

ALTERIDADE E VERDADE HISTÓRICA

FRANCISCO JOSÉ DIAS DE MORAES

Departamento de Filosofia

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Tradicionalmente a verdade é compreendida na chave da objetividade. Só o que é objetivo, na exata medida em que o seja, pode ser considerado verdadeiro. Pelo contrário, o erro, o falso e a aparência residiriam, exclusivamente, na esfera do sujeito e daquilo que é subjetivo. Portanto, se quisermos alcançar a verdade e a objetividade, teremos de nos prevenir contra as nossas inclinações e tendências mais naturais e espontâneas, as quais seriam responsáveis por desfigurar a realidade. Um método rigoroso seria aquele capaz de expurgar do discurso de conhecimento, o mais possível, tudo quanto cheire à subjetividade. Onde isso não se mostre possível, teríamos de desconfiar do direito de tal discurso apresentar-se como científico, ou seja, com a pretensão de ser verdadeiro. Este é o caso, nomeadamente, do conhecimento histórico. De fato, todas as vezes que nos debruçamos sobre o passado, seja ele um acontecimento, um texto ou mesmo uma obra de arte, logo somos acometidos pela desconfiança de que tudo quanto pudermos alcançar por intermédio da interpretação seja algo subjetivo ou, na melhor das hipóteses, “datado”. Tudo aqui neste terreno desliza, insensivelmente, para a aparência. Quantas vezes não nos surpreendemos com o fato de interpretações, que pareciam definitivas, de repente serem consideradas superadas e “obsoletas”. Parece que toda interpretação, por ser situada no tempo, acaba sempre por transferir para o seu objeto, inadvertidamente, determinados preconceitos que viciam, na origem, a sua perspectiva. Diante desta situação surgem duas posições diametralmente opostas que duelam entre si. Por um lado, há aqueles que apostam no progresso do conhecimento, ou seja, que apostam numa depuração crescente das interferências subjetivas na interpretação mediante o exercício da crítica sistemática e de uma contextualização a mais rigorosa possível, e, por outro lado, há os que reivindicam os direitos da subjetividade e a absoluta liberdade da interpretação. Para estes, quanto mais “inovadora” e “criativa” for uma interpretação maior o seu valor. De

nossa parte, pensamos que essa oposição padece de um erro de origem. Por isso, não se trata de buscar um meio termo ou uma conciliação entre essas duas posições; urge, pelo contrário, superar o seu ponto de partida, a saber: o mal estar diante da mudança trazida pelo tempo, isto é, pela vida.

O tempo e a vida não são extrínsecos à interpretação e ao conhecimento. O conhecimento e a interpretação é que se produzem no tempo, sendo, portanto, fenômenos históricos. É claro que tempo e vida não significam aqui nada de físico ou biológico. Ter mostrado isso foi o grande mérito da fenomenologia de Heidegger e da hermenêutica de Gadamer, as quais tiveram como precursor o escrito visionário de Nietzsche a respeito da utilidade e da desvantagem da história para a vida. Estes autores possuem em comum a compreensão fundamental de que a historicidade é inerente à interpretação e que o problema da história só pode ser tratado, em sua essência, a partir de um nexos indissolúvel com o fenômeno da alteridade, e, portanto, mediante uma crítica penetrante àquilo que se costuma entender por objetividade. Isso não pode significar, evidentemente, abolir a objetividade e fazer todo conhecimento afundar num relativismo estreito, mas antes compreender que todo conhecimento é relativo ao movimento mais próprio da interpretação, que é sempre uma dinâmica de constituição do próprio a partir da descoberta do outro em sua perfeita alteridade. É assim que lemos o que diz Gilvan Fogel(2003, p.61) nesta bela passagem, ao buscar caracterizar a chamada “doutrina perspectivística dos afetos” de Nietzsche:

Por outro lado, o conhecimento, no âmbito de uma “doutrina perspectivística dos afetos” – isto é, num horizonte em que se *reconhece* “sentido ontológico” ou a necessidade de compreensão e determinação do real a partir de uma experiência possível, então, necessária – enfim, nesse âmbito, o conhecimento caminha junto com o “real”, quer dizer, com a experiência, à medida que esta (ou este), [em] sendo a própria dinâmica de vida, é *criação*. Visto assim, conhecimento é indissociável de *interpretação* e esta de *apropriação*, ou seja, de uma *transfiguração desde um próprio, de um próprio*. Assim, compõe-se, articula-se, *faz-se liberdade*.

Desde essa perspectiva podemos então perguntar: qual é a medida justa e adequada de acesso ao passado? Esta é a pergunta que se impõe após pelo menos dois séculos da mais explícita exploração do passado empreendida pelo chamado

historicismo, e quando já despontam todos os sinais de um flagrante desinteresse pelo passado, enquanto dimensão dotada de singularidade, que assola hoje o mundo técnico. Afinal, poderia o homem, realmente, viver sem passado ou apenas com um passado vago e abstrato? Ou por outra, será a única medida possível de acesso ao passado a sua total absorção pelo presente? Como o passado poderia *ser* passado e ainda assim nos dizer respeito diretamente? Estas são apenas algumas questões que brotam da primeira e que motivam a presente reflexão.

De fato, talvez nunca como hoje tenha sido tão flagrante que o homem não pode simplesmente desvencilhar-se de seu passado; que este continua a condicioná-lo mesmo ali onde ele menos suspeita, ou seja, em seus sentimentos e em suas opiniões mais pessoais. Todavia, essa percepção comum não é capaz, por si só, de conduzir a um questionamento acerca do modo próprio de acesso ao passado, pois antes o que de fato predomina é a perspectiva de que a simples atitude crítica já seria capaz de nos abrir, de modo originário, o passado “assim como ele foi”, nos liberando de todos os condicionamentos.

É indubitável que o passado seja um outro. Não há propriamente passado sem que nós nos demos conta de sua radical alteridade. Passado é tudo aquilo que já se despediu de nós e que, portanto, já se apresenta desde uma distância irreduzível. O passado é ele mesmo, em última instância, o próprio acontecer, o próprio fazer-se de distância. Como o radicalmente outro, o passado não pode ser nem eliminado(desfeito) e nem tampouco resgatado. Parece que em relação a ele só nos resta a atitude de testemunhar e, se possível, documentar a sua presença, a fim de que ela não se perca de todo para sempre. O outro que de imediato o passado aparenta ser é um outro sem já qualquer vínculo conosco. Não se trata de um outro diretamente presente e vivo, de um outro que nos solicita e que pode nos dizer algo; trata-se antes de um outro *sido*, isto é, de um outro que já não é capaz de nos dizer, por si mesmo, coisa alguma, ou seja, de um 'outro' *morto*.

Pode-se perfeitamente estudar, analisar e criticar o passado; pode-se inclusive aprender inúmeras coisas “interessantes” com ele, e, desse modo, tornar menos árido e mesquinho o próprio presente, recheando-o de ditos e fatos belos e célebres de todos os tempos; só não se pode é pretender escutar o passado diretamente, tal como fazemos com alguém com perfil e voz definidos. O passado, diferentemente da presença viva de

um outro, parece que nunca pode nos atingir; parece antes que somente nós podemos dizer algo a seu respeito; já ele, por sua vez, não pode dizer absolutamente nada sobre nós mesmos.

Caso seja essa a situação do passado, então sua alteridade não pode ser considerada, de forma alguma, perfeita alteridade, uma vez que dela se acha excluída, por antecipação, toda relação recíproca, mas apenas uma alteridade de mão única e por assim dizer incompleta. É que um outro, para ser plenamente considerado como tal, deve poder apresentar-se e impor-se por si mesmo, coisa que o passado, por ser algo totalmente dependente de nós e de nossa determinação, não se acha em condições de fazer. E mesmo quando, na melhor das hipóteses, pretendemos dar a última palavra ao passado, como acontece no chamado objetivismo histórico, isto sempre se faz por intermédio de uma escolha nossa e nunca por imposição do próprio passado. Somos nós que decidimos ser objetivos; o passado ele mesmo não pode querer e decidir coisa alguma. A tanto nunca ousa chegar o objetivismo histórico.

Temos assim que não está correto afirmar que o passado seja, em sentido pleno, um outro, posto que ele não pode dirigir-se diretamente a nós; a menos que esse estado de coisas não resulte necessariamente do passado como tal, mas apenas do modo mais costumeiro e habitual de acedermos a ele e também de o representarmos. Neste caso, teríamos de admitir a possibilidade de o passado *tornar-se* um outro em sentido pleno, ou seja, a possibilidade de que ele não apenas seja determinado por nós como também possa, por seu turno, dizer algo sobre nós. Seja como for, só poderemos prosseguir por este caminho que ora se insinua caso investiguemos, previamente, o próprio apresentar-se do outro como tal, pois está claro que já não podemos nos contentar com a simples suposição dessa reciprocidade, que deve ser, em princípio, distinta daquela que pode haver entre o artesão e sua obra, no sentido de que a obra também poderia nos dizer algo daquele que a produziu.

A pergunta fica sendo então a seguinte: quando o outro se apresenta (acontece) em sua plena alteridade, a saber, como aquele que diz efetivamente algo acerca de nós mesmos, melhor, como aquele que nos apresenta a nós mesmos? Poderia então um outro realmente nos apresentar a nós mesmos? De fato, não há outro meio de sermos apresentados àquele que efetivamente somos. Acontece, porém, que esse encontro com o outro não é algo da ordem de todos os dias, mas algo inteiramente fora do comum.

Habitualmente o outro não nos surpreende com a sua alteridade, pois já o enquadrámos, antecipadamente, em algum esquema simplificador onde ele só aparece uma vez submetido às nossas expectativas. De ordinário, por mais outros que encontremos, jamais encontramos *um* outro em *sua* alteridade; mas isto significa, ao mesmo tempo, que também não somos apresentados a nós mesmos. Há, por conseguinte, e é o que estamos buscando afirmar, uma perfeita sincronia entre a descoberta do outro como tal e a descoberta de si mesmo, a qual também necessita despir-se de prévios esquemas simplificadores que nos aprisionam em certa auto-imagem assegurada. Uma não é sem a outra.

A descoberta do outro, que é sempre a descoberta de *um* outro, é, ao mesmo tempo, a descoberta de si mesmo, pois é o outro que, com a sua alteridade irreduzível, faz com que nós apareçamos para nós mesmos em nossa própria diferença. “Eu sou esse mesmo e não o outro”. Essa frase não soa agora como uma simples auto-afirmação voluntarista. Antes pelo contrário ela exprime a surpreendente descoberta de si mesmo como obra e revelação da descoberta do outro. Somente aqui ficamos sabendo que ser si-mesmo nada mais significa do que deixar ser a diferença que um outro, por si mesmo, é. A reciprocidade não poderia ser maior. Trata-se, na verdade, de um único acontecimento, onde o si-mesmo, este que efetivamente somos, e o outro eclodem em suas respectivas diferenças. O outro se impõe como tal no mesmo movimento em que libera o si mesmo como algo incontornável e já depurado de tudo quanto supúnhamos saber a nosso respeito. A distância em que o outro e o si mesmo se apresentam como tais é, ao mesmo tempo, uma distância que aproxima e distancia, ou seja, que distancia aproximando o outro e que aproxima distanciando o si-mesmo.

Como algo assim aparentemente tão paradoxal poderia acontecer de fato? Há, não obstante, uma situação concreta e exemplar que torna visível essa perfeita reciprocidade e mútua imbricação, e que acontece todas as vezes que nos empenhamos em traduzir um texto de uma língua estrangeira para a nossa própria língua.¹ O que verdadeiramente acontece nessas ocasiões? Quem traduz um texto certamente não se limita a transplantar meros significados de uma língua para outra, pois até para que isso seja possível e aconteça com propriedade não basta que aquele que traduz possua os imprescindíveis conhecimentos do vocabulário e da gramática; é preciso também e

¹ E o mesmo acontece quando lemos um texto em nossa própria língua, se é verdade que ler já é traduzir e interpretar.

sobretudo que ele experimente aquilo que em toda tradução é o propriamente intraduzível, ou seja, os limites e as possibilidades tanto da língua estranha quanto da língua materna. Em outras palavras, é preciso que as duas línguas se destaquem e se apresentem como tais.²

Na dinâmica de tradução, à medida que a língua estrangeira é reconhecida em suas possibilidades e ganha perfil e delimitação próprios, também a chamada língua materna perde toda a banalidade do uso e se destaca em seus limites, mas também em toda a sua riqueza de expressão. Sem essa dinâmica em que a língua estranha, crescendo em sua própria diferença e poder de expressão, solicita e explicita, por sua vez, a língua materna em seus limites e possibilidades, a tradução não passa de um procedimento mecânico e vazio, por mais correto e preciso que ele seja. Pelo contrário, a vida da tradução reside justamente nessa tensão em que língua estranha e língua materna se solicitam mutuamente e se destacam como tais. É o acontecer de distância na tradução que distancia aproximando a língua estranha, a qual se torna ainda mais a língua do outro, sem, no entanto, tornar-se uma simples língua alheia entre tantas outras, e que aproxima distanciando a língua materna, a qual se apresenta como a via de acesso privilegiada ao mundo, sem, porém, decair na familiaridade excessiva de um simples meio de comunicação.

Essa tensão que, de certo modo, inaugura tanto a língua estranha quanto a língua materna é o acontecimento da tradução, pois é procurando entender o que nos chega por intermédio de uma língua estranha que despertamos para a nossa própria língua. Fora dessa tensão que constitui a vida da tradução tanto a nossa língua quanto a língua estranha tende a passar completamente despercebidas como tais, e isso a despeito de todos os conhecimentos gramaticais de que possamos dispor. É assim que o acesso a uma língua estranha deixa de ser um simples fator de enriquecimento cultural, para tornar-se um verdadeiro acontecimento. Aqui poderíamos citar as palavras de Goethe com as quais Nietzsche abre seu ensaio sobre a utilidade e as desvantagens da história: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade.”

Em que medida, porém, essa descoberta simultânea do outro e de si mesmo pode servir de parâmetro para caracterizarmos a referência e o acesso privilegiado ao

² Isto é o que Gadamer entende como o acontecer propriamente dito da história e que ele chama de *Abhebung* ou “processo de destacar”, tal como na tradução brasileira.

passado? Parece, como vimos, que o passado se encontra, de saída, privado da possibilidade de revelar algo sobre nós mesmos. No máximo, o passado pode nos revelar algo sobre *ele mesmo*, e isso já terá sido muito. Caso esta seja de fato a situação então já não podemos supor a possibilidade de um encontro com o passado em que este se apresentasse em sua plena alteridade, e não como algo que, pelo menos de início, nos fosse simplesmente alheio e insignificante. Sem dúvida, se podem aprender inúmeras coisas com o alheio, mas nunca a ser si-mesmo. Desse modo, o acesso ao passado estaria para sempre condenado a ser uma ocupação de segundo plano, “uma ocupação para ociosos”, como já criticava Nietzsche.

É claro que sempre há os que argumentam que “acessar o passado” nada mais significa do que ocupar-se com o tempo presente, ou seja, com os processos que nele estão em pleno curso, pois estes têm a sua origem, como se pode facilmente constatar, em fatos ou processos ocorridos no passado. Mas com isso, graças a esse procedimento, o passado ele mesmo desaparece como um outro, para tornar-se simples extensão subsidiária do presente. Absorve-se sem mais o passado no presente, e não se pergunta, sequer uma vez, se essa absorção constitui de fato a única via de acesso verdadeiramente produtiva ao passado. Tudo se passa como se o passado, todo o passado, tivesse apenas o sentido de preparar o tempo presente, tal como ele imediatamente se oferece. *O passado que conta seria apenas aquele que nos instrui sobre o que já previamente tomamos pelo nosso presente.* Que o presente ele mesmo pudesse resultar de um encontro com o passado em sua plena alteridade é algo que, de início, nem sonhamos admitir.

De início, o presente se apresenta como sendo perfeitamente palpável e inequívoco; é o passado que, pelo contrário, sempre suscita novas e diferentes interpretações, e que parece recusar-se a uma determinação precisa, fato que não cessa de despertar a desconfiança de que a história conseguirá, algum dia, tornar-se ciência objetiva, isto é, 'rigorosa'.

Na verdade, porém, inequívoco mesmo não é o presente, como de início não podemos deixar de supor, e sim o passado. O passado é o que há de propriamente determinado; ele é aquilo que, precisamente, não pode deixar de ser assim como é. Sua característica marcante, como em certo lugar nos diz Aristóteles, citando Agaton (*Ética a Nicômacos*, VI, 1139 b), é a de não poder ser desfeito, sequer pelos deuses.

Mas se o passado possui essa característica e é algo de perfeitamente determinado, como se explica que ele dê lugar a tantas controvérsias e diferenças entre as interpretações? Uma explicação que logo se insinua como evidente é o apelo ao fenômeno da distância temporal. Se um fato suscita controvérsias e diferentes interpretações isso se deveria, antes de tudo, ao intervalo de tempo que nos separa dele. À medida que diminuíssemos esse intervalo, mediante uma contextualização a mais completa possível, logo o fato nos apareceria como algo perfeitamente unívoco em seu sentido. Caso isso não aconteça é por que nos faltaram elementos na contextualização. Disso se seguiria que é fundamentalmente graças à ausência de dados para uma contextualização a mais completa possível, e assim por um fator inteiramente casual, que surge a possibilidade da controvérsia na interpretação dos acontecimentos passados. Em outras palavras, o passado ele mesmo seria de fato inequívoco, mas a distância ou o intervalo de tempo que dele nos separa é que faria com que nós nos equivocássemos a seu respeito. Uma interpretação objetiva seria aquela, portanto, que conseguisse vencer, mediante uma rigorosa contextualização, a distância que nos separa do passado. Não fosse a distância temporal e a história seria, talvez, a ciência mais rigorosa de todas.

Seria extremamente difícil contestar essa explicação não fosse por um único motivo: quando se trata de compreender um fato ou acontecimento passado, a distância temporal nunca é empecilho, mas a própria condição de possibilidade da compreensão. Afinal, como teríamos acesso a um acontecimento passado, enquanto precisamente ele é passado, se ele não distasse de nós?

O passado, assim como o próprio tempo, não é, de forma alguma, um simples elemento exterior que se agregasse aos fatos e acontecimentos, e que fizesse com que eles distassem de nós, obscurecendo-lhes o sentido. O passado é antes o próprio fazer-se de sentido, o abrir-se de distância. É assim que dizemos muitas vezes que só podemos saber certas coisas à medida que *passarmos* por elas; e é somente à medida que as coisas *passam* que elas podem revelar o seu sentido mais próprio, em suma, que elas aparecem como tais. Portanto, o passado não representa nenhum obstáculo para a compreensão, sendo antes o próprio sentido em seu acontecer. As controvérsias e diferentes interpretações não surgem devido a alguma equivocidade inerente ao passado; elas se devem, sobretudo, à equivocidade do próprio presente, o qual tende a reduzir todo o passado às suas expectativas de sentido.

O presente não é, como o passado, algo determinado, mas algo sempre já em vias de determinação; daí a sua equivocidade essencial. Isto não significa, porém, que jamais o presente seja capaz de alcançar o sentido, sendo sempre algo inconstante; isto significa apenas que o sentido não é ele próprio nada de objetivo e que pudesse ser descoberto fora de toda e qualquer equivocidade. O passado só é inequívoco em seu sentido porque se erige ante a equivocidade do próprio presente, ou seja, se o presente pudesse determinar, de maneira inequívoca, o passado, jamais este último chegaria a impor-se em seu sentido. Por isso, a descoberta do passado como algo perfeitamente determinado é inseparável da descoberta do presente em sua essencial indeterminação. Essa junção da radical indeterminação do presente com o caráter perfeitamente determinado do passado se evidencia naquilo que os gregos chamavam de destino, palavra que costumamos entender como a simples ausência de liberdade do presente em relação ao passado.

Somente para aquele que pretende conhecer o passado “assim como ele foi”, desde uma suposta independência do presente dada como certa e deixada indiscutida, é que este se apresenta de maneira a suscitar inúmeras possibilidades de interpretação. A determinação objetiva é assim aquela que necessita sempre de novo assegurar-se frente a toda essa pluralidade de possíveis interpretações. O conhecimento do passado torna-se, desse modo, um esforço sistemático de afastar a equivocidade que o passado insiste em apresentar. Só não se admite a possibilidade de que o passado já se apresente ele mesmo de modo perfeitamente determinado. Tal possibilidade é algo que escapa por completo ao simples empenho de determinação objetiva.

O passado ele mesmo se apresenta. Por isso, a insistente equivocidade que o historiador descobre, de início, no passado não é, de forma alguma, produto de um simples fator alheio ao próprio conhecimento – a distância temporal tal como ela é normalmente compreendida, mas antes o modo como o passado ele mesmo se apresenta na dimensão do conhecimento objetivante. Não fosse essa equivocidade tão indesejada, a qual o historiador não mede esforços para suprimir, nenhuma determinação objetiva do passado seria possível. Se é assim, então o passado deve ser de fato um outro no pleno sentido da palavra, e o acesso a ele já ocorre sempre na vigência de uma reciprocidade. Desse modo, equivocidade do passado e determinação objetiva se implicam e se solicitam mutuamente muito mais do que o historiador que pretende

conhecer objetivamente o passado pode suspeitar. O que, no entanto, esse historiador absolutamente não pode suspeitar é a possibilidade de que o passado se apresente assim como ele propriamente é, ou seja, sem deturpações. Para tanto, seria preciso já ter alcançado um outro horizonte que não o do conhecimento objetivante, pois sem dúvida o passado ou o que quer que seja jamais poderia se apresentar ele mesmo fora de um determinado horizonte. Esse outro horizonte é o horizonte do ver ou, como diria Gadamer (1998, p. 447 e 448.), o “horizonte da pergunta”, pois é quando a pergunta nos coloca em suspenso que estamos realmente em condições de ver, sem deturpações, aquilo que por si mesmo se apresenta. Essa perfeita reciprocidade, por seu turno, só é possível quando 'algo' nos atinge e coloca em suspenso, ou seja, quando 'algo' se impõe em sua presença irreduzível. Por nós mesmos apenas jamais seríamos capazes de produzir esse encontro. Uma vez, porém, solicitados a apenas reconhecer (testemunhar) essa presença plena de si de algo, somos tomados por esse acontecimento, nascemos com ele e nos tornamos aqueles que viram. O horizonte do ver é o horizonte de um reconhecimento, muito mais do que de um simples conhecimento, onde todo outro, e assim também o que passou, é acolhido em sua própria presença inequívoca e perfeitamente determinada. Esse acesso ao passado é privilegiado porque é o único capaz de, ao mesmo tempo, nos apresentar, sem deturpações, também a nós mesmos.

Para ser assumido em toda a sua radicalidade, o problema da história deve poder transformar-se no problema da historicidade da própria compreensão que acontece como compreensão. Nenhuma compreensão se situa simplesmente na história no sentido de ser ditada e condicionada por ela(pelo passado), pois toda compreensão genuína faz nascer de si mesma sua própria historicidade. O compreender não é um fenômeno extrínseco e adjacente ao desenrolar-se da história, assim como ele também não pode ser encarado como um simples produto histórico. Quando realmente acontece uma compreensão, quando um outro se destaca em sua plena alteridade, deixando-nos desamparados em nosso presente, a história já não pode ser encarada como algo passado; a história, aqui, só pode ser mesmo encarada como o lugar sem lugar, o tempo sem tempo do encontro de identidade e diferença, do mesmo e do outro, onde tudo somente vem a ser como é e precisa ser.

A história torna-se, então, o acontecer da própria compreensão, e não aquilo que se procura entender objetivamente. Mas e esse acontecer? Também ele não precisaria

ser compreendido?...Sem dúvida! Só que compreender o acontecer em que a própria compreensão acontece não é o mesmo que procurar determiná-lo. Quem quer que compreenda o acontecer só o compreende à medida que se deixa embalar em seu embalo, a fim de ser aquilo mesmo que procura compreender, pois o acontecer da compreensão é sempre maior do que tudo quanto se pode chegar a compreender, ou como disse certa vez Platão (*República*, VI, 497 d): “tudo o que é grande é avalanche”

BIBLIOGRAFIA

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ Vozes, 2006.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.