

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANE CAROLINE COELHO SBANO MARQUES

**A CRÍTICA DA MODERNIDADE NA *SEGUNDA CONSIDERAÇÃO
EXTEMPORÂNEA*, DE FRIEDRICH NIETZSCHE: A DIMENSÃO ESTÉTICA
DA HISTÓRIA E DA RELAÇÃO DO HOMEM COM O TEMPO**

NITERÓI

2023

ANE CAROLINE COELHO SBANO MARQUES

**A CRÍTICA DA MODERNIDADE NA *SEGUNDA CONSIDERAÇÃO*
EXTEMPORÂNEA, DE FRIEDRICH NIETZSCHE: A DIMENSÃO ESTÉTICA
DA HISTÓRIA E DA RELAÇÃO DO HOMEM COM O TEMPO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte

Professora-Orientadora: Dr^a. Tereza C. Calomeni

Niterói

2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

M357c Marques, Ane Caroline Coelho Sbano
A CRÍTICA DA MODERNIDADE NA SEGUNDA CONSIDERAÇÃO
EXTEMPORÂNEA, DE FRIEDRICH NIETZSCHE : A DIMENSÃO ESTÉTICA DA
HISTÓRIA E DA RELAÇÃO DO HOMEM COM O TEMPO / Ane Caroline
Coelho Sbano Marques. - 2023.
67 f.

Orientador: Tereza Cristina Barreto Calomeni.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2023.

1. Filosofia. 2. Vida. 3. História. 4. Felicidade. 5.
Produção intelectual. I. Calomeni, Tereza Cristina Barreto,
orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

**A CRÍTICA DA MODERNIDADE NA *SEGUNDA CONSIDERAÇÃO
EXTEMPORÂNEA*, DE FRIEDRICH NIETZSCHE: A DIMENSÃO ESTÉTICA
DA HISTÓRIA E DA RELAÇÃO DO HOMEM COM O TEMPO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora:

Prof.^a. Dr.^a. Tereza Cristina Barreto Calomeni (Orientadora)
(UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF)

Tereza Cristina
B. Calomeni

Assinado de forma digital por
Tereza Cristina B. Calomeni
Dados: 2023.11.28 09:11:01
-02'00'

Prof. Dr. Alexandre S. Costa (membro interno)
(UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF)

Alexandre da S. Costa
ostaalexandre@ff.b02
1889909

Assinado de forma digital por
Alexandre da S. Costa
ostaalexandre@ff.b021889909
Dados: 2023.12.04 1:22:18
-03'00'

Profa. Dra. Adriany Ferreira de Mendonça (membro externo)
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ)

gov.br

Documento assinado digitalmente
ADRIANY FERREIRA DE MENDONÇA
Data: 28/11/2023 20:15:35-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Niterói

2023

À vida, pelos encontros e desencontros...

À natureza do instante...

AGRADECIMENTOS

À prof.^a Dr.^a Tereza Cristina Barreto Calomeni, pela orientação, dedicação, compreensão, pelas aulas inspiradoras e pela imersão filosófica.

À prof.^a Dr.^a Adriany Ferreira Mendonça, pela participação na banca de qualificação e pelos valiosos apontamentos e sugestões que me ajudaram a realizar esta dissertação.

Ao prof. Dr. Alexandre da Silva Costa, pelas aulas de filosofia que me atravessaram e por ter aceitado a participação na banca de defesa da dissertação.

Ao grupo de estudos sobre a Filosofia de Nietzsche (GEFiN), coordenado pela prof.^a Dr.^a Tereza Cristina Barreto Calomeni.

Ao grupo de estudos Núcleo de Filosofias da Criação (NFC), coordenado pela prof.^a Dr.^a Adriany Ferreira Mendonça, pelo acolhimento e compartilhamento de questões filosóficas. Agradeço em especial a Luiza Regattieri e Djalma Silva, pelas conversas filosóficas que impulsionaram muito este trabalho.

Ao grupo de estudos homéricos, coordenado pelo prof. Dr. Alexandre da Silva Costa.

À Universidade Federal Fluminense, pelo desvelamento de horizontes, pela possibilidade de imersão visceral nos estudos e pelo recomeço da vida.

A todas as trabalhadoras e todos os trabalhadores da Universidade Federal Fluminense, que criam as condições para que tudo isso seja possível.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI/UFF).

Aos professores do Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, em especial àqueles que me inspiram vida: Luis Felipe Bellintani e Vladimir Vieira.

Aos professores do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, em especial, a prof.^a Dr.^a Renata Schittino, pelas reflexões e pelas aulas enriquecedoras.

À prof.^a Dr.^a Valéria Lima Guimarães, pelos primeiros passos na minha formação acadêmica.

Agradeço à toda equipe de trabalho do Cederj do Polo de Saquarema, pelo apoio e compreensão.

À Denise, minha mãe (*In memoriam*), pelo amor e alegria de viver. Aos desvelamentos em que você enxergava e continua descortinando.

Às minhas queridas avós, Olga e Yvonne (*In memoriam*), pelo amor inefável, olhar e inspiração de vida. Meu agradecimento especial às senhoras, que desde sempre me apoiaram e incentivaram neste caminho dos estudos.

Às minhas queridas tias-avós, Itala e Ivette, pelas alegrias.

A Clio (κλειώ), pelo encantamento e a felicidade que trouxe aos meus dias.

A muito querida Silvana Mendes Lima, por todo apoio, afeto, cuidado e pela constante presença em meus dias. Sem o nosso encontro na vida, nada disso seria possível.

Ao Marcos Muniz, pelo apoio, dedicação, cuidado e por todas as conversas.

Aos queridos amigos João Paulo Brito, Vanessa Rodrigues, Igor Luis Santos, Ágata Yozhiyoka e Jonathan Souza, pela amizade, convivência e compreensão em todos os momentos em que precisei.

A Raíssa Teixeira, pela amizade e pelo nosso desafio de nos aproximar da filosofia.

Ao Vicente Cicarino, pela amizade, paciência e motivação.

A Giovanna Pelliccione e ao Leo Wanick, pelas horas de estudos a fio na sala da pós do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense; entre conversas, pensamentos e compartilhamento de questões filosóficas e de vida, me

possibilitaram continuar o texto da Dissertação. Agradeço aos meus queridos amigos nietzschianos pelos momentos que vivemos.

Ao Rafael Bianco, pela beleza do encontro na vida, pela sensibilidade, pelo cuidado e pelas nossas conversas.

A todos os amigos que a vida me presenteou e continua me presenteando. Mesmo sem citar todos os nomes, sou muito grata a vocês.

Agradeço a todas e todos que contribuíram para o desenvolvimento desta Dissertação. Por cada encontro, cada gesto, cada palavra, que me possibilitaram chegar até aqui.

Agradeço também àqueles que souberam compreender a minha ausência durante o meu processo de escrita e do caminhar filosófico.

À vida, a ἀμυνία, que me possibilitou o atravessamento da filosofia, pois depois deste “encontro” não fui mais a mesma e não continuo sendo – aquele *sendo* do Heráclito.

Atenção, precisa ter olhos firmes

Pra este sol, para esta escuridão.

É preciso estar atento e forte

Não temos tempo de temer a morte.

(Caetano Veloso e Gilberto Gil, *Divino, Maravilhoso*)

Nós, filhos do futuro, como *poderíamos* nos sentir em casa neste presente?

(Nietzsche, *A gaia ciência*, § 377)

RESUMO

O principal objetivo desta Dissertação é a realização de um estudo *Segunda Consideração Extemporânea; sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, texto escrito por Nietzsche em 1873 e publicado em 1874 como forma de crítica radical da cultura moderna. Para tanto, tal objetivo geral desdobra-se em três específicos: examinar a crítica nietzschiana do *excesso de sentido histórico*, entendido como uma “doença” do século XIX, e o ideal moderno de objetividade científica; analisar o valor e o desvalor da história para a vida e a utilidade e a desvantagem para a cultura dos três tipos de história relacionados por Nietzsche, *monumental, antiquária e crítica*; refletir sobre o vínculo entre *memória, esquecimento, saúde e felicidade*. Em última instância, a intenção é que os quatro itens possam fundamentar a consideração da dimensão estética da história e da relação entre o homem e o passado.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; história; vida; esquecimento; felicidade; força plástica; estética

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to conduct a study of Nietzsche's "Second Untimely Meditation: On the Advantage and Disadvantage of History for Life", written in 1873 and published in 1874 as a radical critique of modern culture. This general objective unfolds into three specific aims: to examine Nietzsche's criticism of the excess of historical sense, seen as an "illness" of the 19th century, and the modern ideal of scientific objectivity; to analyze the value and devaluation of history for life and the utility and disadvantage for culture of the three types of history related by Nietzsche: monumental, antiquarian, and critical; to reflect on the connection between memory, forgetfulness, health, and happiness. Ultimately, we intend for these four items to support the consideration of the aesthetic dimension of history and the relationship between man and the past.

KEYWORDS: Nietzsche; history; life; forgetfulness; happiness; plastic strength; aesthetics

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS: NIETZSCHE, UM EXTEMPORÂNEO	12
2 O <i>EXCESSO DE SENTIDO HISTÓRICO</i> E O IDEAL MODERNO DE OBJETIVIDADE CIENTÍFICA	21
3 O VALOR E O DESVALOR DA HISTÓRIA PARA A VIDA E A VANTAGEM E DESVANTAGEM DOS TRÊS TIPOS DE HISTÓRIA, <i>MONUMENTAL,</i> <i>ANTIQUÁRIA</i> E <i>CRÍTICA</i>	35
4 <i>ESQUECIMENTO, SAÚDE E FELICIDADE</i>	48
5 ARTICULAÇÕES CONCLUSIVAS	57
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	60

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS: NIETZSCHE, UM EXTEMPORÂNEO

[...] eu, somente na medida em que sou pupilo de uma época mais antiga, ou seja, da grega, posso vir a ter, como um filho da época atual, experiências tão extemporâneas.

(Nietzsche, *Segunda Consideração Extemporânea*)

No início da década de 1870, Nietzsche pretendeu escrever treze textos que seriam intitulados *Considerações Extemporâneas*. No entanto, em face da ocorrência de infortúnios que afetaram, inclusive, sua saúde, acabou por redigir, entre 1873 e 1876, apenas quatro: I. *David Strauss, o confessor e o escritor*, II. *Da utilidade e desvantagem da história para vida*, III. *Schopenhauer como educador* e IV. *Wagner em Bayreuth*. Neles, seu intuito principal foi configurar uma crítica radical da cultura moderna, crítica iniciada em 1871-1872, em *O nascimento da tragédia no espírito da música*, seu primeiro grande livro.

Segundo Marton, as *Considerações Extemporâneas* “são, todas elas, belicosas. As duas primeiras atacam a cultura alemã da época; as duas últimas atentam para os prenúncios da nova cultura” (Marton, 1984, p. 32). Ao escrevê-las, o jovem Nietzsche crê na necessidade de “desembainhar a espada” (Nietzsche, 2008b, p. 64) para guerrear com seu tempo, mas também na possibilidade de renovação da cultura alemã, renovação que seria viável através da filosofia de Schopenhauer e, de certa forma de Kant, e, sobretudo, da música de Wagner, como se vê claramente em *O nascimento da tragédia*¹, momento em que, acusando o excesso de racionalidade presente à cultura ocidental desde a filosofia socrático-platônica, pensa a morte da arte trágica pela filosofia, desenvolve sua “metafísica de artista” e aposta no renascimento do pensamento trágico, próprio do tempo pré-platônico.² Assim como em *O*

¹ Cf. Nietzsche: “Lembremo-nos em seguida como, por meio de Kant e Schopenhauer, o espírito da *filosofia alemã*, manando de fontes idênticas, viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer de existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites, e como através dessa demonstração se introduziu um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte, modo que podemos designar francamente como a *sabedoria dionisiaca* expressa em conceitos: para onde aponta o mistério dessa unidade entre a música alemã e a filosofia alemã, se não para uma nova forma de existência, sobre cujo conteúdo só podemos informar-nos pressentindo-o a partir de analogias helênicas?” (Nietzsche, 2007, p. 117).

² Reconhecendo a afinidade entre a *Segunda Extemporânea* e *O nascimento da tragédia*, interessante lembrar que aí, nessa aposta de renovação da cultura alemã, Nietzsche se aproxima de Goethe e de Schiller, por exemplo, que também retornam à Grécia para pensar, criticamente, a modernidade, ambos influenciados pelas ideias de Winckelmann, historiador da arte, que, no final do século XVIII, considera que o retorno aos gregos é fundamental para a reflexão sobre a arte moderna. Crente na superioridade da arte grega, inicia na Alemanha um projeto de política cultural, que posteriormente abre as portas para Goethe, Schiller, por exemplo, e consequentemente para o jovem Nietzsche, que, como dissemos, realiza em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, “uma reflexão sobre o valor da Grécia para a Alemanha” (Machado, 2005b, p. 175). Winckelmann, preocupado com a educação estética da Alemanha, aponta em seu primeiro trabalho, intitulado *Reflexões sobre a imitação da arte grega na pintura e na escultura*, de 1755, duas reflexões, conforme afirma Machado, “de

nascimento da tragédia, nas *Considerações*, o ponto de partida e o objetivo nietzschianos se definem como a crítica da cultura de seu tempo, em especial, a cultura alemã, uma cultura que denomina “filisteia”³, uma cultura “Sem sentido, sem substância, sem meta: uma mera ‘opinião pública’” (Nietzsche, 2008b, p. 64).

O título, *Considerações Extemporâneas*, sugere que façamos, de início, ao menos três indagações importantes à compreensão dos quatro textos: por que Nietzsche usa o termo *consideração*? para ele, o que é ser *extemporâneo*? por que suas *considerações* sobre determinados aspectos da cultura de seu tempo são *extemporâneas*?

Já de acordo com a concepção de filosofia que será desenvolvida ao longo da trajetória de Nietzsche, nenhum dos quatro textos é constituído como uma afirmação última, dogmática, ou como uma tese definitiva. Crítico implacável do dogmatismo, não só, mas também por isto, talvez Nietzsche tenha preferido o termo *consideração*, assim como, em outros momentos, preferiu *tentativa*, *ensaio*. A tarefa da filosofia, longe da procura da *verdade* do *ser*, admitido como uno, idêntico, imutável, assemelha-se, pensa ele desde a juventude, à tarefa do “médico”⁴: o filósofo é uma espécie de “médico” que deve “auscultar”, “diagnosticar” e “medicar” a cultura de sua época. Nas quatro *Extemporâneas* – e, de certa

grande futuro no que diz respeito à relação da Alemanha com a Antiguidade: por um lado, que o ideal da arte é “uma nobre simplicidade e uma serena grandeza”, vendo em Apolo o modelo supremo da arte grega; por outro, que o único caminho para os alemães tornarem-se grandes, e se possível inimitáveis, seria a imitação dos antigos. Isto é, só deixando de imitar a imitação latina dos gregos, a do renascimento italiano ou a do classicismo francês, que sempre os teria desfigurado, a arte poderia contribuir para o nascimento da nação alemã, para a constituição da identidade alemã” (Machado, 2005b, p. 175). Para Winckelmann, não se trata, entretanto, de mera cópia da arte grega, “mas do aprendizado de sua grandeza exemplar e do ideal de perfeição que constitui a sua meta” (Süssekind, 2008b, p. 73). Em seu texto *A Grécia de Winckelmann*, Süssekind admite que “toda a tradição do helenismo alemão, que marcou a cultura dos séculos seguintes, e especialmente o Classicismo em Weimar, com Goethe e Schiller, revela uma profunda influência das ideias de Winckelmann” (2008b, p. 76). Como afirma Machado, Goethe “foi profundamente marcado pelo projeto de Winckelmann, pensando inclusive o ideal de beleza não só em relação à pintura e à escultura, mas também, e principalmente, em relação à poesia ou à arte dramática” (Machado, 2005b, p. 175). Para Goethe, que, então, se apoia no retorno à Grécia como forma de refletir sobre o mundo moderno, a obra de arte moderna deve se inspirar nas obras de arte dos antigos como num *ideal de beleza*. “A Grécia de Goethe é um mundo em que o homem podia desenvolver todas as suas virtualidades, tornar-se um homem completo, em harmonia consigo mesmo e com o mundo” (Machado, 2005b, p. 176). Para Schiller, na modernidade, cabe um movimento de reconquista dos ensinamentos dos antigos, pois, segundo ele, o homem moderno já não sabe mais se encontrar em união com a natureza como os antigos. Diz Machado: “Tal como ele [Schiller] vê o problema em *Poesia ingênua e sentimental*, o grego antigo vivia em profunda união com a natureza, sem fazer uma distinção radical entre natureza e cultura, sendo uno consigo mesmo e feliz no sentimento de sua humanidade” (Machado, 2005b, p. 176). Como Goethe e Schiller, Nietzsche também é, em última instância, “influenciado” pelas ideias desenvolvidas por Winckelmann, mas segue caminho diferente do caminho seguido por eles.

³ O termo filisteu, em Nietzsche, significa “o antípoda do genuíno homem da cultura, do artista. Acredita que é um valoroso representante da cultura, que sua formação (*Bildung*) é a completa expressão da autêntica cultura alemã, porém é um *áמושos*, totalmente estranho às musas” (Frezza, 2016, p. 226).

⁴ Em carta de 24 de fevereiro de 1873, diz Nietzsche a Gersdorff, referindo-se à *Segunda Consideração*; “Meu escrito cresce e assume a forma de um complemento ao ‘Nascimento’. Talvez, o título será ‘o filósofo como médico da cultura’” (Nietzsche *apud* Janz, vol. 1, 2016, p. 442).

forma, em toda a sua obra (1871-1888)⁵ – é assim que Nietzsche se comporta: como se estivesse com um estetoscópio nas mãos, pronto a cumprir essa “missão”: assim como o médico ausculta o corpo para ouvir seus sons internos, o *filósofo-médico* deve procurar ouvir o som suscitado, principalmente, pelos males que assolam a cultura de seu tempo. O filósofo “da suspeita” é, pois, um crítico da cultura e é a crítica da cultura o que demarca sua atividade filosófica desde *O nascimento da tragédia*, livro escrito em 1871 e publicado no início de 1872, até os últimos textos, redigidos em 1888.

Ora, para tanto, para se dedicar a esse exercício de “auscultação” – “necessariamente o primeiro momento do trabalho do ‘médico da cultura’” (Denat, 2010, p. 90) – e estabelecer um “diagnóstico” e uma “terapia”, é preciso ser extemporâneo (*Unzeitgemässe*), isto é, ser filho de sua época, mas, concomitantemente, “pupilo” de épocas outras: “Ser de alguma maneira estranho a seu tempo aparece como condição necessária de toda consideração; mais ainda, de toda avaliação filosófica da cultura atual” (Denat, 2010, p. 89). Podemos acrescentar: ser extemporâneo é condição para a *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werte*), objetivo tardio da filosofia de Nietzsche, “projeto” desenvolvido na década de 1880, que talvez possa ser visto como uma fórmula resumida de sua crítica da cultura e, neste caso, expressão de sua convicção da necessidade de superação dos valores historicamente predominantes e de invenção de outra(s) cultura(s), orientada(s) por outros valores, afirmativos da vida:

A intempestividade é [...] a chave privilegiada à abertura de uma avaliação mais cuidadosa, mais fértil e mais fecunda do que se expõe sob o signo da atualidade e, então, pressuposto da possibilidade de invenção de renovados tipos de cultura (Calomeni, 2014, p. 127-128).

Para ser extemporâneo, pensa Nietzsche, o filósofo não pode ser submisso “ao espírito de seu tempo” (*zeitgemäss*), pois só assim, insubmisso, consegue interrogar sua época e o que se encobre sob a poeira dos dias; deve tomar distância das ideias, dos ideais, dos valores morais vigentes, do que é familiar, comum, opinião vulgar, deve se desgarrar de seu próprio tempo com o objetivo de enxergar melhor sua cultura, a partir de novos ângulos e perspectivas, e, para ela, inventar novos valores, nova hierarquia de valores. Ser extemporâneo implica nadar contra a corrente da “opinião pública” e pensar diferente de seus

⁵ No decorrer de sua obra, Nietzsche, um filósofo não sistemático, traça várias perspectivas a partir das quais aborda suas questões e inquietações mais permanentes e demonstra a distinção entre o que chama de metafísica e a filosofia trágica (ver Calomeni, 2014). Em seus livros, é marcante sua “linguagem poética, metafórica, parabólica e aforismática”. Neles, problematiza alguns dos diversos “dogmas” que durante séculos enrijeceram os homens.

contemporâneos, avistar e/ou construir novos pontos de vista, ver novos horizontes e se permitir aprender com eles, *ruminar* o impensável à maioria, aos que acompanham, sem questionamento, a “moral de rebanho”.

Ao longo de toda a sua produção filosófica, Nietzsche ressalta a importância de ser estrangeiro em seu próprio tempo: pisar em outros solos, pensar a partir de diferentes pontos de vista, configurar valores distintos; numa palavra: *experimentalizar* significa ser extemporâneo, para Nietzsche. E sua filosofia se faz, ao longo do tempo, de fato, como um *experimentalismo*⁶, concepção filosófica totalmente contrária ao dogmatismo predominante na história da filosofia – ao dogmatismo “entendido [...] como pretensão à universalidade e absolutismo da verdade” (Oliveira, 2010, p. 151) – concepção filosófica afim à noção nietzschiana de conhecimento como perspectivismo.⁷

Para ser extemporâneo, é preciso, portanto, “ser capaz de se desprender [de sua] cultura e adotar pontos de vista distintos e distantes dela, de compará-la, sobretudo com outras culturas” (Denat, 2010, p. 89), como faz o próprio Nietzsche, por exemplo, ao refletir sobre a modernidade⁸, o seu tempo, tomando a Grécia arcaica – em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche pensa a cultura moderna a partir de um olhar para a cultura grega – como parâmetro de avaliação, parâmetro que, aliás, nunca será por ele abandonado. O que não significa, porém, ver nela, na cultura grega, uma espécie de paraíso arcaico a ser recuperado ou copiado. A Grécia é o “modelo oculto” (Cavalcanti, 1989, p. 29) presente à crítica da modernidade, mas importa “ressaltar que se a Grécia se tornou para ele, assim como para outros pensadores, um modelo, não foi no sentido de retomá-la na modernidade, o que equivaleria a alimentar a ilusão de um passado perdido” (Cavalcanti, 1989, p. 29). Esse retorno à Grécia é, portanto, um sinal da extemporaneidade de Nietzsche: pensar a modernidade desde um tempo remoto é “observar de fora” (Cavalcanti, 1989, p. 29) critérios estabelecidos em seu tempo.

⁶ Com o *experimentalismo*, Nietzsche rompe com ideias metafísicas, como, por exemplo e sobretudo, a ideia de verdade, entendida como valor absoluto e com a convicção filosófica de que é possível o conhecimento absoluto. No item 2, do capítulo primeiro, *Das coisas primeiras e últimas*, de *Humano, demasiado humano*, lemos o seguinte: “[...] tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (Nietzsche, 2005a, p. 16). O *experimentalismo* – termo derivado de *experimento*, em alemão *Versuch* –, como forma de filosofar, acompanha as ideias de experimentação, experiência, vivência, movimento, criação, devir e, em especial, de *perspectivismo*. Como diz Oliveira, “o experimentalismo, ao contrário [do dogmatismo], se torna um pensamento ‘vivo’ e criativo, capaz de interpretar a vida em seu vir-a-ser [...]” (Oliveira, 2010, p. 151).

⁷ Relacionado às ideias de ótica, ângulo, o *perspectivismo* é, em linhas gerais, uma crítica das ideias de verdade e de conhecimento absoluto, bem de acordo com a afirmação do “caráter perspectivista da existência”. Cf. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, 2012, § 374 *Nosso novo “infinito”*, p. 250.

⁸ Nietzsche critica o projeto moderno desde a filosofia cartesiana até as postulações do século XIX.

É inevitável a todo filósofo ser filho de sua época, mas “Nietzsche recorre desde os seus primeiros escritos à figura do estrangeiro e do viajante como figuras do pensador autêntico.” (Denat, 2010, p. 89) Ser filho de sua época pode ser considerado um fato inquestionável, porém, ser “discípulo” de outra época pode ser uma espécie de “escolha” do próprio filósofo.⁹ Tomar distância das ideias, dos valores e ideais e pensar contra seu tempo, na contramão de sua época é *uma* ou *a* grande tarefa que Nietzsche se propõe a realizar quando “escolhe” “escutar” os males que caracterizam sua cultura, vista por ele como uma cultura especialmente doente e fraca e, como se pode ver em obras posteriores, decadente, niilista, negadora da vida; é justamente na contracorrente de seu tempo que, a partir de “sintomas” – inscritos na filosofia, na ciência, na educação, na política –, pensa “remédios”¹⁰ para as doenças da cultura moderna.

Como um crítico da cultura, aquele que, não sendo submisso, lança indagações incomuns, Nietzsche toma distância do que diz sua época, pois somente assim pode fazer a crítica, como dissemos, das ideias, dos ideais, dos valores predominantes no século XIX e pensar a urgência de superação do niilismo que, presente à cultura ocidental desde a afirmação da filosofia como busca da verdade, com Sócrates e Platão, ainda bate à porta da modernidade¹¹, não só, mas também porque ela, a modernidade, ainda se vê marcada por aquele “ideal ascético” de busca da verdade. Extemporâneo é, neste caso, aquele que, como ele, pode operar “contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura” (Nietzsche, 2017a, p. 31).

Pensar contra seu tempo, contra a corrente que, ao mesmo tempo, movimenta e aprisiona sua época e seus contemporâneos é, para ele, condição de nascimento de uma filosofia autêntica. Filosofar é, antes e além de tudo, tarefa para inatuais e extemporâneos que, na contramão das opiniões comuns, não podem aderir aos valores e aos anseios de sua época, olhos postos num futuro ainda por vir (Calomeni, 2014, p. 127).

⁹ Escolha que, mais tarde, na leitura de obras posteriores, o leitor compreenderá como tributária da crítica nietzschiana da noção moderna de *sujeito* e da concepção de homem e de corpo como *força* e *vontade de potência*.

¹⁰ A fórmula *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werte*) encontra-se em obras do chamado terceiro período da produção nietzschiana, configurado entre os anos de 1883-1888. Pode-se compreender o conceito da *transvaloração de todos os valores* presente no final do pensamento de Nietzsche como aquele que propõe a tarefa mais polêmica do filósofo, a tarefa que “visa à destruição do valor a partir do qual todos os valores foram observar de engendrados, a fórmula ‘Deus na Cruz’, que conduziu à desvalorização de todos os valores, ao niilismo” (Marton, 2016, p. 399-400). Pode-se intuir que a proposta de *transvaloração de todos os valores* se aproxima da ideia de que é possível uma outra cultura; para outra cultura, distinta da cultura fraca e doente que é a cultura moderna, necessária é a *transvaloração*, a modificação radical dos valores. A *transvaloração de todos os valores*, reconhecida como programa último da filosofia de Nietzsche, assume como tarefa pensar antídotos capazes de elevar a saúde da cultura moderna, pois, como vimos, como *filósofo-médico* da cultura, Nietzsche deve atentar aos sinais de doença de sua época.

¹¹ Cf. Importante aforismo *O niilismo europeu* (manuscrito de Lenzer-Heide, de 10 de Junho de 1887).

Ser extemporâneo, no entanto, não significa ser “intemporal”: “Se o pensador ‘extemporâneo’ se caracteriza por tomar certa distância, esta distância não diz respeito à temporalidade ou à historicidade como tais, mas refere-se apenas a *este* tempo, a esta época que é a sua, isto é, à atualidade e aos valores que lhe são próprios” (Denat, 2010, p. 88). Ser extemporâneo tampouco significa ser alienado, como se pode perceber no *Prólogo de Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, escrito entre os anos de 1883 e 1885, que narra a descida de Zaratustra, personagem central do livro, “sozinho pela montanha”, em princípio, para anunciar um *presente* para os homens, o *além-do-homem* (*Übermensch*).

Lembremos: o percurso de Zaratustra se inicia quando, aos trinta anos, deixa sua pátria e vai para as montanhas. Dez anos Zaratustra vive nas alturas, dez anos em profundo isolamento e solidão, dez anos, tempo responsável por sua transformação radical; no alto, muda o seu coração. Depois desses dez anos de isolamento e solidão, num determinado dia, Zaratustra acorda, levanta-se com o alvorecer, vai para diante do sol e indaga o que seria da felicidade do “grande astro” se não tivesse quem iluminar. Foram necessários dez anos de isolamento e solidão para que pudesse se voltar aos homens. Esse tempo em que permanece distante da multidão é extremamente necessário, pois, depois desse recolhimento, nesse seu despertar, afirma transbordar sabedoria: “Estou farto de minha sabedoria, como abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam” (Nietzsche, 2018, p. 10).

Essa passagem, a descida de Zaratustra, pode ser compreendida como expressão da necessidade de doar sua sabedoria, a sabedoria acumulada durante seu tempo de isolamento. Ao fim de dez anos, Zaratustra sente-se farto, pleno, desta sabedoria doce como o mel e, por isso mesmo, diante dessa superabundância de sabedoria, deseja dividi-la, compartilhá-la com os homens. O movimento de descida da montanha afirma o amor que Zaratustra sente pelos homens, como vemos na resposta dada por ele ao velho¹² que encontra no caminho. “Vivias

¹² No segundo momento do *Prólogo*, Nietzsche narra que Zaratustra desce sozinho a montanha e que, seguindo pelo bosque, pela floresta, se depara com um velho. Este velho se lembra de que viu Zaratustra subir a montanha “carregando suas cinzas”, antes dos dez anos de isolamento. O velho constata que Zaratustra “está mudado”, diz que ele havia se tornado uma criança. Como veremos no item 4, a figura da criança representa a inocência do tempo, pois quem não culpa o passar do tempo é a criança. A criança não tem a medida do tempo. A criança tem uma sabedoria: no jogo, na brincadeira, o instante é eterno. Vendo que Zaratustra está bem diferente, indaga o velho porque ele desceu da montanha e o que ele iria fazer junto daqueles que se encontravam dormindo. Quando Zaratustra responde que “ama os homens”, o velho, um tanto indignado, diz que Zaratustra deveria amar a Deus e não os homens, alegando que os homens são demasiadamente imperfeitos para serem amados. Esse velho ainda recomenda que Zaratustra não deve dar nada aos homens. No final desse diálogo, Zaratustra parece abismado pelo fato de o velho ainda não saber que Deus está morto. Podemos compreender que o que há de importante nessa conversa de Zaratustra com o velho é a “morte de Deus”, condição para a criação de novos valores, de nova cultura. “É a morte de Deus, pois, que permitirá a Nietzsche acalentar o projeto de transvalorar

na solidão como num mar, e o mar te carregava. Ai de ti, queres novamente arrastar tu mesmo o teu corpo?”, interpela o eremita. Zaratustra responde: ““Eu amo os homens”” (Nietzsche, 2018, p. 11).

Com essa resposta, podemos compreender, então, que o movimento anterior, de retirada do convívio com os homens, não significara alienação ou abandono absoluto do humano: Zaratustra, adoecido, precisou se afastar para conseguir enxergar melhor o seu tempo e, saudável, voltar ao encontro do humano. Serão necessários novos períodos de isolamento, ao longo da história, o que significa que Zaratustra se decepciona com os homens; mas, de todo modo, por analogia, podemos compreender que a extemporaneidade de Nietzsche – que implica, tal como para Zaratustra, isolamento e solidão – também não exprime alienação, mas, ao contrário, preocupação com a cultura, com o futuro, não abandono definitivo do humano, mas desejo de um novo tempo.

Extemporâneo, Nietzsche é um solitário, incompreendido por seus contemporâneos. Dado o caráter intempestivo de suas afirmações, a solidão é “inevitável” (Marton, 2016, p. 384), mas é criativa, porque “condição necessária para o pensar” (Marton, 2016, p. 384). A solidão é necessária à construção da filosofia de Nietzsche. Em *Assim falou Zaratustra*, diz Marton, o filósofo chega a mencionar que “não é para multidão, que não tem ouvidos para as suas palavras, que se dirige o protagonista; tampouco é para os discípulos, que estão a caminho de si mesmos, que fala” (Marton, 2016, p. 385). Num certo sentido e por algum tempo, fala para si, fala com ele mesmo. Tanto para Nietzsche quanto para Zaratustra, a relação entre filosofia e solidão é indispensável para que possam pensar em seu tempo, contra seu tempo, em favor de um tempo por vir.

O filósofo extemporâneo, “parecido com o espírito livre”, “personagem” importante construída alguns anos depois, em 1878, em *Humano, demasiado humano*, o livro em que Nietzsche torna público seu afastamento de Schopenhauer e de Wagner e da “metafísica de artista”¹³ e a perda da convicção do renascimento do trágico pela música wagneriana, “é aquele que tem a capacidade de pensar de outro modo, de não permanecer ligado àquilo que sua época mais reverencia e àquilo a que se é, sem dúvida, espontaneamente ligado” (Denat, 2010, p. 88). Pode-se compreender o significado desse termo “espírito livre” como associado ao tipo de filósofo que é “uma consciência ‘farejadora’ e sagaz, apta a olhar sua cultura de uma certa distância, na tentativa de traçar um ‘diagnóstico’ do que se passa à sua volta e, para

todos os valores” (Marton, 1999, p. 134); “É a morte de Deus, pois, que tornará possível a Zaratustra fazer a travessia do niilismo” (Marton, 1999, p. 135).

¹³ Em *O nascimento da tragédia*, a presença de Schopenhauer e de Wagner e, de certa forma, de Kant, e a “metafísica de artista”.

o que julga nefasto à vida, pensar, como um ‘médico’, uma espécie de ‘terapia’” (Calomeni, 2014, p. 127). Sendo assim, mais uma vez, podemos dizer que ser extemporâneo não é ser inerte, indiferente ao que se passa na atualidade, mas, ao contrário, significa ser afetado por ela e pelo forte desejo de transformá-la.

Ora, se as *Considerações* da década de 1870 são *Extemporâneas*, se elas demonstram que Nietzsche não é “nenhum ‘João Sonhador’” (Nietzsche, 2008b, p. 64), não pertencer a seu próprio tempo – nem ao seu espaço, a Alemanha¹⁴ – parece implicar, necessariamente, um aspecto negativo para aqueles que conservam, com orgulho e rigidez, os valores do século XIX. Na modernidade, ser extemporâneo, como Nietzsche, é “considerar virtude” o que ela vê como erro: “a primeira extemporaneidade do extemporâneo consiste em considerar virtude aquilo que a modernidade percebe como um grande defeito: não ser ‘de seu tempo’” (Denat, 2010, p. 89).

No caso específico da *Segunda Extemporânea*, como veremos mais detalhadamente, a confusão ou a identificação entre cultura e acumulação de saberes teóricos, a consequente distância entre conhecimento e vida e o que Nietzsche chama de “excesso de sentido histórico”, relacionado com o excesso de passado, com o excesso de memória, são dois dos grandes males da modernidade – época da supervalorização da história – por ele atacados, dois dos fatores que fazem da cultura moderna uma cultura doente – ou uma não-cultura, se pensarmos no sentido mais amplo dado por Nietzsche ao termo – que, então, só podem ser vislumbrados por um extemporâneo como ele.

Conjunto de todas as expressões de um povo, “unidade de estilo”, cultura, uma cultura autêntica como a grega pré-platônica, não é, para Nietzsche, acúmulo de saberes, erudição, como, segundo ele, pensam os modernos; a cultura moderna, um “carnaval de estilos”, está empanturrada de saberes teóricos que são supervalorizados em detrimento da vida, que são, portanto, separados da vida, e um dos saberes que se acumulam em excesso, sem medida – e se distanciam da vida – no século XIX é o “saber histórico”. Como diz Cavalcanti, lembrando Nietzsche, a cultura histórica moderna pode ser comparada a “uma serpente que comeu

¹⁴ As críticas à Alemanha se estendem ao longo da obra. Cf. Nietzsche: “Na Alemanha silenciam a meu respeito, tratam-me com sombria cautela: há anos desfruto de uma absoluta liberdade de palavra, para a qual hoje ninguém, pelo menos no ‘Reich’, tem a *mão* suficientemente destra. Meu paraíso está ‘à sombra de minha espada’... No fundo, eu havia posto em prática uma máxima de Stendhal: ele aconselha a fazer a entrada na sociedade com um *duelo*. E como eu havia escolhido meu adversário! O primeiro livre-pensador alemão!...” (Nietzsche, 2008b, p. 66). “[...] preferimos viver nas montanhas, à parte, ‘extemporaneamente’, em séculos passados ou vindouros [...]”, diz Nietzsche no aforismo *Nós, os sem-pátria*, de *A Gaia Ciência*, de 1882 (2012, p. 254). Marton observa: “ele bem sabe ser inevitável essa posição sua. Estrangeiro na Alemanha de seu tempo, tem de fazer-se extemporâneo” (2009, p. 37), “Como *poderia* eu, com *tal* sentimento de distância, sequer desejar ser lido pelos “modernos” que conheço!” (Nietzsche, 2008b, p. 50).

coelhos vivos e foi deitar-se ao sol evitando qualquer movimento além do indispensável” (Cavalcanti, 2013, p. 87).¹⁵

Na *Segunda Consideração Extemporânea*, diz Denat, Nietzsche

[...] procura examinar um sintoma que não necessita de nenhuma “lente de aumento”, porque esse sintoma está em toda a obra e em todo lugar: a supervalorização da “cultura histórica”, e, de modo mais geral, do conhecimento histórico, indevidamente tido como sinônimo de “cultura” (2010, p. 93).

É, pois, no contexto da crítica da cultura – a cultura é, desde sempre, o grande tema da filosofia nietzschiana – ou do lamento pela ausência de cultura (do que ele entende como cultura) na modernidade alemã que Nietzsche escreve as quatro *Considerações* e, especificamente, na *Segunda*, objeto de nossa pesquisa, se inclina a refletir sobre a relação entre história e vida, sobre a *utilidade* e a *desvantagem* da história para a vida, sobre história e saúde, história e felicidade – como se a crítica da cultura implicasse uma crítica da história e do tempo – e, como veremos, sobre a própria concepção moderna de ciência e sua relação com a vida.

Diante do que aqui expusemos brevemente, cabe perguntar: o que é história para Nietzsche neste momento de sua trajetória filosófica? A que ele se refere propriamente quando fala em história? O que significa dizer que a história é *útil*, mas pode ser *desvantajosa* para a vida? O que significa “excesso de sentido histórico”? Por que Nietzsche se incomoda com esse “excesso de sentido histórico”? Quais são as possíveis consequências para a cultura provocadas pela desmedida da história? Qual é ou deve ser a relação entre história e vida?

Estas são algumas das principais questões que pretendemos observar nos dois itens seguintes dessa dissertação: 2. O *excesso de sentido histórico* e o ideal moderno de objetividade científica, 3. O valor e o desvalor da história para a vida e a vantagem e a desvantagem dos três tipos de história, *monumental*, *antiquária* e *crítica*. Observaremos também a questão que parece ser o pano de fundo da reflexão de Nietzsche sobre a história e a vida, a relação entre história e felicidade, no item 4. *Memória*, *esquecimento*, *saúde* e *felicidade*. Nossa intenção é, em última instância, que esses quatro itens possam, de alguma forma, fundamentar a consideração da dimensão estética da história e da relação entre o homem e o passado.

¹⁵ Diz Nietzsche, no capítulo 4 da *Segunda Extemporânea*: “[...] cobra que engoliu um coelho inteiro e então descansa tranquilamente ao sol e evita qualquer movimento que não seja necessário” (Nietzsche, 2017a, p. 68).

2 O EXCESSO DE SENTIDO HISTÓRICO E O IDEAL MODERNO DE OBJETIVIDADE CIENTÍFICA

A *segunda* Extemporânea (1874) traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência [...].

(Nietzsche, *Ecce homo, As Extemporâneas*)

Das quatro *Extemporâneas*, a *Segunda, Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, que, inicialmente, seria intitulada *A doença histórica*, parece ser a mais densa do ponto de vista filosófico e, curiosamente, é a ela que Nietzsche menos se refere.¹⁶ Em *Ecce Homo; como alguém se torna o que é*, livro escrito em 1888 como uma espécie de autobiografia¹⁷, Nietzsche comenta brevemente seu texto “juvenil”, dizendo que é uma crítica do “excesso de sentido histórico”: “Neste ensaio, o ‘sentido histórico’ de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio”, diz ele (Nietzsche, 2008b, p. 64).

Começemos nossa breve análise por indicações dadas pelo subtítulo *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*.¹⁸ A primeira ponderação possível a partir da observação do subtítulo é que, para Nietzsche, a história deve ser pensada em relação com a vida (*Leben*); a segunda é que a história é *útil* à vida; a terceira é que, por outro lado, a

¹⁶ O pequeno número de comentários de Nietzsche talvez se deva à não muito entusiasmada recepção do texto e às críticas que recebeu. A despeito de não ter repercutido muito bem quando foi lançado, posteriormente, foi objeto de grande interesse de filósofos, como Heidegger e Foucault, e de intérpretes da filosofia de Nietzsche, como Kaufmann e Jaspers, por exemplo.

¹⁷ Em 1886, Nietzsche revê muitos de seus escritos, escrevendo para alguns livros novos prefácios.

¹⁸ Embora não tenhamos a intenção de analisar, importante lembrar, brevemente, a relação de Nietzsche com Jacob Burckhardt, professor de História da Arte, seu amigo e colega da Universidade da Basileia, crítico do positivismo e do historicismo, da filosofia da história de Hegel. Entre 1870 e 1871, já professor de filologia da Universidade de Basileia desde 1869, momento em que se ocupa com o que viria a ser *O nascimento da tragédia*, Nietzsche assiste às suas conferências sobre “os grandes da História” ou a “grandeza histórica”, e a uma outra, realizada também em 1871, intitulada *Sobre a felicidade e a infelicidade na história* (Chaves, 2000, p. 43). Pelo título dessa última conferência podemos perceber que Nietzsche parece ter nele se inspirado quando escreveu a *Segunda Consideração Extemporânea*. Chaves ressalta três pontos de confluência entre os pensamentos de Burckhardt e de Nietzsche, a saber: a crítica de Schopenhauer ao hegelianismo e suas considerações a respeito das artes e da música, a importância concedida aos gregos e a necessidade de uma renovação da cultura e da educação de seu tempo (Chaves, 2000, p. 44). Burckhardt discorre sobre o que ele considera ser os “grandes da história”, ou seja, aqueles que, pelo conjunto das suas atribuições, das suas ações ou personalidade acabam ficando marcados no tempo, sendo lembrados por séculos adiante. Para o historiador do século XIX ser “grande” implica numa originalidade insubstituível, de modo que se não houvesse existido tal sujeito, jamais sua produção existiria da mesma forma. Estes são grandes, pois conseguem expressar com maestria aquilo que está em seu interior, tornando significativo ao mundo externo a representação que tem em si mesmos. Para Burckhardt a grandeza está na potência criativa das artes, da filosofia e ciências. São grandes aqueles que revolucionam seu tempo, que criam as conexões necessárias à formação de novos paradigmas.

história pode oferecer *desvantagem* à vida. Em outros termos, a história pode manter com a vida uma relação positiva ou negativa, podemos dizer, uma relação saudável ou doente, uma relação que promove a saúde ou provoca a doença.

O que é ter com a vida uma relação positiva e saudável? O que é, ao contrário, ter com ela uma relação negativa e doente? Quando e como a história pode favorecer vida? Quando e como pode prejudicá-la ou, como diz Nietzsche, adoecê-la? Que forma de compreensão da história pode ser aliada da vida, que aí, em 1874, aparece como critério de avaliação¹⁹ das diferentes concepções de história e do modo como o homem se relaciona com o tempo e o passado?

Antes de responder como a história pode estabelecer tipos de relação com a vida e, portanto, como o homem pode estabelecer tipos diferentes de relação com a história e o tempo, importa perguntar, mais uma vez: o que é história nesse texto? Quando fala de história, do que Nietzsche está falando? Por que sua *Consideração é extemporânea*? Contra o que Nietzsche se coloca quando fala de história e de passado? O que significa “excesso de sentido histórico”? Quais são as possíveis consequências, para a cultura, provocadas pela desmedida da história?

No título, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, como se vê, Nietzsche usa a palavra de origem latina, *Historie*, e não a alemã, *Geschichte*. Ambas correspondem à história, mas Nietzsche aponta uma diferença: traduzido como *historiografia*, o termo *Historie* diz respeito à disciplina acadêmica, à história como conhecimento, como saber que se quer científico, como saber que quer conhecer ou que diz conhecer objetivamente o passado, diz respeito ao trabalho dos historiadores, a seu esforço de fazer de todo fenômeno passado objeto de conhecimento; *Geschichte*, em linhas gerais, refere-se ao passar do tempo. Podemos nos apoiar numa nota explicativa de Süsskind, posta em sua tradução de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, de Nietzsche²⁰:

¹⁹ Vida será pensada mais claramente como critério de avaliação (da filosofia, da ciência, da arte etc.) em *Genealogia da moral*, de 1887.

²⁰ Publicada em 2013, é a primeira tradução brasileira para o conjunto de textos de Nietzsche escritos em 1872. No capítulo 4, *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã*, Süsskind optou em traduzir *Historie* por historiografia, ou seja, por ciência da história e *Geschichte* por história. Há uma importante passagem na *Segunda Consideração Extemporânea*, em que Nietzsche se refere a essa contraposição: “A história [*Geschichte*], pensada como ciência pura e soberana, seria para a humanidade uma espécie de balanço contábil da vida. A cultura histórica é, ao contrário, apenas em consequência de uma nova e poderosa corrente vital, de uma cultura em transformação, por exemplo, algo salutar e alvissareiro, portanto apenas quando dominada e conduzida por uma força superior, e não quando domina e conduz.” (Nietzsche, 2017a, p. 44-45). De acordo com a leitura de Frezzatti, quando Nietzsche se refere à história nesta citação, está se referindo à transformação da *Geschichte*, como passagem do tempo dos acontecimentos históricos, à concepção de *Historie*, como ciência.

A primeira palavra [*Historie*], de origem latina, tem um uso mais acadêmico e designa a ciência histórica, o conhecimento e o registro dos fatos que aconteceram no passado. Quanto à segunda [*Geschichte*], trata-se do próprio acontecer da história, a passagem do tempo e das épocas que se sucedem. (Süssekind, 2013, p. 56)

Nietzsche não encerra sua reflexão sobre a história nesse limite. Admitindo a importância dada à história, reconhecendo que, à época, a história passa a ser, inclusive, fundamental a outras disciplinas²¹, coloca em discussão as perigosas consequências que a história, concebida como ciência, pode provocar à cultura; com isso, indaga, em última instância, a relação entre a história e a vida e entre o homem e o tempo.

A despeito de reconhecer que a história pode favorecer a vida, pode lhe ser vantajosa, como se vê no subtítulo, Nietzsche se dedica ao exame do aspecto negativo, o que demonstra, mais uma vez, sua intempestividade, seu caminhar na contramão. No “século da história”, Nietzsche critica a história e vê um “excesso”, e neste “excesso”, um grande risco: a supervalorização da história e o “excesso de sentido histórico” podem levar à erudição e, neste caso, à separação entre conhecimento e vida (uma preocupação posta já em *O nascimento da tragédia*), separação fortemente nociva ao indivíduo e à cultura. Para ele, a supervalorização da história pode levar à erudição tão somente e, assim, não contribuir para a construção de uma cultura saudável e forte; o “excesso de sentido histórico” pode ocasionar a simples reprodução de conhecimentos teóricos sem qualquer comprometimento com a vida e com o presente:

[...] a ciência histórica do final do século XIX volta-se para o estudo compulsivo de todas as épocas e civilizações do passado, desenvolvendo uma abordagem na qual o valor do estudo da história é o valor do puro conhecimento, desvinculado da vida e da relação com o presente (Cavalcanti, 2013, p. 81).

Para Nietzsche, cultura não pode se confundir com erudição, com um amontoado de conhecimentos que se pretendem objetivos, científicos, mas é o que ocorre na modernidade, em sua opinião, na forma moderna de conceber a história, os fatos passados, e, inclusive, no modo de ensinar história. Não é gratuita a referência a uma carta de Goethe a Schiller, de 1798, carta em que comenta o texto de Kant, *Antropologia*, posta no início do prefácio da

²¹ Nietzsche refere-se “não apenas às publicações específicas da área de história e de filologia clássica, mas também às de grande parte das ciências que, com exceção da matemática e alguns ramos da medicina, eram caracterizadas por uma abordagem histórica.” (Cavalcanti, 2013, p. 80)

Segunda Extemporânea: “odeio tudo aquilo que apenas me instrui, sem aumentar ou estimular diretamente minha ação” (Nietzsche, 2017a, p. 29).

Como qualquer conhecimento, qualquer saber, a história deve estar a serviço da vida, da vida do indivíduo e da vida da cultura; “[deve] se subordinar a uma meta mais elevada, a própria vida” (Frezzatti, 2018, p. 12); quando a ciência histórica [*Historie*] se submete à vida – critério mais importante de uma cultura – serve à vida de forma afirmativa; caso contrário, degenera a vida. O homem precisa da ciência histórica, porém se concebida em excesso, tanto ela quanto a vida declinam, se decompõem. Quando se distancia da vida e da ação, o conhecimento histórico não serve para nada a não ser para adoecer a vida e barrar a ação: “precisamos da história para a vida e para a ação, e não para uma cômoda renúncia da vida e da ação, ou ainda para a edulcoração da vida egoísta ou ato covarde e vil” (Nietzsche, 2017a, p. 30).

Intempestivo, sempre motivado a colocar-se à distância de seu tempo, Nietzsche se põe contrário ao historicismo encontrado no século XIX. É, pois, o historicismo de sua época um dos motivos para se pronunciar intempestivamente, fora de um tempo fortemente influenciado pela filosofia da história de Hegel²² e pelas ideias de cientificidade, racionalidade, verdade: é preciso ser extemporâneo para encarar o historicismo de Hegel, de hegelianos, como Strauss e Hartmann, o positivismo, a concepção cientificista de história, para recusar a inclinação, aí presente, à consideração excessiva do sentido histórico, e a crença na possibilidade de conhecimento objetivo dos fatos passados, isto é, a crença na ciência:

[...] a era moderna estabeleceu uma nova relação entre a história e a vida, mas se tratava de uma relação claramente hostil, na medida em que pretendia fazer da história uma ciência, a “ciência do devir universal”, ou seja, um conhecimento da “verdade” de todas as coisas do passado. [...] esta tendência cientificista dos estudos históricos acabou por afogar a cultura moderna no mais extremo historicismo, na condição de segunda natureza do homem moderno. (Sobrinho, 2005, p. 44-45)

Embora o historicismo pareça permitir um distanciamento da metafísica, sua ligação com a ciência faz com que continue reproduzindo “a metafísica”, ao reconhecer a hegemonia

²² Cf. Sobrinho: “A principal expressão filosófica do historicismo do século XIX foi o *historicismo absoluto* de Hegel e dos hegelianos, como Strauss e Hartmann.” (Sobrinho, 2005, p. 33)

O interesse pelo ideal, a busca pela verdade dos fatos históricos, a crença na ciência como suporte fundamental à existência e a “divinização” do Estado moderno, além, da ideia do *Espírito Absoluto*, seriam, uma reedição ou aprimoramento de uma nova teologia? questiona Nietzsche.

De acordo com Chaves: “Seguindo Schopenhauer e Burckhardt, Nietzsche opunha-se ao que considerava a “divinização” do Estado iniciada pela filosofia hegeliana.” (Chaves, 2000, p. 53)

da racionalidade, ao buscar a verdade, o sentido dos fatos. A busca da verdade, sustentada pela crença na força da racionalidade científica, impregna a valorização da história de uma coloração metafísica. A crença na conquista da verdade dos fatos históricos é, para Nietzsche, uma ilusão, apoiada na confiança na racionalidade.

Sendo filólogo, e não só por isto, Nietzsche é próximo da história²³, mas, como dissemos, afasta-se da opinião comum e recusa a filosofia da história de Hegel²⁴ e a identificação da história como ciência²⁵, bem como ideias modernas, como evolução, progresso, linearidade, causalidade, finalidade, teleologia, algumas ligadas ao Iluminismo. Em Hegel, o entendimento de que a história tem uma finalidade, uma teleologia, obedece a uma racionalidade, é “marcha do Espírito”, um processo racional, a realização de uma Providência; na vida acadêmica, a concepção de história como ciência dos fatos passados, o desejo de objetividade da historiografia. Hegel, em sua opinião, acaba por se aproximar da teologia, da concepção cristã de tempo; a filosofia de Hegel é uma “teologia disfarçada”²⁶, diz ele. Por outro lado, como demonstra em *O nascimento da tragédia*, em sua compreensão de filologia e na crítica do que ali denomina “otimismo socrático”, a ciência não é nem pode ser conhecimento exato, objetivo, não pode ser explicação ou reprodução ou representação fiel dos fatos; dirá mais tarde, em textos posteriores: ciência é *perspectiva*, criação, interpretação; a história é, pois, como todo conhecimento, invenção, saber construído pelo homem. É, então, fruto da capacidade estética do homem, de sua capacidade artística.

Portanto, antes da *Segunda Extemporânea*, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche já parece ter uma concepção diferente da história e da relação que o homem pode ter com o passado²⁷; vemos isso na forma como pensa a filologia e como se dirige à Grécia. Estudioso da Antiguidade grega, desde sua aula inaugural, *Homero e a filologia clássica – o jovem Nietzsche ocupa o cargo de professor de filologia clássica na Universidade da Basileia a partir*

²³ A história sempre esteve presente na filosofia de Nietzsche como auxiliar à crítica da metafísica. Vale lembrar que a genealogia desenvolvida na década de 1880 é uma concepção de história.

²⁴ Cf. Janz (2016): “Esse escrito é um ataque veemente à filosofia da história de Hegel, que na época vinha sendo muito celebrada, e a suas conclusões positivistas aplicadas ao presente, e também à ‘filosofia do inconsciente’, publicada apenas poucos anos atrás (1866), do jovem berlinense Karl Robert Eduard von Hartmann [...]” (vol. 1, p. 445).

²⁵ Cf. Denat: “contra ‘o instinto de conhecimento ilimitado’ que caracteriza a ciência, é preciso repensar a filosofia como um ‘instinto de conhecimento seletivo’, uma ‘instância de escolha’ (2010, p. 92), ou seja, o cientista seria alguém preocupado com questões de seu próprio tempo; desse tempo emergiriam os problemas que norteariam sua pesquisa científica.

²⁶ Cf. Sobrinho: “Por causa da sua filiação ao cristianismo, Nietzsche acusava este historicismo de ser apenas uma “nova teologia” ou uma “teologia disfarçada”: com a sua crença no progresso da Ideia, ele manifestava um otimismo descabido em relação ao mundo; com a proposição de uma finalidade, ele via no Estado moderno o termo da história universal” (2005, p. 33).

²⁷ Aqui, podemos dizer que essa outra forma de se relacionar com o passado vem de Burckhardt, contrário a toda filosofia da história e à ideia de teleologia na história, e também de Winckelmann.

de 1869 – e sobretudo desde *O nascimento da tragédia*, Nietzsche dá mostras de que entende a ciência de modo diferente do cientista moderno e a relação com o passado de modo distinto dos filólogos, seus contemporâneos.²⁸

Como crítico da filologia de seu tempo, desde 1871-1872, mantém com a história e com a ciência outra relação²⁹, já tem outra forma de pensar o passado e a relação entre passado e presente.³⁰ Desde *O nascimento da tragédia*, olhar para o passado é, para o filólogo, também, ou talvez principalmente, uma forma de interrogar o presente e de “construir” o futuro, embora não se possa ver nessa formulação a aceitação da linearidade da história. Refletir sobre o passado e as experiências gregas é desprender-se da concepção do passado como algo acabado, pois as experiências gregas podem valer como modelo para as vivências do homem moderno: em Nietzsche, “o passado não é visto como algo terminado, como o conjunto de culturas desaparecidas que nos cabe inventariar e registrar, mas como riqueza de experiências e, como tal, é capaz de produzir efeito e despertar o novo na modernidade.” (Cavalcanti, 2013, p. 84)

Considerar a Antiguidade grega arcaica como um *ideal de cultura*, ver na cultura grega uma espécie de parâmetro de avaliação da cultura moderna significa, desde então, ir ao passado para pensar criticamente o presente, e também o futuro, para pensar as vivências do presente, e não para alcançar a verdade de fatos pretéritos ou encontrar uma solução para o presente: a leitura do passado grego é a leitura de uma espécie de “modelo capaz de suscitar reflexão no presente, estabelecer um confronto entre culturas distintas, com diferentes estruturas de valores, a fim de criar um distanciamento em relação às formas de pensamento cristalizadas na modernidade” (Cavalcanti, 2013, p. 83).

A ida à Grécia em *O nascimento da tragédia* talvez possa ser entendida, então, como forma de questionamento de uma determinada concepção de história. Nietzsche acaba por

²⁸ Há um certo desconforto de Nietzsche em relação à tradição filológica; ele não rompe inteiramente com ela, mas seu desempenho como professor é diferente do desempenho dos colegas professores, filólogos; sua forma de entender e ensinar a filologia se traduz em um determinado estilo diferente. Contra a corrente de seu tempo, pensa Nietzsche que a filologia de seus contemporâneos estuda os textos antigos, mas não tem uma preocupação com o presente nem com o futuro. Isto é, a abordagem filológica volta aos textos gregos, não para pensar criticamente o seu tempo, mas para buscar a verdade dos textos passados. Como estudante de filologia em Leipzig, Nietzsche já demonstra determinada inquietação com os escritos filológicos de seu tempo. Desde 1867, recusa-se a repetir o estilo filológico característico de sua época. Como aponta Machado, “opondo-se à estreiteza científica da filologia – uma atividade cega, de toupeira, como diz –, Nietzsche confessa que, enquanto a maior parte dos filólogos é incapaz de ter uma visão de conjunto da Antiguidade, por se manter muito perto do quadro, seu maior prazer é ‘descobrir um ponto de vista e juntar o material com essa intenção’” (Machado, 2005a, p. 13).

²⁹ Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche não utiliza os procedimentos mais comuns utilizados pelos filólogos, seus contemporâneos: quase não há notas de comentadores, não se vale da etimologia.

³⁰ Aqui, em 1874, podemos dizer que essa outra forma de se relacionar com o passado vem, inclusive, de Burckhardt, contrário a toda filosofia da história, à filosofia da história de Hegel, e à ideia de teleologia na história.

“mostrar que a história pode nos oferecer algo além do puro conhecimento, que ela pode se constituir como uma rica fonte de experiências no confronto com os problemas de nossa época” (Cavalcanti, 2013, p. 83). O que os gregos podem dizer aos modernos? Como podem contribuir para a renovação da cultura moderna, pobre, fraca, doente? “enquanto [o moderno] vê a história do ponto de vista do puro conhecimento, o professor de filologia procura retirar do passado experiências, restituindo o caráter exemplar do acontecimento histórico e o valor que este possui como modelo” (Cavalcanti, 2013, p. 83).

Em 1871-1872, ao remontar ao passado da cultura grega e problematizar a filologia entendida no mundo acadêmico como ciência autônoma, Nietzsche problematiza a própria ciência e sua pretensão à objetividade, questionando a concepção moderna de ciência. A filologia, saber necessariamente ligado à história, não alcança a verdade dos textos pretéritos; ao contrário do que querem os filólogos, seus contemporâneos, não pode ser um saber objetivo, uma ciência; a filologia referida em *O nascimento da tragédia*, e também a história, examinada sobretudo agora na *Segunda Extemporânea* – e, de modo geral, qualquer conhecimento que se pretenda científico –, não descobrem ou encontram a verdade dos fatos passados. A filologia não é um “conhecimento puro e imaculado ou [...] uma ciência autônoma, apta a ‘explicar’ rigorosamente o passado longínquo” (Calomeni, 2018, p. 195). Nietzsche se distancia da filologia “concebida como o estudo científico sistemático e crítico dos textos clássicos [...]” (Machado, 2005a, p. 32).

Extemporâneo, Nietzsche parece propor uma nova filologia, uma filologia do futuro, em que poderia ver vista uma nova concepção de ciência, desatrelada do caráter objetivista e cientificista moderno. E assim parece apresentar um novo olhar para o conhecimento, como também para o passado, pois este olhar seria direcionado para o presente e para o futuro, de modo que fosse capaz de possibilitar que o homem moderno adquirisse uma forma diferenciada de lidar com a vida. Esse olhar diferenciado poderia ser afirmado a partir de uma filologia vinculada à filosofia e à arte; essa conjugação poderia ajudar na constituição de uma nova concepção de ciência, capaz de contribuir para o surgimento de uma outra cultura. Pode-se perceber o quanto Nietzsche está na contramão de seu tempo: os filólogos não admitem a vinculação feita por ele entre filologia, filosofia e arte. Com ideias incomuns sobre a filologia, Nietzsche provoca um grande incômodo entre os acadêmicos e recebe duras críticas dos filólogos, como, por exemplo, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff.

Para Nietzsche, ao se debruçarem sobre o estudo da Antiguidade clássica, os filólogos não realizam o movimento de olhar para os gregos como forma de pensar, enxergar, o presente e o futuro. Segundo Calomeni, “obcecados pelo desejo de verificar as filigranas dos

textos antigos, seus contemporâneos não indagam a si próprios: qual é, efetivamente, a relevância do mundo grego para o mundo moderno?” (Calomeni, 2018, p. 205) Podemos perguntar: de que vale a filologia que se propõe a decifração de textos do passado e não possibilita um olhar diferenciado para a vida atual? Pode-se perceber em *O nascimento da tragédia* o quanto a filologia parece se aproximar de um historicismo.

De certo modo, então, já está posta em *O nascimento da tragédia* a crítica do modo de se compreender ou usar a história e, na *Segunda Consideração Extemporânea*, está a crítica da concepção de história como ciência. Em outros termos, assim como na *Segunda Extemporânea*, também em *O nascimento da tragédia*, já está posta a crítica que Nietzsche faz à concepção de ciência. Se por um lado em *O nascimento da tragédia* a crítica da ciência se diz respeito à crítica da filologia como ciência, na *Segunda Consideração Extemporânea* essa crítica da concepção de ciência se estabelece na crítica à história como ciência. O ponto de encontro entre os dois textos é à crítica da concepção de ciência, parte importante de uma crítica radical da cultura moderna. O pensamento cientificista da filologia encontra-se com o pensamento cientificista da história, pois ambos são vinculados à concepção de verdade/objetividade, tão cara ao século XIX. O ponto de encontro entre *O nascimento da tragédia* e a *Segunda Consideração Extemporânea* pode ser percebido nessa forma de crítica da cultura, da racionalidade instituída pela filosofia socrático-platônica, da ideia de verdade, da ciência.³¹

A crítica da ciência ou da objetividade científica é sustentada também por “outra via”, em *O nascimento da tragédia*: na crítica endereçada à figura de Sócrates, e ao que ele representa, e à instituição da filosofia (socrático-platônica) pela morte da arte trágica; em outros termos, na crítica da instituição do “espírito científico”, do “otimismo teórico” que, para Nietzsche, mata a arte trágica³²:

A crítica da cultura é, neste momento, a crítica do desmesurado apego à racionalidade e à disjunção configurada entre o homem e a natureza e

³¹ No prefácio de 1886, *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche menciona que, em 1871-1872, havia se deparado com um problema demasiadamente perigoso, um “problema com chifres”: “novo problema: hoje eu diria que foi o problema da ciência mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável” (Nietzsche, 2007, p. 12). Esse novo problema a que Nietzsche se refere não se caracterizaria como “qualquer coisa” para época, crente na racionalidade e na objetividade.

³² Conforme podemos perceber na seguinte afirmação de Machado: “[...] o “socratismo estético”, ou a “tendência socrática”, foi, para Nietzsche, o principal responsável pela morte da tragédia ou pelo desaparecimento de seu saber trágico. Pois enquanto a metafísica do artista, em que a experiência da verdade dionisíaca se faz indissolavelmente ligada à bela aparência apolínea, é capaz, com sua música e seu mito, de justificar a existência do “pior dos mundos”, transfigurando-o, a metafísica racional socrática, criadora do espírito científico, é incapaz de expressar o mundo em sua tragicidade, pela prevalência que dá à verdade em detrimento da ilusão e pela crença de que é capaz de curar a ferida da existência” (Machado, 2005a, p. 10-11).

implica a compreensão de Sócrates e Platão – símbolos de uma filosofia racionalista que se desdobra ao longo da cultura ocidental – como os promotores de uma cultura decadente. (Calomeni, 2010, p. 196)

Sócrates, o protótipo do homem teórico, contrário ao pensamento trágico, funda a crença na possibilidade de compreensão do *ser*, o desejo de alcançar a *verdade* do *ser*, crença e desejo que, para Nietzsche, se estendem até a modernidade, até a ciência moderna:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equiparado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates (Nietzsche, 2007, p. 106).

É Sócrates que institui a busca da verdade como tarefa da filosofia, é Sócrates que inventa a crença na conquista da verdade; ao propor que a filosofia deve encontrar a verdade das coisas do mundo – como se fosse possível dizer sobre o *ser* das coisas –, torna-se responsável pela destruição da tragédia.³³ Em outros termos, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche observa a origem do pensamento científico com Sócrates, que valoriza a racionalidade em detrimento da arte trágica. Nietzsche vê em Sócrates um gesto nocivo para a cultura, na medida em que, contrário à manifestação artística da tragédia, concebe-a como problemática, por não “conter” um caráter explicativo sobre as coisas e o mundo.

Como defensor da razão, da verdade absoluta, Sócrates se alia aos passos de Eurípides. Este último, como o último poeta trágico, aprende com Sócrates sobre a racionalidade e leva preceitos socráticos para o campo da arte. Sócrates e Eurípides levam a racionalidade para dentro da tragédia, matam a arte trágica. Nessa junção entre Sócrates e Eurípides, germina o “socratismo estético”. Com Sócrates e Eurípides, funda-se o que Nietzsche chama “socratismo estético”³⁴, a concepção de que tudo precisa ser coerente, lógico, claro para ser belo, “‘Tudo deve ser inteligível para ser belo’, [...] sentença paralela à sentença socrática: ‘Só o sabedor é virtuoso’ ” (Nietzsche, 2007, p. 78). “Eurípides e Sócrates são [...], na perspectiva de *O nascimento da tragédia*, duas faces da mesma máscara [...]” (Guinsburg, 2007, p. 162).

Com Sócrates e Eurípides, ressoa “um doloroso lamento através do mundo helênico: “‘A tragédia está morta’. Com ela perdeu-se a própria poesia!” (Nietzsche, 2007, p. 70). O homem trágico perde seu contorno quando a filosofia metafísica de Sócrates e Platão surge na cultura. Quando o homem teórico e os preceitos da filosofia metafísica ganham destaque, a arte é colocada no campo da aparência, da mentira, da ficção, do enganoso. Como se não

³³ Cf. nota anterior (32).

³⁴ Cf. “[...] Eurípides deve valer para nós como o poeta do socratismo estético” (Nietzsche, 2007, p. 81).

bastasse Sócrates impulsionado pelo desejo de alcançar a verdade, Eurípides sacrifica a tragédia através da criação do *prólogo* e da redução da participação do *coro*, levando a racionalidade para dentro da tragédia e o espectador ao palco (Nietzsche, 2007, p. 73), freando a força dionisíaca do trágico.³⁵ Eurípides trava uma luta contra o coro trágico e coloca o espectador em cena. Eurípides altera profundamente a tragédia através da criação do *prólogo*, do aumento da importância das personagens, da redução da participação do coro. Como dissemos, leva a racionalidade para dentro da tragédia, leva o espectador ao palco (Nietzsche, 2007, p. 73), freia a força dionisíaca, tenta extirpá-la da tragédia. Retirado o essencial, que é o dionisíaco, tudo fica artificial. Eurípides mata a tragédia, pois coloca o artificial como oposto ao essencial. O mito tem que estar a serviço da verdade dionisíaca e não da racionalidade, de preceitos racionalistas: “Eurípides foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado SÓCRATES” (Nietzsche, 2007, p. 76).

No item onze de *O nascimento da tragédia*, diz Nietzsche:

A tragédia grega sucumbiu de maneira diversa de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: morreu por suicídio, em consequência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente, ao passo que todas as outras expiraram em idade avançada, com a mais bela e tranquila morte (Nietzsche, 2007, p. 69-70).

Entende-se a morte da tragédia o excesso de racionalidade que Sócrates e Eurípides introduzem na cultura. Para Nietzsche, ambos parecem abominar o que concebem como irreal, ilógico, irrefreável, instintivo. Segundo Mendonça, “Eurípides levaria para o palco, para que o homem trágico fosse levado a aplaudir pateticamente sua própria decadência, o derradeiro conflito entre a *visão dionisíaca do mundo* e a *visão racional-moral do mundo*” (Mendonça, 2020, p. 69).

A morte da tragédia pela vitória do “otimismo teórico” envenena a filosofia e a cultura, na opinião de Nietzsche. A partir daí, a filosofia é a busca da verdade e se firma como uma visão dualista e moralizante da vida; a partir daí, a cultura decai porque se aprisiona a essa visão dualista – metafísica, para Nietzsche – que desvaloriza a vida.³⁶ O pensamento metafísico, socrático-platônico é, para Nietzsche, revestido de um caráter moral ao postular

³⁵ Cf. “[...] Eurípides e Sócrates mantêm o mesmo procedimento que concorre para o sacrifício e a morte da tragédia. Se a tragédia nasce do coro, a morte da arte trágica se explica pelo desmerecimento da música e pela exaltação da palavra. Eurípides, depois de Ésquilo e Sófocles, acaba por matar a tragédia ao dissociar Apolo e Dioniso” (Calomeni, 2010, p. 202).

³⁶ Para Nietzsche, esses dualismos acompanham a história da filosofia ocidental provocando diferentes tipos de niilismo, adoecendo os homens e a cultura, com a afirmação da necessidade de busca da verdade absoluta.

que a vida deve ser não só conhecida, mas inclusive corrigida. Inconformado com a vida tal como é, o homem teórico diria a ela: “Eu te quero: tu és digna de ser conhecida” (Nietzsche, 2007, p. 105). Nessa afirmação, o “otimismo teórico” socrático; o homem teórico não aceita a vida tal como ela é, pois ele faria uso de “uma máscara supostamente otimista que esconderia, no fundo, uma postura racional pessimista frente à vida” (Mendonça, 2020, p. 40). Enquanto o homem teórico se recusa viver a vida de forma afirmativa, o homem trágico diria para a vida: “Eu te quero: tu és digna de ser afirmada.”³⁷ Sócrates se propõe curar as feridas da existência humana, oferecendo-lhes a razão e a lógica. Na contramão do pensamento herdeiro da filosofia socrático-platônica, pensamento que ainda está presente em seu tempo³⁸, Nietzsche condena o excesso de racionalidade da cultura e da concepção de filosofia que desqualifica a arte, contra a arte por não “conter” um caráter lógico e explicativo, conferindo-lhe, um caráter ilusório.³⁹ O pensamento metafísico, socrático-platônico é, para Nietzsche, revestido de um caráter moral ao postular que a vida deve ser não só conhecida, mas inclusive corrigida.

Ao contrário do homem teórico, o homem trágico não reconhece a divisão que a metafísica estabelece entre mundo sensível e inteligível, não reconhece as dicotomias, os dualismos⁴⁰ que a filosofia metafísica postula, dualismos que, para Nietzsche, se afastam da vida e a desqualificam, colocando como inferior tudo aquilo que se move no tempo, ou seja, tudo o que se modifica é visto, por ela, como problemático. A filosofia trágica propõe a quebra, a ruptura, o ultrapassamento desses dualismos e se recusa a olhar para a vida a partir dessas dicotomias que tornam a vida doente.

Desde então, desde a contraposição entre filosofia, ciência e arte analisada em *O nascimento da tragédia*, desde a reflexão sobre nascimento da filosofia e morte da tragédia, desde a crítica do tipo de racionalidade predominante na filosofia ocidental, Nietzsche parece apontar tanto para a necessidade da relação entre conhecimento e vida para a saúde da cultura quanto para a dimensão artística, estética, do próprio conhecimento, da própria ciência e, então, da filologia e da história. Também em 1874, ao criticar o “excesso de sentido histórico”

³⁷ Fala proferida durante aula, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Adriany Ferreira de Mendonça, no dia 23/02/2021, referente a disciplina *Tópicos de Filosofia IV (Filosofia e arte no "Jovem Nietzsche")*, dividido com a Prof.^a Dr.^a Tereza Cristina Barreto Calomeni. O curso foi oferecido pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense no segundo semestre de 2020.

³⁸ Segundo Mendonça, “Nietzsche enxerga uma linha de continuidade entre o racionalismo que surge na Grécia com Sócrates e Platão e o cientificismo moderno.” (Mendonça, 2020, p. 31)

³⁹ Cf. Mendonça: “[...] ao longo da história da filosofia, ainda que o estatuto conferido ao pensamento racional de origem socrático-platônica tenha sofrido significativas alterações, de um modo ou de outro, a concepção da arte como algo atrelado à falsidade, à mentira e ao engano foi fortemente absorvida pela cultura ocidental. (Mendonça, 2020, p. 31)

⁴⁰ Cf. Calomeni: “[...] a associação entre ser e verdade e, portanto, a confiança irrestrita na existência da verdade última é, para Nietzsche, a principal responsável pela instituição dos dualismos.” (Calomeni, 2014, p. 129)

da modernidade, a crítica nietzschiana de uma determinada concepção de saber, de conhecimento, de ciência, é uma forma de crítica da própria cultura, em especial da cultura de seu tempo: na crítica da ciência, a *Segunda Extemporânea* encontra-se com *O nascimento da tragédia*; a crítica do historicismo, do “excesso de sentido histórico” está, pois, relacionada à crítica da ciência, da racionalidade, da verdade.

Nietzsche observa que a concepção de filologia de sua época se constitui por este caminho apontado desde Sócrates e Platão e presente à modernidade, o caminho de crença na ciência como alcance da verdade, no conhecimento como explicação das coisas do mundo pela racionalidade. Observa, portanto, que a filologia é afim ao otimismo teórico, carregando consigo a ideia de verdade por querer se configurar como ciência objetiva, capaz de compreender fielmente os textos clássicos.

Com a crítica de Nietzsche à história, pode-se compreender que a elevada inteligibilidade atribuída ao saber histórico impossibilita que o homem moderno se concentre no presente e almeje o futuro, o elemento da contingência que perpassa a existência é ignorado por ele, pois se encontra preso ao passado. O exercício contínuo desse olhar retroativo enrijece o homem, na medida em que ele se encontra impossibilitado para a ação, movimenta-se de forma repetitiva para o passado, buscando e verificando incansavelmente a veracidade dos fatos. Seu olhar perdido no tempo pretérito, é incapaz de se voltar para a ação, assim como para a mudança como aspecto de vida.

Os historiadores do século XIX, marcados pelos critérios da razão e atravessados pelo “excesso de sentido histórico”, movimentam-se em direção ao passado com a finalidade de reconstituir os fatos como verdadeiramente foram. O método historiográfico se desenha em um movimento para o alcance a verdade, do conhecimento, pois na medida em que se propõem a estudar o passado, os historiadores dedicam-se minuciosamente aos detalhes, esquecendo-se do presente como elemento importante para o estabelecimento do caráter reflexivo da história. Nietzsche diagnostica esse “excesso de sentido histórico” como a doença do século XIX. Na *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche reconhece que o sentido histórico se faz importante para o vivente, porém na medida em que não ultrapasse determinado limite da boa “quantidade de sentido histórico, de acordo com as possibilidades de sua assimilação” (Muricy, 2020, p. 164).

Além da proximidade com *O nascimento da tragédia* é interessante notar a proximidade entre a *Segunda Extemporânea* e um conjunto de conferências sobre educação dadas por Nietzsche, reunidas no texto *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de*

ensino.⁴¹ Preocupado com o ensino dos ginásios e das universidades, um ensino próximo de um modelo jornalístico⁴², mais voltado para a erudição do que para a formação dos alunos, Nietzsche denuncia o “espírito utilitário” (Nietzsche, 2004, p. 58) e interroga se a educação alemã não estaria sendo antipedagógica, direcionada para a máxima do “erudito, exclusivamente especializado”⁴³, se não estaria favorecendo a decadência da cultura, a massificação dos indivíduos, a “barbárie do presente”. (Nietzsche, 2004, p. 85).⁴⁴

No capítulo sete da *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche expõe o caráter repetitivo desse “saber histórico” que se configura na época:

observem os estudantes de história, são herdeiros de um pedantismo precoce, perceptível desde garotos. Para eles, o “método” é seu próprio trabalho: a apreensão correta e o tom solene que deve copiar dos mestres; um pequeno capítulo isolado do passado é sacrificado por sua perspicácia e pelo método ensinado; ele já produziu ou, usando palavras mais vaidosas, ele já se “criou”; ele se tornou um serviçal da história por intermédio dos fatos e um senhor no campo da história. (Nietzsche, 2017a, p. 102)

⁴¹ Apesar de Nietzsche não nomear, é Schopenhauer que se encontra presente como mestre e modelo de educador. A figura do Schopenhauer ganha força quando Nietzsche escreve a *Terceira Consideração Extemporânea*, denominada *Schopenhauer como educador*. Se nas conferências sobre educação Nietzsche já sinaliza para a figura de Schopenhauer como mestre e modelo de educador, é na *Terceira Extemporânea* que detalha sua apreciação do filósofo. Nietzsche explicita o nome de Schopenhauer e o retrata como uma espécie de guia, de orientador, “de médico para a humanidade moderna” (Araldi, 2020, p. 13).

⁴² De acordo com Nietzsche em sua primeira conferência, esta expressão quer dizer: “O jornalismo é de fato a confluência das duas tendências: ampliação e redução da cultura dão aqui as mãos; o jornal substitui a cultura, e quem ainda, a título de erudito, tem pretensões à cultura, este se apoia habitualmente nesta trama de cola viscosa que cimenta as juntas de todas as formas de vida, de todas as classes sociais, de todas as artes, de todas as ciências. É no jornal que culmina o desígnio particular que nossa época tem sobre a cultura: o jornalista, o senhor do momento, tomou o lugar do grande gênio, do guia estabelecido para sempre, daquele que livra do momento atual” (Nietzsche, 2004, p. 65).

⁴³ Nietzsche diz na primeira conferência: “um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinada, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade” (Nietzsche, 2004, p. 64).

⁴⁴ Nessas *Conferências* sobre a educação alemã, Nietzsche, como um filósofo atento ao seu tempo, observa e analisa as intenções do Estado em oferecer a educação em estabelecimentos de ensino e ampliar o acesso à educação e, mais uma vez, expressa sua extemporaneidade, distanciando-se dos ideais da educação. Por detrás de um Estado que disponibiliza a educação para todos, alegando cuidado, preocupação, um Estado que fomenta o ensino para a população, há claramente interesses políticos e econômicos que são próprios de um Estado militarizado, pois se o discurso que ecoa é sobre uma possível preocupação com o “bem-estar social” da população, este é na verdade a vestimenta de um grande engano. Como pano de fundo de um belo discurso e de um imaginário muito bem arranjado por parte do Estado, há um viés fortemente utilitarista, pois a intenção das lideranças políticas militares prussianas traduziam-se na formação de mão-de-obra. Nesse sentido, o discurso do Estado de ampliação do acesso à educação para todos, fomentando conseqüentemente a geração de empregos, encobria os processos de massificação, uniformização e homogeneização dos indivíduos. Grande parte dos interesses políticos e econômicos não era, de fato, oportunizar a educação e a cultura para a população, mas introduzi-la no maquinário das fábricas com o intuito de impulsionar o crescimento econômico. Perdidos nas engrenagens do maquinário das fábricas, esses homens não despertavam para a realidade em que se encontravam, pois a ilusão que o sentimento exacerbado de patriotismo e nacionalismo – que Nietzsche destaca na *Segunda Extemporânea* – cobriam-lhes os olhos, os ouvidos, as bocas e todos os possíveis sentidos.

Ao questionar a história como ciência – assim como ao questionar a filologia, em sua aula inaugural de 1869 na Universidade da Basileia, *Homero e a filologia clássica*, e, principalmente, em *O nascimento da tragédia*, e também a filosofia – Nietzsche questiona, portanto, o que vê como ideais da educação moderna, para ele um instrumento de massificação da população pelo Estado alemão. Não só, mas também com a referência feita a Goethe, à sua crítica do saber erudito, referência em que Nietzsche apoia sua consideração sobre o valor ou o não-valor da história para a vida, podemos compreender que aí, na *Consideração* sobre a história, se encontra também parte da crítica nietzschiana da educação de seu tempo e, em especial, ao ensino da história: privilegiar o ensino de que há um sentido histórico a ser encontrado, não favorece a vida, a ação na vida, mas a erudição, a confusão entre cultura e erudição. Para Nietzsche, o ensino, e de acordo com o interesse de nossa pesquisa, o ensino da história, na modernidade, é um “ensino que não vivifica, como um saber que enfraquece e desestimula a ação” (Cavalcanti, 2013, p. 80).

3 O VALOR E O DESVALOR DA HISTÓRIA PARA A VIDA E A VANTAGEM E DESVANTAGEM DOS TRÊS TIPOS DE HISTÓRIA, *MONUMENTAL*, *ANTIQUÁRIA* E *CRÍTICA*

É apenas na medida em que a história serve à vida que queremos a ela servir [...].

(Nietzsche, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*)

A despeito da crítica da concepção moderna de história e, de modo mais amplo, de ciência, já no subtítulo da *Segunda Extemporânea*, como apontamos, pode-se ver que Nietzsche reconhece a existência de uma relação positiva entre história e vida; não há somente uma dimensão negativa. Ao contrário, há, ou pode haver, uma forma afirmativa de lidar com a história, de deixar a história se relacionar com a vida. Não se trata, então, de abandono da história,

[...] não se trata de uma renúncia à história, mas de uma nova forma de concebê-la; trata-se de deslocar o ponto de vista a partir do qual a história vinha sendo considerada, não mais como um problema de puro conhecimento, mas em sua relação com a vida e com a saúde de uma cultura (Cavalcanti, 2013, p. 83).

Se o homem não pode sair da história e se a história não é, em si, algo nocivo ao indivíduo e à cultura, resta saber como pode ser *útil* ou como a forma de compreendê-la e de lidar com ela – e, portanto, com o passado –, pode ser não nociva à cultura. Se o excesso, a “desmedida de estudos históricos representa, segundo Nietzsche, aquela espécie de conhecimento que Goethe consideraria digna de ódio” (Itaparica, 2017, p. 13), se, por outro lado, a história pode, e deve, estar a serviço da vida, o que seria uma relação positiva e saudável entre história e vida? Como a história pode favorecer a vida? Até onde a vida precisa da história?

Como dissemos, a história entendida como saber científico, assim como todo conhecimento, é nociva quando resumida à erudição, confundida com acúmulo de fatos registrados, quando esse acúmulo de fatos históricos é tratado como saber erudito, quando é ensinada como meio de massificação; enfim, ela é extremamente nociva quando se distancia da vida. Para Nietzsche, a valorização desmedida e compulsiva da história e do estudo da história, o “excesso de sentido histórico”, a crença na verdade dos fatos históricos, são um

perigo⁴⁵, como vimos, porque fazem da história um conhecimento sem vínculo com a existência, um “ensinamento sem vivência” (Nietzsche, 2017a, p. 29), porque podem desencadear o adoecimento da cultura ou, até mesmo, levar a uma não-cultura, como efetivamente ocorre na modernidade.

Como vimos, “o homem moderno padece de uma personalidade enfraquecida” (Nietzsche, 2017a, p. 75), pois, excessivo, adocece, carregando em seu corpo “uma quantidade descomunal de indigestas pedras de conhecimento, que então, em certo momento [...] estrepitam na barriga [...]”. (Nietzsche, 2017a, p. 67) Dito de outro modo, o homem moderno é capaz de vislumbrar uma história geral, porém, essa apreciação torna-se tão excessiva que, conseqüentemente, ele se esquece de si como agente histórico, não é capaz de enxergar que faz parte do processo histórico; acredita fielmente que é capaz de observar, analisar, narrar e descrever todos os eventos históricos, e não de qualquer forma, pois se intitula detentor do conhecimento, capaz de examinar os acontecimentos históricos com neutralidade e preciosismo; acredita ser capaz de registrar toda e qualquer ocorrência histórica e de conhecer verdadeiramente os fatos passados. O moderno acredita que pode acompanhar os fatos do lado de fora da história, admitindo, inclusive, que é possível registrar seguramente o que ocorre no tempo e no espaço. Para Nietzsche, o homem moderno “se tornou o espectador que aprecia e perambula, chegando a um estado em que mesmo grandes guerras e revoluções mal podem modificar algo, mesmo que em um instante” (Nietzsche, 2017a, p. 76).

Para Nietzsche, o homem moderno encontra-se obcecado em registrar: “Mal a guerra acabou, já se transformou, aos milhares, em papel impresso, sendo logo servida como o mais novo aperitivo para o paladar enfastiado do ávido pela história” (Nietzsche, 2017a, p. 76). Enfraquecido, vai perdendo sua personalidade, pois já não é mais capaz de sentir que a sua conexão com a história está atrelada à vida, já não mais reconhece a sua ação no tempo como agente histórico. Assim, viciado em “entender, calcular, compreender” (Nietzsche, 2017a, p. 76) uma história geral, objetiva, acredita que se encontra fora do processo histórico; admite se encontrar fora do tempo e do espaço, como um observador frio, dotado de razão e neutralidade e é aí que perde a capacidade de se afetar, sentir e se encantar pela vida; já não

⁴⁵ No item 5 da *Segunda Extemporânea*, Nietzsche elenca cinco riscos: “com tal excesso cria-se aquele contraste [...] entre interior e exterior, enfraquecendo assim a personalidade; por conta desse excesso, uma época imagina possuir a mais rara virtude, a justiça, em maior grau do que outras; por meio desse excesso, o instinto de um povo é destruído, impedindo o amadurecimento tanto do indivíduo quanto da totalidade; através desse excesso, planta-se, a qualquer momento, a crença nociva na velhice da humanidade, a crença de ser tardio e epígono; graças a esse excesso, uma época adquire uma perigosa disposição à ironia sobre si mesma e, com ela, uma disposição ainda mais perigosa ao cinismo; mas, neste caso, nela amadurece uma práxis egoísta e astuta, que debilita as forças vitais e por fim as destrói” (Nietzsche, 2017a, p. 75).

mais aprecia a vida, pois separou-se dela, crendo ter conquistado a racionalidade capaz de alcançar a verdade.

A separação entre história e vida torna o homem doente, sem vitalidade, pois apesar de “conhecer” a história, ele não mais se movimenta para relacioná-la com a vida. Ele perde, portanto, a capacidade de criar, pois já não é mais atravessado pelos afetos, o elevado valor dado à racionalidade embrutece suas percepções, pensamentos e sentimentos. O anseio por uma história universal resulta na consolidação de pesquisadores neutros e imparciais, dotados de razão e esclarecimento, de “homens cultos” que insistem em separar a história da vida, mas insistem em repetir seus conhecimentos históricos.

De acordo com Nietzsche,

A cultura histórica e a vestimenta burguesa universal reinam ao mesmo tempo. Enquanto ainda não se tenha falado, em tom solene, da “personalidade livre”, não se veem de fato personalidades, muito menos livres, mas apenas homens universais escondidos com medo. [...] Certamente a pura objetividade lhes cai bem (Nietzsche, 2017a, p. 78).

Por conduzir a história distanciada da vida, por não a relacionar com a vida, o homem moderno adoece, sofre de uma personalidade fraca, pois escolhe acumular fatos históricos, nutrindo-se do apego de registrá-los em detrimento da vida. Ao colecionar eventos do passado, o moderno encontra-se imóvel, petrificado pela crença na verdade e indigesto pelas “pedras de conhecimento”; não é capaz de ter uma boa digestão por excesso de memória, sucumbe empanturrado pelo acúmulo de conhecimento, pelo exacerbado apego a datas históricas, ansiando guardar tudo com a finalidade de repetir.

Portanto, nada cria, apenas repete mecanicamente o funcionamento enfadonho de um maquinário velho. Paralisado pelo excesso de memória, não vê as possibilidades que a história apresenta como ação, movimento e criação. Resta-lhe respirar aquele ar empoeirado do passado, pois opta por uma história que não se relaciona com a vida, mas que quer se constituir como ciência objetiva, quando somente por uma força aistórica o homem é impulsionado para a ação e criação. “A história [*Historie*], na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma força aistórica e por isso, por essa submissão, nunca pode nem deve se tornar uma ciência pura, como a matemática” (Nietzsche, 2017a, p. 45). O homem moderno encontra-se fraco, sem vitalidade, imobilizado pela objetividade e paralisado pelo excesso de memória, quando é uma atmosfera aistórica o que o conduziria para o fazer histórico, para a ação. O moderno não é capaz de agir no seu próprio tempo, de criar,

transformar, decidir, pois sua autonomia se encontra comprometida justamente por não se encontrar direcionada para a vida.

Nietzsche destaca que

aquele que não mais ousa confiar em si, mas que involuntariamente recorre à história, pedindo-lhe conselho para seu sentir: “como devo sentir?”, torna-se paulatinamente, por medo, um ator que representa um papel, na maioria das vezes muitos papéis, todos mal e superficialmente (Nietzsche, 2017a, p. 81).

O homem moderno, concebendo a história como ciência capaz de adentrar o passado para conhecê-lo, se perde na ilusão de que conquista a objetividade. Entendida como um avanço para o conhecimento de outras épocas, a ciência histórica cega o homem de tal forma que ele se considera um historiador neutro, dotado de uma imparcialidade justa, capaz de vasculhar o passado e de registrá-lo minuciosa e fielmente. O homem moderno intitula-se, portanto, historiador, dotado da capacidade de conhecer, um cientista imparcial que ambiciona o passado com sede de justiça. Mas que desejo é esse que o empurra e consome? É o desejo de verdade.

Nietzsche confronta os historiadores modernos que concebem a história como o narrar de fatos passados – movimento mecânico, sem discernimento crítico –, que acreditam prosseguir corretamente com suas pesquisas e alcançar o passado com um trabalho justo. Dito de outro modo, os historiadores é que creem que saber narrar os fatos do passado valida os resultados de suas pesquisas como os mais justos, pois, segundo eles, em seu trabalho, foram categoricamente objetivos, neutros e não emitiram nenhum juízo de valor. Para Nietzsche, não há objetividade nem neutralidade: a ciência, o conhecimento, são criações humanas.

O movimento de voltar-se para o passado tornou-se um vício, na medida em que os historiadores modernos anseiam resguardar as tradições do passado e reproduzi-las como um modelo rígido e absoluto para o presente. Nietzsche coloca-se completamente contra esse movimento assim entendido, pois a obsessão pelo passado produz o homem com personalidade enfraquecida, sem autonomia e sem vitalidade, incapaz de criar e de abrir-se para o novo, para a vida. A incapacidade de criar denota que ele se esquece de olhar para si, que se desliga da vida. Vive, portanto, na ilusão de que, ao buscar os fatos históricos, estaria exercendo verdadeiramente a justiça e alcançando a verdade, pois concebe as fontes históricas como critério de confiabilidade. Este delírio da confiabilidade de fontes históricas e da sua neutralidade resultaria na crença de que o moderno é mais justo: “por isso, quando falam de verdade e justiça para os homens, estes sempre ficam indecisos, sem saber se quem fala com

eles é um fanático ou um juiz” (Nietzsche, 2017a, p. 87). A tendência de glorificar o passado ofusca sua visão de tal modo que o moderno é incapaz de direcionar seu olhar para vida, encontra-se imóvel, preso ao passado:

Esses historiadores ingênuos chamam “objetividade” medir as opiniões e os fatos passados a partir das opiniões difundidas no momento; aqui eles encontram o cânone de toda verdade: seu trabalho é ajustar o passado à trivialidade atual. Caso contrário, chamam de subjetivista toda historiografia que não toma a opinião popular como canônica (Nietzsche, 2017a, p. 89).

Assim, desse jeito, a história não está a serviço da vida, pois, de acordo com Nietzsche, a história deve se aliar ao pensamento criador, crítico e reflexivo, para possibilitar o entrelaçamento com a vida, com a criação. Pois, para que serviria a história senão para pensar e construir a vida? Para o mero acúmulo de conhecimentos do passado?

Nietzsche confronta não só os historiadores de seu tempo, a abordagem histórica predominante no século XIX; mas desafia o olhar dos leitores:

não creiam em uma historiografia se ela não provier do maior dos espíritos mais raros; mas sempre perceberão que característica tem seu espírito quando ele precisa expressar algo universal ou repetir algo conhecido por todos: o historiador atento deve ter a força de transformar o conhecimento por todos no inaudito e expressar o universal de forma tão simples e profunda que não se veja nem a simplicidade acima da profundidade nem a profundidade acima da simplicidade (Nietzsche, 2017a, p. 94-95).

Preocupado com os efeitos do “excesso de sentido histórico” na modernidade – efeitos perturbadores, pois a excessiva preocupação com o passado e o acúmulo de conhecimentos históricos tiram o homem da vida, pois como se pode viver atormentado pela ambição de tudo querer guardar? – Nietzsche rejeita a abordagem histórica que se resume ao empobrecimento de repetir o passado e convida os leitores a não se conformarem com qualquer historiografia. A história deve servir como uma ferramenta útil, como uma aliada para vida e não como um maquinário obsoleto no tempo. O “excesso de sentido histórico” peculiar ao século XIX não pode enaltecer a vida e transformar a cultura, o presente; ao contrário, só pode adoecê-la: “o sentido histórico, quando reina *de forma incontrolada* e extrai todas as suas consequências, extingue o futuro, pois destrói as ilusões e rouba das coisas existentes a atmosfera sem a qual não podem viver” (Nietzsche, 2017a, p. 97).

O homem moderno é um grande colecionador do passado. Orientado pelo “excesso de sentido histórico”, não consegue mais mover sua cabeça para o presente, pois perdeu a

capacidade de agir e criar. Segue infiltrado pelas tradições do passado, preso a modelos pré-estabelecidos, esmiuçando informações e recolhendo-as como forma de repeti-las no presente. Nietzsche se preocupa com a maneira como o sentido histórico ganha forma em sua época, com o modo como a história é interpretada. Na modernidade, a abordagem histórica recebe o traço de linearidade. A tendência em exaltar uma abordagem histórica linear é nociva à vida, não só, mas também porque desencadeia uma geração conformista, superficial e passiva diante de injustiças históricas, porque parece aceitar o desenrolar de uma cadeia de eventos, sem a capacidade de refletir e agir criticamente no seu tempo.

A história deve servir à vida, ou seja, à ação no tempo e no espaço. Este é o seu valor para a vida: favorecer a ação, a criação. Pois para que valeria todo conhecimento histórico senão para a transformação do presente e para a afirmação da vida? O homem moderno, dotado de conhecimento, encontra-se com seus olhos turvos pela racionalidade, perdeu sua capacidade de sentir e de criar, inclusive, devido à elevada importância atribuída à ciência, supostamente superior porque distante da ideia de criação, de invenção. O embrutecimento provocado pelo ideal de verdade e a vaidade do historiador moderno, que se pensa como o que pode alcançar a verdade dos fatos, não permitem enxergar a beleza da capacidade de criar. Mais precisamente, o moderno parece ter perdido o amor pela criação. De que vale então sua vida, sem a capacidade de criar?

Como veremos mais adiante, desde os primeiros escritos, Nietzsche atribui elevada importância à experiência estética, à arte, à criação, também quando pensa criticamente a ciência, a verdade, o conhecimento, a filosofia. Para ele, herdeiro do pensamento socrático, do “otimismo teórico”, apesar das diferenças entre a antiguidade e a modernidade, o moderno tem dificuldade de mergulhar na profundidade da experiência artística, pois se encontra petrificado pela erudição, cara à sua época, e pelo modelo de razão predominante desde a filosofia socrático-platônica. Sua sensibilidade foi substituída por uma razão cega pela ciência. A rigidez expressa na cultura histórica ofusca os sentidos:

Assim como os jovens passeiam na história, nós, modernos, passeamos pelas galerias de arte e ouvimos concertos. Bem se sente que algo soa diferente, que algo provoca coisas diferentes: perder esse estranhamento, não mais se surpreender excessivamente, enfim, tudo tolerar – isso se chama sentido histórico, cultura histórica (Nietzsche, 2017a, p. 101).

Ora, a história está, portanto, a serviço da vida quando favorece, no indivíduo e na cultura, seu poder da ação e de criação, seu poder plástico, estético; quando contribui para a constituição de uma cultura, “unidade viva”, “unidade do estilo artístico em todas as

expressões vitais de um povo” (Nietzsche, 2017a, p. 69). O conhecimento distante da vida é odiado por Goethe por não provocar mudança no indivíduo, no povo, na cultura: por isto, “existe um grau, no exercício e na valorização da história, em que a vida fenece e degenera” (Nietzsche, 2017a, p. 30). Por isto a concepção nietzschiana de que a história deve estar a serviço da vida contrapõe-se à “febre histórica”, à obsessão pelo conhecimento histórico, característica do seu tempo, do homem moderno:

Extemporânea é esta consideração também porque nela procuro compreender a cultura histórica, da qual nossa época, com razão, se orgulha, como infortúnio, privação e carência; porque eu, além disso, acredito que todos nós padecemos de uma febre histórica devastadora e devemos, ao menos, reconhecer que dela padecemos (Nietzsche, 2017a, p. 31).

Como o homem não deixa de ser histórico, não deixa de se inscrever na história, o que Nietzsche procura fazer é mostrar como pode ser cultivada a história tendo em vista a vida, porque, se o homem entender e usar a história de uma determinada forma pode levar ao prejuízo da vida. Como veremos, é necessária, pensa Nietzsche, uma medida, uma dosagem entre histórico e aistórico, entre memória e esquecimento.⁴⁶

Então, as questões que importam são: como a história pode ser útil à vida? Como pode ser prejudicial? Que forma de vida o homem cultiva quando cultiva uma determinada forma de compreender a história?

A compreensão da reflexão nietzschiana sobre o perigo do “excesso de sentido histórico” implica a compreensão de três tipos de história analisados no texto de 1874:

⁴⁶ Diz Cavalcanti: “A partir da crítica à racionalidade histórica Nietzsche desenvolve um novo ponto de vista para avaliar o conhecimento: o supra-histórico” (Cavalcanti, 2013, p. 96). O homem supra-histórico se distingue da natureza do homem histórico, pois este último encontra-se apoiado na verdade dos fatos e não no valor do conhecimento a serviço da vida. Pode-se compreender a força supra-histórica como aquela que está fora do tempo. Assim, ela sempre existiu e sempre existirá. O supra-histórico possui um caráter positivo e um caráter negativo. O aspecto positivo da força supra-histórica se configura no próprio desenvolvimento do conhecimento da história, ou seja, no processo de acúmulo de conhecimento. Já o aspecto negativo se configura na abstração da história pela própria história, sendo retirada uma fórmula universal de funcionamento para aplicar a outras leituras e narrativas da história. O aspecto positivo, podemos compreender como aquele que chama a atenção para os grandes feitos e para a grandiosidade dos acontecimentos históricos, ou seja, para o acúmulo de conhecimento histórico obtido. Como exemplo, podemos pensar em diversas histórias: a História da Grécia, História dos Persas, História de Roma e outras. É “retirado” desse conjunto de histórias, dito de outro modo, é “extraído” dessa diversidade de histórias um elemento universalizante, como se fosse uma fórmula, um modelo para ser aplicado nas outras narrativas e leituras da história. Aqui estaria o aspecto negativo do supra-histórico, o que Nietzsche condenaria, pois não há fórmulas e nem modelos para as leituras e narrativas históricas. Os aspectos negativos do supra-histórico podem ser vistos na seguinte passagem: “o homem supra-histórico explica todas as histórias dos povos e dos indivíduos a partir de dentro, adivinhando profeticamente o sentido originário dos diversos hieróglifos e aos poucos, até a exaustão, esquiva-se da correnteza incessante dos símbolos gráficos: pois como poderia ele, na infinita abundância do que acontece, não chegar à saciedade, ao empanzinamento, ou mesmo ao nojo?” (Nietzsche, 2017a, p. 43). Neste caso, Nietzsche percebe o supra-histórico como demasiadamente teórico, na medida em que este deseja explicar todas as ocorrências na história elegendo uma estrutura para elas, como também para as demais narrativas históricas.

história monumental, história antiquária e história crítica. Cada um desses tipos está relacionado a três modos de relação com a história: *histórico, aistórico e supra-histórico.*

A *história monumental* encontra-se ligada às grandes criações da humanidade, criações em que o homem do presente se inspira para capturar algo grandioso do passado com a finalidade de imitar e reproduzir, no presente, os monumentos do passado. Os homens da *história monumental* acreditam ser possível realizar grandes ações, assim como fizeram suas fontes de inspiração do passado, de modo que eles mesmos viessem a se tornar grandes e marcantes na história. É, portanto, aquela que leva o indivíduo à ação, o que pode ser compreendido como uma vantagem desse tipo de história para a vida. A *história monumental* é útil à vida porque faz com que o homem ambicione criar algo grandioso mimetizando o passado.

No entanto, esse movimento de busca por modelos pode gerar certa frustração no homem, não só porque não estão no presente, mas também porque o ideal de grandiosidade não se cumpre no presente. Nietzsche destaca que a desvantagem desse mesmo tipo de história é que ela tende a criar versões ficcionais do passado, transformando os sujeitos históricos em personagens míticos, desvinculados das condições materiais do seu próprio tempo, ou seja, desconsiderando as relações de causalidade que levaram à realização de seus atos. Criticando este tipo de história, Nietzsche nos lembra de que os acontecimentos do passado jamais poderão se repetir tal como se sucederam, uma vez que o tempo irremediavelmente se encarrega de transformar a realidade das coisas.

Sobre esta concepção há uma interessante passagem, na qual Nietzsche expõe sua crítica, valendo-se da versão pitagórica para a repetição de eventos:

No fundo, aquilo que uma vez foi possível só poderia ocorrer uma segunda vez se os pitagóricos estivessem certos em acreditar que, dada uma constelação idêntica de corpos celestes, as mesmas coisas deveriam repetir-se também na Terra, nos mínimos detalhes, de tal modo que, sempre que as estrelas estivessem numa certa posição em relação às outras, um estoico e um epicurista se aliarão e assassinarão César e, num outro arranjo, Colombo novamente descobrirá a América [...] (Nietzsche, 2017a, p. 51).

A *história monumental* se relaciona com o indivíduo atuante e determinado, porém por mais que este indivíduo, crítico do presente medíocre, se mova em direção à ação – elemento que aponta a vantagem deste tipo de história – há, como desvantagem, a mitificação do passado, sua transformação “numa ficção” (Itaparica, 2017, p. 16), a idealização do passado. Inventando os grandes heróis, a *história monumental* pode impelir para o presente na medida

em que, ao buscar tudo aquilo que é grandioso na história, espera que os fatos históricos ocorram no presente tal como sucederam em outrora. Mas, recair nessa crença de que o passado é digno de imitação, é visto por Nietzsche como algo perigoso, pois

arrisca-se, em todo caso, a contrabandear algo, a edulcorar o passado, aproximando-se assim da livre poetização; aliás, há épocas em que não se consegue distinguir o passado monumental da ficção mítica: porque os mesmíssimos estímulos podem ser extraídos de um mundo ou de outro (Nietzsche, 2017a, p. 52).

Nesse sentido, os historiadores, ao elegerem os grandes homens da história exclusivamente como modelos, dignos de imitação, desconsideram, assim, as particularidades e os valores dos homens do presente. O passado não pode ser entendido como algo a ser copiado pelo presente, pois cada época possui suas singularidades e estas devem ser levadas em consideração pelo presente. Quando a *história monumental* essencializa o particular, produz desvantagem à vida, pois se esquece de que há uma preparação para os grandes acontecimentos, que eles não se ligam como num passe de mágica. Em sua cegueira das causas, torna-se uma coleção de “efeitos em si” (Sampaio, 2005, p. 42). Ao desprezar as circunstâncias de cada época, a *história monumental* se ilude, criando aspectos ficcionais – ficções míticas – assim como também inventando analogias.

Como consequência deste tipo de celebração do passado, a arte é suprimida, pois considera-se como ideal somente o cânone da arte monumental. Portanto, a idolatria ao monumento impossibilita a validação de novas artes, pois, na medida em que esses historiadores se comportam como juízes, desprezam a importância de uma arte renovada; “se eles sabem ou não com clareza o que fazem, o fato é que eles agem assim, como se sua divisa fosse: deixemos que os mortos enterrem os vivos” (Nietzsche, 2017a, p. 55). Se a *história monumental* idealiza as ocorrências do passado, elegendo-as como elemento trivial para o presente, ela conseqüentemente não “contempla o elemento futuro desse presente” (Sampaio, 2005, p. 39). A respeito da desvantagem da *história monumental* para a vida, Frezzatti afirma que “ocorre quando não há força para produzir algo tão grandioso e a mediocridade, apoiando-se na tradição, age contra os verdadeiros artistas. O resultado é a paralisação das forças criativas, isto é, da própria vida” (Frezzatti, 2018, p. 12-13).

A *história antiquária*, ligada à tradição, pode ser compreendida como aquela que reverencia o passado, preservando e valorizando assim suas tradições e costumes. O segundo tipo de história é aquele que procura preservar o passado de todas as maneiras, saber todos os detalhes do passado: “o que é pequeno, estreito, pobre e envelhecido adquire honra pelo fato

de que a alma conservadora e reverente do homem antiquário se transmigra para essas coisas e constrói para si um ninho oculto” (Nietzsche, 2017a, p. 57). Nela, há vontade da manutenção dos valores da tradição e esse olhar valorativo para o passado faz com que o homem queira viver o seu presente como viviam os homens de outrora. Pode-se encontrar essa ideia na seguinte passagem: “a história antiquária degenera no mesmo instante em que o frescor da vida atual não mais anima e entusiasma” (Nietzsche, 2017a, p. 60-61). Por isso, é notadamente particular, referente à história de um povo em seu território fortalecendo os laços de identidade nacional e sem pretensão de incluir o que há de estrangeiro.

O historiador antiquário, segundo Nietzsche, está satisfeito com seu tempo e seus processos históricos. Não pensa no novo e no futuro. É fiel às suas origens e pretende preservar sua memória viva no presente. Contudo, é possível que a veneração do passado se dê de forma exagerada e se torne quase uma obsessão por tudo que já passou. Deste modo, o homem da *história antiquária* parece perdido em meio a tantas quinquilharias e até mesmo pode deixar de se perceber no seu próprio tempo presente.

Que tipo de homem então é adequado à história antiquária? Aquele que reverencia a tradição. Qual é a vantagem desse tipo de história? Ela aumenta o nosso elo com os nossos contemporâneos e com a nossa comunidade, porque preserva a história dessa comunidade. E qual é a grande desvantagem da *história antiquária*? A desvantagem deste tipo de história, para Nietzsche, é o fato de ela ter uma inclinação ao imobilismo e à estagnação. Presume-se que a história antiquária não seja atenta aos problemas e questões da realidade material de seu tempo. Não serve à mudança, mas à conservação das coisas tal como estão. Ela pode levar à inação, ao mero acúmulo de conhecimentos, acúmulo, como vimos, odiado por Goethe, citado por Nietzsche.

A *história antiquária* configura-se através do indivíduo conservador que reverencia o passado, aquele “que, com fidelidade e amor, olha para trás, de onde veio e de onde veio a ser; ele traz igualmente, por meio dessa piedade, a gratidão por sua existência” (Nietzsche, 2017a, p. 57). Cuidar com zelo e respeito de tudo aquilo que se refere ao passado contribui para vida na medida em que esse preservar serve como elo para o fortalecimento das tradições e dos costumes de uma época. Porém, quando esse cuidado é tomado com exagero, como uma obsessão desenfreada pelo passado, impossibilita a ação afirmativa para a vida. Tal exagero pode ser identificado quando os historiadores da *história antiquária* recorrem ao passado como possibilidade de viver em seu presente tudo aquilo que os homens de outrora viveram. Nietzsche destaca que o perigo desse tipo de história é

ao fim, tomar-se tudo o que for antigo e pretérito, tudo que se encontra em seu campo de visão, como igualmente digno de honra; enquanto o que é novo e em transformação, o que não se dirige ao antigo com veneração, é recusado e hostilizado (Nietzsche, 2017a, p. 60).

Pode-se perceber que essa veneração do passado recebe um valor desmedido com o qual o homem deseja tudo colecionar, como uma forma de congelar esse passado e vivê-lo exatamente nos moldes do tempo pretérito. Este elevado valor resulta em degeneração da vida, pois o excesso de passado enrijece a cultura de um povo: “quando a história serve assim a uma vida passada, de tal forma que sepulta a continuação da vida e justamente a vida superior, quando o sentido histórico não mais conserva, mas mumifica” (Nietzsche, 2017a, p. 60). Esse elevado valor mumifica a própria história, pois onde não há possibilidade de arte, criação alguma como elemento para a vida, a vida fenece.

Segundo Frezzatti, devido ao fato de a *história antiquária* se encontrar tão restrita à sua própria tradição, “há o perigo de dar o mesmo valor a todas as coisas, já que todas elas têm sua referência no passado, e de sempre hostilizar e recusar o novo” (Frezzatti, 2018, p. 13), ocasionando uma paralisia. Pode-se compreender que não há, na *história antiquária*, um equilíbrio entre a preservação e a criação, ou seja, não há a justa medida entre preservar e criar, porque se encontra enrijecida pelo “acúmulo numérico de piedade e reverência” (Nietzsche, 2017a, p. 62) ao passado. A *história antiquária* apresenta a tendência de sufocar os outros tipos de história, pois ela “*esquece-se* de que a memória é seletiva e significativa, que ela valora e que a vida hierarquiza.” O seu perigo é “a fúria cega do colecionador”, pois deprecia a vida em transformação” (Sampaio, 2005, p. 43). Portanto, a fixação e o apego ao passado da *história antiquária* possui um caráter limitador para a vida, impossibilitando assim a abertura para o novo, para a criação. Tanto a *história monumental* quanto a *história antiquária* são subservientes ao passado.

Por fim, a *história crítica* pode ser compreendida como o tipo de história que quer libertar-se das amarras do passado. Esse tipo de história tem como anseio julgar e destruir o passado. A sua desvantagem é que ela é perigosa, por ter um impulso deletério, pois nega completamente o passado, inclusive todas as condições que permitiram que o próprio historiador crítico existisse em seu tempo:

A vantagem da história crítica é não ser subserviente ao passado de maneira alguma, o que ocorre, em graus distintos, com a história monumental e a história antiquária. O passado, para o historiador crítico, ao contrário, deve ser condenado e destruído, a fim de que se possa dele se libertar. A história mostra apenas a injustiça humana, e por isso o homem crítico precisa ser

injusto com o próprio passado. Mas a negação de toda reverência pode ter sua desvantagem: os homens de caráter crítico são perigosos. Seu ímpeto deletério já é uma herança preocupante de ira e da violência atávicas que ele quer negar [...] (Itaparica, 2017, p. 17-18).

A *história crítica*, diferente da *história monumental* e da *história antiquária*, não é subserviente ao passado, pois considera que este deve ser condenado. O passado deve ser levado “ao tribunal, interrogando-o minuciosamente e, enfim, condenando-o; mas todo passado merece ser condenado – pois assim são as coisas humanas: sempre nelas existiriam a violência e a fraqueza humanas” (Nietzsche, 2017a, p. 62). Não será a justiça que se encontrará presente no tribunal e nem a clemência, mas a vida como o elemento norteador, “somente a própria vida, aquele poder obscuro, impulsionador, insaciável, que deseja a si mesmo” (Nietzsche, 2017a, p. 62). O homem da *história crítica* se coloca de forma injusta frente ao próprio passado. O passado deve ser condenado com a finalidade de destruir tudo aquilo que obstrui o interesse pela vida. Através da destruição do passado se constitui o novo, expande-se a vida.

Porém, como há vantagem, também há desvantagem. A vantagem se caracteriza por este homem não ser subserviente ao passado, quebrando, assim, uma estrutura de continuação que a *história monumental* e a *história antiquária* apresentam. Porém há um grande perigo na *história crítica*: como vimos, é seu impulso deletério. Tal impulso constitui o homem, pois “lá onde somos resultado de gerações anteriores, somos também resultado de seus desvios, paixões, erros e até mesmo crimes; não é possível se livrar dessa cadeia” (Nietzsche, 2017a, p. 63). Incapaz de se dissociar da história, o homem da *história crítica* atravessa essa cadeia de eventos, imaginando ter se distanciado do erro e supõe esse deslocamento, “enganando-se com seu ideal de objetividade” (Sampaio, 2005, p. 44).

As três concepções de história não podem ser lidas como positivas ou negativas, não podem ser entendidas como sendo formas boas ou ruins de conceber e fazer história. Tudo depende do modo como o homem vai ao passado e do que quer recorrendo a ele. A utilidade da história para a vida está ligada ao que se quer construir no presente: pode-se ir ao passado para fazer do presente um monumento; pode-se ir ao passado buscando compreender a tradição que atravessa cada humano; pode-se também ir ao passado para destituí-lo da sua condição última de verdade. Desta forma, a tríade *história monumental*, *história antiquária* e *história crítica* expressa formas de o homem conceber e se relacionar com a história e com a vida, ou seja, “representam três maneiras do [sic] historiador se relacionar com a vida: ativa, conservadora ou justiceira” (Muricy, 2020, p. 166).

O saber histórico expresso nos três tipos de história é necessário para o vivente quando não ultrapassa certa dose de memória e esquecimento, como dissemos; isto é, quando ocorre o equilíbrio das forças história e aistórica. Tanto a memória como o esquecimento, tanto o histórico quanto o aistórico constituem a cultura. Não se deve erradicar o esquecimento, pois ele, não sendo passividade ou perda, possibilita a consciência histórica; e nem a memória, pois ela, adquirida por um formato afirmativo – como Nietzsche dirá em *Genealogia da moral*, como o não-mais-querer-livrar-se, como *memória da vontade* – viabiliza que o homem se reconheça como agente histórico de seu tempo. O sentir a-historicamente possibilita o esquecimento ativo – necessário e salutar à vida porque permite que a história pereça e tal perecimento é condição de saúde – e a felicidade.

Como vimos nos itens anteriores, para Nietzsche, a história não é – não deve ser considerada como – um saber objetivo, um saber que encontra o sentido último ou a verdade dos fatos passados: história, como narrativa do passado, é criação e, deste ponto de vista, uma atividade poética. Nietzsche nos propõe pensar a história como obra de arte.

4 ESQUECIMENTO, SAÚDE E FELICIDADE

Tanto na maior quanto na menor felicidade, só uma coisa faz a felicidade ser felicidade: a capacidade de esquecer ou, expresso de forma erudita, a faculdade de sentir aistóricamente durante a felicidade. Quem não sabe alojar-se no umbral do instante, esquecendo-se de tudo o que passou [...], nunca saberá o que é a felicidade; e ainda pior: nunca fará algo que deixará outro feliz.

(Nietzsche, *Segunda Consideração Extemporânea*)

Como vimos nos itens anteriores, para Nietzsche, ter consciência histórica é inevitável e indispensável ao homem. No entanto, longe de apenas elogiar a história, ele recusa, na *Segunda Extemporânea*, o que denomina “excesso do sentido histórico” peculiar ao seu tempo, motivo de enfraquecimento e de doença da cultura moderna. O homem moderno é um homem enfraquecido e doente, sua forma de lidar com a memória, com a história e com a vida não são salutares.

Como vimos, Nietzsche entende que o sentido histórico é necessário ao homem, pois, sem dúvida, “há um certo grau desse sentido que favorece a vida” (Itaparica, 2005, p. 82). Porém, quando este grau é ultrapassado, quando se dá o “excesso de sentido histórico”, diz ele, a cultura adoece. Como filósofo-médico da cultura, diagnostica os perigos desse “excesso de sentido histórico”: “Que a vida precisa do serviço da história é algo que deve ser entendido com tanta clareza quanto [a] sentença [...]: que o excesso de história prejudica o vivente” (Nietzsche, 2017a, p. 47).

Preocupado com a possibilidade de renovação da cultura, o crítico extemporâneo procura por antídotos para a enfermidade da “febre histórica” que marca a cultura de seu tempo. Para uma cultura saudável, pensa ele, há de haver um equilíbrio entre memória e esquecimento, ambos fundamentais à instituição de uma cultura, entre histórico e aistórico: se o homem não vive sem memória, também não pode viver sem esquecimento; se a memória é fundamental à instituição da cultura, o esquecimento, longe de ser falha, perda ou passividade, também é constitutivo da vida cultural posto que é uma força plástica, modeladora, posto que não há possibilidade de saúde diante do “desejo” desmedido de lembrar ou de se ater ao passado.

Comentamos que, na *Segunda Extemporânea*, a crítica da cultura conta com uma crítica da história, uma crítica do tempo, da relação do homem com o passado ou, em outros

termos, que, no texto, a crítica da cultura se expressa por uma crítica da história e do tempo. Cabe observar que, antes mesmo de analisar o “excesso de sentido histórico”, Nietzsche dá início, nas primeiras linhas do texto, a uma reflexão sobre a relação do homem com o tempo, o que nos faz pensar na relação entre história e felicidade, quando descreve uma cena que, inspirada no poema *Canto de um pastor da Ásia*, de Giacomo Leopardi, descreve um gado pastando, despreocupado:

Observe o rebanho a pastar: ele nada sabe do que é o ontem e o hoje; saltita aqui e acolá, come, descansa, digere, novamente saltita, noite e dia, dia após dia. Em resumo, preso ao seu prazer e desprazer, estancado no instante, não se entristece nem se enfastia. Ver isso é difícil para o homem, que se vangloria de sua humanidade perante o animal, mas contempla enciumado a sorte deste – pois o homem apenas quer, como o animal, viver sem fastio e sem dor; mas o quer em vão, por não querer como aquele. O homem pergunta ao animal: “por que nada me diz de sua sorte e apenas me fita?” O animal quer responder e dizer: “acontece que eu sempre esqueço o que quero dizer” – mas já esquece essa resposta e silencia, e o homem se espanta (Nietzsche, 2017a, p. 33).

Ora, num texto sobre a história, sobre a relação entre história e vida, o que Nietzsche quer nos dizer quando evoca essa imagem? Que convite está presente aí? O convite se justifica para que pensemos a relação do homem com o tempo: como o homem se relaciona com o tempo? Sua relação com o tempo lhe permite ter saúde e felicidade? Como poderia se relacionar com o passar do tempo para se aproximar de uma vida saudável?

Pela imagem, entendemos que o homem, ao contrário do animal, não vive “de forma *aistórica*” (Nietzsche, 2017a, p. 34), não vive imerso, absorvido no tempo presente, no instante.⁴⁷ O “sincero” animal, que não sabe disfarçar, “dissimular”, o animal, que é sempre o que é (Nietzsche, 2017a, p. 34), não possui consciência do tempo, comumente representado por passado, presente, futuro. Nem do presente em que imerge ele tem consciência. O que sente o animal não pode ser objeto de sua reflexão. O animal, entregue ao momento em que vive, vive fora do tempo, ou fora do “passar do tempo”, ao contrário do homem que, sempre

⁴⁷ A concepção de instante pode ser compreendida na língua alemã como o movimento de abrir e imediatamente fechar os olhos. Neste sentido, a palavra alemã *Augenblick* está mais relacionada ao corpo do que à abstração do tempo como normalmente costumamos pensar. De acordo com Ferraz, *Augenblick* “é composto pelas palavras *Augen*, olhos, e *Blick*, olhadela, breve e instantâneo lançar de olhos. *Augenblicke* que se sucedem corresponderia à interpretação humana talvez mais aproximável do estar-aí animal” (Ferraz, 2002, p. 58). Esse tempo, que foge ao humano, expressamente marcado pela imediatez, é conjugado com a movimentação dos órgãos, com o movimento de abrir e fechar os olhos, ocorrendo, assim, na superfície do corpo. Ainda de acordo com Ferraz, ele está mais próximo do registro do tempo do animal do que do registro de tempo do homem; quando o homem, ao movimentar-se para o instante, tentando alcançá-lo, aprendê-lo, ele já lhe escapa. Diz Ferraz: “a própria metáfora que a palavra guarda nos afasta radicalmente da introspecção, do regime da interioridade, próprio ao ‘humano’, indicando um horizonte de inumanidade, simultaneamente pressentido e perdido pelo homem” (Ferraz, 2002, p. 58).

ou quase sempre, está preso ao passado e de olho no futuro, que sempre “luta contra a crescente e pesada carga do passado” (Nietzsche, 2017a, p. 34), que não se enraíza no instante.

Não sabendo o que são o ontem, o hoje e nem o amanhã, o animal, com aquele olhar que apenas nos fita, se confunde com o próprio instante, é o próprio instante, quando se priva do diálogo com o homem e, em silêncio, se coloca a olhá-lo. A temporalidade, para o animal, não é a temporalidade para o homem; o animal vive na forma a-histórica, a atmosfera protetora que movimenta o homem para a ação e para a vida, enquanto o homem não consegue se desgarrar totalmente de sua memória.

Para Nietzsche, de um certo ponto de vista, pode-se pensar que o homem, supostamente superior ao animal por ter consciência, curvado sob o peso do passado, inveja o animal justamente por ele se encontrar preso ao instante, deleitando-se em felicidade plena: sem consciência do tempo, ligado ao prazer e ao desprazer imediatos, sem condições de tomar distância do imediatamente sentido, percebido, experimentado, o animal saboreia a felicidade – pensa o homem, porque ele mesmo, o animal, nem sabe o que é felicidade – enquanto ele, preso à memória e ao passado e olhando sempre para o futuro, degusta, muitas vezes, um sabor amargo e estranho diante do passar do tempo, do que passou, efetivamente. Como se tivesse um grilhão preso a seus pés, parece arrastado para o passado e, ao mesmo tempo, preocupado com o futuro. Acompanhando o movimento do gado pastando, o homem, com um olhar enciumado, justamente por não conseguir mergulhar no instante em que o animal é capaz de habitar, sente inveja do animal, por este viver sem fastio e sem dor, precisamente por viver sem consciência do tempo.

Animal histórico – vive no registro histórico, marcado pela memória, constituído pela história, se não tivesse a memória, ele paralisaria como o animal, não teria consciência, consciência de si – o homem se assusta com a capacidade do animal de imersão no tempo do instante. Contemplando o cenário, o homem vê que o animal não responde à sua pergunta “por que nada me diz de sua sorte e apenas me fita?” (Nietzsche, 2017a, p. 33). Por que não responde o animal? “O animal quer responder e dizer: ‘acontece que eu sempre esqueço o que quero dizer’ – mas já esquece essa resposta e silencia, e o homem se espanta” (Nietzsche, 2017a, p. 33). O homem se espanta com sua própria incapacidade de esquecer ou sua dificuldade em aprender a esquecer, preso ao passado e conseqüentemente a uma memória que o arrasta na contramão da vida feliz e saudável: “[...] ele se espanta consigo mesmo, por não poder aprender a esquecer e por sempre estar pendurado no passado: por mais distante e rápido que possa correr, com ele corre um grilhão” (Nietzsche, 2017a, p. 34).

Preso no processo histórico, o homem acaba colocando sua saúde em risco e consequentemente sua felicidade, devido ao acúmulo de memória que o sobrecarrega. É necessário, então, dar lugar a uma outra potência. Essa potência, uma força plástica, é o esquecimento. O homem que vive envergado pelo peso do excesso de passado, o que não permite a expansão de uma saúde *forte* e feliz, só pode chegar à felicidade pelo esquecimento: “*existe um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, que prejudica o vivente e por fim o destrói, seja um homem, um povo ou uma cultura*” (Nietzsche, 2017a, p. 36).

Conjugando memória e esquecimento – como um jogo de luz e sombra e não como contrários que se opõem – Nietzsche, então, associa o esquecimento, como atividade, à saúde, como se perguntasse: como teria saúde forte um corpo que nada digere? Haveria a produção de um corpo de saúde *forte* se o homem nada digere? O homem que não esquece, vive como um dispéptico, é um dispéptico, isto é, seu aparelho digestivo encontra-se danificado, adoecido, como diz Nietzsche em 1887, em *Genealogia da moral*. Assim como um corpo que não digere acumula desnecessários excessos e consequentemente se materializa em um corpo adoecido, pois vive abarrotado de sobras e dejetos, o homem que não esquece é um “dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’...” (Nietzsche, 2009b, p. 43) e também vive adoecido. Empanturrado, precisa, portanto, dar lugar à força do esquecimento ativo como forma de resgatar ou de conquistar a saúde, pois o esquecimento como atividade faz um trabalho semelhante ao da digestão; como força propulsora de vida, viabiliza esse “regenerar” de forças saudáveis. Pode evitar a dor, o sofrimento, a amargura diante do passado entendido como um peso que não se consegue carregar. Há, pois, necessidade do esquecimento para que o vivido possa ser digerido, assimilado.

A outra imagem com a qual Nietzsche nos leva a pensar a relação entre o homem e o tempo é a da criança, “que nada tem a negar do passado, brincando entre a cerca do passado e do futuro em uma cegueira abençoada, como se recordasse de um paraíso perdido” (Nietzsche, 2017a, p. 35). Assim como o animal, sem consciência do tempo e do passar do tempo, também a criança se atrela ao instante. A criança, também invejada pelo homem, quando se encontra mergulhada na brincadeira, no jogo, desconhece a concepção de tempo associado a passado, presente e futuro; ela apenas desfruta do sabor do presente e da felicidade, sem saber do tempo que passa, sem vincular um momento a outro, passado ou futuro. Também a criança está atada à baliza do instante; nesse registro do brincar, em princípio, apenas ri e se diverte.

A ruptura desse estado de felicidade e deleite e, portanto, a entrada da criança no tempo, na consciência do fluir do tempo, ocorrerá quando ela for chamada à linguagem, ao

aprendizado e ao uso da linguagem. Com a linguagem, diferente do animal, o homem, necessariamente sai da inconsciência, do esquecimento do tempo:

[...] já cedo, a criança é convocada a sair do esquecimento. Então aprende a entender a palavra “era”, aquela senha que, junto com a luta, a dor e o fastio, leva o homem a se lembrar do que, no fundo, é sua existência – um imperfectivo que nunca se perfaz (Nietzsche, 2017a, p. 35).

Com a linguagem, a criança é alcançada pelo conhecimento e pela aprendizagem da palavra “era” (“*es war*”). O “foi”, o *Imperfectum* (Ferraz, 2002, p. 59), funciona como uma senha que retira a criança do esquecimento. Através do conhecimento do tempo pretérito, a criança conhecerá a dor, o fastio e conseqüentemente o sofrimento. O homem, não mais criança, perde a chance do instante, portanto, ao criar a linguagem; conseqüentemente, pode perder a saúde e a felicidade, caso tenha com o tempo uma relação nociva.

Ora, o que Nietzsche nos diz aqui é que se o esquecimento, o esquecimento do tempo, pode levar à felicidade, então, nesse momento do “foi”, da consciência do tempo pela linguagem, o possibilitador da felicidade se desfaz. A felicidade do animal e da criança – quando ainda não conhece a palavra “era” – deve-se ao esquecimento, à força que os mantém fora do tempo linear, ou no instante.

Com as duas imagens, compreende-se que o esquecimento está relacionado ao aistórico, enquanto o histórico vincula-se ao movimento em direção ao passado, ao movimento da memória, correspondendo ao modo mais comum de vida do humano. “A forma moderna de praticar a história ignora a atmosfera aistórica que é fundamental para a constituição de um conhecimento que esteja a serviço da vida” (Itaparica, 2017, p. 21). Não é essa a concepção de história – a que admite o aistórico – ou de tempo ensinada ao homem.

Não é possível ao homem viver no sabor do presente, viver a-historicamente? Não totalmente. Ele deseja viver como o animal para se distanciar da dor, do sofrimento, do tédio, mas não é possível completamente, justamente por ter racionalidade, consciência e linguagem; ele não quer como o animal. Nietzsche ressalta a dificuldade de o homem se conectar integralmente com o instante e, então, de sair do tempo contínuo, esquecer e se aproximar da felicidade:

[...] um homem que não possuísse a faculdade de esquecer, que fosse condenado a ver um devir em tudo: ele não acredita mais no seu próprio ser, não acredita mais em si, vendo tudo fluir de um ponto móvel a outro e se perdendo nessa correnteza do devir; por fim, como o íntegro discípulo de Heráclito, ele quase sequer ousará apontar o dedo (Nietzsche, 2017a, p. 36).

O homem não conseguiria se defrontar “com a realidade do vir-a-ser em toda sua violência” (Nasser, 2017, p. 57-95), pois ele paralisaria. Se tudo flui e está em constante devir, no eterno vir-a-ser, em eterna mudança, o próprio movimento de apontar o dedo se constituiria como uma mudança, assim este já foi, já não é mais. Do mesmo modo que, ao apontar o dedo para o rio, este rio não será mais o mesmo, pois também já foi. Nietzsche diria que “a toda ação pertence o esquecimento: assim como pertence à vida de todo organismo não somente a luz, mas também a escuridão” (Nietzsche, 2017a, p. 36), mas diria também que é humanamente impossível viver imerso no esquecimento.

Mas, diante da impossibilidade de escapar do tempo, há, ao menos, a possibilidade de dosagem, de medida da memória; há, como dissemos, a necessidade de equilíbrio entre memória e esquecimento. Necessário exercer a capacidade de dosar a memória e o esquecimento para que o humano não seja arrebatado pelo passado; há, pois, algo a ser esquecido, “para que o passado não se torne o coveiro do presente” (Nietzsche, 2017a, p. 36), e há algo a ser lembrado, porque, para Nietzsche, é certa a necessidade de certo grau de esquecimento para a história servir à vida e para a felicidade humana. Necessário o equilíbrio, uma espécie de limite do que pode ser lembrado e do que deve ser esquecido. Necessário saber

[...] quão grande é a *força plástica* de um homem, de um povo, de uma cultura, quero dizer, aquela força que cresce a partir de si mesma, de transformar e incorporar o passado e o estranho, de curar feridas, de substituir o que se perdeu e reconstituir a partir de si formas arruinadas. (Nietzsche, 2017a, p. 37).

Nesse sentido, por meio de certo grau, pode-se enxergar o quão grande é a força plástica, vista aqui como plasmadora, criadora, modeladora e que a partir desta se pode digerir, transformar aquilo que aprendemos a partir da memória em algo que seja útil para vida. De acordo com Cavalcanti, a força plástica possibilita “olhar seletivamente para o passado, recolhendo nele o que é fecundo para o presente” (Cavalcanti, 2013, p. 93-94). Portanto, neste caso, a relação com o passado não será mais regida pelo excesso de memória.⁴⁸

⁴⁸ Como o homem adquire a capacidade da memória? Como se inscreve no histórico? Não é no texto da *Segunda Extemporânea* que Nietzsche desenvolve uma hipótese do surgimento da memória, mas em *Genealogia da moral*. Não caberia nos limites desse texto analisar a relação estabelecida entre memória e esquecimento, tal como se expõe em 1887. Mas, cabe lembrar que no texto tardio, Nietzsche relaciona a memória à instituição do processo civilizatório, à instituição da história. Em 1887, ele se refere à formação do homem capaz de prometer e

Preso no correr do processo histórico, o homem acaba colocando sua saúde em risco e consequentemente sua felicidade; o acúmulo de memória o sobrecarrega. É necessário, então, dar lugar a uma outra potência, uma força que pode dar a ele a possibilidade de olhar para o futuro. Essa força é o esquecimento. Necessário deixar valer a conjugação entre memória e esquecimento, como um jogo de luz e sombra. É o esquecimento, inclusive da suposta linha do tempo, da suposta sucessão, o que pode colocar o homem numa outra relação com a existência temporal. O esquecimento, como atividade, como *força plástica*, permite a saúde, pois como haveria chance de se formar um corpo saudável sem nada esquecer? Como seria possível um corpo, individual ou cultural, de saúde *forte*, se o homem, ou a cultura, nada digere?

O homem que não se esquece, vive como um dispéptico que nada digere. Como Nietzsche dirá mais tarde, também em 1887, o homem doente por excesso de memória é aquele no qual o aparelho digestivo encontra-se danificado. Esse homem retorna ao instante que passa, sempre retorna ao passado com um sintoma da dor, do sofrimento, da amargura, porque o passado é um peso que quase não consegue carregar. Nietzsche exalta a força do esquecimento ativo como força propulsora de vida que viabiliza o “regenerar” de forças saudáveis. O esquecimento é uma forma de resgatar a saúde por uma espécie de digestão. Utilizando, mais uma vez, termos da fisiologia, como também da medicina, em *Genealogia*

à mnemotécnica como forma de, pelo sofrimento, instituir a memória. Hipótese é que, no período pré-histórico, o animal homem não possui memória, vive de forma a-histórica; foi através do processo civilizatório que se inscreveu no tempo histórico. Foi esse processo civilizatório que permitiu a “constituição de um tipo ativo ou nobre de homem, de um homem capaz de fazer promessas” (Melo, 2011, p. 396); para isso, foi necessário que ele desenvolvesse a memória, através, diz Nietzsche da *mnemotécnica*: “a memória surge ao mesmo tempo que a história, servindo à vida e ao processo de socialização do homem” (Melo, 2011, p. 398). “Criar um animal que pode *fazer promessas* — não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*” (Nietzsche, 2009b, p. 43). Há dois sentidos de memória na segunda dissertação da *Genealogia da moral*: no primeiro, a memória corresponde à *memória da vontade*, como aquela do querer se lembrar, do querer cumprir a promessa, do querer construir formas a partir de si, do querer se lembrar para realizar algo no futuro, do querer lembrar para poder inventar, ou seja, de um movimento “ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido” (Nietzsche, 2009b, p. 44). No segundo, a memória pode ser compreendida como o que foi constituído através dos castigos físicos, a partir do movimento do não-mais-poder-livrar-se, a *mnemotécnica*. A memória do castigo é constituída pela imposição, pela dor, pelo sofrimento humano. Assim, não há o desejo de querer lembrar, pois a memória se remete ao trauma, à indigestão, à constipação. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (Nietzsche, 2009b, p. 46). Nesse caso a memória se fixa, de forma indelével no homem através do castigo e da violência, “pois a proposição norteadora da mais antiga e ao mesmo tempo mais duradoura psicologia que houve foi aquela que viu na dor o melhor recurso da mnemônica” (Marton, 2016, p. 299). Compreende-se que tanto a memória da vontade quanto a memória do castigo físico são constituídas pela capacidade de prometer. Na memória da vontade, a produção de promessas se estabelece através da possibilidade de o homem construir formas a partir dele mesmo, do homem como/enquanto criador. Já na memória do castigo, a produção de promessas se caracteriza pelo medo, pela dor, pela relação de troca entre dor e objeto, decorrentes de várias imagens e procedimentos de violência humana como constituidores de memórias.

da moral, Nietzsche menciona a capacidade de o esquecimento manter o homem temporariamente imperturbado pelas “portas e janelas da consciência” (Nietzsche, 2009b, p. 43). Diz Ferraz: “o esquecimento não viria apagar as marcas já produzidas pela memória, mas, antecedendo à sua própria inscrição, impediria, inibiria qualquer fixação” (Ferraz, 1999, p. 28). É, pois, um “guardião da saúde”. Dispondo de um pouco de sossego, de um pouco de silêncio, de *tabula rasa*, de afastamento, pois através desse movimento de “retirar-se” do barulho incessante do funcionamento do seu organismo – disposto hierarquicamente – como também da luta que o constitui, o homem poderia ser restabelecido com uma saúde *forte*. Apesar de em 1887 Nietzsche já ter desenvolvido noções importantes, como força e vontade de potência, o que configura uma diferença no tratamento do tema, a concepção de esquecimento é bem próxima da que se desenvolve em 1874, na *Segunda Consideração Extemporânea*, objeto de nossa pesquisa:

– eis a utilidade do esquecimento, ativo [...], espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (Nietzsche, 2009b, p. 43).

Importa saber, segundo Nietzsche, “quando é necessário sentir historicamente ou aistoricamente” (Nietzsche, 2017a, p. 38). Só assim o homem pode afirmar a vida de forma mais leve e saudável porque, podemos repetir, “*existe um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, que prejudica o vivente e por fim o destrói, seja um homem, um povo ou uma cultura*” (Nietzsche, 2017a, p. 36). Do equilíbrio que possibilita ultrapassar o “excesso de sentido histórico” – entendido como a enfermidade do século XIX e entendido como excesso de memória – pode-se extrair uma certa dosagem para se estabelecer uma nova relação com o passado, com o tempo. A questão é reconhecer como lembrar e como esquecer no “tempo certo” (*kairós*):

A alegre serenidade, a boa consciência, o ato feliz, a confiança no vindouro, tudo depende – seja para um indivíduo como para um povo – de que haja uma linha que separe o visível e claro do obscuro e sombrio; de que se saiba tanto esquecer direito e no tempo certo, quanto lembrar no tempo certo [...] (Nietzsche, 2017a, p. 37-38).

Este é o desafio: construir uma nova relação com o tempo em que o passado não seja um fardo a suportar, saber lembrar e saber esquecer no tempo certo para guardar a saúde⁴⁹,

⁴⁹ Na Terceira Dissertação de *Genealogia da moral*, o esquecimento aparece como “guardião da saúde.”

saber esquecer para criar com o tempo uma relação capaz de elevar a vida, fazendo dela também uma obra de arte.

5 ARTICULAÇÕES CONCLUSIVAS

Mas essa vida libertada está doente e tem de ser curada. Adoece de tanta miséria e não sofre apenas por lembrar o sofrimento em suas amarras – ela sofre, no que nos diz respeito principalmente aqui, da *doença histórica*. O excesso de história agrediu a força plástica da vida, ela não sabe mais se servir do passado como um alimento poderoso.

(Nietzsche, *Segunda Consideração Extemporânea*)

A tentativa da aproximação da filosofia é uma tarefa difícil, na medida em que cada palavra filosófica é um mundo; em cada palavra, uma abertura para o mundo, para novas atmosferas para as quais nem sempre estamos preparados: filosofia requer insistência e maturidade. Desta tentativa resultou o texto *A crítica à modernidade na Segunda Consideração Extemporânea, de Friedrich Nietzsche; a dimensão estética da história e da relação do homem com o tempo*. Para tanto, foi necessária uma leitura atenta, lenta e pesada do ensaio de 1874, pois, para compreender cada conceito ali exposto, foi fundamental a *ruminação*. Dividida em quatro itens, a Dissertação procurou demonstrar que a crítica de Nietzsche à história é parte importante de sua crítica da cultura.

No item 1, *Considerações Introdutórias; Nietzsche, um extemporâneo*, examinamos o significado do caráter extemporâneo da filosofia de Nietzsche, essencial à constituição de sua crítica da cultura, em especial, da cultura moderna. Para Nietzsche, ser extemporâneo, estar “fora do tempo” é condição da crítica; para diagnosticar os males de sua cultura, o filósofo precisa tomar distância dela. Através de um necessário recuo, pode-se observá-la de forma crítica e reflexiva, enxergar melhor a atmosfera de sua cultura.

No item 2, mostramos parte da crítica de Nietzsche à concepção moderna de história como parte de sua crítica da cultura moderna. Para ele, a modernidade é marcada por um “excesso de sentido histórico” que a enfraquece e adoece. O excesso de sentido histórico é o ponto de declínio dos modernos, que vivem o passado como um fardo. Como um filósofo médico da cultura, Nietzsche diagnostica a “febre histórica” que toma conta do século XIX, a “doença” que é esse “excesso de sentido histórico”. Nesse item, nosso objetivo foi demonstrar que a crítica da história está vinculada à crítica, iniciada em *O nascimento da tragédia*, da própria concepção de ciência e de sua pretensão de objetividade. Se em *O nascimento da tragédia* essa crítica se deu com a crítica da filologia e da racionalidade imposta à cultura pela filosofia socrático-platônica, na *Segunda Extemporânea*, o caminho foi a crítica da história.

No item 3, verificamos o valor e o desvalor da história para a vida, a partir da observação de três tipos de história descritos por Nietzsche: *história monumental*, *história antiquária* e *história crítica*. Cada um desses tipos possui utilidade e desvantagem para a vida. Importa ao homem saber equilibrar as forças a-histórica e histórica para que possa se relacionar com o passado e com a vida através de uma forma saudável. O homem da *história monumental* valoriza os grandes feitos da história, mas, na medida em que honra grandes heróis, tornando-os figuras ficcionais, perde o movimento para a ação e conseqüentemente para a vida. O homem da *história antiquária* reverencia o passado de forma que preserva o elo entre as suas tradições e costumes, porém essa “preservação” pode ser excessiva. Tal excesso torna o “ar” obscuro e ruidoso; assim, esse homem asfíxiado e desnordeado, vive preso às quinquilharias do passado, mumificando-as, envolvido “em um odor cadavérico” (Nietzsche, 2017a, p. 61). Já o homem da *história crítica* deseja levar o passado ao tribunal, pois “para se julgar o passado, considera Nietzsche, é necessário que se seja superior a ele: a história crítica, sem um valor superior, terminaria por conduzir ao niilismo” (Muricy, 2020, p. 167).

Finalmente, no item 4, refletimos sobre o que pensa Nietzsche sobre relação entre o homem e o tempo, entre o homem e o passado para ressaltar que a possibilidade de saúde e de felicidade está, para ele, na força plástica do esquecimento. Através da força plástica do esquecimento, do esquecimento ativo, esquecimento como atividade vital para uma saúde forte, o homem é capaz de se (re)modelar e remodelar a vida. Essa força plástica pode conduzi-lo a um novo olhar para a história (pela via da força a-histórica) e o homem pode olhar para o passado não mais como um fardo. Desvinculada de uma memória dispéptica, a força plástica do esquecimento liga-se a um *sim* afirmativo, pois, sem excessos, abre-se à vida em constante devir. Portanto, não se pode perder de vista que foi lançado o grande desafio por Nietzsche, pois quando o homem “aprende” a lembrar e a esquecer na justa medida, é capaz de se relacionar com o tempo de forma feliz e saudável.

Pode ser visto na dissertação que Nietzsche “toma partido de uma visão estética da história” (Muricy, 2020, p. 167), propondo um novo olhar: ela deve ser vista como uma obra de arte e não como uma ciência. Assim, sob a perspectiva artística da história, a narrativa ganha outro contorno, pois se transfigura em um novo “saber”, “fazer”, “contar” e viver a história. A cientificidade e a objetividade como elementos constitutivos do “saber histórico” do século XIX tornaram a história desatrelada da vida; sob a nova ótica de Nietzsche, a da concepção estética, a história é tomada por uma força artística que possibilita o florescimento da relação entre ela e a vida. A história ganha um novo sentido e pode-se constituir um novo

olhar para o futuro em que ela seja entendida como obra de arte. Considerando a dimensão estética, conhecimento, vida e arte se conjugam. Os quatro itens desta dissertação se articularam de modo a se constituir um embasamento para a compreensão da dimensão estética da história e da relação do homem com o tempo.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, F. G. Filosofia crítica e especulativa da história no pensamento do jovem Nietzsche: incursão teórica. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 118-151, 2011.

Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28964/16135>. Acesso em: 12 abr. 2021.

ARALDI, C. L. Apresentação. In: NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas III*. Tradução, apresentação e notas Clademir Luís Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p. V-XVII.

BITTENCOURT, R. N. Nietzsche e a doença da consciência histórica. (Resenha de Segunda Consideração Extemporânea: sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida, de Friedrich Nietzsche). *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.10, nº 2, p. 123-128, 2017. Disponível em:

<https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/27163/14963>. Acesso em: 30 out. 2023.

CALOMENI, T. C. B. *A redenção da temporalidade; a trágica intuição do eterno retorno*. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

CALOMENI, T. C. B. Solidão e verbo: a palavra intempestiva e o tempo poético. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 14, 2003, p. 27-56. Disponível em:

<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7845/5385>. Acesso em: 28 set. 2023.

CALOMENI, T. C. B. A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionisíaco. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 28, p. 189-214, dez. 2010. Disponível em

<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/318>. Acesso em: 28 set. 2023.

CALOMENI, T. C. B. Nietzsche. In: AZAR FILHO, Celso Martins; RIBEIRO, Luís Antônio Cunha. (Orgs.) *Para que filosofia? Um guia de leitura para o ensino médio*. Rio de Janeiro: Nau, 2014, p. 125-135.

CALOMENI, T. C. B. Notas sobre a crítica de Nietzsche à filologia e à educação. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 7, n. 1, p. 192–206, 2018. DOI: 10.47456/sofia.v7i1.17957.

Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/17957>. Acesso em: 5 set. 2023.

CASTRO, C. M. de. A inversão da verdade: notas sobre O nascimento da tragédia. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 49, n. 117, p. 127-142, 2008. Disponível em:

<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100007>. Acesso em: 24 abri. 2021.

CAVALCANTI, A. H. Nietzsche e a História. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 01, p. 29-36, 1989. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/4/3>. Acesso em: 19 nov. 2023.

CAVALCANTI, A. H. *Wagner em Bayreuth*: quarta consideração extemporânea. Introdução, tradução e notas Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009 [1876].

CAVALCANTI, A. H. Nietzsche, a memória e a história; reflexões sobre a Segunda Consideração Extemporânea. *Philosophos*: Revista de Filosofia, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 77–105, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/18860>. Acesso em: 28 mar. 2023.

CHAVES, E. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.9, p. 41-66, 2000. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_09_02-Chaves.pdf. Acesso em: 19 set. 2023.

CORBANEZI, E. *Perspectivismo e relativismo na filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021. (Sendas & Veredas. Ensaios).

DENAT, C. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das considerações extemporâneas. Trad. Ivo da Silva Júnior. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, GEN, v. 26, 2010, p. 85-96. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7786/5327>. Acesso em: 13 mar. 2023.

DIAS, R. M. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2011. (Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes)

DIAS, R. M. Arte e vida no pensamento de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 36, n.1, p. 227-244, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/pmpqhRPD75xN8SqfWvcfXZJ/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 24 abr. 2021.

FERRAZ, M.C. F. Nietzsche: esquecimento como atividade. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 7, p. 27-40, 1999. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_07_02-Ferraz.pdf. Acesso em: 28 out. 2023.

FERRAZ, M. C. F. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

FORNARI, M. C. *Uma aventura de mais de um século*: a história das edições de Nietzsche. Tradução Maria Elisa Bifano; revisão técnica: Scarlett Marton. – São Paulo: Editora Unifesp: Grupo de Estudos Nietzsche, 2019.

FREZZATTI, W.A. Filisteu da cultura. In: MARTON, S. Z. (Org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p.226-228.

FREZZATTI, W. As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 39, p. 9-30, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/kzTDkRhpjQGGqPC4tn8LQhJ/?lang=pt>. Acesso em: 13 out. 2023.

GIACOIA, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GOETHE, W. *Escritos sobre arte*. Tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Imprensa oficial, 2005.

HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 19, p. 79-100, 2005. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7822/5363>.

ITAPARICA, A. L. M. Introdução. In: NIETZSCHE, F. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea*. Organização e tradução André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017 [1874].

ITAPARICA, A. L. M. *Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019. (Sendas & Veredas)

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche; uma biografia*. Tradução de Markus A. Hediger, Luís M. Sander. 3 volumes. Petrópolis. Vozes, 2016.

JUNIOR, I. S. A História como influxo. Sobre a interpretação de Céline Denat. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 26, p. 97-106, 2010. Disponível em: <https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/Cadernos-Nietzsche-26-97-106.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2023.

LEFRANC, J. *Compreender Nietzsche*. Tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LIMA, M. J. S. Nietzsche e a crítica ao historicismo: uma análise a partir da relação entre história e vida na segunda consideração intempestiva. (2012). Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2012.

LIMA, M. J. S. Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico.

Cadernos Nietzsche, São Paulo, v.30, p. 159-181, 2012b. Disponível em: https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/artigo7_1.pdf. Acesso em: 29 out. 2023.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, R. C. de M. (Org). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

MACHADO, R. C. de M. Nietzsche e o Renascimento do Trágico. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, dezembro de 2005b, p. 174-182. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/nVcgb4cBmcckLTN4BNQfsPx/?lang=pt>. Acesso em: 27 set. 2023.

MACHADO, R. C. de M. *Nietzsche e a verdade*. 3ª. ed. rev. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MARTON, S. Z. *Friedrich Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. 3ª ed., São Paulo: Encanto Radical, 1984.

MARTON, S. Z. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MARTON, S. Z. A morte de deus e a transvaloração dos valores. *Hypnoe*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Ano 4 / n. 5, p. 133-143, 2º sem. 1999. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/322/354>. Acesso em: 5 out. 2023.

MARTON, S. Z. *Extravagâncias*. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche / Scarlett Marton. 3ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009. (Sendas e Veredas)

MARTON, S. Z. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

MARTON, S. Z. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas; Treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Sendas & Veredas)

MARTON, S. Z. (Org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

MARTON, S. Z. “Fiz da minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia...”. Nietzsche e o problema da medicina em “Ecce Homo”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 141, p. 891-904, 2018.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/3r7YSS7n5GqNVnwJ9Hs8yRP/>. Acesso em: 2 out. 2023.

MELO NETO, J.E.T. de. *10 lições sobre Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. (Coleção 10 Lições)

MELO NETO, J.E.T. de. *Nietzsche à luz dos antigos: a cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2020.

MENDONÇA, A. F. de. *A invenção da metafísica a partir da arte: perspectivas nietzschianas*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020. (Coleção X - organização Rafael Haddock-Lobo).

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

MURICY, K. *Figuras da verdade: Nietzsche, Benjamin e Foucault*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Belo Horizonte, MG: Relicário, 2020.

MURICY, K. Minicurso (aulas em vídeo): “*A consagração do instante*”: *Nietzsche, Benjamin e Foucault*. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da PUC-Rio, aulas ministradas entre 14 de setembro a 12 de outubro de 2020, das 17h às 19h . Disponível em: <https://vimeo.com/showcase/cursokatiamuricy>. Acesso em: 09 out. 2020.

NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser* [editora responsável Scarlett Marton]. São Paulo: Edições Loyola, 2015. (Sendas & veredas)

NASSER, E. Transfigurações do passado: aspectos do problema do tempo na segunda Consideração extemporânea. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 38, n. 2, p. 57-95, maio/agosto, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/t3jtP3sP9M64jZTNNp74qwt/?lang=pt>. Acesso em: 30 out. 2023.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção “Os pensadores”).

NIETZSCHE, F. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In. NIETZSCHE, F. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2004 [1872].

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a [1878].

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b [1886].

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1872].

NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Org. e trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008a [1873].

NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b [1888].

NIETZSCHE, F. *Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea*. Introdução, tradução e notas Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009a [1876].

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b [1887].

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1882].

NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio Pedro Sússekind. 4 ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013 [1872].

NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016a [1881].

NIETZSCHE, F. *O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016b [1888].

NIETZSCHE, F. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea*. Organização e tradução André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017a [1874].

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017b [1888].

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018 [1883-1885].

NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventude*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão Marco Casanova. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

NIETZSCHE, F. *David Strauss, o confessor e o escritor: considerações extemporâneas I*. Tradução, apresentação e notas Antonio Edmilson Paschoal; revisão da tradução Ernani Chaves, André Muniz Garcia. São Paulo: Martins Fontes, 2020a [1873].

NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador: consideração extemporânea III*. Tradução, apresentação e notas Claudemir Luís Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020b. [1874].

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 16, n. 26, p. 149–166, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/767/709>. Acesso em: 4 out. 2023.

OLIVEIRA, Bernardo Carvalho. *A guerra desesperada: cultura e política em Nietzsche*. (2011). Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=18629@1>. Acesso em: 14 set. 2023.

PASCHOAL, A. E. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Philosophos – Revista de Filosofia (UFG)*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 11-33, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/7961>. Acesso em: 31 mai. 2021

PASCHOAL, A. E. Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 199-223, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/40443/26717>. Acesso em: 31 mai. 2021.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

PASCHOAL, A. E. Apresentação. In: NIETZSCHE, F. *David Strauss, o confessor e o escritor: considerações extemporâneas I*. Tradução, apresentação e notas Antonio Edmilson Paschoal. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020 [1873], p. V-XIX.

SAMPAIO, A. da S. Fronteiras da história. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 18, p. 37-67, 2005. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7825/5366>. Acesso em: 2 out. 2023.

SOBRINHO, N. C. de. M. Apresentação e comentário. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Editora Loyola, 2005, p. 7-58.

SÜSSEKIND, P. O helenismo de Goethe. *Revista Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas (UESC)*, v. 11, n. 19, jan./jun. 2008a, p. 177-131. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/726/686>. Acesso em: 28 set. 2023.

SÜSSEKIND, P. A Grécia de Winckelmann. *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte: v. 49, n. 117, Jun./2008b, p. 67-77. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/tHNSDRqCmWDz7hjd8Wd8SRC/?lang=pt>. Acesso em: 27 set. 2023.

SÜSSEKIND, P. Introdução: *In: NIETZSCHE, F. Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Sússekind. 4. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013 [1872].