 2016. p. 12-13).

⁴⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments póstumos: 1887- 1889: volume VII*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 441.

⁴⁵⁸ Isto fica claro com a sequência na qual surge o “portal Instante”, presente na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, no canto intitulado “Da visão e enigma”: “Vê este portal, anão!”, continuei a falar: ‘ele tem duas faces. Dois caminhos se juntam, aqui: ninguém ainda os seguiu até o fim. Este longo corredor para trás: ele dura uma eternidade. E aquele longo corredor para diante — é uma outra eternidade. Eles se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: e aqui neste portal é onde eles se juntam. O nome do portal está escrito ali em cima: ‘Instante’. Mas se alguém seguisse adiante por um deles — e cada vez mais adiante e cada vez mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?’” NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p. 150.

⁴⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 79.

“pensamento abissal” nos faz responsável por cada ação, bem como pressupõe suportar as nossas caóticas oposições interiores e o ocaso da vida. Conjuntamente, significa aprovar as vicissitudes e os antagonismos impostos pelo mundo, de forma ativa e não resignada, ainda que estejamos conscientes de que não há nenhum sentido transcendente, religioso ou histórico que sirva de bússola para orientar-nos em nossas existências. Portanto, para não ser esmagado e, ao mesmo tempo, suportar esse enorme peso da falta de sentido da existência, faz-se necessário ter “força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência” ⁴⁶⁰.

Em resumo, este “*espírito livre*” é apto a dizer “Sim” à existência na sua totalidade. Nas palavras de Nietzsche, essa afirmação da vida configura o *Amor fati* ⁴⁶¹: “seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” ⁴⁶².

Por fim, esse dizer “Sim” à vida, que ainda resta precariamente, surge com explícita plasticidade na sequência final do filme *Blow-up*, de Antonioni. Essa cena final pode ser apreendida em chave de correspondência com a tese nietzscheana da “inocência do vir-a-ser”, que isenta a existência de toda culpa, porque “não existe nada fora do todo”. Esse é o resgate da inocência, assim como a concepção de liberdade elaborada por Nietzsche no seu *Crepúsculo dos Ídolos*:

“Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele não é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um ‘ideal de ser humano’ ou um ‘ideal de felicidade’ ou um ‘ideal de moralidade’ — é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. *Nós* é que inventamos o conceito de

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 241.

⁴⁶¹ Em *Ecce Homo*, Nietzsche escreve da seguinte forma: “Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas amá-lo...” NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 51.

⁴⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 187- 1888.

‘finalidade’: na realidade não se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo — não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* — O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’, *apenas isto é a grande libertação* — somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser... O conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo. —”⁴⁶³.

Contudo, para Nietzsche, sempre pode haver esperança — mesmo em meio a dor —, já que em uma das suas últimas obras, *Nietzsche contra Wagner*, o filósofo destaca que deve sua filosofia à sua “longa enfermidade”:

“Frequentemente me perguntei se não tenho um débito mais profundo com os anos mais difíceis de minha vida do que com outros quaisquer. Minha natureza mais íntima me ensina que tudo necessário, quando visto do alto e no sentido de uma *grande economia*, é também vantajoso em si — deve-se não apenas suportá-lo, deve-se *amá-lo* ... *Amor Fati* [amor ao destino]: eis minha natureza mais íntima. — Quanto a minha longa enfermidade, não lhe devo indizivelmente muito mais do que a minha saúde? Devo-lhe uma *mais elevada* saúde, uma que é fortalecida por tudo o que não a destrói! — *Devo-lhe também minha filosofia...* Apenas a grande dor é o último libertador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que de todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra...”⁴⁶⁴.

Portanto, o que Nietzsche pode oferecer-nos são pensamentos que sirvam como um “espelho transfigurador”⁴⁶⁵ do sofrimento e da realidade hostil à vida. No fundo, o “lamento se converte em hino de louvor à vida”, o que nos faz confrontar a vontade de nada, o pessimismo e a falta de sentido para o sofrimento. Isso representa um imenso vitalismo, porque, para aqueles que estão cansados e negam a vida, há um agravante que perturba, inquieta e causa desassossego: “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido”⁴⁶⁶, como já foi exposto anteriormente. No enfrentamento a esse vazio de sentido, a filosofia nietzscheana brinda o “Ano Novo”⁴⁶⁷ com a terapia da alma e com a medicina do intelecto, como propõe o “médico

⁴⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 46- 47.

⁴⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 71.

⁴⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 37.

⁴⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 58.

⁴⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 187.

filosófico”⁴⁶⁸. Tal fato se dá propriamente pelo inverso, ou seja, não tentar inutilmente abolir a dor e o sofrimento da vida. Pelo contrário, significa olhar pelo ângulo de uma “grande dor”⁴⁶⁹ para aceitar e viver um “grande sofrer” integrante das existências humanas:

“Vocês querem, se possível — e não há mais louco ‘possível’ — *abolir o sofrimento*; e quanto a nós? — parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem — isso não é um objetivo, isso nos parece um *fim*. Um estado que em breve torna o homem ridículo e desprezível — que faz *desejar* o seu ocaso! A disciplina do sofrer, do *grande sofrer* — não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza — não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento? No homem estão unidos *criador e criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia — vocês entendem essa oposição?”⁴⁷⁰.

Essa oposição causa tensão e, ao mesmo tempo, possibilita o “grande sofrer”, que é responsável por propiciar a atualização de itinerários possíveis de afirmação da vida, porque os sentidos são criados e rearticulados no passar do tempo, ao longo de embates caóticos e antagonismos. Tal fato é ilustrado com grande “força plástica” no fim da película *Blow-up*, quando Thomas joga com os *mimes*, numa sequência que resgata a inocência da criança, do vir-a-ser, no novo, do dizer sim:

“Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer- sim. Sim, para o jogo de criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer- sim: *sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido mundo”⁴⁷¹.

E para aqueles que possam imaginar que este “sagrado dizer- sim”, trata-se de pura abstração metafísica e descolamento da realidade — é conveniente lembrar que Nietzsche pensou e sentiu a dor — e o “grande sofrer” — ao longo da sua existência,

⁴⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 12.

⁴⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 13.

⁴⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 131- 132.

⁴⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p. 28- 29.

que culminou em um colapso mental. Assim, ele teve que viver em um estado de demência por mais de dez anos ⁴⁷², ou seja, a sua própria experiência existencial representa a perspectiva trágica ao aproximar a vida e o pensamento do autor — “a sabedoria do trágico”. Em outros termos, está em jogo a capacidade prenhe de parir uma estrela bailarina do próprio caos existente dentro de si: “Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós” ⁴⁷³.

Todavia, essa batalha travada é extremamente árdua, já que “constatamos agora em nós necessidades, implantadas pela duradoura interpretação moral, que agora nos parecem como necessidades do não verdadeiro: por outro lado, são aquelas nas que parece se apoiar o valor, pelas quais suportamos viver” ⁴⁷⁴. Esta paradoxal situação é exposta no segundo parágrafo do *Nilismo europeu*, no qual Nietzsche mostra que embora a interpretação moral cristã seja anacrônica em relação ao seu tempo histórico, é ela quem ainda faz com que “suportamos viver”. E por quê? Em “Para a genealogia da moral”, escrito no mesmo ano do fragmento de *Lenzer Heide*, Nietzsche avança nesse tema: “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* — e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*. — Compreendem?... Fui compreendido?...’*Absolutamente não, caro Senhor!*” ⁴⁷⁵.

De acordo com Nietzsche, o grande problema é que com a “morte de Deus” ⁴⁷⁶, o “horror ao vácuo” foi instalado novamente no Ocidente. “O niilismo está batendo à porta: de onde vem esse hóspede de todos o mais sinistro?” ⁴⁷⁷. Ele advém do fato de que a existência humana carece deste sentido e objetivos. E esse é mais um dos motivos da extemporaneidade do pensamento nietzscheano:

“Se Nietzsche pode ser considerado nosso contemporâneo, do ponto de vista de seu diagnóstico do fim da metafísica, então isso se deve, sobretudo, à sua

⁴⁷² Conforme SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p. 289.

⁴⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p. 18.

⁴⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “O niilismo europeu”. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Nº3. Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacoia Junior. Campinas- SP, 2002, p. 57.

⁴⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 87-88.

⁴⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 147- 148.

⁴⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1887- 1889: volume VII*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 103.

genealogia do niilismo, pois é nela que se descreve a crise irreversível de toda pretensão à objetividade e à fundamentação, em derradeira instância, do conhecimento racional, tal como ela correspondia ao empreendimento ético-filosófico de Platão. A esse respeito, Heidegger observa: ‘Se Deus morreu, enquanto fundamento supra-sensível e enquanto meta de tudo o que é efetivamente real, se o mundo supra-sensível das idéias perdeu a sua força vinculativa, e, sobretudo, a sua força que desperta e edifica, então nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual se possa orientar’. O anúncio da morte de Deus significa, pois, a consciência da propagação desse nada, da ausência de um mundo supra-sensível de valores vinculantes. Nesse léxico nietzscheano, nada é o dístico para a escalada do niilismo. Por isso, uma das vias privilegiadas para a tematização do fim da metafísica em Nietzsche consiste precisamente em sua análise do niilismo, entendido enquanto experiência histórica da ausência de fundamento. Por essa razão, do ponto de vista dos fins essenciais desse trabalho, mais importante do que retomar a polêmica com Heidegger acerca da permanência ou não do pensamento de Nietzsche no âmbito da metafísica, é observar que interpretar o tema do fim da metafísica em Nietzsche implica interpretar o que ele compreende por niilismo e compreender como ele próprio se posiciona em relação a essa experiência de significação epocal. No final do século XIX - ainda saturado de positivismo e hegelianismo, de crença inabalável na onipotência da racionalidade científica, Nietzsche registrava: ‘Já há longo tempo toda nossa cultura européia se movimenta com [tal] tortura de tensão, que cresce a cada século, como em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma corredeira que quer chegar ao fim, que não mais reflete, que tem medo de refletir’. Esse anúncio conserva para nós o mais vivo interesse, pois aquilo que Nietzsche pretendeu narrar foi a antecipação de nossa realidade, ‘a história dos próximos dois séculos, daquilo que vem, que não pode mais vir de outro modo: a ascensão do niilismo’ [...] O niilismo deve, pois, ser entendido como o acontecimento de significado histórico-mundial em que a consciência filosófica, na crise de validade dos valores antigos e na ausência de novos valores universalmente reconhecidos, faz também a experiência do elemento nadificante (nihil) que, desde a origem, esteve associado aos primeiros, embora de maneira inconsciente, velada. Quando os valores cardinais são levados até a extração de suas derradeiras conseqüências, revela-se que, por detrás deles, nada mais tem subsistência. Para tanto, porém, é necessário que a realização desses valores tenha alcançado sua plenitude, o que não poderia ter ocorrido nos primórdios do processo nem no meio do caminho”⁴⁷⁸.

Giacioia concorda que o niilismo é “uma das vias privilegiadas para a tematização do fim da metafísica em Nietzsche”. Esta consciência filosófica é de vital importância para a compreensão do “elemento nadificante”, que se abre para o mundo “quando os valores cardinais são levados até a extração de suas derradeiras conseqüências, revela-se que, por detrás deles, nada mais tem subsistência”. O próprio Thomas, fotógrafo do filme *Blow-up*, também está diante desse “hóspede de todos o mais sinistro”: o niilismo. Ao mesmo tempo, Thomas está sempre em busca de algo para preencher o seu cotidiano: busca pistas para o assassinato no parque, estabelece um

⁴⁷⁸ GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. “Nietzsche: Fim da Metafísica e os Pós-Modernos”. In: Imaguire, G. Almeida; C. L. Oliveira, M. A.. (Orgs.). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 22-27.

jogo de sedução com a vizinha, procura os negativos dos filmes roubados, vai atrás da misteriosa moça do parque, compra uma hélice, sem nenhuma serventia, num antiquário, brinca com o desejo de jovens aspirantes a modelo, etc. Por isso, em meio disso tudo, ele também é apontado como um personagem cínico. Nesse sentido, o próprio diretor Michelangelo Antonioni também foi acusado de cinismo⁴⁷⁹, na época da sua “trilogia da incomunicabilidade” — *A Aventura* (1960), *A Noite* (1961), *O Eclipse* (1962) — anos antes da produção de *Blow-up*. Contudo, na pós-modernidade, é comum confundir-se o niilismo com o cinismo, ou julgá-los termos intercambiáveis. No entanto:

“devemos chamar de ‘cinismo’ um problema geral referente à mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis. Há um modo cínico de funcionamento dessas estruturas que aparece normalmente em épocas e sociedades em processo de crise de legitimação, de erosão da substancialidade normativa da vida social. Isso nos coloca diante de uma hipótese maior: a partir de um certo momento histórico, os regimes de racionalização das esferas de valores da vida social na modernidade capitalista começaram a realizar-se (ou, ao menos, começaram a ser percebidos) a partir de uma racionalidade cínica. Este é o ponto central, e ele foi bem salientado quando começamos a falar de razão cínica (Sloterdijk). Ou seja, se há uma razão cínica é porque o cinismo vê a si mesmo como uma figura da racionalidade. Para o cínico, não é apenas racional ser cínico, só é possível ser racional sendo cínico. E, enquanto processo de racionalização, o cinismo pode aparecer como posição discursiva em várias esferas da vida social (e não apenas no campo dos julgamentos morais). É claro que isso nos deixa diante de uma tarefa fundamental: indicar as coordenadas históricas que produziram tal situação. Neste ponto, uma ressalva deve ser feita. Não se trata apenas de indicar o momento em que as sociedades capitalistas começaram a passar por uma crise geral de legitimação, mas compreender como elas foram capazes de legitimar-se através de uma racionalidade cínica, e com isso estabilizar uma situação que, em outras circunstâncias, seria uma típica e insustentável situação de crise e anomia. Como veremos, isso faz toda a diferença [...] Talvez isso apenas nos lembre que questões como ‘Que fazer?’ não podem ser respondidas. Não podem porque só são respondidas através de sua dissolução. O verdadeiro desespero conceitual produz uma ação que satisfaz à urgência. Se ainda não há ação que satisfaça a urgência é porque não fomos suficientemente longe com nosso desespero. Por isso, toda acusação de niilismo diante desse tipo de perspectiva é apenas uma injúria, não uma análise. A acusação de niilismo é apenas a última arma daqueles que têm medo de a crítica ir ‘longe demais’, pôr em questão o que não deveria ser

⁴⁷⁹ Em uma conversa datada de 1961, Antonioni respondeu a Stefano Satta: “Esta é uma pergunta à qual os críticos podem responder muito melhor do que eu. O senhor não me faz uma pergunta, me faz uma observação. Ou seja, me diz que em *A Aventura* e em *A Noite* foram alcançados determinados resultados que em *O grito* não foram obtidos. Quando me diziam — em relação a *O grito* — que eu era frio, cínico, até mesmo desumano, evidentemente não levavam em conta o esforço de caráter expressivo que eu fazia, talvez inconscientemente, e que, depois, se manifestou com os outros dois filmes. Talvez esses dois filmes expliquem um pouco *O grito*, que é um filme que, se fosse reexibido hoje, quem sabe conseguisse na Itália um sucesso maior do que teve na época. Eu acho que posso dizer que *O grito* era um filme mais pessimista, mais desesperado, talvez até porque eu mesmo, naquele momento da minha vida, estava em um estado peculiar de depressão”. In: APRÁ, Adriano (org.). *Aventura Antonioni*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil; Ministério da Cultura; Voa!, 2017, p.84.

questionado; medo de a crítica deixar de ser comparação entre valores e caso para voltar-se contra nossos próprios valores fundamentais. Pois é da essência do pensamento voltar-se contra si mesmo para ser fiel a si mesmo. É da essência do pensamento a força aterradora da dissolução. Nada prometer, para poder tudo cumprir”⁴⁸⁰.

Defronte de tal especificação de Vladimir Safatle sobre o cinismo, é preciso prosseguir e identificar os diferentes tipos de niilismo em Nietzsche com vistas a discernir os termos empregados por Safatle, no excerto acima. Vladimir Safatle julga que o “verdadeiro desespero conceitual produz uma ação que satisfaz à urgência. Se ainda não há ação que satisfaça a urgência é porque não fomos suficientemente longe com nosso desespero. Por isso, toda acusação de niilismo diante desse tipo de perspectiva é apenas uma injúria, não uma análise”. O autor acrescenta ainda: “A acusação de niilismo é apenas a última arma daqueles que têm medo de a crítica ir ‘longe demais’, pôr em questão o que não deveria ser questionado; medo de a crítica deixar de ser comparação entre valores e caso para voltar-se contra nossos próprios valores fundamentais”. Parece que Safatle foi bem-aventurado até o momento da reelaboração da sua “crítica da razão cínica”, ao retomar o trabalho de Peter Sloterdijk, e, por conseguinte, iluminar o tema do cinismo contemporâneo: “se há uma razão cínica é porque o cinismo vê a si mesmo como uma figura da racionalidade. Para o cínico, não é apenas racional ser cínico, só é possível ser racional sendo cínico. E, enquanto processo de racionalização, o cinismo pode aparecer como posição discursiva em várias esferas da vida social (e não apenas no campo dos julgamentos morais)”. Não obstante, ao tocar no conceito de niilismo, ele foi infeliz pela falta de rigor ao considerar que a acusação de niilista serviria somente como detratção e não como modo de análise. Trata-se de um equívoco conceitual em desconsiderar a forma de tratamento do tema do niilismo por Nietzsche. Deste modo, lançaremos mão do *Dicionário Nietzsche*, no qual Clademir Araldi foi o responsável pelo verbete niilismo, para sobrelevar as principais ocorrências das formas do niilismo. Esse trabalho será essencial para a distinção entre cinismo e niilismo, a partir da definição deste último conceito na obra tardia de Nietzsche:

“podem ser encontradas três formas principais de manifestação do niilismo na obra tardia de Nietzsche: o niilismo incompleto, o niilismo completo e o niilismo extremo. O *niilismo incompleto* constitui o longo período que vai do platonismo até a crise dos valores morais cristãos ‘superiores’ na época moderna. Nesse contexto, o pessimismo schopenhauriano, com a sua

⁴⁸⁰ SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 13- 14 e 204- 205.

valorização negativa da vida, seria uma tentativa derradeira e insustentável de refugiar-se em consolos ascético-morais. Característica básica da vontade humana, o horror ao vazio (*horror vacui*) é uma forma de niilismo pouco elaborada por Nietzsche, à medida que ele não desenvolve o tema do grande vazio que envolvia o homem antes do triunfo da moral cristã. O cristianismo é visto como o grande movimento niilista da antiguidade, determinante na ‘história do niilismo europeu’. Como ‘consequência lógica da *décadence*’, o niilismo é compreendido como um modo próprio de declínio das forças e dos instintos vitais, no interior da história dos valores morais. A moral cristã, com suas noções de Deus e de verdade transcendentais, desencadeia o processo niilista. A *morte de Deus* é um evento necessário no processo de moralização do mundo, expressão da derrocada de uma interpretação moral, que tinha a pretensão de ser a única válida. Nietzsche critica assim o caráter absoluto e universal dos valores morais. Ao criticar a verdade como valor absoluto ele propõe um novo modo para avaliar o valor dos valores, a partir da intensificação de potência. No mundo único das vontades de potência, a tarefa do filósofo está em fomentar os valores afirmativos da potência da vida. O crítico da moral *diagnostica* outra forma de niilismo, ao analisar a ruína efetiva do mundo dos valores de dois modos: o *niilismo passivo*, que expressa o esgotamento dos sentimentos de compaixão e desprezo. O *niilismo ativo*, por sua vez, significa a intensificação da potência do espírito humano, nos seus aspectos destrutivos, enquanto ‘budismo europeu em ação’. A intensificação dos impulsos de destruição e autodestruição, da vontade de nada, conduz ao *niilismo extremo*, sendo também condição para ir além do mundo esvaziado de valores”⁴⁸¹.

Ora, torna-se nítida a visão de que, se nem a história do niilismo não for levada em consideração, nem as suas derivações histórico-semânticas, a própria crítica da razão cínica é insustentável. Isso se justifica pela maneira como surge o cinismo contemporâneo, após a derrocada dos supremos valores da “hipótese moral cristã” e, por conseguinte, crise gerada pelo vazio, pelo nada, pela vacuidade:

“A partir da concorrência das consciências surgiu o lusco-fusco característico do presente — o estar mutuamente à espreita das ideologias, a assimilação das oposições, a modernização do engodo — em suma, aquela situação que coloca o filósofo no vazio, situação essa na qual mentirosos chamam mentirosos de mentirosos [...] Uma vez mais fica claro como a civilização ocidental vestiu o seu costume cristão. Depois das décadas de reconstrução e depois das utopias e ‘alternativas’, tudo se dá como se um elã ingênuo repentinamente tivesse se perdido. Catástrofes são produzidas, novos valores encontram uma forte pausa, assim como todos os analgésicos: novos valores têm pernas curtas. Consternação, proximidade entre os cidadãos, manutenção da paz, qualidade de vida, consciência da responsabilidade, caráter benéfico para o meio ambiente — estas coisas não correm bem. É possível esperar. O cinismo já está a espreita nos bastidores — até que o palavreado passe e as coisas tomem o seu curso. Em verdade, nossa modernidade monótona sabe ‘pensar’ inteiramente ‘de maneira histórica’, mas vem há muito tempo colocando em dúvida se vive em uma história plenamente dotada de sentido. ‘Nenhuma necessidade de uma história do mundo’”⁴⁸².

⁴⁸¹ MARTON, Scarlett (editora responsável). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016 (Sendas & Veredas), p. 327- 328.

⁴⁸² SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Tradução de Marco Casanova, Paulo Soethe, Maurício Mendonça Cardozo, Pedro Costa Rego e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 12- 13.

Nesse cenário de cinismo, no “qual mentirosos chamam mentirosos de mentirosos”, ocorre o processo de massificação dos *últimos homens*, que foi anunciado poeticamente no Prólogo de *Assim falou Zaratustra*. Nele, Nietzsche escreveu o seguinte:

“Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do mais desprezível, que já não sabe desprezar-se a si mesmo.
Vede! Eu vos mostro o *último homem*.
‘Que é o amor? Que é a criação? Que é o desejo? Que é uma estrela?’ Assim pergunta o último homem e pisca o olho.
A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível, como pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.
‘Nós inventamos a felicidade’ — dizem os últimos homens, e piscam o olho. Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor. Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!
Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer.
Ainda se trabalha, pois o trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.
Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.
Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.
‘Outrora o mundo era doido’ — dizem os mais refinados, e piscam o olho. São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam — de outro modo, estraga-se o estômago.
Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde.
‘Nós inventamos a felicidade’ — dizem os últimos homens, e piscam o olho.
—”⁴⁸³

Neste fragmento, localizamos exatamente o que Nietzsche apontou como sendo o contrário de um tempo fecundo na história: a “terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextinguível, como pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa”, conforme o Prólogo transcrito acima. Sendo assim, os seres que habitam essa temporalidade histórica, representada em *Assim falou Zaratustra*, são alvos de uma implacável crítica. Isso decorre porque eles são a imagem de um mundo no qual se chegou à pretensa forma final do homem (o último homem), cuja altura é, ironicamente, a mesma de uma pulga. E este último homem é tão

⁴⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 18-19.

baixo, que não só retrai a tudo, como também diminui a todos. Além disso, é longo e, por isso, prolonga e fixa a sua espécie pela Terra. Mas esse registro crítico está cifrado no Zaratustra de Nietzsche, visto que a obra conjuga, ao mesmo tempo, o tom poético, musical, sagrado, evangélico, moral e nenhum deles, como alerta Jörg Salaquarda,

Todas essas caracterizações põem em evidência um aspecto importante, mas somente um aspecto, de Assim falava Zaratustra. De ‘pregação’ Nietzsche pode falar, se pensa na tradição retórica a que estava ligado; de ‘sinfonia’, se leva em conta a forma sonora e rítmica de sua obra assim como a execução dos motivos que nela aparecem; de ‘poesia’, se pensa na composição enquanto um todo; de ‘Evangelho’ ou ‘escrito sagrado’, se quer salientar a luta empreendida no livro contra o paradigma central da tradição. Mas cada um dos aspectos citados também não é correto, na medida em que a rubrica se altera, quando nela se inclui a obra. Assim falava Zaratustra é uma pregação, pois o autor fala de forma tética e serve-se de todas as figuras e truques retóricos, que os pregadores protestantes de Lutero a Ludwig Nietzsche desenvolveram; observa o andamento, o ritmo, o timbre, etc.; escreve uma prosa em suave transição para a poesia. Mas Zaratustra é também uma anti-pregação, pois a personagem exige de nós que deixemos falar nosso si-mesmo e nada aceitemos por mera autoridade. Do mesmo modo, Zaratustra é com efeito uma poesia, mas bem curiosa, pois nela todos os poetas, inclusive o seu próprio, são desmascarados como mentirosos. Por outro lado, esse inspirado escrito sagrado também anuncia “a morte de Deus” e representa todo sagrado como estabelecido por uma vontade de potência humana. O livro é, por fim, uma pregação moral, que incita a quebrar todas as ‘velhas tábuas’. Ambivalências análogas encontram-se na caracterização que Nietzsche faz de seu protagonista. Quem é esse Zaratustra? Ele é poeta, profeta, fundador de religião, moralista e, sem dúvida, mais uma vez nada disso”⁴⁸⁴.

Salaquarda aposta, assim, nas ambivalências⁴⁸⁵ para destrinçar a “visão e enigma”⁴⁸⁶ da obra *Assim falou Zaratustra*. Aparentemente, pode parecer que Salaquarda parte de um plano no qual ele não obtém nenhum porto seguro e fixo nas qualificações atribuídas a Zaratustra, precisamente, porque elas são destituídas logo em seguida das suas elaborações: “Quem é esse Zaratustra? Ele é poeta, profeta, fundador de religião, moralista e, sem dúvida, mais uma vez nada disso” (extraído do trecho acima). Não obstante, essa errância é dissolvida logo na sequência, quando se revela a estratégia interpretativa de Salaquarda quando se evidencia que “O autor dá uma série de indicações, que compõem um mosaico. *Zaratustra* visa à probidade (*Redlichkeit*), ao

⁴⁸⁴ SALAQUARDA, Jörg. “A concepção básica de Zaratustra”. Tradução: Scarlett Marton. Scarlett Marton (org.). In: *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p. 104- 105.

⁴⁸⁵ MARTON, Scarlett. “Desfigurações e desvios. Acerca da recepção de Nietzsche na Alemanha”. In: Scarlett Marton (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p. 40.

⁴⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 148- 156.

tornar-se si mesmo (*Selbst-werdung*) e à auto-suficiência (*Eigenständigkeit*), à síntese, ao futuro do indivíduo como da humanidade”⁴⁸⁷. Com efeito, somos lançados no alto mar zaratustriano, pois se trata, exatamente, do momento da obra em que consiste “a etapa da viagem pelo mar —, é um dos mais importantes do livro por ser o primeiro capítulo a enunciar, de modo explícito, o pensamento do eterno retorno”⁴⁸⁸, conforme Roberto Machado pontuou em sua obra intitulada *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Salauarda, por sua vez, também chegou a tal ponto interpretativo, embora, por outros caminhos trilhados no labirinto nietzscheano. Entretanto, antes de adentrar neste tema capital da obra de Nietzsche — o eterno retorno — é fundamental retornar à crítica nietzscheana presente no Prólogo de *Zaratustra*, porque nele se encontra o “objeto do grande desprezo, o último homem aparece como defensor dos valores estabelecidos; é sobre ele que incidirá a crítica corrosiva”⁴⁸⁹. Nesse sentido, há uma intrínseca relação entre um ideal de vida dos “últimos homens” e a própria historicidade desse padrão de felicidade. E esse ponto de confluência remete à modalidade de existência e à ambição do homem moderno, cujo objetivo foi tentar extirpar todo o sofrimento da vida, num programa para o mundo pautado no “pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite”. Em outras palavras, almeja-se uma vida administrada, totalmente sem dor e sem sofrimento, com vistas à plenitude da saúde e do bem-estar. Mas, o que há de errado nesse projeto? Ao primeiro olhar, parece extremamente válido tal desígnio existencial. Porém, Nietzsche concentra a sua crítica não somente nesse alardeado padrão de vida da modernidade, cujo propósito de vida é a estabilidade, o conforto, o bem-estar comezinho, etc., mas também visa os efeitos que esse ideário ético-político-cultural causa diretamente na sociedade, a saber, a massificação delineada pelos interesses de mercado (ou “rebanho”). Esse é o ponto capital da crítica nietzscheana atinente ao “processo de entronização das ‘ideias modernas’”, conforme explica Oswaldo Giacoia Junior:

“O resultado mais visível e preocupante desse processo de entronização das ‘idéias modernas’, Nietzsche o apreende como o inquietante movimento de consolidação de uma sociedade mercantil, de massas, cujo ideário ético-

⁴⁸⁷ SALAQUARDA, Jörg. “A concepção básica de Zaratustra”. Tradução: Scarlett Marton. Scarlett Marton (org.). In: *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p. 105.

⁴⁸⁸ MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 121.

⁴⁸⁹ MARTON, Scarlett. “Em busca do discípulo tão amado. Uma análise conceitual do prólogo de Assim falava Zaratustra”. In: *Impulso* (Piracicaba), Piracicaba-SP., v. 12, n.28, 2001, p. 28. Disponível em <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp28art02.pdf> acessado em 12/07/2015

político se generalizaria na Europa a partir de uma identificação entre felicidade, segurança e bem-estar, assim como a partir da universalização de um certo tipo de experiência democrática, fundada na idéia de identidade entendida como igualdade uniforme e ausência de hierarquias legítimas. Essa identificação implicaria, propriamente, a consagração da doutrina do bem-estar social e do utilitarismo moderno como meta hegemônica de toda ética e política”⁴⁹⁰.

Seu comentário impele a uma miríade de pensamentos intempestivos acerca de *Zaratustra*. Particularmente, pode-se iniciar pela figura do “último homem”. Quem é este ser? Um notável e virtuoso? Um modelo a ser seguido, já que seria o ponto culminante do movimento de progresso do humano? Como já foi antecipada, a resposta de Nietzsche se situaria longe disso, como ele mesmo diagnosticou no Prólogo (supracitado): “Aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do mais desprezível, que já não sabe desprezar-se a si mesmo. Vede! Eu vos mostro *o último homem*”. Ora, o alerta zaratustriano não evitou a chegada desse tempo, bem como Giacoia já apontou no seu comentário descrito acima: “Nietzsche o apreende como o inquietante movimento de consolidação de uma sociedade mercantil”. Isso quer dizer que tal processo trouxe em seu bojo aquilo que cresceu e tornou-se, de modo genérico, o que se convencionou denominar de sociedade civil burguesa. Esta última foi alimentada, *grosso modo*, pela “ideologia” das luzes:

“É significativo que os dois principais centros dessa ideologia fossem também os da dupla revolução, a França e a Inglaterra; embora de fato as ideias iluministas ganhassem uma voz corrente internacional mais ampla em suas formulações francesas (até mesmo quando fossem simplesmente versões galicistas de formulações britânicas). Um individualismo secular, racionalista e progressista dominava o pensamento ‘esclarecido’. Libertar o indivíduo das algemas que o agridavam era o seu principal objetivo: do tradicionalismo ignorante da Idade Média, que ainda lançava sua sombra pelo mundo, da superstição das igrejas (distintas da religião ‘racional’ ou ‘natural’), da irracionalidade que dividia os homens em uma hierarquia de patentes mais baixas e mais altas de acordo com o nascimento ou algum outro critério irrelevante. A liberdade, a igualdade e, em seguida, a fraternidade de todos os homens eram seus slogans. No devido tempo se tornaram os slogans da Revolução Francesa. O reinado da liberdade individual não poderia deixar de ter as consequências mais benéficas. Os mais extraordinários resultados podiam ser esperados - podiam de fato já ser observados como provenientes - de um exercício irrestrito do talento individual num mundo de razão. A apaixonada crença no progresso que professava o típico pensador do iluminismo refletia os aumentos visíveis no conhecimento e na técnica, na

⁴⁹⁰ GIACOA JUNIOR, Oswaldo. “O último homem e a técnica moderna”. In: *Natureza Humana*, São Paulo, v.1, n.1, jun. 1999. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724301999000100003&lng=pt&nrm=is_o. acessado em 17 jun. 2015.

riqueza, no bem-estar e na civilização que podia ver em toda a sua volta e que, com certa justiça, atribuía ao avanço crescente de suas ideias. No começo do século, as bruxas ainda eram queimadas; no final, os governos do iluminismo, como o austríaco, já tinham abolido não só a tortura judicial mas também a escravidão. O que não se poderia esperar se os remanescentes obstáculos ao progresso, tais como os interesses estabelecidos do feudalismo e da Igreja, fossem eliminados? Não é propriamente correto chamarmos o ‘iluminismo’ de uma ideologia da classe média, embora houvesse muitos iluministas - e foram eles os politicamente decisivos - que assumiram como verdadeira a proposição de que a sociedade livre seria uma sociedade capitalista. Em teoria seu objetivo era libertar todos os seres humanos. Todas as ideologias humanistas, racionalistas e progressistas estão implícitas nele, e de fato surgiram dele. Embora na prática os líderes da emancipação exigida pelo iluminismo fossem provavelmente membros dos escalões médios da sociedade, embora os novos homens racionais o fossem por habilidade e mérito e não por nascimento, e embora a ordem social que surgiria de suas atividades tenha sido uma ordem capitalista e ‘burguesa’”⁴⁹¹.

Essa “ordem capitalista e burguesa” comandou e, portanto, delineou a própria imagem que se construiu do mundo. Marx e Engels escreveram em seu *Manifesto do Partido Comunista*: “Sob a ameaça da ruína, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção; força-as a introduzir a assim chamada civilização, quer dizer, a se tornar burguesas. Em suma, ela cria um mundo à sua imagem e semelhança”⁴⁹². Por sua vez, Heidegger, no seu ensaio *O tempo da imagem no mundo*, alinhou a subsequente reflexão: “o que distingue a essência da modernidade não é o que se transite de uma precedente do mundo medieval para uma imagem do mundo moderna, mas sim que o mundo se torne, em geral, imagem”⁴⁹³ (*Die Zeit de Weltbildes*). Este mundo moderno capitalista já foi antecipado por Nietzsche. Tal qual denominou o autor de Zaratustra, esse mundo é estéril e habitado pelos “últimos homens”, cuja disseminação da infertilidade foi causada pelo surto de “pulção”, que não dá à luz “nenhuma estrela”. O que prolifera é apenas a figura do “último homem”, que deseja segurança, conforto e vive “para os pequenos prazeres”:

“E Zaratustra define os últimos homens como os que não sabem o que é amor, o que é criação, o que é anseio — isto é, tudo o que pode servir de ponte para o super-homem —, mas dizem que inventaram a felicidade porque ‘abandonaram as regiões onde era duro viver’, reduziram o trabalho a um passatempo, desistiram do que é penoso, conquistaram segurança e conforto, consideram que todos são iguais e vivem para os pequenos prazeres”⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ HOBBSAWM, ERIC J. *A era das revoluções. Europa 1789-1848*. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 37-38 (grifo nosso).

⁴⁹² MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, “Manifesto do Partido Comunista”. In: *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/ Contraponto, 2001, p.12.

⁴⁹³ HEIDEGGER, Martin. “O tempo da imagem no mundo”. In: _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Gulbenkian, 1998, p. 113.

⁴⁹⁴ MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 54.

No entanto, não se trata de instalar um juízo moral de Nietzsche em relação a todos os modos de vivência estabelecidos na modernidade. Muito pelo contrário, consiste em proceder a uma gênese do valor e o valor da gênese de quem proferiu o ideal de felicidade dos “últimos homens”, como se este fosse o objetivo principal a ser alcançado para um suposto mundo melhor e para a vida boa hodierna. Acrescenta-se, ainda, na senda de Nietzsche, que tal ideal de felicidade traduz-se em uma invenção, cujo parâmetro é a figura do “último homem”: “‘Nós inventamos a felicidade’ — dizem os últimos homens, e piscam o olho”, do Prólogo acima. E este tipo de ser se baseia em uma paródia, a qual não mitiga a virulência da crítica nietzscheana da cultura. Ocorre exatamente o seu oposto, isto é, essa caricatura do homem moderno aumenta a acidez corrosiva da crítica nietzscheana ao ideal de progresso, que é a marca da modernidade:

“A figura do último homem é a caricatura satírica do ideal que animava a crença da moderna *Aufklärung*: a convicção de que nas vicissitudes da história é preciso reconhecer a laboriosa e heróica peregrinação do gênero humano, na curva de um progresso infinito, em busca do fim último de sua existência: a consecução da felicidade e da bem aventurança sobre a terra, o advento glorioso do primado universal da razão e da justiça. Encontramos aqui, em versão resumida, o tema comum do fim da história pensado como a realização da essência verdadeira da humanidade”⁴⁹⁵.

Então, ao lançar um olhar filosófico meticuloso sobre o tempo das luzes, Nietzsche diagnosticou uma forte tendência ao otimismo vinculado à ciência, ao progresso e ao racionalismo, como já foi discutido com detalhes no capítulo anterior. Esse espírito de época floresceu já no século XVII e ganhou corpo no XVIII. A razão — traço característico da modernidade — foi expressa nas linhas mestras do Esclarecimento⁴⁹⁶. Porém, de acordo com Ernest Cassirer, “a palavra ‘razão’ deixou de ser há tempos uma palavra simples e unívoca”:

⁴⁹⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “O Caos e a Estrela”. In: *Impulso* (Piracicaba), Piracicaba-SP., v. 12, n.28, 2001, p. 17. Disponível em <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp28art01.pdf> acessado em 12/07/2015.

⁴⁹⁶ É viável também referir-se como Iluminismo, Filosofia das Luzes, ou ainda Ilustração. A despeito dessa variedade de denominações, neste trabalho, independentemente da nomeação que seja adotada, o que será primordial salientar é o fato de que não se trata de um grupo de pensadores uniformes e, tampouco, homogêneos em suas bases de reflexão filosófica. A saber, Kant, Rousseau, Voltaire, Locke, apenas para citar alguns dos principais, estão distantes em muitos pontos de suas obras. Mesmo assim eles são colocados genericamente em um mesmo grupo de filósofos da Ilustração. No tocante a Nietzsche, Antonio Edmilson Paschoal tece a seguinte reflexão: “Se, por um lado, é plausível entender a obra de Nietzsche como um diagnóstico e uma crítica da modernidade, por outro, é pertinente afirmar que o termo ‘Modernität’ possui diferentes contornos e nuances em seus escritos, mostrando-se, em alguns momentos, polissêmico e, em outros, ambíguo. Por exemplo, quando ele se declara herdeiro e continuador da mesma modernidade que critica. Ao certo, a polissemia do termo se deve, em grande parte, à própria multiplicidade de fatores artísticos, culturais e políticos reunidos sob a alcunha de ‘modernidade’, ou da

“Não existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela ideia de progresso intelectual quanto o Século das Luzes. Equivocar-se-iam, porém, sobre o sentido essencial dessa ideia, aqueles que tomassem ‘progresso’ num sentido *quantitativo* como uma simples *extensão* do saber, como um *progressus in indefinitum*. A par da ampliação quantitativa encontra-se sempre uma determinação qualitativa; à constante extensão do saber para além de sua *periferia* corresponde um regresso sempre mais consciente e mais pronunciado ao centro próprio e característico da expansão [...] A diversidade, a variedade das formas é tão-só o desenvolvimento e o desdobramento de uma força criadora única, de natureza homogênea. Quando o século XVIII quer *designar* essa força, sintetizar numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de ‘razão’. 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. Cuidemos, porém, de não cometer o erro de nos satisfazermos precipitadamente com essa característica, de acreditarmos que o historiador do século XVIII vai encontrar aí o ponto de partida e de chegada de suas investigações. O que foi aos olhos do século o seu programa e a sua realização é para o historiador apenas o começo, o início de seu trabalho; onde se acreditou encontrar então uma *resposta*, apresenta-se a verdadeira *questão*. O século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é uma e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura. De todas as variações dos dogmas religiosos, das máximas e convicções morais, das ideias e dos julgamentos teóricos, destaca-se um conteúdo firme e imutável, consistente, e sua unidade e sua consistência são justamente a expressão da essência própria da razão. Para nós — se bem que estejamos de acordo, no plano das ideias e dos fatos, com determinadas teses da filosofia do Iluminismo — a palavra ‘razão’ deixou de ser há muito tempo uma palavra simples e unívoca. Assim que recorremos a esse vocábulo, sua *história* logo revive em nós e ficamos cada vez mais conscientes da gravidade das *mudanças de sentido* que ele sofreu no transcurso dessa história. Nessas condições, sempre nos acode ao espírito como expressão de ‘razão’ ou a de ‘racionalismo’ têm pouco peso, mesmo no sentido de uma característica puramente histórica”⁴⁹⁷.

Posto esta problemática, verificamos o que “apresenta-se a verdadeira *questão*” para o historiador, de acordo com o texto de Cassirer: a instabilidade do próprio campo semântico no qual se insere o conceito de razão, sem que se possa perder do horizonte a

‘civilização’ que se configura a partir da Revolução Francesa. Em termos filosóficos, essa multiplicidade pode ser observada, por exemplo, tomando-se alguns dos nomes que compõem a modernidade pela qual Nietzsche se interessa. De fato, entre eles encontram-se desde os ‘filósofos da moda’, como os ‘Leões de Berlin: Eugen Dühring e Eduard von Hartmann’, ou um ‘filisteu da cultura’, como David Strauss, até pensadores clássicos como Voltaire e Rousseau, relacionados à Revolução Francesa e em luta entre si. Também nesse registro e desempenhando um papel relevante nos escritos de Nietzsche, encontram-se os ‘trabalhadores filosóficos’, como é o caso de Kant e Hegel, cuja tarefa consistiu em ‘estabelecer e colocar em fórmulas’ corpos de valorações que se tornaram dominantes e foram apresentadas como ‘verdades’. Encontra-se, ainda nesse registro, para nos limitarmos aos exemplos mais mencionados por Nietzsche, o seu ‘mestre’, Schopenhauer, cujo projeto de uma despotencialização da razão não teria significado um rompimento com conceitos básicos da modernidade como o de ‘eu’, pois o seu ‘eu quero’ teria o mesmo caráter de certeza imediata que o ‘eu penso’ de Descartes possui”. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson. “Entre a decadência e Rangordnung: anotações sobre a crítica de Nietzsche à modernidade”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, 2013, p. 12-13.

⁴⁹⁷ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1997, p. 22-23.

sua propriedade fundamentalmente histórica. Acrescenta-se ainda a ressalva de Ernest Cassirer, exposta no trecho acima: “Cuidemos, porém, de não cometer o erro de nos satisfazermos precipitadamente com essa característica [razão], de acreditarmos que o historiador do século XVIII vai encontrar aí o ponto de partida e de chegada de suas investigações”. A interpretação de Cassirer é adequada, porque na análise extraída do excerto supracitado: “O século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão [...] Para nós — se bem que estejamos de acordo, no plano das ideias e dos fatos, com determinadas teses da filosofia do Iluminismo — a *palavra* ‘razão’ deixou de ser há muito tempo uma palavra simples e unívoca”. Diante de tal configuração, é preciso cuidado para tratar do pensamento das Luzes, uma vez que se faz necessário compreender de que modo tais ideias foram conjugadas no tecido social e na política do Ocidente.

Por conseguinte, o posicionamento de Nietzsche em face ao Iluminismo é bastante complexo e, por vezes, revela a dificuldade imposta pelo enfrentamento desse tema indispensável para compreender-se a historicidade dos “últimos homens”. Numa primeira mirada aos escritos de Nietzsche, o que adquire alto relevo nas suas considerações são as corrosivas críticas sobre as bases da Ilustração e, para ir além, da própria civilização ocidental. Mas, em um segundo momento, de modo mais atento e reflexivo, a imagem dessa mesma crítica nietzscheana adquire outros contornos, na medida em que, ao dinamitar as estruturas do Ocidente, Nietzsche propõe algo algumas vezes em tom mais estridente, em outras ocasiões com entonação mais serena. Nesse sentido, a sua filosofia não é apenas destrutiva, mas também propositiva. Assim, ao deparar-se com a consolidação dos ideais das luzes tanto na política, quanto na cultura, Nietzsche realiza a crítica dos efeitos sociais que acarretaram o programa do Iluminismo de progresso e de ambição de domínio da racionalidade humana sobre a natureza. Oswaldo Giacoia Junior costuma descrever este processo como os “sonhos e os pesadelos da razão esclarecida”:

“Ao dedicar a primeira edição de *Humano, Demasiado Humano* a Voltaire — escolhendo como epígrafe dessa obra precisamente uma passagem do cartesiano *Discurso do Método* — Nietzsche certamente se alinha com as esperanças inaugurais da *Aufklärung*, que em pouco tempo transformara inteiramente a face da Europa e do mundo. Também Nietzsche celebra o ímpeto emancipatório do *Esclarecimento*, entendido como superação do estado de menoridade espiritual autoculpável, conclamando à ruptura com toda forma de tutela intelectual e à dissipação das trevas da ignorância e da superstição, em que a Europa até então estivera envolta. Sabemos hoje que aqueles sonhos da razão produziram monstros e nutriram fantasias perigosas.

Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do Esclarecimento*, expuseram os compromissos espúrios entre a razão completamente esclarecida, a barbárie mítica e a dominação integral, levada a efeito pela tirania compulsiva da administração total da vida. Hoje em dia, num sinistro *revival* das intuições dos frankfurtianos, a crise ecológica em que parece mergulhar irreversivelmente o planeta, transforma o almejado paraíso em terrível pesadelo, revelando dramaticamente que o desejo de dominação humana sobre a natureza parece nos conduzir ao perigoso labirinto da tragédia.”⁴⁹⁸.

Não obstante, esse “desejo de dominação humana sobre a natureza” já gerava pesadelos desde a época de Jean-Jacques Rousseau. Para este pensador suíço, “tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem”⁴⁹⁹. É com esta frase que Rousseau principiou a sua obra *Emílio; ou, Da Educação*. Ora, o que está em disputa é a questão da natureza ser boa e a sociedade ser responsável pela corrupção. Logo, há um claro elogio da natureza e uma crítica severa à sociedade. Tal como Rousseau destacou, a corrupção está inscrita no seio da sociedade, posto que, na sua origem, o homem é bom na sua essência natural. Essas teses, geralmente, são confrontadas com os princípios concebidos no *Leviatã* de Thomas Hobbes. Não obstante, existe uma sutileza que Luiz Roberto Salinas Fortes destacou em um pequeno livro explicativo das principais ideias de Rousseau intitulado *O bom selvagem*:

“Rousseau concorda em certo sentido, mas se permite introduzir uma correção no ensinamento de Hobbes. Os homens são maus, mas não intrinsecamente, não enquanto portadores dos atributos da espécie *homem*. A essência, a *natureza* do homem é essencialmente boa; o que vemos diante de nós é uma degradação, uma degenerescência dessa *natureza* originária, em si mesma límpida e rica em potencialidades. Deformado, o homem de hoje pouco tem a ver, a não ser talvez a mera aparência, com o homem selvagem ou com os homens da Antiguidade clássica, os gregos e os romanos. Como explicar essa alteração? Em que consiste a corrupção? Para penetrar no conteúdo das teses de Rousseau sobre o homem, vamos antes recorrer ao *Emílio*, a última de suas ‘grandes obras’”⁵⁰⁰.

Nesse sentido, retornamos à passagem de *Emílio; ou, Da Educação*, citada acima. Dessa forma, se há degenerescência e corrupção da natureza humana em meio à sociedade, Rousseau conclui que “tudo degenera nas mãos do homem”. Logo, é imperativo retornar para onde “tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas”, ou seja, ao estado de natureza. Por conseguinte, é merecido destacar ainda que Rousseau estava na contracorrente do ideal de progresso, cujo domínio se estendia pela cultura e

⁴⁹⁸ GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. “Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida”. *Olhar (UFSCar)*, São Carlos - SP., v. 08, n.1, 2003, p. 9.

⁴⁹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio; ou, Da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 9.

⁵⁰⁰ SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau. O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1988, p. 17.

pela política moderna. Na verdade, o progresso do ideal iluminista contrasta com a degeneração da natureza boa do homem e o aumento das desigualdades sociais, que integram o mesmo processo histórico ⁵⁰¹, a saber, o processo civilizatório do Ocidente. Por isso, Rousseau concebe o progresso como degeneração, o que vai contra a corrente iluminista. Por esse motivo, Rousseau diverge sobre o estado de natureza hobbesiano: “o homem é lobo do homem” ⁵⁰². Como é repetida de modo incansável, essa máxima de Hobbes é

“a condição dos homens fora da sociedade civil (condição esta que podemos adequadamente chamar de estado de natureza) nada mais é que uma simples guerra de todos contra todos, na qual todos os homens têm igual direito a todas as coisas; e, a seguir, que todos os homens, tão cedo chegam a compreender essa odiosa condição, desejam (até porque a natureza a tanto os compele) libertar-se de tal miséria. Mas isso não se pode conseguir a não ser que, mediante um pacto, eles abdicuem daquele direito que têm a todas as coisas” ⁵⁰³

Em colossal contraste, para Rousseau, a maldade humana não é intrínseca à espécie. Para o filósofo genebrino, o que ocorre é que o homem tem consciência da sua liberdade para fazer escolhas, inclusive àquelas que o levam ao prejuízo próprio. Este seria o ponto que diferencia o homem do animal, a saber, a consciência da liberdade:

“Todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade. Alguns filósofos chegaram a avançar mesmo a afirmar que existe maior diferença entre um homem e outro do que entre um certo homem e certa besta. Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma; pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais, que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica” ⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau. O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1988, p. 36.

⁵⁰² HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 3.

⁵⁰³ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 16.

⁵⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: *Os pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 243.

De acordo com a lógica rousseauniana, os animais seguem seus instintos: “a natureza manda em todos os animais, e a besta obedece”. Por outro lado, “o homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma”. Destarte, Rousseau realça a diferenciação entre o animal, que apenas age de acordo com a tendência inata proveniente da sua própria natureza enquanto espécie, e o homem, cuja liberdade o permite seguir, ou não os seus próprios apetites, desejos e inclinações. Deste ponto, derivam as grandes questões da moral, como, por exemplo, autonomia, dever e responsabilidade, uma vez que a natureza moral do homem foi corrompida pelo convívio social. É por esse motivo que Rousseau principiou o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* com a análise da necessidade de retornar ao estado de natureza:

“Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção de justo e injusto, sem preocuparem-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. Não chegou mesmo a surgir no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de natureza, a menos que não tenham tornado a cair nele por causa de qualquer acontecimento extraordinário — paradoxo bastante difícil de defender e completamente impossível de provar”⁵⁰⁵.

Nessa passagem do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau se encarrega de uma reflexão acerca dos fundamentos que regem a vida social no Ocidente. Não obstante, ele rapidamente conclui que, para tamanha reflexão, é crucial retornar ao estado de natureza, como o estágio primeiro constitutivo do homem. Foi assim que os pensadores, que se dedicaram ao mesmo tema,

⁵⁰⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: *Os pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 235- 236.

procederam ao longo da história da filosofia, segundo o escrito rousseauiano. O problema, de acordo com Rousseau, é que nenhum filósofo foi bem-sucedido nesta empreitada. Todos eles tentaram definir o homem selvagem a partir da descrição do homem civil. Consoante ao texto citado acima, essa é a causa do malogro filosófico dos antecessores de Rousseau, os quais tentaram supor a ideia de justo e injusto (conceito de justiça), conceberam o direito natural como forma de conservação de seus pertences (origem da propriedade privada) e, como último exemplo, legaram o governo ao mais forte sobre o mais fraco (autoridade política); mas, não atingiram o estado de natureza. Em sua tese de livre-docência, Rogério de Almeida também teceu reflexões acerca de Rousseau, que recaem nesta mesma problemática do mito do “bom selvagem”:

“Quanto à questão do bom selvagem, Rousseau (1987) estipula um pressuposto necessário para se compreender a origem das desigualdades. Esse pressuposto seria o homem em “puro estado de natureza”, no qual imperaria a bondade. Enquanto os homens não dependiam de outros, ou seja, podiam se aplicar a obras que um só podia fazer, “viveram livres, sãos, bons e felizes”. Quando o homem passou a depender da ajuda de outro, a igualdade desapareceu, surgindo a propriedade, a escravidão e a miséria”.⁵⁰⁶

Para avançar em outro ponto significativo e determinante da filosofia de Rousseau para a modernidade política e cultural do Ocidente, é crucial verificar o encaminhamento do pensamento rousseauiano no sentido da conjugação de elementos do Cristianismo e da esfera mundana: “paradoxo bastante difícil de defender e completamente impossível de provar”, conforme o extrato da obra de Rousseau transcrita acima. Essa dinâmica laica e, paradoxalmente, enredada por elementos religiosos, como, por exemplo, a busca pela pureza hipotética da natureza originária do homem, bem como, a moral da compaixão, como uma significação ética do mundo, além da significação física. Para Rousseau, a compaixão é um sentimento natural, que também prova a existência moral do mundo. O homem, além do amor de si, é capaz de sentir a empatia pela dor do outro. Por isso, o sentimento compassivo e natural de preservação do outro e evitar o seu sofrimento.

“Há, aliás, um outro princípio que Hobbes não percebeu e que, tendo sido dado ao homem para amenizar, em certas circunstâncias, a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se conservar, antes do nascimento desse amor, tempera o ardor que ele tem por seu bem-estar com uma repugnância inata

⁵⁰⁶ ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*. 2015. 204 f. Tese (Livre-docência) Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 53.

em ver sofrer seu semelhante. Não creio ter de temer nenhuma contradição ao conceder ao homem a única virtude natural que o detrator mais exaltado das virtudes humanas seria forçado a reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males quanto o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem por preceder nele o uso de qualquer reflexão, e tão natural que os próprios bichos às vezes dão sinais perceptíveis dela. Sem falar da ternura das mães por seus filhotes, e dos perigos que enfrentam para protegê-los, observa-se todos os dias a repugnância que sentem os cavalos em calcar aos pés um corpo vivo; um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os tristes mugidos do gado ao entrar num matadouro anunciam a impressão que recebe do horrível espetáculo que o impressiona”⁵⁰⁷.

A compaixão pregada por Rousseau é, portanto, o que fundamenta a ética moderna como forma da secularização do Cristianismo, que se manifesta também na sua fundamentação política como vocação. Segundo Rogério de Almeida, Rousseau foi responsável por moldar “um programa moral e educacional” contra o niilismo:

“Em Rousseau, a ideia de natureza ou estado natural não é jamais definida ou especificada, mas aparece para justificar o contrato social e traçar seu programa moral e educacional. De modo geral, é como se a natureza tivesse nos sido dada gratuitamente, de uma só vez, e com sua força e lógica próprias – o bom selvagem congrega essa concepção. Nessa perspectiva, a crítica recai sobre o artifício, como se o artificialismo fosse exclusividade humana. Nega-se, portanto, e ao mesmo tempo, tanto o acaso quanto o artifício, ao se conceber a ideia de uma natureza racional, com finalidade, propósito e perenidade. Essas concepções naturalistas expressam uma visão racional e metafísica da existência. Por essa perspectiva, o niilismo expressaria um desvio, uma decadência, um esquecimento da ordem natural, dado pela ação artificialista do homem. Esse “erro” poderia ser corrigido por meio de um retorno a determinados valores naturais. As manifestações em torno da noção eco, nas mais variadas correntes, expressariam então um tipo de antiniilismo, pautado pelo retorno à natureza, uma retomada de um caminho do qual teríamos nos desviado. Essa perspectiva antiniilista, no entanto, por mais que queira combater o niilismo, termina por reiterá-lo, já que substitui a noção de deus pela de natureza sem alterar a depreciação da vida, que permanece avaliada por um referencial que não ela mesma, mas que a coloca fora da existência, mantendo as mesmas raízes metafísicas que ocasionaram o niilismo”⁵⁰⁸.

É bastante peculiar e interessante a maneira pela qual a ideia de natureza/naturalismo é abordada por Rogério de Almeida. Para este estudioso, Rousseau congrega na sua concepção de estado natural atributos, como, por exemplo, o “racional, com finalidade, propósito e perenidade”. Esse conjunto se opõe a tudo o que é acaso e

⁵⁰⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Maria Ermantita Galvão; cronologia e introdução Jacques Roger. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 189- 190.

⁵⁰⁸ ALMEIDA, Rogério de. “Antiniilismo: ou a superação do niilismo pela filosofia trágica”. *Revista de Estudos de Cultura*, v. 3, 2016, p. 79- 80. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/revec/article/view/4776/3996>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

artifício/artificialismo. Daí se expõe a oposição criada por Rousseau entre natureza e cultura. No entanto, não escrevemos mais de cinco páginas sobre a filosofia rousseauiana para chegar a essa constatação que é senso comum. O que subjaz e, por conseguinte, está velado à oposição entre natureza e cultura, é o antigo problema da dicotomia do mundo entre realidade e aparência, sensibilidade e inteligibilidade (atualmente, corpo e mente), substância e acidente, bem e mal. Contudo, “o perspectivismo rompe com a lógica do pensamento que partiu o mundo em dois: Sensível e Inteligível – Natureza e Cultura. A cultura ocidental está baseada neste modelo de separação evolucionista, que distingue um mundo superior e ideal, de outro decifrável e selvagem”⁵⁰⁹. Por isso, nessa cisão do mundo em dois, existe a valorização do aspecto luminoso da humanidade, em detrimento do sentido trágico da existência. Nessa lógica, Nietzsche escreveu no seu *Crepúsculo dos ídolos* contra Rousseau e a favor de Goethe:

“*Progresso no meu sentido* - Também eu falo em um ‘retorno à natureza’, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, *pode* jogar com grandes tarefas... Usando uma *imagem*: Napoleão foi um fragmento de ‘retorno à natureza’ tal como a entendo (*in rebus tacticis* [em questões táticas], por exemplo; mais ainda em estratégia como os militares). Mas Rousseau — para onde queria *esse* voltar? Rousseau, este primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa; que tinha necessidade da ‘dignidade’ moral para suportar seu próprio aspecto; doente de vaidade desenfreada e desenfreado autodesprezo. Também esse aborto, que se plantou junto ao umbral da época moderna, queria o ‘retorno à natureza’ — para onde, repito, queria Rousseau retornar? — Também odeio Rousseau na Revolução: ela é a expressão universal dessa dualidade de idealista e *cannaille*. A sangrenta *farce* [farsa] em que transcorreu essa Revolução, sua ‘imoralidade’, pouco me interessa: o que odeio é sua *moralidade* rousseauiana — as chamadas ‘verdades’ da Revolução, com as quais ela continua a produzir efeito e persuadir todos os rasos e medianos. A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela *parece* ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... ‘Igualmente aos iguais, desigualdade aos desiguais’ — *isto* seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’. — Em torno dessa doutrina da igualdade houve acontecimentos tão horríveis e sangrentos, que tal ‘ideia moderna’ *par excellence* ficou rodeada de uma espécie de glória e de clarão, de modo que a Revolução seduziu, como *espetáculo*, também os espíritos mais nobres. Isso não é motivo para respeitá-la mais, afinal. — Vejo apenas um homem que a percebeu como deve ser percebida, com *nojo* — Goethe”⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ LINS, Daniel; OLIVEIRA, Nilson; BARROS, Roberto (Orgs.). *Nietzsche/Deleuze—Natureza/Cultura*. São Paulo: Lumme Editor, 2011, p. 15.

⁵¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 97-98.

Com isso, Nietzsche precisou a sua perspectiva crítica da noção de progresso rousseauiano embutida na Revolução Francesa: “a expressão universal dessa dualidade de idealista e *cannaille*”, pois, “as chamadas ‘verdades’ da Revolução [...] parece[m] ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... ‘Igualmente aos iguais, desigualdade aos desiguais’ — isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’”, conforme a passagem supracitada. Todavia, essa suposta ordem natural da política “sangrenta” contra o despotismo se manifesta também resposta ao niilismo, na forma de anti-niilismo, conforme o fragmento do artigo de Rogério de Almeida supracitado. O grande problema é que tal reação anti-niilista troca a figura de Deus pela imagem de natureza e da política como salvação. Por conseguinte, a raiz metafísica permanece plantada no além-mundo “em desprezo pela terra” ⁵¹¹. Quanto a isso, logo no Prólogo de Zarathustra, Nietzsche faz seu clamor aos homens para permanecerem “fiéis à terra”:

“Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenam, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: — ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra” ⁵¹².

Tal desprezo pelo corpo e pela terra passa pela exaltação de um estado de natureza e de uma natureza humana idealizadas, que estão imiscuídas em “esperanças supraterras” de redenção. Tais crenças envenenam o corpo e esgotam a terra com suas fantasias, em conformidade com as palavras de Zarathustra acima. Por conseguinte, esse efeito de idealidade se espalha também pela modernidade política, precisamente, no circuito da filosofia de Hobbes e Rousseau. Embora, haja diferenças antagônicas entre as suas filosofias, ambos têm a representação política como a base de sustentação das suas teorias. Notamos tal ideal de representação política tanto na figura do *Leviatã* e dos súditos impressos em seu busto, como aparecem na capa original de publicação desse livro, quanto no ideal de uma bondade selvagem originária e de uma “vontade geral” evocada na filosofia de Rousseau. Não obstante, a pergunta genealógica a ser feita é quem detém legitimidade para representar politicamente os outros e a quem, ou quais

⁵¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 113.

⁵¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 14.

grupos têm interesse que se representem esses ideais políticos da modernidade? Quais são os valores atuantes nas práticas das “ideias modernas”? Uma resposta possível de Nietzsche pode ser encontrada no *Para além de bem e mal*:

“Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais; mas nos é imputado quase como *culpa* o fato de empregarmos sempre, em relação precisamente ao homem das ‘ideias modernas’, as expressões ‘rebanho’, ‘instinto de rebanho’ e outras semelhantes. Que importa! Não podemos agir de outra forma: pois precisamente nisso está nossa nova visão. Descobrimos que no tocante aos principais juízos morais a Europa se pôs de acordo, e também os países da sua influência: evidentemente se ‘sabe’, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar: hoje se ‘sabe’ o que é bem e mal. Deve então soar duro e pouco agradável aos ouvidos, se de novo insistimos: o que aqui julga e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem [...] *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*: — logo, tal como entendemos as coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis. Contra tal ‘possibilidade’, contra tal ‘deveriam’ essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: ‘Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!’ — e, com a ajuda de uma religião que satisfaz e adulou os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão”⁵¹³.

Ainda hoje tais palavras de Nietzsche soam ofensivamente para muitos de seus leitores. Porém, este efeito é consequência deliberada da vontade do autor. Nietzsche construiu uma “máquina de guerra”⁵¹⁴ contra a democracia-liberal, contra o socialismo e contra o anarquismo. Com isso, Nietzsche tem a intenção de cumprir com o que ele acredita ser seu propósito filosófico: a transvaloração de todos os valores. Embora, os seus críticos se agarrem ao argumento de que Nietzsche não pensou a política de modo acurado, ou que a sua visão política era antiquada, reacionária e saudosista da Grécia antiga, é preciso ser cuidadoso para não recair em uma miopia intelectual. Esse desvio da visão oblitera o que há de rico na crítica de Nietzsche à modernidade política e que ainda continua atual. Por mais que Domenico Losurdo tenha escrito mais de mil páginas

⁵¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 101- 102.

⁵¹⁴ “um fluxo de guerra absoluta que escoia de um pólo ofensivo a um pólo defensivo e não é marcado senão por quanta (forças materiais e psíquicas que são como que disponibilidades nominais da guerra). Do fluxo puro, pode-se dizer que ele é abstrato e no entanto real; ideal e no entanto eficaz; absoluto e no entanto ‘diferenciado’. É verdade que não se apreende o fluxo e seus quanta senão através dos índices da linha de segmentos; mas, inversamente, esta e aqueles não existem senão através do fluxo que os banha. Em todos os casos, vê-se que a linha de segmentos (macropolítica) mergulha e se prolonga num fluxo de quanta (micropolítica) que não pára de remanejar seus segmentos, de agitá-lo”. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 97.

com intuito de enquadrar Nietzsche como “O Rebelde Aristocrata” e falsamente aproximá-lo do antissemitismo ⁵¹⁵, uma simples consulta aos escritos nietzschianos ⁵¹⁶ é capaz de desfazer o argumento de Losurdo:

“A classe impossível. — Pobre, alegre e independente! — tais coisas juntas são possíveis; pobre, alegre e escravo! — isso também é possível, e eu não saberia dizer coisa melhor aos trabalhadores da escravidão fabril; supondo que não sintam como *vergonhoso* ser de tal forma *usados*, é o que sucede, como parafusos de uma máquina e, digamos, tapa-buracos da inventividade humana. Ora, acreditar que um pagamento salário mais alto pode remover o *essencial* de sua miséria, isto é, sua servidão impessoal! Ora, convencer-se de que um aumento dessa impessoalidade, no interior do funcionamento maquinal de uma nova sociedade, pode tornar uma virtude a vergonha da escravidão! Ora, ter um preço pelo qual não se é mais pessoa, mas engrenagem! Serão vocês cúmplices da atual loucura das nações, que querem sobretudo produzir o máximo possível e tornar-se o mais ricos possível? Deveriam, isto sim, apresentar-lhes a contrapartida: as enormes somas de valor *interior* que são lançadas fora por um objetivo assim exterior! Mas onde está seu valor interior, se vocês não sabem mais o que é respirar livremente? [...] Esta seria a atitude correta: os trabalhadores da Europa deveriam declarar-se uma impossibilidade humana *como classe*, e não apenas, como em geral sucede, como algo duramente e impropriamente organizado; eles deveriam suscitar, na colmeia europeia, uma época de enxames migratórios como jamais houve, e, com esse ato de livre mobilidade em grande estilo, protestar contra a máquina, o capital e a escolha que agora os ameaça, de *ter* de tornar-se escravos do Estado ou escravos de um partido da subversão” ⁵¹⁷.

Fica evidente, agora, o motivo da fúria de Losurdo contra Nietzsche, uma vez que o filósofo alemão é implacável contra os socialistas e contra todo movimento que busca suprimir “as enormes somas de valor *interior*” em nome de um “objetivo assim exterior”. Nesse sentido, a crítica nietzscheana à “escravidão fabril” é corrosiva, porque aponta para o fato de que os operários de fábrica são reduzidos a peças de engrenagens de uma grande maquinaria. Em outros termos, trata-se da instrumentalização das pessoas. Esse processo é testemunhado por Nietzsche com o desenvolvimento industrial que se espalhou pela Europa ao ponto de o filósofo perguntar no excerto acima: “Serão vocês cúmplices da atual loucura das nações, que querem sobretudo produzir o máximo possível e tornar-se o mais ricos possível?”. Essa ideologia da produtividade do operariado saiu dos pátios das fábricas e tomou conta das vidas dos trabalhadores a tal

⁵¹⁵ LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009, p. 109- 120.

⁵¹⁶ CAMPIONI, Giuliano. “Un'edizione che non censura ma anzi spiega le frasi più vicine all'antisemitismo Il frammento scomparso”. In: *La Repubblica* 1/10/2002. Disponível em http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com_content&view=article&id=194&Itemid=55

⁵¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 151- 152.

ponto de “convencer-se de que um aumento dessa impessoalidade, no interior do funcionamento maquinal de uma nova sociedade, pode tornar uma virtude a vergonha da escravidão!”. E por que esta vergonha da escravidão que se transformou em virtude? Para Nietzsche, é exatamente a moral do trabalho amalgamada ao mundo moderno que alterou o sentimento de “vergonha da escravidão” na mecanização da existência ⁵¹⁸, ao tornar os homens em “parafusos de uma máquina” e em “tapa-buracos da inventividade humana”. Por isso, a solução de Nietzsche “em grande estilo”: “enxames migratórios como jamais houve”, rumo à construção de um outro mundo possível para além dos valores europeus dominantes. “Com esse ato de livre mobilidade em grande estilo, protestar contra a máquina, o capital e a escolha que agora os ameaça, de *ter* de tornar-se escravos do Estado ou escravos de um partido da subversão”.

Por este ângulo, notamos primeiro que o texto de Nietzsche está dirigido aos trabalhadores e não foi escrito contra os operários. Em segundo lugar, a crítica nietzscheana está centrada na alienação do trabalho, causada pelo advento do que se convencionou denominar capitalismo industrial. Por conseguinte, a crítica também está direcionada, sobretudo, no tipo de sociedade que se erigiu com esse sistema dominante do capital industrial. Na lógica maquinal dessa nova sociedade, o que importa é a produtividade do trabalho fundada na alienação: “pobre, alegre e escravo!”, como começa o aforismo 206 de *Aurora*. Essa escravidão, denominada assim por Nietzsche, significa a rentabilidade máxima extraída dos operários e a supressão de qualquer traço característico individual, pois, o que importa é o lucro extraído das massas de trabalhadores. Por conseguinte, a pergunta de Nietzsche é: “Mas onde está seu valor interior, se vocês não sabem mais o que é respirar livremente?”, de acordo com o trecho supracitado.

Nós não sabemos mais o que significa “respirar livremente”, porque já acordamos sob a pressão de desempenhar nossos papéis cotidianos, seja no trabalho, no lar, ou nas relações com os outros. O filósofo coreano Byung-Chul Han (1959-) cunhou a expressão “Sociedade do cansaço” ⁵¹⁹ para designar o cenário de esgotamento que

⁵¹⁸ Na literatura do século XX, este processo histórico foi representado de forma magistral por Clarice Lispector, na obra *A hora da estrela*: vida é assim: aperta o botão e a vida acende. Só que ela não sabia qual era o botão de acender. Nem se dava conta de que vivia numa sociedade técnica onde ela era um parafuso dispensável”. In: LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 29. Eu e Rogério de Almeida abordamos este tema no artigo: MASUDA, Fábio Takao; ALMEIDA, Rogério. “A Hora da Estrela entre a ficção e a realidade: ou o trágico em Macabéa”. *Intelligere*, v. 3, n. 1, p. 31-41, 3 fev. 2017. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/article/view/117093>

⁵¹⁹ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 69- 78.

resultou desse processo histórico, no qual o ideário da máxima produtividade, rendimento e eficácia constituem os valores dominantes da contemporaneidade. Para Jonathan Crary (1951-), conhecido estudioso das transformações dos regimes de percepção visual na cultura moderna, inovou suas investigações ao tratar os efeitos sinistros do capitalismo tardio. O pior desses efeitos é o regime de trabalho de 24 horas por 7 dias da semana, que tenta abolir o sono, criando uma sociedade em tempo integral de vigília, trabalho e alta produtividade: “O tempo para descanso e regeneração dos seres humanos é caro demais, não é estruturalmente possível no capitalismo contemporâneo” ⁵²⁰. Entretanto, mais uma vez, Nietzsche já havia anunciado este problema contemporâneo em *Humano, Demasiado Humano I*

“*Defeito principal dos homens ativos.* Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quero dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais e únicos; nesse aspecto são indolentes. – A infelicidade dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre um pouco irracional. Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante; ela é irracional. Os homens ativos rolam como pedra, conforme a estupidez da mecânica. – Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito.” ⁵²¹

Já em 1878, Nietzsche já escrevia o diagnóstico do seu tempo história: “aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito”. E caminhamos a passos larguíssimos, o que explode em uma “sociedade do cansaço” e que não dorme mais. E o ponto terrível é que todos devem aprender desde o nascimento a cumprir seus papéis sociais, concomitantemente ao aprendizado dos primeiros passos e o preparo rumo ao mundo do trabalho. Desta maneira, ocorre o surgimento da sociedade de atores, que também é analisada genealogicamente por Nietzsche em vários dos seus escritos. Em um dos seus fragmentos póstumos, datado da primavera de 1884, encontramos uma definição primorosa do tema do ator. Mas antes de analisar a riqueza deste fragmento, é preciso recorrer a uma definição de ator (*Schauspieler*) elaborada por Rosana Suarez: “Em alemão, o substantivo ‘ator’, *Schauspieler*, é composto dos verbos *schauen* = olhar, e *spielen* = jogar, como no inglês *to play* = brincar, representar, atuar. Daí também

⁵²⁰ CRARY, Jonathan. *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 24.

⁵²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres I*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000,

Schauspiel = espetáculo”⁵²². A riqueza semântica da palavra *Schauspieler* revela, em parte, a dimensão do problema. Se *schauen* significa olhar e *spielen* designa brincar, representar e atuar, já é possível constatar que a tradução de *Schauspieler* por ator restringe a riqueza semântica da palavra em alemão. Nesse sentido, para compreendermos a tradução por ator, é preciso considerar as mediações concentradas nessa única palavra com seus outros significados: brincar, jogar, atuar e desempenhar. Todos com o mesmo peso semântico. Outrossim, não podemos esquecer de considerar “*schauen* = olhar”. Portanto, estão integrados no mesmo jogo de palco tanto a representação do ator, quanto o olhar do espectador. Assim, quando alguém representa, se representa para o outro ver, que é o público. Por consequência, no desempenho do ator há esse pressuposto do olhar do público direcionado para a atuação, em outras palavras, para o espetáculo = *Schauspiel*.

Agora, podemos nos deter ao fragmento de Nietzsche, que foi escrito na primavera de 1884:

“25 (374) Em que medida o homem é um ator. Suponhamos que o homem particular recebe um *papel* para desempenhar: ele vai se adaptando cada vez mais a esse papel. Por fim, ele passa a mostrar os juízos, os gostos, as inclinações, que são próprias de seu papel, mesmo a medida usual admitida para tanto de intelecto: — primeiro como criança, jovem etc. Em seguida, o papel pertence ao gênero, o papel ligado à posição social, o papel próprio ao trabalho e, então, o de suas obras — No entanto, se a vida lhe der a ocasião para a mudança, então ele também desempenha um outro papel. E, com frequência, em um homem, os papéis são diversos de acordo com cada dia, por exemplo, o inglês de domingo e o inglês do cotidiano. Em um dia, somos muito diferentes como aqueles que se encontram em vigília e aqueles que dormem. E no sonho *nos recuperamos* talvez do cansaço que nos é dado pelo papel do dia — e colocamos a nós mesmos em outros papéis. Realizar o papel, isto é, ter vontade, concentração e atenção: muito mais ainda negativamente — resistir e rejeitar aquilo que *não* faz parte daí, a corrente invasiva de sentimentos e estímulos de outra ordem, e — realizar e, em particular, *interpretar* nossas ações no sentido do papel. O *papel* é um resultado do mundo exterior sobre nós, com o qual nós afinamos nossa ‘pessoa’, como em um jogo de cordas. Uma simplificação, um sentido, uma finalidade. Nós temos *afetos* e os *desejos* de nosso papel — ou seja, sublinhamos aqueles que se adequam a eles e nos deixam vê-los. Sempre natural *à peu près*. O homem um ator”⁵²³.

Neste fragmento, não podemos deixar de concentrar nossos esforços em compreender o diagnóstico da sociedade de atores como um problema para Nietzsche. Consiste em uma problemática fundamental não apenas no sentido social, mas também

⁵²² SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007, p. 15.

⁵²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1884- 1885: volume V*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 99- 100.

no aspecto político para compreensão da modernidade. De acordo com o tema do ator (*Schauspieler*), as identidades não têm mais origem em uma tribo, em um clã, em um estamento, ou no clero. Em princípio, no plano teórico da democracia moderna, existe a crença de que todos podem desempenhar qualquer papel social, pois os papéis estão dispostos ao livre acesso dos cidadãos. E tais papéis são desempenhados como profissões, em relação ao gênero e à posição que cada sujeito ocupa na sociedade, dentre as múltiplas esferas de relacionamento: “E, com frequência, em um homem, os papéis são diversos de acordo com cada dia, por exemplo, o inglês de domingo e o inglês do cotidiano”. Ademais, o que Nietzsche questiona é a fundamentação da democracia liberal, na qual todo cidadão tem direito de deliberar e atuar sobre qualquer tema: “se a vida lhe der a ocasião para a mudança, então ele também desempenha um outro papel”. Pois bem, esta sociedade livre é a própria sociedade fundada no mercado, na qual cada indivíduo é livre para exercer qualquer papel/profissão:

“Ainda hoje, em nossa época de transição, em que tantas coisas deixam de ser impostas, a preocupação com a subsistência impõe a quase todos os homens europeus um determinado *papel*, que é chamado de profissão; alguns mantêm a liberdade, uma liberdade aparente, de escolher eles próprios esse papel, enquanto para a maioria ele é escolhido. O resultado é bem peculiar: quase todos os europeus se confundem com o seu papel à medida que avançam na idade, eles mesmos são vítimas de seu ‘bom desempenho’, eles mesmos esquecem o quanto o acaso, o capricho e a arbitrariedade dispuseram deles, quando foi decidida sua ‘profissão’ — e quantos outros papéis eles *poderiam* ter desempenhado, o papel *tornou-se* realmente caráter, e a arte, natureza”⁵²⁴.

Ora, quando “o papel *tornou-se* realmente caráter, e a arte, natureza”, a metáfora do palco passou a ser a representação política da democracia liberal:

“Há períodos, os genuinamente democráticos, em que esta crença é abandonada e passa a primeiro plano uma atrevida crença e perspectiva oposta, a crença dos atenienses, que na época de Péricles se faz notar pela primeira vez, a crença dos americanos de hoje, que tende cada vez mais a tornar-se europeia: na qual o indivíduo está convencido de poder mais ou menos tudo, de estar mais ou menos *à altura de qualquer papel*, na qual cada um experimenta consigo, improvisa, de novo experimenta, experimenta com prazer, na qual toda natureza cessa e se torne arte... Os gregos, após assumirem esta *crença no papel* — uma crença de artistas, se quiserem —, sofreram pouco a pouco, é notório, uma singular transformação, que não deve ser imitada em todo aspecto: *eles se tornaram realmente atores*; e como tais encantaram, conquistaram, o mundo inteiro, e afinal a própria ‘conquistadora’ do mundo (pois é o *Graeculus histrio* [ator grego] que vence Roma, e *não*, como costumam dizer os inocentes, a cultura grega...). Mas o

⁵²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 251- 252.

que receio, o que agora já é palpável, caso se quisesse palpar, é que nós, homens modernos, já nos achamos no mesmo caminho; e sempre que o homem começa a descobrir em que medida ele desempenha um papel e em que medida *pode* ser ator, ele *tornar-se* ator...”⁵²⁵.

Essa oscilação por si é um jogo problemático, já que a noção de ator (*Schauspieler*) carrega um hiato entre o real e a representação do real. Não obstante, nesse hiato, que também é o momento da oscilação, contém um grande significado: “o indivíduo está convencido de poder mais ou menos tudo, de estar mais ou menos *à altura de qualquer papel*, na qual cada um experimenta consigo, improvisa, de novo experimenta, experimenta com prazer, na qual toda natureza cessa e se torne arte”, de acordo com o excerto supracitado. Entretanto, existe um problema, cuja fonte é exatamente a intensificação de um conflito, porque é impossível o indivíduo ser capaz de desempenhar qualquer papel na sociedade, embora tal crença seja disseminada na sociedade dos atores da democracia liberal:

“Seja um pouco mais honesto consigo mesmo: nós não estamos no teatro. No teatro se é honesto consigo mesmo: nós não estamos no teatro. No teatro se é honesto apenas enquanto massa; enquanto indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. O indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai ao teatro, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, ao direito a seu gosto, mesmo a sua coragem, como a temos e exercitamos entre as nossas quatro paredes oposição a Deus e o mundo. Ninguém leva consigo ao teatro os mais finos sentidos da sua arte, nem o artista que trabalha para o teatro: lá formos povo, público: lá somos povo, público, horda, mulher, fariseu, gado, eleitor, democrata, próximo, semelhante, mesmo a consciência mais pessoal sucumbe à magia niveladora do ‘grande número’, a estupidez influi como lascívia e contágio, o ‘próximo’ governo...”⁵²⁶.

O “grande número” é claramente uma alusão às sociedades de massas do mundo moderno, do mercado, que simboliza o capital. Esse processo de submissão da sociedade de atores ao mercado foi descrito de forma poética por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*:

“Das moscas do mercado
Foge para a tua solidão, meu amigo! Vejo-te atordoado pelo barulho dos grandes homens e picado pelos ferrões dos pequenos.
A floresta e o rochedo sabem calar-se dignamente contigo. Volta a semelhar-te à árvore que amas, a de amplos galhos: atenta e silenciosa pende ela sobre o mar.

⁵²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 252- 253.

⁵²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 270- 271

Onde cessa a solidão, ali começa o mercado; e onde começa o mercado, ali também começa o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas.

Nada valem as melhores coisas, no mundo, sem alguém que primeiro as apresente: o povo chama “grandes homens” a esses apresentadores.

O povo pouco compreende a grandeza, isto é: a criação. Mas é sensível aos apresentadores e atores das grandes causas.

O mundo gira ao redor dos inventores de novos valores: — gira de modo invisível. Mas ao redor dos atores giram o povo e a fama: é esse o caminho do mundo.

Tem espírito o ator, mas um espírito de pouca consciência. Acredita sempre naquilo com que faz acreditar mais firmemente — acreditar *nele*!

Amanhã tem ele uma nova fé, e depois de amanhã, uma mais nova. Tem sentidos rápidos, como o povo, e faro caprichoso.

Derrubar — isto significa para ele: demonstrar. Enlouquecer — isto significa para ele: convencer. E o sangue é, para ele, o melhor dos argumentos.

Uma verdade que penetra apenas em ouvidos delicados ele chama de mentira e nada. Na verdade, acredita apenas em deuses que fazem grande ruído no mundo!

Cheio de solenes bufões está o mercado — e o povo se gaba de seus grandes homens: são, para ele, os senhores da hora.

Mas a hora urge para eles: então eles urgem contigo. E também de ti querem um sim ou um não. Ai de ti, queres pôr teu assento entre o a favor e o contra? Não sintas inveja desses homens incondicionais e prementes, ó amante da verdade! Jamais a verdade andou de braço dado com um homem incondicional.

Por causa desses homens súbitos, volta para a sua segurança: apenas no mercado alguém é assaltado com “sim?” ou “não?”.

Lento é o vivenciar de todas as fontes profundas: muito têm de esperar, até saberem o que caiu em seu fundo.

Longe do mercado e da fama se passa tudo que é grande: longe do mercado e da fama habitaram, desde sempre, os inventores de novos valores.

Foge, meu amigo, para a tua solidão: vejo-te picado por moscas venenosas. Foge para onde o ar é rude e forte!

Foge para a tua solidão! Viveste demasiadamente próximo aos pequenos e miseráveis. Foge da sua invisível vingança! Em relação a ti, eles não são outra coisa senão vingança.

Não mais levantes o braço contra eles! São inúmeros, e espantar moscas não é tua sina.

São inúmeros esses pequenos e miseráveis; e mais de um orgulhoso edifício já pereceu graças a gotas de chuva e ervas daninhas.

Não és uma pedra, mas já foste minado por muitas gotas. Ainda racharás e te despedaçarás com tantas gotas.

Vejo-te fatigado por causa das moscas venenosas, vejo-te arranhado e sangrando em cem lugares; e teu orgulho não deseja sequer se irritar.

Sangue desejam de ti, com toda a inocência. Sangue é o que anseiam suas almas exangues — e então picam, com toda a inocência.

Mas tu, ó profundo, sofres profundamente também das pequenas feridas; e, ainda antes que sarasses, o mesmo verme venenoso rastejava sobre tua mão.

Demasiado orgulhoso me pareces para matar esses gulosos. Mas cuida para que seja tua fatalidade suportar toda a sua venenosa injustiça!

Eles também zumbem ao teu redor com seu louvor: a importunação é seu louvor. Eles querem a proximidade de tua pele e de teu sangue.

Eles te adulam como a um deus ou um diabo; choramingam diante de ti, como diante de um deus ou de um diabo. Que importa? São adultores e choramingueiros, nada mais.

Também costumam fazer-se de amáveis contigo. Mas esta sempre foi a esperteza dos covardes. Sim, os covardes são espertos! Eles pensam muito em ti, com sua alma estreita — sempre és preocupante para eles! Tudo aquilo em que se pensa muito se torna preocupante.

Eles te castigam por todas as tuas virtudes. Perdoam-te completamente apenas — teus erros.

Por seres manso e de espírito justo, dizes: “Eles não têm culpa de sua pequena existência”. Mas sua alma estreita pensa: “Culpada é toda grande existência”.

Ainda que sejas manso com eles, sentem-se desprezados por ti; e pagam teu benefício com ocultos malefícios.

Teu lacônico orgulho sempre repugna ao seu gosto; eles se regozijam, se alguma vez és modesto o bastante para ser vaidoso.

Aquilo que notamos em alguém é também o que nele inflamamos. Por isso, guarda-te dos pequenos!

Diante de ti eles se sentem pequenos, e sua baixeza arde e incandesce contra ti, em invisível vingança.

Não percebeste como muitas vezes emudeciam ao te aproximares, e como sua força os abandonava, como a fumaça de um fogo que se extingue?

Sim, meu amigo, és a má consciência para teus próximos: pois eles são indignos de ti. Por isso te odeiam e bem gostariam de chupar teu sangue.

Teus próximos sempre serão moscas venenosas; o que é grande em ti — justamente isso deve torná-los mais venenosos e cada vez mais moscas.

Foge, meu amigo, para a tua solidão e para onde o ar é rude e forte! Não é tua sina espantar moscas. —

Assim falou Zaratustra”⁵²⁷.

Este mercado barulhento de “venenosa injustiça”, contaminado com bacilo o “invisível da vingança” e que foi invadido por “moscas venenosas”, as quais “sangue desejam de ti” é aquela mesma sociedade de atores. Em harmonia com o diagnóstico de Nietzsche, esta sociedade de atores é a moderna, que tem o músico Wagner⁵²⁸ como seu símbolo máximo. Não obstante, todos fazem parte desse “labirinto da alma moderna”⁵²⁹, inclusive o personagem Thomas de *Blow-up*. Mas como viver e sobreviver “longe do mercado e da fama [onde] se passa tudo que é grande [?]”. A resposta de Zaratustra, conforme o excerto acima: “longe do mercado e da fama habitaram, desde sempre, os inventores de novos valores: Foge, meu amigo, para a tua solidão: vejo-te picado por moscas venenosas”.

⁵²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 51- 53.

⁵²⁸ “Através de Wagner, a modernidade fala sua linguagem mais *íntima*: não esconde seu bem nem seu mal, desaprendeu todo pudor. E, inversamente, teremos feito quase um balanço sobre o *valor* do moderno, se ganharmos clareza sobre o bem e o mal em Wagner. — Eu entendo perfeitamente, se hoje um músico diz: ‘Odeio Wagner, mas não suporto mais outra música’. Mas também compreenderia um filósofo que dissesse: ‘Wagner *resume* a modernidade. Não adianta, é preciso primeiro ser wagneriano...’”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos/ Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 10.

⁵²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos/ Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 10.

Capítulo 3: Nietzsche e o filme *Blow-up*.

“Aqui a relação é entre um indivíduo e a realidade — as coisas que estão em seu redor. Não há história de amor na fita, mesmo que vejamos relações entre homens e mulheres. A experiência do protagonista não é sentimental nem amorosa; antes uma experiência que se refere à sua relação com o mundo, com as coisas que encontra diante de si. É um fotógrafo. Um dia fotografa duas pessoas num parque. Um elemento da realidade que parece real. E é”. (Antonioni, Michelangelo)⁵³⁰.

3.1- *Blow-up*: o grande estilo.

Um conjunto de altíssimos edifícios sob o céu nublado de Londres. Calçadas e ruas desertas. Silêncio. Subitamente, aparece um jipe da marca britânica *Land Rover*. Dentro dele, há inúmeros *clowns*, estão amontoados no automóvel. São tantos, que alguns estão pendurados, outro no capô e muitos no porta-malas. Todos, sem exceção, gritam com alegria e sacodem, em suas mãos, seus chapéus, bengalas, peças de roupas e latas. O jipe dá uma volta e para. Eles saltam do *Land Rover* e começam a correr pelas calçadas das ruas. Descem uma escadaria e chegam a uma rua abaixo. Os *clowns* continuam a gritaria. Tal *performance* dos mímicos assusta os primeiros transeuntes, que surgem na rua.

Figura 18- Mimes

Fonte: Internet⁵³¹

⁵³⁰ ANTONIONI, Michelangelo. “Antonioni faz análise da filmografia”. In: *O Estado de S. Paulo* em 26 de novembro de 1967 <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19671126-28412-nac-0022-999-22-not> acessado em 29/05/2012.

⁵³¹ Disponível em <https://bayflicks.net/2017/11/19/my-thoughts-on-blow-up/> Acessado em 20/11/2017.

Figura 19- *Performance dos clowns nas ruas de Londres*

Fonte: Internet ⁵³²

Logo em seguida da *performance*, há um corte na cena e começa outra sequência, na qual pessoas, muitas delas idosas e algumas sujas, saem através de um portão de ferro pintado de preto, assim como as paredes dos prédios de onde eles saíram. Alguns carregam embrulhos nas mãos, estão bem agasalhados. O chão está molhado, parece que a chuva não deu trégua na noite que se passou. Há um agudo contraste com a sequência inicial, visto que a primeira transmite um clima alegre e lúdico, enquanto que a segunda, coloca um ar de melancolia e penúria na cena. Nesse momento, surge na tela o protagonista, Thomas, em meio aos “homens desolados e tristes”. Todavia, ainda não sabemos, até porque esse personagem está despenteado, imundo e vestido com trapos. Ele é só mais um na multidão. Ademais, não o conhecemos, pois estes são apenas os dois minutos iniciais do filme *Blow-up*.

⁵³² Disponível em https://www.jstor.org/stable/j.ctv1wxt9q.15?seq=6#metadata_info_tab_contents
Acessado em 01/12/2015.

Figura 20- Thomas logo quando saiu do albergue

Fonte: Internet ⁵³³

Neste labirinto de sequências de cenas descontínuas por lapsos de tempo, a missão de traduzir em palavras escritas um discurso cinematográfico, sem perder qualquer dos efeitos produzidos por seus elementos audiovisuais, é tarefa impossível. Sempre algo nos escapará, porque entre “o olhar e a cena”, existe uma infindável riqueza de perspectivas que carrega o olhar do espectador, cuja produção já foi dirigida pelo cineasta.

“Há entre o aparato cinematográfico e o olho natural uma série de elementos e operações comuns que favorecem uma identificação do meu olhar com o da câmera, resultando daí um forte sentimento da presença do mundo emoldurado na tela, simultâneo ao meu saber de sua ausência (trata-se de imagens, e não das próprias coisas). Discutir essa identificação e essa presença do mundo em minha consciência é, em primeiro lugar, acentuar as ações do aparato que constrói o olhar do cinema. A imagem que recebo compõe um mundo filtrado por um olhar exterior a mim, que me organiza uma aparência das coisas, estabelecendo uma ponte mas também se interpondo entre mim e o mundo. Trata-se de um olhar anterior ao meu, cuja circunstância não se confunde com a minha na sala de projeção. O encontro câmera/objeto (a produção do acontecimento que me é dado ver) e o encontro espectador/aparato de projeção constituem dois movimentos distintos, separados por um todo um processo. Na filmagem estão implicados um co-presença, um compromisso, um risco, um prazer e um poder de quem tem a possibilidade e escolhe filmar. Como espectador, tenho acesso à aparência registrada pela câmera sem o mesmo risco ou poder, ou seja, sem a circunstância. Contemplo uma imagem sem ter participado de sua produção,

⁵³³ Disponível em <https://www.bfi.org.uk/news-opinion/news-bfi/features/blowup-michelangelo-antonioni-london-locations> Acessado em 03/05/2017.

sem escolher ângulo, distância, sem definir uma perspectiva para a observação. Ao contrário das situações de vida em que estou presente ao acontecimento, na sala de espetáculos, já sentado, não tenho o trabalho de buscar diferentes posições para observar o mundo, pois tudo se faz em meu nome, antes de meu olhar intervir, num processo que franqueia o que talvez de outro modo seria, para mim, de impossível acesso. Espectador de cinema, tenho meus privilégios. Mas simultaneamente algo me é roubado: o privilégio da escolha. Nesse compromisso de ganhos e perdas, aceito e valorizo o olhar mediador do cinema porque as imagens que ele me oferece têm algo de prodigioso — hoje talvez banalizado — advindo de sua liberdade ao invadir a intimidade (uma liberdade da qual usufruo sem riscos), de sua precisão e destreza nos maiores desafios [...] As possibilidades abertas pela temporalidade própria da imagem são infinitas: há o movimento do mundo observado e o movimento do olhar do aparato que observa. Quando a imagem é de rostos, tenho a interação dos olhares que se confrontam, verdadeira orquestração: o olho que vê e o que é visto têm ambos sua dinâmica própria e cada um de nós já teve ocasiões de avaliar, com maior ou menor consciência, a intensidade dos efeitos extraídos dessa orquestração”

534

Ismail Xavier pormenorizou os elementos propriamente cinematográficos que realizam a mediação entre a imagem em movimento — projetada numa duração específica de imagem- tempo ⁵³⁵ na tela — e o olhar de quem assiste toda essa “orquestração”. E quando se trata de orquestrar os planos de filmagem, dirigir os atores em cena, elaborar o roteiro e a montagem do filme, Michelangelo Antonioni se apresenta como um dos grandes cineastas da história. Por isso, para o crítico Guido Aristarco, na revista *Cahiers du Cinéma*, em comentário aos filmes *A Aventura* (1960) e em *A Noite* (1961):

“Antonioni, que pertence inegavelmente à categoria dos grandes criadores de imagens, atinge aqui um perfeito acordo entre a descrição externa e a descrição dos sentimentos, das suas mutações, um equilíbrio e uma unidade entre os ambientes e os ânimos: estilo patenteia-se tanto *sob* como *dentro* destas imagens num movimento interior que ‘adopta as suas regras e a sua ordem: a ordem e o movimento dos próprios pensamentos’ (Flaubert). Esta coerência estilística é aperfeiçoada, mas não muda em Antonioni: agora, ele

⁵³⁴ XAVIER, Ismail. *O olhar e a cena: melodrama, Hollywood, cinema novo*, Nelson Rodrigues. São Paulo, Cosac & Naify, 2003, p. 35- 36.

⁵³⁵ Rogério de Almeida sintetizou estes conceitos deleuzeanos como um dos principais fundamentos filosóficos do cinema: “O primeiro momento da história do cinema seria marcado pelas imagens-movimento, cuja centralidade estaria na montagem, no sequenciamento dos planos. As imagens, no cinema clássico, estão a serviço do movimento, apresentam uma imagem indireta do tempo (DELEUZE, 1985). Já o cinema moderno evidencia a manipulação do tempo, engendra a imagem-tempo, rompe com a primazia da montagem e instaura uma pedagogia da ‘mostragem’, pela qual o tempo é liberado e novas imagens se formam, propiciando, também, a criação de novos conceitos, novos modos de pensar (DELEUZE, 1990)”. In: ALMEIDA, Rogério de. “Cinema e educação: fundamentos e perspectivas”. *Educação em revista*, Belo Horizonte, v.33, 2017. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010246982017000100107&lng=en&nrm=iso

diferencia o ritmo das frases, da montagem sintética passa à montagem analítica, mas continuamos a ter a mesma impressão de ‘monotonia’”⁵³⁶.

Contudo, não temos a pretensão de exaurir e analisar a extensa cinematografia de Antonioni. Nesta lógica, o ponto focal de análise será uma potencial compreensão e entendimento de *Blow-up*, embora cientes de que ela não se não abrirá por uma janela, cuja visão seria uma paisagem objetiva da realidade. Conforme o excerto supracitado de Ismail Xavier: “A imagem que recebo compõe um mundo filtrado por um olhar exterior a mim, que me organiza uma aparência das coisas, estabelecendo uma ponte mas também se interpondo entre mim e o mundo. Trata-se de um olhar anterior ao meu, cuja circunstância não se confunde com a minha na sala de projeção”. Destarte, além do real apresentar-se ao nosso olhar com atributos de complexidade, ambivalência, acaso e efemeridade, o cinema nos coloca outro olhar, exterior ao do espectador. E Antonioni tem ciência desse traço característico — que em Nietzsche aparece por *Schauspieler* e a sociedade dos atores⁵³⁷ — do olhar, do representar para o outro, do atuar, do brincar e, por isso, joga com a “força plástica” das possibilidades de escolha das imagens no cinema. Logo, Antonioni faz uso dessas oscilações do real, do perspectivismo e dos fundamentos da cinematografia com maestria. Não é por menos que, parte da crítica especializada, qualifica a obra de Antonioni como resultado do esforço de um artista em criar uma arquitetura da visão:

“basta ver e ouvir para perceber o domínio com o qual cada enquadramento é pensado e construído, e de como a obra em seu conjunto é uma arquitetura onde tudo se sustenta (não se iluda; por exemplo, em *Além das nuvens*, a subdivisão em episódios e ‘interlúdios’). Isso também vale para *O fio perigoso das coisas* (2004), episódio de *Eros*, que, admito, exige mais de uma visão para ser compreendido para além do constrangimento que pode provocar em um primeiro impacto”⁵³⁸.

⁵³⁶ ARISTARCO, Guido. “Crônicas de uma crise e formas estruturais da alma”. In: *Cadernos de Cinema: Antonioni*. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1968, p. 49- 50.

⁵³⁷ Este tema do ator e da sociedade dos atores já foi anunciada no capítulo 2, item 2.2. Mas, neste momento, destacamos ainda outros aforismos de Nietzsche, no qual o tema do *Schauspieler* é central principalmente nos seguintes aforismos: nos aforismos 29- *Os comediantes da virtude e do pecado*, 532- *O amor torna igual* e 533- *Nós, os iniciantes* de *Aurora*; nos aforismos 301- *A ilusão dos contemplativos*, 356- *Em que medida a Europa se torna cada vez mais “artística”*; 361- *O problema do ator* e 368 *Fala o cínico* de *A gaia ciência*; nos aforismos 7, 8, 11 e 12 de *O Caso Wagner*; nos aforismos 11 e 18 de *Crepúsculo dos ídolos* (IX- *Incursões de um extemporâneo*).

⁵³⁸ APRÁ, Adriano. “Antonioni Overground”. In: Adriano Aprá (org.). *Aventura Antonioni*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil; Ministério da Cultura; Voa!, 2017, p. 608. Sobre este tema da arquitetura da visão, o próprio diretor Michelangelo Antonioni respondeu ao crítico de cinema Mario Verdone: “Sou um amante da pintura. É uma das artes que, com a arquitetura, vem logo depois do cinema para mim como escala de interesses. Gosto de ler livros de pintura e de arquitetura, de folhear volumes o tempo todo, de ir a exposições, de acompanhar; não para estar atualizado, mas porque é uma coisa que me apaixona, de que eu gosto. Portanto, acho que assimilei um pouco toda essa sensibilidade. Não me parece,

Figura 20- Michelangelo Antonioni na direção

Fonte: Internet⁵³⁹

Figura 21- Antonioni e Vanessa Redgrave

Fonte: Internet⁵⁴⁰

fazendo enquadramentos, que eu recorra a aproximações diretas com certo quadro, com certo pintor; isso eu excluía. É um fato indireto, que nasce espontaneamente, já que eu, acompanhando a pintura moderna, evidentemente me orientei em direção a certo gosto, em direção a certa maneira”. (“I have a great love for painting. For me, it is the one art, along with architecture, that comes immediately after filmmaking. I’m very fond of reading books on art and architecture, of leafing through pages and pages of art volumes, and I like to go to art shows and keep in touch with the latest work being done in art—not just to be *au courant* but because painting is something that moves me passionately. Therefore I believe all these perceptions and this interest have been somewhat assimilated. And, naturally, having followed modern art, my taste and my predilection for a certain style would be reflected in my work. But in framing a shot, I certainly don’t have any particular painter or painting in mind; that’s something I avoid”). DI CARLO, Carlo e TINAZZI, Giorgio (orgs.). *The Architecture of Vision: writings and interviews on cinema*. University of Chicago Press, 2007, p. 44.

⁵³⁹ Disponível em <https://cinemaclassico.com/listas/melhores-diretores-italianos/> Acessado em 21/05/2015.

⁵⁴⁰ Disponível em <https://br.pinterest.com/pin/513340057508005409/> Acessado em 21/08/ 2015.

Assim, podemos inferir que Antonioni procura não só retirar o seu espectador da apatia diante da tela do cinema, como também faz uma crítica a partir da sua arquitetura de imagens em “grande estilo”, como diria Nietzsche. Daí, a inovação discursiva promovida por Antonioni, visto que existe, sim, a crítica da imagem feita por meio dela mesma. Nesse sentido que Guido Aristarco afirmou, no excerto supracitado, “que [Antonioni] pertence inegavelmente à categoria dos grandes criadores de imagens”. Ademais, tal arquitetura da visão também é a proposta de Antonioni, o qual deixa a cargo de seu observador decidir o que se pode ver na cena do parque, o que não se vê e o que somente é captado pela câmera de Thomas. Entretanto, Antonioni não deixa a questão totalmente em aberto, uma vez que o que é visto através da lente da câmera fotográfica já foi, previamente, interposto pela lente do cineasta. Esse movimento de abertura de perspectivas e de reflexão permanente também aparecem como elemento matricial dos escritos nietzscheanos tanto na forma da escrita aforismática, quanto no estilo argumentativo de seus textos, que não encerram os temas de modo perene e definitivo. Podemos aludir o exemplo dos famosos prefácios escritos por Nietzsche, em 1886, para seus livros publicados em anos anteriores: *O nascimento da tragédia* (1872), *Humano, demasiado humano I e II* (1878 e 1880, respectivamente), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882), que recebeu a inclusão do V quinto capítulo e do apêndice com poemas. Isso revela um traço característico da obra nietzschiana: o contínuo exercício de “autocrítica” do filósofo. Desse modo, voltamos, mais uma vez, ao diagnóstico genealógico de Nietzsche, que nos alerta sobre a impossibilidade da produção das verdades constituírem-se em um processo neutro: “Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano”⁵⁴¹. Então, mesmo que nos seja dado a possibilidade de decisão sobre o que se pode enxergar no filme *Blow-up*, tal poder de escolha já foi condicionado e selecionado pelos interesses da visão arquitetônica de Antonioni, ou seja, nem mesmo ele pode escapar desse jogo das construções de “metáforas epistemológicas”. Portanto, Antonioni também está no labirinto do conhecimento, onde o Minotauro é a sua própria lente, que é a sua condição inerente à produção das verdades cinematográficas, da qual nem Teseu conseguiria escapar. No entanto, há um significado muito rico nesse jogo de arquitetura labiríntica,

⁵⁴¹ NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2008, p. 53.

que não por mera casualidade Nietzsche denominou a figura do arquiteto com *grande estilo*:

“O ator, o mímico, o dançarino, o músico, o poeta lírico são basicamente aparentados em seus instintos e essencialmente um, mas aos poucos se especializaram e separaram um do outro — até chegar à oposição mútua. O poeta lírico ficou unido ao músico por mais tempo; o ator, com o dançarino. — O arquiteto não representa nem um estado dionísíaco, nem um apolíneo: aí é o grande ato de vontade, a vontade que move montanhas, a embriaguez da grande vontade que exige tornar-se arte. Os indivíduos mais poderosos sempre inspiraram os arquitetos; o arquiteto sempre esteve sob a sugestão do poder. Na construção devem tornar-se visíveis o orgulho, o triunfo sobre a gravidade, a vontade de poder; arquitetura é uma espécie de eloquência do poder em formas, ora persuadindo, até mesmo lisonjeando, ora simplesmente ordenando. O mais alto sentimento de poder e segurança adquire expressão naquilo que tem grande estilo. O poder que já não tem necessidade de demonstração; que desdenha agradar; que dificilmente responde; que não sente testemunha ao seu redor; que vive sem consciência de que há oposição a ele; que repousa em si mesmo, fatalista, como uma lei entre as leis: isso fala de si na forma do grande estilo”⁵⁴².

Nesse sentido, para Nietzsche, o arquiteto utiliza “o grande ato de vontade, a vontade que move montanhas, a embriaguez da grande vontade que exige tornar-se arte”, sem preocupar-se em agradar, porque ele “fala de si na forma do grande estilo”. Tal descrição nietzscheana cabe perfeitamente à obra cinematográfica de Antonioni. Ao contrário do que Marcel Martin, em 1967, comentou apressadamente em quatro páginas sobre o filme *Blow-up*:

“‘Para que serve isto?’, pergunta a Thomas um dos seus modelos a propósito de uma hélice de avião vista no estúdio. ‘Isto não serve para nada, é belo!’ Pode-se dizer a mesma coisa do filme? Seria sem dúvida um pouco injusto, e contudo... Não creio que *A História de Um Fotógrafo* tenha um grande conteúdo social nem que abra perspectivas sobre a condição humana num domínio onde Godard, bem ou mal, já quase disse tudo. Fica uma obra interessante e original pela sua forma, ambiciosa pelo seu propósito, uma criação que é ao mesmo tempo atraente como um cartaz e fria como uma peça de mármore. Cinéma 67 (Junho de 1967)”⁵⁴³.

Ao contrário da análise proposta por Marcel Martin, recentemente, em 09/06/2017, Vladimir Safatle se aventurou num comentário sobre *Blow-up*. Por sua vez, Safatle interpretou o filme como “a verdadeira questão de Antonioni é” um acontecimento disruptivo, um fato que nos revoluciona:

⁵⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 69- 70.

⁵⁴³ MARTIN, Marcel. “‘*Blow-up*’ ou a aparência das coisas”. In: *Cadernos de Cinema: Antonioni*. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1967, p. 72.

“o que é, de fato, um acontecimento, como ele é vivenciado pelos sujeitos, como ele opera? Ou seja, o que de fato nos revoluciona? Thomas (David Hemmings) recusa-se a se engajar não porque ele seja alguém perdido na frivolidade do mundo glamorizado das imagens, mas porque ele espera por um acontecimento. Sua câmera fotográfica procura alguma forma de choque, seja vindo da sexualidade, seja vindo do tempo incontado dos gestos fortuitos que se captam no exterior. E em um destes gestos ele encontra algo. Ele vê uma jovem mulher (Vanessa Redgrave) em um flerte aparente com um homem mais velho em um parque. Esta é a primeira mulher que se recusará a ser fotografada por ele, que exigirá os filmes das fotos que ele tirou sem permissão, que lhe seduzirá para desaparecer de seu sistema de imagens [...] Eles estão em irreversível afastamento da ordem da reprodução material da vida social, como Giuliana (Monica Vitti), a mulher do industrial de “Deserto Rosso” que vaga diante de paisagens de um mundo do trabalho desolado, mas com uma certa beleza melancólica. Vaga como quem diz que irá abandonar este mundo mesmo que, para isto, ela tenha que flertar com a neurose. Foi assim que Antonioni construiu as imagens de um outro engajamento, uma engajamento com o caráter disruptivo dos acontecimentos”⁵⁴⁴.

Assim como Marcel Martin, Safatle aparentemente contraria o próprio diretor do filme *Blow-up*, ao indicar Thomas como engajado no disruptivo. É verdade que Thomas está enfiado do espetáculo da moda. Por isso, ele se atrai pelo comum, o cotidiano. Isso é o que atira o seu imaginário. Nesse sentido, Thomas se debruça pela descoberta do assassinato, mas a sua posterior constatação é de que a realidade/aparência não é narrada pela perspectiva fotográfica, nem pelos resquícios de sua memória, mas é um acontecimento singular. Logo, o fotógrafo Thomas não “espera por um acontecimento”, simplesmente porque cada instante da vida está repleto deles, vistos por diferentes perspectivas e hierarquias de valores. O difícil é afirmar cada momento e cada instante da vida como se fosse se repetir eternamente proposta na noção nietzscheana do “eterno retorno”. Essa é a questão que cerca Thomas a todo o momento do filme. Como dizer um sim para a vida e afirmar o seu próprio destino? Nas palavras de Nietzsche, trata-se do *Amor fati*.

Afora a discussão do engajamento, ou de uma frieza de “uma peça de mármore” dos seus personagens niilistas, Antonioni também já foi qualificado como sendo o “diretor da incomunicabilidade”⁵⁴⁵, ou a própria “superfície do mundo”⁵⁴⁶. Contudo, Lorenzo Cuccu analisou *Blow-up* da seguinte perspectiva, que lança luz aos historiadores:

⁵⁴⁴ SAFATLE, Vladimir. “A anatomia dos acontecimentos”. In: *Folha de S. Paulo* em 09 de junho de 2017 <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2017/06/1891366-a-anatomia-dos-acontecimentos.shtml> acessado em 22/03/2018

⁵⁴⁵ RASCAROLI, Laura and DAVID RHODES, John. *Antonioni Centenary Essays*. British Film Institute; Edição: 2011, p. 208

⁵⁴⁶ CHATMAN, Seymour Benjamin. *Antonioni, or, The Surface of the world*. University of California Press, Ltd., 1985.

“Em suma, para concluir sobre este ponto, o fato de que o significado da abordagem global do filme é cumprida não apenas e não tanto na linearidade icônico-diegética da história-apologista, mas na organização formal articulada que a sustenta, estrutura e enquadra, é a demonstração completa da ‘novidade’ do discurso sobre a imagem, que em *Blow up* parece ter definitivamente revertido a problemática auto reflexiva, ‘poética’ no sentido entendido por Pasolini, do olhar, em fala destacada, objetivada, realizada por uma visão que parece ser classicamente transparente”⁵⁴⁷.

Quando Lorenzo Cuccu chama a atenção dos espectadores de *Blow-up* para a “novidade do discurso sobre a imagem” como uma linguagem não linear, que nem mesmo uma visão pretensamente objetiva por ser classificada como sendo transparente, isso também é adequada aos procedimentos dos historiadores e a escrita da história. Não obstante, não quer dizer que a história se resume somente a narrativas, pelo contrário, serve de alerta aos historiadores que constroem seus discursos como totalmente objetivos e transparentes, como se fôssemos capazes “de mostrar o que realmente aconteceu”, sem realizar uma interpretação crítica e uma escala de valores. Um exemplo é o trabalho do historiador francês Jacques Revel, em seus “jogos de escalas”, que lembra o perspectivismo⁵⁴⁸ nietzscheano (obviamente com suas nuances, modulações específicas, valorações):

“Em 1966, Michelangelo Antonioni contou em *Blow up* a história, inspirada numa novela de Julio Cortázar, de um fotógrafo londrino que por acaso

⁵⁴⁷ CUCCU, Lorenzo. *Antonioni Il discorso dello sguardo e altri saggi*. Pisa, Itália: Edizioni ETS, 2014, p. 88. (“Insomma, per concludere su questo punto, il fatto che il senso globale del film si compia non soltanto e non tanto nella linearità iconico-diegetica del racconto-apologo, ma nella articolata organizzazione formale che lo sostiene, lo struttura e lo inquadra, è la piena dimostrazione della ‘novità’ del discorso sull’immagine, che in *Blow up* sembra avere definitivamente rovesciato la problematicità autoriflessiva, ‘poetica’ nel senso inteso da Pasolini, dello sguardo, in distaccato, oggettivato discorso, svolto da una visione che sembra essere classicamente trasparente).

⁵⁴⁸ Em um fragmento póstumo datado entre o período de 1886- 1887 7[60], Nietzsche escreveu não por acaso sobre este tema no mesmo período em que se dedicou também aos temas da “morte de Deus” e a ascensão do niilismo. “Contra o positivismo que permanece junto ao fenômeno afirmando ‘só há fatos’ eu diria: não, precisamente fatos não há, só interpretações. Não podemos constatar nenhum fato ‘em si’: talvez seja um disparate querer algo assim. ‘Tudo é subjetivo’, vós dizeis: mas já é isso *interpretação*, o ‘sujeito’ não é nada dado, mas algo acrescentado poeticamente, colocado aí por detrás. — É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? Já isso é poesia, hipótese. Até o ponto em que a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é passível de ser conhecido: mas ele é *interpretável de outro modo*, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos: ‘perspectivismo’. São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de por como norma a todos os outros impulsos”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 262-263. Ainda sobre o tema do perspectivismo em Nietzsche, em uma palestra proferida Weimar no ano de 2014, Oswaldo Giacoia Junior estabeleceu uma profícua relação entre a noção de perspectivismo nietzscheano e a teoria antropológica do perspectivismo ameríndio elaborada por Eduardo Viveiros de Castro. (A tradução desta palestra foi gentilmente compartilhada comigo pelo professor Giacoia).

registrou em seu filme uma cena da qual é testemunha. A cena é incompreensível para ele, seus detalhes não são coerentes. Intrigado, ele amplia as imagens (é o sentido do título) até que um detalhe invisível o coloca na pista de uma outra leitura do conjunto. A variação de escala lhe permite passar de uma história para outra (e, por que não, para várias outras). Está é também a lição que nos sugere a micro-história”⁵⁴⁹.

Por sua vez, os historiadores Marcos Silva e Jorge Nóvoa ao analisarem os filmes *Morte em Veneza* e também *Blow-up* se cercam de cuidados metodológicos dirigidos tanto aos historiadores, quanto aos cientistas sociais para a “tentação relativista de negação da possibilidade de se conhecer é grande”:

“Ora, se o Cinema é fotografia em movimento, as imagens que surgem na cabeça do historiador são imagens- hipóteses. Sem querer e quase se pensar sobre isso, um paralelo é traçado. O debate sobre o ato de olhar sem enxergar, portanto, deve ser encarado também como um desafio para o espectador (*o que é mesmo que você está vendo, aqui e agora?*) e para o cineasta (*o que é mesmo que eu estou mostrando, aqui e agora?*). Ao historiador e ao cientista social, impõe-se olhar para além das aparências. Nos arquivos dos documentos escritos, assim como naqueles dos ‘documentos imagéticos’ ou naqueles vivos da multifacetada — real e virtual — realidade no seu espetáculo das luzes, cores, sons e imagens, muitas vezes, na maioria das vezes, não sabemos o que é mais importante. Quantas vezes, diante de séries documentais fazemos escolhas arbitrárias porque não nos restam soluções mais ‘científicas’ e racionais e mesmo assim acreditamos que o que produzimos — tentando reproduzir, é o que de fato aconteceu e a isso denominamos de história? Sem dúvida, a partir dessa dificuldade, a tentação relativista de negação da possibilidade de se conhecer o real é grande. Diante dessa mesma dificuldade, a tentação de considerar as diversas formas de representação da história e dos processos sociais como idênticas é também enorme. Mas o cinema não é historiografia, nem sociologia, mesmo se os fragmentos da ‘realidade’ dos quais se apropria são os mesmos ou são muito semelhantes”⁵⁵⁰.

Marcos Silva e Jorge Nóvoa realizaram, no excerto acima, uma reflexão bastante sóbria e sincera a respeito da atuação dos historiadores e cientistas sociais diante das suas fontes documentais e da necessidade de fazer “descolhas arbitrárias porque não nos restam soluções mais ‘científicas’ e racionais”. O que não justifica um relativismo simples de negação do conhecimento história. Todavia, a franqueza dos autores é revelada a partir do jogo de imagens de *Blow-up*.

⁵⁴⁹ REVEL, Jacques. “Microanálise e construção social”. In: *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 38.

⁵⁵⁰ SILVA, Marcos Antonio; NOVOA, Jorge. “O problema do belo em *Morte em Veneza* e *Blow-up*”. In: RAMOS, Alcides Freire; COSTA, Cléria Botelho da; PATRIOTA, Rosângela. (Org.). *Temas de história cultural*. São Paulo: Hucitec, 2012, p. 191-192.

Figura 22- Antonioni como diretor de Vanessa Redgrave

Fonte: Internet ⁵⁵¹

No entanto, o que chama muita nossa atenção é a quantidade de interesses que *Blow-up* despertou em especialistas de diferentes áreas do conhecimento: historiadores, filósofos, poetas, cientistas sociais, fotógrafos, educadores e, claro, os críticos de cinema. Mas diante deste breve arrazoadado de alguns dos principais comentários, artigos, capítulos de livros e trabalhos expostos em congressos sobre esse filme de Antonioni, nenhum dos atributos utilizados pôde definir a atuação aguda de Antonioni no filme *Blow-up*. Dessa forma, qualquer tentativa de tradução unívoca dos trabalhos desse diretor italiano será frustrada e marcada pela incompletude. Mesmo diante de tais obstáculos e cientes das dificuldades impostas, não abdicaremos de nossa tentativa de enfrentamento ao *Blow-up*. Todavia, não temos a ambição de esgotar a análise dessa obra, já que seria uma enorme pretensão, além de uma missão humanamente impossível de concretizar-se. Objetivamos, sim, explorar alguns pontos centrais desse filme de Antonioni e, em seguida, fazer apropriações deles como fatores de problematização e, concomitantemente, de estímulo vital para a produção do conhecimento uma “metáfora epistemológica” da filosofia de Nietzsche. Outro dado que também nos motivou a realização deste trabalho é que desconhecemos, até então, uma tese que tratará em específico do filme *Blow-up* e de Nietzsche como duas instâncias de reflexão para o campo da Teoria da História.

⁵⁵¹ Disponível em <https://fondazionemilano.eu/news/gli-incontri-della-civica-3> Acessado em 20/11/2018.

Para tanto, é imprescindível reconhecer previamente características gerais, mas fundamentais da reflexão antonioniana: o que está em jogo em *Blow-up*, ao menos em um primeiro plano, não é exatamente o ato de mostrar o mundo, mas, sim, a percepção visual, ou como já foi escrito, a clássica relação filosófica entre realidade e aparência. Em suma, o que significa ver e traduzir as imagens em conhecimento? Para Antonioni, o sentido está muito além da superfície da realidade. Trata-se de buscar os múltiplos e variados significados contidos nas imagens, por exemplo, nos seus lentos e longos *travellings*, com seus característicos silêncios e vazios, os quais, de modo ambivalente, podem “falar” bastante sobre a condição humana. Portanto, do ponto de vista do espectador, trata-se também de preencher as lacunas que são apresentadas por tais imagens. Nesse sentido, em princípio, o que importa não é propriamente a história contada, ou os diálogos dos personagens da película e, sim, de que forma a composição das imagens nas cenas se articulam com a encenação cinematográfica e, por consequência, o que elas nos ensejam a refletir. Em última instância, Antonioni não deseja apontar ou espelhar, necessariamente, a verdade da realidade social do período pós-guerra, de acordo com a tradição de parte dos cineastas denominados neorrealistas. Apesar do fato de que Antonioni iniciou a sua carreira dentro do neorrealismo italiano⁵⁵², um dos motivos pelos quais ele não seguiu com o este estilo foi não apenas porque além de ser uma tendência cinematográfica datada, no sentido de que estava circunscrita por condições históricas determinadas por um período relativamente curto e crucial, que teve início em 1945 e para alguns “encerrou-se em 1948; para outros, chegou até o limiar dos anos 60”⁵⁵³, como também pelo fato de que o ponto fundamental de seus trabalhos não era o povo como “protagonista da história”. Com efeito, os principais trabalhos de Antonioni apontam, justamente, para essa crise da representação realista e da tentativa de espelhamento naturalista.

Corremos o risco também de recair num ideal positivista, com o desejo de entender o sentido linear da história de *Blow-up*. Entretanto, não basta reconhecer o sentido linear da narrativa montada com base no roteiro e nas verdades “mostradas” no desenrolar da história. Faz-se necessário refletir sobre as escolhas de determinados planos-sequências e o que tais opções cinematográficas implicam pensar além da aparência das imagens. Ou até mesmo reconhecer que elas são insuficientes para

⁵⁵² FABRIS, Mariarosaria. *O neo-realismo cinematográfico italiano: uma leitura*. São Paulo: Edusp: Fapesp, 1996, p. 75-77.

⁵⁵³ FABRIS, Mariarosaria. *O neo-realismo cinematográfico italiano: uma leitura*. São Paulo: Edusp: Fapesp, 1996, p. 115.

comunicar-nos algo como uma verdade fixa e permanente. Portanto, não consiste apenas em entender o enredo, os elementos sonoros e visuais que compõem o filme, mas, sobretudo, pensar sobre a experiência e os problemas do ato de ver e produzir conhecimento. “Neste movimento pendular contínuo entre dizer e mostrar que é quase natural para chegar ao núcleo do cinema de Antonioni: visão, com todas as suas problemáticas e suas implicações”⁵⁵⁴. Desse modo, a partir do filme em questão, colocamos a pergunta: qual é a natureza (ela existe, ou foi construída historicamente?) da realidade visual e quais os problemas que ela nos impõe para o estabelecimento do conhecimento. Nessa sequência está a questão central de *Blow-up*, a saber, o antigo problema do conhecimento que perseguiu os filósofos desde Platão (*A República* 514a-517c)⁵⁵⁵: “a relação entre a realidade e sua aparência”, como o próprio diretor afirmou em entrevista citada algumas vezes nesta tese. Outro crítico de cinema que partilha da ideia de que o tema da “percepção visual da realidade” está presente em *Blow-up* é Seymour Benjamin Chatman⁵⁵⁶. Já para Philippe Garner e David Alan Mellor, a questão do filme de Antonioni também é parecida: “a fotografia desempenha um papel crucial no centro do filme, fornecendo o local metafórico para o questionamento do diretor sobre a relação entre a realidade e as percepções”⁵⁵⁷.

A nossa perspectiva é de que não existe esta natureza metafísica do conhecimento, da imagem ou da visão. Pelo contrário, existe uma história por detrás do conhecimento. Até o período do Renascimento, segundo Gilda de Mello e Souza, a visão não tinha a primazia dos sentidos, como ela passou a deter no nosso mundo contemporâneo:

“Para o homem de hoje, mergulhado no universo sujeito ao olhar, é difícil conceber uma época ou uma cultura em que, na hierarquia dos sentidos, a visão não detenha prioridade. E no entanto o prestígio do olho é relativamente recente. Até o Renascimento como lembra Lucien Febvre — o homem vivia próximo da natureza e das coisas, era um *homem-de-ar-livre*, para quem olfato, ouvido, tato e vista atuavam entrelaçados na apreensão do

⁵⁵⁴ TINAZZI, Giorgio. “The gaze and the story”. In: TINAZZI, Giorgio & DI CARLO, Carlo. In: *The Architecture of vision*. Chicago-USA: The University of Chicago Press, 2007, p. XXV. Trata-se de uma tradução para o seguinte trecho: “*In this continuous pendular motion between telling and showing it is almost natural to arrive at the nucleus of Antonioni's cinema: vision, with all of its problematic issues and its implications*”.

⁵⁵⁵ PLATÃO. *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 2000, p. 319-323.

⁵⁵⁶ CHATMAN, Seymour Benjamin. *Antonioni, or, The Surface of the world*. University of California Press, Ltd., 1985, p. 3.

⁵⁵⁷ GARNER, Philippe; MELLOR, David Alan Mellor. *Antonioni's Blow-up*. Göttingen, Germany, Steidl, 2010, p.8. “photography plays a crucial role at very core of the film, providing the metaphorical site for the director's questioning of the relationship between reality and perceptions”.

mundo. A poesia de Ronsard é testemunha disto — prossegue o grande historiador — pois discreta quanto às imagens visuais, é permeada de ruídos e perfumes, do rumor agreste dos jardins e do murmúrio das águas. Mas quando o homem-de-ar-livre é substituído pelo homem-de-estufa, originário da cidade, os sentidos corpóreos vêm-se impelidos a ceder lugar aos mais nobres, o ouvido e a visão. No início, a primazia cabe à audição, pois, embora o aparecimento da imprensa tenha imposto e disseminado a leitura, esta continua sendo feita em voz alta e na companhia de outros. Mas logo o emprego do vidro translúcido e a invenção das lentes — exemplo tão caro a Lewis Mumford — acelera a *visualização progressiva* do mundo; o hábito dos óculos amplia a jornada de trabalho e os anos de leitura, a utilização das lentes impulsionam o desenvolvimento decisivo da ciência moderna. Aliás, a visualização da percepção é um fenômeno tipicamente urbano e desde o Renascimento havia atingido a arte, ampliando o espaço da pintura, que deixara de representar a relação exclusiva do sagrado e do profano, para estabelecer uma visão múltipla, que explorava indiferentemente a proximidade e a distância, o homem e a paisagem, a batalha em campo aberto e o espaço fechado das festividades públicas. A pintura holandesa leva adiante esta vocação nova do olhar para apreender a intimidade, ao percorrer a casa e surpreender a mão nos afazeres domésticos, quando ela costura, cozinha, varre o chão, ajeita o colar, calça a meia e, mesmo, cata a pulga. O espelho completa a longa trajetória que vai do excepcional ao insignificante, do público ao privado, do visível ao invisível, voltando os olhos para o ego e prosseguindo a pesquisa da alma solitária”⁵⁵⁸.

Assim, acompanhamos o processo histórico que elevou o sentido da visão ao grau de soberania, alavancado também pelo avanço da técnica e da tecnologia, quando a “produção massificada de imagens foram alçadas ao patamar atual, precisamente, no momento decisivo em que doravante o mundo tornou-se imagem, de acordo com o que Heidegger postulou em uma Conferência de 1938: ‘o que distingue a essência da modernidade não é o que se transite de uma precedente do mundo medieval para uma imagem do mundo moderna, mas sim que o mundo se torne, em geral, imagem’”⁵⁵⁹. Logo, há uma história do conhecimento e, por conseguinte, devemos fazer a sua genealogia, pois, como Nietzsche escreveu em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), houve uma espécie que inventou o conhecimento e se vangloriou ao ponto de considerar-se o centro do universo, como se fosse o único ponto de referência para a criação do saber:

“Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. — Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão

⁵⁵⁸ MELLO E SOUZA, Gilda de. “Variações sobre Michelangelo Antonioni”. In: NOVAES, Adauto (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 399.

⁵⁵⁹ MASUDA, Fábio Takao. “*Blow-up*: desejo, excitação e espetáculo na imagem”. Revista Espaço Ética, v. 4, 2015, p. 34.

fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzo do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voante deste mundo. Não há nada tão desprezível e mesquinho na natureza que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento transbordasse logo como um odre; e como todo transportador de carga quer ter seu admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar”⁵⁶⁰

Ora, por tal motivo exposto poeticamente por Nietzsche, é necessário fazer uma breve gênese dos interesses envolvidos no processo histórico que alçou o sentido da visão e, conseqüentemente, tornou o próprio “mundo em imagem do mundo”⁵⁶¹. Desta maneira, precisamos recordar que o avanço da ciência moderna deve muito ao desenvolvimento das lentes na modernidade. Conseqüentemente, se exigiu a demanda por mão- de- obra na sua fabricação. Uma mão- de- obra ilustre foi o próprio Espinosa, que trabalhou como “polidor de lentes para telescópios e microscópios”: “Espinosa vive[u] modestamente, embora celebrado polidor de lentes para telescópios e microscópios procuradas por todos os cientistas da época”⁵⁶². Justamente o período histórico, entre 1632- 1677, no qual viveu Espinosa, foi um momento de pleno desenvolvimento da ciência moderna, cujo desenrolar exigia “a utilização das lentes”, de acordo com o trecho acima. Claro que não eram todos os homens dessa época que exerciam tal ofício. Mas o exemplo serve para ilustrar que, efetivamente, o aumento dessa produção é um significativo indicador de que a visão adquiriu o posto de supremacia dos sentidos a partir da modernidade. O que falar então da crença na imagem fotográfica, cuja origem também reside no desenvolvimento da técnica, nos seus primórdios “quando depois de cerca de cinco anos de esforços Niepce e Daguerre alcançaram simultaneamente esse resultado”⁵⁶³. Desse modo, como apontou Gilda de

⁵⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antonio Candido. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 45.

⁵⁶¹ Sobre este tema de Heidegger, há uma tese recente na qual Marcio Luis Sattin trabalha com esta ideia. SATTIN, Marcio Luis. *Imagem da imagem do mundo: cinema e filosofia em Michelangelo Antonioni, Howard Hawks e Jia Zhang Ke*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.8.2018.tde-15082018-123122. Acesso em: 2019-01-25.

⁵⁶² CHAUI, Marilena de Souza. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995, p. 29-30.

⁵⁶³ BENJAMIN, Walter. “Pequena história da fotografia”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 91.

Mello e Souza, esse processo foi determinante para a visão ser catapultada ao nível de hegemonia. Com efeito, na contemporaneidade, embora haja a multiplicação de imagens em escala planetária, e, por conseguinte a banalização de uma grande parcela delas, o que nos traz de volta ao *Blow-up* é o fato de Thomas acreditava (num primeiro momento do filme) que sua máquina fotográfica lhe possibilitava registrar plenamente o real, assim como paira sobre o fotojornalismo e sobre a produção de documentários a esperança de que eles sejam totalmente isento de interesses.

Porém, a fotografia é atravessada pela ambivalência⁵⁶⁴, a qual determina que “a imagem fotográfica é antes de tudo uma *representação a partir do real* segundo o olhar e a ideologia de seu autor”⁵⁶⁵. Portanto, qualquer interpretação unicamente objetiva de uma imagem fotográfica consiste em uma leitura limitada, cuja seleção, recorte e atuação podem encobrir uma subjetividade valorativa, que imputa contornos diretivos para uma pretensa imparcialidade da verdade, como se uma foto fosse capaz de constituir, com neutralidade, um “documento do real”, ou seja, uma fonte integralmente fiel em sua correspondência à realidade. Além disso, devemos levar em conta que, afora ao caráter ambíguo, a fotografia pode ser “maior” do que o fotógrafo, no sentido de que por mais que exista toda uma técnica de produção e objetivos pré-estabelecidos, os quais determinam as escolhas de enquadramento do fotógrafo, há certa autonomia da foto em relação ao seu criador e em relação à sua recepção. Não há de modo nenhum um controle total sobre a produção da imagem fotográfica. Ela carrega consigo um caráter de efemeridade, o qual gera desvios que podem encobrir e deslocar a verdade, cujo caráter está bem longe da isenção de valores. Apesar disso, ambivalentemente, mais uma vez, tal traço estrutural da fotografia e do cinema é responsável por emitir vitalidade ao pensamento, visto que ele é uma “*força plástica*”. E essa plasticidade é a força que move a vida em grande estilo, de acordo com Nietzsche. E ela só se manifesta com a arte e só por meio do artista. Nesse sentido, no caso de *Blow-up*, é propício lembrar-se do poema de Murilo Mendes (1901- 1975), literato nascido em Juiz de Fora-MG, sobre as suas lembranças de *Blow-up*. O título desse poema de Murilo Mendes é “Conversa Portátil”, no qual ele desenvolveu as seguintes palavras para o filme *Blow-up* de Antonioni, em 1969:

⁵⁶⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 109-110.

⁵⁶⁵ KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009, p. 30-31.

“Reconstruo mentalmente o começo e o final de *Blow Up*, o considerável filme de Antonioni: pessoas existentes reúnem-se para um jogo inexistente: fazem força, deslocam braços e pernas, perseguem uma bola invisível, mas não atingem o escopo. Tudo se dissolve no ar, sem palavras, tudo existe e inexistente. As definições científicas nos informam que estamos situados no tempo e no espaço. Mas isto será verdade, ou uma verdade provisória? (...) O que significa o fato de existir, mover-se, respirar, agir? Qual o destino da cultura? Subsistirão, após a provável próxima catástrofe, os textos da *Divina Commedia*, da *Odisséia*, de *Os Lusíadas*, de *Hamlet*, das *Soledades*, de *Le Fleurs du Mal*, de *Finnegans Wake*, de *Corpo de Baile*? Subsistirão os templos hindus, o Partenon, a ‘Pietà Rondanini’, *Les Demoiselles d’Avignon*, as partituras de *Don Giovanni* e da *Paixão segundo S. Mateus*, as películas de *Luzes da cidade*, *O Couraçado Potemkin*, *Blow Up*, as ruínas das ruínas, o tempo e o espaço, a memória de Deus e a do homem? Retorna, inevitável, a ideia da morte. De novo é mestre Quevedo a me instruir. Na carta que dirigiu ao seu amigo italiano Ottavio Branquiforte lê-se: ‘*La muerte tan cerca está del primero cabello como del último.*’ Morte: ampliação gigantesca da fotografia da vida. *Blow Up*”⁵⁶⁶.

Figura 23- Thomas no parque tirando as fotos do casal misterioso.

Fonte: Internet⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ MENDES, Murilo. “Conversa Portátil”. In: _____. Poesia Completa e Prosa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 1472.

⁵⁶⁷ Disponível em <https://www.paul-mellon-centre.ac.uk/whats-on/past/the-cult-of-the-photogenes-antonionis-blow-up-1966/event-category/research-seminar/year/2014> Acessado em 15/10/2014.

Figura 24- Ampliação (*blow-up*) da foto que mostrava o cadáver no parque.

Fonte: Internet ⁵⁶⁸

Figura 25- Cadáver encontrado por Thomas no parque onde ele tirou as fotos.

Fonte: Internet ⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ Disponível em <https://esquerdadireitaesquerda.wordpress.com/2008/11/06/e-outra-vez-blow-up/> Acessado em 01/11/2015.

⁵⁶⁹ Disponível em http://idyllopuspress.com/idyllopus/film/bu_4.htm Acessado em 01/11/2015.

Por fim, Murilo Mendes também dedicou sua poesia a Nietzsche em *Retratos-Relâmpago*, que, apesar de carregar consigo uma visão cristã, o poeta ressalta a importância nietzscheana do “espírito que dança” e da “criação de valores novos”:

“Nietzsche

Sou grato a Nietzsche por certas palavras: ‘o espírito que dança’; ‘criação de valores novos’; ‘tudo o que não me faz morrer torna-me mais forte’; ‘o poder oculto da alma’; ‘no homem acham-se reunidos criatura e criador’.

Sou ingrato a Nietzsche pelo seu culto extremo da força, do mandarinato; pela sua incompreensão do cristianismo.

Renovar sua didascália sobre o espírito grego como ponto de partida da cultura, e sobre o espírito israelita como organizador da ação. Desnazificar Nietzsche. Desprussianizá-lo.

Transcristão? Interpreta a disciplina do sofrimento. Cada cristão deveria explorar a parte de Dionísio que lhe toca.

... Levantar uma Alemanha onde figure entre os elementos da composição o melhor de Nietzsche lúcido sem espada: na claridade mediterrânea.

‘A palavra do passado é sempre palavra de oráculo: só a compreendereis se fôrdes os construtores do futuro e os visionários do presente’”⁵⁷⁰.

Figura 26- Nietzsche e seu conflito interno

Fonte: Internet⁵⁷¹

Então, só passando por todos estes labirintos é possível explicitar a nossa tese de *Blow-up* como “metáfora epistemológica” da filosofia de Nietzsche, pois não basta explorar a questão consensual que pauta o filme: o tema clássico da filosofia entre realidade e aparência, verdade e mentira, imagem e objeto. Todavia, para investigar de que maneira o problema do conhecimento é concebido por Nietzsche, só existe a opção pela via do grande estilo, a saber, a arte. E para esta tese, a instância artística elegida

⁵⁷⁰ MENDES, Murilo. “Retratos-Relâmpago”. In: _____. Poesia Completa e Prosa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 1210.

⁵⁷¹ Disponível em <https://www.swissinfo.ch/por/o-despertar-alpino-de-friedrich-nietzsche/882924> Acessado em 02/11/2015.

para produzir a força plástica necessária para discutir o problema do conhecimento é o filme *Blow-up*. Por fim, como o fio condutor deste labirinto é a manifestação artística no seu grande estilo, no próximo subcapítulo, percorreremos o conto literário de Julio Cortázar, que serviu de inspiração a Antonioni. Esta será a nossa contribuição para a fortuna crítica relacionada a tais temas discutidos nessa tese.

3.2- *Blow-up*, Nietzsche e o pós-moderno.

Se formos apressados, o filme *Blow-up* pode ser considerado como pós-moderno, ao menos, num primeiro momento de análise. No entanto, a partir de uma leitura pormenorizada, consideramos que a película retrata, sim, questões ligadas ao pós-moderno, como, por exemplo, o apagamento da fronteira entre realidade e fantasia, entre cópia e original, entre mundo da imagem e mundo concreto. Existem várias mediações: Thomas realiza os sucessivos *blow-ups* de fotos tiradas de outras fotos, até o limite da explosão das granulações dos fotogramas. Essa é a principal mediação encenada no filme: a manipulação da imagem sobre a imagem. Ou seja, um tema bastante atual. Existe também a possibilidade de diálogo entre o que o filme propõe e os conceitos de hiper-realidade e simulacro de Baudrillard, da noção de efêmero na contemporaneidade proposta por Lipovetsky, do “blefe” analisado por Louis José Pacheco Oliveira e da ideia de Maffesoli do “retorno do trágico nas sociedades pós-modernas”. Em suma, o filme mostra um dado tipicamente pós-moderno, que é o culto à imagem em detrimento do real. O sexo mediado pela câmera, na cena antológica do início do filme, apesar de “simulado”, é tão bem encenado que parece uma cena de sexo real⁵⁷².

⁵⁷² Susan Sontag analisou esta sequência por outra perspectiva bastante diferente: “‘Sempre pensei em fotografia como uma maldade — e esse era um de seus pontos prediletos, para mim’, escreveu Diane Arbus, ‘e quando fotografei pela primeira vez, me senti muito perversa.’ Ser um fotógrafo profissional pode ser encarado como algo maldoso, para usar o termo de Darbus, se o fotógrafo procura temas considerados indecorosos, tabus, marginais. Mas temas maldosos são mais difíceis de encontrar hoje em dia. E o que vem a ser, exatamente, o aspecto perverso de tirar fotos? Se os fotógrafos profissionais têm, muitas vezes, fantasias sexuais quando estão atrás da câmera, talvez a perversão resida no fato de que essas fantasias sejam, ao mesmo tempo, plausíveis e muito impróprias. Em *Blow up* (*Depois daquele beijo*) (1966), Antonioni leva um fotógrafo de moda a rondar convulsivamente em torno do corpo de Veruchca, com a câmera a clicar. Maldade, de fato! Com efeito, usar uma câmera não é um modo muito bom de aproximar-se sexualmente de alguém. Entre o fotógrafo e seu tema, tem de haver distância. A câmera não estupra, nem mesmo possui, embora possa atrever-se, intrometer-se, atravessar, distorcer, explorar e, no extremo da metáfora, assassinar — todas essas atividades que, diferentemente do sexo propriamente dito, podem ser levadas a efeito à distância e com certa indiferença”. SONTAG, Susan. *Sobre fotografia*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 23.

“A cena é filmada com um ato sexual, mas sem sexo. Está tudo ali: o fotógrafo beija a garota no pescoço para excitá-la, depois senta sobre ela, deitada e oferecida, os quadris dela se mexem, ele a captura, mas apenas fotograficamente, repetindo ‘Sim, sim, sim!’”. O ritmo se acelera, os corpos estão cada vez mais próximos, mas sempre separados por uma lente dupla: a da câmera fotográfica e a do foco. Esse ato de focalizar é bastante curioso, ao mesmo tempo com conotação sexual e sem nenhuma apelo de consumo. ‘Me dê tudo!’, exige ele, mas o que ela lhe dá é exatamente, e o que ele captura? A imagem”⁵⁷³.

Figura 26- Thomas fotografa a modelo em cena antológica

Fonte: Cinema em cena⁵⁷⁴

A mesma coisa se dá com o assassinato e a sucessão de ampliações (*blow-up*), em que o protagonista busca sentido nas imagens e não na realidade. Tanto que não faz nada quando encontra o cadáver “real” no parque, pois tinha esquecido a sua máquina fotográfica. E, finalmente, na cena final, na qual a simulação da partida de tênis causa um interesse que a realidade jamais foi capaz de suscitar em Thomas. Sem dúvida, trata-se de uma grande obra e, apesar de produzida no de 1966, permanece atual (ou será extemporânea?). Para Fredric Jameson, *Blow-up* é sim pós-moderno, mas no sentido do pastiche:

“Esse filme pode ser considerado o ponto inaugural de todos os impulsos não-ontológicos, que irão tomar seu lugar e que denominamos em geral de pós-modernismo, algo que é dramatizado pelo aparecimento de dois

⁵⁷³ POURRIOL, Ollivier. “Blow-up/A ilusão do eu”. In: *Filosofando no cinema: 25 filmes para entender o desejo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 79.

⁵⁷⁴ Disponível em <http://cinemaemcena.cartacapital.com.br/coluna/ler/1970/piloto-blow-up-de-antonioni-e-as-babas-do-diabo-de-cortazar> Acessado em 02/11/2015.

instigantes pastiches, ou sequências, pós-modernas dessa obra: *A Conversação* (*The Conversation*, 1974), de Coppola, e o ainda mais explícito *Um Tiro na Noite* (*Blow-out*, 1981), de De Palma; em ambos o meio ontológico da visão é estrategicamente substituído pela ‘textualidade’ do som”⁵⁷⁵.

Por outro lado, Roland Barthes considera o *Blow-up* como um filme moderno. Ele escreveu um texto intitulado *A vigilância do desejo* para *Cahiers du Cinéma*, n.311, maio 1980. Neste caderno, Barthes relaciona Antonioni ao tema dos sacerdotes e os artistas elaborados por Nietzsche:

Em sua tipologia, Nietzsche distingue duas figuras: o sacerdote e o artista. Sacerdotes temos hoje para dar e vender: de todas as religiões e até sem religião; mas e artistas? Gostaria, caro Antonioni, que você me emprestasse por um instante algumas características de sua obra para que eu possa fixar as três forças ou, se preferir, as três virtudes, que, a meu ver, constituem o artista. Denomino-as já: vigilância, sabedoria e – a mais paradoxal de todas – fragilidade. Ao contrário do sacerdote, o artista surpreende-se e admira; seu olhar pode ser crítico, mas não é acusador: **o artista não conhece o ressentimento. Porque você é artista é que sua obra está aberta para o Moderno. Muitos tomam o Moderno como uma bandeira de luta contra o velho mundo, seus valores comprometidos; mas, para você, o Moderno não é o termo estático de uma oposição fácil; o Moderno é, ao contrário, uma dificuldade ativa em seguir as mudanças do Tempo, não mais apenas no nível da grande História**, mas por dentro dessa pequena história cuja medida é a existência de cada um de nós. Iniciada no imediato pós-guerra, sua obra foi-se encaminhando, de momento em momento, num movimento de dupla vigilância, para o mundo contemporâneo e para você mesmo. Cada um de seus filmes foi, na sua escala pessoal, uma experiência histórica, ou seja, o abandono de um problema antigo e a formulação de uma nova questão. Isso quer dizer que você viveu e tratou a história destes últimos 30 anos com sutileza, não como a matéria de um reflexo artístico ou de um engajamento ideológico, mas como uma substância cujo magnetismo você tinha de captar de obra em obra. Para você, conteúdos e formas são igualmente históricos; os dramas, como você disse, são indiferentemente psicológicos e plásticos. [...]

Utopista

A Sua preocupação com a época não é a de um historiador, de um político ou de um moralista, mas sim a de um utopista que procura perceber em pontos precisos o mundo novo, porque deseja esse mundo e quer já fazer parte dele. A vigilância do artista, que é a sua, é uma vigilância amorosa, uma vigilância do desejo. O que chamo de sabedoria do artista não é uma virtude antiga, muito menos um discurso medíocre, mas, ao contrário, o saber moral, a acuidade de discernimento que lhe possibilita nunca confundir sentido e verdade. Quantos crimes a humanidade já cometeu em nome da Verdade! E, no entanto, essa verdade sempre só era um sentido. Quantas guerras, quantas repressões, quantos terrores, quantos genocídios para o triunfo de um sentido! O artista, porém, sabe que o sentido de uma coisa não é sua verdade; esse saber é uma sabedoria, uma louca sabedoria, poderíamos dizer, pois o retira da comunidade, do rebanho de fanáticos e arrogantes. Nem todos os artistas, porém, têm essa sabedoria: alguns hipostasiam o sentido. Essa operação terrorista geralmente se chama realismo. Por isso, quando você declara (numa

⁵⁷⁵ JAMESON, FREDRIC. “A existência da Itália”. In: *Marcas do visível*. Tradução de Regina Thompson. Rio de Janeiro: Graal, 1995, p. 199.

conversa com Godard) ‘sinto a necessidade de exprimir a realidade em termos que não sejam totalmente realistas’, está demonstrando um sentimento justo do sentido; não o impõe, mas não o abole. **Essa dialética dá a seus filmes (vou usar de novo a mesma palavra) uma grande sutileza: sua arte consiste em sempre deixar o caminho do sentido aberto e como que indeciso, por escrúpulo.** É nisso que você realiza com muita precisão a tarefa do artista de que nosso tempo precisa: nem dogmática nem insignificante. Assim, nos primeiros curtas-metragens sobre os lixeiros de Roma [...], a descrição crítica de uma alienação social vacila, sem se apagar, em proveito de um sentimento mais patético, mais imediato, do corpo no trabalho. No filme ‘O Grito’, o sentido forte da obra é, se assim se pode dizer, a própria incerteza do sentido: a perambulação de um homem que em nenhum lugar consegue confirmar sua identidade e a ambigüidade da conclusão (suicídio ou acidente) levam o espectador a duvidar do sentido da mensagem. Essa fuga ao sentido, que não é sua abolição, lhe permite abalar as fixidades psicológicas do realismo: em ‘O Dilema de uma Vida, a crise já não é de sentimentos, como em ‘O Eclipse’, pois os sentimentos aí são seguros (a heroína ama o marido). Tudo se urde e dói numa segunda zona, onde os afetos – o mal-estar dos afetos – escapa a essa armação do sentido que é o código das paixões. Por fim –para abreviar – seus últimos filmes levam essa crise do sentido ao cerne da identidade dos acontecimentos (‘Blow-Up’) ou das pessoas (‘Profissão: Repórter’). No fundo, ao longo de sua obra, há uma crítica constante, ao mesmo tempo dolorosa e exigente, dessa marca forte do sentido, que se chama destino”⁵⁷⁶.

Figura 27- Antonioni conversa com o ator David Hemmings

Fonte: Internet⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ BARTHES, Roland. “A vigilância do desejo”. In: APRÁ, Adriano (org.). *Aventura Antonioni*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil; Ministério da Cultura; Voa!, 2017, p. 193- 194 (grifos nossos).

⁵⁷⁷ Disponível em <https://collectibles.gg/david-hemmings-michelangelo-antonioni-blow-up-1966-vintage-camera-negative-rare-collectibles/> Acessado em 01/12/2015.

Figura 28- Antonioni e sua equipe de filmagem de *Blow-up*

Pushing the boundaries of seventh art: Michelangelo Antonioni on location for *Blow-Up*. Credit: Peter Theobald © Bridge Films, Carlo Ponti Production, Metro-Goldwyn-Mayer (MGM)

Fonte: Tiempo de Cine⁵⁷⁸

⁵⁷⁸ Disponível em <https://www.tiempodecine.co/web/que-viste-en-ese-parque-blow-up-de-michelangelo/>
Acessado em 01/12/2015

Ao comparar a argumentação de Barthes e de Jameson, é inegável o cuidado e a acurácia do primeiro em relação ao segundo, a começar pelos termos empregados às obras de Antonioni. Mesmo sem concordarmos se a cinematografia de Antonioni, em especial *Blow-up*, pode ser tratada de pós-moderna, ou de moderna, a argumentação de Barthes nos leva a um caminho deste labirinto. Ao apropriar-se da perspectiva nietzscheana da oposição de sacerdotes e artistas, Barthes abre a nossa perspectiva de considerar *Blow-up* nem moderno, tampouco pós-moderno; mas, sim, extemporâneo como o artista de Nietzsche que não carrega o ressentimento e, por isso, é capaz de se abrir como uma metáfora epistemológica: “o artista não conhece o ressentimento. Porque você [Antonioni] é artista é que sua obra está aberta para o Moderno. Muitos tomam o Moderno como uma bandeira de luta contra o velho mundo, seus valores comprometidos; mas, para você, o Moderno não é o termo estático de uma oposição fácil; o Moderno é, ao contrário, uma dificuldade ativa em seguir as mudanças do Tempo, não mais apenas no nível da grande História”. Nesse sentido, a concepção do conceito do que é “moderno” para Barthes nos remete à noção de fluidez dos sentidos para realizar a genealogia da História, porque se “termo não é estático” existe uma oscilação entre as hierarquias de valores.

Figura 29- Thomas em cena com modelos em seu estúdio

Fonte: Internet ⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Disponível em <https://www.imdb.com/title/tt0060176/mediaviewer/rm2235455232> Acessado em 01/12/2015.

Ora, o que Antonioni problematiza em seu magnífico *Blow-up* é, exatamente, a apreensão da realidade através dos fatos e o tipo de conhecimento construído a partir desse método. Na obra cinematográfica em questão, isso é contestado de forma veemente no momento em que Thomas, a partir das sucessivas ampliações das fotos tiradas do casal, descobre um assassinato. Tais fotos iriam compor o final do ensaio fotográfico, que tinha como tema a Londres de sua época como um “registro objetivo da realidade”⁵⁸⁰. Isso lembra bastante o anseio do positivismo e do historicismo.

Figura 30- Fotografia que Thomas tirou de um homem no albergue

Fonte: Internet⁵⁸¹

Logo, esse projeto consistia na concepção de Thomas da realidade londrina, sempre mediada pela lente da máquina, e a imagem do casal no parque seria o desfecho lírico do seu projeto⁵⁸². Contudo, o ato de fotografar é, ao mesmo tempo, um expediente permeado de subjetividade, como também é um olhar que percorre uma grade de valores, os quais impõem uma perspectiva do mundo, na medida em que ressaltam elementos que lhe interessa, ao passo que outros são negligenciados. E nesse ponto localizamos o cerne do filme e toda a tensão do problema: Thomas supunha que sua câmera captava toda a realidade londrina, uma vez que fotografava as contradições sociais da cidade e o momento amoroso de uma mulher misteriosa (Vanessa Redgrave) com um homem maduro, no parque, seria o desenlace poético de sua obra. A inversão dos valores: tal momento não foi nada poético, pois houve um assassinato no qual ele

⁵⁸⁰ COSTA, Alexandre; PESSOA, Patrick. *A história da filosofia em 40 filmes*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2014, p. 38.

⁵⁸¹ Disponível em http://www.idyllopuspress.com/idyllopus/film/bu_2.htm Acessado em 01/12/2015.

⁵⁸² FABRIS, Annateresa. “A imagem como realidade: uma análise de Blow-Up”. In: *Estudos SOCINE de cinema- Ano III*. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 71.

esteve presente no local e não percebeu o homicídio. Ao deparar-se com essa aporia, Thomas vê a sua concepção de verdade posta em xeque, na medida em que o trabalho com o qual ele mais se identificava tinha sido violentado, ao ter os sentidos e os valores invertidos, ou seja, as suas convicções foram afogadas em dúvida e incerteza. Assim, ele se encontrava no labirinto da verdade, onde não havia o “gênio maligno” criado por Descartes, mas, sim, o próprio Minotauro do conhecimento.

Figura 31- Thomas tira uma foto de outra foto para executar a ampliação

Fonte: Internet⁵⁸³

Por sua vez, Cortázar também tenta locomover-se no caminho tortuoso desse mesmo labirinto. Contudo, como a questão está situada entre o moderno e o pós-moderno, é pertinente considerar a análise de Annateresa Fabris sobre as diferenças e contrastes fundamentais entre *Blow-up* e o conto *As babas do diabo*:

“A operação de *Blow-up* acaba por mostrar, com toda a evidência, que ‘Las babas del diablo’ não passa de um motivo remoto para Antonioni: este subverte a visão humanista de Cortázar e sua crença na possibilidade de transformação do real, graças a uma intervenção interessada, ao contrapor-lhe um universo meramente objetual, no qual a reificação é a nota dominante e a adaptação inerte à realidade não é exclusiva de Thomas, mas de toda uma sociedade que perdeu de vista a dimensão do afeto”⁵⁸⁴.

⁵⁸³ Disponível em <http://cinestonia.blogspot.com/2011/12/blow-up-1966-michelangelo-antonioni.html>
Acessado em 01/12/2015.

⁵⁸⁴ FABRIS, Annateresa. “A imagem como realidade: uma análise de *Blow-up*”. In: *Estudos SOCINE de Cinema - Ano III*. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 74.

Entretanto, antes de analisar o ponto de vista de Annateresa Fabris, começaremos pelo conto. *As babas do diabo* se inicia com a seguinte afirmação de Roberto Michel, o narrador protagonista: “Nunca se saberá como isto deve ser contado, se na primeira pessoa ou na segunda pessoa, usando a terceira do plural ou inventando constantemente formas que não servirão para nada”⁵⁸⁵. Variadas formas de narrar, as quais não conseguirão expor e exprimir tudo o que foi vivenciado no parque e o que só foi possível enxergar através das sucessivas ampliações das fotos; logo, “não servirão para nada”. Mesmo assim, Michel narra a sua experiência até como forma de catarse para o resultado apresentado pelas sucessivas ampliações. Ao contrário do ocorrido em *Blow-up*, a cena fotografada e vista por Michel, inicialmente, aparenta ser um jogo de sedução de um adolescente, que tinha no máximo quinze anos, por uma mulher loura. No entanto, as ampliações constituem o ponto de partida, que vai deflagrar um aliciamento homossexual intermediado por essa mesma mulher loura, a qual tentará levar o garoto ao encontro de um homem que está em um carro próximo do parque.

A realização de tal inferência só é possível porque Michel, após “vários dias”, “num quarto de um quinto andar”, tenta elaborar uma narrativa a partir da reconstrução desse passado memorialístico e das sucessivas ampliações: “no primeiro dia passou um bom tempo olhando e recordando, nessa operação comparativa e melancólica da recordação frente à realidade perdida; recordação petrificada, como toda fotografia, onde não faltava nada, nem mesmo e principalmente o nada, verdadeiro fixador da cena”⁵⁸⁶. Com essa atitude, Cortázar mostra que não sucumbirá diante do Minotauro do conhecimento e tentará encontrar um fio que o conduza em meio ao labirinto polissêmico das imagens. Desafio imposto não só pela fragmentação da sequência fotográfica, como também pela distância temporal que afeta a memória do ocorrido, em outras palavras, “o nada, verdadeiro fixador da cena”. Então, essa narrativa seria o esforço de tradução, para a linguagem escrita, das imagens conservadas na lembrança de Michel e das imagens captadas pela máquina fotográfica *Contax*.

Não obstante, o problema labiríntico está posto:

“Fotografar ou narrar maquinalmente é, pois, estagnar-se na mentira, enquadrar-se nos limites forjados de uma falsa representação da realidade, acomodar-se no realismo ilusório da reportagem. Em contraposição,

⁵⁸⁵ CORTÁZAR, Julio. “As babas do diabo”. In: *As armas secretas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001, p. 60.

⁵⁸⁶ CORTÁZAR, Julio. “As babas do diabo”. In: *As armas secretas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001, p. 70.

manobrada adequadamente, a câmara fotográfica, segundo o texto, deve fixar o que de fato é. O fotógrafo, como o contista, aspira ao conhecimento verdadeiro; busca (da mesma forma que o contista, com relação à linguagem) a adequação do foco ao real. Nesse sentido, a busca do fotógrafo-narrador implica um problema epistemológico: a indagação do que é a verdade. Mas, ao mesmo tempo, implica também um tatear sobre o real, seu tema; torna-se, então, uma busca problemática, enrodilhada sobre si mesma, pois acaba envolvendo um problema metafísico: o de indagar o que é a verdade, seu próprio objeto. O leitor se depara com um 'saber que se busca' (um contar sobre o próprio contar), como disse Aristóteles da metafísica. Assim, da mesma forma que a música de Johnny Carter, também a fotografia (e a narrativa) de Roberto-Michel é, fundamentalmente, uma indagação metafísica, uma sondagem do real, seu tema esquivo⁵⁸⁷.

Embora a citação seja longa, ela não é excessiva, uma vez que Arrigucci coloca de maneira precisa o problema epistemológico enfrentado por Cortázar no conto *As babas do diabo*. Trata-se, pois, de tomar consciência dos desafios impostos pelo próprio ofício de ser escritor, que também é confrontado por Antonioni no âmbito do cinema. Nesse sentido, ambos problematizam, de formas distintas, a sua própria linguagem artística. Assim, Cortázar e Antonioni realizam discursos de caráter metalinguístico.

Figura 32- Julio Cortázar

Fonte: Internet⁵⁸⁸

⁵⁸⁷ ARRIGUCCI Jr., Davi. *O escorpião encalacrado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.233. (grifo nosso)

⁵⁸⁸ Disponível em <http://bibliocirculante.blogspot.com/2012/05/notas-de-leitura-do-conto-as-babas-do.html> Acesso em 01/12/2015.

Tanto o escritor, quanto o cineasta discutem também como narrar os acontecimentos. Ademais, a escolha de “como narrar” está intrinsicamente relacionada com a verdade que cada narrativa pode trazer consigo, ou, até a impossibilidade de localizarmos verdades nelas, como pregam algumas correntes pós-modernas. É como se estivéssemos, *grosso modo*, diante do problema kantiano da “coisa em si” e do fenômeno, na medida em que este último seria o que conseguiríamos narrar e aquela seria o que almejaríamos narrar. Tal problemática foi a mesma que causou a angústia de Thomas, já que o fotógrafo de *Blow-up* pensava que as suas fotos seriam a “coisa em si”. Todavia, para seu enorme espanto diante dos indícios do assassinato, ele descobre que os objetos fotografados não passavam de uma perspectiva do fenômeno (“coisa para si”). Logo, a identidade de Thomas é anulada, visto que ele foi atormentado pelo drama imposto pelo Minotauro do conhecimento.

Em *Las babas del diabo*, o narrador fotógrafo “aspira ao conhecimento verdadeiro”, como afirma Arrigucci Jr. E essa ambição é metafísica não no sentido em que não possa ser alcançada; mas, sim, no sentido em que realiza uma reflexão “do que é a verdade”, como se fosse uma filosofia primeira no sentido aristotélico. Cortázar, portanto, entende que a partir dessa reflexão é possível atingir a(s) verdade(s) do fato, por mais que esta seja insólita e fugidia. Isso passa por uma concepção da fotografia e do cinema, os quais são cotejados com o conto e com o romance. E nada melhor do que o próprio Cortázar para explicitar tal conceituação:

“Nesse sentido, o romance e o conto se deixam comparar analogicamente com o cinema e a fotografia, na medida em que um filme é em princípio uma ‘ordem aberta’, romanesca, enquanto que uma fotografia bem realizada pressupõe uma justa limitação prévia, imposta em parte pelo reduzido campo que a câmara abrange e pela forma com o que o fotógrafo utiliza esteticamente essa limitação. Não sei se os senhores terão ouvido um fotógrafo profissional falar da sua própria arte; sempre me surpreendeu que se expressasse tal como poderia fazê-lo um contista em muitos aspectos. Fotógrafos da categoria de um Cartier-Bresson ou de um Brassai definem sua arte como um aparente paradoxo: o de recortar um fragmento da realidade, fixando-lhe determinados limites, mas de tal modo que esse recorte atue como uma explosão que abra de par em par uma realidade muito mais ampla, como uma visão dinâmica que transcende espiritualmente o campo abrangido pela câmara. Enquanto no cinema, como no romance, a captação dessa realidade mais ampla e multiforme é alcançada mediante o desenvolvimento de elementos parciais, acumulativos, que não excluem, por certo, uma síntese que dê o ‘clímax’ da obra, numa fotografia ou num conto de grande qualidade se procede inversamente, isto é, o fotógrafo ou o contista sentem necessidade de escolher e limitar uma imagem ou um acontecimento que sejam significativos, que não só valham por si mesmos, mas também sejam capazes de atuar no espectador ou no leitor como uma espécie de abertura, de fermento que projete a inteligência e a sensibilidade em direção a algo que vai muito além do argumento visual ou literário contido na foto ou no conto.”

Um escritor argentino, muito amigo do boxe, dizia-me que nesse combate que se trava entre um texto apaixonante e o leitor, o romance ganha sempre por pontos, enquanto que o conto deve ganhar por *knock-out*”⁵⁸⁹.

Após essa extensa e profunda citação de Cortázar, podemos compreender mais claramente qual é o valor epistemológico, atribuído por ele, de cada uma das diferentes poéticas analisadas nesse excerto. De um lado, o romance e o cinema captam uma realidade mais ampla, que se constitui pela acumulação dessas longas narrativas. Por outro lado, o conto, assim como a fotografia, atua nesse “aparente paradoxo” que, em um primeiro momento estabelece um limite para a realidade abarcada, a qual depois se desdobrará em um conhecimento muito mais abrangente. E devido a essa faculdade, que Cortázar fala na “visão dinâmica que transcende espiritualmente o campo abrangido pela câmara”. Transcendência que pode ser entendida como superação, na medida em que abre caminhos e traz à superfície do conhecimento aqueles saberes mais profundos, os quais também ensejam reflexões sobre o próprio caráter das verdades. Entretanto, para que tal movimento ocorra, é necessário que tanto o contista, como fotógrafo, coloquem os seus respectivos talentos em ação. Nesse sentido, eles devem selecionar os acontecimentos e as imagens que são ricos em significados, para que estes vão além dos sujeitos envolvidos nesse processo. Só assim o fragmento da realidade contida não só na fotografia, como também no conto não vão tornar-se inócuos, ao contrário, serão fontes de conhecimento e, por isso, retirarão os seus espectadores e seus leitores da apatia convencional. Todavia, esse conhecimento passou pelas mãos artísticas de um sujeito, que, por conseguinte, impõe-lhe uma grade de valores.

Tal procedimento teórico-metodológico é bastante comum ao ofício dos historiadores. Em geral, esses últimos efetuam recortes temporais e temáticos, assim como os fotógrafos e contistas, para, dessa forma, executarem suas pesquisas. Nesse sentido, o historiador, a partir da seleção prévia e da análise de determinadas fontes, irá eleger um ou mais objetos que serão problematizados sincronicamente e diacronicamente. A partir dos indícios, evidências e, porque não dizer, provas⁵⁹⁰, que

⁵⁸⁹ CORTÁZAR, Julio. “Alguns aspectos do conto”. In: *Valise de Cronópio*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 151-152. (grifo nosso)

⁵⁹⁰ GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 13. Na nota à edição italiana, Ginzburg responde à objeção feita por Perry Anderson, na qual este fala que aquele deveria falar em evidência para ser mais modesto. O historiador italiano, por sua vez, diz que não há essa distinção na língua italiana, entre o sentido e significado das palavras evidência e prova (p. 11). Além disso, o grande objetivo de Ginzburg é mostrar que no passado, a concepção de prova era

apontarão para algumas conclusões, é possível reconstruir um momento histórico. Desse modo, o historiador constrói um conhecimento, cuja validade também é relativizada:

“...devemos apenas à metáfora e ao aparato epistemológico, cuja origem é a metáfora, a possibilidade de imputar unidade e coerência ao passado (...), pois, a metáfora gera uma *organização* do conhecimento (histórico), e essa organização metafórica deve espelhar e incorporar a unidade que o historiador procura descobrir ou projetar no passado. Com a dissolução da organização metafórica, o passado, por sua vez, deixa de ser um todo unitário e torna-se uma soma anárquica (ou “democrática”) de *petits récits*, como chama Lyotard”⁵⁹¹.

3.3- Em busca de alguns fios do “novelo de lã”.

Segundo Plutarco, os jovens enviados para Creta, na versão mais trágica, eram “chacinados dentro do Labirinto pelo Minotauro ou [morriam] depois de vagarem inutilmente em busca de uma saída”⁵⁹². Não obstante, “narra a maior parte dos escritos em prosa e verso que, ao desembarcar em Creta, Teseu recebeu de Ariadne, que se enamorara dele, o famoso novelo de lã e o segredo para se safar dos rodeios do Labirinto. Matou então o Minotauro e fez-se novamente à vela, trazendo consigo Ariadne e os companheiros de exílio”⁵⁹³. Nesse sentido, a exemplo de Teseu, buscaremos os fios que nos levarão a saídas possíveis desse labirinto do conhecimento.

E para que não nos percamos nesse labirinto e para que não vaguemos “inutilmente em busca de uma saída”, é necessário ressaltar que não é o relativismo que propomos — já criticado nesse presente trabalho — e, sim, a crítica da concepção de mundo fundamentada em valores metafísicos, cujos efeitos recaem na formação da crença de que existe o “belo” em si, como se fosse uma certeza fixa ou um *télos* da história. Tais crenças positivistas orientadas por um *télos* existem em concepções da escrita da história de traço característico do progresso, ou do fim-da-história. Como foi discutido no segundo capítulo, em tais visões historiográficas existem interesses de dirigir um único caminho para História, com intuito de seguir o que foi elaborado *a priori*. Essa conduta tem como efeito o deslocamento da verdade histórica. E, no caso em questão, as consequências de tais crenças são problematizadas pela ótica artística da

atrelada à retórica. Com isso, ele procura refutar as teorias relativistas pós-modernas, que acusam a História de ser apenas um discurso de retórica, sem objetividade e sem verdades.

⁵⁹¹ ANKERSMIT, Frank R. “Historicismo, pós-modernismo e historiografia”. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 102.

⁵⁶⁸ PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. São Paulo: Editora Paumape, 1991, v. 1, p. 29.

⁵⁶⁹ PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. São Paulo: Editora Paumape, 1991, v. 1, p. 31.

literatura e do cinema, tanto pelas mãos de Cortázar, quanto, de Antonioni, respectivamente.

Nesse sentido, *Blow-up* volta, mais uma vez, à análise, pois problematiza a confiança epistemológica que tendemos a ter diante das imagens. Confiança, esta, que Thomas possuía. Não obstante, ele perde essa crença quando revela sucessivamente as fotos. Ao deparar-se com essa aporia, Thomas vê a sua verdade posta em xeque na medida em que o trabalho com o qual ele mais se identificava tinha sido violentado. Verdade que pode ser comparada com o que Lipovetsky concebe como o Narciso: “Narciso obcecado por si mesmo não sonha, não é surpreendido pela narcose, mas, sim, trabalha assiduamente pela libertação do Eu, para poder seguir seu grande destino de autonomia e independência”⁵⁹⁴. Nesse sentido, tal “libertação do Eu” é pulverizada em no horizonte de Thomas, no momento em que ele descobre a imagem de um cadáver na foto que tinha sido fotografada e ampliada, até porque, no início, esta primeira foto não passava de manchas e pontos brancos. Desse modo, uma narrativa conferida pelas fotos que iriam compor o final do seu livro, que acreditava ser o “grande destino de autonomia e independência” de sua realização profissional, revelam aquilo que os seus olhos não foram capazes de apreender. O efeito dessa revelação se faz tão avassalador, que a identidade de Thomas é posta em dúvida, na medida em que ele não pode mais acreditar no valor *a priori* do seu fazer artístico e se abre, então, o vazio do niilismo no que ele tinha como essência do seu ser: o grande e famoso fotógrafo.

“Isto nos mostra de maneira muito clara que a ligação de Thomas com o mundo se faz, primordialmente, pelos olhos das lentes fotográficas de suas máquinas. Quando lhe falta esta mediação, ele sempre age de uma maneira distante, fria e deslocada, sem envolvimento evidente, sem dar a isso qualquer significado, e, conseqüentemente, sem constituir algo que possa criteriosamente ser chamado ‘relação’. É apenas a sua máquina que lhe permite colocar-se nas coisas e conseguir participar delas de uma maneira incisiva e decisiva”⁵⁹⁵.

Assim, segundo Gilda de Mello e Souza, “a narrativa chegou a um impasse, pois fez incidir sobre o mundo exterior dois olhares, que se revelaram contraditórios. O primeiro, o *olhar natural*, viu a realidade de imediato, globalmente, e *viu o idílio* (a beleza). O segundo, o *olhar mecânico*, muito mais potente e eficaz, viu com retardo, decompôs o universo em pedaços do conhecimento e, reorganizando-os, *viu o crime* (a

⁵⁹⁴ LIPOVETSKY, Gilles. “Narciso ou a estratégia do vazio”. In: *A era do vazio*. Barueri: Manole, 2005, p. 36.

⁵⁹⁵ MENESES, Paulo. “Blow Up imagens e miragens”. *Tempo Social*, v. 12, n. 2, p. 15-35, 1 nov. 2000. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-20702000000200003> p. 20.

morte)”⁵⁹⁶. Então, a estrutura labiríntica novamente vem à tona, já que a mesma imagem contém “a beleza” e “morte”. Embora sejam opostas, a problemática se impõe mais pela apreciação de uma beleza aparente, que acaba por silenciar e negligenciar o crime. Por isso, Thomas volta ao parque à noite, como se fosse *Sherlock Holmes*, não somente com o intuito de localizar o cadáver, como também na intenção de estabilizar a sua própria identidade de fotógrafo. Ao chegar ao local, depara-se com o homem assassinado; no entanto, não poderia fotografá-lo, pois, havia esquecido sua câmara. Retorna ao estúdio e nota que as fotos e os negativos foram roubados, só restando a foto com a mancha branca (cadáver), que, por si só, não comprova nada, pois, quanto mais ampliada, mais distorcida se torna. Em seguida, Thomas trava um instigante e rico diálogo com Patrícia, sua vizinha:

Thomas: Eu vi um homem ser assassinado, nessa manhã.

Patrícia: Onde?

Thomas: Levou um tiro, numa espécie de parque.

Patrícia: Tem certeza?

Thomas: Ele ainda está lá.

Patrícia: Quem era ele?

Thomas: Alguém.

Patrícia: Como foi?

Thomas: Não sei, não vi.

Patrícia: Você não viu?

Thomas: Não.

Patrícia: Não deveria avisar a polícia?

Thomas: Esse é o corpo.

(Patrícia se abaixa e pega a foto com a mancha branca)

Patrícia: Parece um dos quadros do Bill.

Thomas: Sim.

⁵⁹⁶ MELLO E SOUZA, Gilda de. “Variações sobre Michelangelo Antonioni”. In: *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 406-407.

Figura 33- A foto ampliada do cadáver no parque (sem referências, consiste apenas em uma mancha branca)

Fonte: Internet⁵⁹⁷

Figura 34- Patrícia, a vizinha de Thomas, não acredita na foto

Fonte: Internet⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Disponível em <http://www.lightmonkey.net/blowup> Acesso em 01/12/2015.

⁵⁹⁸ Disponível em <https://joesmoviestuff.blogspot.com/2016/09/blowup-aka-blow-up-1966-directed-by.html> Acesso em 01/12/2015.

Figura 35- Thomas frustrado quando não consegue provar o assassinato

Fonte: Internet ⁵⁹⁹

A prostração de Thomas é patente no momento em que ele afirma que não sabe como ocorreu o crime — pois, não o tinha visto e, porque, sabia que a única foto que lhe restava não passava de uma mancha — em relação à sua alegria anterior, quando ele dizia para Ron, o editor de seu livro, que havia salvado um sujeito da tentativa de homicídio. Isso decorre do efeito causado pela ilusão de belo idílio, que, na verdade, era assassinato. Assassinato que nunca será solucionado não só pelo roubo das fotos, mas também pelos valores seletivos que orientam os enquadramentos de cada disparo da câmera. Antonioni, assim, procura não só retirar o seu espectador da apatia diante da tela do cinema, como também faz uma crítica à construção de saberes a partir de imagens. Daí, a inovação discursiva promovida por Michelangelo Antonioni, visto que há a crítica da imagem feita por meio dela mesma ⁶⁰⁰. E isso também é a proposta de

⁵⁹⁹ Disponível em <https://www.moviestore.com/blow-up-201026/> Acessado em 01/12/2015.

⁶⁰⁰ “O cinema não ficou imune à tendência autopoiética e auto-referencial da arte, isto é, ele próprio se reflecte como matéria que se autoconstitui enquanto “matéria-luz em movimento” e não apenas como representação de uma outra coisa exterior. Ou seja, o cinema tem a capacidade de auto-reflexão, de ser ele próprio a matéria-prima da sua reflexão como auto-referencial. À semelhança do que aconteceu, por exemplo, na pintura, com a representação de uma representação (caso paradigmático do quadro “Las Meninas” de Diego Velázquez), também o cinema se auto-expôs na sua materialidade: o fotograma, o artifício da montagem, etc. É uma forma de o cinema se pensar e ter “consciência de si”. A exposição da sua materialidade é evidente, por exemplo, em História de um fotógrafo (Blow-up, 1966), de Michelangelo Antonioni: as fotografias tiradas e reveladas coincidem com os fotogramas do próprio filme. Estando a narrativa centrada na revelação e na ampliação das fotografias, num processo que, como é indicado no filme, tende para a abstracção, aproximando-se, assim, da pintura abstracta, o filme

Antonioni, o qual deixa a cargo de seu observador decidir o que se pode ver na cena do parque, o que não se vê e o que somente é captado pela câmera de Thomas. Entretanto, Antonioni não deixa a questão totalmente em aberto, uma vez que o que é visto através da lente da câmera fotográfica já foi, previamente, interposto pela lente do cineasta. Desse modo, voltamos, mais uma vez, ao diagnóstico nietzscheano: “Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano”⁶⁰¹. Então, mesmo que nos seja dado a possibilidade de decisão sobre o que se pode enxergar no filme, tal poder já foi condicionado e cerceado pelos interesses e pela própria visão de Antonioni, ou seja, nem mesmo ele pode escapar desse jogo das lentes. Portanto, ele também está no labirinto do conhecimento, onde o Minotauro é a própria ambivalência do olhar através das lentes. Talvez seja por isso que, ao final da narrativa, Thomas aceite participar do jogo de tênis, imaginário e ambivalente, promovido pelos *mimes*. “Ele então abaixa os olhos, como quem aceitou com humildade as regras do jogo, e a câmara executa um *travelling* para o alto, focalizando-o de cima, numa tomada aérea, solitário e pequenino”⁶⁰².

Figura 36- Thomas é convidado a participar do jogo de tênis dos *mimes*

Fonte: Internet⁶⁰³

autocompreende-se como uma experiência de si mesmo”. VIEGAS, Susana. “Realismo: da realidade e da sua representação: materialismo fílmico”. In: *Cinema & Filosofia: compêndio*. João Mário Grilo, Maria Irene Aparício (orgs.). Lisboa, Portugal: Edições Colibri, 2013, p. 262- 263.

⁶⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2008 p.53.

⁶⁰² MELLO E SOUZA, Gilda de. “Variações sobre Michelangelo Antonioni”. In: *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 408.

⁶⁰³ Disponível em <http://www.lawyersgunsmoneyblog.com/2011/01/the-disturbing-wrongness-of-antonionis-blowup> Acesso em 01/12/2015.

Figura 37- Thomas fica pequeno no movimento de *travelling* para o alto executado pela câmera de Antonioni

Fonte: Internet ⁶⁰⁴

Essa humildade também é muito importante para os historiadores, os quais também devem conhecer as suas próprias limitações e as problemáticas inerentes ao seu ofício. Isso implica em saber as consequências que as teorias positivistas, teleológicas e relativistas acarretam sobre o conhecimento histórico. Ademais, também é indispensável que se tenha uma postura crítica em relação ao

“modo de pensar que certas teses pós-modernas representam uma nova versão da idade de culminação, pois o tempo, destituído de suportes potenciais que explicitavam a sua finalidade, mais não será que a permanente reatualização de um eterno presente. A óptica das filosofias do fim da história e das críticas que a pós-modernidade lhes lançou acabam, assim, por se tocar, conquanto por caminhos diferentes” ⁶⁰⁵.

Contudo, tal humildade não deve ser confundida com uma paralisia intelectual ou uma letargia epistemológica, visto que da mesma forma que Antonioni deixa Thomas “solitário e pequenino”, também oferece um “fio do novelo de lã”. Este surge no mesmo diálogo, entre Thomas e Patrícia, citado acima. Desta vez não é Ariadne que

⁶⁰⁴

⁶⁰⁵ CATROGA, Fernando. “Ainda será a História Mestra da Vida”. In: *Em tempo: história, memória e educação*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2008, p. 33.

fornece o fio e, sim, Patrícia, mesmo que esta não tivesse tal intenção. Nesse sentido, ao afirmar que a foto lembrava “um dos quadros do Bill”, Patrícia nos indica uma possível saída para esse labirinto. Os quadros de Bill parecem ser uma mescla do abstracionismo com o cubismo. Vamos relembrar o que o próprio Bill tem a dizer sobre as suas obras. Em uma das cenas iniciais de *Blow-up*, o pintor se aproxima de um de seus quadros e diz para Thomas:

- Deve ter um cinco ou seis anos.
- Não significam nada quando os pinto. São apenas borrões.
- Depois, consigo achar algo interessante... Como esta perna (aponta para o quadro)
- Então tudo começa a se encaixar... a fazer sentido.
- É como achar uma pista num romance policial.
- Não me pergunte sobre esta. Ainda não entendi.

Figura 38- Bill e o seu quadro

Fonte: Internet⁶⁰⁶

⁶⁰⁶ Disponível em <http://anthropoetics.ucla.edu/ap1401/1401goldman/> Acessado em 01/12/2015.

Figura 39- Bill conversa sobre seus quadros com Thomas

Fonte: Internet ⁶⁰⁷

Ora, de forma análoga, os historiadores que não são orientados por valores positivistas, também procedem do mesmo modo que Bill. Isso ocorre na medida em que ao tentar reconstruir o passado, o historiador se depara com documentos que “são apenas borrões”, pois, apresentam variações linguísticas de uma época específica, apresentam discursos contraditórios sobre um mesmo problema, apresentam múltiplas visões sobre o mesmo fato, apresentam dados que não são coerentes, etc. Logo, o historiador deve localizar “algo interessante” para “tudo começar a se encaixar... a fazer sentido”, semelhante a “achar uma pista num romance policial”. Essa última fala de Bill remete-nos diretamente ao “paradigma indiciário”, que emergiu no final do século XIX, segundo Carlo Ginzburg.

Esse notável historiador italiano identificou a emergência silenciosa, nas ciências humanas, do modelo epistemológico baseado no indiciamento ⁶⁰⁸. E foi silenciosa, pois, apesar de operante, não tinha sido teorizado de modo explícito, até então. O paradigma indiciário é análogo ao procedimento adotado pelo detetive *Sherlock Holmes*, personagem criado por Arthur Conan Doyle. Além disso, Ginzburg

⁶⁰⁷ Disponível em <https://www.blu-ray.com/movies/screenshot.php?movieid=44355&position=8>
Acessado em 01/12/2015.

⁶⁰⁸ GINZBURG, Carlo. “Sinais : Raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 2ª ed., p. 143.

notou a utilização desse modelo epistemológico tanto em Freud, quanto no crítico de arte Giovanni Morelli. Os três baseavam suas pesquisas naquilo que era negligenciado, nos detalhes aparentemente sem importância, nos dados secundários, nos indícios marginalizados, que passaram a não ser mais desconsiderados com base em uma semiótica médica ⁶⁰⁹:

“Nos três casos, pistas talvez infinitesimais permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível. Pistas: mais precisamente, sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de *Sherlock Holmes*), signos pictóricos (no caso de Morelli).

Como se explica essa tripla analogia? A resposta, à primeira vista, é muito simples. Freud era um médico; Morelli formou-se em medicina; Conan Doyle havia sido médico antes de dedicar-se à literatura. Nos três casos, entrevê-se o modelo da semiótica médica: a disciplina que permite diagnosticar as doenças inacessíveis à observação direta na base de sintomas superficiais, às vezes irrelevantes aos olhos do leigo — o doutor *Watson*, por exemplo” ⁶¹⁰.

Esse método — que também foi utilizado por Thomas no momento em que ele lança mão de uma lupa para analisar as ampliações — abre um horizonte de conhecimento para os historiadores, pois, o paradigma indiciário “não tem nada a ver com a intuição suprassensível dos vários irracionalismos dos séculos XIX e XX. É difundida no mundo todo, sem limites geográficos, históricos, étnicos, sexuais ou de classe — e está, portanto, muito distante de qualquer forma de conhecimento superior, privilégio de poucos eleitos” ⁶¹¹. E Ginzburg também dá outra lição aos historiadores: “Quando as causas não são reproduzíveis, só resta inferi-las a partir dos efeitos” ⁶¹².

Dessa forma, diante de um borrão de tinta no quadro ou, de uma mancha branca em uma foto ou, ainda, diante de uma documentação controversa; o historiador deverá procurar os indícios, as pegadas e todas as pistas diminutas e referências externas que o levem à verdade histórica, mesmo que esta possa ser alcançada por meio de diferentes modos de narrar. Multiplicidade que se deve aos diversos tropos linguísticos existentes, os quais não impossibilitam os historiadores de distinguir discursos falsos dos verdadeiros, distinção que Morelli também fazia entre os quadros originais e suas

⁶⁰⁹ Apesar de Ginzburg (GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 38) equivocar-se enormemente ao considerar Nietzsche um relativista, ao invés de compreender o significado nietzscheano de perspectivismo, há proximidades quando o filósofo alemão se denomina um médico da cultura.

⁶¹⁰ GINZBURG, Carlo. “Sinais : Raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 2ª ed., p. 150-151.

⁶¹¹ GINZBURG, Carlo. “Sinais : Raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 2ª ed., p. 179.

⁶¹² GINZBURG, Carlo. “Sinais : Raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 2ª ed., p. Ibidem, p. 169.

cópias. Por conseguinte, verdades históricas como, por exemplo, o assassinato em massa nos campos de concentração, causado pelos nazistas, não pode ser negado, qualquer que for o tipo de discurso historiográfico e os tropos linguísticos usados. Assim, as teses revisionistas são desmentidas pelos historiadores e por:

“Sua ‘narrativa [a qual] afirma que o inesquecível existe’ mesmo se nós não podemos descrevê-lo. Tarefa altamente política: lutar contra o esquecimento e a denegação é também lutar contra a repetição do horror (que infelizmente, se reproduz constantemente). Tarefa igualmente ética e, num sentido amplo, especificamente psíquica: as palavras do historiador ajudam a enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados. Trabalho de luto que nos deve ajudar, nós, os vivos, a nos lembrarmos dos mortos para melhor viver hoje. Assim, a preocupação com a verdade do passado se completa na exigência de um presente que, também, possa ser verdadeiro”⁶¹³.

Ademais, a mesma problemática trazida pelas múltiplas formas de narrar um fato, também foi enfrentada por Cortázar. Como já foi mencionado, logo no início de *Las babas del diablo*, o narrador, Roberto Michel, encontra-se na aporia imputada pela dúvida labiríntica sobre qual foco narrativo utilizar: a primeira, ou a segunda pessoa do singular, ou, ainda, a terceira pessoa do plural. Evidentemente, tal hesitação não se restringe apenas ao plano estilístico, mas está relacionado aos aportes epistemológicos conferidos pela escolha da forma de narrar o ocorrido no parque:

“Já sei que o mais difícil vai ser encontrar a maneira de contar, e não tenho medo de me repetir. Vai ser difícil porque ninguém sabe direito quem é que verdadeiramente está contando, se sou eu ou isso que aconteceu ou o que estou vendo (nuvens, às vezes uma pomba) ou se simplesmente conto uma verdade que é somente minha verdade, e então não é a verdade a não ser para meu estômago, para esta vontade de sair correndo e acabar com aquilo de alguma forma, seja lá o que for”⁶¹⁴.

Essa reflexão de Michel enuncia a tônica do problema de como e porquê narrar. Ora, sendo Roberto Michel, simultaneamente, fotógrafo e narrador, isto é, protagonista e memorialista, de que maneira ele deve relatar a sua experiência? É, nesse sentido, que ele diz que ninguém saberá direito quem está a narrar: o Eu, protagonista da cena no parque; ou, o próprio acontecer (“isso que aconteceu”) que conta sobre si mesmo, como se fosse a terceira pessoa do plural, objetiva e onisciente do ocorrido; ou “o que estou vendo (nuvens, às vezes uma pomba)”, isto é, o narrador que se distrai e é influenciado com o presente, o qual contaminará a sua visão do acontecimento; ou,

⁶¹³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 47.

⁶¹⁴ CORTÁZAR, Julio. “As babas do diabo”. In: *As armas secretas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001, p. 61.

ainda, o contista que assume sua imaginação como vetor de sua narrativa, de tal modo “que é somente minha verdade”, como expressão pura da subjetividade. Nesse sentido, devemos atentar-nos aos efeitos epistemológicos que cada foco narrativo causará ao conteúdo do enredo. Além disso, no excerto do conto que se segue, está localizado o porquê da narração:

“Que eu saiba ninguém explicou isso, portanto, o melhor é deixar os pudores de lado e contar, porque afinal ninguém se envergonha de respirar ou calçar sapatos; são coisas que a gente faz e quando acontece alguma coisa estranha, quando encontramos dentro do sapato uma aranha ou ao respirar nos sentimos como um vidro quebrado, então é preciso contar o que acontece, contar aos rapazes do escritório ou ao médico. Ai, doutor, cada vez que respiro... Sempre contar, sempre livrar-se dessa cócega incômoda no estômago”⁶¹⁵.

Dessa forma, a razão de ser do conto passa por uma necessidade vital ⁶¹⁶ da existência (“ninguém se envergonha de respirar”) e também passa pela necessidade de expressar-se “quando acontece alguma coisa estranha” como “ao respirar nos sentimos como um vidro quebrado”. Em outras palavras, quando somos afetados por relações e sentimentos que nos são desconhecidos, partimos em busca do conhecimento, a verdade “dessa cócega incômoda no estômago”.

Cortázar, então, descortina o laboratório do escritor ao revelar para o leitor as divagações, as hesitações e as motivações que percorrem a urdidura do texto literário. Isso ocorre na medida em que o próprio tema do conto é sobre a maneira de contar a história de que foi testemunha Roberto Michel. Trata-se, portanto, do emprego da metalinguagem. Por isso, Arriguicci Jr. comenta o aspecto metafísico de *As babas do diabo*, justamente, porque está posta a questão do “contar sobre o próprio contar”, cuja incidência recai na verdade do fato, trazida pela narrativa escolhida.

Assim, o fio do novelo de lã encontrado por Cortázar será a literatura fantástica, ou, melhor, o sentimento do fantástico. Não obstante, da mesma forma em que o problema impõe diversos obstáculos, a solução cortazariana também será de difícil acesso. Nesse sentido, torna-se imprescindível que se diga que o fantástico não deve ser entendido na acepção de fantasia, de falso, de extravagante, de mera representação; tampouco consiste em uma fuga irracionalista em contraponto à razão. Deve, sim, ser compreendido como um recurso poético que rompe com o dualismo

⁶¹⁵ CORTÁZAR, Julio. “As babas do diabo”. In: *As armas secretas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001, p.61.

⁶¹⁶ ARRIGUICCI Jr., Davi. *O escorpião encalacrado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 229.

anterior — racional ou irracional — e exige a intensa participação do leitor não apenas na construção da narrativa, como também da realidade:

“Em outro lugar expressei meu assombro de que um condiscípulo achasse fantástica a história de Wilhelm Storitz que eu lera com a mais absoluta suspensão da incredulidade. Compreendo que cumpria uma operação inversa e bastante árdua: encurralar o fantástico no real, *realizá-lo*. O prestígio de todo livro me facilitava a tarefa: como duvidar de Júlio Verne? Repetindo Nâser-è-Khosrow, nascido na Pérsia no século XI, sentia que um livro ‘embora só tenha uma lombada, possui cem rostos’ e que de algum modo era necessário extrair esses rostos da arca, pô-los em meu ambiente pessoal, no quatinho do sótão, nos sonhos temerosos, nos devaneios na copa de uma árvore à hora da sesta. Creio que na infância nunca vi ou senti diretamente o fantástico; palavras, frases, narrativas, bibliotecas, foram-no destilando na vida exterior por um ato de vontade, uma escolha”⁶¹⁷.

O sentimento do fantástico, portanto, não é igual ao maravilhoso na literatura (prodígio inexplicável racionalmente, fascínio diante de grande beleza e perfeição), mas, trata-se de “encurrular o fantástico no real, realizá-lo”. Em outras palavras, consiste em abarcar a realidade caleidoscópica, a qual “embora só tenha uma lombada, possui cem rostos”, de modo que esse real multifacetado possa ser narrado concomitantemente à problemática da narrativa. Precisamente por isso que no conto, o caráter duplo, que faz o fantástico, está presente tanto no protagonista — Roberto Michel, franco-chileno, tradutor-fotógrafo, narrador- protagonista⁶¹⁸ —, quanto no foco narrativo que foi adotado: ora na primeira pessoa do singular, ora na terceira, do plural; seja como protagonista-*flânerie*, seja como narrador.

Essa ousadia acarreta um alto custo, que pode paralisar a própria narrativa e até causar a morte do narrador. Apesar de chegar no limiar, não há a paralisação do conto, entretanto, a morte do narrador ocorre. Por isso, o professor Arrigucci qualifica esse movimento como escorpiônico e a obra cortazariana como a poética da destruição.

“O fantástico, sob a forma do movimento que vivifica a imagem fotográfica, rompe a ordem aceita pelo hábito (o que parece verdade: a banalidade rotineira) e revela a verdade, sob a rígida aparência congelada. Assim, permite ver como é mecânica e ilusória a ‘comédia’ para enganar o adolescente e, ao mesmo tempo, como é também mecânica e ilusória a reprodução fotográfica (narrativa ‘objetiva’) dessa aparência. A norma do verossímil torna-se impossível, uma vez revelada sua falsidade. Mas, então, como narrar? A destruição do narrador, vítima de um personagem da sua

⁶¹⁷ CORTÁZAR, Julio. “Do sentimento do Fantástico”. In: *Valise de Cronópio*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 176-177.

⁶¹⁸ ARRIGUCCI Jr., Davi. *O escorpião encalacrado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 239-240.

própria história, parece mostrar como a consciência da dificuldade de narrar está próxima do impasse”⁶¹⁹.

Impasse que está muito próximo, apresenta-se em alguns momentos do conto, porém, não chega a impedir o final da narrativa. Dessa maneira, Roberto Michel alcançou o seu objetivo de contar e desvendar o sucedido no parque; mais do que isso, ele pode intervir, mesmo que lhe custasse a sua vida, e salvou o garoto mais uma vez: “fui feliz porque o menino acabava de escapar, eu o via correndo, outra vez em foco, fugindo com os cabelos todos ao vento, aprendendo enfim a voar sobre a ilha, a chegar à passarela, a se virar para a cidade. Pela segunda vez escapava deles, pela segunda vez o ajudava a escapar, o devolvia ao seu paraíso precário”⁶²⁰.

Por consequência, Cortázar também executa a destruição da narrativa linear, ao evidenciar a complexidade dos fatos, que parecem simples nas fotografias, mas não o são. Assim, a morte do fotógrafo-narrador significaria a morte da crença no aparente real unívoco e unissonante. Logo, “o verdadeiramente fantástico não reside tanto nas estreitas circunstâncias narradas, mas na sua ressonância de pulsação, de palpar surpreendente de um coração alheio ao nosso, de uma ordem que nos pode usar a qualquer momento para um dos seus mosaicos, arrancando-nos da rotina para nos pôr um lápis ou um cinzel na mão”⁶²¹. Nesse sentido, Cortázar entende que o fundamental — “o verdadeiramente fantástico” — é o efeito causado pela sua narrativa, a qual leva a complexidade do fato aos seus leitores, por meio dos saltos temporais, do duplo foco narrativo, da elipse, da metalinguagem, das bruscas mudanças de ritmo, do simultâneo, do contraponto espaço e tempo e da quebra da linearidade.

Cortázar, então, imprime tal concepção de fantástico à sua narrativa, que rompe com a ideia de um acontecimento monolítico, unívoco e unissonante. Com isso, Cortázar procura chamar a atenção para a frágil tentativa de engendrar narrativas homogêneas e harmônicas sobre um determinado fato presenciado e memorizado. Em um movimento similar e correspondente, Francisco Murari, em um exercício hermenêutico sobre a obra de Tucídides, deslinda as visões elididas na própria narrativa tucididiana sobre um “episódio da segunda assembleia ateniense que deliberou o

⁶¹⁹ ARRIGUCCI Jr., Davi. *O escorpião encalacrado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 259.

⁶²⁰ CORTÁZAR, Julio. “As babas do diabo”. In: *As armas secretas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001, p. 73-74.

⁶²¹ CORTÁZAR, Julio. “Do sentimento do Fantástico”. In: *Valise de Cronópio*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 179.

prosseguimento da campanha de Pilos (IV. 26-28)”⁶²², na qual tinha como um dos protagonistas, o demagogo Cleonte:

“Na e para a apreensão do ato fenomênico da multidão reunida em assembléia, sobrepõe-se, primeiro, a percepção de Cleonte e, sobre esta, a de Tucídides, de modo que a exposição narrativa do fato se compõe de um encadeamento de sobreposições de percepções do acontecimento por sujeitos diferentes. Há, assim, uma (com)fusão de intenções e desígnios diversos condensada pela narração de um momento factual do episódio, de realidade supostamente objetiva em sua unicidade: qual era o pendor do querer manifestado pela multidão naquele preciso momento?”⁶²³.

Portanto, neste longo trajeto teórico-analítico, ao som de *The Naked Câmera*, dentro do labirinto do conhecimento, apreendemos de que forma e maneira a estrutura labiríntica foi colocada ora por *Blow-up*, ora, pelas *Las babas del diablo*. Com efeito, notamos a crítica engendrada não só por Antonioni, como também por Cortázar no que diz respeito ao conhecimento baseado em imagens e narrativas textuais que pretendem ser objetivos; mas, ignoram, negligenciam e elidem os desvios que compõem a trama das diferentes óticas de um mesmo fato. Nesse sentido, a partir do perspectivismo nietzscheano, apontamos quais os efeitos epistemológicos causados por visões teleológicas da história e por valores estéticos suprassensíveis, que recaem em um monismo intelectual. Todavia, não adotamos em hipótese alguma o relativismo e tampouco o ceticismo, ou positivismo. Por isso, localizamos os fios do novelo de lã que nos permitiram escapar, assim como Teseu, do Labirinto do Minotauro.

Figura 40- As modelos fazem poses para Thomas fotografá-las neste cenário labiríntico

Fonte: Internet⁶²⁴

⁶²² MURARI PIRES, Francisco. “Tucídides: a retórica do método, a figura de autoridade e os desvios da memória. In: *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004, p.107.

⁶²³ MURARI PIRES, Francisco. “Tucídides: a retórica do método, a figura de autoridade e os desvios da memória. In: *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004, p.113.

⁶²⁴ Disponível em <https://www.formidablemag.com/blow-up/> Acessado em 01/12/2015.

Considerações finais.

Por que *Blow-up* é uma metáfora epistemológica da filosofia de Nietzsche? Porque o tema do conhecimento é central neste filme de Antonioni; mas, ao mesmo tempo, segundo Nietzsche, o conhecimento e a verdade têm uma história. Logo, foram produzidos e não integram uma natureza, essência, metafísica, etc. O conhecimento faz parte de nossos afetos, de nossos interesses, de nossos valores, em suma, do labirinto dos nossos corpos. Portanto, o conhecimento é o mais “potente dos afetos”⁶²⁵. Nesse sentido, está aberto a novas perspectivas para se realizar por inteiro: corpo, intelecto e imaginário. Tudo em grande estilo de uma metáfora epistemológica como *Blow-up* de Antonioni. Por isso, em um comentário do historiador Marcos Silva, sobre a sequência final do filme com o jogo de tênis dos mímicos, ele afirma o seguinte:

“O desfecho de *Blow-up* nega a simples oposição entre imaginário e realidade. O jogo imaginário é uma efetiva relação entre pessoas, relação muito difícil de ocorrer nas etapas anteriores da narrativa. Nesse jogo, reforça-se um tema que surgira como o episódio das fotografias no parque: a descoberta do outro, no instante-limite da morte — agora no incerto instante da vida. É porque o outro existe que o mundo surge como problema, que o olhar é menos deslumbrado com a beleza e se assume na condição indagadora: o que está naquelas fotografias que tanto perturbaram Jane, o que está em jogo nessa necessidade de jogar? Ao contrário das modelos, tratadas como coisas, a moça do parque tinha uma vida, mesmo muito enigmática, e os jovens jogadores viviam intensamente seu momento. Aceitar a convenção do jogo imaginário é admitir um terreno é admitir um terreno para as pessoas se relacionarem, sem reduzir os outros e sem se reduzir à condição de coisa. Não se trata de substituir o ‘real’ pelo ‘imaginário’, de mantê-los como excludentes. O que está em jogo é viver a necessidade das relações entre os seres humanos, ver a existência de diferenças e a necessidade do convívio entre elas. Participar das diferenças, não para excluir, mas para se integrar na humanidade — que é bonita, complicada e incerta, como Jane e os jogadores de tênis. Identificada a coisificação, é possível também chegar a seu além.

⁶²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. “Carta de Nietzsche a Overbeck”. In: MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. XVII:

“Estou totalmente estupefato, maravilhado! Tenho um precursor, e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Spinoza: que eu seja agora impelido a ele, foi um ‘ato instintivo’. Não só sua tendência geral é a mesma que a minha — fazer do conhecimento *o mais potente dos afetos* —, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; esse pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não egoísmo; o mal. Ainda que as divergências sejam também certamente enormes, elas se devem mais à diferença do tempo, da cultura e da ciência. In *summa*: minha solidão, que, como sobre o cume de elevadas montanhas, tantas e tantas vezes tornou minha respiração difícil e me faz sangrar, é, ao menos agora, uma ‘dualidade’.

Estranho! Aliás, meu estado não corresponde de forma alguma às minhas esperanças. Aqui também um tempo incomum! Mudança incessante das condições atmosféricas! Isso me obriga mais uma vez a deixar a Europa! Preciso de um céu *puro* por meses a fio, senão não consigo avançar. Já tive seis graves crises de dois a três dias!! — De coração,

seu amigo
Nietzsche”

Visto frequentemente como cineasta da incomunicabilidade, Antonioni encerra o filme com esse poema visual sobre a descoberta do outro — o jogo de tênis sem (ou com?) bola. *Blow-up* se conclui na descoberta do outro, que não é isenta de tensão e tristeza, explicitadas no isolamento de Thomas, centro do último plano do filme. Sem idealização”⁶²⁶

A última tarefa que nos resta após o belíssimo comentário de Marcos Silva é que toda a tensão, a tristeza e a falta de idealização resultam da aceitação (que não significa resignação) do dado trágico da vida, do acaso e do destino, em suma, da morte. Não obstante, o conhecimento e a própria consciência humana da morte gera um paroxismo, porque a morte é irrepresentável em toda a sua abertura. Logo, qualquer tentativa de explicá-la, é uma traição como acontece no Zen. Por causa disso, acompanhamos a grande hesitação e negação de Thomas em aceitar o que é irrepresentável: o conhecimento da morte.

Por outro lado, *Blow-up* permite extrair as consequências mais radicais dessa abertura do que é irrepresentável (morte), precisamente, por meio da superfície. Mais precisamente na capacidade de ser superficial por profundidade como eram os gregos antigos:

“Por fim, para que o essencial não deixe de ser registrado: de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes [...] Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, de ‘verdade a todo custo’, esse desvario adolescente no amor à verdade — nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos... Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo. ‘É verdade que Deus está em toda parte?’, perguntou uma garotinha à sua mãe; ‘não acho isso decente’ — um sinal para os filósofos!... Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões. Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?... Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais — *por profundidade*! E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisso — gregos?

⁶²⁶ SILVA, Marcos Antonio da. “Visão da humanidade: Depois daquele beijo”. In: Marcos Silva; Júlio Pimentel Pinto; Maurício Cardoso. (Org.). *Metamorfoses das linguagens (Histórias, Cinemas, Literaturas)*. São Paulo: LCTE, 2009, p. 96-97.

Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso — artistas?”⁶²⁷.

Ser superficial por profundidade só foi possível a Thomas quando ele aderiu à existência e à superfície, por conseguinte, disse um sim à vida ao aderir ao jogo de ténis imaginário. E esse processo ocorreu pela mediação do palhaço, do bufão, ou seja, aquele que representa a própria representação (farsa) da sociedade dos atores (*Schauspieler*). Por isso, Maria Cristina Franco Ferraz designou este tema nietzscheano com o seu livro *Nietzsche, Bufão dos deuses*⁶²⁸ ao tratar do tema presente em *Ecce homo*:

“Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão... E apesar disso, ou melhor, *não* apesar disto — pois até o momento nada houve mais mendaz do que os santos —, a verdade fala em mim. — Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à mentira verdade”⁶²⁹

Por fim, Nietzsche prefere ser um bufão a um santo, precisamente, porque o bufão é aquele que joga na superfície como os *clowns* de *Blow-up*, com a atuação do *Schauspieler*. E este acredita tanto na sua própria representação que “chamou-se à mentira verdade”, conforme a citação acima. Daí, a nossa interpretação que poucos espectadores se atentam: ao final da película *Blow-up*, Thomas fica tão pequeno na tomada aérea no parque, que ele simplesmente some antes do final do filme. A nossa explicação é que Thomas ao aderir ao trágico, através do imaginário, e descobrir a farsa que “chamou-se à mentira verdade”, ele se deu conta de que é somente uma poeira cósmica diante da vastidão do universo. Logo voltamos ao texto de Nietzsche *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*:

“Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto.

⁶²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 14- 15.

⁶²⁸ FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

⁶²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 109.

Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer”⁶³⁰.

Figura 41: cena final do filme *Blow-up*, após o jogo de tênis dos *mimes*

Fonte: Internet⁶³¹

⁶³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antonio Candido. 3^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 45.

⁶³¹ Disponível em <https://www.flickr.com/photos/djll/1134462315> acesso no dia 01/12/2015.

Referências bibliográficas.

Obras de Nietzsche:

- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Carta de Nietzsche a Overbeck”. In: MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia Volumen VI: octubre 1887- enero 1889*. Tradução, introdução, notas e apêndices Joan B. Llinares. Madri, Espanha: Editorial Trotta, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. “*Fatum e História*”. In: *Escritos sobre história*; apresentação, tradução e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1884- 1885: volume V*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1887- 1889: volume VI*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antonio Candido. 3^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos/ Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. “O niilismo europeu”. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Nº3. Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacoia Junior. Campinas- SP, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a Vida*. Tradução por Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2008.

Comentadores de Nietzsche:

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

ARALDI, Clademir Luís. “Os extremos do niilismo europeu”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 3, 2012.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2013.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CAMPIONI, Giuliano. “Un'edizione che non censura ma anzi spiega le frasi più vicine all'antisemitismo Il frammento scomparso”. In: *La Repubblica* 1/10/2002. Disponível em

http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com_content&view=article&id=194&Itemid=55

CASANOVA, Marco Antonio. O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CHAVES, Ernani. “Apresentação à edição brasileira. Nas origens do Nascimento da Tragédia”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

CHAVES, Ernani. “Cultura e Política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 9, p. 41-66, 2000.

CHAVES, Ernani. “*Entladung* como *Auslösung* na Genealogia da Moral, de Nietzsche”. In: André Luis Muniz Garcia; Lucas Angioni. (Orgs.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas, SP: Editora PHI, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Traduzido por Maria de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 edições, 2018.

D’IORIO, Paolo. Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche. In: Scarlett Marton (org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Atividade plástica do esquecimento: perspectiva nietzschiana”. In: *HOMO DELETABILIS: corpo, percepção, esquecimento, do século XIX ao XXI*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2010.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Nietzsche e a cultura somática contemporânea: considerações extemporâneas”. In: Barrenechea, Miguel Angel de; Feitosa, Charles; Pinheiro, Paulo; Suarez, Rosana. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Nietzsche: esquecimento como atividade”. In: *Cadernos Nietzsche*. v. 7, 1999.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “A autossupressão como catástrofe da consciência moral”. In: Azeredo, Vânia Dutra de; Silva Júnior, Ivo da (org.). *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba, PR: CRV, 2012- Coleção Nietzsche em Perspectiva (Volume I)- coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “A Crise da Razão”. In: Adauto Novaes. (Org.). *Mutações: Entre Dois Mundos*. São Paulo: Edições Sesc-São Paulo, 2017.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Ética e Política”. In: Viviane Mosé. Clóvis de Barros Filho, et alii.. *Política. Nós Também (Não) Sabemos Fazer*. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 2018.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Filosofia da cultura e escrita da história- Notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche”. In: *O Que nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v. 03, 1990.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Friedrich Nietzsche. Fado e História”. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Hans Jonas: uma ética para a civilização tecnológica”. In: Adauto Novaes. (Org.). *O Novo Espírito Utópico*. São Paulo: Edições Sesc, 2016.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Interview sobre o Eterno Retorno”. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, v. 2 n.1 e 2, 1994. Disponível em: https://cadernosdesubjetividade.files.wordpress.com/2013/09/cadernos-de-subjetividade_n-3_tempo_1994.pdf Acesso em 08 de junho. 2016. p. 12-13).

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Metafísica de Carrascos”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 9, 2017, p. 77- 101. Disponível em <http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/17759/12967> Acesso em 15/02/2018.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Metafísica e Subjetividade”. In: André Martins, Homero Santiago, Luís César Oliva. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Nietzsche como pensador político”. In: *Revista de Sociologia e Política*, [S.l.], n. 09, p. 185-188, dez. 1997. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/39307>>. Acesso em: 31 jan. 2018.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “O Caos e a Estrela”. In: *Impulso* (Piracicaba), Piracicaba-SP., v. 12, n.28, p. 11-22, 2001. Disponível em <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp28art01.pdf> acessado em 12/07/2015.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “O Incômodo”. In: *Verve* (PUCSP), São Paulo, v. 6, n.1, 2004. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/5002/3544> acessado em 27/02/2014.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, NETO, Antonio Florentino Neto, (Orgs.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “O último homem e a técnica moderna”. In: *Natureza Humana*, São Paulo, v.1, n.1, jun. 1999. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724301999000100003&lng=pt&nrm=iso>. acessado em 17 jun. 2015.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea*. São Paulo: Publifolha, 2010.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Para a genealogia da moral*. Adaptação de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Scipione, 2001.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Resposta a uma questão: o que pode um corpo?”. In: Daniel Lins e Sylvio Gadelha (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002b.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Sobre Técnica e Humanismo”. *Cadernos IHU Ideias* (UNISINOS), São Leopoldo/RS., v. 20, n.1, p. 01-23, 2004.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida”. *Olhar (UFSCar)*, São Carlos - SP., v. 08, n.1, p. 10-36, 2003.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888)*. Tradução de Markus A. Hediger, Luís M. Sander. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- JULIÃO, José Nicolao. “As Considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo”. In: *Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, v. 7, 2014, p. 2-3. Disponível em <http://tragica.org/artigos/v7n1/juliao.pdf> acessado em 19/04/2016.
- JULIÃO, José Nicolao. “A terceira parte de *Zaratustra*: eterno retorno como imperativo existencial”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 7, 2016. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/viewFile/13575/10201> Acesso em 19 de novembro de 2016.
- KOFMAN, Sarah. “O/os ‘conceitos’ de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação”. In: *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy* (coletânea organizada por Scarlett Marton); tradução Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- LINS, Daniel; OLIVEIRA, Nilson; BARROS, Roberto (Orgs.). *Nietzsche/Deleuze—Natureza/Cultura*. São Paulo: Lumme Editor, 2011.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- LIMA, Márcio J. S. “Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 30, p. 159-181, 2012.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra; Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- MARTINS, André. “Nietzsche e a negação do Mal”. In: MARTINS, André. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: Editora WMF: Martins Fontes, 2009.
- MARTON, Scarlett. “A terceira margem da interpretação”. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução por Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

- MARTON, Scarlett. “Contra modernos e pós-modernos: Nietzsche e as filosofias de fachada”. In: In: André Martins, Homero Santiago, Luís César Oliva. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MARTON, Scarlett. “Desfigurações e desvios. Acerca da recepção de Nietzsche na Alemanha”. In: Scarlett Marton (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.
- MARTON, Scarlett (editora responsável). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016 (Sendas & Veredas).
- MARTON, Scarlett. “Em busca do discípulo tão amado. Uma análise conceitual do prólogo de Assim falava Zaratustra”. In: *Impulso* (Piracicaba), Piracicaba-SP., v. 12, n.28, p. 21-32, 2011. Disponível em <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp28art02.pdf> acessado em 12/07/2015.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010.
- MARTON, Scarlett. “Niilismos sísmicos - a compulsiva exaltação do presente”. In: Rossano Pecoraro; Jaqueline Engelmann. (Orgs.). *Filosofia contemporânea: niilismo-política- estética*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- MARTON, Scarlett. “O eterno retorno do mesmo, ‘a concepção básica de Zaratustra’”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 37, 2016.
- MARTON, Scarlett. “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”. In: Scarlett Marton (Org.). *Extravagâncias. Ensaios sobre filosofia de Nietzsche*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. “Má consciência e ressentimento: doença e promessa de futuro para o homem na filosofia de Nietzsche”. In: Daniel Omar Perez. (Org.). *Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

- RYAN, Bartholomew. “Introdução”. In: Bartholomew Ryan. Marta Faustino. Antonio Cardiello. (Org.). *Nietzsche e Pessoa. Ensaios*. Lisboa: Tinta-da-China, 2016.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*; tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SALAUARDA, Jörg. “A concepção básica de Zaratustra”. Tradução: Scarlett Marton. Scarlett Marton (org.). In: *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.
- SALAUARDA, Jörg. “Zaratustra e o asno”. Tradução: Maria Clara Cescato. Revisão técnica: Scarlett Marton. In: *Discurso nº 28*. São Paulo: Departamento de Filosofia-FFLCH-USP, 1997.
- STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985- 2009*. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia (Org.). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- TÜRCKE, Christoph. *O louco Nietzsche e a mania da razão*. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993.
- VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- VILAS BÔAS, João Paulo Simões. “Nietzsche e a polêmica em torno da grande política: por uma ética de superação do niilismo”. In: *Theoria* (Pouso Alegre), v. 03, p. 128-141, 2011. Disponível em http://www.theoria.com.br/edicao0611/por_uma_etica_de_superacao_do_niilismo.pdf Acesso em 11/02/2016.
- VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *Niilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.

Filme:

ANTONIONI, M. *Blow-up* (1966)- DVD Turner Entertainment e Warner Bros. Entertainment, 2004.

Entrevistas de Michelangelo Antonioni e comentários sobre a sua filmografia:

ANTONIONI, Michelangelo. “Antonioni faz análise da filmografia”. In: *O Estado de S. Paulo* em 26 de novembro de 1967 <http://acervo.estadao.com.br/pagina#!/19671126-28412-nac-0022-999-22-not> acessado em 29/05/2012.

APRÁ, Adriano (org.). *Aventura Antonioni*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil; Ministério da Cultura; Voa!, 2017.

ARISTARCO, Guido. “Crônicas de uma crise e formas estruturais da alma”. In: *Cadernos de Cinema: Antonioni*. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1967-1968.

BIARESE, Cesare; TASSONE, Aldo. *I film di Michelangelo Antonioni*. Roma, Itália: Gremese Editore, 1985.

CHATMAN, Seymour Benjamin. *Antonioni, or, The Surface of the world*. University of California Press, Ltd., 1985.

COSTA, Alexandre; PESSOA, Patrick. *A história da filosofia em 40 filmes*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2014

CUCCU, Lorenzo. *Antonioni Il discorso dello sguardo e altri saggi*. Pisa, Itália: Edizioni ETS, 2014.

DI CARLO, Carlo e TINAZZI, Giorgio (orgs.). *The Architecture of Vision: writings and interviews on cinema*. University of Chicago Press, 2007.

JAMESON, FREDRIC. “A existência da Itália”. In: *Marcas do visível*. Tradução de Regina Thompson. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

MASUDA, Fábio Takao. “Blow-up e História Ambiental”. *Revista Anima*, ano VII, nº 7, 2019, p.47-63. Disponível em: <http://anima.his.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=61&post%5Fdata=user%3Dnil%26UserActiveTemplate%3Dnil%26sid%3D17&sid=17>

MASUDA, Fábio Takao. “Blow-up: desejo, excitação e espetáculo na imagem”. *Revista Espaço Ética*, v. 4, p. 31-42, 2015.

MELLO E SOUZA, Gilda de. “Variações sobre Michelangelo Antonioni”. In: *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MENEZES, Paulo. “Blow Up imagens e miragens”. *Tempo Social*, v. 12, n. 2, p. 15-35, 1 nov. 2000. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-20702000000200003>

POURRIOL, Ollivier. “Blow-up/A ilusão do eu”. In: *Filosofando no cinema: 25 filmes para entender o desejo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SAFATLE, Vladimir. “A anatomia dos acontecimentos”. In: *Folha de S. Paulo* em 09 de junho de 2017

<https://www1.folha.uol.com.br/columnas/vladimirsafatle/2017/06/1891366-a-anatomia-dos-acontecimentos.shtml> acessado em 22/03/2018

SATTIN, Marcio Luis. *Imagem da imagem do mundo: cinema e filosofia em Michelangelo Antonioni, Howard Hawks e Jia Zhang Ke*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.8.2018.tde-15082018-123122. Acesso em: 2019-01-25.

SILVA, Marcos Antonio da. “Visão da humanidade: Depois daquele beijo”. In: Marcos Silva; Júlio Pimentel Pinto; Maurício Cardoso. (Org.). *Metamorfoses das linguagens (Histórias, Cinemas, Literaturas)*. São Paulo: LCTE, 2009.

SILVA, Marcos Antonio; NOVOA, Jorge. “O problema do belo em *Morte em Veneza* e *Blow-up*”. In: RAMOS, Alcides Freire; COSTA, Cléria Botelho da; PATRIOTA, Rosângela. (Org.). *Temas de história cultural*. São Paulo: Hucitec, 2012.

VIEGAS, Susana. “Realismo: da realidade e da sua representação: materialismo fílmico”. In: *Cinema & Filosofia: compêndio*. João Mário Grilo, Maria Irene Aparício (orgs.). Lisboa, Portugal: Edições Colibri, 2013.

TOMASULO, Frank P. “‘The Sounds of Silence’: Modernist Acting in Michelangelo Antonioni's BLOW-UP.” *More than a method: trends and traditions in contemporary film performance*. Wayne State University Press, 2004.

Obras Gerais:

ALMEIDA, Rogério de. “Antiniilismo: ou a superação do niilismo pela filosofia trágica”. *Revista de Estudos de Cultura*, v. 3, p. 75-83, 2016. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/revec/article/view/4776/3996>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

ALMEIDA, Rogério de; FERREIRA-SANTOS, Marcos. *Antropológicas da Educação*. 2. ed. São Paulo: Képos, 2014.

ALMEIDA, Rogério de. “Artifício e Natureza: a multiplicidade dos modos de existência.”. In: PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. (orgs.). *Sobre a Ideia do Humano*. São Paulo: Képos, 2012.

ALMEIDA, Rogério de. “Cinema e educação: fundamentos e perspectivas”. *Educação em revista*, Belo Horizonte, v.33, 2017. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010246982017000100107&lng=en&nrm=iso

ALMEIDA, Rogério. “Considerações sobre as bases de uma filosofia trágica”. In: *Diálogos Interdisciplinares*. 2(3), 52-63. (2013, dezembro 11). Recuperado de <https://revistas.brazcubas.br/index.php/dialogos/article/view/37> Acesso em 14/03/2017.

ALMEIDA, Rogério de. “Fernando Pessoa e Pós-Moderno: uma leitura mítico-simbólica da heteronímia”. In: *Revista Mackenzie*, v. 5/6, p. 08-33, 2006.

ALMEIDA, Rogério de. *O mundo, os homens e suas obras: filosofia trágica e pedagogia da escolha*. 2015. Tese (Livre Docência em Filosofia da educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/48/tde-15032016-143517/pt-br.php>.

ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

ANKERSMIT, Frank R. “Historicismo, pós-modernismo e historiografia”. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

ARANTES, Paulo Eduardo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARISTÓTELES. “Metafísica”. Tradução por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. In: *Os pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES. “Poética”. Tradução por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. In: *Os pensadores*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX. Dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

ARRIGUCCI Jr., Davi. *O escorpião encalacrado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994.

BARBEDETTE, Gilles e SCALA, André. “O retorno da moral. Entrevista de Michel Foucault. Les Nouvelles, em 29/5/1984”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). *Michel Foucault (1926- 1984) – O Dossier - últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984.

BARROS FILHO, Clóvis. *Ética e agir comunicativo*. São Paulo: Tese de Livre Docência ECA-USP, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

BECKER, Ernest. *A negação da morte*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1973.

BENTHAM, Jeremy. “Uma introdução aos princípios da moral e da legislação”; tradução de Luiz João Baraúna. In: *Os pensadores*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BENATTI, Antonio Paulo. “História, ciência, escritura e política”. In: RAGO, Luzia Margareth (Org.); GIMENES, Renato Aloizio. (Org.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: IFCH, Coleção Ideias, 2000.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, (Obras escolhidas; v. 1).

BENTIVOGLIO, Júlio C. “Cultura política e historiografia alemã no século XIX: a Escola Histórica Prussiana e a Historische Zeitschrift”. In: *Revista de Teoria da História*, v.3, p.20-58, 2010. Disponível em http://revistadeteoria.historia.ufg.br/uploads/114/original_ARTIGO%20_BENTIVOGLIO.pdf?1325259083

BESNIER, Jean-Michel. “O pós-humano: rumo à imortalidade?”. In: Adauto Novaes (org.). *Mutações: o novo espírito utópico*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BORGES, Jorge Luis. “Funes, o memorioso”. In: *Ficções*. Tradução de Carlos Nejar. Porto Alegre: Editora Globo; Abril Culturas, 1972.

BOURRIAUD, Nicolas. *Radicante: por uma estética da globalização*. Tradução Dorothée de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico. Vol. 1*. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1984.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*; tradução Sérgio Telleroni. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Tradução Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

BURKE, Peter. “Introdução: Jacob Burckhardt e o renascimento italiano”. In: *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*; tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. “Immanuel Kant, o predomínio da razão”. In: Mario Vitor Santos. (Org.). *Os pensadores, um curso*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1997.

CATROGA, Fernando. “Ainda será a História Mestre da Vida”. In: *Em tempo: história, memória e educação*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2008.

COGGIOLA, Osvaldo L. A.. “Capitalismo y fin de la Historia”. In: *En Defensa del Marxismo*, Buenos Aires, v. 5, 1992, p. 78. Disponível em <http://podesa.prensaobrera.com/publicaciones/verNotaRevistaTeorica/5/capitalismo-y-fin-de-la-historia> Acessado em 15/08/2017.

COMTE, Auguste. “Discurso sobre o espírito positivo”. In: *Os pensadores*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CORTÁZAR, Julio. “As babas do diabo”. In: *As armas secretas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

CORTÁZAR, Julio. “Do sentimento do Fantástico”. In: *Valise de Cronópio*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CRARY, Jonathan. *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DESCARTES, René. “Meditações”. In: *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1994.

DELEUZE, Gilles. “Em que se pode reconhecer o estruturalismo” (1967). In: *A Ilha Deserta e Outros Textos: Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B. L. Orlandi. Tradução: Luiz B. L. Orlandi... [et al.]. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DI FELICE, Massimo. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009 (Coleção ATOPOS).

DRU, Alexander. “Introdução”. In: *Jacob Burckhardt- Cartas*; tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

DURAND, Gilbert: *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994. Tradução: Prof. Dr. José Carlos de PAULA CARVALHO, Colaboração: Profa. Isolda Paiva CARVALHO, Revisão técnica: Prof. Dr. Marcos FERREIRA SANTOS. (para fins exclusivamente didáticos e de circulação interna ao CICE e lab_arte / fe-usp), p. 3 e 10. Existe uma publicação pela editora Difel: DURAND, Gilbert. O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

ECO, Umberto. *Pós-escrito a O Nome da Rosa*. Tradução de Letizia Zini Antunes e Álvaro Lorencini. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ECO, Umberto. *Obra Aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. Tradução de Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Desmundo digital: perspectiva genealógica*. Revista Brasileira Rio de Janeiro, v. 84, 2015.

FINLEY, Moses I. *Uso e abuso da história*. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1989.

FREITAG, Bárbara. "Habermas e a teoria da modernidade". In: *Caderno do Centro de Recursos Humanos da Ufba*, Salvador, v. 22, 1995, p. 138- 139. Disponível em <https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/18781/12151> Acessado em 30/07/2017.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução de Aulybe Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco.

FUKUYAMA, Francis. "The End of History?". In: *The National Interest, Summer 1989*. Disponível em https://www.embl.de/aboutus/science_society/discussion/discussion_2006/ref1-22june06.pdf Acessado em 27/07/2016.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GASPARELLO, Arlette Medeiros. “Uma pedagogia histórica: caminhos para uma história da disciplina escolar”. In: *Educação e Realidade*, v. 36, p. 105-125, 2011. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/15071>

GAY, Peter. *O Estilo na História: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *Para Ler Peter Sloterdijk*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GRESPLAN, Jorge. “Hegel e o Historicismo”. In: *História Revista (UFG)*, v. 7, 2002.

GRESPLAN, Jorge. “Considerações sobre o método”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. “Modernidade- um projeto inacabado”. In: Arantes, Otília B. Fiori & Arantes, Paulo Eduardo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História. Introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. In: *Revista Scientia Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007.

HEIDEGGER, Martin. “A superação da metafísica”. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. - 8. ed. - Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem no mundo. In: _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HELLER, Agnes. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HERÁCLITO. “Sobre a Natureza”. In: *Os pensadores. Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Eric J. *A era das revoluções. Europa 1789-1848*. Tradução Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. “O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke”. In: *Revista de História/ Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo*, nº 100 (1974). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1974. Disponível em: <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/100v2/a01v100n2.pdf>

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

HUCHET, Stéphane Denis Albert René Philippe. *Plasticidade*. Belo Horizonte, 2004.

HUYSEN, Andréas. “Mapeando o pós-moderno”. In: Heloísa Buarque de Hollanda (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.

IGGERS, Georg G. *Historiography in the twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Hanover: University Press of New England, 1997, (formato e-book).

JAESCHKE, Walter. “As ciências naturais e as ciências do espírito na era da globalização”. In: *Veritas. Revista de Filosofia da PUCRS*, v. 51. nº 1, p. 121-132, 2006. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1887/1408>

JAMESON, FREDRIC. “A existência da Itália”. In: *Marcas do visível*. Tradução de Regina Thompson. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução por Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC- Rio, 2006.

LIMA, Luiz Costa. “Alguém para ser conhecido: Jacob Burckhardt”. In: *Jacob Burckhardt- Cartas*; tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio- Ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Editora Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *Da leveza: rumo a uma civilização sem peso*. Tradução Idalina Lopes. Barueri, SP: MANOLE, 2016.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. Tradução de Mario Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LOWENTHAL, David. “Como conhecemos o passado”. In: *Projeto História: trabalhos da memória*. Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. N.º 17, São Paulo: EDUC, 1998.

LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1991.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lurz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1987.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KURZWEIL, Raymond. *A Era das Máquinas Espirituais*. Tradução Fábio Fernandes. São Paulo: Aleph, 2007.

KURZWEIL, Ray. *A singularidade está próxima: quando os humanos transcendem a biologia*. Tradução Ana Goldberger. São Paulo: Itáu Cultural: Iluminuras, 2018.

MALABOU, Catherine. Sofrimento e Plasticidade. In: Caderno Escolar, Lisboa, v. 10, 2016. Disponível em: http://www.esad.edu.pt/ficheiros/revista/Revista_10.pdf Acesso em 14 de dezembro de 2016.

MASUDA, Fábio Takao; ALMEIDA, Rogério. “A Hora da Estrela entre a ficção e a realidade: ou o trágico em Macabéa”. *Intelligere*, v. 3, n. 1, p. 31-41, 3 fev. 2017. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/article/view/117093>

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MANDROU, Robert. “Estatuto científico da História”. In: *História e Historicidade*. Lisboa: Gradiva, 1988.

MARTINS, Estevão C. de Rezende. “Introdução: o renascimento da história como ciência”. In: *A História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.

MATA, Sérgio da. “Leopold von Ranke (1795-1886)”. In: MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk. In: *Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n.2, p. 363-381, 2002.

MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su genesis*. México: Fondo de Cultura Economica, 1982.

MICHELET, Jules. *O Povo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florezano. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MORIN, Edgar. In: Bernard Lefort (coord.). *Sobre o fim da história*. Tradução de Élia Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MURARI PIRES, Francisco. “Tucídides: a retórica do método, a figura de autoridade e os desvios da memória. In: *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger* / Benedito Nunes; prefácio Ernani Chaves. - Rio de Janeiro; Pazulin, 2000.

OLIVEIRA, Louis José Pacheco de. *A paisagem pós-moderna: em torno do professor*. São Paulo: FEUSP, Dissertação de Mestrado, 1999.

- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com Zigmunt Bauman. *Tempo Social*, São Paulo, v.16, n.1, p.301-325, June 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010320702004000100015&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 12 de julho de 2017.
- PALMEIRA, Miguel Soares. *Moses Finley e a Economia Antiga: a produção social de uma inovação historiográfica*. São Paulo: Intermeios; USP- Programa de Pós-Graduação em História Social, 2018.
- PLATÃO. *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes. Belém, EDUFPA, 2000.
- PECORARO, Rossano. *Nilismo e (Pós) Modernidade. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2005.
- PELBART, Peter Pál. *O avesso do nilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013.
- PELBART, Peter Pál. “What is Contemporary?” In: *Afterall*, v. 39, 2015, p.10. Disponível em: http://www.afterall.org/2015/04/15/Peter_Pal_Pelbart_What_Is_the_Contemporary_Afterall_39.pdf Acesso em 04 outubro de 2015.
- PEREIRA, Maria Antonieta. “Memento: esquecer para lembrar”. In: Márcio Bahia, Walter Moser e Maria Antonieta Pereira. (Orgs.). *Filmes de (An)amnésia: memória e esquecimento no cinema comercial contemporâneo*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, Linha Ed. Tela e Texto, 2009.
- PESSOA, Fernando. “Poemas Inconjuntos”. In: *Poesia completa de Alberto Cairo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade: FAPESP, 1998.
- PIRES, Francisco Murari. “Ranke e Niebuhr: a apoteose tucidideana”. In: *Revista de História/ Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo*, nº 166 (2012). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2012.
- POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Tradutores: Octany S. da Mota & Leonidas Hegenberg. São Paulo: Edusp, 1980.

RANKE, Leopold von. “Da unidade essencial dos povos romanos e germânicos e de sua comum evolução”. In: *Leopold von Ranke: História* (coletânea organizada por Sérgio Buarque de Holanda) São Paulo: Ática, 1979.

RANKE, Leopold von. “Conceito de História Universal”. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS, 2013.

REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (tomo I). Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

ROBINSON, Dave. *Nietzsche e o pós-modernismo*. Tradução Fernando Gurgel. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2008.

ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Tradução de Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Maria Ermantita Galvão; cronologia e introdução Jacques Roger. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: *Os pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio; ou, Da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SALIBA, Elias Thomé. “Pequena história do documento: aventuras e desventuras pós-modernas”. In: LUCA, Tania de; PINSKY, Carla B.. (Orgs.). *O Historiador e suas fontes*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2013, v. 1.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau. O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1988.

SANTIAGO, Silviano. “Posfácio. A explosiva exteriorização do saber”. In: LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Tradução de Marco Casanova, Paulo Soethe, Maurício Mendonça Cardozo, Pedro Costa Rego e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradutor José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOCHODOLAK, Hélio. *O jovem Nietzsche e a história: como ser intempestivo e duelar com o seu tempo*. São Paulo: Annablume; ABEU; Guarapuava: Unicentro, 2009.

SOCHODOLAK, Hélio; BONA, Aldo Nelson. “O trágico como avesso da modernidade”. In: SOCHODOLAK, Hélio; ANTUNES, Jair. (Orgs.). *História e tragicidade*. São Paulo: Scortecci, 2010.

SONTAG, Susan. *Sobre fotografia*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SORGNER, Stefan Lorenz. “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”. In: *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 20 Issue 1 – March 2009 – pgs. 29-42 Disponível em <http://jetpress.org/v20/sorgner.htm> Acessado em 10/03/2015

TERRA, Ricardo Ribeiro (Org.). “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. In: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VASCONCELOS, José Antonio. “História e Pós-modernismo”. In: Edmilson Menezes; Mariza Donatelli. (Org.). *Modernidade e a Idéia de História*. Ilhéus: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2003.

VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa, Portugal: Relógio D’Água, 1992.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VATTIMO, Gianni. “Pós-modernidade: projeto incompleto”. In: Rouanet, Luiz Paulo; Rouanet, Adriana Bassi; da Silva Neto, Wilson L. B. (Orgs.). *Rouanet 80 anos: democracia, modernidade, psicanálise e literatura*. São Paulo: É realizações, 2016.

- VOLPI, Franco. *O nihilismo*. Tradução de Rido Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- WHITE, Hayden. *Meta- História: A imaginação histórica do século XIX*. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2 ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso*. São Paulo: Edusp, 2001.
- WINDELBAND, Wilhelm. “História e Ciência Natural. Discurso Reitoral, Estrasburgo, 1894.”. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: FGV Editora - EDIPUCRS, 2013.
- WU, Roberto. “Heidegger e o neokantismo de Windelband e Rickert”. In: *Revista Estudos Filosóficos*, v. 5, p. 174-186, 2010. Disponível em <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art13-rev5.pdf>
- XAVIER, Ismail. *O olhar e a cena: melodrama, Hollywood, cinema novo*, Nelson Rodrigues. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.