



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
CAMPUS SERTÃO**

**SÁVIO DOS SANTOS LIMA**

**O HISTORIADOR-ARTISTA: A HISTÓRIA SOB A ÓTICA DA TRAGÉDIA EM  
II CONSIDERAÇÃO INTEMPESTIVA SOBRE A UTILIDADE E OS  
INCONVENIENTES DA HISTÓRIA PARA A VIDA (1874)**

Delmiro Gouveia

2021

**SÁVIO DOS SANTOS LIMA**

**O HISTORIADOR-ARTISTA: A HISTÓRIA SOB A ÓTICA DA TRAGÉDIA EM  
II CONSIDERAÇÃO INTEMPESTIVA SOBRE A UTILIDADE E OS  
INCONVENIENTES DA HISTÓRIA PARA A VIDA (1874)**

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito para a obtenção do título de Licenciado em História pela Universidade Federal de Alagoas – Campus do Sertão.

Orientador: Prof. Dr. José Roberto Da Silva

**Catálogo na fonte Universidade  
Federal de Alagoas Biblioteca do  
Campus Sertão Sede Delmiro Gouveia**

Bibliotecária responsável: Sâmela Rouse de Brito Silva CRB-4/22063

L732h Lima, Sávio dos Santos

O historiador-artista: a história sob a ótica da tragédia em  
“II consideração intempestiva” sobre a utilidade e os  
inconvenientes da história para a vida  
(1874) / Sávio dos Santos Lima. – 2021.  
83f.

Orientação: José Roberto da Silva.  
Monografia (Licenciatura em História) – Universidade  
Federal de Alagoas. Curso de História. Delmiro Gouveia,  
2021.

1. Arte. 2. Filosofia. 3. História. 4. Nietzsche. I. Título.

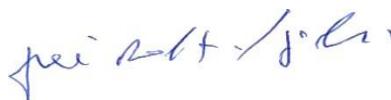
## FOLHA DE APROVAÇÃO

AUTOR: SÁVIO DOS SANTOS LIMA

“O HISTORIADOR-ARTISTA: A HISTÓRIA SOB A ÓTICA DA TRAGÉDIA EM II CONSIDERAÇÃO INTEMPESTIVA SOBRE A UTILIDADE E OS INCONVENIENTES DA HISTÓRIA PARA A VIDA (1874)” – Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal de Alagoas – UFAL – Campus do Sertão.

Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal de Alagoas e aprovado em 13 de julho de 2021.

Banca Examinadora:



Orientador

---

Prof. Dr. José Roberto da Silva, UFAL – Campus do Sertão



1º. Examinador

---

Prof. Dr. Roberto Sávio Rosa, Universidade Estadual de Santa Cruz

2º. Examinador

---

Prof. Dr. Eltern Campina Vale, UFAL – Campus do Sertão

Aos mulungus das serras água-branquenses

[Digite texto]

## AGRADECIMENTOS

O que é agradecer? Ouço vozes atrozes e seus ruídos estrondosos sobre o oceano imensurável do ser, somos nós, eu e mais alguns que compartilham comigo a abertura inegociável da vida no tempo. Agradecer talvez seja afirmar a integração da passagem de tudo nesses circuitos de relações mutáveis as quais moldam nossos olhos aristotélicos para a existência e também as inatas contrapartidas da sensação para com as pessoas e o mundo. Então, agradeço aos povos árabes, gregos, indígenas, sul americanos, e a todos dos mais fajutos aos mais ferozes homens que pisaram neste chão, neste lapso inapreensível de instantes subsequentes, pois a tudo isso se deve a existência desta monografia. Em especial, ainda desses agradecimentos que ditos de um firmamento discursivo, quase onírico, pois desrespeita completamente qualquer exame da materialidade que pode ser feito de imediato, tornando-se uma abstração longínqua de uma afirmação das razões que existem entre eu e o mundo. Mas isso é estética. Dando um zoom nos momentos cruciais para a minha carreira acadêmica e todas as outras dimensões que me fizeram avançar nesse sentido, como a arte e as relações que se estabelecem pelo sentimento desenvolvido durante o tempo, primeiramente quero agradecer aos meus pais, que me deram condições para ser quem sou e, especialmente, para jogar-me nos calabouços do conhecimento sem maiores problemas, mesmo que muitas vezes poderia isso tornar-se desfavorável, em conjunto com todo suporte dos meus avós, que são mais que fundamentais para mim. À minha irmã Samyra, pela qual nutro um amor sem igual. Agradecer aos meus amigos que compartilham a existência seriamente comigo, com olhares atentos, potencializando o que nos tornamos cada dia com grandeza e uma endiabrada auto crítica, como: Lucas, Neves e Caio. Aos meus amigos que perpassam minha história sentimental e profundamente, como Tiago, Iago, Davi, Totty e Beto. Todos, além de relações sentimentais, me fortificam intelectualmente. Também ao grupo de leitura Heideggeriana, que nos apetece o juízo com filosofia ao ar livre, em nome de Alesson e Cléberton. Glória, mulher que me abraçou doce e serenamente, tornando o mundo mais belo e que me fez enxergar novos horizontes que hoje já marcam minha história. Agradeço a Roberto, que deu todo suporte e liberdade para a construção dessa monografia, além de ser uma figura inspiradora para nós do campus sertão que tendemos às reflexões filosóficas. Também à professora Carla Tarciane que mais que potencializou minha carreira na UFAL, me dando subsídios para uma afirmação acadêmica singular.

[...]

Sinto-me nascido a cada momento

Para a eterna novidade do Mundo...

Creio no Mundo como num malmequer,

Porque o vejo. Mas não penso nele

Porque pensar é não compreender...

O Mundo não se fez para pensarmos nele

(Pensar é estar doente dos olhos)

Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...[...]

Amar é a eterna inocência,

E a única inocência é não pensar...

PESSOA, Fernando

## RESUMO

O objetivo dessa monografia é analisar a relação entre arte e história na filosofia de Nietzsche. Para isso nos dedicamos à historicização do contexto historiográfico do século XIX, quando surgem as filosofias da história e os primeiros paradigmas historiográficos, ambos criticados a golpes de martelo por Nietzsche. Este, que, por sua vez, segundo alguns autores, também compôs um novo paradigma historiográfico neste mesmo século. Na sequência nos aprofundamos no seu pensamento iniciando pelas considerações sobre como ler o filósofo e quais implicâncias da historicidade da sua recepção como tal. Dedicamos-nos especialmente a uma leitura do seu texto de 1874 *II consideração intempestiva sobre as utilidades e os inconvenientes da história para a vida*, visto sob a ótica trágica presente na obra *O nascimento da tragédia* (1872) para aproximarmos a relação entre a filosofia de Nietzsche e a história que tem como pedra anelar a arte em contraposição à história científica. Esta é uma pesquisa de natureza qualitativa e foi gerada através de pesquisas bibliográficas e documentais.

Palavras chaves: Nietzsche; Arte; historiografia; filosofia

## ABSTRACT

The purpose of this monograph is to analyze the relationship between art and history in Nietzsche's philosophy. To this end, we dedicate ourselves to the historicization of the historiographic context of the 19th century, when the philosophies of history and the first historiographic paradigms appear, both criticized for hammer blows by Nietzsche. This, which, in turn, according to some authors, also composed a new historiographic paradigm in the same century. Then we went deeper into his thinking, starting with the considerations on how to read the philosopher and what are the implications of the historicity of his reception as such. We dedicate ourselves especially to a reading of his text from 1874 *II untimely consideration of the utilities and inconveniences of history for life*, seen from the tragic perspective present in the work *The Birth of Tragedy* (1872) to bring the relationship between Nietzsche's philosophy closer and history whose cornerstone is art as opposed to scientific history. This is a qualitative research and was generated through bibliographic and documentary research.

Key words: Nietzsche; Art; historiography; philosophy

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 – NIETZSCHE ARMADO CONTRA A HISTORIOGRAFIA OITOCENTISTA</b> .....	14
<b>1.1 - O nascimento da consciência histórica moderna</b> .....	16
<b>1.2 - A escola positivista ou metódica-positiva</b> .....	20
<b>1.2.1 - O conservadorismo positivo</b> .....	27
<b>1.3 - O historicismo alemão</b> .....	32
<b>1.3.1 Filosofias críticas da história</b> .....	38
<b>2 – II CONSIDERAÇÃO INTEMPESTIVA SOBRE A UTILIDADE E OS INCONVENIENTES DA HISTÓRIA PARA A VIDA: o historiador-artista, o trágico como prisma da historiografia</b> .....	44
<b>2.1 Um lance às bifurcações</b> .....	44
<b>2.2 Nietzsche, um autor para poucos, ironicamente de todos</b> .....	50
<b>2.3 Utilidades e inconvenientes da história para a vida</b> .....	59
<b>2.4 - O historiador-artista na segunda intempestiva sob a ótica de <i>O nascimento da tragédia</i> (1874): a visão trágica do mundo histórico</b> .....	67
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	77

## INTRODUÇÃO

Há uma grande luta na historiografia para acertar as contas com a verdade e com isso compensar as injustiças humanas na sua história. Nietzsche é chamado por muitos como O filósofo da suspeita. E nisto há uma ironia. Sua história como escritor só demonstra o quanto o mundo não retorna em medidas proporcionais a energia e suas intenções para com ele - muito se fala nesses determinismos torpes no seio popular. Nietzsche foi um filósofo que mergulhou num horizonte completamente incerto, por onde desintegrou as axiologias do seu período para lançar a humanidade em caminhos inéditos. Certamente os reverses disso não foram poucos. Afinal, segundo o próprio autor, é necessária uma grande dose de sofrimento para o parto de uma grande obra. Objetivamente, a ironia é que temos a impressão que as suspeitas sérias, isto é, um interesse pela abissalidade dos escritos de Nietzsche é de um esforço de natureza preguiçosa. Sua obra sofreu de interpretações ideológicas risórias até ser um grande arcabouço de frases do imediatismo das redes sociais que tiram qualquer relevância e sentido de tais palavras. E estamos falando do filósofo que praticamente funda a ótica do conhecimento que se estende por todo o século XX até os dias de hoje, influenciando as mais diversas áreas do conhecimento. Podemos começar a desenhar os caminhos que nos levou a escolhê-lo autor a ser estudado nessa monografia: um autor de grande relevância na produção do conhecimento humano que sua notoriedade, a princípio, fora por negatividade e, posteriormente, de banalidade; nazista e mestre da autoajuda.

Na historiografia, é admitido por Barros (2011), um historiador de grande relevância no Brasil, que Nietzsche é um filósofo incompreendido por alguns posicionamentos do filósofo como sua indiferença às massas. Somado a isto, o curso de História do campus sertão há uma deficiência alarmante, não em relação a Nietzsche, mas a qualquer questão que envolva discussões para além da produção metódica do conhecimento histórico. Trabalhos com teor mais filosóficos, ou que fogem da proposta de levantar a historiografia local são admitidamente taxados por parte do corpo docente, que em cerimônia de apresentação de monografia perguntam “e cadê a história?” a um recém-pesquisador que tem olhos diferentes para o curso que se dedica. Além disso, sentimos uma ausência profunda de discussões filosóficas sobre a historiografia, que é de onde parte o sentido de se produzir tal conhecimento. Sentimos um completo vazio no conhecimento historiográfico exigido pela universidade porque não há discussão dos porquês de sua feição de forma decente, própria da

[Digite texto]

universidade, aprofundada. Isto nos leva a um vazio ainda mais vasto para o espírito de um professor recém-formado com uma monografia que representa mais sua vitória contra a universidade do que a relevância do que foi escrito e sobre o que foi produzido. Nosso trabalho se justifica na lógica de retorno útil para o corpo acadêmico nessa missão de resgatar o lugar da filosofia no campus do sertão, objetivamente no curso de história que é uma disciplina que necessita constantemente das considerações filosóficas para tornar-se legítima e útil, o que é importante para uma ciência.

Esse trabalho justifica-se também, porém, com mais força, aos nossos olhos, não pode assim ser para o caro leitor, na dimensão individual, justamente por ser individual. Pois, se não há um corpo acadêmico que lhe dá sentido suficiente para a feição de quaisquer que sejam as produções, apenas a cobrança coercitiva, o indivíduo é obrigado a hipertrofiar sua individualidade para produzir sentidos para tais atividades. Dito isto, Nietzsche é um filósofo que ensina a não ensinar; dá ferramentas para que o indivíduo consiga caminhar nos jardins de veredas que se bifurcam do conhecimento com as próprias pernas, encarar o próprio horror e afirmar toda correnteza existencial que lhe atravessa e lhe é razoável ser responsável. Em períodos de ressentimentos absolutos e de um cotidiano extremamente técnico, principalmente quando falamos da memória, afirmamos a atitude de singularidade, de profundidade e artística! Nietzsche, sua história em relação ao conhecimento, e a sua filosofia da história é, desta maneira, importante para tal proposta de indivíduo frente ao mundo.

Nietzsche apareceu primordialmente como autor a ser pesquisado, mas qual relação estabelecer, ou melhor, buscar identificar em Nietzsche, um autor diverso e extremamente amplo, pois um filósofo ontológico tal quais outros da tradição - porém com uma nova proposta para o pensamento ocidental - e a história? É certo que poderíamos explorar a dimensão epistemológica da história, tratando a teoria da história como fez Barros (2011) em Teoria da história III: paradigmas revolucionários. Mas a proposta era realmente ir além da discussão que se apresenta imediatamente quando pensamos Nietzsche e a história: filósofo que contribuiu para a percepção de que o passado é intangível; da relatividade da verdade; da estética. Neste caso, na epistemologia, levantar uma discussão sobre a história a partir de Nietzsche sobre as estruturas da ciência, método e teoria, historiográfica nos pareceu limitante. Então buscamos explorar a dimensão mais filosófica da relação de Nietzsche com a história dentro da própria história do constructo epistêmico da historiografia. Usando por vezes em sobreposição, em outros momentos como plano de fundo, a função dos filósofos nessa caminhada. Com o início da pré-pesquisa, somente guiada pela relação de Nietzsche e a

história, não restou dúvidas que o avanço desejado para este trabalho estava na questão da arte na filosofia de Nietzsche e suas implicações no seu pensamento sobre a história, este então se tornou nosso objeto de pesquisa.

Em trabalhos historiográficos é comum que haja uma demarcação espacial e temporal para então guiar a pesquisa analisando a relação entre o objeto escolhido com os acontecimentos, conjunturas e estruturas de um dado recorte temporal-espacial como é proposto por José de Assunção Barros em *O projeto de pesquisa em história* (2007). Seguindo essa fórmula, deveríamos por força fazer uma história da historiografia no século XIX na Europa, por exemplo, para então sobrepor as contribuições nietzschianas. No entanto, pelo pouco espaço da proposta monográfica, optamos por delimitar nosso trabalho temporal e espacialmente de acordo com as fontes que clarifiquem a relação de Nietzsche com a historiografia com o prisma da arte para um melhor aproveitamento do nosso objeto de pesquisa, de modo que consigamos historicizar suficientemente o contexto do pensamento Nietzscheano sem necessariamente guiar a pesquisa por recorte que nos levaria a amplidões desproporcionais com o nosso objetivo. Ou seja, concentramos a pesquisa na filosofia de Nietzsche, mas sem isso nos render um desleixo historiográfico, a condução continua sendo histórica.

O problema pelo qual se sucedeu inicialmente nosso trabalho foi: quais contribuições podemos extrair do escrito de 1874, II intempestiva, para pensar a historiografia contemporânea? Com o processo de pesquisa o conceito de arte nos escritos do filósofo nos foi parecendo cada vez mais central para entendermos suas considerações sobre a historiografia do século XIX e sobre a consciência histórica moderna, um novo paradigma do pensamento humano que tem relação com sua temporalidade e memória, e conseqüentemente para identificarmos elementos do seu pensamento que pode servir de ponto de partida para analisarmos a historiografia na contemporaneidade. Então nosso objetivo geral com essa monografia é analisar a relação entre arte e história na filosofia de Nietzsche. Para tal empreitada dividimos nosso trabalho em duas partes: primeiro, explorar o contexto do século XIX, enfatizando a relação da história com a filosofia já que é deste conhecimento que surge as filosofias da história e os primeiros paradigmas da história, e que desembocará na corrida pelo constructo científico desta disciplina. Nietzsche andava escrevendo pelas praças nesse e sobre esse amplo contexto no século que posteriormente foi chamado de “O século da história”.

Nesta primeira parte do nosso trabalho buscamos explorar o contexto do século XIX que tem dupla importância: primeira, pelo fato de ser o século de surgimento da consciência histórica moderna e do nascimento dos primeiros paradigmas historiográficos. Segunda, que Nietzsche estava inserido nesse contexto, sendo ele próprio interlocutor de um novo paradigma do mesmo século pelo qual teceu duras críticas às filosofias da história e ao historicismo<sup>1</sup> vigente nesta época. Desta maneira, temos três momentos nessa primeira parte: o nascimento da consciência histórica moderna, que explora as ideias que foram ponto de partida para o surgimento de todo esse movimento historicista que surgiu no século XIX na Europa, especificamente na França e Alemanha, especialmente no segundo, com base na filosofia, enfatizando a papel da filosofia nesse processo. Segundo, exploramos o contexto do surgimento do paradigma positivista, desde as suas bases na filosofia iluminista, com destaque a Kant e Hegel, até sua estruturação metódico-teórica em sua fase conservadora, já contrapondo com as perspectivas de Nietzsche sobre universalidade, objetividade e tentativas de fuga da vida. Por fim, exploramos o contexto da historiografia alemã representada pelo historicismo que teve duas fases: primeira de consolidação como paradigma, isto é, se incorporando de ideias próprias; tornando-se central no contexto político da época, o historicismo foi ao que Nietzsche verdadeiramente se contrapôs, pois as consequências da atividade historicista era, aos olhos de Nietzsche, um sinal de decadência da cultura alemã, a qual Nietzsche se dedicava a pensar.

Para levantar a pesquisa usamos como fontes principais as obras dos historiadores José D'Assunção Barros, *Teoria da história II (2011)*, para entendermos o contexto do nascimento dos primeiros paradigmas da história científica e para examinarmos o as discussões que estavam em alta na Europa do século XIX; e o *Teoria da história III*, que nos foi de grande valia para o entendimento da obra de Nietzsche de um ponto de vista da epistemologia histórica. As obras do José Carlos Reis, *A história entre a filosofia e a ciência*, foram fundamental para abrir os horizontes sobre a relação entre a história, filosofia e ciência, que o autor explora através do contexto do século XIX, partindo da análise dos primeiros paradigmas; e sua obra *História da consciência histórica ocidental contemporânea*, que nos ajudou a ampliar a percepção sobre Nietzsche e a história do ponto de vista filosófico.

Na segunda parte começamos nos aprofundar no pensamento de Nietzsche, a principio ainda circundando sua obra, no sentido de se aproximar do seu pensamento sem necessariamente se aprofundar nele em si, objetivamente, para se obter historicidade e

---

<sup>1</sup> Termo usado por Reis (2013) para se referir a todo o conjunto de vertentes historiográficas envolvidas no mesmo movimento de constituição da história enquanto ciência.

consequentemente clareza necessária para um aprofundamento posterior. Dividimos a segunda parte em quatro momentos: primeiro, examinar singularidade da multiperspectiva explorada por Nietzsche nos seus escritos como parte da operação do seu pensamento nos concebendo diversas formas de ler sua obra, assim como sua relação com a história. A partir de Reis (2013), pontuamos três formas de enxergar a relação de Nietzsche com a história para termos noção de que Nietzsche é um autor de bifurcações, não há verdade última - nem mesmo intenção – não há um desenvolvimento contínuo e em nenhum momento, afunilações ou melhor, objetividade aos modos científicos. A partir desse tópico conseguimos desenvolver os três posteriores de forma mais sólida, usando cada perspectiva para puxar um diálogo referente à elucidação da historicidade e filosofia do autor.

No segundo momento, portanto, exploramos a questão da recepção de Nietzsche que tem função dupla para nosso estudo: primeiro, examinar os descaminhos que a obra do autor foi submetida o fazendo interlocutor de movimentos evidentemente distantes da sua filosofia que reverberam até os dias de hoje, causando duros danos na sua recepção como filósofo e pensador da história. Segundo, analisar o que o próprio autor pensava sobre a recepção dos seus livros e como isso também tinha relação com a forma com a qual ele próprio escrevia: Nietzsche, um autor para poucos, ironicamente de todos. Foi-nos fundamental para a pesquisa a obra *Nietzsche, vida como obra de arte (2011)*, da Rosa Dias e a Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo de Rusley Breder Biasutti *Nietzsche contra Nietzsche: Linguagem, história e política. Um estudo sobre a segunda consideração intempestiva (1874)*. No terceiro momento, aprofundamos o pensamento de Nietzsche através da segunda consideração intempestiva que é a fonte que delimita a pesquisa sobre o pensamento de Nietzsche em relação à historiografia, pois, como já dito, Nietzsche é um filósofo multiperspectivo, em outros momentos da sua obra há nuances e aspectos mais evidentes sobre o mesmo tema dado de uma perspectiva brutalmente distinta, então delimitamos a análise sobre a relação entre arte e história na filosofia de Nietzsche ao escrito de 1974, subsidiado por outras obras que seguem a mesma proposta filosófica deste.

Na segunda consideração intempestiva Nietzsche traz discussões inéditas sobre o sentido histórico, sobre a utilização da historiografia, sobre os tipos de história, tipos de historiadores, tipos de leitores da história através de uma leitura do período explorado na primeira parte do trabalho, e propusera que a função da história é não mais que servir a vida. Daí surge uma grande discussão sobre o sentido do conhecimento, através de um contraponto

da arte à ciência historiográfica. Servimos-nos das contribuições de Barros (2011) *Teoria da história III* e o *História da consciência histórica ocidental contemporânea* do José Carlos Reis (2011) já citados como fontes primordiais. Neste momento um horizonte se abre através de um problema que nos aparece inevitavelmente: Como a história poderia servir à vida em contraponto a do século XIX que não exerce esse papel? Aqui achamos o ponto. Respondendo essa pergunta podemos não só entender a proposta de Nietzsche para o século XIX como também nos servirá para repensar a historiografia contemporânea, pois esse paradigma julgaria a utilidade da história em qualquer que seja o período, ele ultrapassa as questões do século XIX. Com o caminhar da leitura o caro leitor vai perceber que a arte já aparece como ponto de partida para críticas à história científica desde o princípio, e com o aprofundamento isso fica mais claro.

Nietzsche usa a arte como paradigma para contrapor a história não só no sentido epistemológico, mas o próprio sentido do conhecimento ocidental-socrático. Daí a necessidade de nos aprofundarmos sobre a arte em relação à história e de irmos buscar subsídio numa outra obra do autor, *O nascimento da tragédia*, pelo motivo de que as discussões sobre arte na filosofia do autor de *O anticristo* estão nesse livro. Pois, apesar de já usar a arte como paradigma na II consideração intempestiva, não há nesse mesmo livro um aprofundamento de tal questão, mas somente a aplicação paradigmática. Portanto, basicamente, lemos o tratado de 1974 através de *O nascimento da tragédia* para responder finalmente o problema mais sólido: qual a importância da arte para uma historiografia servil à vida? Examinamos suas considerações sobre a arte e aplicamos sobre suas outras considerações sobre a história, evidenciando novamente o papel da filosofia para o Historiador-artista, aquele que sob a ótica da tragédia usa a história para potencializar a vida. A obra *Nietzsche e a verdade* (2017) do professor Roberto Machado falecido neste ano (2021) foi central para subsidiar tal empreitada.

## **1 – NIETZSCHE ARMADO CONTRA A HISTORIOGRAFIA OITOCENTISTA**

O século XIX se abre e encerra-se na incessante busca pelo constructo científico da história, que resulta em um grande debate entre dois paradigmas historiográficos, o Positivismo e o Historicismo, que se digladiavam enquanto se desenvolviam teórica e

metodologicamente, afastando-se das chamadas filosofias da história e suas sustentações metafísicas em troca de princípios de inteligibilidade do processo histórico, isto é, da consciência que enfatiza as “diferenças humanas no tempo” e as estrutura com bases empíricas. Esse debate gira em torno de três aspectos que se diferenciam em cada paradigma (1) objetividade/subjetividade, sobre a possibilidade de chegar a leis universais; (2) O método científico adequado para historiografia, entre as ciências naturais e o desenvolvimento de um método próprio; (3) e a posição do historiador diante do conhecimento histórico.

Na segunda metade do século XIX surgiram as filosofias críticas da história com Dilthey e companhia. Nietzsche, contemporaneamente às filosofias críticas da história, pensando a unificação da Alemanha e uma reformulação cultural nacional, aplica sua filosofia neste contexto e se rebela contra todo pensamento moderno, exaltando a vida como o sentido único de todo o conhecimento humano, discutindo a “cultura histórica moderna” na obra *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagens da história para vida* (1874). Esse tratado autocrítico sobre a “consciência histórica” que tira do local o universal – para ser mais exato, tira do alemão o espírito moderno – é um marco para a historiografia, uma crítica solitária que será revisitada por toda posterioridade, e que até nos dias de hoje não foi exaurida.

Neste contexto de guerra por uma matriz da ciência historiográfica e tentativa de afastamento das filosofias da história, mesmo que conservando vários dos seus aspectos, se constrói um cenário que Nietzsche irá criticar a golpes de martelo julgando-o febril e afogado numa “cultura histórica” que anuncia o luto pelo presente que jaz não vivido, evidenciando nos seus escritos, mesmo não definindo como tal, uma Filosofia da História. Desta maneira, nos ocuparemos em investigar os processos da historiografia no século XIX, para que possamos entender ao que de fato se direciona a crítica de Nietzsche, e em que atmosfera seu pensamento sobre a história foi desenvolvido. As contribuições de Nietzsche para a historiografia, especificamente do seu escrito de 1874, são amplas e variadas. De modo que podemos montar acepções narrativas em diferentes planos e direções para tratar sobre o tema. Nesta sessão investigaremos a obra “*Considerações extemporâneas: das desvantagens e utilidades da história para a vida*” aderindo um prisma que nos direcione para dentro da historiografia enquanto ciência, isto é, abordaremos a segunda intempestiva sobrepondo as questões epistemológicas à luz da historiografia do século XIX. Consideremos epistemologia o estudo das teorias da ciência como define Blaché (1975)<sup>2</sup>. Ou seja, o campo do

---

<sup>2</sup> BLANCHÉ, R. A epistemologia. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1975

conhecimento que investiga as próprias possibilidades de conhecer, suas origens, métodos, estrutura, e sua validade.

Para tanto, é preciso examinar a relação entre a história e a filosofia portal de onde surgiu toda essa discussão em torno da história ainda no final do século XVIII, na chamada, por Reinhart Koselleck (1923 – 2006), de “segunda modernidade”, que se caracteriza pela “consciência histórica”: a percepção de que o humano está afogado no devir. Neste período surgem novos movimentos filosóficos que tem como objeto de reflexão a história e outros que a põe no centro do seu pensamento, são as filosofias da história que tiveram o seu ápice com Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) na sua *“Filosofia da História”* (1) e supostamente decaíram com a onda antimetafísica das Teorias da história e os novos paradigmas, Positivismo e Historicismo, que darão continuidade ao nosso capítulo. Todo esse quadro centralizado no pensamento histórico será discutido por Nietzsche, desde as filosofias da história aos primeiros paradigmas.

Para uma breve contrastação buscamos uma definição de “paradigma”, pois se em relação às vertentes da ascensão científica da história, o Positivismo e o Historicismo, não nos causa nenhum estranhamento o estatuto de paradigma, na medida em que as duas vertentes tinham métodos, teorias, estruturas e um sentido disciplinar próprio, em relação a Nietzsche algo muda. A questão é: Nietzsche teceu duras críticas à historiografia do seu tempo, principalmente ao seu cientificismo, mas em nenhum momento entregou aos seus leitores um sistema novo para se fazer história. No entanto, Barros (2011) considera suas críticas e propostas, apesar de não sistêmicas, um paradigma. Para nos ancorarmos em uma definição, consideremos paradigma “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2005, p.13)<sup>3</sup>.

Por mais destrutivo que Nietzsche aparentou ser no seu escrito de 1974 em relação à historiografia, suas críticas e prospectos históricos por vezes quase que proféticos para o futuro da ciência histórica contribuiu imensamente para o amadurecimento teórico dessa disciplina, de modo que seus escritos se tornariam berço de grandes teóricos da historiografia do século XX, quase um século depois do seu colapso mental. Sua obra é uma crítica aos seus contemporâneos e um grito aos homens do futuro que resolveriam problemas incompreensíveis para a maior parte dos intelectuais do século XIX. Forma um conjunto de

---

<sup>3</sup> KUHN, Thomas. As estruturas das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ideias originais e vanguardistas para o seu tempo, constituem um paradigma revolucionário, um “paradigma da descontinuidade histórica”.

### **1.1 - O nascimento da consciência histórica moderna**

O uso da história é milenar. Desde os gregos, tem sido escrita e debatida entre muitos pensadores, seja como um gênero literário, como um tipo de pesquisa ou como forma de registrar acontecimentos. Com Herótodo, dito o “pai da história”, assim foi referido a primeira vez por Marcos Túlio Cícero em “Das leis” 1,1 5(51 a.C) surge a ideia de “historiador”. Segundo François Hartog, antes mesmo de Herótodo, a história já vinha sendo cultivada desde a monarquia de Akkad (2270-2083 a.C) (HARTOG, 2003, p.13). Desde então a história seguia seu caminho nas periferias do conhecimento, servindo diretamente aos poderes políticos, grandes governos efêmeros ou eclesiásticos. Tomando a liberdade de esboçar características gerais que implicavam o fazer histórico desde a Grécia Antiga. Veremos, a princípio, que o historiador sempre teve uma “intenção de verdade”. Desde Herótodo, o conhecimento verdadeiro buscado pelos historiadores opor-se-á ao dos filósofos, estes pensavam em verdades eternas, tinham forte ligação com a mitologia, ou seja, sua verdade era atemporal. Para Herótodo, a verdade devia ser factível, apreendida no mundo humano, ou seja, os fatos seriam encontrados nas ações do homem. (BARROS, 2011. p.34)

Desde a Grécia, a história se desdobrou em incontáveis fazeres, mas que sempre estiveram implicados pelas ideias de “pesquisa”, de “idoneidade do historiador”, de “relato” e depois a ideia de tempo seria somada a esse conjunto necessário para o fazer histórico que se propunha alcançar uma “Verdade”. A “verdade” era conduzida por um compromisso moral do historiador agindo contra “preconceitos”, “unilateralidades” e adição de “elementos fictícios” nas narrativas históricas. O conhecimento histórico era justificado moralmente, com o próprio ofício do historiador que seria, por excelência, idôneo. A verdade histórica seria uma questão ética, diferentemente da historiografia ancorada em métodos e teorias, na racionalidade. Para a história chegar neste ponto houve diversas transformações na história da historiografia, mas fundamentalmente uma mudança radical no pensamento ocidental sobre a história e seu lugar na constituição de Conhecimentos. (BARROS, 2011. p.34)

No último terço do século XVIII, acontece algo diferente que impulsiona a história para outro patamar. Mergulhando profundamente na questão, forma-se um novo tipo de ser humano que passa a ver a realidade a partir de novos prismas, em outras palavras, surgem novas percepções sobre a realidade antes nunca consideradas, isto muda a relação de vivência [Digite texto]

do homem com o mundo. Neste período, a história deixa de ser um tipo de conhecimento isolado sobre as ações do homem para ser percebida como diretamente vinculada à realidade – como “o mundo humano real na perspectiva do tempo” (Ibdem, 2011. p.44). Chamaremos aqui esse fenômeno de “o nascimento da consciência histórica moderna”. Este fenômeno irá desembocar novas discussões sobre a história e seus atributos levando-a ao centro do conhecimento ocidental.

Apesar de existir a prática histórica desde a antiguidade, é só nos fins do século XVIII que o termo “história” será conceituado pela primeira vez, como “interação de todas as experiências humanas”, uma mudança substancial, pois as “histórias” eram escritas separadamente uma das outras, sem uma ligação direta com a realidade, como um “singular-coletivo”<sup>4</sup>. A partir dessa mudança conceitual da “história” passa a significar tanto o conjunto de processos da realidade, como a reflexão sobre eles próprios. Essa nova percepção e tratamento do conceito “história” é fruto de mudanças que vinham se desencadeando em várias vias, como na política, na teologia e filologia. Uma grande mudança também vinha ocorrendo na filosofia, que teria uma grande influência sobre essa nova mentalidade historiográfica, de modo que plantará seus traços essenciais junto aos teólogos e filólogos (BARROS, 2011.p.44).

Para Arendt (1957), entre meados do século XVIII até seu fim, há a queda das filosofias que sua principal tarefa estava puramente ligada à política, que se estendeu do século XVI ao XVII, com as Teorias Políticas como a de Maquiavel (1588 – 1679) e Locke (1632 – 1704). Neste século, há uma ascensão das chamadas Filosofias da História e de elementos que dariam condições posteriormente a emergência das teorias da História (ARENDRT, 2009.p.101). A história está no centro do pensamento filosófico. Dois dos grandes filósofos do período moderno, Kant e Hegel, cada qual irá formular sua Filosofia da História, considerando que a história é o próprio processo de realidade acontecendo, tudo que é humano está contida nela. Então se inicia uma nova era da historiografia, pois o conhecimento histórico é princípio do pensamento, pois todo o conhecimento se vê afogado na história (BARROS, 2011, p.50). Se a história era filosófica, agora a filosofia é histórica, tudo é primordialmente histórico. A verdade, portanto, está invariavelmente dentro da história<sup>5</sup>, do

---

<sup>4</sup> Antes do nascimento da Historiografia moderna faziam-se “histórias” separadamente, como o célebre trabalho de Tucídides, em A Guerra do Peloponeso. Não se considerava a História, todo o conjunto de experiências do ser humano no tempo.

<sup>5</sup> Quando usamos o termo história, com letra inicial minúscula, nos referimos ao conjunto das experiências do homem no tempo. Quando usamos o termo História com letra inicial maiúscula nos referimos à ciência historiográfica.

conjunto das experiências do homem no tempo.

Essa “cultura histórica”, como chamará Nietzsche, estará com tanta força no século XIX, que este se convencionou chamar de “O século da História”. Esse ímpeto da Europa pelo que é histórico, pela verdade histórica, fará Nietzsche denunciar excessos de sentido histórico, de “insônia, de “ruminação”<sup>6</sup>. Mas isto discutiremos mais à frente. De imediato, é importante que entendamos essas mudanças advindas da consciência histórica. Se a História agora é vista como o “lugar” onde a realidade acontece, e, portanto, comporta toda a verdade, os pensadores irão agora se preocupar como apreender essas verdades, ou seja, qual relação devia se estabelecer entre a História e a historiografia. Com isso surgem dois conceitos fundamentais de uma nova historiografia: “racionalidade” e “método”. Nesta altura, a História não é mais um conhecimento servil aos projetos políticos, mas primordial, a apreensão da sua verdade agora ganha forma de um conhecimento racional aos modos científicos da época. Aluno e amigo de Michelet, Gabriel Monod (1844-1912), um dos fundadores da *Revue historique*, em 1876, escreveu em um artigo:

O desenvolvimento dos estudos históricos é um dos traços distintivos do movimento intelectual do século XIX. Tal desenvolvimento é a manifestação, na área das ciências morais, do espírito científico ao qual pertence doravante a direção da sociedade moderna (MONOD 1889, p. 587)

Com a racionalidade do método o historiador lida com as experiências do passado objetivamente. Encontramos aqui outro conceito que será muito importante para nossa discussão com Nietzsche, o de “objetividade”. Pois, a partir de então, para produzir conhecimento histórico era preciso fundir o sujeito-pensante-pesquisador e o objeto de investigação. Então a história já tem outra posição diante do seu conhecimento, e este aspira à razão científica tão alteada nesta época. Ela entra no debate científico que retoma Immanuel Kant sobre as possibilidades e limites do conhecimento humano. A preocupação era “o que buscar na história”, e “que métodos e procedimentos empregar nesta busca” (BARROS, 2011.p.53). Os primeiros paradigmas, Positivismo e Historicismo, como veremos, deram respostas diferentes a essas perguntas. Mas de modo geral, o historiador profissional que logo se tornaria a contraposição aos eruditos precedentes e contemporâneos, como Voltaire, Montesquieu ou David Hume, se dedicavam cada vez mais ao concreto vivido, aos eventos.

---

<sup>6</sup> Metáforas usadas por Nietzsche para problematizar o excesso de sentido histórico do homem moderno, diz que “um homem que quisesse sentir as coisas de maneira absolutamente histórica seria semelhante àquele que fosse obrigado a se privar do sono, ou a um animal que só pudesse viver ruminando continuamente os mesmos alimentos” (NIETZSCHE, 2005. P.72 – 73)

Para o historiador apreender o vivido e tornar seu método possível, precisaria de um objeto que fosse capaz de atingir a essencialidade do processo histórico. O historiador começa a usar vestígios e evidências diversas deixadas pelas experiências do ser humano no passado, então surge um aspecto central do fazer histórico moderno: as fontes históricas. Sua definição, o que é ou não uma fonte histórica, variou constantemente nesse processo, mas, de modo geral, ele findaria, numa gradual expansão, abrindo um leque quase infinito de possibilidades. O problema das fontes condicionou a história sua objetividade, não necessitando mais dos atributos metafísicos das filosofias. A Teoria da história, portanto, surge como contraponto às filosofias da história por uma tendência da disciplina na época.

Interessantemente parece ser esquecido, despercebido ou simplesmente ignorado, que suas bases epistêmicas são filosóficas. Ou ainda mais claro, há teorias da história ancoradas diretamente na filosofia, como o Positivismo comtiano ou a perspectiva teleológica da marcha da civilização ao socialismo em Engels e Marx. A contraposição da história estava na busca pela “objetividade”, por um método universal tal qual nas ciências naturais, que uma lei física se impõe a todos. Esforçando-se para uma separação entre o historiador e seu objeto, a historiografia torna-se empírica se diferenciando das filosofias da história que o pretendia ter a racionalidade do processo, pela qual o historiador tomaria consciência de si: A história era mera exemplificação do “Ser”. Em outras palavras, o processo, *a priori*, dava sentido ao fazer histórico. Com a pretensa objetividade, o historiador vê o processo de fora, é o próprio objeto do historiador. Portanto, a questão não é mais conseguir uma universalidade ontológica da história-objeto<sup>7</sup>, mas uma universalidade epistemológica (REIS, 2011. P.16).

Isto tem um grande valor para a nossa discussão, na qual podemos clarear a relação entre a filosofia e a história, pois esta relação foi, e é muito obscurecida, como se a filosofia e a história fossem disciplinas distantes e até opostas. Veremos mais pormenorizadamente o processo de formação dos primeiros paradigmas, olhando para suas raízes nas filosofias da história. É importante essa perspectiva, pois os historiadores nunca estiveram seguros e confortáveis com a presença da filosofia. Para eles, os filósofos têm excessos apriorísticos, internalistas, que buscam no próprio pensamento encontrar a verdade em si, acreditam que com suas “eloquências” aforísticas irão encontrar o sentido da história universal sem considerar a rugosidade das experiências humanas (Reis, 2013.p.21). Mas a prática histórica necessita de um pensamento sobre prática histórica, diferente disso não conseguiria se

---

<sup>7</sup> Referimos-nos como História-objeto à concepção universalizante das filosofias da história, nas quais o processo da realidade era produto de uma força metafísica, em Hegel, por exemplo, a história era a marcha do Espírito rumo à razão absoluta.

sustentar. Essa distância aparente da história e filosofia faz com que contribuições importantes como as de Nietzsche sejam ignoradas, como se o debate filosófico tivesse a tendência negativa de tirar os pés da historiografia da realidade. Essa sessão é importante para evidenciarmos que a importância historiográfica no sentido moderno surge no campo filosófico. Temos como objetivo aqui iluminar o pensamento sobre o sentido histórico e sua prática à luz da filosofia, como também veremos no segundo capítulo a contribuição da filosofia de Nietzsche para o sentido histórico de forma mais aprofundada.

Segundo Reis (2013), a intriga dos historiadores para com os filósofos nem sempre foi comedida. Marx em sua XI tese acerca de Feuerbach se queixa de que os filósofos passaram todo tempo tentando explicar ao mundo ao invés de tentar transformá-lo, denunciando uma falta de compromisso dos filósofos para a realidade objetiva; para Febvre, Toynbee e Spengler, são “oportunistas”. Como, para Chartier, mais sóbrio, a história e a filosofia têm tarefas distintas e sua aproximação pode ser prejudicial à história (REIS, 2013.p.21). Como supracitado, veremos que a história sempre esteve ancorada numa consideração filosófica, quando não era ela a própria prática da filosofia da história, como para Kant, que a história seria a construção de uma narrativa universal guiada pela filosofia do cosmopolitismo da Razão. Como também depois das Teorias da história que requereram uma discussão teórico-metódica, não mais metafísica, mas epistemológica, e, ainda, portanto, filosófica.

## **1.2 - A escola positivista ou metódica-positiva**

O dito Positivismo surge no século XIX, emergindo das vastas reflexões do movimento filosófico do século XVIII, chamado Iluminismo. As direções reflexivas que formam sua base teórica foram herdadas dos filósofos iluministas. Destarte, é importante investigarmos as raízes desse novo paradigma. A característica principal do Positivismo herdado do Iluminismo foi o pensamento universalizante, isto é, a busca por leis gerais que servissem para todas as sociedades humanas; a crença de que, apesar das múltiplas e claridentes distinções entre os povos, havia “padrões”, pontos de interseção encobertos que poderiam ser desvelados pela razão.

O pensamento universalizante pode ser visto em diversos filósofos, como o Barão de Montesquieu (1689 – 1755)<sup>8</sup>. Investigador irrefreável das diversidades humanas buscou

encontrar leis de alcance geral que determinassem as diversas leis particulares.

Acima de tudo, considerei a humanidade, e o resultado dos meus pensamentos foi que, no meio de uma diversidade infinita de leis e usos, estes não se norteiam exclusivamente pelo capricho da imaginação. Estabeleci os primeiros princípios e descobri que os casos particulares decorrem naturalmente deles; e que cada lei particular está relacionada com outra lei ou depende de outra de alcance mais geral (MONTESQUIEU, 1748 apud BARROS, 2011. p.74)

Segundo BARROS (2011), é a mesma obsessão em identificar uma unidade na natureza humana por detrás da diversidade, uma “uniformidade da natureza humana”, que poderemos perceber através do *Tratado da natureza humana* (1739) do filósofo David Hume (1711 – 1776)<sup>9</sup> que foi produzido com a pretensão de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”, pois no seu esforço alarmante para distinguir o “natural” do “artificial” na condição humana, ele percebe que o sentimento morais – diferente dos sentidos de justiça, este seria artificial – estaria presente em todas as sociedades, desta maneira, universal. Em relação à História, este autor tem contribuição direta na gigantesca *História da Inglaterra* (1754 – 1762) de seis volumes. Para Hume, a história serviria como uma espécie de memorando que adquiriria as variáveis do comportamento humano permitindo que nós pudéssemos estar cientes das suas “causas primárias e regulares”.

Com a ideia de uniformidade e universalidade da natureza humana, caminhara junta a de que seria possível mensurar uma lógica por trás da diversidade histórica o que serviria de base para as futuras pretensões positivistas (BARROS, 2011. p.77). O filósofo iluminista Immanuel Kant (1724 – 1804)<sup>10</sup> em *Ideia de uma História Universal sob o ponto de vista cosmopolita* desenvolve sua própria filosofia da história, e, de acordo com o filósofo, a história deveria ser utilizada com duas pedras angulares, da universalidade e da racionalidade. Enquanto os historiadores deveriam tratar a história como uma barca que trafega com toda a humanidade, isto é, uma História geral, também tinha por objetivo decifrar os “desígnios da natureza”, descortinar a razão embutida e fundante das ações aparentemente isoladas e individuais do ser humano.

A razão da natureza sempre estaria por trás de qualquer ação do ser humano, inclusive as insensatas, bélicas, egoístas, destrutivas, competitivas, e as reciclavam para o bem coletivo. A vaidade humana geraria a inveja, que, por sua vez, tornar-se-ia o motor do progresso

humano através da competitividade, catapultando o homem do estado primitivo que o tomaria caso essa injúria entre os homens não tivesse começado. A avareza e a ambição de enriquecimento deixariam o homem sedento por ganho gerando o comércio, e este seria fundamental para a movimentação dos homens entre si gerando o desenvolvimento material, as ferramentas que ajudam a manutenção da vida; a vaidade pessoal de ter seu nome eternizado levaria os homens a praticar benfeitorias a todos os outros; as guerras levariam ao contato das civilizações, como a ambição e a cobiça, abomináveis sem a luz da razão, seriam os primeiros passos da cultura.

Para Kant, a natureza usa um mecanismo que tem por força o antagonismo entre “discórdia e concórdia” entre os seres humanos, e a tarefa do historiador ou o filósofo da história é decifrar o sentido coletivo das aparentes ações individuais gratuitas, pois mesmo que, à primeira vista, elas sejam voluntárias, sem sentido e egoístas, em última instância, é a dependência mútua entre os seres, a razão da natureza que os levaria ao melhor, a um fim último de máxima benevolência, da razão plena. Ainda no ensaio em: *Ideia de uma História Universal sob o ponto de vista cosmopolita*, diz

[...] sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos (KANT, 1986, p.14).

Portanto, a lei geral da história para Kant era a condução da humanidade rumo à razão plena, sendo toda produção da natureza um conglomerado preciso de um plano secreto que deveria ser desvendado.

Interessantemente, Kant não pretendia, ele mesmo, escrever a história, pois sua hipótese era que o filósofo ocupado com a história caberia desvelar o fio condutor da razão, só depois o historiador seria o responsável por escrever a história de modo a explicá-la de acordo com a decifração do filósofo. As filosofias da história já vinham sendo produzidas desde Voltaire quando escreveu sua primeira *Filosofia da história* (1767) e primeira do gênero<sup>11</sup>,

---

<sup>11</sup> Mais tarde Voltaire escreveria outra *Filosofia da história* que foi publicada como prólogo do *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* (Versão original publicada em 1756).

depois surgiriam muitas outras filosofias da história, como a do próprio Kant. Em 1774, foi publicada uma filosofia da história que se opõe a ideia universalista proposta pelos iluministas, era uma nova vertente chamada de “Romantismo”.

Segundo Michael Lowy (1938)<sup>12</sup> e Robert Sayre, em: *Revolta e melancolia romantismo na contracorrente da modernidade* (2015), o romantismo é uma autocrítica da modernidade, sendo a modernidade um constructo do “espírito capitalista”, como dito por Max Weber<sup>13</sup>, caracterizado pelo espírito de cálculo, o desencantamento do mundo, a racionalidade instrumental, a dominação burocrática<sup>14</sup>. Segundo Giovanni Reale e D. Antisere, o termo “Romantismo” surge na Inglaterra para fazer referência ao fabuloso, à irrealidade, ao intocável, e gradualmente foi passando a representar o renascimento da emoção e da intuição entravadas pelo racionalismo do século XVIII (2005.p.10). Especificamente sobre a história, os românticos tinham o pensamento particularizante, valorizando as singularidades – povos, localidades, o indivíduo. Por isso, dentre outras similaridades, tem grandes afinidades com o Historicismo, que seria a contraposição do Positivismo.

Os românticos davam novas direções as premissas de Giambattista Vico, filósofo italiano que publicara a obra *Uma nova ciência* (1725)<sup>15</sup>, que propunha uma adoção e inversão da dúvida metódica de René Descartes que conduzia o pensamento iluminista, elevando a dúvida à própria razão, chegando a verdade inquestionável que desde a “antiguidade inicial” o mundo da sociedade civil foi criado pelo homem, ou seja, as próprias concepções civilidade tem sua historicidade, seus princípios estão nas próprias modificações da mente humana, em outras palavras, a razão é histórica.

Herder (1744 - 1803) com ironia publica *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade* (1774). A obra fazia duras críticas ao universalismo por reduzir a variedade dos processos humanos a uma lei geral. Para ele, este ato surge de uma extrema arrogância por uniformizar toda a história humana através do pensamento presente, isto é, tornando o presente “a medida de todas as coisas”. Veremos que Nietzsche não será ameno nas críticas sobre essa percepção iluminista. Esta visão de Herder valoriza cada época em sua singularidade e diversidade própria, pensamento que fará parte das bases historicistas como

---

<sup>14</sup> O Romantismo alemão foi um movimento que surgiu na Alemanha do final do século XVIII e vai até o final do século seguinte. Os Românticos-idealistas pretendiam revirar o mundo moderno com um projeto de estetização total da existência. Literatos como os irmãos Schlegel, Novalis, Tieck iniciam uma revolução estética que rompeu com a matematização e racionalização do mundo tão cara aos iluministas.

também veremos adiante. Porém, Herder não tinha muito espaço para particularismos no século de abundância universalista. O universalismo se estendeu até o século XIX, bem representado pela filosofia da história de Hegel.

Hegel (1770–1831) foi um filósofo alemão, autor da obra *Fenomenologia do espírito* (1807) e dono da filosofia da história mais representativa, pois é o cume da ideia de que a história deve ser situada centro do pensamento filosófico (BARROS, 2011: 50). Segundo Hannah Arendt, “pensar, com Hegel, que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda consciência histórica moderna, como quer que essa se expresse – em termos especificamente hegelianos ou não” (ARENDDT, 2009:101)

As reflexões de Hegel, que tinham como centro a história, tiveram grande impacto na cultura ocidental. Para José Carlos Reis, “a filosofia hegeliana é a representação mais otimista que o Ocidente construiu sobre si mesmo” (REIS, 2013: 73). Se para Lowy o romantismo é a autocrítica em perspectiva de uma modernidade do espírito capitalista manifestando-se como revolta e melancolia pela perda de valores essenciais decepados nos novos parâmetros de vida moderna, um sentimento de luto pelo presente vazio, para Habermas, a filosofia de Hegel é a autocrítica da modernidade no sentido de refletir sobre si mesma, de buscar a si sem dívida com a antiguidade ou cristianismo. A modernidade em Hegel torna-se autossuficiente e andando com toda potência para o futuro, para a liberdade. Ela nega a si, o estado ainda não ideal, para caminhar a sua natureza plena, ao “espírito absoluto”, a modernidade é insatisfação constante com o presente; o conhecimento histórico não é o culto ao acúmulo de conhecimento sobre o passado, mas ele próprio é cultuado como o caminho ao futuro ideal. (HABERMAS, 1981, 1985 apud REIS, 2011. p.74).

Em 1830, Hegel publica as suas *Lições sobre a Filosofia da história Universal*, obra que tem o intento duplo, se formos pensar com Kant, tanto de uma nova filosofia da história aos modos universalistas do iluminismo, como também é a primeira produção de uma história universal na prática. Nela o filósofo explica a marcha do Espírito, uma espécie de vontade divina que rege o curso do mundo dialeticamente<sup>16</sup>, no entanto, não é uma teologia<sup>17</sup> como nas historiografias cristãs, para Barros (2011)

A Razão não governaria o mundo de forma arbitrária, pontuando a história com milagres. Ao contrário, haveria uma racionalidade a ser percebida, uma lógica interna ao desenvolvimento do mundo humano, da qual os milagres estariam necessariamente excluídos. O Real, para Hegel, é

Racional. E o Racional é Real. <sup>18</sup> (BARROS, 2011.p.85)

Hegel foi um dos grandes criticados por Nietzsche. Aliás, Reis (2011) trata a segunda intempestiva como uma obra, antes de tudo, anti-hegeliana. Nietzsche se oporá fervorosamente contra essas ideias universalistas e de aperfeiçoamento humano durante o processo histórico. Esse processo à perfeição, à autoconsciência, à liberdade é para ele parte de uma lógica do ressentimento, pela qual o futuro deve saldar as dívidas passadas. Não há sentido último, origem ou ponto de chegada ao processo histórico. Esta é uma ideia que ignora outras respostas aos problemas fundamentais da filosofia e excluem a pluralidade. O progresso do processo histórico não quer dizer aperfeiçoamento, não há um melhoramento dialético. Para o autor de *O anticristo*, essas ideias não são suficientes para explicar nada que acontece no mundo e com os seres humanos dentro do processo histórico. (REIS, 2011.p.160).

Ao invés da ideia de processo universal, Nietzsche entendia a história como um perpétuo devir, um jogo de forças inumeráveis que não têm finalidade ou sentido. Cada instante tem a mesma equivalência, pois não há uma consciência por trás do mundo. A razão de Hegel era tão somente uma ilusão que acaba por castrar o intelecto por tirá-lo à vontade e os sentimentos em favor de uma vã busca pela espiritualidade absoluta, pela razão pura. A razão, a consciência podem apenas ser mais um meio para potencializar a vontade, ela não tem responsabilidades tampouco preside qualquer processo histórico. Nietzsche quer trazer a consciência de volta para o mundo, pois há muito que a tradição filosófica e as religiões, especialmente cristãs, idolatram o não-mundano exaltando o puro e o não existente, o pós-vida, ou, no caso de Hegel, a iluminação absoluta que virá acontecer via dialética do processo histórico.

Depois das publicações hegelianas o trabalho do historiador já estava bem definido e a história já começava a tentar dar seus passos para longe da filosofia, começava a se jogar no intento de tornar-se ciência, desta maneira, empirista, antimetafísica – pelo menos aparentemente – e a obra de Hegel não foi aceita como um trabalho historiográfico, pois ela tinha como fundamento uma metafísica em que a história aparecia como exemplificação do ser, do Espírito. No entanto, esta obra abriu um horizonte para novas elaborações de “histórias universais” que viriam a disputar com as “histórias nacionais”, que surgiram com o patrocínio

---

<sup>18</sup> Para Hegel, a tarefa da reflexão é se objetivar e tornar-se ciente de si, “para si”, assim se aproximando da exigência lógica da onipresença do todo, do “em si”, “o logos é anterior ao devir”. Portanto, o conhecimento histórico é o reconhecimento da essência interna da diversidade externa.

dos estados nações para a construção da sua memória.

Sua filosofia da história implica uma continuidade histórica, uma linearidade temporal que segue um progresso para um fim último que vem se desencadeando no mundo humano. Para Nietzsche, essa visão tão cara a “segunda modernidade”<sup>19</sup> é resultado de uma consciência histórica saturada que se expressa na Europa como o egoísmo e ingenuidade de ver-se como o ponto mais alto da história da humanidade. Nietzsche era um inimigo ferrenho das filosofias da história por causa desse aspecto finalista, de uma marcha universal guiado por um ente metafísico, seja a Razão o Espírito ou o juízo final.

As filosofias da história iluminista desempenharam um papel muito importante no contexto do final do século XVIII, eram ideias revolucionárias que visavam à libertação do homem através da razão. Muitos dos seus pensadores levantavam as palavras contra o estado absolutista, contra a nobreza parasita e a igreja, amante dos dois. Foram propostas teorias, como a de Condorcet (1743 – 1794), muito influenciado pelo intenso momento da revolução na França, propôs uma matemática social, uma tentativa de encontrar “leis gerais, necessárias e constantes” para libertar o ser humano das opressões as quais é submetido. Assim como a própria forma de operar o conhecimento era revolucionário, como a imparcialidade, esta serviria para direcionar toda verdade à mensuração racional em detrimento dos “argumentos de autoridade” fruto das teologias disseminadas desde a escolástica mandatária de verdades não demonstradas empiricamente que começam a ser combatidas com base na dúvida metódica Cartesiana e no método empírico de Francis Bacon (1561 – 1626). A imparcialidade significaria a liberdade do pensamento.

O Positivismo é uma continuidade desses pensamentos desenvolvidos pelos iluministas, mas não herdaram seu ímpeto revolucionário que inspirou a queda da Bastilha e admirou o ainda jovem Hegel, que tem por base do seu pensamento o entusiasmo da Revolução e as ações Napoleônicas, que para ele “é o meio da realização da história universal, o meio de expressão do desejo de liberdade de um povo” (REIS, 2011.p.48). Na transição entre as filosofias da história e as emergentes teorias da história, entre o final do século XVIII ao XIX, houve uma mudança substancial, o pensamento revolucionário transmuta-se em conservadorismo, tanto nas teorias do conhecimento, isto é, as ideias sobre o que pode a razão, suas possibilidades e limites, quanto nas funções da historiografia. Apesar do Iluminismo também ter posturas conservadoras, como a perspectiva eurocêntrica do mundo humano, quando acreditavam que a Europa estava mais próxima da Razão, portanto, mais

avançada que os outros povos. Na própria Revolução Francesa, que fora patrocinada pela burguesia, havia intuítos, pelo menos das classes mais abastadas economicamente da sociedade, de instaurar uma nova forma de dominação (BARROS, 2011.p. 89)

A transição entre o iluminismo revolucionário e o Positivismo conservador acontece durante o assentamento da burguesia vitoriosa pós-revolução gozando das suas conquistas e se reajustando depois do período de Restauração pós-napoleônica. O Positivismo surgiu intrínseco aos novos moldes da emergente sociedade burguês-industrial, e isto está inteiramente ligado às novas formas de se fazer história, que agora se transforma em ferramenta de fortificação do estado burguês (BARROS, 2011. P.90)

### **1.2.1 - O conservadorismo positivo**

O Positivismo de fato surge verdadeiramente com novos postulados acrescentados às premissas iluministas e a utilização radicalizada destas próprias. À busca das leis gerais que vinham sendo desenvolvidas somou-se o sentido de “ordem”; às novas formas de pensar o mundo pela razão como única forma de alcançar a verdade acrescentou-se o rigor do método numa tentativa de equiparar as ciências humanas às ciências da natureza, e a imparcialidade até então revolucionária tornou-se uma “afirmação da rigorosa neutralidade do cientista social. Quem inaugura esse pensamento é Augusto Comte (1798 – 1857), um novo sistema que chamamos de “Positivo”.

Para Reis (2011), o sistema positivo caracteriza-se pelo (1) seu “modelo de conhecimento objetivo”, no qual o historiador crer operar o conhecimento de modo direto com seu objeto de estudo, isto é, os vestígios do passado; (2) pelo “seu ideal de conhecimento verdadeiro”, ancorado na ideia da imparcialidade absoluta no fazer científico do historiador, que não se comporta cientificamente conforme suas paixões, e consegue extrair o “fato em si”, uma objetividade absoluta, pois os fatos não são criados, mas dados nos documentos; (3) sua “herdada crítica textual” carente de verdade, de dúvida para se aproximar o máximo possível das imagens observadas no passado. (REIS, 2011.p.33)

Nietzsche antecipa grandes discussões da historiografia que só viriam a ser colocadas em pauta decisivamente nas últimas décadas do século XX, sobre a questão da passividade das fontes. Contemporaneamente, a historiografia já desmembrou essa perspectiva positivista, e Nietzsche fora um dos primeiros a colocar essa questão em xeque já no século XIX, pois para o autor seria um equívoco admitir uma passividade do historiador, considerando que mesmo com todos os cuidados possíveis com o procedimento metodológico, as fontes acabam [Digite texto]

se impregnando do historiador em algum nível, de modo que todo passado só é escrito, pois pelo presente, “há tantos passados quanto presentes” (NIETZSCHE, 2005. p.43) Além disso, para o autor, a historiografia devia ser escrita com um grande poder artístico, dando forma ao que é mais elevado através da criação estimulada pelo amor, pela paixão daquele que foi aos dados empíricos, e para isso precisa de objetividade. No entanto, não era o caso ser objetivo passivo:

Compreende-se então por essa palavra [objetividade] um estado de espírito que permite o historiador examinar um acontecimento em todos seus motivos e em todas suas consequências de maneira tão pura, que este acontecimento não poderia mais exercer influência sobre sua pessoa [...] Mas é uma superstição acreditar que a imagem suscitada pelas coisas numa pessoa assim disposta restitui realmente a natureza empírica delas. Dever-se-ia supor que as coisas, em tais momentos, se desenham, se refletem, se espelham, por assim dizer, a partir de sua atividade própria, num sujeito puramente passivo? Mas isto seria uma mitologia e, além disso, uma péssima mitologia; isto seria também esquecer que este momento é justamente o mais vigoroso e mais original na alma do artista, um momento criador, um momento supremo de composição, cujo o resultado seria uma autêntica obra no plano artístico, mas não no histórico (NIETZSCHE, 2005. p. 121)

Contemporaneamente há a afirmativa de que se tem interação das fontes com o pesquisador, de modo a ser considerada, por alguns pensadores, uma força contribuinte para uma nova dimensão da própria subjetividade. Carlos Ginzburg, pioneiro da Micro-história, no seu texto de 1979 *Provas e possibilidades*, afirma que não só há uma influência da subjetividade do historiador sobre o objeto, como o objeto causa-lhe modificações a partir da alteridade do contato. (GINZBURG, 1991. p.196). Ou seja, não é só o “presente”, a imaginação do presente agindo sobre o passado que direcionam a pesquisa histórica, mas o passado traz vozes ativas que interferem na forma da pesquisa, na operação historiográficas do historiador. A ideia de que o passado revitaliza o presente e que, em contrapartida, o presente recria o passado, são pilares para visão múltipla e ambivalente de Nietzsche sobre a história: passado e o presente são múltiplos.

O autor foi pioneiro em desmistificar a ideia da “verdade única”. Embora a segunda fase do historicismo já vinha se desenvolvendo com o relativismo histórico que já admitia o perspectivismo da verdade dos fatos. Nietzsche combatia com todas as forças a ideia de buscar a “verdade última”, para ele, esta era a morte da dimensão artística da vida, esta que deve ser superior, elevada, estimada pelo homem, pois está em consonância com a vida. Os historiadores objetivos buscavam formular conceitualmente uma explicação última para os

[Digite texto]

acontecimentos passados. Além de acreditar cegamente nisto, esta seria a grande vitória celebrada nos corredores acadêmicos da Alemanha e da França na sua época. Nietzsche também chamou a atenção que a busca pela verdade última também causava frequentemente o *anacronismo*, este vício perigoso. Pois incorre aos historiadores de implantar, sem consciência nenhuma, fatos do presente em personagens e acontecimentos passados. Para o autor, segundo Barros (2011), o historiador deve buscar a interseção de algumas questões já tendo em vista as formas positivas de se fazer história para com isso conseguir reconstruir o passado de uma forma vital, através de problemas presentes:

Nem incorrer no erro de anular o passado sob a forma de uma “desvitalização do passado” que o considera fato consumado e arquivo morto, e que frequentemente termina por desconhecê-lo em suas singularidades ao despejar sobre esse mesmo passado “anacronismos” de toda ordem, e nem anular a própria figura do historiador que produz o conhecimento, ao encará-lo como expectador passivo dos acontecimentos. Nesta peculiar operação historiográfica que valoriza simultaneamente os dois polos históricos [...] poderia se constituir a “história artística” proposta por Nietzsche sob o signo de uma “transfiguração do passado”.. (BARROS, 2011. p.214)

O Positivismo é a aderência de uma atitude apreensiva face à nova estabilidade social. Agora o universalismo mecânico, metafísico, se transformara em progresso evolucionista, “aqui, não se trata de temporalidade “sintética” de Hegel – um presente que preserva e supera o passado – mas da temporalidade evolutiva, cumulativa, da evolução gradual, irreversível, linear e infinita do progresso iluminista (REIS, 2011.p.26). Vemos que o sistema de Comte é tão metafísico quanto o universalismo iluminista, apesar da carapaça antimetafísica, é uma filosofia da história (Ibdem, p.26). Se em Hegel o Estado é a representação de uma individualidade se manifestando enquanto Espírito, os Estados-nações tem líderes “esclarecidos”, eles “sabem”, suas ações são intencionalmente pensadas em vista da evolução. Segundo Walter Benjamin (1892 – 1940), nas *Teses sobre o conceito de história* argumenta que o Positivismo encobriu as necessidades naturais do progresso por uma ideia mecanicista causando uma inação.

A reinterpretação do progresso exclusivamente em função de avanços da tecnologia seria a chave para explicar esta despolitização que a burguesia industrial agora buscava impor às classes trabalhadoras. De um lado a crença de que a humanidade avança inexoravelmente para um mundo melhor, a partir dos progressos tecnológicos que vão acontecendo naturalmente, convidaria a que se refreasse o ímpeto revolucionário e autorizaria os seres humanos pertencentes às classes mais favorecidas

“esperarem as coisas acontecerem”.<sup>20</sup> (BARROS, 2011. p. 92)

Interessantemente, Rousseau (1712 – 1778) Em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* (1755), afirma justamente o contrário, que com o avanço da técnica da propriedade privada a desigualdade vai aumentando cada vez mais e o mundo se afastando, portanto, de suas benesses. O discurso Positivista encobria uma “conciliação de classes” com a máxima “ordem e progresso”. Os trabalhadores estavam submetidos ao aprendizado de se servir cada vez mais aos burgueses.

Henry Thomas Buckle (1821 – 1862) escreveu no seu *A história da civilização na Inglaterra*, diversas referências ao progresso, relacionado aos avanços científicos e as explicações científicas para os fenômenos naturais e sociais. Referências aos “estágios da civilização” colocando a Europa no topo da pirâmide; elogios a compilação de informações diversas feitas pela ciência e crítica à história do seu tempo por não ter avançado mais freneticamente nas histórias generalizadoras. Para este autor, uma forma dos historiadores chegarem a história do todo é por meio da erudição, de saberes diversos, para citar alguns: economia, jurisdição, problemas eclesiásticos e filosofia das estatísticas. Ele mesmo pretendia produzir uma história que fosse equivalente às ciências naturais. E um apontamento interessante do Barros (2011) é que essas ideias não contém a ambição de alcançar leis gerais aos modos comtiano, mas somente justificar a posição da Europa no topo da hierarquia das civilizações.

Reis (2011) vai na mesma direção, mas de forma mais ampla, dizendo que não existiu de fato um movimento historiográfico Positivista, apesar de ter poucos historiadores que escreveram ao modo comtiano, como Louis Bordeau na sua obra *L’histoire ET lês historiens, essai critique sur l’histoire*. O que de fato fazia era uma historiografia Positiva, com as características que já pontuamos anteriormente. O objetivo dela era a de reconstruir um passado através da problematização das fontes como que reabrindo o passado cristalizado nelas, remontando “o que se passou” e deixando os eventos falarem por si. Por outro lado, Barros (2011.p.105) diz que o fazer histórico Positivista pode ser encontrado em todas as épocas posteriores ao século XIX, inclusive na contemporaneidade.

Pela pretensa imparcialidade absoluta, a pretensão de ter um conhecimento verdadeiro rejeitando as filosofias da história por suas premissas fundamentadas *a priori* em troca de um

---

<sup>20</sup>Barros (2011. P.92) continua: “O culto ao Progresso – na verdade um “progresso tecnológico” – oculta o fato de que este tipo de progresso não vem acompanhado necessariamente de progresso nas relações sociais, na ética, na espiritualidade, na busca de supressão da desigualdade humana” (p. 94)

conhecimento científico verdadeiro, verificável, podemos chamá-la de metódica, mas não positivista. E quanto ao terceiro ponto, sua herdada crítica textual como forma de se aproximar o máximo do evento, foi uma maneira de encerrar com a ideia de Presente-mítico, de transcendência e iniciar uma história focada na irrepetibilidade do evento, na temporalidade acontecimental. Mas essa “é a forma mais desesperada de fuga da história, que é tentada por todos os meios já conhecidos e cria outro meio – o do esforço da objetividade científica”. O autor coloca a objetividade na mesma função atribuída a fé, ao mito e a utopia. Essa foi uma das maiores críticas de Nietzsche ao conhecimento moderno, sua fuga da vida pela busca cega pela verdade, uma “vontade de verdade”, ou, como veremos no segundo capítulo desse trabalho, um “instinto de conhecimento”:

O evento passado é o oposto do evento presente – este é emergência, novidade resolução, transtorno; aquele, uma petrificação do vivido. Temendo o caráter incontrolável do evento contemporâneo, do qual não se conhecem as consequências, os ditos positivistas escapavam do evento presente e de seu caráter explosivo pelo culto do evento passado, embalsamando-o e “arquivando-o” (REIS, 2011. p.36)

Esses historiadores também praticam uma fuga “mítica”. Reis (2011.p. 37) destaca que para Langlois e Seignobos, o historiador é um educador cívico. A história embalsamada torna-se virtude eternizada. A educação do presente tem como base grandes homens, grandes eventos e grandes datas que “cativam o aluno e o situa na evolução da nação”, procura-se uma coincidência entre o “atual e o eterno”, como nas datas comemorativas que revivem os eventos passados no presente. Também há a evasão pela utopia, pois os grandes feitos de grandes homens que favoreceram o progresso, o desenvolvimento da sociedade, só fazem sentidos direcionados à “democracia”, a um futuro que está por vir. E, por último, a evasão pela fé, este representado por Ranke afirmando que o evento é “divinizado pela introdução nele da presença de Deus, da sua Vontade”.

Tais concepções advindas das filosofias da história como o universalismo e posteriormente seus desdobramentos com o conservadorismo positivista e suas implicações constituíam no século XIX, principalmente na França, parte do contexto historiográfico da época vislumbrada por Nietzsche, esta que fora duramente contraposta por Nietzsche, um anti dialético, inimigo sem precedentes das teleologias e especialmente dos historiadores objetivos, pois Nietzsche estava contrapondo todo esse contexto com um projeto estético que tinha como paradigma a arte à vida. E que, na Alemanha, havia outro movimento que ele também se oporá já não somente por questões como a objetividade, mas também pelo excesso

[Digite texto]

que acabou se aderindo na historiografia alemã, o que também implica grandes perdas, segundo as premissas nietzschianas. Este foi o Historicismo.

### 1.3 - O historicismo alemão

O historicismo foi uma escola historiográfica que, na corrida pela matriz científica da história, representa uma das frentes fundamentais no contexto historiográfico do século XIX discutido por Nietzsche. Ao historicismo, por ter sua centralidade na Alemanha, é dedicada à crítica de Nietzsche, refletindo sobre seus efeitos, vista sua preocupação com a cultura alemã bismarkiana. O Positivismo apontou no século XIX com um conservadorismo ligado diretamente à burguesia industrial. Já o Historicismo foi, inicialmente, foi igualmente conservador, pois servira de âncora para o conservadorismo patrocinado pela burocracia estatal que, se pensarmos de modo geral, em algum ponto os interesses da burguesia e da burocracia estatal comungavam-se.

Duas grandes questões estão nos primórdios do Historicismo: a unificação Alemã, que se tinha já como necessidade do povo alemão para qual o Estado já se preparava para uma guerra da unificação nacional. E, depois, pela modernização alemã sem a necessidade de revolução. O Historicismo da Escola alemã, nos seus primórdios, era parte do projeto prussiano, patrocinado pela monarquia, e tentava justificar as permanências do Antigo Regime utilizando do passado. Isso já denota uma oposição brutal entre o contexto Francês Positivista empurrado pelo fogaréu da Revolução Francesa que reivindicava um salto para o futuro superando um estado de desigualdades entre os homens. O historicista, por sua vez, não desprezava o passado como fizeram os filósofos iluministas, mas pensava que cada época tinha sua importância em si mesma, deste modo, deveria ser analisada a partir dos seus próprios valores.

A valorização das particularidades periódicas, as quais devem ser analisadas com critérios adequados e seguindo seus próprios valores, também valeria para as diversas espacialidades, cada uma com sua singularidade requerendo análises particulares. Vê-se que o Historicismo é um projeto conservador no seu princípio, mas já dá sinais de inovações em relação ao pensamento iluminista universalista vigente na Europa (BARROS, 2011, p.110).

É importante notar que os monarcas Franceses foram intransigentes com as mudanças inevitáveis da ascensão da burguesia, do desenvolvimento tecnológico e sobre as ideias que rondavam a Europa como os discursos de Rousseau, que girava o farol para o povo, e, por isso, tiveram que enfrentar o levante da Revolução Francesa. Segundo Barros (2011, p.109), a [Digite texto]

Prússia herdou da época dos déspotas esclarecidos o mecanismo político de evitar revoluções com reformas de curto alcance como forma de se conservar no poder. Para Reis (2011), “a Prússia temia a revolução alemã e procurou evitá-la com reformas profundas, com uma política antirrevolucionária e ao mesmo tempo autoritária e modernizadora (REIS, 2013,p.53). Déspotas como Frederico II da Prússia e Dom José II da Áustria conseguiram acompanhar as mudanças do seu tempo, e usaram das próprias fórmulas do iluminismo para se beneficiar; eram “iluministas” moderados, aderiram um discurso modernizador, de benfeitores das artes e das ciências, e com isso ofereceram ao povo a história (Ibdem, p.109).

De modo geral, o Positivismo e o Historicismo foram respostas a um mesmo problema respondido de formas diferentes, em especialidades de heranças distintas. O problema desta época, no limiar do século XIX, era satisfazer e integrar dois grupos de modo que viabilizasse a modernização com o desenvolvimento tecnológico para a inevitável ascensão burguesa e conservar alguns privilégios do Antigo Regime (FONTANA, 2004. p. 222). Cada qual deu sua resposta. O positivismo com o universalismo, e o Historicismo com o nacionalismo. O Historicista alemão tinha a missão de construir uma história nacional, então precisaram recorrer às documentações medievais alemãs e elaborar um novo tipo de crítica documental. (BARROS, 2011, p.110).

Como podemos notar, determinações políticas dos dois movimentos se aproximavam bastante, apesar de darem respostas diferentes aos problemas enfrentados. O que se desenvolve dentro das matrizes que se constituem epistemologicamente tem características distintas. O homem universal do iluminismo agora levado ao centro da questão Positivista será antagonizado pelo “indivíduo concreto” do Historicismo, este é histórico, particular, único e finito. As fontes históricas, os documentos e suas épocas, já são relativizados. Esse aspecto do historicismo já é mais interessante para vislumbrarmos o que irá propor Nietzsche posteriormente.

O caráter relativista do Historicismo vem da herança alemã de vertentes dos pensamentos como o Romantismo, um movimento esteta que tendia à hipertrofia do indivíduo e a elevação da sensibilidade em detrimento da Razão iluminista; uma herança dos teólogos e filólogos alemães que refletiam incansavelmente sobre os textos e suas possíveis interpretações. Desses estudos filológicos vemos um limiar do que viria se tornar posteriormente a perspectiva crítica das fontes do Historicismo, e podemos representá-lo com Johann Martin Chladenius (1710 – 1759).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> bio

Este autor dividia a história em “História do tempo presente” e a “história velha” pelo tipo de método que a pesquisa requer para alguns períodos. As “histórias do tempo presente” são mais vivazes, pois se podem ouvir testemunhas orais/oculares dos fatos que devem ser investigados, isso dava a Chladenius a impressão de que a veracidade da sua pesquisa tonar-se-ia mais válida, já que para períodos longínquos devia-se usar outros tipos de fontes que não as orais. Chladenius dava maior importância às testemunhas oculares que discorriam sobre o fato oralmente. Nisto ele percebeu que a narrativa das testemunhas eram, em verdade, “pontos de vistas” do fato. E acaba estendendo este modo de pensar para o próprio historiador, pois quando ele escolhe as fontes e as interpreta também está atravessando-as com seu “ponto de vista”. Isto implica que o historiador produz uma história, um ponto de vista, de acordo com “pontos de vistas”, portanto, podem existir diversas representações historiográficas de um mesmo fato, pois é relativo às vistas e aos seus respectivos pontos.

O cuidado com as técnicas de interpretação já vinha se desdobrando nos estudos hermenêuticos, e, com Chladenius, reconhecemos o avanço no reconhecimento da multiplicidade dos “pontos de vistas”, isto seria incorporado pelo Historicismo muitos anos depois. E podemos dizer que Chladenius ultrapassou o relativismo fundado no primeiro momento do Historicismo na medida em que estende essa compreensão de multiplicidade dos “pontos de vistas” ao historiador. Essa compreensão só se tornaria dominante no final do século XIX, no segundo momento do Historicismo. Com este autor, em meados do século XVIII, se inicia as reflexões sobre as condições de produção do conhecimento histórico (BARROS, 2011, p.115)

Devemos observar que a relatividade das reflexões de Chladenius é limitada, pois só coloca em perspectiva “corpo e circunstâncias”, ou seja, o sujeito e o objeto não percebem, por exemplo, o papel na constituição intersubjetiva do tempo e o espaço, que serão posteriormente sugeridas por geógrafos e historiadores. No entanto, ainda na metade do século XVIII, outros filólogos e filósofos refletiam sobre a influência do tempo e espaço na construção dos “pontos de vistas”. Apesar de que esses pensadores da segunda metade do século XVIII são pontuais, dispersos. Eles produziram o material que seria trabalhado sistematicamente só com a Escola Alemã. Tomando Chladenius como precursor do reconhecimento da intersubjetividade do próprio historiador, e, portanto, introduzindo já estas reflexões desde meados do século XVIII, o Historicismo teve um recuo em relação à relatividade do conhecimento historiográfico com Ranke e Niebhr, historiadores em defesa de um “relativismo realista”. Este Historicismo é o que seria mais brutalmente criticado por

Nietzsche.

Com o “relativismo realista” o historicismo inicia um processo de rearticulação do conhecimento para montar uma matriz histórico-científica. Para isso, a historiografia alemã também necessitou se afastar das filosofias da história e promover uma discussão metodológica para criar fundamentos para uma crítica das fontes que estivessem de acordo com os experimentos das ciências naturais. Essa crítica foi proposta e aplicada pelo maior representante do historicismo, e chamado de “o pai da história científica”, Leopold von Ranke.

Ranke, com uma influência escondida de Hegel, “um hegeliano tímido”, era um daqueles antimetafísicos que tentavam se afastar de quaisquer modos das filosofias da história. No entanto, pensava que a história era manifestação das ideias, e que ao historiador cabia descobrir as forças espirituais ocultas no curso da história. Era um historicista com traços alarmantemente conservadores, e seu método era o “positivo”, qual caracterizamos precedentemente. Ele baseava-se em documentos diplomáticos para produzir sua história que se limitava ao Estado e às relações deste com seu exterior; se preocupava com a individualidade de cada povo, sua originalidade, e pela psicologia individual de grandes homens. Era um nacionalista que defendia os interesses da nobreza alemã. (REIS, 2011, p.22, 23)

O “hegeliano tímido” abordaria a história como o reino do espírito que se manifesta em individualidades com uma estrutura interna e sentidos próprios e únicos que podem ser tocados pelos historiadores por métodos hermenêuticos aplicados nos vestígios deixados por elas no mundo dos sentidos. O historiador deve valorizar o evento, a própria manifestação do espírito da individualidade, e tratar as fontes com rigor para tanger o fato em si. Estas individualidades podem ser particulares (indivíduos), ou coletivas (nações, épocas). Todas elas são integradas em uma harmonia, uma tendência que as interligam. O trabalho do historiador consiste em vislumbrar o evento, trabalhar rigorosamente as fontes e construir a narrativa mostrando-lhes suas tendências e interconexões. (Reis, 2011, p.22). Sobre essa passividade, no décimo terceiro aforismo d’A *genealogia da moral*, Nietzsche é taxativo ao dizer que essa atitude é similar a dos insetos, “os quais se fazem de mortos para não agir “demais””<sup>22</sup>. Essa religiosidade do espírito da história é identificada pelo autor como uma interação entre a teologia cristã e a teleologia eurocêntrica hegeliana, uma substituição de Deus pelo processo histórico. O autor de Zarathustra vai de encontro a todo e qualquer

---

<sup>22</sup> In: *Genealogia da moral* (1887), 13º aforismo

finalismo, seja teológico, socialista ou positivista, pois a história é “uma interminável e complexa transformação que sofre ação de inúmeras forças e que se redireciona contra o plano de fundo dos reverses de acasos e potências cegas constituindo-se cada momento nessas inúmeras trajetórias como um ponto de transição e uma abertura de decisão”. (BARROS, 2011. p.178).

Ranke tinha princípios de método como forma de resistir às filosofias da história se direcionando a uma atitude científica, eles implicavam que (1) o historiador não é juiz do passado e que a história não deve ter o papel de orientação do presente, mas lhe dar com o passado, somente com o que já passou; (2) que não há interdependência entre o historiador, produtor do conhecimento, e o objeto, a fonte histórica e seus eventos do passado. Ele acreditava que seria possível escapar das tendências culturais, filosóficas, religiosas, etc. em um lugar de neutralidade; (3) que os eventos históricos existem em si, e se manifestam nos documentos; (4) que as fontes devem ser rigorosamente criticadas no processo de extração dos fatos e organizadas cronologicamente, pois isto evitaria especulações filosóficas; (5) e, por fim, que à história seria possível o conhecimento objetivo, isto é, pode-se alcançar uma verdade absoluta com a história-ciência aplicando todo esse procedimento dos pontos anteriores (REIS, 2011, p.23).

Essa matriz Rankeana foi a referência de toda crítica de Nietzsche à historiografia da época, principalmente nos escritos de 1873 à 1876. A neutralidade, a passividade à história, ou melhor, ao próprio presente, a busca cega pela verdade, é tudo o que tem de mais baixo na historiografia. A objetividade proposta por Nietzsche vai em caminhos nitidamente diferentes. Em um fragmento póstumo Nietzsche propõe que:

Quando historiadores como Ranke se elevam ao plano da generalidade, eles não transmitem nada: estes princípios nos eram conhecidos bem antes das suas obras; isto lembra o absurdo desregramento das experiências com as quais se alegrava Zollner nas ciências da natureza (NIETZSCHE, 2005. p. 296)

Esse historicismo Rankeano era estreitamente político, estava diretamente ligado às elites alemãs e ao Estado. O próprio Ranke escreveu em várias passagens o que hoje se conhece por “história dos grandes homens”, estes eram políticos, líderes de guerras, pessoas do alto clero, etc. a exemplo, ele escreveu uma *História dos papas (1836)* e uma *História de*

*Frederico o Grande (1878)*. Nietzsche advoga por uma “história dos grandes homens” que nada tem a ver com estes grandes homens que Ranke alteava. Nietzsche falava de personalidades com grandes capacidades de usar a história e a cultura nas suas ações em favor da vida; são homens que lutam “contra o seu tempo” em busca da criação de novos.

Para Nietzsche, esse modelo de conhecimento histórico representado por Ranke passa a sepultar a vitalidade do homem através do fetiche historiográfico, do eruditismo cego. O historiador passa a narrar qualquer ninharia sem distinguir o que tem valor para a vida. O alemão para Nietzsche era o grande exemplo de pobreza existencial por sua falta de estilo e de ação, tinha uma paralisia advinda do excesso de história. O historicismo pretendia exterminar o esquecimento e, além disso, dando o mesmo valor a todas as coisas que passaram, por vezes, atribuindo mais valor ao passado em detrimento do presente. E, por isso, para Nietzsche, o historiador, especialmente alemão, era um fracasso, um homem do conhecimento estéril, de uma “cultura histórica”, termo que ele não cansa de usar dando-lhe tons de repugnância. Ao invés de suscitar a grandeza através da história dos grandes exemplares, findavam sua atividade num trabalho mecânico de juntar informações sobre quaisquer coisas. Ou ainda, julgar soberano a todo passado sem mover um só dedo pela sua geração, somente pela ideia de que, no processo histórico, sua sociedade estava à frente de todas as outras.

Para Nietzsche, assim como os grandes homens que fundam novas gerações, o século XIX, o era, fundador do sentido histórico, este que seria celebrado no futuro. Mas, por enquanto, se tinha uma cultura histórica, uma cultura que busca historicizar cegamente cada vez mais. E seguindo as proposições de Goethe, Nietzsche desprezaria qualquer conhecimento supérfluo, que não seja pautado pela necessidade, em favor da vida. Havia um excesso de historicização descendo pelas entranhas da cultura alemã como um alimento pesado e indigerível. O passado se alastrava por todos os lados, era o túmulo do presente. Uma pilha gigantesca de informações inúteis e adoradas como o mais alto grau de virtuosidade, esta era a cultura histórica. O homem moderno é um poço sangrando de informações variadas, sem forma e sem utilidade, era um homem sem cultura (Kultur), pois não havia uma dinâmica entre a interioridade e a exterioridade. O saber interiorizado continuava exterior, era superficialidade, ou seja, a cultura histórica é uma cultura da cultura (Kultur), conhecimento puro, eruditismo. A vida para os eruditos modernos é como um harém para um eunuco (NIETZSCHE, 2005, p. 114), podem possuir detalhados saberes sobre aquele fato, mas nunca gozará, nunca participará da festa. Ele olha sempre de fora, está sempre neutro, é uma alma penada.

A “consciência histórica moderna”, a mesma que era o orgulho da Alemanha e que tinha sido deveras importante para a construção de uma “teoria da história”, agora é vista por Nietzsche como uma “doença histórica”, um sinal de decadência do homem moderno. O homem do século XIX, para Nietzsche, tem a “personalidade de uma pulga”. Pois, se os medievais se ajoelhavam diante o todo poderoso Deus, o homem moderno se ajoelha diante todo e qualquer poder, louva a verdade e o “processo histórico”, a história agora é sua religião. E com isso surgem as virtudes modernas: objetividade, abnegação, justiça, moderação, tolerância. O amor não é mais amado, a guerra não é mais batalhada. “Não há nada de novo sob o sol” niilismo muito presente no livro sagrado dos cristãos<sup>23</sup>. O homem moderno representado por Ranke é passivo a tudo, nada o surpreende; a continuidade do processo histórico é inevitável, a busca última é pela verdade, pela imunidade às ilusões. O mundo para os tais é “compreensível”, ele pensa: O mundo “é assim”, e seu papel é saber mais qualificadamente como ele é.

### 1.3.1 Filosofias críticas da história

Somente na metade do século XIX, o historicismo daria sua virada relativista plena. O “historicismo realista” de Ranke ancorado em princípios metodológicos reconhece a subjetividade humana, mas pela herança escondida e ainda pouco desenvolvida da filosofia da história hegeliana, das individualidades, das especificidades de cada lugar, indivíduo, período. Ele reconhecia a subjetividade das fontes e das sociedades que seriam examinadas, mas no que diz respeito ao próprio historiador, a historiografia terá que esperar pela segunda metade do século XIX adiante, é quando surgem novas reflexões acerca das possibilidades do conhecimento histórico as quais colocarão em xeque a ideia de neutralidade absoluta do historiador e de verdades objetivas. Pensadores como Dilthey e Droysen foram os responsáveis por estender a percepção da relatividade das fontes e das sociedades à subjetividade do historiador que produz a História através de uma Filosofia crítica da história.

O modelo científico da historiografia criticado por Nietzsche é aquele que se aproxima das ciências naturais, aderidos nas ciências humanas pelo positivismo e também nessa primeira fase do historicismo com Ranke. Isto é importante, porque depois da virada do século XX, teremos novas noções do conceito de “ciência”. Nietzsche estava combatendo as noções de ciência da objetividade, neutralidade e verdade. Os movimentos, historicismo e

---

<sup>23</sup> Eclesiastes 1:9

positivismo, por ambicionarem fazer da história ciência, acabaram por causar todos esses reverses: primeiro eles passam a pesquisar sobre as culturas de todas as épocas sem mesmo ter uma cultura própria; todo esse aglomerado de pesquisas sobre o passado era sintoma de uma falta de autenticidade cultural, uma busca impensada e desnecessária. Esta mesma objetificação do passado os levaram ao “mito da neutralidade”, a não admissão da influência da subjetividade do historiador, considerando a plena possibilidade de tocar a verdade última das coisas. Com isto também se cria uma passividade do historiador, que deixa os documentos falarem por si mesmos. Essas questões seriam superadas pela historiografia. A historiografia, principalmente depois do materialismo histórico, passa a usar o conhecimento sobre a história para intervir na realidade e as “verdades últimas” são substituídas por interpretações filtradas por teorias e métodos desenvolvidos dentro do próprio campo disciplinar da historiografia.

Antes disso, surgiu a filosofia crítica da história, a partir de então não duraria muito para Nietzsche escrever as *Considerações intempestivas*. Os pensadores já não tinham como centralidade o ser universal, mas se lançavam a uma nova empreitada: da originalidade do conhecimento histórico, seu caráter específico. Este projeto resgata Kant para combater Hegel, dando prosseguimento a obra do primeiro. Na Alemanha surge um número de pensadores heterogêneos, cada qual com um modo de refletir sobre a história, mas comungavam do mesmo problema: o da originalidade do conhecimento nas ciências humanas. O conhecimento histórico tentava se afastar da filosofia, com Ranke, através do método universal capaz de apreender a verdade objetiva, agora ela tenta escapar da universalidade metodológica das ciências naturais.

A filosofia retorna à história, mas de forma Kantiana. A filosofia crítica da história tentará superar os complexos problemas epistemológicos que o conhecimento histórico põe. Seu objetivo é estabelecer um conjunto de critérios que singularize o conhecimento histórico, tornando-o independente dos modelos de objetividade da física e afastando-o da filosofia especulativa. (REIS, 2011. P.40)

Em Ranke, vemos um esforço de tornar a história um conhecimento científico em detrimento do seu caráter especulativo-filosófico. Para isso, considerava o conhecimento objetivo possível à história através do método erudito. Esse otimismo pelo princípio metodológico que fará Dilthey problematizar Ranke nas suas premissas. Pois, é possível o conhecimento objetivo? Se sim, quais critérios seriam suficientes para afirmá-lo verídico? Esses problemas trarão novas contribuições para o pensamento histórico retomando novamente seu caráter filosófico, mas não mais para justificá-lo metafisicamente, mas aos

[Digite texto]

modos kantianos, fazendo uma crítica da razão histórica. O problema deixa de ser técnico e se torna epistêmico, resolvê-lo seria a tarefa da filosofia crítica da história, a qual Nietzsche dará muitas contribuições, que tendo seu início na metade do século XIX, se estende para além do mesmo século. Lembremos que Nietzsche escrevera a *Segunda consideração intempestiva* em 1874.

Remontando Vico, Dilthey tenta estabelecer novos parâmetros científicos às ciências humanas, isto é, criar um modo de fazer ciência que fosse compatível com os objetos-sujeitos, objetos que produzem sentidos internamente e realizam ações a partir de si mesmos, coisa que uma árvore, até onde sabemos, não faz. Suas teses são (1) o mundo humano civil, a cultura, o direito, foram criados pelo próprio humano (2) Só se pode conhecer o que se criou, pois assim o conhecimento tem a possibilidade de ultrapassar a aparência tangendo o interior do objeto; o homem não criou a natureza, ela é descrita pelo seu exterior, pelo que se apresenta, então não se pode “compreendê-la” (3) As metodologias das ciências naturais só conseguem abstrair o exterior dos objetos, descrevê-los, mas nunca penetrá-lo; esse método é incompatível com as criações do espírito que requerem um atravessamento ao interior do objeto, este não é abstraível em fórmulas universais, pois são únicos, individuais, extremamente particulares. (DILTHEY, 1988 apud REIS, 2011, p.41)

A solução para Dilthey é criar um método próprio para este tipo de objeto que é imerso na temporalidade, no devir eterno, que acontece como se no movimento de um rio, ou como emergem as bolhas das ondas do mar, e logo se findam. Ele propõe, ao invés da experimentação e observação tão cara às ciências naturais, a compreensão (*Verstehen*). Podemos dizer que a “compreensão” seria um método inverso ao proposto por Ranke e outros pensadores que pensavam o fazer científico de acordo com as ciências naturais.

Compreender é uma tentativa de “coincidência” estrutural com a psique do ser examinado; é um mergulho do pesquisador em seu objeto buscando uma similaridade estrutural que dê condições para que se reconstrua o vivido, reatualizando-o a partir do íntimo do objeto-sujeito, do seu interior. A pesquisa inicia com a observação sensorial do exterior, seguindo pela crítica das fontes, e, por fim, dando um mergulho dentro da experiência do outro, pondo-se no seu lugar. (DILTHEY, 1888, p. 77). Dilthey foi um dos criadores do que veio a ser chamado método hermenêutico. Para Freund (1973), é um método “poético-científico”. Reis (2011) diz que “é um método que utiliza algumas técnicas e algumas regras de interpretação, porém em essência depende do talento e da sensibilidade do exegeta” (FREUND 1973 apud REIS, 2011, p. 42).

Dilthey foi muito admirado pelos seus contemporâneos, mas pelo seu talento. Seu método requereria uma grande habilidade do historiador, não eram todos que conseguiriam reviver o passado tendo por base à própria intuição, já que o fundamental desse tipo de pesquisa estava no atravessamento do exterior para o interior pela empatia, pela compreensão. Para Reis (2011), sua filosofia de vida era irracionalista e seu fazer histórico era artístico. O modelo de história desse autor era o das biografias. Ele se dirigia à diversidade concreta das individualidades totais, sua história estava para o indivíduo, pois este seria uma unidade concreta, uma “duração psicológica”. Caso abordasse um grupo, o transformava em indivíduo. A consciência individual é devir, é o próprio movimento incessante, é a pluralidade na unidade. O que se vive individualmente é irrepitível, todo acontecimento é um complexo de emoções, sentimentos e vontades que são centralizados numa individualidade, este é o objeto do historiador, uma “totalidade singular”. (REIS, 2011, p. 43). A individualidade:

É uma “estrutura” que reúne a experiência vivida passada e presente e tem como centro a “consciência de si”. Essa “estrutura vital”, que constitui uma individualidade, centrada na consciência de si, visa à “felicidade” dessa consciência. Seus movimentos internos têm uma direção particular: a realização de suas “tendências” imanentes (REIS, 2011, p. 43)

As tendências da individualidade vêm de uma necessidade interior de adaptação ao meio. O presente totaliza o passado realizando as tendências individuais. Portanto, a história de uma individualidade, seja de uma nação, um povo ou de um indivíduo, é uma multiplicidade coerente se realizando no movimento constante de realização das suas tendências numa estrutura vital, de criação constante, um movimento imprevisível. Para Aron, “a vida não tem outro objetivo que ela mesma: assim, o objetivo é realizado todos os instantes da história” (1938, p.23).<sup>24</sup>. A evolução individual é uma continuidade que se movimenta descontinuamente; o futuro é imprevisível apesar de termos algo visivelmente centralizado; as possibilidades de acontecimentos são intangíveis antecedentemente, o aspecto criador da vida ultrapassa a previsão do seu futuro.

Denotemos que neste ponto o historicismo já desbanca o conhecimento pretense objetivo-absoluto proposto por autores como Ranke. O relativismo tem sua forma plena. Dilthey chega a afirmar que não existem filosofias da história verdadeiras, a filosofia da

---

<sup>24</sup> Perceberemos mais na frente que nesses autores já há uma forte similaridade com o pensamento de Nietzsche. A vida como centro da reflexão, a história como devir, etc. Havia uma tendência a esse tipo de pensamento quando Nietzsche escreveu sobre a história. Mas ele vai além dessas reflexões historicistas, veremos.

história crítica levou o relativismo às últimas consequências. Isso ameaça o conhecimento historiográfico científico, pois se abandona a ancoragem da verdade por um conhecimento flutuante, intangível. Em outros termos, o conhecimento histórico é impossível levando em consideração um consenso de uma comunidade científica. Esse problema se arrastará por algum tempo até ter uma solução unanimemente aceita com a proposta de Max Weber.

Entre o historicismo Rankiano e o de Dilthey podemos dizer que houve uma ruptura interna no movimento; são dois momentos distintos: o primeiro, de Ranke, conservador, politicamente e epistemologicamente, e o representado por Dilthey que já se desenvolve epistemologicamente a um relativismo completo usando da matriz de pensamento kantiana. O mais conservador seria brutalmente atacado por escolas modernas como a *Escola dos Annales* ou a Presentista Norte-Americana. Esse historicismo de primeira viagem, que conserva traços do positivismo será duramente criticado por Febvre no seu *Combates pela história*. E as críticas das escolas modernas não seriam as primeiras, Nietzsche vai tecer críticas a essa vertente com golpes de martelo na sua *Segunda consideração intempestiva* (1874).

Suas críticas são especificamente a essa vertente conservadora, pois ele não chegou a ver a assimilação completa do relativismo, esse processo aconteceu contemporaneamente às suas reflexões sobre a história. Esse setor historicista renovado tem algumas similaridades com o pensamento nietzschiano, e tinham também inimigos em comum, como o objetivismo. Comungavam também algo que vinha sendo feito desde os fins do século XVIII, a autocrítica, isto é, o olhar da disciplina sobre si mesma, no caso de Nietzsche, como ele não era um historiador propriamente dito, fazia uma autocrítica sobre a consciência histórica da época. Este é um traço fundamental dos escritos de Nietzsche, ele usa desregradamente a autocrítica, agia como um médico curando uma civilização doente sendo ele próprio um enfermo, por mais contraditório que soe. Mas especificamente em relação à historiografia, a autocrítica surge com Johann Salomo Semler (1725-1791), era um teólogo-historiador ligado à tradição da “história teológica”<sup>25</sup>.

Semler pretendia constituir uma “teologia liberal”, pois, apesar de ser um teólogo, estranhamente não acreditava que Deus intervinha na história, e que, portanto, a história não seria marcada pelos seus milagres. Ele propunha a aplicação de um método crítico gramatical para que se pudesse interpretar o antigo testamento. Para este autor, haveria a necessidade de elaboração constante de críticas sobre a própria historiografia, pois na sucessão temporal haveria de aparecer novos historiadores com novos olhares para o que já tinha sido escrito e

---

<sup>25</sup> Este tipo de historiografia tivera seu apogeu ainda no século XVII, com Bossuet, mas sua prática se estendera nos séculos posteriores (BARROS, 2011, p.119)

sobre o que se escreve no seu presente. A princípio isto parece corriqueiro com os olhos do nosso Presente, mas neste período a historiografia operava ainda com a ideia de “verdade histórica”, e todo escrito historiográfico produzido, apesar de novo, girava em torno desse espectro da verdade universal. Essa é uma característica é muito marcante no historicismo, mais do que no Positivismo. (BARROS, 2011, p. 119-120)

Então, em 1777, Semler chama atenção para a falta de atenção dos historiadores para com as historiografias produzidas precedentemente, sendo imprescindível uma crítica da história sobre ela mesma para descortinar os interesses que levaram à produção de tais escritos (BARROS, 2011, p. 121). Isso significa que Semler já estava pondo a “verdade histórica” na temporalidade, isto é, cada época produz sua verdade. Isso é fundamental para entendermos a filosofia da história de Nietzsche, que levaria o problema da Verdade às últimas consequências, condenando não só as práticas científicas do seu período, como colocando em xeque a própria Razão, o arauto da Modernidade.

Nietzsche foi um crítico ferrenho das historiografias que vinham sendo produzidas na França, herdeira conservadora das filosofias da história de autores como Kant e Hegel, que advogariam pelo método “positivo” manifestando um espírito absolutamente antimetafísico, contra as filosofias da história que as antecederam. A ideia de um conhecimento objetivo, de progresso e as implicações disso no sentido histórico será um prato cheio para o autor de *O anticristo* criticar. Junto a vertente Positivista, o historicismo, lembremos, conservador, que ainda não tivera seu apogeu relativista, também será atacado pelo seu objetivismo, hegelianismo e excesso historiográfico.

Na mesma onda do projeto de unificação da Alemanha, Nietzsche, contemporaneamente às filosofias críticas da história, que surgem, como vimos, em meados do século XIX, se rebela contra todo pensamento moderno, exaltando a vida como o sentido único de todo o conhecimento humano, discutindo a “cultura histórica moderna” na obra *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagens da história para vida* (1874). Esse tratado autocrítico sobre a “consciência histórica” é um marco para a historiografia, uma crítica solitária que será revisitada por toda posterioridade, e que até nos dias de hoje não foi exaurida.

Discorreremos até agora sobre as questões epistemológicas que envolvem a discussão de Nietzsche sobre a história. Vimos que muito da crítica de Nietzsche fora incorporado na historiografia tanto já na virada relativista do final do século XIX, como posterior a Escola dos Annales. Mas a contribuição de Nietzsche com a segunda intempestiva ultrapassa as

questões sobre a estrutura e os objetos da história enquanto ciência. Há um aspecto realmente atemporal, no sentido que podemos aplicá-los como medida a qualquer período dos fazeres historiográficos, inclusive na contemporaneidade, o que nos interessa. Nietzsche não criticara o cientificismo historiográfico apenas pela forma da feitura do conhecimento histórico em si, isto é, pelos métodos, teorias e seus usos baseados numa determinada estrutura disciplinar. Este autor queria vincular a ciência à arte. Sim, se para o Zarathustra era necessário o a-histórico para manter a potência de vida, também era necessário o supra-histórico, sua crítica não era somente a ciência histórica, mas a todo conhecimento ocidental.

Investigando o escrito de 1974 poderemos abordar a questão da história através de um prisma mais amplo para nos abrir o campo de percepção de Nietzsche sobre a história através da filosofia, de modo que possamos perceber que a grande contribuição de Nietzsche para a nossa historiografia sob o sentido transtemporal, verdadeiramente revolucionária, extemporânea. Veremos agora pela ótica de uma “Filosofia da história”, revisitando livros que darão suporte para lermos a segunda intempestiva, como o Nascimento da tragédia (1872), de modo mais amplo em relação à obra do filósofo. Pois, é necessário sairmos do casulo científico para investigarmos o papel da história benéfica à vida que só é possível, para o autor, através da arte. É apenas com ela que o homem consegue afirmar a vida, é na afirmativa do homem enquanto criador que se manifesta a grandeza de personalidade.

Essa perspectiva de Nietzsche servira tanto de crítica para o século da história, como também nos servirá para a historiografia contemporânea que está evidentemente desvinculada da vida e, portanto, da arte, nos termos que veremos nas próximas páginas. O projeto de Nietzsche é mais ousado que somente tecer uma crítica epistemológica. Na verdade, a filosofia de Nietzsche não trafega dentro das estruturas de uma epistemologia, ela quer superar os modos de conhecimento da própria episteme moderna das ciências humanas em geral, e a *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche está contida nesse projeto que quer superar a metafísica socrática, libertar a Europa, de modo restrito a Alemanha, restabelecendo o lugar da arte no conhecimento humano, de modo que poderemos nos apropriar das suas ferramentas filosóficas para refletirmos sobre nosso próprio tempo.

## 2 – II CONSIDERAÇÃO INTEMPESTIVA SOBRE A UTILIDADE E OS INCONVENIENTES DA HISTÓRIA PARA A VIDA: o historiador-artista, o trágico como prisma da historiografia.

### 2.1 Um lance às bifurcações

Os escritos de Nietzsche sobre a história, destacamos a obra que aqui será analisada, a *II consideração intempestiva*, podem ser lidos de diversos ângulos, não pela relatividade comum pela qual os escritos de diversos campos podem ser submetidos, mas porque Nietzsche tem como característica justamente a heterogeneidade, um antidogmatismo, a multiperspectiva, uma polifonia filosófica a qual tentaremos imergir e nos desdobrar sobre suas contribuições para a História nessa avalanche filosófica-artística-histórica.

Além da caracterização heterogênea do escrito de Nietzsche, há outras questões que rodeiam a leitura da *Segunda consideração intempestiva*, como a de que se trata de um escrito “imaturo”, ou um “texto de juventude”. Mas referimo-nos a Nietzsche, um filósofo que foge dos dogmas e tende às bifurcações de sentidos, de modo que seus escritos não tomam para si verdades últimas, tampouco um desenvolvimento linear e contínuo delas. Por esse mesmo motivo, seria possível falarmos em um Nietzsche “maduro”, isto é, em uma fase ideal de sua obra? Ignoramos as leituras da bibliografia de Nietzsche que o divide em fases e o fecha em um ciclo evolutivo, como se o que ele falou em 1874 só germinou verdadeiramente em 1883 em “*Assim falou Zaratustra*”, por exemplo. Outros escritos de Nietzsche que tem contido o tema da história como *O nascimento da tragédia*, *Para além do bem e do mal*, *A vontade de potência* e *A genealogia da moral*, abrem possibilidades para novas leituras delas mesmas. Um conhecimento gerado através de uma obra nos leva a reavaliarmos e nos apropriarmos da bibliografia de uma forma nova, assim como o próprio Nietzsche aconselha que se faça com a cultura. Então acreditamos que não exista um Nietzsche “verdadeiro”, tampouco “detentor de verdades”, mas que, em relação ao seu texto de 1874, podemos falar em um Nietzsche vigoroso e pujante, de espírito jovem e belicoso.

Reis (2013) revisa três avaliações possíveis da relação de Nietzsche com a história. A primeira interpretação hegemônica, é que esse escrito se trata de uma insurgência contra a cultura histórica e a historiografia do século XIX, uma discussão sobre as condições do conhecimento produzido pelas universidades da sua época. Essa obra teve diferentes traduções: *Segunda consideração extemporânea*, *Segunda consideração inatual*, *Da utilidade e desvantagem da história*. Cada uma dessas traz consigo um ângulo diferente. Para Reis (2013) Iggers foi mais preciso quando traduziu esse título como: “Da utilidade e desvantagem

do historicismo para a vida”, porque esse título denota os tons de especificidade necessários para contextualizar a obra, evidenciando que a dissertação combativa de Nietzsche era contra a historiografia alemã dominante daquela época, era uma guerra interna contra os historiadores alemães e não contra a historiografia de modo geral. Os historiadores alemães precisavam ser reeducados para que houvesse uma restauração da cultura alemã, pois esta sofria de uma “cultura histórica” otimista, hipervalorizada, que se propunha, a partir do arauto Hegeliano, ser o cume da civilização.

Para Spenlé (1943), é através desse contexto alemão, da Guerra Franco-prussiana da Unificação alemã, que a obra de Nietzsche deve ser compreendida. A Alemanha Bismarckiana exalando a autoafirmação da vitória da guerra se embebedara de um otimismo a que Nietzsche proporá um “salutar pessimismo” como antídoto, e então se lançou contra o historicismo. Nietzsche via o historicismo como um perigo pelo teor fetichista, ele via nisto uma doença advinda da filosofia de Hegel. Hegel elegeu a história deus imanente, e o esquecimento tornou-se proibido. Para Nietzsche, isto é, contra a saúde vital do homem, pois ele necessita do esquecimento, que é tão saudável quanto à lembrança. O esquecimento revigora, direciona a energia vital para o que deve ser potencializado, é revigorante. A Alemanha estava doente da memória. O passado deve ser escolhido pelo presente, e mesmo que, por afinidade, um passado seja escolhido, este deve ser apropriado pelo presente e ser reinterpretado, transformado, para que reviva. O passado para Nietzsche deve estar vivo, de modo que esteja em função do presente. (Spenlé, 1943 apud REIS, 2011. p.163-164).

No caso dos historiadores alemães, o fazer historiográfico era justificado nele mesmo. Isto é, havia um contentamento dos historiadores em somente escrever a história, de modo que o uso dessa escrita, o sentido que deveria, aos olhos de Nietzsche, ser fundamental, era vazio. Criou-se um fetiche pela lembrança, todo passado deveria ser lembrado e celebrado. Para Nietzsche isso é imediatamente pobre. Os historiadores alemães tornaram-se passivos ao passado, eram coletores fanáticos de mesquinharias sem utilidades. Para Nietzsche, a lembrança deve ser escolhida com o critério de seu valor, e este é proporcional ao quanto tal momento do passado consegue reviver, potencializar o presente. O uso da história para Nietzsche deve ser uma afirmação do presente através da lembrança, um lance ao futuro, ou melhor, a criação do futuro! A história para o historiador-filósofo não deve se conter a procura do fato absoluto ou de uma linearidade histórica, e sim se jogar na luta multiperspectiva da vida, no jogo do desejo, do poder, da guerra. Nietzsche pretendia implodir as bases do otimismo hegeliano e sua teodiceia cristã disfarçada de teleologia histórica. Essa é

uma primeira perspectiva que visualiza Nietzsche como um crítico do historicismo da sua época, preocupado com os efeitos do tipo de historiografia que vinha sendo cultivada na Alemanha com vistas no processo político: a Alemanha precisava se unificar e a cultura histórica, uma cultura de conhecimento sobre as culturas, inviabilizava, aos olhos de Nietzsche, uma cultura singular, forte, genuína, ativa e potente. Pois a conhecimento deve estar em função da vida da sociedade e dos indivíduos, tornando-os seres de ações afirmativas.

A segunda perspectiva avaliativa da relação entre Nietzsche e a história é revisada por Reis (2013) a partir da leitura dos escritos do historiador Brobjer, que, diferente de outros historiadores, que afirmavam que Nietzsche negava a utilidade da pesquisa historiográfica, como Iggers, diz que na verdade Nietzsche foi um grande aliado dos historiadores. Um Nietzsche contra a história ascende quando levamos em consideração apenas as *Considerações intempestivas*, mas Brobjer privilegia outras fontes para traçar uma visão geral da relação de Nietzsche com a história. Para ele, sua educação de filólogo é decisiva nessa relação complexa, pois o jovem Nietzsche aprendeu a enfatizar o método crítico para os estudos dos clássicos. Para este autor, escritos como *A genealogia da moral* e *O anticristo* revelam mais sobre a visão geral de Nietzsche sobre a história. Brobjer defende a visão de um Nietzsche apreciador dos revolucionários historiadores do século XIX, como Wolf, Niebuhr, Ranke, Mommsen, Droysen. Inclusive, uma das suas amizades mais duradouras foi com o historiador Buckherdt, com quem trocou muitas correspondências até o final da sua vida lúcida. Nietzsche admirava o historiador suíço verdadeiramente e sua filosofia foi influenciada por ele.

Para Brobjer, Nietzsche não foi um contra histórico, um crítico do método e do pensamento histórico. Diferente disto era um historiador-filólogo, um pensador da história que tinha como base o método crítico ensinado por Friedrich Ritschl. Em *A genealogia da moral* ele usa do método crítico para ler a realidade através dos textos, assim como no *O anticristo* que é uma história do cristianismo. Os historiadores e a historiografia alemã influenciou a produção textual de Nietzsche, principalmente depois de 1876, e ele compreendeu a importância da ruptura causada pela historiografia do século XIX. O método da História levava os alemães ao “sentido dos fatos”, ensinava a ler corretamente, profundamente. A história exercia o papel de aterradora, substituindo assim o padre e os profetas, como o físico substituiu os feiticeiros. A história do mundo e seu sentido estava nele mesmo. Para Brobjer, Nietzsche via os historiadores como seus melhores leitores, pois estes

têm senso dos fatos, aceitam o dever, a passagem de todas as coisas, diferentemente dos filósofos do seu tempo, que ignoravam até então a historicidade da moral, por exemplo, e acabavam por absolutizar os valores de sua contemporaneidade. (BROBJER, 2007 apud REIS, 2011. p. 164). Apesar de acharmos que seria uma desmesura para com o filósofo do conceito de vontade de potência atribuir seu pensamento sobre a história resumindo-o a uma herança e até uma aliança com o historicismo, a perspectiva de Brobjer discorrida por Reis (2013) nos ajuda a compreender em primeiro lugar que a relação de Nietzsche com a história não é de combate absoluto e intransigente, como se a história em si fosse o grande problema. Pelo contrário, foi na história que Nietzsche deu um passo à frente da tradição filosófica fazendo uma genealogia da moral, ou seja, usando o próprio método crítico da história, o qual falamos do seu desenvolvimento no primeiro capítulo, para levantar as colunas de um pensamento filosófico que historicizou a própria tradição filosófica, e a partir dessa junção combateu o aspecto a-histórico de toda filosofia precedente e mais veementemente a filosofia de Hegel, enxergando-a otimista, teleológica, cristã, socrática e tola, quando coloca a Europa e o iluminismo como o ápice da humanidade. Segundo Lima (2012), os escritos de Nietzsche constituem um campo importante para quem quer pensar a história filosoficamente, tanto que grandes pensadores como Heidegger e Paul Ricoeur dão significativa importância às reflexões contidas no escrito de 1874, enquanto Foucault as retomam e solidifica um método influenciado pelos textos posteriores a 1976, como o *A genealogia da moral*. (LIMA, M.J.S. 2012, p. 08).

Uma das figuras mais criticadas por Nietzsche foi Leopold Von Ranke, historiador alemão que conhecemos no primeiro capítulo deste trabalho, é referido no II consideração extemporânea como “famoso historiador contemporâneo” em um tom sempre ácido, pois Nietzsche pretendia revirar todo fetichismo pela objetividade científica da história que tinha como grande representante Ranke, um historiador da neutralidade a qual Nietzsche via puro charlatanismo, mediocridade; Ranke colocou a história acima da filosofia, o que seria inconcebível para Nietzsche, pois a filosofia para o filósofo é, como veremos mais a frente, ao contrário, quem deve delimitar as ciências, é um conhecimento médico; o grande historicista criticado por Nietzsche também elevava o estado alemão através de um nacionalismo ferrenho, como podemos imaginar, Nietzsche também criticara. Mas apesar de todas as críticas, Brobjer argumenta que Nietzsche o admirava e tinha suas obras na biblioteca, pois admirava o método histórico, e foi parte da sua escalada que o levou a abandonar

Schopenhauer, Wagner e o neoidealismo Kantiano pela história e pela ciência. (BROBJER, 2007 apud REIS, 2011. p. 167).

Brobjer, ao sobrepor a questão da herança filológica de Nietzsche e fazê-la prisma para entender sua visão sobre a história, nos mostra a preocupação de Nietzsche com o modo de leitura dos textos, o método de leitura. Isso nos leva a pensar como Nietzsche pensava dos seus próprios leitores, ele que subintitula seu escrito *Assim falou Zaratustra* como “um livro para todos e para ninguém”, que se diz um escritor que nasceu póstumo, e que escreveu *considerações extemporâneas*, um título que denota um combate contra o seu tempo, ainda mais claramente em sua tradução que aparece como “Considerações intempestivas”; e um escrito que quer anunciar um novo tempo, quer criar um futuro. Veremos mais a frente como em *Considerações Extemporâneas* Nietzsche tem uma preocupação que até então nenhum historiador tinha tido e escrito com tamanha precisão, traçando tipos de história, suas funções e características, quem são seus escritores e leitores. Afinal, o que Nietzsche esperava de aventureiros como nós que visitamos suas obras em busca de sentidos, um autor com tamanha preocupação com seus leitores? Esta é uma questão que haveremos de investigar.

A terceira avaliação é que a relação de Nietzsche foi intensa e revolucionária, que representa um novo início para a historiografia moderna. Ele foi um pioneiro em debates historiográficos que só viriam à tona muito depois com os anais, mesmo que estes tenham acabaram em outra direção. Ainda mais, ele refundou a historiografia com bases na genealogia, na arqueologia, em descontinuísmos, desconstruções, antecipando Foucault, Deleuze, Derrida, e toda uma geração que viria encabeçar um novo escopo historiográfico quase um século depois dele. Foi um grande crítico do hegelianismo, do cristianismo, e, indiretamente, de todos neopositivismos e estruturalismos existentes: das lutas de classes, da revolução comunista e do materialismo histórico.

Sua contribuição para história não se mede, porque até os dias de hoje Nietzsche é um importante interlocutor das filosofias e teorias da história. Bernat-Winter brada que o *II consideração intempestiva* não é um “texto de juventude”, é um escrito para além das experiências vividas na Alemanha da época, nele contém uma reforma, uma perspectiva historiográfica universal e para fora do tempo! Para Bernat-Winter, Nietzsche via na história uma espécie de “profeta”, era um pensador da prospecção. O conhecimento historiográfico só teria utilidade e o presente só poderia ser compreendido a partir do futuro. Nietzsche desmascarava a áurea da sobriedade científica própria da modernidade para mostrar o irracional do homem, o incontrolável, o mundo! A história é um tipo de “energismo

evolucionista”. É um mar calmo que depois de rajadas de vento da eternidade ascende como ondas colossais. E o verdadeiro historiador é o profeta Zaratustra, aquele que anda nas fronteiras do tempo, entre o passado e o futuro, como que surfa nas ondas do horizonte infinito e imprevisível. (BERNAT-WINTER, 2005 apud REIS, 2011. p.168)

Essas três avaliações possíveis da relação de Nietzsche com a história nos servirão como prismas para traçarmos nossos objetivos neste capítulo, que é, de modo geral, investigar as possíveis contribuições de Nietzsche para a historiografia contemporânea. A primeira nos releva um Nietzsche preocupado com o futuro do seu povo com vistas nos efeitos da historiografia da sua época. Nietzsche se preocupou, e na leitura da segunda intempestiva fica bem claro, com o papel do conhecimento histórico para a saúde de um povo. Este Nietzsche deixaremos implícito a partir de agora, pois essa leitura já é evidenciada nas suas próprias palavras no escrito de 1874. Queremos dizer, há algo a mais neste escrito. Nossa hipótese é que Nietzsche usou a Alemanha como objeto de sua reflexão filosófica, mas estas mesmas reflexões se estendem à humanidade.

Em contrapartida, destacaremos a segunda perspectiva, que desvela Nietzsche não como um contra histórico, pelo contrário, como um filósofo-historiador herdeiro do método crítico advindo de bases filológicas, do método crítico da leitura, como um autor preocupado com métodos de leituras dos textos e a posterior leitura da realidade. Essa segunda avaliação nos oferece caminhos interessantes para nossa pesquisa - já que empreitamos uma análise de uma das suas obras - leitores do próprio Nietzsche, que nos levam as perguntas: Como Nietzsche queria ser lido? Como se deu a recepção dos escritos de Nietzsche?

Por fim, a terceira avaliação atribui a Nietzsche o pioneirismo, a revolução do pensamento histórico, de modo que este autor não só inaugurou um novo período para a história, como se tornou um importante interlocutor das gerações posteriores de grandes pensadores e de uma ruptura com toda tradição do pensamento ocidental. Nietzsche aparece aqui como aquele que inaugurou um pensamento sobre a história para além das experiências próprias do seu tempo, não porque ele estava à frente ou acima, tampouco desligado dos seus antecedentes e da sua geração. Pelo contrário, como uma planta surgindo no deserto, o autor criou uma *avaliação filosófica* para a historiografia que plana sobre os tempos, inclusive sobre o nosso tempo, pois foge do contexto histórico imediato da Alemanha. Experimentamos: a historiografia contemporânea serve à vida? Se sim, sua existência se justifica. Se não, ela é apenas um inconveniente. Percebe, caro leitor? Isso significa que o pensamento nietzschiano não se esgotou e pode nos direcionar ainda na contemporaneidade.

Para respondermos essa pergunta temos que buscar na sua filosofia as ferramentas e, por isso, iremos investigar esse aspecto do seu pensamento que tem como base a filosofia e como pedra anelar a arte.

## **2.2 Nietzsche, um autor para poucos, ironicamente de todos.**

Em todo percurso da sua obra Nietzsche mostrou-se preocupado com o uso das palavras, seja para ele próprio escrever: o estilo que é empregado para discutir temas e alvos determinados; em como ser lido: o tipo de leitor, a forma como este se apropria e usa sua obra. Em vários escritos do autor temos orientações espalhadas sobre o tema das letras, isto é, da escrita e leitura. Era uma preocupação que tomava proporções centrais no *modos operandi* de sua produção, de forma que em *Assim falou Zaratustra*, das suas obras principais, Nietzsche dedica o subtítulo para um aviso prévio: “um livro para todos e para ninguém”. Como também fora incisivo nas suas críticas ao autor de *Cartas exemplares e Madame Bovary*, Gustave Flaubert, por pensar e escrever sentado, advertindo sobre o mal do sedentarismo para tal atividade, de modo que “só os pensamentos que nos vêm andando tem valor”. (NIETZSCHE, 1876-1877 apud DIAS, Rosa Maria, 2011, p.28).

Nietzsche não só queria que sua obra chegasse ao leitor de um modo, que não implicava uma autoridade de sentidos, mas pelo contrário, uma cobrança de responsabilidade artística por parte do seu leitor; como também desejava escolher seus leitores através da forma que suas palavras tomavam. Seus leitores-alvo nunca foram as grandes massas, nunca o grande público, as feiras, mas os espíritos livres, aqueles que banhados da fonte dionisíaca da criação estivessem prontos para o crepuscular dos seus ídolos. Ironicamente um dos fenômenos que marcaram a obra de Nietzsche foi a recepção dos seus livros apropriados e distorcidos com a mais severa banalidade e superficialidade. E isto tem um fundamento histórico, pois sua obra foi usada, para fins completamente distintos para os quais foi dedicada sua feição, por fraudes editoriais, recortes arbitrários do seu pensamento, indigestão de movimentos políticos com suas ideias, assim como apropriações descabidas de outros movimentos. Entre as grandes adversidades que marca a recepção de Nietzsche, a principal foi causada por sua irmã Elizabeth Foster Nietzsche, que condenou a obra do irmão a uma ligação irracional com o social-nacionalismo hitlerista. Albert Camus em *O homem revoltado* comenta a enorme injustiça que atravessara a bibliografia de Nietzsche, tornando seus esforços admiráveis para prosseguir o seu próprio caminho numa imagem pública, 30 anos após sua morte, de um professor da mentira e da violência. Comenta ainda:  
[Digite texto]

Na história da inteligência, com exceção de Marx, a aventura de Nietzsche não tem equivalente; jamais conseguiremos reparar a injustiça que lhe foi feita. Sem dúvida, conhecem-se filosofias que foram traduzidas, e traídas, no decurso da história. Mas, até Nietzsche e o nacional-socialismo, não havia exemplo de que todo um pensamento, iluminado pela nobreza e pelo sofrimento de uma alma excepcional, tivesse sido ilustrado aos olhos do mundo por um desfile de mentiras e pelo terrível amontoado de cadáveres dos campos de concentração. (CAMUS, Albert, 2011. p.97)

Rosa Dias em *Nietzsche, vida como obra de arte* denuncia a calúnia que lançaram sobre a obra do autor, pois “há um abismo entre separando Nietzsche e Adolf Hitler” Nietzsche, “o bom europeu” foi caluniado ao ser posto na mesma embarcação da loucura hitlerista. Isso aconteceu quando universitários fissurados na ideologia nazista criaram a ideia de que o autor de *O crepúsculo dos ídolos* (1888) era o mais genial precursor do nacional socialismo. Nietzsche defendia uma aristocracia, mas estava longe de falar em sociologia, isto é, sobre as relações sociais em si, ele é um aristocrata da vontade de potência, dos valores, em que o homem superior é aquele que está aberto aos horizontes infinitos da vida, mergulhado no devir, na passagem inevitável e imparável do mundo. De qualquer maneira, isso foi lido e usado para justificar a ideia de uma “raça superior” e alemã! Converteram Nietzsche, um inimigo intransigente e incessante do fanatismo, em “irmão espiritual de Hitler”. (DIAS, Rosa Maria. 2011. p.25).

Depois do colapso mental de Nietzsche em 1889, sua irmã, Elizabeth Foster Nietzsche, ficou responsável por Nietzsche em todos os aspectos, pois o filósofo não mais falava e mal se movimentava. Com isso, ela ficou como tutora das suas obras, sendo a pessoa que tinha acesso aos seus cadernos, cartas e fragmentos. Segundo Ernani Chaves (1997, p.67), a “irmã Zarathustra”, como se autodeclarou, “transformou o nome e a obra do irmão em um empreendimento, acima de tudo, lucrativo”. Em 1901, com o auxílio de Peter Gast, um amigo próximo de Nietzsche, publicou uma obra póstuma do irmão com o título “Vontade de potência”. Essa obra foi base para os estudos e pela recepção de Nietzsche até meados do século XX. Inclusive, um dos grandes estudos, imponente ainda atualmente, de Martin Heidegger, um dos grandes filósofos do século XX, foi feito a partir desta obra. O problema é que a obra é apenas um amontoado de retalhos.

Segundo Elizabeth Nietzsche, a construção da obra deveu-se a uma carta de 17 de março de 1887, contendo orientações e apontamentos do seu irmão que registrara seu desejo de publicar esse título. Elizabeth reuniu 483 fragmentos póstumos que foram escritos entre 1887 até o seu colapso mental. A irmã Zarathustra se quer deu-se o trabalho de organizar os  
[Digite texto]

fragmentos cronologicamente. Em 1906, Elizabeth publicou uma nova edição, desta vez a arbitrariedade foi aos confins da canalhice editorial. Nesta edição constavam 1067 fragmentos, muitos deles falseados e manipulados de forma que os eventuais leitores de Nietzsche a reconhecessem como autoridade total sobre os escritos do seu irmão, ela queria demonstrar que sabia mais que ninguém os objetivos do projeto filosófico nietzschiano. Já em 1893, quando voltara do Paraguai, onde residiu numa colônia ariana liderada pelo seu marido com ideias antissemitas, Elizabeth fez o Nietzsche-Archiv, onde virou um centro de visitas, um local de adoração à obra de Nietzsche. Ali ela deu início, com uma equipe, as fraudes a série de publicações que eram disseminadas na imprensa e, por insistência de Elizabeth, lançadas com preços acessíveis. Isso se agrava ainda mais quando os irmãos Alfred Bäumler e Alfred Rosenberg, ideólogos do Nazismo, super simplificaram a obra do filósofo e aparados pela irmã Nietzsche justificaram o arianismo com sua filosofia e disseminaram isso nos programas educacionais nazistas com publicações como “Nietzsche como filósofo e político”.<sup>26</sup>

Ironicamente, Nietzsche, em várias correspondências, demonstra aversão ao antissemitismo, ele era indiscutivelmente insatisfeito com este movimento que via deveras retrógrado. No seu escrito, *Nietzsche, o bufão dos Deuses*, Maria Cristina Franco nos condiciona uma vista panorâmica sobre esta relação, expondo correspondências como a de Theodor Fritsch que enviara ao filósofo da *antisemitischen correspondenz*. E Nietzsche é curto e incisivo em sua resposta:

Devolvo, pela presente, os três números do jornal *correspondência* que o senhor me enviou, agradecendo pela confiança com que me permitiu dar uma olhada na bagunça de princípios que se encontra na base desse estranho movimento. Peço, no entanto, não mais remeter, de agora em diante, tal gênero de publicação: Temo, acabar, finalmente, perdendo a paciência (...) essas constantes falsificações absurdas e acomodações de conceitos vagos, como “germânico”, “semita”, “ariano”, “cristão”, “alemão”—tudo poderia, no final das contas, acabar me irritando seriamente e tirando-me da irônica complacência com que, até agora, tenho considerado as virtuosas veleidades e o farasáismo dos alemães atuais. E, finalmente, o que o senhor acha que sinto quando vejo o nome de Zaratustra na boca de antissemitas?<sup>27</sup>

De modo geral, Nietzsche não tinha apreço nenhum aos alemães da sua época, era um crítico intransigente dos seus conterrâneos contemporâneos. São diversas as massacrantes

<sup>26</sup>BREDER BIASUTTI, Rusley Breder. Nietzsche contra Nietzsche: Linguagem, história e política. Um estudo sobre a segunda consideração intempestiva (1874). Universidade federal do Espírito Santo (UFES) Espírito Santo, 2008.

<sup>27</sup> Carta de Theodor Fritsch de 1887. Citado por Maria Cristina Franco Ferraz no livro “Nietzsche, o bufão dos Deuses”, p.55.

palavras de Nietzsche a esse povo, que, certamente, era o oposto do que Nietzsche estava cultivando. A segunda consideração extemporânea é um dos maiores exemplos do escárnio que tinha o filósofo pelos alemães, ao seu vislumbre, um povo sem cultura, afogado nas veleidades modernas. Na *segunda consideração intempestiva* tem implícito um projeto de reforma cultural baseado no resgatos modos de vida da Grécia antiga de Heráclito de Éfeso. Nos alemães ele via a doença a qual queria ser médico, um educador, um curandeiro cultural. Um dos seus instrumentos para essa cura era a história, que tem o poder de revitalização, de potencialização da vida, do presente, do passado ao futuro, e que estava em evidencia desde a filosofia da história de Hegel.

Em janeiro de 1937, Nietzsche ainda era o pai do arianismo nazista, mas, na França, um grupo de intelectuais, dentre eles Bataille, grande escritor de *A história do olho*, publicaram uma coletânea na revista *Acéphale* que tinha por título “Nietzsche e os fascistas: uma reparação”, em que defendiam Nietzsche das acusações de ser o adão do nacional-socialismo, argumentavam que seus escritos tinham sido adulterados pela sua irmã, e que, com uma leitura coerente e atenta, facilmente se percebe o estranhamento entre as teorias das raças, o mito da raça ariana e os escritos do filósofo de *O anticristo*<sup>28</sup>. Depois da segunda guerra, Karl Schlechta<sup>29</sup>, um pesquisador da obra de Nietzsche, figura importantíssima no desmonte das peripécias de Elizabeth Foster, trabalhou no Nietzsche archiev no início de 1930 – conheceu Elizabeth pessoalmente – publicou uma edição completa de toda a Nietzscheiana em três volumes. Ainda quando trabalhava no Nietzsche archiev descobriu adulterações nas cartas que conseguira provar nos seus escritos pós-guerra, e escreveu longamente sobre a inconsistência de Vontade de potência. Só na década de 60 as obras de Nietzsche receberam as devidas revisões críticas, empreitada aderida pelos pesquisadores italianos Giorgio Colli eazzino Montinari. Com acesso a toda documentação do arquivo preservados em Weimar, no Nietzsche archiev, foram publicadas em uma edição definitiva, em 25 volumes, toda a obra de Nietzsche, também se dedicaram em publicar em 26 volumes suas correspondências.

As apropriações que fizeram das obras de Nietzsche foram incontáveis e diversas, Scarlett Marton em “A terceira margem da interpretação”, diz que “alguns fizeram dele [Nietzsche] defensor do irracionalismo; outros, o fundador de uma nova seita, o guru dos

<sup>28</sup> Dias, Rosa Maria. Nietzsche, vida como obra de arte. Editora Civilização brasileira: Rio de Janeiro, 2011, pag. 26

<sup>29</sup> Karl Anna Schlechta (1904 – 1985) foi escritor, filósofo, professor universitário e pesquisador da obra de Nietzsche.

tempos modernos. Houve os que o consideraram um cristão ressentido e os que viram nele o inspirador da psicanálise.”<sup>30</sup> Da mesma maneira, Nietzsche não foi digerido por alguns movimentos intelectuais que, recortando pedaços da sua obra, tornou-o um agente do mal, tal qual o coringa dos quadrinhos: sem sentido, sem humanidade, apologista da submissão do homem pelo homem. Isto porque Nietzsche escreve no limite da tensão, falava em aristocracia no século da ascensão da república, das revoluções operárias; mostrava pleno desinteresse pelas grandes massas. Esse aspecto da filosofia nietzschiana ganhou uma posição de representação em que a academia acaba estigmatizando sua obra, e, por conseguinte, dificultando a assimilação de grandiosas contribuições para a historiografia.

Na contemporaneidade vemos nos departamentos historiográficos ímpetos de gratidão a Edward Palmer Thompson pelo pioneirismo da *História vista de baixo*, pois as massas levaram bastante tempo para ganharem notoriedade e serem historicizadas. Mas isso não é motivo para abandonarmos contribuições importantes de autores que, particularmente, não dão grandes valores à democracia, à república, à igualdade, e todos esses valores cultivados pela sociedade moderna. E, além disto, estamos ápice da benevolência humana? O conhecimento não deve tocar nesses termos santificados? Nietzsche é o filósofo do martelo, tudo deve passar pelo impacto da provocação! Obviamente não estamos negando a importância de todos os avanços da ciência historiográfica em relação as massas, mas evidenciando a incapacidade da academia em quebrar alguns estigmas que foram construídos historicamente, e outros que são criados para não tencionar seu plano de acomodação intelectual. Muito do que vemos em Foucault, por exemplo, é fruto de uma assimilação das ideias nietzschianas, e este autor é uma das maiores referências da historiografia das últimas décadas. Outra observação interessante é que outros autores que não deram quaisquer valores as massas não tiveram o mesmo problema que Nietzsche. Pelo contrário, em alguns casos, foram amplamente aceitos. Esse é o caso de Freud. No escrito *O futuro de uma ilusão*, Freud é taxativo:

É tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção no trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes; não têm amor à renúncia instintual e não podem ser convencidas pelo argumento de sua

---

<sup>30</sup> MARTON, Scarlett. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLERLAUTNER, W. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. São Paulo: Annablume, 1997. p. 24

inevitabilidade; os indivíduos que as compõem apoiam-se uns aos outros em dar rédea livre a sua indisciplina. (1978)<sup>31</sup>

Podemos perceber uma alienação da filosofia nietzschiana, no sentido de negar a profundidade da sua filosofia em função das razões dos críticos. Com os Marxistas do século XX, que também se apropriaram de Nietzsche. Para estes, Nietzsche representava os interesses da burguesia imperialista. O representante maior dessa interpretação marxista foi Geog Lukács. Para Müller-Lauter, “a possibilidade de uma interpretação ideológica de Nietzsche foi explorada por Luckács em função da sua própria ideologia” (1993, p.20) e essa perspectiva foi fundamental para a construção de um “Nietzsche marxista”. Para Luckács, os aforismos de Nietzsche constituíam uma ideologia completa para todas as tendências reacionárias. Os aforismos tinham um plano secreto, uma intenção de classe de colaborar para a ascensão imperialista. Suas ideias, de Nietzsche, do ponto de vista lógico, eram nebulosas, misteriosas, “um caos de afirmações mais chocantes e excludentes e aleatórias”, mas que do ponto de vista social era inequívoco. Nos escritos havia uma coesão, um objetivo geral, este era a luta contra o socialismo. Müller-Lauter afirma que Luckács se prendeu a imagem social-nacionalista do filósofo de Zaratustra.<sup>32</sup>

De fato, para uma academia historiográfica que tem por pedra anelar os valores humanísticos, democráticos, da igualdade de direito a todos, que presa pelas revisões históricas que diminuem os impactos ideológicos construídos historicamente contra os de baixo, o povo que por muito fora impedido de deleitar-se da sua própria história, é difícil de digerir um autor que fala num uso da história que privilegie os “verdadeiros historiadores”, isto é, historiadores de “personalidade forte”, em detrimento das “moscas da praça pública”. Esse contraste de valores dificulta muito a assimilação da filosofia nietzschiana. Mas há uma abissalidade que deve ser levada em conta, há um projeto filosófico que pretendia colapsar as bases do pensamento ocidental. A leitura do pensamento de Nietzsche vai além de todos esses problemas editoriais, dos seus estigmas, das suas aparentes contradições. Sabendo dessas adversidades que rodeiam toda obra de Nietzsche e que podemos encontrar tais áureas na nossa pesquisa em relação a *segunda consideração intempestiva*, temos que ter zelo na nossa leitura, não permitindo castidades intelectuais e tentando nos aproximar de forma científica e precisa da perspectiva e orientações de Nietzsche sobre os historiadores, sobre a história, o

<sup>31</sup> FREUD, Sigmund (1978). O futuro de uma ilusão (Coleção “Os Pensadores”- vol. Freud). Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, São Paulo.

<sup>32</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio Nietzsche. In: Discurso, p. 7-29, 1993. p. 20-21

papel da filosofia, da ciência e da arte. E nosso autor era insistentemente preocupado com a recepção dos seus escritos. Nesse sentido, vale as palavras de Muller-Lauter, pois devemos

(...) prevenir, com o próprio Nietzsche, para que não se faça dele um “pensador” com “visões de mundo”, em cujas palavras podemos nos apoiar como em novas fórmulas, depois que as antigas se despedaçaram. Não é nem como nietzschiano, nem como antinietzschiano, que se pode dar conta daquilo que nos deixar para pensar. (MULLER, Lauter.1993, p.26)

Mas nesse momento surgem problemas que se evidenciam como o sol que surge sobre as montanhas nas manhãs, até o fim dos tempos: Qual a implicação da sua escrita sobre o seu próprio entendimento? Como Nietzsche pretendia ser lido?

A *segunda consideração intempestiva* foi escrita com estilo dissertativo. No entanto, foram variados os estilos que Nietzsche, montando uma cadeia de escritos filosóficos descontínua, aderiu. Como propomos no início do capítulo, a obra aqui estudada, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, deve ser vista com olhos panorâmicos, usando a bibliografia de Nietzsche para dar-lhe possibilidades interpretativas consistentes. Pois, por exemplificação, poderíamos constatar que o autor de *Para além do bem e do mal* escrevera a segunda intempestiva com estilo dissertativo por ser uma obra de juventude, e, portanto, ser consequência da influência da universidade na sua obra. Mas certamente isso não é o bastante para darmos conta de um escrito crítico da própria universidade da sua época, suas formas de escrita e seus conteúdos. Além disto, o autor retoma a dissertação na *Genealogia da moral*, um escrito de 1887, 13 anos depois. Nietzsche escreveu no estilo dissertativo em *O nascimento da tragédia*, nas quatro extemporâneas: *David Strauss, o devoto e o escritor* (1973), *Da desvantagem e utilidade da história para a vida* (1874), *Schopenhauer como educador* (1874) e *Wagner em Bayreuth* (1976), do “polêmico”<sup>33</sup> no *Caso Wagner* (1888), do autobiográfico em *Ecce Homo* (1888), do “Poético didático” no *Assim falou Zaratustra* (1883-1885) e do poético em *Ditirambos de Dionísio* (1888).

Se Nietzsche escreveu *Da desvantagem e utilidade da história para a vida* no estilo dissertativo foi por uma questão de necessidade, de um projeto que carecia da lógica, do argumento objetivo, do sistema para alcançar o objetivo da obra. Nietzsche não privilegiava a escrita sistêmica, e sua obra não segue uma lógica contínua. Seus livros sempre falam de todos os temas que implicam sua filosofia, por mais que tenha um aspecto em sobreposição.

---

<sup>33</sup> Termo empregado por Rosa Dias no seu Nietzsche, Vida como obra de arte.

Nós podemos ver Nietzsche criticando o método científico nos escritos de 1872 -1874, como podemos constatar um Nietzsche cientista em *Humano demasiado humano* (1878). Segundo Costa, Abraão L.F, “trata-se, na verdade, da construção de uma filosofia do experimento [Versuch]”<sup>34</sup>. O leitor de Nietzsche tem que estar atento as estratégias de linguagem usadas pelo autor para escrever seus livros. De modo a ver um acontecimento de vários ângulos, para também atacar seu adversário a partir de pontos diferente.<sup>35</sup> Os leitores de Nietzsche que insistentemente denunciam a contradição de sua obra excluem o aspecto plural dos seus escritos. Essa é uma característica geral da forma como Nietzsche escreve que devemos estar atentos quando mergulhamos em sua obra: não quer objetividade, mas pluralidade; não busca verdades últimas, mas experimentos de angulações.

Segundo Nasser (2014), temos espalhadas nos escritos de Nietzsche feitas de um modo pouco sistêmico sugestões sobre o tipo de leitor que o autor esperava ter. Propõe-nos que podemos ver duas diretrizes endereçadas aos leitores de Nietzsche. A primeira está no “leitor filólogo”, que aparece a primeira vez no texto *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação*. Neste texto, Nietzsche diz esperar leitores que devam ter três qualidades: “Ele deve ser calmo e ler sem pressa, não deve sempre privilegiar a si e a sua “cultura”, não deve, enfim, esperar encerrar um quadro de resultados.” (NIETZSCHE, Friedrich. 2003, p.54).

Essa primeira orientação tem uma direção clara: o homem moderno, este operário das letras faz da leitura sempre caminho para fins últimos, exacerbadamente objetivo. Não há um deleite da leitura, ela é um prato frio, comido por alguém demasiado morto para sentir qualquer sabor. A modernidade cultiva a pressa, a ansiedade, a utilidade e a improbidade. Orientações similares aparecem em *Aurora* (1886), reiterando o maquinismo do homem moderno, uma “época do trabalho”. Nietzsche orienta que seus livros são para leitores que se irmanam com a lentidão. E, por isso, a designação “leitor filólogo”. O Filólogo é “o professor da leitura”, aquele que, diante do texto, quer apreciá-lo e “saber das *palavras*”. A proposta é que elevemos a leitura à arte de “ler bem”, ou seja, “lenta e profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados...”<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Costa, Abraão L.F. Das extemporâneas a Humano, demasiado, Humano: As noções de formação, cultura e história em Nietzsche. Universidade estadual do oeste do Paraná, programa de pós-graduação em filosofia, 2020.

<sup>35</sup> Dias, Rosa. Nietzsche, vida como obra de arte. Civilização brasileira. Rio de Janeiro, 2011, p.29.

<sup>36</sup> Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução Mauro Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

A segunda diretriz aparece com o “Leitor intérprete”<sup>37</sup>. Se nas orientações acima Nietzsche explora a arte filológica de ler bem, de uma leitura precisa e atenta aos signos contidos nos escritos, agora já não é suficiente. Além disto, o leitor deve, antes de mais nada, “começar com a sua interpretação (Auslegung), que precisa de uma arte da interpretação (Kunst der Auslegung)”. Segundo Rosa Dias, um texto, aos olhos de Nietzsche, deve manter-se vivo depois de jogado ao mundo e desprendido do seu feitor. Interpretar um texto não é “explicá-lo”, mas recriá-lo. Um texto vivo é aquele que admite infinitas interpretações, pois não existe uma justa ou verdadeira. A verdade do texto é impalpável, e, por isso, não se deve manter-se servo de suas conjecturas petrificadas. Toda leitura desemboca em interpretação e esta, por sua vez, é dominação, apropriação, recriação. A arte de interpretar significa manter uma afinidade com o texto de modo que haja uma intersecção das experiências do leitor que são transpostas para o texto, e, a partir disto, dar-se uma nova forma, tem-se, desta maneira, uma nova criação. Ler é criar. (Dias, Rosa, 2011. p.32)

Partimos de uma avaliação possível através da leitura de Brodjer, das infindas que podem ser feitas sobre Nietzsche e a História, um Nietzsche herdeiro do “método crítico” da filologia, um autor inteiramente preocupado com as palavras, para nos inteirarmos sobre sua percepção em relação a recepção, isto é, dos efeitos e o modo de leitura dos seus textos. Agora nos dedicaremos a proposta avaliativa da relação de Nietzsche e a história que sobrepõe a crítica ao historicismo, preocupado com o plano epistemológico da historiografia.

### **2.3 Utilidades e inconvenientes da história para a vida**

Revisando a obra de Nietzsche sobre a historiografia, Barros (2011) trabalha com a noção de paradigma historiográfico. Para uma breve contrastação buscamos uma definição de “paradigma”, pois se em relação aos vertentes da ascensão científica da história, o Positivismo e o Historicismo, não nos causa nenhum estranhamento o estatuto de paradigma, na medida em que as duas vertentes tinham métodos, teorias, estruturas e um sentido disciplinar próprio, em relação a Nietzsche algo muda. A questão é: Nietzsche teceu duras críticas a historiografia do seu tempo, principalmente ao cientificismo, mas em nenhum momento entregou aos seus leitores um sistema novo para se fazer história. Consideremos então “paradigma” “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem

---

<sup>37</sup> Termo cunhado por Nasser (2014)

problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2005)<sup>38</sup>.

Nietzsche aparenta ser impiedosamente destrutivo para leitores desatentos no seu escrito de 1874 em relação a historiografia, porém suas críticas e prospectos históricos por vezes quase que proféticos para o futuro da ciência histórica contribuiu imensamente para o amadurecimento teórico dessa disciplina, de modo que seus escritos se tornariam berço de grandes teóricos da historiografia do século XX, quase um século depois do seu colapso mental. Sua obra é uma crítica aos seus contemporâneos e um grito aos homens do futuro que resolveriam problemas incompreensíveis para a maior parte dos intelectuais do século XIX.

Na primeira sessão da segunda intempestiva Nietzsche inicia toda crítica considerando algo fundamentalmente humano: a memória, esta ferramenta, ou este peso imanente que habita todos os homens, e faz-nos diferentes de todas as outras espécies do globo.

Observa o rebanho que pasta diante dos teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje; ele pula, pasta, repousa, digere, pula novamente, e assim da manhã à noite, dia após dia, estritamente ligado a seu prazer e à sua dor, ao impulso do instante, não conhecendo por esta razão nem a melancolia nem a tristeza. Este é um espetáculo duro para o homem, este mesmo homem que vê o animal no alto de sua humanidade, mas que inveja por outro lado a felicidade dele – pois este homem só deseja isto: viver como um animal, sem tristeza e sem sofrimento; mas ele só deseja em vão, pois não pode desejar isto como faz o animal. (NIETZSCHE, Friedrich. 2005, p.70)

Com esta distinção, entre os animais e o homem, nos já provoca grandes clarificações, pois a relação com a memória é decisiva para a condição existencial dos seres. Os animais não sentem as torturas da lembrança, eles vivem a historicamente, objetivamente voltados ao presente. Os momentos são círculos de existência que, quando passados, são logo esquecidos. Os animais não sofrem da melancolia, do ressentimento, nem das projeções futuras advindas das duras reflexões sobre o passado. O homem inveja essa condição a-histórica de plenitude com o devir, pois se encontra condenado, em definitivo, a lembrar. Os instantes são vividos e logo reverberam na sua consciência as lembranças que passam a lhe habitar. O peso invisível da memória é arrastado passo após passo como uma sopa que se toma sob ímpetos de irritação pela mosca que lhe chega a superfície. O homem também inveja a criança, um ser em plena harmonia com sua temporalidade, sem guerras com o passado ou futuro. A inocência, a fantasia, o não conhecimento as afastam de qualquer calvário mental.

---

<sup>38</sup> KUHN, Thomas. As estruturas das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2005.

A felicidade está na plenitude condicionada pela relação desapegada do tempo, o viver a historicamente, se instalar no instante e esquecer o passado de modo que só exista o fenômeno. Porém, ao homem, essa situação é impossível. No máximo, dentro das possibilidades, ele deve configurar a utilidade da memória para que não seja sufocado pela consciência saturada do devir. Um homem que não esquece é como alguém com insônia, não tem descanso, qualidade física e não sonha. O excesso de passado, o intenso conhecimento do devir das coisas, engole o presente e joga o indivíduo num limbo paralisante e na descrença do próprio ser. A agonia da finitude, a consciência saturada do deixar de ser de todas as coisas o faz sucumbir. Para se ter uma vida afirmativa, que diz “sim” ao fenômeno do mundo, é necessário tanto esquecer do modo e no tempo certo, como lembrar da mesma maneira. O não esquecimento pode deflagrar o homem na primeira dor que lhe ocorre. Mas o homem que detém “força plástica”, por mais terrível que seja o acontecimento, ele mantém a consciência estável, isto é, faz um bom uso da memória, esquece deixando-se levar pelas suas paixões. O homem forte está bem instalado no tempo. (REIS, 2011, p.181) Neste ponto entra o papel da história: configurar a dinâmica do homem com o tempo para poder lhe proporcionar uma vida potencialmente afirmativa, isto é, deve servir à vida.

Nietzsche era um crítico da história, mas estava longe de querer destruí-la, pois ele entendia que a historiografia era uma ferramenta indiscutivelmente importante para o homem caminhar em consonância com a vida. Foi o primeiro autor a virar o farol da consciência histórica sobre ela mesma. A crítica demolidora dele é contra todos os tipos de história que não incitam e, ou, adoecem a vida. Nietzsche, como nenhum outro pensador da história refletiu sobre as motivações pelas quais a história é escrita, de modo que ele rompe com qualquer ídolo quando pensa que as formas de se fazer história podem incitar a vida como também mingua-la. Ou seja, não há um ideal historiográfico, mas há sentidos de se fazer história, que podem ser vitais ou não.

A primeira motivação, que diz respeito sobre o agir humano e a procura de um fim, implica num comportamento interessado na busca de justificativas ou sinalizações das suas ações do presente no passado. Essa motivação pode significar uma esperança com o futuro, buscando jovialidade nos acontecimentos e personagens do passado, para construí-lo/imitá-lo ou simplesmente evidenciando acontecimentos que desejam que se repitam no curso da história. Em contrapartida, torna-se uma desvantagem na medida em que se transforma numa fuga do presente, pois muitos homens cansados e tomados pelo pessimismo tendem a desesperança no futuro, tendo como única forma de gozo um olhar melancólico para o “elo

perdido” e jamais possível de repetição. Esses homens são idólatras do passado e coveiros do presente. Em síntese, é a produção do conhecimento histórico que busca no passado modelos, raridades, coisas memoráveis que causam fascínio. Esta foi chamada de história monumental. Um tipo de consumidor desta vertente histórica, elogiado por Nietzsche, é aquele homem ativo, grande combatente do presente, têm a necessidade de modelos, buscando então esta redenção nos grandes homens do passado por falta destes homens ativos ao seu redor. Vê como necessária uma parada na sua corrida imediata para não decair diante a pequenez dos medíocres que, reativos a sua potência, constitui uma densa atmosfera terrestre contra o vôo da grandeza.

Um segundo caso, são aqueles que, como Maquiavel (1520) e Heródoto, eram suscitados a pensar um tipo de história *vitae magistra* (mestra da vida), a qual sua função era tornar o homem consciente dos acontecimentos passados como exemplo para metrificar suas ações no presente. Para eles, a história tem uma dinâmica circular, seja literalmente temporal, como para Heródoto, pois na Grécia se tinha uma perspectiva cósmica do mundo: as coisas que um dia acontecem, voltam a acontecer. Para Maquiavel, porque “os homens e os elementos são os mesmos de outrora”, (MAQUIAVEL, 1994 apud BARROS, 2011, p. 192) viriam a se repetir. Com isso, se tornaria necessário voltar à atenção ao passado para uma articulação de futuro de acordo com seus exemplos. No entanto, aqui há uma disfunção da história, pois para Nietzsche é a criação que faz o grande homem. Esta história de Maquiavel neutraliza o historiador. Como o futuro é apenas uma inflexível repetição do passado, “nada de novo sob o sol”, não há possibilidade do sonho, da esperança que faz o historiador um ser ativo, mas, pelo contrário, tornando-o um catálogo de exemplares, e, portanto, a feitura da história perde seu valor para a vida.

Semelhantemente, uns tendem a procurar seus exemplos, benfeitores daquilo em que hoje estão inseridos, como uma inspiração que dá suporte justificando suas ações no presente. Neste caso, temos um exemplo excelente na literatura de Stendhal (1783 – 1842) na sua obra “O vermelho e o negro” (1830). O livro conta a história de um ambicioso filho de carpinteiro chamado Julien Sorel, que, inspirado nas vitórias e, amplamente, na vida de Napoleão Bonaparte, busca a ascensão social com o objetivo de “ser grande”, assim como o imperador francês, que de um simples soldado ascende à frente de um dos maiores exércitos do mundo. Suas motivações psicológicas sempre partem dele e da inspiração na figura napoleônica que seria aquela figura exemplar que lhe faltava no presente. Interessantemente, Napoleão fora exemplar para Nietzsche também. Para este, Napoleão era dotado de "engenhosidade na

elaboração e no desenvolvimento de um único motivo ou de um pequeno número de motivos", isto é, o imperador seguia firmemente sua paixão, o poder. Ele foi capaz de concentrar sua existência num único ponto de modo que "ele sabe o que quer e não se ilude sobre si mesmo"<sup>39</sup>

Outro tipo de consumidor ou feitor da história são os “desprezíveis Alvitadores do presente”, como chamados por Nietzsche. Esses são céticos em relação ao futuro e desesperançados com o presente. Nestas condições, o passado serve para contemplar aquilo que já não é mais possível ser feito, um sentimento nostálgico daquilo que é assumidamente pequeno.

Neste tratado, ainda sobre os monumentalistas, também encontramos limites necessários à positividade desse fazer histórico, que mal usado pode ocasionar alguns vícios como a generalização e o anacronismo. A generalização diz respeito a buscas de modelos para justificar as ações no presente que são negativamente descabidas, construindo relações despropositadas entre grandes monumentos do passado e uma simples prática no presente. O anacronismo, este pecado inenarrável, tende acontecer com os monumentalistas na medida em que a história e seus monumentos causam impulsos profundos no homem, este, por sua vez, tende a acreditar que ele é imitável, que pode ser feito mais uma vez, o que não é negativo. No entanto, essa mesma prática aproxima-se da construção de narrativas e crenças poéticas, o que pode ocasionar o falseamento do passado. Nessas condições, podemos ver surgir o cordeiro que, armado da história monumental, veste-se de lobo.

Esses homens não têm nada de artistas, de altivo ou heroico. Ao contrário, suas inclinações medíocres os levam a crenças inviáveis sobre si, como o personagem Dostoievskiano Raskolnikov, que também inspirado na figura de Napoleão Bonaparte, pensa ser um grande homem, criador de novos valores, o que justificaria suas ações e o suspenderia para além da moralidade. Sentia-se capaz de romper os valores da sua época sem ressentir tais ações. O fato é que sua personalidade é fraca, e ele desaba nos horrores da sua psique atormentada pelo ressentimento causado pela sua ação que nada tinha de grande. Raskolnikov sofreu de uma falta de consciência histórica brutal, representando até mais de uma modalidade negativa da história. Primeiro, na medida em que generaliza o monumento, Napoleão, a uma ação desproporcionalmente abaixo do seu valor; segundo, porque se acha na condição de repetir os feitos do imperador. Sobre estes homens, Nietzsche comenta: são

---

<sup>39</sup> BILATE, Danilo. Nietzsche, entre o Übermensch e o Unmensch. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Rio de Janeiro, Brasil. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-82422014000100010](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-82422014000100010). 17/03/2021

“animais amedrontados e efêmeros, que nascem para as mesmas misérias e se esforçam por algum tempo para retardar seu fim. (NIETZSCHE, 2005 apud BARROS, 2011. p.84)

Com esses exemplos de usos da história das grandes coisas do passado podemos perceber que ela pode servir tanto positivamente quanto negativamente, tanto para os grandes homens altivos com sede de vida, quanto para os medíocres que, afogados em sua pequenez, podem se ater à contemplação do passado como negação do presente e neutralização da vontade de futuro. Como também podem usá-la destrambelhadamente mal. O historiador-artista deve buscar no passado a propulsão para o futuro, tendo como medida a vida, que se manifesta enquanto criação—como veremos mais a frente—como arte.

A história tradicional serve aqueles homens que, com respeito e fidelidade, revisitam com intenções de preservar o berço de onde sua história começou, de modo a preservar o que restou para aqueles que virão depois. O antigo é sua pátria, sua origem, onde fora possível dizer “sim”, e por isso tende a manter sua memória conservada. A história da sua pátria, do seu povo torna-se a sua própria. Estes homens são sensíveis ao que aconteceu, pois é nisto que se encontra suas vitórias, suas tolices, é onde guarda tudo o que ele é (NIETZSCHE, 2005, p.91). A história tradicional dá solidez ao espírito. (REIS, 2011.p.188) É a casa do filho que longínquo caminho percorreu deveras, mas ainda assim carrega consigo as regras, as festas, a satisfação da sua tradição, ou melhor, do seu povo. Pondo em perspectiva a cultura de um país, no caso de Nietzsche a Alemanha, “a história antiquária vive no pântano e na lama alegremente com o seu povo. Ela serve à vida conectando as gerações e as populações menos favorecidas à sua terra natal, aos seus hábitos, enraizando-as e impedindo-as de vagar em busca do que é melhor no estrangeiro” (Ibidem, p.188).

Esta vertente da história talvez tenha maiores tendências a ser a mais doentia de todas as outras, caso levada ao excesso. Pode servir a historiadores fissurados, que se caracterizam pelo colecionismo, pela veneração do passado e pela busca incessante das origens. O colecionismo desses historiadores coloca tudo o que é ninharia no mesmo museu, expostos com o mesmo valor para as gerações futuras. Talvez Nietzsche ficasse completamente irritado com a modalidade inaugurada em 1980 por François Dosse, a “História em migalhas”, pela qual se fez “A história íntima do beijo” (ENFIELD, 1980) ou “História da cozinha faraônica (TALLET, 2002). Neste sentido, esse tipo de fazer historiográfico é o inverso da história monumental, das grandes coisas. Ela dá um valor exacerbado a pequenas coisas, mostrando uma falta de faro para o que realmente é valorativo para a vida. Pode colocar todas as coisas do passado num mesmo patamar de ninharia velha. Nietzsche diz que esse tipo de história

mumifica o presente e assim torna-se uma doença para ele, pois deixa de almejá-lo em troca dessa “fúria cega de colecionador”. O alemão diz que eles são apenas “meros operários da história” e o único benefício que podem trazer para ela mesma é produzir um bom material, uma boa carga de possibilidades históricas para alguém que realmente saiba fazer história, isto é, são os ajudantes do historiador-artista, são objetivamente inúteis a função central da história, que é proporcionar grandeza e vitalidade a os homens, a uma cultura, a uma sociedade. Um vício igualmente maligno que pode ser desencadeado a partir disso é o da factualidade, o qual o historiador reconstrói o fato, porém não consegue concatená-lo num sentido minimamente útil. O fato em si não é importante, mas o que se faz dele. A construção de um fato é apenas uma suspensão histórica que, no máximo, irá ocupar um lugar na memória. Mas quando este é reprojeto para o presente, torna-se um elixir.

A história crítica é o antagonismo da história dos antiquários. Enquanto a segunda volta-se ao passado com olhares cegamente apaixonados, menor que sejam os fatos, o historiador crítico faz uma cisão entre o passado e o presente por meio de uma desconfiança sobre os acontecimentos passados, sendo ela então responsável pelo esquecimento necessário à vida que Nietzsche propõe. Pois através da crítica examina-se mais atentamente a existência de objetos, castas ou dinastias que por vezes merecem definitivamente serem apagadas da história. Neste sentido, a história crítica torna-se benéfica a vida. Por outro lado, há cuidados a serem tomados, pois esse mesmo tipo de história pode acabar construindo um altar para a sociedade presente, pondo-se como juíza e julgando impiedosamente todo o passado, como acontece nos altos da modernidade, quando a razão eleva o homem ao cume de todas as importâncias, e isto se torna tão prejudicial à vida quanto a idolatria dos antiquários. Sobre isso Nietzsche afirma:

Nenhuma época ou geração tem de fato o direito de se arvorar de juízes de todas as épocas e de todas as gerações anteriores [...] deveis, enquanto juízes, ser superiores aquilo que pretendeis julgar – porém, não sois superiores, somente chegastes depois. É justo que os convidados que chegam atrasados recebam os últimos lugares no banquete – mas vós quereis ser os primeiros? Fazei algo pelo menos de grandioso e sublime, talvez então vos será concedido um lugar ainda que tenhas chegado por último (NIETZSCHE, 2005 apud BARROS, 2011. p. 126)

Esse comentário de Nietzsche é voltado para as consequências das direções que as proposições de Hegel tomaram na Europa, a colocando num altar como a sociedade mais elevada da humanidade, quando que, para Nietzsche, estaria opostamente em decadência.

[Digite texto]

Jugar-se o mais elevado grau da iluminação humana por estar mais próximo da “razão” era uma tolice sem tamanho para o autor. A história era universalista, era o inevitável, uma dialética contínua. A história como ciência serviria para tornar o caminho que levou a sociedade chegar ao paraíso da razão. O registro histórico serviria para evidenciar o contínuo do processo universal, e isto neutraliza a ação, apaga todo e qualquer futuro em troca do idealismo do processo.

É clarividente que para Nietzsche o a-histórico, assim como o histórico, é importante para a saúde do homem, de um povo e de uma cultura. A história é um ganho, ela é importante para o aparecimento do homem integral, a personalidade forte. O problema é seu excesso, seu uso. Existe uma descontinuidade entre o lembrar e esquecer necessário. Essa relação também não é de continuidade. A medida disto é a necessidade da ação.

O homem se torna homem quando usa e reflete sobre o que lembra, isto o faz homem. Mas, para Nietzsche, o homem de personalidade forte é rodeado da atmosfera a-histórica, o berço das grandes ações. Ele não pensa como um erudito, um conhecedor que quer conhecer cada vez mais, é dado a inocência e a ignorância do vir-a-ser, é injusto com o que já passou. Ela não se sente compromissado a participar da mesa dos justos e dos bons, para brindar o futuro do “processo histórico”. O seu caminho é sempre longínquo e solitário, é para si mesmo. Todos os grandes homens surgiram dessa atitude diante o tempo, assim com Goethe. Este grande homem que, aos 82 anos, viam-no esgotado de todas virtudes. Mas Nietzsche “trocaria muitas carradas de vidas jovens e ultramodernas por alguns anos deste Goethe “esgotado”. (NIETZSCHE, Friedrich. 2005, p.148).

Os espíritos como o de Goethe e o de Shakespeare são absolutamente contrários aos alemães da época de Nietzsche. Para o autor, eram homens da juventude, de uma força criativa que rompia com o seu tempo. Os homens fortes lutam contra a história, isto é, “contra o poder cego do real”, contra os fatos, que são nada mais que flutuações históricas. O grande homem não pensa “assim é”, mas “assim deve ser!”. Pois ele não quer assassinar a ação da sua geração com um golpe dos fatos, mas fundar uma nova geração.<sup>40</sup> Ele tem a alegria e a juventude do espírito indo incansavelmente para frente, para o futuro. Para Nietzsche, as massas não tem o mesmo valor dos grandes homens, pois só as personalidades fortes conseguem surfar no devir, dados a ignorância e a ação, é por eles que os grandes acontecimentos, as grandes ações da história acontecem. A história deve se preocupar com os momentos de criação, de ruptura, de transvaloração, e esses momentos são causados pelos

---

<sup>40</sup> Nietzsche, 2005. p.149

grandes homens. A função da historiografia é procurar na descontinuidade do tempo e narrar o que há de grandioso:

Um gigante chama outro através dos intervalos desérticos do tempo, sem levar em conta os anões ruidosos que se agitam a seus pés; assim, eles perpetuam o elevado diálogo dos espíritos. A tarefa da História é a de servir de mediadora entre eles, para, fazendo isso, suscitar constantemente e promover o nascimento da grandeza. Não, o fim da humanidade não pode residir em seu termo, mas somente em seus exemplares superiores (Nietzsche, 2005. P. 157).

#### **2.4 - O historiador-artista na segunda intempestiva sob a ótica de *O nascimento da tragédia (1874)*: a visão trágica do mundo histórico**

As críticas de Nietzsche à historiografia do século XIX, própria da objetividade, neutralidade e da passividade, giram em torno da questão da Verdade. Porém, não se fundamentam numa defesa de outro tipo de historiografia científica mais verdadeira. Nietzsche não pretendia elaborar um novo conceito de ciência de modo a especializar, aperfeiçoar, ou indicar direções no fazer científico que pudesse atribuir cada vez mais certezas nos seus resultados, não era tornar a verdade mais verossímil de acordo com uma matriz epistemológica melhorada. A verdade está no âmago da sua filosofia, é um tema pensado por Nietzsche de forma tão ampla que não explicita no seu conteúdo uma diferença essencial entre racionalidade clássica e racionalidade moderna<sup>41</sup>. Tais críticas estão contidas nesse contexto filosófico da obra do autor de Zarathustra que ultrapassa a questão puramente epistemológica. Suas bases estão no projeto filosófico ousado de fazer uma crítica radical ao conhecimento racional que é fertilizado, na modernidade louvado, desde Sócrates. Ou seja, é uma crítica ao próprio projeto de epistemologia da modernidade.

Na sétima sessão da *II Consideração intempestiva sobre as utilidades e os inconvenientes da história para a vida*, Nietzsche disserta sobre os inconvenientes do sentido histórico, quando reina sem freios, de destruir as ilusões, aniquilando a atmosfera que possibilita a vida vívida. Pois a “justiça” histórica mesmo aplicada com a mais pura das intenções ainda é uma “virtude terrível”, ela solapa os seres vivos, ela é sempre aniquiladora. O sentido histórico deve fertilizar, para ser benéfico à vida, um sentido construtivo, de criação. Sem isto, ela só servirá para ressecar o ser humano. Uma religião que pretendesse se submeter absolutamente à ciência histórica se reduziria a nada. A história traz à tona a

---

<sup>41</sup> MACHADO, Roberto, 2017. p.07

violência, o erro, o absurdo, causando um inevitável assassinato das ilusões, impossibilitando o homem de viver de maneira criadora, pois “o homem cria somente quando ama, quando se banha na ilusão do amor, quer dizer, quando acredita incondicionalmente em algo que seja justo e perfeito”. Sem essa paixão, possível somente na pia ilusão, o homem torna-se indigno, pois fraco. O futuro não é para ele vivo, mas um agente mortificante, mórbido, inválido, desinteressante, vazio de esperanças. Nesse sentido, a história se opõe a arte, isto é, ao instinto criativo que, por sua vez, é a abundância de potência, de força.

(...) somente quando admite ser transformada em obra de arte, ou seja, numa pura criação da arte, é que a história pode eventualmente preservar ou mesmo despertar os instintos” Uma tal historiografia se chocaria, no entanto, contra o caráter analítico e prosaico da nossa época, que só veria naquela falsificação. Mas uma história puramente destrutiva, uma história que não seja habitada e guiada por algum instinto de construção, com o tempo, torna os seus servidores corrompidos e artificiais: estes homens de fato destroem as ilusões, e “aquele que destrói a ilusão em si e nos outros, a natureza o castiga com o mais tirânico rigor (NIETZSCHE, 2005. p.129)

Essas proposições de Nietzsche levantam imensos problemas frente à historiografia. Se, para Nietzsche, a História deve servir à vida e o problema, seus inconvenientes, está na Verdade moderna e, segundo suas palavras, a história só despertará os instintos, isto é, possibilitará vitalidade ao homem, quando admitir se transformar numa pura obra de arte, qual a importância da arte para uma historiografia servil à vida? Qual a relação entre ciência e arte? O que essa relação implica no problema da força e da fraqueza? Quando fala em uma transformação da história em arte Nietzsche está abrindo espaços para a ficcionalidade na historiografia? Esses problemas referentes à relação entre arte e ciência atravessam toda a obra de Nietzsche. À arte é dedicado o primeiro momento da sua obra, quando ele resolve o lugar desta na sua filosofia. Em “O nascimento da tragédia”, Nietzsche fecha as reflexões fundamentais sobre a arte em relação à ciência, de modo que a perspectiva que o autor monta nessa obra estará implícita em todas as obras posteriores, apesar de abordada de modos distintos na sua implicitude, por conseguinte, também é base para a obra que aqui analisamos, a segunda intempestiva. Esta perspectiva se baseia numa contraposição à modernidade advinda de reflexões sobre a Grécia arcaica que serviu de modelo para fundamentar suas críticas à decadência do homem moderno.

Nietzsche percebeu nos gregos uma grande sensibilidade ao sofrimento e uma imensa sensibilidade artística, o que se mostra na grande potência dos instintos desse povo, razão pela [Digite texto]

qual Nietzsche os consideraram superiores. Não pela sensibilidade ao sofrimento em si, mas pelos antídotos que esse povo aplicava sobre ele, pois se dotados de uma vulnerabilidade exacerbada para o sofrimento, o grego corre o risco de se paralisar diante do absurdo, da violência, de negar a própria existência, de cair no pessimismo. Esse pessimismo Nietzsche chama de “sabedoria popular”, representada pelo personagem lendário Sileno, companheiro de Dioniso. Segundo a lenda, o rei da Frígia, Midas, encontrara Sileno dançando e bebendo na floresta, e então o indagou sobre o que é mais desejável na existência do homem. Sileno, por sua vez, não tinha a mínima vontade de responder. Em tom de repúdio, pressionado pelo indagador, por fim responde: “Miserável raça de efêmeros, filhos do acaso e da pena, por que me pergunta o que não tens o menor interesse em escutar? O bem supremo te é absolutamente inacessível: é não *ser*, *nada* ser. Em compensação, o segundo dos bens tu podes ter: é logo morrer”<sup>42</sup> (NIETZSCHE, 1992. p.3).

A religião e a arte, para os gregos, estão inteiramente ligadas. A forma de produção artística dos gregos está na criação da sua religiosidade. Para fugir do pessimismo de Sileno o grego cria a arte apolínea, representada pelas epopeias homéricas e os deuses olímpicos tornando a vida possível, pois a vida só se justifica como um fenômeno estético. Os gregos tornaram sua vida, surpreendentemente sensível ao sofrimento, suportável mascarando-a, encobrendo sua violência, suas atrocidades com a beleza e alegria dos deuses olímpicos, filhos dos sonhos. A arte apolínea é um mascaramento da terrível dor da vida. Uma religiosidade puramente imanente e terrestre, diferentemente das religiões cristãs, por exemplo, que nega a vida em favor de um além-mundo. O grego apolíneo diviniza, embeleza o que existe. A beleza para o grego é a medida, harmonia, proporção, forma, como também é liberdade emocional, isto é, serenidade diante a morte e o sofrimento da vida. O mundo grego é baseado na aparência, a beleza é uma aparência. (MACHADO, Roberto, 2017. p.26)

Nesta época que Nietzsche escreve o Nascimento da tragédia (1872) e a Segunda intempestiva (1874), ainda estava sob a influência de Kant e Schopenhauer, pensava o mundo como *Vontade e representação*, coisa em si e fenômeno, essência e aparência. A aparência está para encobrir a verdade oculta da vontade, da verdade, da essência daquilo que é o mundo. Pensando nessa estrutura dicotômica, Nietzsche pensa que os gregos embelezavam o mundo com aparências como uma forma de não eclodir diante das verdadeiras intenções da Vontade. Então, o belo é uma ilusão criada para encobrir a verdade do mundo. A vontade,

---

<sup>42</sup> NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P.3

cega, que deseja sem pontos de chegada ou sentido, é coberta com um sorriso, com a bela aparência que se apresenta ao grego como alegria. A bela aparência é uma estratégia da natureza para garantir às individualidades o prazer pela vida, é uma ilusão criada para encobrir a verdade como forma de intensificar a vida.

A aparência, porém, é *necessária* ao uno originário, à essência do mundo, à Vontade, é um instinto natural. A “hipótese metafísica” de Nietzsche é que a Vontade necessita do apolíneo para se libertar: uma libertação via aparência. A Vontade, colocada nos termos Schopenhaurianos é “é um cego robusto que carrega um aleijado que enxerga”, e, “por sua natureza, é dor: sua realização traz rapidamente a saciedade; a posse mata todo o encanto; o desejo ou a necessidade de novo se apresentam sob nova forma: senão, é o nada, é o vazio”. Ela, a vontade, necessita do apolíneo como consciência de si, é “o desejo originário da aparência”. O lema apolíneo é “conhece a ti mesmo”. Na sociedade grega, a Vontade se transfigurava através da arte condicionada pelo gênio artístico, representado por Homero, que lança sobre os olhos dos homens os deuses olímpicos, como seus reflexos belos. (Ibidem, p.28)

Desde agora já temos resultados relevantes sobre o papel da arte e sua relação com o conhecimento. Os gregos se livravam da aniquilação através do encobrimento do saber que os ameaçavam. Temos claramente na análise de Nietzsche do apolíneo uma “apologia a arte”, ou melhor, um elogio a aparência, que serve ao homem não só para a manutenção da vida, mas como intensificadora desta. No entanto, este resultado é ainda incompleto. A arte grega elogiada por Nietzsche está para além da apolínea, pois ela é apenas um véu de ilusão. Cobrindo a verdade do mundo com belas aparências a arte apolínea ignora a realidade em si, que equivale a outro instinto estético da natureza: o dionisíaco. Este dionisíaco é estrangeiro, não é grego. Isto é, a religiosidade dionisíaca não é oriunda do povo grego, e é pré-apolínea. É importante destacar isso para nosso entendimento posterior sobre o que Nietzsche elogia no dionisíaco. A religião Dionisíaca é extra-apolínea e anterior a ela, mas aos poucos começa a conquistar espaço na Grécia vencendo a resistência apolínea e se afirmando na sociedade como podemos ver em *As bacantes* de Eurípedes, tragédia citada por Nietzsche. Na segunda intempestiva também Nietzsche já faz uma correlação sobre essa invasão dionisíaca na Grécia, e os efeitos dos excessos historiográficos que ocasionariam uma deformidade completa na cultura de um povo:

Houve séculos em que os gregos se encontravam ameaçados por um perigo semelhante a este que nos espreita atualmente, o perigo de sermos afogados

pelo estrangeiro e pelo passado, o perigo de morrer por causa da “história”. Porém, a cultura helênica, graças a esta máxima apolínea, não se transformou num agregado sem forma. Os gregos aprenderam pouco a pouco a organizar o caos, voltando-se para si próprios, conforme o ensinamento délfico, dando ouvido às suas autênticas necessidades e deixando morrer as suas necessidades artificiais. (NIETZSCHE, 2005. P. 177)

Foi um momento de tensão no mundo grego, pois a religião dionisíaca rompia completamente com os valores apolíneos. As musas da aparência, os deuses do olimpo se tremiam diante da desmesura apresentada como verdade pelos cultos à Dionísio os quais desvelavam as profundezas da natureza. Formou-se então uma oposição dos dois instintos, das duas potências estéticas da natureza: o dionisíaco e o apolíneo. Ao contrário do véu de maia apolíneo, o dionisíaco não escondia a verdade do mundo, tampouco a embelezara, mas se jogara no esquecimento e na desmensura, derretia por completo as individualidades. O homem sentia-se em um plano universal, num contato com a natureza arcaica que conecta todos: um sentimento místico de unidade. Dionísio é o êxtase. Dionísio é a desintegração do Estado, do indivíduo, da História e da consciência. O indivíduo se desintegra e sente-se unido a tudo, amalgamado com toda natureza. O perigo dionisíaco é que este estado embriaga de sofrimento, o homem desiste de agir pela intensa sensação do absurdo e por experienciar a verdade como desmensura, inalcançável e desassossegante: nada vale a pena. A sabedoria do deus silvestre, Sileno, é pelo êxtase dionisíaco levado ao puro reconhecimento, o grego grita: sofrimento! morte à tudo que vive! (MACHADO, Roberto, 2017. p.32 - 33)

Com o terror instalado, o grego mais uma vez busca na arte um antídoto para o sofrimento causado pelo dionisíaco. A força selvática dionisíaca e seus aspectos irracionais são espiritualizados pela força apolínea. O grego leva a brutalidade, a violência, o terror dionisíaco às belas formas. Apolo, o deus do sonho e da beleza dá forma à própria desolação causada pela verdade de Dionísio, tornando a vida possível, mesmo com tamanho sofrimento. Com isso, o fenômeno natural torna-se um fenômeno artístico. O peso insuportável do Dioniso puro é mensurado pelo impulso apolíneo, de forma que a vida seja suportável com ele superando seu estado catastrófico. Desse choque, ou, mais adequado, dessa integração, surge a arte apolínea-dionisíaca, a tragédia grega, que proporcionou a tal povo, segundo Nietzsche, seu apogeu. A loucura da arte dionisíaca é experienciada sem que o indivíduo seja aniquilado. A embriaguez é experimentada, porém com olhos lhe butucando às suas costas, sem a perda da lucidez. (MACHADO, Roberto, 2017. p.34)

A arte dionisíaca, trágica, diferenciando do impulso dionisíaco puro, é o jogo. Como uma criança que brinca, o grego carrega em si o horrível com um sorriso no rosto. É como se  
[Digite texto]

Apolo ensinasse as formas a Dionísio. Se a experiência puramente dionisíaca não era possível, era porque não podia ser suportada pelo excesso de sofrimento. Mas a embriaguez da arte dionisíaca não é propriamente embriaguez, mas a representação dela. É a superação da dicotomia entre essência e aparência se integrando ambas. A arte trágica é um conflito entre o apolíneo e o dionisíaco, e a vitória de Dionísio. A vitória na derrota por assim dizer. A individualidade é vencida e a imagem do horror da verdade, da finitude, da decadência, no entanto, é sinal de vitória. Pois o uno originário tem a necessidade de escapar da realidade pela aparência. Então o sofrimento torna-se também belo, a decadência é como a ascendência. O herói trágico é um herói do sofrimento. Seu destino é sofrer, e nisto está o belo. O espectador da arte trágica é levado a perceber o sofrimento intrínseco à vida e deste modo produzir alegria. A filosofia formulada por Nietzsche é antes de tudo uma filosofia que ri para a vida integralmente, para o horror, superando-o pelas formas. Nietzsche chamou essa conjugação de “metafísica de artista”. (Ibidem, p.38 -39)

A metafísica de artista é para o autor a única maneira de superar a oposição metafísica dos valores, verdade/mentira, falso/verdadeiro. Esta análise que faz das artes gregas e a força imensurável desse povo afirmada pela sensibilidade artística torna-se uma visão de mundo que Nietzsche contraporá à modernidade, à ciência, e, por conseguinte, à historiografia moderna de que muito ainda se tem continuidade na contemporaneidade. Essa é a visão de mundo trágica. Segundo Machado (2017), a metafísica de artista “é a concepção de que a arte é a atividade propriamente metafísica do homem, a concepção de que apenas a arte possibilita uma experiência da vida como sendo no fundo das coisas indestrutivelmente poderosa e alegre, apesar das mudanças dos fenômenos” . É uma contranção à metafísica da tradição, especialmente de Hegel, e à ciência positiva e historicista. A visão de mundo trágica é colocada em antagonismo à ciência, ou melhor, o instinto estético contra a razão científica, ou, ainda, o saber artístico versus o saber científico. A arte é, para Nietzsche, mais valorosa por possibilitar à experiência humana as questões mais fundamentais da existência.

Os gregos mantinham essa força por viver a-historicamente e eram auxiliados pelas *forças supra-históricas*, isto é, pela arte e pela religião. A modernidade sofre de uma fraqueza de personalidade justamente pelo excesso de racionalização que, na história, é o desejo cego de historicizar o mundo o mais dedicado e inteiramente possível, ao ponto de querer exterminar o esquecimento. E aqui temos a crítica radical ao conhecimento moderno que, para o autor, nasce com Sócrates quando funda uma metafísica racional. Neste momento, a tragédia grega começa a entrar em decadência, pois neste momento, bem representado por

Eurípedes, a arte é, pela primeira vez, submetida ao pensamento e ao fazer consciente, ou seja, se introduz na arte o conceito, ao ponto da produção artística derivar apenas da capacidade crítica. Vemos uma mudança substancial na perspectiva grega da sua produção: o que era criativo tem por força ser lógico. Quando isso acontece, quando a arte é submetida à crítica racional, seu valor é medido pelo seu grau de clareza, em contraposição a arte trágica que é vista negativamente como irracional, obscura e incerta. Por não ter clareza do que faz, o poeta trágico é posto abaixo do racional.

Antes de Eurípedes nenhum outro poeta tinha a pretensão de defender sua obra, ou seja, levar o interlocutor ao entendimento da sua produção. Depois de Eurípedes o belo é subordinado à razão, só é belo aquilo que é consciente. Em suma, a arte crítica de Eurípedes é uma continuidade da crítica socrática aos homens do seu tempo, estes não tinham consciência do seu ofício, o seguindo apenas por instinto. Para Nietzsche, com essa deificação da lógica socrática negou a sabedoria justamente no seu espaço originário. Sócrates negou o instinto e, portanto, a arte. Nietzsche traz sua análise da Grécia para o problema da verdade para a historiografia, pois é uma forma de colocar em xeque o “espírito científico”, considerando que essa mudança é fruto da crença de que ao homem é possível penetrar a natureza, “a crença inabalável de que o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode atingir os abismos mais longínquos do ser, e não apenas é capaz de conhecer o ser, mais ainda de corrigi-lo”<sup>43</sup>.

Esta crença na possibilidade de penetrabilidade na natureza foi o que, na modernidade, levou ao fracasso, aos olhos de Nietzsche, dos historiadores objetivos, devotos da verdade, ou melhor, da pretensa verdade. Para o autor, a visão de mundo trágica, ou seja, que supera a dicotomia essência-aparência através de uma integração do dionisíaco com o belo, com as formas, com a ilusão, foi substituída por uma falsa crença na verdade, e, desta maneira, o homem negou a vida pelo claro motivo de que a razão não é adequada para exprimir a essência do mundo, considerando isso um mal. Neste ponto já dá para vislumbrarmos porque a questão levantada na II intempestiva não pode ser elucidada dentro das proposições científicas da historiografia, pois Nietzsche não está propondo uma mudança teórico-metodológica, mas uma mudança de sentido histórico, de como usá-lo e até quando, tendo em vista que a arte é que deve guiar o homem pelo seu aspecto criativo e afirmativo e não o nivelamento racional que, em si, não serve a nada se não para criar uma falsa ilusão de domínio.

---

<sup>43</sup>43 O nascimento da tragédia. P. 15

Quando Barros (2011) diz que Nietzsche conviveria mais tranquilamente com os historicistas críticos, estava considerando apenas os aspectos epistemológicos, que do ponto de vista de uma filosofia da história, como estamos tratando aqui, ainda é insuficiente. Os historicistas críticos já consideravam a relatividade verdade e que esta é mais do presente do que objetivamente do passado, mas não há considerações filosóficas sobre o usufruto do conhecimento que deveria estar voltado para a vida integralmente.

Também já excluimos a proposição de que Nietzsche pretendia uma ficcionalidade da historiografia, apesar de que lhe é atribuída influência da corrente chamada de pós-moderna. A ficção é uma verdade criada sem compromissos com a própria intenção de verdade, é pura aparência. Ter um “grande poder artístico, a faculdade de cercar as coisas com um halo criador, de mergulhar com amor nos dados empíricos, de criar novas imagens a partir de tipos de dados” (NIETZSCHE, 2005.p.223) não significa exatamente ter o poder de reinventar o passado aos seus modos, mas transmutá-lo, pois o passado é visto com os olhos do futuro, essa criação deve gerar potência para ser artística no sentido trágico, apolíneo e dionisíaco. Criação de imagens sem o sentido apontado para a potência, para o futuro, não serve à vida. O historiador para Nietzsche deve se assemelhar ao dramaturgo, o qual tem sua importante no poder de “avaliar inteligentemente um tema conhecido, talvez totalmente gasto, uma melodia banal, para alçá-lo no nível de um símbolo universal e fazer assim perceber no tema original, todo um mundo de profundidade, de poder e de beleza.

A ficção, para os historiadores devotos da verdade é uma mentira – de fato – mas por isso é mal. Neste ponto Nietzsche irá apontar um parentesco da ciência com a moral. A grande questão levantada por Nietzsche é que tanto a ficção, uma verdade não verdadeira aos modos epistêmicos da história, quanto a verdade consensual, são ambas ilusões, estão dentro da dicotomia verdade-ilusão, mentira-verdade, essência-aparência. A verdade é, seja qual for, criada pelo homem, é aparência. A verdade proposta por Nietzsche é extra-moral, é a verdade dos instintos fortes, da arte, da criação. Dar características artísticas à ciência não é criar ficção, mas simplesmente suspender o conhecimento, a racionalização da história para que haja vida. A aparência como é uma necessidade, naturalmente ocorrerá ao homem. Mas o que Nietzsche estava percebendo desde o século XIX é que estava havendo um excesso de verdade, de sentido histórico.

A crítica à metafísica, à dicotomia verdade-ilusão, é retomada por Nietzsche em escritos posteriores ao nascimento da tragédia na forma de negação de um “instinto de conhecimento”, na segunda intempestiva como “instinto histórico”. Para autor, o

conhecimento não é natural, é superficial, em algum momento foi criado. Isso significa que o conhecimento não está no mesmo nível dos instintos, ele é posterior e particularmente ordinário para definir o homem como “aquele que pensa”, como na introdução da Metafísica onde Aristóteles supõe que todos os homens desejam conhecer naturalmente. Ou seja, os instintos são mais fundamentais que o conhecimento histórico, pois o conhecimento é superficial. Nietzsche ressalta com fervor que “para alcançar a maturidade, um povo, ou mesmo um homem, tem necessidade deste véu de ilusão, deste invólucro protetor, mas hoje se detesta o amadurecimento sob todas as suas formas, pois se respeita mais a história do que a vida. Proclama-se inclusive vaidosamente que a ciência começa a dominar a vida” (NIETZSCHE, p.133)

Quando nos referimos ao instinto de conhecimento, de verdade, nos referimos mais precisamente ao instinto de crença na verdade, pois - esperamos esclarecer bem essa questão - “o conhecimento puro é privado de instinto”<sup>44</sup>. Essa proposição de Nietzsche significa que no processo de apropriação da verdade histórica há apenas uma crença de que se apropria da verdade. A convicção é que causa o *phatos*, o sentimento de dever, e não a verdade de fato. A verdade não tem como critérios a evidência e a certeza; tem como condição o esquecimento e uma suposição”. Ou seja, o instinto histórico, denominação usada pra referir-se à baixeza, decadência, à velhice dos instintos fundamentais artísticos, em algum momento foi criado, e isto mesmo é esquecido. A crença na verdade tornou-se em algum momento necessária ao homem. Ou melhor, tornou-se necessária para a vida em sociedade. As condições de possibilidades de conhecimentos são sociais, políticas e mais precisamente morais. Desta necessidade nasceu a qualidade, que foi transposta por metástase, isto é, o que era condicionada por uma necessidade fisiológica tornou-se a tendência em si mesma; a veracidade suscitada pela vida em sociedade para que o homem não viva em eternos véus, em guerra de todos contra todos, passou a ser uma necessidade particular, é uma qualidade que o homem agora *deve* ter por imposição moral. O homem bom quer ser também verdadeiro. (MACHADO, 2017. p.2017)

Todos os homens se harmonizam criando leis de verdade através das leis da linguagem; criando um consenso entre todos do que é todas as coisas, a verdade artificialmente uniforme passa a estabelecer-se como realidade; o mentiroso é aquele que, usando das mesmas leis de linguagem, passa a fazer o “irreal” parecer “real”. Ou seja, a verdade não tem a função natural de projetar o homem na realidade, mas é um consenso sobre

---

<sup>44</sup> Roberto Machado apud Nietzsche. Fragmento póstumo – verão-outono de 1873, 29

o que ela é para que se torne possível a vida em sociedade, para que haja uma abertura entre os homens e se construa e mantenha relação. Isso significa que o homem não tem amor pela verdade, mas pelas suas consequências favoráveis. Da mesma maneira, não repudia a mentira, mas suas consequências nocivas. A verdade também não é dita quando nociva, assim como a mentira é bem vinda quando é favorável. O dever de se dizer a verdade é somente a previsão das consequências nefastas da dita mentira. Ou seja, a perspectiva pela qual Nietzsche denuncia a fundação da oposição entre verdade e mentira e sua relação com a moral é extramoral, ou melhor, fisiológica. Para o autor, o conhecimento histórico pretense verdadeiro tem o mesmo valor que a ilusão, reafirmando o papel fundamental da aparência para a vida: O homem nasceu da ilusão. (Ibidem, p.56-58)

Em Nietzsche, o conhecimento histórico deve se pautar nessas considerações e se fazer na arte trágica como afirmação da vida. A vida só é possível através da arte, porque a vida quer aparência. Neste sentido, há um parentesco entre arte e vida; a arte caminha no mesmo movimento que a vida e afirmando-a, ela mesma torna-se leve, flutuante e alegre. Ao contrário, as ciências historiográficas querem desaparecer com a ilusão, com o mito, com a dimensão aparente da vida, ou melhor, ela omite, nega, esquece essa dimensão fundamental à totalidade do que é vivo por um fetichismo com a verdade. A superioridade da arte em relação à ciência é que enquanto a ciência opõe verdade a ilusão, a arte afirma integralmente a vida. A verdade da ciência é matar a ilusão, a mentira, como uma forma de achar um mundo sem ilusões e fatídico, enquanto a verdade da arte é que a aparência é aparência; admitir-se um criador, um artista. Viver é em si criar. O antagonismo que Nietzsche trata entre a arte e a ciência não está no campo epistemológico, não é verdade ou mentira, é um antagonismo de forças. A arte afirma a vida, portanto é potente; a ciência nega a vida, pois quer acima dela a verdade. E, mais uma vez, a relatividade da verdade não é o bastante, pois o que está em xeque é o sentido do conhecimento! Não adianta ter milhares de verdade e admitir sua relatividade por uma impossibilidade epistemológica se isso não gera uma afirmação artística. Sócrates negou a vida quando negou a arte. Nietzsche quer negar a negação, fazendo com que retornemos a vida pela arte. A história ser antes arte do que ciência significa abandonar esse excesso de sentido histórico que tudo quer historicizar para colecionar num enorme almoxarifado histórico fatos históricos verdadeiros.

Nessa contraposição da história artística à história científica não há, no entanto, como se pode confundir, uma intenção de aniquilar a cientificidade da história, mas de coloca-la no espaço e na função que lhe compete a responsabilidade. Como fazer isso? Essa seria a função

da arte e da filosofia. A arte e a filosofia avaliariam o valor da ciência histórica de modo a dominá-la para evitar seus aspectos nocivos à vida. O historiador também deve ser filósofo! Para superar o socratismo do conhecimento deve-se estabelecer novos parâmetros, restituir o conhecimento em função da vida. O filósofo tem a missão de ser a suprema Corte de uma civilização artística, será responsável por delimitar as transgressões à vida; das ciências e sua fissura imparável de conhecer a todo custo. Reivindicar um conhecimento pela vida é, a princípio, reabilitar a ilusão. O historiador deve ser também filósofo para ser juiz, joga o que deve ou não ser lembrado. A história depende fundamentalmente dos pontos de vista da filosofia, mas ignora isso. E, como vimos, os historiadores chegam a deflagrar essa relação, tornando as funções fundamentais da história miragens longínquas.

No pensamento Nietzscheano aparência é força. O autor advoga pelo privilégio da aparência buscando uma superabundância de força. No conhecimento histórico, o valor do conhecimento não será medido pelo seu grau de certeza, mais pela “necessidade absoluta para os homens”. A insistente e não resolvida pergunta “até onde podemos relativizar e ficcionar o conhecimento historiográfico?” nos fica evidente aqui sua resposta: o conhecimento científico tem procedimentos e teorias adquiridas e remodeladas historicamente, isto não vai mudar, sua aplicação será a mesma, mas seu sentido histórico irá para outro plano, pois o valor do conhecimento, seja ele verdadeiro ou falso, pois em última instância ambos fazem parte de um mesmo véu que encobre a vontade do mundo, será medido não por provas lógicas, mas pelos seus efeitos, por uma prova de força.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As produções historiográficas, na proposta de Nietzsche, lhe será atribuído valor pelos seus efeitos, pela sua necessidade. Por isso a historiografia passiva, neutra, soava tão irritante para Nietzsche, pois o historiador artista é ativo, ele quer a vida, a ação, e não o conhecimento da ação. Pois “mesmo quando se produzem os acontecimentos aparece logo um exame de historiadores neutros, prestes a avaliar o autor até onde ele pode perceber. Um eco ressoa imediatamente, mas sempre sob a forma de crítica [...] para eles, uma obra nunca produz um efeito real, mas é sempre uma “crítica”” (NIETZSCHE, 2005. p.115). Portanto, a história deve ser antes arte que ciência para que sua existência potencialize a vida; para que as gerações lutem contra o seu tempo para a criação de um outro; para que o mundo seja sentido no seu mais profundo vigor. O historiador deve ser filósofo e artista, só assim este

[Digite texto]

conhecimento trará ao homem benesses. A história necessita da filosofia, sem ela é um copo sem nunca experimentar sua total ocupação de água.

“Não existe filosofia à parte, distinta da ciência: lá como aqui se pensa do mesmo modo. O fato de uma filosofia indemonstrável ainda tenha valor, e na maioria das vezes mais do que uma proposição científica, provém desse valor estético do filosofar, isto é, de sua beleza e sua sublimidade. O filosofar ainda está presente como *obra de arte*, mesmo que não se possa demonstrar como construção filosófica, Mas não acontece o mesmo em matéria científica? Em outros termos: o que decide não é o puro *instinto do conhecimento*, mas o *instinto estético*: a filosofia pouco demonstrada de Heráclito tem um valor artístico superior a todas as proposições de Aristóteles”(NIETZSCHE,1872-1873 apud MACHADO, 2017, p.69)

A retomada de um viver artístico é a solução que Nietzsche propõe para superar a decadência que se alongara no ocidente desde Sócrates e ele diagnostica seu ápice na historiografia com a negação da dimensão artística no sentido trágico, que se alonga até a contemporaneidade. Nietzsche vê o historiador do século XIX como representante absoluto da putrefação cultural ocidental pela sua sede sem sentido pelo conhecimento histórico, pela objetividade vazia, com a defesa de que os gregos pré-socráticos tiveram uma cultura superior, pois delimitaram seu “instinto de conhecimento” em favor de uma afirmação da vida, e esta cultura devia servir de base para a construção de uma nova cultura afirmativa através da arte. Portanto, a contribuição que podemos retirar da leitura dos escritos de Nietzsche para a historiografia contemporânea é “pensar o valor do conhecimento neutralizando a questão da verdade ou falsidade privilegiando a dimensão da força, que é a marca dos valores artísticos” (MACHADO, 2017. p.67).

## REFERÊNCIAS:

- ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARISTÓTELES. **Metafísica vols. I, II, III**, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002
- BARROS, José D'assunção. Teoria da história II. Petrópolis, RJ. 2011.
- BARROS, José D'assunção. Teoria da história III. Petrópolis, RJ. 2011.
- BLANCHÉ, R. **A epistemologia**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1975.
- BREDER BIASUTTI, Rusley. **Nietzsche contra Nietzsche: Linguagem, história e política. Um estudo sobre a segunda consideração intempestiva (1874)**. Universidade federal do Espírito Santo (UFES) Espírito Santo, 2008.
- CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- CHAVES, Ernani. **Ler Nietzsche com Mazzino Montinari**. In: Cadernos Nietzsche, p.65-76, 1997. p. 67
- CÍCERO, Marco Túlio. **Das Leis**. São Paulo: Cultrix, 1967 [original: 51 a.C]
- COSTA, Abraão L.F. **Das extemporâneas a Humano, demasiado, Humano: As noções de formação, cultura e história em Nietzsche**. Universidade estadual do oeste do Paraná, programa de pós-graduação em filosofia, 2020.
- DIAS, Rosa. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Civilização brasileira. Rio de Janeiro, 2011.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche, o bufão dos Deuses**. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1994.
- FONTANA, 2004. **A história dos homens**. Bauru: Edusc [original]
- FREUD, Sigmund (1978). **O futuro de uma ilusão** (Coleção “Os Pensadores”- vol. Freud). Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, São Paulo.
- GINZBURG, C (1995), **Provas e possibilidades. A micro história e outros ensaios**. Lisboa: Difel.
- HARTOG, François. **Os Antigos, o Passado e o Presente**. Brasília: UNB, 2003.
- HERDER.J.C. **Também uma filosofia da história para a formação da humanidade**. Lisboa. Antígona, 1995. [original 1774].
- HUME, D. **Tratado da natureza humana – Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. São Paulo: Unesp, 2009.
- KANT, I. **Ideias de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Ed. Bilíngue Alemão/Português. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KUHN, Thomas. **As estruturas das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- LOWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia. O romantismo na contramão da modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª ed. rev. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MARTON, Scarlett. **A terceira margem da interpretação**. In: MÜLLER-LAUTER, W. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. São Paulo: Annablume, 1997. p. 24
- MONOD, Gabriel. **Les études historiques en France. Revue internationale de l'enseignement**, XVIII, 1889.
- MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. Coleção 'Os Pensadores'. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **O desafio Nietzsche**. In: Discurso, p. 7-29, 1993. p. 20-21
- NIETZSCHE, Friedrich (1874). Sobre a utilidade e desvantagens da história para a vida, 1873 (incluído em Escritos sobre a história. São Paulo: Loyola, 2005]
- NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre a educação - Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução Mauro Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia - Volume 5 - Do Romantismo ao Empirio-criticismo**. São Paulo: Paulus, 2005.
- REIS, José Carlos. História da "consciência histórica" ocidental contemporânea. Belo horizonte: Autêntica editora, 2013.