

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

KIRLIAN MARCEL ASSIS SIQUARA

**POR UMA CONCEPÇÃO *EXOTÉRICA* DE HISTÓRIA: UMA LEITURA
DA *SEGUNDA CONSIDERAÇÃO EXTEMPORÂNEA* DE NIETZSCHE**

Belo Horizonte
2024

Kirlian Marcel Assis Siquara

**POR UMA CONCEPÇÃO *EXOTÉRICA* DE HISTÓRIA: UMA LEITURA
DA *SEGUNDA CONSIDERAÇÃO EXTEMPORÂNEA* DE NIETZSCHE**

Tese de doutorado apresentada à banca examinadora do Doutorado em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Rogério Antonio Lopes

**Belo Horizonte
2024**

100	Siquara, Kirlian Marcel Assis.
S618p	Por uma concepção exotérica de história [manuscrito] : uma leitura da Segunda consideração extemporânea de Nietzsche / Kirlian Marcel Assis Siquara. - 2024.
2024	159 f. Orientador: Rogério Antonio Lopes.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. História - Teses. 3. Esquecimento - Teses. 4. Ciência - Teses. I. Lopes, Rogério Antonio. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Por uma concepção exotérica de História: Uma leitura da Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche

KIRLIAN MARCEL ASSIS SIQUARA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética.

Aprovada em 28 de fevereiro de 2024, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Rogério Antônio Lopes - Orientador (UFMG)

Prof. André Luis Mota Itaparica (UFRB)

Prof. William Mattioli (UFRJ)

Profa. Alice Parrela Medrado (UNIMONTES)

Prof. Daniel Filipe Carvalho (CEFET/MG)

Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Rogério Antonio Lopes, Coordenador(a)**, em 29/02/2024, às 09:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alice Parrela Medrado, Usuário Externo**, em 29/02/2024, às 16:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Filipe Carvalho, Usuário Externo**, em 29/02/2024, às 16:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **André Luís Mota Itaparica., Usuário Externo**, em 29/02/2024, às 16:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **William Mattioli, Usuário Externo**, em 04/03/2024, às 10:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3061305** e o código CRC **D454A3D2**.

Para as pessoas as quais devo a vida: Carlos e Mavianier, para minha esposa Letícia e para os meus filhos Ana e Martim, o melhor futuro que eu podia ter.

Agradecimentos

Ao meu querido amigo e orientador professor Rogério Lopes meus mais sinceros agradecimentos: pela amizade, pela confiança e pela lealdade em momentos bastante difíceis que esta investigação encontrou pela frente.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais por ter acolhido este trabalho. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa recebida durante o doutorado.

Agradeço de coração aos membros da banca avaliadora pela generosidade e disponibilidade em me conceder a oportunidade de dialogar com o meu trabalho, apesar do prazo exíguo.

“Quem controla o passado, controla o futuro”. *George Orwell*

Resumo

Uma concepção *exotérica* de História é o que o filósofo Friedrich Nietzsche propõe em sua *Segunda Consideração Extemporânea*. A noção por trás deste projeto nietzschiano é a de que a história enquanto ciência deve se pautar pela sua capacidade de utilizar o conhecimento do passado para que este possa fomentar o aprimoramento da ação no presente e não apenas se restringir a conhecer o passado enquanto um objeto neutro de conhecimento. A noção, portanto, de uma história neutra – no sentido de ser independente de uma reflexão a respeito de seus efeitos sobre a ação no presente – é entendida pelo filósofo como indesejável. É também, num certo sentido, mesmo impossível, posto que historiadores e historiadoras estão sempre desde já imersas numa conformação sócio-histórica que as antecede e que define o horizonte de expectativas e valores mobilizados em suas diversas investigações do passado. O objetivo da Tese, portanto, é explicitar esse projeto nietzschiano e fornecer um estudo monográfico da obra, estudo este que, até o momento, não existe no cenário nacional da pesquisa sobre Nietzsche. Para tal a Tese se debruça sobre o programa positivo que o autor lá delineia para as ciências históricas a partir da formulação e exploração de duas tipologias centrais. A primeira tipologia detém aspecto fundacional para todos os argumentos mobilizados pelo filósofo concernentes ao programa positivo lá apresentado. Já a segunda tipologia se apresenta como uma aplicação dos conteúdos formulados na primeira. A análise da primeira tipologia demonstrou haver uma séria inconsistência em sua formulação. Neste sentido, a Tese visa apresentar uma solução para este grave problema hermenêutico. Cumpre afirmar, enfim, que a tese faz uma escolha pela reconstrução dos componentes positivos da obra em detrimento de seus elementos crítico-negativos, pois foi percebida durante a investigação uma dificuldade da literatura secundária em lidar com a determinação precisa daqueles componentes. Portanto, apesar de ser um estudo que se concentra em um único texto, a Tese não tem como seu objetivo primordial exauri-lo.

Palavras-chave: memória, esquecimento, história, ciência, ação.

Abstract

An exoteric conception of History is what the philosopher Friedrich Nietzsche proposes in his *Second Untimely Consideration*. The notion behind this Nietzschean project is that history as a science must be guided by its ability to use knowledge from the past so that it can encourage the improvement of action in the present and not just be restricted to knowing the past as a neutral object of knowledge. The notion, therefore, of a neutral history – in the sense of being independent of a reflection regarding its effects on action in the present – is understood by the philosopher as undesirable. It is also, in a certain sense, even impossible, since historians are always already immersed in a socio-historical configuration that precedes them and that defines the horizon of expectations and values mobilized in their various investigations of the past. The objective of the Thesis, therefore, is to explain this Nietzschean project and provide a monographic study of the work, a study that, until now, does not exist in the Brazilian national scenario of research on Nietzsche. To this end, the Thesis focuses on the positive program that the author outlines for the historical sciences based on the formulation and exploration of two central typologies. The first typology has a foundational aspect for all the arguments mobilized by the philosopher regarding the positive program presented there. The second typology presents itself as an application of the contents formulated in the first. The analysis of the first typology demonstrated that there was a serious inconsistency in its formulation. In this sense, the Thesis aims to present a solution to this serious hermeneutical problem. It must be stated, finally, that the thesis makes a choice to reconstruct the positive components of the work to the detriment of its critical-negative elements, as during the investigation a difficulty in secondary literature in dealing with the precise determination of that components was noticed. Therefore, despite being a study that focuses on a single text, the Thesis does not have as its primary objective to exhaust it.

Key Words: memory, oblivion, history, science, action.

Lista de abreviaturas e siglas

<i>Sigla</i>	<i>Título em português</i>	<i>Título original</i>
<i>ABM</i>	<i>Além do bem e do mal</i>	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>
<i>AU</i>	<i>Aurora</i>	<i>Morgenröthe</i>
<i>BAW</i>	<i>*Não há título em português</i>	<i>Friederich Nietzsche Werke und Briefe. Historische-Kritische Gessamtausgabe</i>
<i>CA</i>	<i>Comentários adicionais sobre a doutrina do sofrimento do mundo</i>	<i>Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt</i>
<i>CP</i>	<i>Cinco prefácios para cinco livros não escritos</i>	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern</i>
<i>DS</i>	<i>David Strauss, o confessor e o escritor</i>	<i>David Strauss der bekennner und der schriftsteller</i>
<i>EH</i>	<i>Ecce homo</i>	<i>Ecce homo.</i>
<i>FPP</i>	<i>Os filósofos pré-platônicos</i>	<i>Die vorplatonischen Philosophen</i>
<i>FTG</i>	<i>A filosofia na era trágica dos gregos</i>	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i>
<i>GM</i>	<i>Genealogia da moral</i>	<i>Zur Genealogie der Moral</i>
<i>GOA</i>	<i>*Não há título em português</i>	<i>Nietzsche's Werke</i>
<i>HH 2</i>	<i>Humano, demasiado humano (vol.2)</i>	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>
<i>HV</i>	<i>Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida</i>	<i>Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben</i>
<i>KGW</i>	<i>*Não há título em português</i>	<i>Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe</i>
<i>KSA</i>	<i>*Não há título em português</i>	<i>Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden</i>
<i>MVR</i>	<i>O mundo como vontade e representação</i>	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i>
<i>NT</i>	<i>O nascimento da tragédia ou: helenismo e pessimismo</i>	<i>Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus</i>
<i>VM</i>	<i>Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral</i>	<i>Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne</i>

Sumário

1. Introdução.....	13
2. Capítulo 1: Da cultura enquanto conceito	28
2.1. Verão de 1872: o projeto do <i>Philosophenbuch</i>	28
2.2. A origem de uma noção fundamental para o projeto das <i>Considerações extemporâneas: a tarefa domesticadora</i> da cultura.....	41
2.3. HV: contexto de escrita e publicação, sua recepção imediata e o “falar por necessidade” de Nietzsche.....	55
3. Capítulo 2: O Prefácio da HV e o anúncio de duas motivações centrais para o livro como um todo.....	63
3.1. A primeira redação do Prefácio da HV: a crítica da <i>hipertrofia do sentido histórico</i>	67
3.2. A segunda redação do Prefácio da HV: a inclusão da sentença de Goethe e a noção de uma ciência <i>exotérica</i>	74
4. Capítulo 3: A HV como defesa de uma concepção exotérica de história.....	83
4.1. A história sobre o pano de fundo da <i>necessidade do esquecimento</i>	83
4.2. Humanidade, esquecimento, sensação, ponto de vista: A primeira tipologia.....	98
4.3. A segunda tipologia: uma defesa do “horizonte circunscrito” da adequada apropriação do passado	141
5. Considerações finais.....	154
6. Referências bibliográficas	158

1. Introdução

Esta Tese que agora apresento para apreciação da banca examinadora tem como objetivo precípua propor um *leitura de conjunto* da obra intitulada *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* [*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*]¹, publicada em 22 de Fevereiro de 1874 por Friedrich Nietzsche enquanto parte de um projeto literário maior denominado por ele de *Considerações extemporâneas* [*Unzeitgemässe Betrachtungen*]. Como é de conhecimento geral para a comunidade de especialistas na obra do filósofo alemão, o projeto das *Extemporâneas* consiste de quatro obras produzidas entre 1873 e 1876, das quais a HV foi a segunda – daí sua referência usual pela alcunha de *Segunda Extemporânea* na literatura secundária acerca das obras de Nietzsche. Mais informações acerca do projeto das *Extemporâneas* serão dadas no decorrer do primeiro capítulo, mas por ora basta que se reitere aqui o que também é de conhecimento geral: as *Extemporâneas* perfazem, junto com a obra *O nascimento da tragédia*, aquilo que se convencionou chamar de período “inicial” ou de “juventude” da produção filosófica de Nietzsche. Nesse sentido, portanto, esta Tese se enquadra entre os esforços de interpretação e comentário dessa respectiva fase do pensamento do filósofo.

Contudo, o objetivo desta Tese não é o de fornecer uma discussão aprofundada do todo dessa produção inicial de Nietzsche. O que está em jogo aqui é apresentar um estudo monográfico da obra HV. Ou seja, meu esforço de interpretação e comentário tem como finalidade a produção e apresentação de argumentos que auxiliem na elucidação daquilo que Nietzsche pretendia expor a seu público leitor na obra HV e apenas nela; e se faço um percurso também por outras partes da produção nietzschiana entre os anos de 1872 e 1874, tal se deu por conta das especificidades que o estudo monográfico da HV terminou por exigir, como será justificado adiante. Antes, no entanto, de expor as razões metodológicas que

¹ Doravante citada como HV. Utilizo aqui nesta Tese a tradução de André Itaparica publicada pela editora Hedra (NIETZSCHE, 2017).

guiaram este meu estudo e qual a efetiva extensão dele, considero que seja importante em primeiro lugar pôr a questão fundamental para a escrita de qualquer tese de doutorado: Por que a HV e para que um estudo devotado somente a este texto? Respondo a segunda parte da pergunta primeiro: porque no âmbito nacional da pesquisa filosófica de pós-graduação esse estudo, até onde fui capaz de rastrear, não existe.

Uma consulta à Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações² aponta uma severa lacuna no campo nacional da investigação filosófica especializada sobre Nietzsche: não existe até aqui nenhuma tese de doutorado cujo objeto específico seja a HV. Existem, de fato, teses que tenham como objeto as relações da filosofia nietzschiana com o problema mais geral da temporalidade ou da história como um todo (ainda que não sejam muitas), mas investigações concentradas em um estudo detido da HV não foram por mim encontradas.

Afirmo acima certo aspecto inédito que recobre esta Tese pelo fato de não haver ainda, dentre a comunidade nacional de pós-graduação em filosofia, uma Tese que tenha investigado de maneira concentrada seu objeto. No entanto, mesmo ampliando o campo da pesquisa especializada sobre Nietzsche para sua extensão internacional, penso que seja possível a observação de que a situação não parece ser muito diferente. Também nos centros internacionais de exportação bibliográfica acerca da obra do filósofo de Röcken, só fui capaz de encontrar um único estudo monográfico sobre a HV, de publicação inclusive recente. Trata-se da obra *Uma interpretação de Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida de Nietzsche* [An interpretation of Nietzsche's *On the Uses and Disadvantage of History for Life*] publicada em 2016 pelo filósofo estadunidense Anthony K. Jensen. Mesmo na pátria alemã do filósofo não consegui rastrear nenhum estudo monográfico sobre a HV, com duas ressalvas. Como esta Tese não é um estudo sobre a recepção da HV não fiz acerca disso nenhuma pesquisa exaustiva e, da mesma maneira, cabe aqui a ressalva já feita em relação ao campo nacional de investigação: na Alemanha

² <https://bdtd.ibict.br/vufind/>, acessado em 12/02/2024.

existem muitas investigações acerca do tema mais geral da história com relação à filosofia de Nietzsche³, mas certa carência de estudos com a extensão própria de uma tese de doutorado concentrados *apenas* na HV salta aos olhos também por lá.

Se a recepção da filosofia de Nietzsche após seu colapso mental em Turim no mês de Janeiro de 1889 está recheada de ocorrências incomuns e reviravoltas desconcertantes, esta certamente será mais uma. Por que, em uma obra que parece ter sido revirada do avesso por um sem-número de comentários e interpretações, a ponto de haver a impressão de que nada mais há a ser dito, ainda assim haveria uma marcada escassez de estudos concentrados acerca da HV? A situação se torna ainda mais insólita quando se é lembrado que, como Salaquarda (1984, p. 1) aponta, “a nenhum dos seus escritos precoces, com a exceção de *O nascimento da tragédia*, foi dada tanta atenção da pesquisa [especializada - KS] quanto a esta *Extemporânea*”⁴. Bem, temos aqui então uma situação paradoxal. Pois se é fato que à HV durante todo o século XX foi dada muita atenção – merecendo análises de autores tão díspares quanto Karl Löwith (1966) e Hayden White (1995), por exemplo – por outro lado, essa atenção não resultou em um número significativo de

³ Salaquarda (1984, p. 1, n. 3) aponta para o fato de que não se possa considerar que a literatura secundária sobre a HV seja especialmente restrita na medida em que todas as “maiores monografias” [*grösseren Monographien*] sobre Nietzsche lidam com sua filosofia da história [*Geschichtsphilosophie*] e, portanto, também com a HV. Sendo que, como exemplos dessas monografias ele cita estudos clássicos como os de Walter Kaufmann, Karl Jaspers e Wolfgang Müller-Lauter, por exemplo. Entretanto, por mais que tais monografias clássicas detenham informações preciosas para uma compreensão da HV como um todo, elas não podem ser consideradas, por óbvio, estudos monográficos sobre a dita obra. Da mesma maneira, quando em seu extenso apanhado bibliográfico ele sai do escopo desses estudos clássicos e passa a apontar outros que discutiriam a HV de maneira específica, o que aparece no formato “livro” ou “tese” são estudos em grande medida comprometidos com a relação de Nietzsche com outros intelectuais do campo histórico, como, por exemplo, a figura de Jacob Burckhardt. Assim, cita Salaquarda as obras *Nietzsche und Burckhardt. Zwei geistige Welten im Dialog* de A. v. Martin (Munique 1940) e *J. Burckhardt und Nietzsche* de E. Salin (Heidelberg, 1942); os quais certamente discutirão outros textos e temas para além da HV, por suposto. Finalmente, quando Salaquarda cita textos que lidam apenas com a HV enquanto objeto de interpretação e comentário, ele cita somente artigos e capítulos de livro: nem livros, nem teses. As únicas exceções são dois estudos da primeira metade do século XX: *Fr. Nietzsches Geschichtsauffassung* de W. Hegemeister (Leipzig, 1912) e *Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche* de G. Hauptner (Stuttgart, 1936). Todavia, e infelizmente, não me foi possível ter acesso a estes para saber em até que medida eles se comprometem com uma exploração sistemática da HV.

⁴ Keine seiner Frühschriften ausser Die Geburt der Tragödie ist von der Forschung so sehr beachtet worden wie diese Unzeitgemässe.

comentários tendo em vista sua *elucidação* enquanto texto. Ao contrário, o que parece ter acontecido foi antes sua *apropriação* diversa e variada ao sabor apenas dos interesses analíticos da leitora ou leitor de ocasião.

Nesse sentido, esta Tese se desenvolverá tendo em vista a elucidação daquilo que Nietzsche pretendeu afirmar em sua HV enquanto uma meta principal a ser alcançada. Com mais uma ressalva, contudo. Minha leitura de conjunto a ser apresentada aqui nesta Tese incide de maneira determinada sobre os conteúdos *positivos* da obra e não sobre os crítico-negativos. A razão metodológica para isso é a seguinte. Como será ressaltado em diversas partes dessa Tese, foi observada por mim uma dificuldade recorrente por parte da literatura secundária acerca da HV em ajuizar de maneira precisa tanto a especificidade daqueles conteúdos, quanto em alcançar um consenso acerca de se Nietzsche encontra êxito na tarefa de expô-los com sua obra. Tal situação referente à literatura secundária será discutida por meio da análise das posições de diversas comentadoras e comentadores no decorrer de toda a Tese. Por outro lado, os componentes crítico-negativos da obra quando analisados pela literatura secundária são sempre precisamente identificados e comentados de maneira numerosa e frequentemente repetitiva, não pairando sobre esse aspecto da obra nenhum dissenso. Por conta disso, minha análise e comentário da HV incide justamente sobre isso que considero ser a maior lacuna de sua literatura secundária: a tentativa de circunscrever e determinar precisamente quais são os elementos substantivos de sua proposta *positiva* para a ciência histórica, ao mesmo tempo em que tento avaliar até que ponto alcança Nietzsche êxito na tarefa de expô-los.

Todavia, acerca desse ponto sobre a literatura secundária, uma pergunta poderia ser legitimamente posta: se estou argumentando que haveria um verdadeiro desequilíbrio quanto a incidência das ferramentas de análise promovidas por essa literatura sobre os componentes crítico-negativos da obra e não sobre seus componentes positivos, a que se deveria tal desequilíbrio? Aqui dois elementos de natureza circunstancial a rodear a HV se mostram com influência decisiva. O primeiro deles é o caráter próximo do *inacabamento* que a obra carrega devido à conjuntura peculiar em que esta foi redigida e publicada. O segundo elemento circunstancial está intimamente relacionado ao primeiro. Trata-se do fato de que

Nietzsche, um autor preocupado como poucos em controlar a própria recepção de sua obra fazendo recorrentes avaliações retrospectivas sobre a mesma – com reedições de seus livros acrescidos de novos prefácios para vários deles (quando não de capítulos inteiros, como é o caso de *A gaia ciência*) e, sobretudo, pela publicação às portas do colapso mental de seu *Ecce homo* – decide de maneira inequívoca pela condenação da HV ao *silêncio obsequioso*, ao lhe negar quase que qualquer remissão nas diversas vezes em que se presta a um olhar retrospectivo sobre o conjunto de sua obra. Pior: nas pouquíssimas vezes em que se refere à HV em escritos posteriores, o filósofo ressalta apenas seus aspectos crítico-negativos, em detrimento do programa positivo lá avançado para as ciências históricas.

Nesse sentido, não pode mesmo ser surpreendente que a literatura secundária sobre a HV tenha se detido, em sua maioria, nos aspectos crítico-negativos da mesma. Afinal, o próprio autor quando se digna a redigir algo retrospectivamente sobre a obra ressalta somente esses aspectos. Quanto ao primeiro elemento circunstancial levantado acima, aquele que diz respeito ao caráter próximo do inacabamento legado ao livro tal como ele foi publicado (e nunca reeditado ou revisto de qualquer forma por seu autor), penso que aqui cabe somente dizer o seguinte: a HV padece de problemas efetivos de redação e argumentação. É uma obra truncada, na qual Nietzsche não se esmera em definir conceitos de maneira precisa, preferindo usar (e abusar) de uma linguagem densamente figurativa em que metáforas e ilustrações, no mais das vezes, ocupam o lugar de argumentos⁵. Certamente, sempre se poderá dizer que isso é próprio do estilo de Nietzsche de apresentar seus pensamentos pela forma escrita e que nesse aspecto específico a HV não diverge em nada de seus outros livros. No entanto, esse não é o caso. A literatura secundária foi capaz de demonstrar que a principal razão pela

⁵ Assim, por exemplo, Anthony K. Jensen, em seu livro dedicado à HV, assim se refere à maneira como Nietzsche expõe a questão da memorização compulsória no animal humano com a qual a seção 1 da HV é aberta: “Assim como muitas das suas teses na HV, não há de fato um argumento efetivo que Nietzsche apresente para nossa avaliação, mas uma intuição [*insight*] circundada por ilustrações e exemplos que ele deixa em aberto para que sua leitora ou leitor [*reader*] aceite ou rejeite” (JENSEN, 2016, p. 46). Na mesma direção, afirma Giorgio Colli: “Nietzsche não demonstra, apenas apresenta exemplos a favor dessas teses [afirmadas em HV - KS]” (COLLI, 2000, p. 35).

qual o filósofo relegou a HV ao oblvio foi justamente sua insatisfação com o resultado final que o processo de redação e publicação legou à obra, ajuizamento este do qual não se pode separar a maneira por meio da qual seus pensamentos foram lá expressos. Ademais, se alguém se dispuser a comparar a HV com *O nascimento da tragédia*, por exemplo, no que concerne à qualidade argumentativa de ambos, penso que essa pessoa perceberá que no primeiro livro publicado por Nietzsche, a linguagem retórica e figurativa lá empregada não obstrui necessariamente a compreensão de que o “apolíneo” [*Apollinischen*] e o “dionisíaco” [*Dionysischen*] sejam *impulsos* [*Triebe*], uma vez que isso é afirmado explicitamente na primeira página do escrito. Enquanto que na HV, Nietzsche não se dá ao trabalho sequer de diferenciar entre os dois significados típicos do termo “história” – no caso, i) o passado ele mesmo; e ii) o estudo metódico e disciplinado deste mesmo passado – característica esta que sozinha já dificulta a compreensão adequada de diversas passagens.

Isto posto, passo agora a relatar em que consistem precisamente os conteúdos positivos que Nietzsche expõe em sua obra e sobre os quais minha análise se debruça. Esses conteúdos são aqueles expressos na HV por meio da elaboração e exploração de duas *tipologias* lá apresentadas. A primeira versa sobre a relação entre *memória* e *esquecimento* consideradas como aquilo que diferencia o animal humano do resto dos animais e se define pela tríade formada pelos termos *histórico* [*Historische*] - *aistórico* [*Unhistorische*] - *supra-histórico* [*Überhistorische*]⁶. A segunda versa sobre três *espécies de ciência histórica*⁷ [*Arten der Historie*] e é

⁶ Nietzsche redige esse termos em alemão tanto com maiúsculas, quanto com minúsculas, para indicar suas acepções enquanto adjetivos (minúsculas) e substantivos (maiúsculas). Aqui eu os estou citando em sua acepção substantivada, daí a redação com maiúsculas. Mas, isso não deve ser levado de maneira peremptória, dada certa flutuação na grafia dos termos que os acompanha no decorrer de todo o texto do original alemão.

⁷ Para as pessoas versadas em questões epistemológicas e metodológicas referentes ao campo disciplinar da história científica certamente não é de todo desconhecida a distinção entre duas palavras alemãs que se referem ao mesmo termo “história”. Essas palavras são *Historie* e *Geschichte*. A primeira é um vocábulo de origem latina e que designava, até o século XVII, o campo disciplinar e acadêmico propriamente dito no qual eventos passados eram discutidos, interpretados, reinterpretados e, por fim, registrados (ou não) sob forma escrita nas diversas “histórias de algo” produzidas para esse fim de preservação daquilo que uma comunidade especializada entendia ser valioso o bastante. Já o vocábulo *Geschichte* tinha como designação original a referência aos

expressa pela tríade formada pelas definições *monumental* [*monumentalische*] - *antiquária* [*antiquarische*] - *crítica* [*kritische*]. Entretanto, haverá aqui na minha leitura algo com uma relação de *subordinação* entre as duas tipologias, com a primeira cumprindo um aspecto *fundacional* para todos os argumentos mobilizados por Nietzsche no que tange a seu programa positivo para uma renovada relação com o passado, e a segunda exercendo um papel de aplicação adequada daquilo que foi explorado na primeira tipologia para o campo disciplinar da ciência histórica [*Historie*]. Apenas para apontar que não estou sozinho nesse enquadramento subordinado da segunda com relação à primeira tipologia, cito aqui o que Walter Kaufmann tem a dizer sobre a HV em sua clássica obra *Nietzsche: Filósofo, Psicólogo, Anticristo* [*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*]:

eventos históricos eles mesmos (e não, portanto, a seu registro escrito) e, a partir do século XVIII, passa a ampliar seu campo semântico para a noção de *processo histórico*, isto é, passa a designar a maneira como algo veio a se dar *historicamente*. Nesse sentido, portanto, desde sua origem os termos em questão significam coisas diversas: à *Historie* coube a referência ao *registro escrito do passado*; já à *Geschichte* coube a referência aos *eventos eles mesmos* que postos em movimento criam aquilo que uma sociedade entende como sendo sua “história”. Entretanto, como afirmado acima, a partir do século XVIII, os dois sentidos confluirão no uso unívoco do termo *Geschichte* que passa a abarcar *ambos* os sentidos: tanto a referência ao estudo metódico do passado – incluindo aí também o registro escrito deste passado como a aparição do termo *Geschichtschreibung*, isto é, *historiografia*, permite apontar – quanto a referência à noção de processo histórico. Enquanto o termo *Historie* rapidamente cairá em desuso, a ponto de no século XIX já quase não se observar registros de sua utilização. Para uma análise detalhada deste processo que converge com o aparecimento da própria institucionalização científica da história enquanto disciplina acadêmica na universidade alemã no século XIX, ver o capítulo “Historia Magistra Vitae – Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento” da excelente obra *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos* do historiador Reinhart Koselleck (KOSELLECK, 2006, especialmente pp. 48-51). Na HV Nietzsche faz uso dos três termos, *Historie*, *Geschichte* e *Geschichtschreibung*. No entanto, o faz de modo intercambiável sem se preocupar em defini-los a contento. Contudo, quando se refere à “história” nos seus três modos definidos por ele em sua segunda tipologia, ele utiliza somente o termo *Historie* que, como vimos, carregava o sentido da história *enquanto disciplina acadêmica* antes da confluência desse significado para o termo *Geschichte*. Nesse sentido, para manter-me próximo do uso que Nietzsche faz dos termos em seu idioma original, traduzo aqui, para o caso de sua segunda tipologia, *Historie* por “ciência histórica”, justamente para afastar o significado de “processo histórico” que o uso sem qualificação do termo “história” pode levantar. Isso pode parecer um preciosismo pedante ou superficial, mas a questão aqui é que considero que não se possa perder de vista que um dos intentos de Nietzsche para com sua segunda tipologia seria propriamente o de oferecer uma *alternativa* ao tipo de *Historie* – ou seja, de *história enquanto disciplina acadêmica*, ensinada nas universidades e mesmo nos ginásios – que ele considerava hegemônica em sua época e para a qual a filologia clássica, entendida de maneira conservadora e tradicional, seria o modelo prototípico. De resto, importa ressaltar que no título dado à HV, o “história para a vida” no seu original é “*Historie für das Leben*” e não “*Geschichte für das Leben*”.

Os três conceitos-chave do ensaio sobre a história são o “histórico”, o “aistórico” e o “supra-histórico”, ao invés das categorias mais famosas de história “monumental”, “antiquária” e “crítica”; e o desenvolvimento prolongado das cinco razões pelas quais a hipertrofia do sentido histórico é desvantajosa para a vida é conjuntamente de importância secundária. (KAUFMANN, 1974, p. 144)

Apesar de Kaufmann não ser uma referência fundamental para minha leitura da HV e de eu discordar bastante da maneira como ele compreende os conteúdos de cada um dos termos da primeira tipologia em específico – principalmente a maneira como ele lida com o “supra-histórico”, ainda que nisso, como se verá no capítulo 3 desta Tese, ele certamente não está sozinho – eu tendo a concordar com tudo o que está escrito nesse pequeno trecho. Não apenas ele aponta a centralidade da primeira tipologia com relação à então, aparentemente, mais “famosa” segunda tipologia, como também afirma ser o “desenvolvimento prolongado das cinco razões pelas quais a hipertrofia do sentido histórico é desvantajosa para a vida” como algo de importância apenas *subalterna* com relação a ambas as tipologias. O que precisamente Kaufmann quer dizer com isso?

Isso que Kaufmann está referindo no trecho acima citado é precisamente o tratamento – de fato, extenso – que Nietzsche dá a partir da seção 5 da HV sobre as ramificações para diversos aspectos da cultura alemã de sua época de algo que ele só vai nomear de maneira explícita na seção 10 e que conhece uma primeira exposição no Prefácio: a famosa expressão *doença histórica* [*historischen Krankheit*], que no Prefácio ele chama de “febre histórica” [*historischen Fieber*]. Sendo que essa expressão pode servir como uma espécie de *emblema* para a elaboração e exploração feitas por Nietzsche do objeto daquilo que nomeei até aqui como sendo os componentes *crítico-negativos* da HV. Cabe agora delimitar quais são esses componentes.

Os componentes propriamente crítico-negativos apresentados na HV podem ser reduzidos a duas empreitadas críticas: i) a crítica à noção de *objetividade* [*Objectivität*] utilizada nas ciências históricas de então (seções 6 e 7); e ii) a crítica feita à inclinação para um uso metafisicamente inflado do modo *teleológico* de compreender o processo histórico adscrito à filosofia da história da época – sobretudo no *hegelianismo* vulgarizado presente na obra do filósofo pessimista Eduard von Hartmann (seções 8 e 9). Ambas essas críticas, contudo, para construir

sua plena efetividade enquanto tal dependem de algo que está posto, por sua vez, na articulação da primeira tipologia por meio da noção do *sentido aistórico*⁸ [*unhistorischen Sinn*]. Pois é pelo combate determinado *contra* o “sentido aistórico” que a “doença histórica” encontra, segundo Nietzsche, sua disseminação e sua exorbitância⁹.

Assim sendo, penso que seja esse o sentido preciso daquilo que Kaufmann afirma no trecho acima citado: que a elucidação plena das empreitadas críticas (os componentes crítico-negativos do escrito) levadas a cabo por Nietzsche nas seções 5 a 9 de sua HV dependa decisivamente daquilo que esteja posto por ele, *em primeiro lugar*, por sua primeira tipologia e, subsidiariamente, por sua segunda – os quais seriam, portanto, os componentes *positivos* do texto. Posição essa que acolho integralmente aqui nesta Tese.

Indicados de maneira resumida, portanto, quais seriam os elementos crítico-negativos da HV e sua dependência hermenêutica para com os elementos positivos, devo agora apontar de que maneira minha atenção delimitada aos últimos organiza minha leitura de conjunto da obra. Afirmei acima que aquilo que guia esta Tese é um esforço focado na tentativa de *elucidação* precisa dos conteúdos expressos por Nietzsche em suas duas tipologias. Isso talvez possa afastar da leitura deste texto

⁸ Apesar de utilizar a expressão “sentido aistórico” [*unhistorische Sinn*] apenas uma vez em toda a HV, ela está presente na seção 4: “Aquele pequenino povo já mencionado, não tão distante de nós, quero dizer, os gregos, tinham preservado com zelo, no período de sua maior força, um sentido aistórico” (HV, 4, p. 68).

⁹ “Um certo excesso de história é capaz de tudo [...]: ainda mais que não mais se permite ao homem que ele sinta e aja *aistoricamente*, por meio de um crescente afastamento [*Verschieben*] de perspectivas e horizontes e da remoção [*Beseitigung*] da atmosfera envolvente” (HV, 9, p. 133, itálico no original. Tradução modificada por mim: substituí “afastamento” por “remoção” para o termo *Beseitigung*). O que Nietzsche afirma aqui por meio das expressões metafóricas acerca do “crescente afastamento” do “horizonte” e da “remoção da atmosfera envolvente” é justamente a ação do sentido histórico em seu modo excessivo. O “horizonte” que se “afasta crescentemente” indica a *extensão indiscriminada* da investigação sobre o passado, determinada a acumular cada vez mais fatos e dados acerca do que se perdeu. Já a “atmosfera” a ser “removida” indica a *restrição ao esquecimento* enquanto *remissão ao presente*; remissão esta que é uma condição primordial para que se estabeleça no humano algo como uma *disposição para agir*. Assim, por exemplo, dirá Nietzsche na sua seção de abertura da HV: “o aistórico é como uma atmosfera envolvente em que a vida se reproduz, para de novo desaparecer com o aniquilamento [*Vernichtung*] dessa atmosfera” (HV, 1, pp. 38-9). Toda essa rede metafórica será analisada em detalhe no capítulo 3.

leitoras e leitores que já tenham alguma proximidade com a HV. Pois o que haveria de tão oculto ou dissimulado nas duas tipologias a exigir um estudo com a extensão de uma tese de doutorado para elucidá-los?

A questão aqui é que as vias de acesso para uma plena compreensão do sentido da HV em geral, e de suas duas tipologias em particular, não são evidentes, nem lineares. Acumula-se sobre essa tarefa o volume de uma série de obstáculos, tanto contextuais, quanto textuais – em que pese a beleza do texto e sua aparente transparência de superfície. Acerca do contexto, já chamei a atenção acima para aqueles dois elementos circunstanciais que rondam de maneira incontornável qualquer aproximação hermenêutica da HV: i) o fato de que a maneira truncada com que diversos movimentos argumentativos feitos lá por Nietzsche delatam o atribulado processo de redação e publicação pelo qual passou a obra, a qual quase se pode caracterizar como *inacabada*, dado que a ela faltou o cumprimento de todas as etapas de revisão e correção de provas de impressão que poderiam evitar a manutenção de variadas lacunas e incongruências internas; e ii) o fato de que no transcorrer de seu percurso filosófico, Nietzsche tenha decidido silenciar sobre a HV, referindo-a retrospectivamente pouquíssimas vezes e mesmo, de maneira eventual, ocultando-a deliberadamente¹⁰. Essa decisão do autor acabou por nos privar de informações que poderiam evitar extensas voltas e sinuosidades atrás de dados que enfim permitissem deslindar a significação de algumas expressões utilizadas, e mesmo dissolver verdadeiros curto-circuitos textuais.

Acerca disso que estou chamando aqui de “curto-circuito” textual, posso agora me referir àquele que é, sem dúvida, o mais grave problema hermenêutico presente na HV, e o fato de que ele se dê precisamente sobre um dos termos da primeira tipologia talvez tenha o condão de dirimir possíveis resistências por parte de pessoas com alguma proximidade com a HV para com esta Tese. Trata-se, sem mais, de como se deve conciliar o significado do termo *supra-histórico* [*Überhistorische*], porque desafortunadamente para a comunidade leitora da HV

¹⁰ Para isso ver capítulo 2, nota 81.

existem, presentes no texto, não um, mas *dois* significados completamente diferentes deste termo. Como será analisado em detalhe no capítulo 3, Nietzsche apresenta na seção 1 de sua HV uma definição singularmente *negativa* da noção de “supra-histórico”; enquanto que na seção 10 – a última da obra – a noção volta a ser apresentada agora em uma acepção *positiva*, sem que com isso seja elaborada pelo filósofo qualquer tentativa de conciliação conceitual entre as duas acepções, positiva e negativa, da dita noção. Para espanto da comunidade leitora da HV, é como se o “supra-histórico” tal como vem a aparecer na seção 10 se referisse a um outro livro não escrito pelo autor, e não àquele que leitoras e leitores acabaram de ler, em que nenhuma indicação de que houvesse ainda uma acepção *positiva* do termo, ao lado daquela *negativa* já apresentada na primeira seção, se apresenta.

Acerca dessa verdadeira *inconsistência* encontrada na apresentação e utilização pelo filósofo de sua primeira tipologia – que, como afirmei acima, detém um aspecto *fundacional* para todos os argumentos mobilizados por ele para dar suporte a seu programa positivo para as ciências históricas – não foi sem surpresa que constatei uma dificuldade verdadeiramente peculiar por parte da literatura secundária devotada a HV em dar-lhe relevo e, se possível, responder a ela com alguma espécie de solução. Pois aquilo que encontrei com mais frequência, na amostragem por mim recolhida daquela literatura secundária, foi uma indisposição para sequer *apontar aquela inconsistência em primeiro lugar*. Na maioria das vezes, tal inconsistência é simplesmente *ignorada* e os comentários à obra se dão como se ela não existisse. Certamente, não se pode esperar que minha amostragem recubra *tudo* – ou mesmo, a maior parte – do que já se escreveu sobre a HV desde que esta foi publicada, a qual seria uma demanda legítima somente se esta Tese tivesse como objeto a *recepção* da referida obra, e não, como é o caso, seu comentário e interpretação. Contudo, como espero que fique demonstrado no decorrer desta Tese, fiz a tentativa de rastrear as contribuições hermenêuticas que me parecessem mais substanciais na literatura secundária acerca da HV em sua configuração mais recente, e o panorama por mim encontrado foi esse referido acima: o de uma indisposição recorrente para dar o tratamento devido àquela inconsistência.

Portanto, quando afirmei no início desta Introdução que meu estudo monográfico incidiria decisivamente no esforço de dar o devido relevo às

contribuições *positivas* do texto, em detrimento de seus componentes negativos, e isto em consonância com uma dificuldade percebida dentre a literatura secundária para fazê-lo, era a essa situação que eu, em grande medida, me referia. Pois se, mais uma vez, for às duas tipologias que devemos remeter o aspecto *afirmativo* daquilo que Nietzsche pretende defender na HV, será forçoso reconhecer que ainda resta bastante a ser dito acerca disto.

Feitas essas considerações, encaminho agora um resumo do caminho trilhado em cada capítulo.

No primeiro capítulo, ofereço uma contextualização contida do ambiente conceitual referente ao período inicial do pensamento de Nietzsche a partir do qual a HV vem à tona. Indico que a HV pertence a um projeto literário maior que consiste nas *Extemporâneas* e que, por conta disso, alguns conteúdos lá expostos devem ser lidos com isso tomado em mente. Contudo, expando o limite dessa contextualização até o projeto anterior às *Extemporâneas* – que vem a ser o do irrealizado “livro do Filósofo” – com o objetivo de rastrear a origem precisa de uma construção conceitual feita por Nietzsche que detém importância capital para o projeto de *crítica cultural* que é um dos objetivos expressos das *Extemporâneas*: a noção de *cultura enquanto conceito*. A importância dessa noção se mostra quando se tem em mente que é a partir dela que Nietzsche define a oposição entre *cultura* e *barbárie* – a qual é uma distinção simplesmente crucial para o projeto das *Extemporâneas* como um todo e que também dá forma a diversas acusações lançadas na HV contra a modernidade intelectual e cultural alemã, a mais séria delas aquela referente à própria noção de “doença histórica” [*historischen Krankheit*]. Pois a maneira como o filósofo, em sua *primeira Extemporânea*, famosamente define a barbárie enquanto uma *ausência* de “unidade de estilo artístico” [*Einheit des künstlerischen Stiles*] depende integralmente das características adscritas à *cultura enquanto conceito* que Nietzsche desenvolve por primeira vez nas partes de seu espólio literário relacionado ao irrealizado “livro do Filósofo”. A mais importante dessas características será a definição de uma *função* para a cultura enquanto conceito: a noção de que à cultura em seu sentido mais nobre se deve a tarefa de *domesticação dos impulsos* [*Bändigung der Triebe*]. Na medida em que a própria “doença histórica” é um *sintoma* do descontrole moderno ao nível dos impulsos, torna-se forçoso reconhecer o relevo que detém –

para a compreensão dos conteúdos expressos no projeto das *Extemporâneas* em âmbito geral, e para a HV em seu particular – a investigação em torno da cultura enquanto conceito proveniente das anotações privadas referidas ao projeto do “livro do Filósofo”. Nesse sentido, o capítulo tem como objetivo principal demonstrar a extensão dos débitos conceituais que o projeto das *Extemporâneas* carrega para com o projeto irrealizado do “livro do Filósofo”.

No segundo capítulo empreendo uma tentativa de definição das motivações conceituais de Nietzsche para com a HV a partir de uma leitura detida de seu Prefácio. Será mostrado que o Prefácio tem uma história de composição própria dentro da obra como um todo, e para isso utilizo as informações até então inéditas descobertas por Anthony K. Jensen e publicadas em seu artigo de 2015 que apresenta uma reconstrução da origem *filológica* da HV a partir de seu material de preparo: os cadernos manuscritos e as provas de impressão preservados no *Goethe- und Schiller-Archiv* localizado em Weimar. Nessa leitura detida do Prefácio a partir de sua história composicional será apontado o modo como Nietzsche decide, na undécima hora antes da finalização do manuscrito, adicionar uma citação de Goethe que modifica completamente aquilo que até então estava posto em seu Prefácio: de uma primeira redação que até então colocava a HV como um escrito eminentemente crítico-negativo, pode ser observada uma complementação do Prefácio numa direção *afirmativa* a partir da indicação do que pode ser uma ciência *voltada para a ação*. Essa noção advinda de um aforismo de Goethe retirado de seu *Máximas e Reflexões* que Nietzsche copia em uma de suas anotações presentes na parte do espólio referente ao material de preparo para a HV, demanda que o critério para que as ciências deixem de ser *esotéricas* (ou seja, direcionadas apenas para o consumo *interno* de uma dada comunidade de especialistas) e passem a ser *exotéricas* (isto é, capazes de efetivamente *causar efeitos no mundo exterior* a elas mesmas implicando, portanto, em sua capacidade de intervenção na sociedade e na cultura que as cerca) incide sobre sua capacidade de fomentar o *aperfeiçoamento da ação humana*. Nesse sentido, portanto, o segundo capítulo tem como objetivo demonstrar como a principal motivação conceitual de Nietzsche para com a HV seria a exigência de que as ciências históricas deixassem de ser *esotéricas* e se reformulassem enquanto ciências *exotéricas* no sentido goethiano. O que equivale a afirmar que a principal demanda de Nietzsche para com as ciências históricas é que

estas se estabelecessem como ciências cuja finalidade seria a de fomentar o aperfeiçoamento da disposição *agencial* humana, e não somente de suas disposições cognitivas.

No terceiro capítulo empreendo a tentativa de uma delimitação precisa dos conteúdos expressos por Nietzsche em suas duas tipologias a partir do que foi alcançado com as investigações apresentadas nos dois capítulos prévios. Desse modo, as duas tipologias são tratadas como a fundamentação, exploração e defesa de um programa *positivo* para as ciências históricas calcado no uso adequado do *esquecimento* enquanto um mecanismo psíquico de *remissão ao presente*. Remissão essa que será por sua vez enquadrada como uma condição *sine qua non* para que algo como uma *disposição para agir* possa ser, em primeiro lugar, posta. Conjuntamente com isso, ao empreender minha tentativa de delimitação dos conteúdos expressos por Nietzsche em suas duas tipologias, apresento também uma tentativa de elucidação das duas acepções, negativa e positiva, conferidas por Nietzsche à sua noção do *supra-histórico*. Tomo como referência para tal as duas fontes de informação sobre a tradição filosófica mais presentes na formação – em grande medida, autodidata – do filósofo: Arthur Schopenhauer para a acepção *negativa* e Friedrich Albert Lange para a acepção *positiva*. Adianto, entretanto, que a escolha desses dois autores não se dá apenas por conta de sua influência geral sobre a (auto)formação propriamente filosófica de Nietzsche. No terceiro capítulo será também indicada a extensão das apropriações feitas por Nietzsche de ambos os autores para a confecção da primeira tipologia na HV, especialmente aquelas retiradas de Schopenhauer, já que para o caso da apropriação langeana o conjunto de evidências é bem mais escasso, mas não inexistente.

Finalizo esta Introdução com um lembrete importante: que minha leitura de conjunto da HV proporcionada pela estruturação desta Tese como um estudo monográfico – ou seja, como um estudo concentrado em um único texto – não *exaure* a obra. Todo *ato de leitura* se pauta por *escolhas* daquilo que no texto se deseja ressaltar e a minha não teria como ser diferente. Nesse sentido, os componentes crítico-negativos da obra, como já apontado, têm tratamento apenas marginal nesta Tese. No entanto, penso que a ênfase na reconstrução argumentativa de seus componentes *positivos* justifique minha escolha. Até porque

considero, diante do que foi exposto até aqui nesta Introdução e que será agora demonstrado nos próximos capítulos, que esta é de fato a melhor maneira de rerepresenta-la ao *presente*.

2. Capítulo 1: Da cultura enquanto conceito

“A necessidade é a melhor virtude” (provérbio europeu).

2.1. Verão de 1872: o projeto do *Philosophenbuch*

Se observarmos com atenção a maneira como os diversos conjuntos de anotações privadas de Nietzsche foram organizados no volume 7 da “edição de estudo” das obras completas do filósofo (a *Kritische Studienausgabe* em 15 volumes editada pela dupla Colli & Montinari¹¹), perceberemos que as anotações redigidas após a publicação de sua primeira obra “*O nascimento da tragédia no espírito da música*” [*Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*]¹² lançada em 2 de Janeiro de 1872 se concentram na seção 19¹³ que, por sua vez, recolhe aquilo que

11 Doravante citada como KSA. A edição de estudo foi pensada como uma alternativa mais em conta para o manuseio e análise dos textos de Nietzsche do que a empreitada editorial que lhe deu origem: a exaustiva *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (doravante citada como KGW) que conta com 40 volumes divididos em nove seções [*Abteilungen*] e cuja publicação por Giorgio Colli e Mazzino Montinari se iniciou em 1967. A principal diferença entre ambas as edições – além de um evidente aparato crítico estendido no caso da KGW – é que na KSA se encontram apenas os livros publicados e o conjunto de escritos e anotações não publicados em vida (tradicionalmente referidos pelo termo alemão *Nachlass* que significa literalmente “espólio” ou “herança”) referente à obra filosófica de Nietzsche, estando ausentes, portanto, seus trabalhos filológicos (tradicionalmente chamados de *Philologica*) e os materiais advindos dos anos de formação de Nietzsche – tanto o período ginasial (internato de Pforta) quanto universitário (universidades de Bonn e Leipzig) – também tradicionalmente chamados de *Juvenilia*. Para um comentário recente ao tratamento dado tanto à *Philologica* quanto à *Juvenilia* no âmbito da KGW, ver: NASSER, 2021.

12 Doravante citado como NT. NT foi republicado por Nietzsche em 1886 com um novo título, *O nascimento da tragédia. Ou: helenismo e pessimismo* [*Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*] e com um novo prefácio, o conhecido *Tentativa de autocrítica* [*Versuch einer Selbstkritik*], em que o autor reavalia as posições esposadas na edição original de 1872. A tradução utilizada por mim de NT é a de Jacó Guinsburg (NIETZSCHE, 1992).

13 Apenas para ser aqui exaustivo na análise: é fato que já na seção 8 da KSA 7, que recolhe o material referente ao caderno U I 5a, se encontram anotações provenientes do ano de 1872. A seção está datada da seguinte maneira: inverno de 1870-71 e outono de 1872 e o seu conteúdo se divide de maneira quase equivalente entre material preliminar referente à redação do NT (1870-71) e material referente ao ciclo de palestras com o tema *Sobre o futuro de nossas instituições de ensino* [*Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*], apresentadas na Universidade de Basileia entre os dias 16 de Janeiro e 23 de Março de 1872, logo praticamente contemporâneas ao lançamento do NT. Como a biografia do filósofo feita por Curt Paul Janz aponta, Nietzsche iniciou o ciclo de palestras – foram cinco no total – sem nenhum material escrito prévio, o que significa, portanto, que aquilo que está contido no caderno foi redigido enquanto as palestras foram sendo ministradas. Dessa maneira, ainda que parte das anotações recolhidas na seção 8 tenha sido de fato escrita já no ano de 1872, elas o foram apenas em seu início e com o propósito de organizar as palestras feitas, estando

foi escrito no caderno P I 20b, segundo a identificação catalográfica criada por Hans Joachim Mette para a sua edição histórico-crítica das obras completas do filósofo iniciada em 1933 que, no entanto, não pôde ser finalizada por conta da irrupção da Segunda Guerra Mundial¹⁴. Ou seja, aquilo que foi por Nietzsche redigido no caderno P I 20b registra o primeiro volume massivo de reflexões e elaborações levadas a cabo pelo filósofo após a publicação de sua primeira obra e indica assim os primeiros indícios de para onde caminhariam a partir dali parcelas importantes de suas preocupações filosóficas.

O que se encontra, contudo, nessas anotações escritas por Nietzsche entre o verão de 1872 e o início de 1873 – ou seja, no segundo semestre de 1872, portanto? Uma peculiaridade dessas anotações descrita no aparato crítico para elas produzido por Mazzino Montinari e publicado no vol. 14 da KSA é o seu “caráter

limitadas por conta disto apenas ao conteúdo daquelas. Para isso, ver: JANZ, 2015, vol. 1, p. 355 e ss.

¹⁴ A coloquialmente chamada “Edição Beck” das obras completas do filósofo – tradução de *Beck’sche Ausgabe Werke*, vindo daí a sigla pela qual essa edição é geralmente citada na literatura secundária: BAW – refere-se na verdade à *Friedrich Nietzsche Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, projeto editorial publicado pela Editora C. H. Beck de Munique entre os anos de 1933-40 e que contou com apenas cinco volumes de escritos (junto com mais quatro de correspondência) de Nietzsche de um plano que detinha em sua origem 40 volumes. Foi uma edição coordenada por Hans Joachim Mette, Carl Koch e um então jovem Karl Schlechta (que no pós-guerra continuaria seu trabalho de edição e comentário dos manuscritos não publicados de Nietzsche em outros livros). Mesmo não tendo sido levada a cabo em sua inteireza, foi uma edição de extrema valia para a pesquisa internacional sobre Nietzsche posto que em seus cinco volumes inicia-se por primeira vez um trabalho filológico digno deste nome para ao menos uma parcela do conjunto de anotações privadas do filósofo (com aparato crítico sólido, listagem e identificação exaustiva de todos os manuscritos então alocados no “Arquivo Nietzsche” [*Nietzsche-Archiv*] criado pela irmã de Nietzsche e localizado na cidade de Weimar, índice onomástico, etc.), trabalho este que foi inclusive em parte incorporado por Colli & Montinari, ao manter na KSA as identificações catalográficas dos cadernos tal como feito por Mette no volume 1 de sua edição, por exemplo. Os cinco volumes recobrem os trabalhos, monografias, resenhas, artigos filológicos publicados na revista especializada então editada por seu orientador Friedrich Ritschl (a ainda hoje em atividade *Rheinisches Museum für Philologie*) junto com as volumosas anotações e material preliminar para estes, assim como poesias e outras manifestações literárias referentes aos períodos ginásial e universitário de Nietzsche até o primeiro ano de sua chegada como Professor de Filologia Clássica na Universidade de Basileia (encerrando-se, portanto, em 1869). Dessa maneira, publicam quase que a integralidade de tanto a *Juvenilia* quanto a *Philologica* do espólio literário do filósofo, segundo a terminologia usada na nota 11 acima. Seguindo aqui o já tradicional uso, quando fizer referência à edição histórico-crítica de Mette, Koch & Schlechta utilizarei também a sigla BAW. Para uma excelente reconstituição histórica das sucessivas edições da obra de Nietzsche, ver: LAVERNIA, 2016.

acentuadamente uniforme” [*einen betont einheitlichen Charakter*]¹⁵ o que indica que, à diferença de outros conjuntos de anotações recolhidas no mesmo volume, ali o filósofo efetivamente redigiu material com o propósito de realizar um projeto unificado. Esse projeto foi nomeado pelas edições anteriores à KSA¹⁶ como sendo o de um livro, no caso, o “livro do Filósofo” ou “dos Filósofos” [*das Philosophenbuch*]. Ambas as denominações, no singular ou no plural, foram dadas a este projeto nietzschiano por conta de dois principais conjuntos de evidências, que detêm origens diferentes, mas que se sobrepõem e mesmo se entrelaçam de maneira a quase impedir seu desenredamento: o primeiro conjunto diz respeito a numerosos títulos para tal obra que Nietzsche rascunhou no caderno P I 20b como, por exemplo, “O Filósofo da era trágica” [*Der Philosoph des tragischen Zeitalters*] e “O último Filósofo” [*Der letzte Philosoph*]¹⁷. Já o segundo conjunto de evidências tem a ver com as tarefas laborais do Professor de Filologia Clássica Friedrich Nietzsche: Nietzsche efetivamente lecionou no verão de 1872¹⁸ para estudantes de filologia um curso inteiro devotado à leitura dos fragmentos dos filósofos pré-socráticos, assim como da análise e comentário das fontes sobreviventes que foram os veículos responsáveis pela transmissão desses textos. O título do curso era sumário: “Os filósofos pré-platônicos” [*Die vorplatonischen Philosophen*] – o que estaria em

¹⁵ MONTINARI, M. “Kommentar zu Band 7”. KSA 14, p. 544.

¹⁶ Assim, por exemplo, a primeira edição “integral” das obras completas de Nietzsche a ser efetivamente realizada, a “edição em grande-oitavo” [*Grossoktavenausgabe* – daí a sigla utilizada para se referir a esta edição: GOA] com 20 volumes, intitulada simplesmente *Nietzsches Werke* e publicada sob os auspícios do *Nietzsche-Archiv* de Elisabeth Förster-Nietzsche a partir de 1899, trazia em seu volume 10 (publicado em 1903) uma pequena parte das anotações acima referidas sob o título “O Filósofo” [*Der Philosoph*] (GOA 10, pp. 199-230). Da mesma maneira, Hans Joachim Mette em seu “Relatório acerca do material para a edição completa das obras de Friedrich Nietzsche” [*Sachlicher Vorbericht zur Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches*] com que abre o volume 1 de sua edição histórico-crítica descreve o conteúdo do caderno P I 20b como sendo composto de “planos e aforismos da época [...] do livro do Filósofo” [*Pläne und Aphorismen aus der Zeit [...] des Philosophenbuches*]. Para isso, ver: BAW 1, pp. lxiii-lxiv. Para uma análise do que foi o projeto editorial da GOA, ver: LAVERNIA, 2016, pp. 967-71.

¹⁷ Ambos os títulos redigidos nas anotações 19[13] e 19[36], respectivamente (KSA 7, p. 420, p. 428). Outros títulos semelhantes são dados nas seguintes anotações: 19[85], 19[131], 19[318].

¹⁸ PARKHURST, W. A. B. “Dating Nietzsche’s Lecture Notes for The Pre-Platonic Philosophers”. *Nietzsche-Studien*, Berlim, n. 48, vol. 1, p. 313, 2019. Nietzsche ainda repetiria esse curso nos semestres de verão de 1873 e 1876.

conformidade com a variante no plural da posterior denominação editorial para o projeto então imaginado por Nietzsche, o “livro dos Filósofos” – e o dado relevante aqui é que para este curso Nietzsche redigiu copiosas notas para serem utilizadas em sala de aula, o que resultou em um longo manuscrito registrado no caderno P II 11¹⁹ e que foi postumamente publicado com o mesmo título do curso²⁰. Percebe-se, portanto, que Nietzsche redigiu os dois cadernos – P I 20b e P II 11 – praticamente ao mesmo tempo, no segundo semestre de 1872, mas com motivações autorais distintas: enquanto o primeiro detinha a função de preservar material preliminar para uma inédita obra filosófica, o projetado *Philosophenbuch*, o segundo, por sua vez, detinha a tarefa talvez mais modesta de servir como material de aula para a classe de estudantes do curso.

No entanto, e certamente sem nenhuma surpresa observados os limites humanos de trabalho que o *escritor* Nietzsche podia pôr para si próprio, há evidências de *interpolações* entre os dois cadernos. Se atentarmos para o volume 19 da GOA onde se encontra naquela edição o texto publicado do curso, leremos a seguinte advertência entre colchetes, proveniente dos editores Otto Crusius e Wilhelm Nestle, antes do espaço reservado às notas: “Estas notas anexadas ao manuscrito das aulas não foram proferidas em 1872, mas sim foram acrescentadas

¹⁹ METTE, H. J. “Sachlicher Vorbericht zur Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches”. BAW 1, p. lxvii.

²⁰ A primeira publicação parece ter sido no volume 19 da GOA – na medida em que esta é a primeira edição das obras de Nietzsche a publicar substancialmente o farto *Nachlass* do filósofo, ainda que com notória ausência de apuro filológico – sob o título *Os filósofos pré-platônicos* [*Die vorplatonischen Philosophen*] em 1913. A edição crítica do manuscrito teria de esperar até a publicação do volume KGW II/4 em 1994 sob a direção de Fritz Bornmann e Mario Carpitella. A edição de Bornmann e Carpitella é aquela que consta como fonte para a tradução do texto para o inglês por Greg Whitlock em 2006, acompanhada da tradução do aparato crítico da edição original e de um Prefácio e uma Introdução do tradutor ao texto. Whitlock em seu “Prefácio do Tradutor” considera que não há nada de errado, surpreendentemente, com a edição da GOA no que concerne à integridade do manuscrito publicado, à diferença, por exemplo, da edição da Musarion [*Musarionausgabe*] de 1921, cujo editor Richard Oehler fez numerosas subtrações ao texto original (WHITLOCK, 2006, pp. xxxi-xxxii). Sendo assim, utilizo aqui a edição da GOA. Doravante, o texto será citado como FPP.

no inverno de 1872-73 como resultado de esboços para o 'livro do Filósofo'.²¹ (FPP, "Introdução", p. 127).

FPP é um texto composto por 17 seções, todas as seções detém notas e seria simplesmente equivocado levar demasiado a sério a advertência de Crusius e Nestle e considerar que as notas que lhe foram adicionadas *a posteriori* proviriam todas ou mesmo a maioria do caderno P I 20b. Muitas delas são apenas as necessárias referências bibliográficas das edições de fontes que Nietzsche lá utiliza. Contudo, quando algumas das notas adentram questões de cunho mais abstrato, aí o material redigido em P I 20b se deixa entrever. Apenas à guisa de exemplo: já na primeira nota adicionada, a leitora se depara com o seguinte trecho: "Há uma ponte invisível de gênio para gênio. – Esta é a história verdadeiramente real de um povo, todo o resto são variações em material piorado, inúmeras e ensombrecidas, cópias feitas por mãos desajeitadas"²² (FPP, "Introdução", pp. 127-28, n. 1). Pois bem, esse trecho está redigido *ipsis litteris* na anotação 19[1] da KSA 7²³ que, como já afirmado, recolhe as anotações provenientes do caderno P I 20b. Nesse sentido, alguém talvez pudesse afirmar, em linguagem figurada, que o material pensado para a inédita obra filosófica (o caderno P I 20b) transborda e inunda o material supostamente pensado apenas para consumo interno das salas de aula (o caderno P II 11).

Dessa maneira, portanto, o que esse histórico de interpolações entre o caderno P I 20b e o caderno P II 11 nos permite afirmar sobre o projeto do *Philosophenbuch*? A meu ver, o que esse histórico indica é que se parece incontroverso o lugar da seção 19 da KSA 7 (aquela que, como visto, recolhe a

²¹ Diese dem Vorlesungsmanuskript beigefügten Anmerkungen sind 1872 nicht vorgetragen, sondern im Winter 1872/73 beigeschrieben worden, als die Entwürfe zum "Philosophenbuch".

²² Traduzido a partir do original alemão cotejado com a tradução de Whitlock (NIETZSCHE, 2006, p. 3, n. 1).

²³ A única diferença será a adição de aspas na palavra "história" [*Geschichte*] presente na redação da KSA: "Es giebt eine unsichtbare Brücke von Genius zu Genius – das ist die wahrhaft reale "Geschichte" eines Volkes, alles andere ist schattenhafte unzählige Variation in schlechterem Stoffe, Kopien ungeübter Hände." (KSA 7, 19[1], p. 417).

redação integral do caderno P I 20b) enquanto registro do material preliminar para o “livro do Filósofo” – uma vez que suas 330 anotações registram reflexões de Nietzsche que vão muito além do que está redigido em FPP – por outro lado, é inegável que a redação daquele material se deu dentro de um contexto mais amplo em que a preocupação de Nietzsche com aquilo que o próprio denominava de “filosofia pré-platônica” estava em seu auge. Não por acaso, Montinari na nota de seu aparato crítico referente justamente à anotação 19[1] acima citada aponta que o objeto da dita anotação são reflexões para “um escrito sobre o ‘filósofo’, ou melhor dizendo, os filósofos anteriores a Platão” [*Zu einer Schrift über den "Philosoph" bzw. die griechischen Philosophen vor Platon*]²⁴, traçando uma unidade que relaciona o que está redigido na seção 19 da KSA 7 com as anotações do curso sobre os filósofos pré-platônicos.

Todavia, como se sabe, esse projeto do *Philosophenbuch* não chegou a ser realizado por Nietzsche. Entretanto, é do material proveniente do conjunto de anotações recolhidas em P I 20b que Montinari demarca o surgimento da obra também inacabada *A filosofia na era trágica dos gregos* [*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*]²⁵. De fato, em 6 de Abril de 1873, por conta de uma viagem à Bayreuth em que Nietzsche e seu amigo de longa data – o também filólogo e entusiasta tanto de Schopenhauer quanto de Wagner – Erwin Rohde²⁶ foram convidados a passar o feriado da Páscoa junto ao casal Richard e Cosima Wagner, o filósofo levou consigo o manuscrito do texto incompleto que seria

²⁴ KSA 14, p. 544.

²⁵ *Ibid.*, p. 544. Essa obra será doravante citada como FTG. A tradução utilizada é a de Gabriel Valladão Silva (NIETZSCHE, 2011).

²⁶ Dos amigos mais próximos de Nietzsche, Erwin Rohde foi colega dele tanto na Universidade de Bonn quanto na Universidade de Leipzig, onde ambos se formaram no curso de Filologia Clássica sob a condução do filólogo Friedrich Ritschl. Mais tarde, foi Professor nas Universidades de Kiel, Jena, Tübingen e finalmente, Heidelberg, instituição na qual veio a falecer em 1898 antes ainda de se aposentar. Escreveu pelo menos duas obras importantes para o contexto dos Estudos Clássicos naquele momento: *O romance grego e seus precursores* [*Der griechische Roman und seine Vorläufer*] (Leipzig, 1876) e a obra pela qual ele é mais lembrado, *Psyche. Culto da alma e crença na imortalidade entre os gregos* [*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*] (Freiburg, Vol. I, 1890; Vol. II, 1894).

postumamente publicado como FTG²⁷. Há evidências de que Nietzsche teria pensado este texto como um estudo complementar ao NT: na medida em que NT explorava uma das principais manifestações literárias da Grécia antiga em busca de suas origens arcaicas ou “pré-clássicas”²⁸ – no caso, o gênero teatral da tragédia grega – FTG teria o papel de explorar a filosofia dos filósofos pré-platônicos pertencentes, em grande medida, ao mesmo período histórico grego na qual se iniciou a tragédia ática; suplementando assim, o objeto propriamente “literário” que tinha sido explorado em NT. Assim, por exemplo, Nietzsche escreve a Carl von Gersdorff²⁹ em 2 de Março de 1873: “Meu escrito cresce e toma a forma de um escrito complementar ao ‘Nascimento’. [...] Quero na verdade que ele seja uma surpresa para Wagner em seu próximo aniversário”³⁰. Desse modo, as anotações redigidas por Nietzsche para o projeto tradicionalmente referido como o do *Philosophenbuch* funcionam como um ponto de partida especulativo para a escrita de FTG, mas não apenas dele.

Ainda de acordo com o aparato crítico preparado por Montinari se incluem nessas anotações elaborações acerca “da verdade e de seu valor” [*der Wahrheit und deren Werts*], assim como “do valor da mentira” [*des Werts der Lüge*] que encontrariam uma formulação definitiva, ainda que incompleta por conta de seu abandono por Nietzsche, no notório texto inacabado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* [*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*]³¹, cuja redação se deu no segundo semestre de 1873. Portanto, é também no conjunto de

²⁷ A referência à viagem para Bayreuth na Páscoa de 1873 encontra-se em D’IORIO, 1994, pp. 383 e ss.

²⁸ “Arcaica”, “pré-clássica” ou mesmo “trágica” são denominações aqui utilizadas apenas para designar o período histórico da sociedade grega antiga anterior ao século V a.C.

²⁹ Outro dos integrantes do pequeno círculo de amigos próximos de Nietzsche. Foi seu colega no internato de Pforta.

³⁰ “Meine Schrift wächst und gestaltet sich zu einem Seitenstück zur ‘Geburt’. [...] Ich will eigentlich Wagner zu seinem nächsten Geburtstag damit überraschen”. Trecho citado em D’IORIO, 1994, p. 383, n. 1.

³¹ Doravante citado como VM. A tradução utilizada é a de Fernando de Moraes Barros (NIETZSCHE, 2007).

anotações publicadas na seção 19 da KSA 7 que se encontram os registros textuais precoces daquilo que viria a ser VM. E, por fim, se recordarmos que tanto o famoso parágrafo de abertura de VM como o último parágrafo da seção 8 sobre Heráclito de FTG já se encontram redigidos no opúsculo *Sobre o pathos da verdade* [*Über das Pathos der Wahrheit*] presente na coletânea de pequenos textos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* [*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*]³² enviada nos primeiros dias de Janeiro de 1873 como um presente algo atrasado para Cosima Wagner por conta da recusa de Nietzsche em comparecer à comemoração de natal de 1872 em Bayreuth para a qual o casal Wagner lhe convidou³³, forçoso será reconhecer que a origem conceitual de tal coletânea de “prefácios” está, mais uma vez, naquele conjunto de anotações³⁴.

Deste modo, se considerarmos CP, FTG e VM como os três textos póstumos mais importantes do período inicial da obra de Nietzsche³⁵, é preciso reconhecer a relação de dependência entre estes três textos e os pontos de partida especulativos cuja proveniência textual encontra-se no conjunto de anotações que circundam o projeto do “livro do Filósofo”. A importância, portanto, do conjunto de anotações preservadas na seção 19 da KSA 7 para a compreensão da produção filosófica inicial de Nietzsche após a publicação de NT não pode ser desprezada e mereceu

³² Doravante citado como CP. A tradução utilizada é a de Pedro Süsskind (NIETZSCHE, 1996). Para a contraposição dos empréstimos de Nietzsche de *Sobre o pathos da verdade* para com VM e FTG, ver: CP, “Sobre o pathos da verdade”, pp. 3-4; VM, 1, p. 25.; FTG, 8, pp. 76-7.

³³ Cf., JANZ, 2015, vol. 1, pp. 394 e ss.

³⁴ Para além da intertextualidade encontrada entre CP, VM e FTG como já apontado acima, cumpre aqui referenciar o fragmento 19[327] onde Nietzsche escreve uma variante do título de CP, junto com os títulos, alguns levemente alterados, dos cinco prefácios. Para isso, ver: KSA 7, 19[327], p. 519.

³⁵ A obra de Nietzsche é geralmente enquadrada dentro de um esquema tripartite de periodização no qual haveria um período “inicial” composto por NT e o conjunto das *Extemporâneas*; um período “intermediário” composto pela assim chamada “trilogia dos espíritos livres”: *Humano, demasiado humano* (em seus dois volumes), *Aurora* e *A gaia ciência*; e um “tardio” ou “maduro” que seria composto pelas obras de *Assim falou Zaratustra* até o momento do colapso mental do filósofo em 3 de Janeiro de 1889. Desnecessário ressaltar, portanto, que esta Tese se ocupa, para fins de análise e exegese, apenas do período inicial da produção filosófica de Nietzsche, o que não impede, evidentemente, que obras dos outros períodos sejam citadas. No entanto, tais citações só serão levadas a cabo na medida em que ajudem a elucidar as posições nietzschianas expressas em seu período inicial e especialmente aquelas expressas na HV, objeto central desta Tese.

de Richard T. Gray, um dos tradutores do projeto capitaneado pela Universidade de Stanford de produzir uma versão em inglês da integralidade da KSA³⁶, uma veemente defesa. Assim, Gray, em seu “Posfácio do Tradutor” ao volume 11 da edição de Stanford, afirma:

O caderno 19 [trata-se, na verdade, da seção 19 da KSA 7, o caderno em questão, como vimos, é o P I 20b - KS], do verão de 1872 ao início de 1873, é quase inteiramente composto de esboços relacionados ao ‘livro do Filósofo’; nos cadernos subsequentes, esses pensamentos são temporariamente substituídos por notas de outros projetos, apenas para ressurgir mais uma vez, como o tema principal de uma composição musical. De fato, o pensamento de Nietzsche de 1872 a 1874 é tão dominado por suas reflexões para esta obra sobre o filósofo que alguém poderia justificar a denominação deste volume de “Escritos não publicados do período do ‘livro do Filósofo’” tão facilmente quanto “Escritos não publicados do período das *Considerações extemporâneas*”. [...] Os cadernos do verão de 1872 até o final de 1874, especialmente as anotações para o ‘livro do Filósofo’, representam importantes documentos transicionais no desenvolvimento intelectual de Nietzsche, demarcando, entre outras coisas, a passagem dos estudos filológicos para os filosóficos e a virada para a crítica cultural despudorada. (GRAY, 1995, pp. 465-6)

Ou seja, Gray está aqui fazendo referência à possibilidade (algo jocosa) de modificar o título do volume traduzido por ele de maneira a lá substituir “Escritos não publicados do período das *Considerações extemporâneas*”³⁷ por “Escritos não

³⁶ Trata-se da edição *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* publicada pela Stanford University Press e editada em seu início por Ernst Behler e Bernd Magnus. A edição conta com 19 volumes e o volume traduzido por Richard T. Gray é o de número 11 com o título *Unpublished Writings from the Period of Unfashionable Observations*. Neste volume se encontram traduzidas para o inglês a segunda metade das anotações recolhidas na KSA 7 (pp. 417-837), assim como a porção do aparato crítico publicado na KSA 14 para aquelas respectivas seções (pp. 529-54), sendo que *Unfashionable Observations* foi a escolha de tradução para o título *Considerações extemporâneas* [*Unzeitgemässe Betrachtungen*].

³⁷ Como é amplamente sabido, as *Considerações extemporâneas* são um conjunto de quatro livros publicados por Nietzsche logo após a publicação no NT e formam junto com este o conjunto de sua produção inicial enquanto filósofo, como já referido na nota 35 acima. Os títulos dos quatro livros e suas datas de publicação são as seguintes: *David Straus, o devoto e o escritor*, 8 de Agosto de 1873 [doravante citado como DS]; *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, 22 de Fevereiro de 1874; *Schopenhauer como educador*, 15 de Outubro de 1874; *Richard Wagner em Bayreuth*, 10 de Julho de 1876. Houve ainda planos avançados para uma quinta *Extemporânea* que deveria ter o título de *Nós, filólogos* [*Wir Philologen*] com um número substancial de anotações que preenchem as seções 2 a 7 do volume 8 da KSA e estão datadas como pertencentes ao primeiro semestre de 1875 (o período entre o inverno e o verão daquele ano). Neste sentido, percebe-se que o projeto do *Nós, filólogos* foi abandonado em prol da redação daquela que acabou sendo a quarta e última *Extemporânea*: *Richard Wagner em Batreuth*. No entanto, há vários planos que indicam que o projeto seria bem maior, o primeiro deles será comentado na nota seguinte, o que aponta que se deva também compreender as *Extemporâneas* como um projeto até certo ponto incompleto.

publicados do período do “livro do Filósofo” por observar não apenas o fato da sobreposição temporal desses conjuntos de materiais, mas por considerar que o projeto levado a cabo – ainda que de maneira também incompleta, como se pode auferir da leitura da anotação 19[330]³⁸ – com a publicação das *Considerações*

³⁸ Um dado filológico que pode ser utilizado para aproximar ainda mais os dois projetos pensados por Nietzsche, o do *Philosophenbuch* e o das *Extemporâneas*, se encontra na última anotação redigida por ele no caderno P I 20b. Trata-se da anotação 19[330] (KSA 7, p. 520) na qual se encontra o primeiro esboço para o projeto das *Considerações extemporâneas* já com este título. Trata-se de uma inserção posterior à redação do material para o *Philosophenbuch* – que, como vimos, foi escrito por Nietzsche entre o verão de 1872 e o inverno de 1873 – pois, coisa rara dentre as anotações deste período, foi datada pelo próprio filósofo como tendo sido feita em 2 de Setembro de 1873. Ou seja, após encerrar a redação do material ligado ao “livro do Filósofo” no caderno P I 20b, Nietzsche retorna a ele alguns meses depois e lá redige o primeiro esboço do projeto das *Extemporâneas*. Certamente sempre será possível afirmar que foi uma inserção arbitrária esta feita por ele – o caderno P I 20b poderia muito bem ser apenas aquele que estava mais à mão naquele instante, por exemplo. No entanto, como será mostrado na próxima seção deste capítulo, o material redigido no caderno P I 20b presta testemunho de uma inflexão fundamental naquele estágio de sua atividade reflexiva: o tema da cultura começa a ser tratado de maneira circunscrita por Nietzsche, como um problema em si mesmo e não como um assunto a ser abordado apenas na periferia de outras reflexões. Deste modo, se a apresentação dessa inflexão for bem-sucedida, me parece que a redação do primeiro esboço para o projeto das *Extemporâneas* pode ser encarada como uma evidência favorável àquela hipótese. Pois o que se observa quando se lê o plano para aquilo que Nietzsche então enxergava como a série completa das *Extemporâneas* em 2 de Setembro de 1873 é a hegemônica *pervasividade do tema da cultura* distribuída em suas imaginadas treze obras: “1) O filisteu da cultura [*Die Bildungsphilister*]; 2) A doença histórica [*Die historische Krankheit*]; 3) Muito ler e escrever [*Viel Lesen und Schreiben*]; 4) Músicos literários (Como os discípulos do gênio matam seus efeitos) [*Litterarische Musiker (wie die Anhänger des Genius die Wirkungen desselben tod machen)*]; 5) Alemão e sub-alemão [*Deutsch und Afterdeutsch*]; 6) Cultura de soldados [*Soldaten-Cultur*]; 7) Cultura universal – Socialismo etc. [*Allgemeine Bildung – Socialismus usw.*]; 8) Formação – Teologia [*Bildungs – Theologie*]; 9) Ginásios e universidades [*Gymnasien und Universitäten*]; 10) Filosofia e cultura [*Philosophie und Cultur*]; 11) Ciência da natureza [*Naturwissenschaft*]; 12) Poeta etc. [*Dichter usw.*]; 13) Filologia clássica [*Classische Philologie*]”. Se atentarmos apenas para os títulos das obras que contêm em si os termos *Cultur* e *Bildung* são cinco: os títulos de número 1, 6, 7, 8, 10. Se acrescentarmos a isso aqueles títulos que lidam com temas que podem ser considerados conexos ao da cultura de acordo com o que Nietzsche então pensava a respeito, como a arte e os estabelecimentos de ensino, podem ser adicionados então os de número 4, 9, 12 e 13. Nesse sentido, de uma série de treze obras os títulos planejados que se referem diretamente à cultura ou algum tema a ela conexo somam nove, ao menos. A partir, portanto, da anotação 19[330] que está, inadvertidamente ou não, redigida no caderno que recolhe o material para o “livro do Filósofo” é possível avaliar o quanto o projeto inicial das *Extemporâneas* ganha sua origem em um ambiente conceitual dominado pelas elaborações percorridas para o *Philosophenbuch*: elaborações estas que tem na atenção constitutiva dada à problemática da cultura, talvez seu maior ponto de inflexão com relação ao ambiente conceitual anterior – aquele derivado do processo de escrita do NT. Outro elemento derivado da anotação 19[330] é o caráter *incompleto* do projeto das *Extemporâneas*: simplesmente de uma série inicial de treze obras, apenas quatro foram realizadas. Os dois primeiros títulos presentes na anotação foram, evidentemente, escritos. Foram transformados na *Primeira* e *Segunda Extemporânea*, respectivamente. Os textos de *Schopenhauer como educador* [*Schopenhauer als Erzieher*] e *Richard Wagner em Bayreuth* [*Richard Wagner in Bayreuth*] de fato não são facilmente remetíveis àquele primeiro esboço, uma vez que os nomes proferidos nos títulos de cada um simplesmente não aparecem por lá – o que indica, por sua vez, a transitoriedade deste primeiro projeto.

extemporâneas depende integralmente das formulações nietzschianas endereçadas ao *Philosophenbuch*, especialmente aquelas relacionadas ao que Gray chama de “virada para a crítica cultural despudorada” [*turn to unabashed cultural criticism*]. Nesse sentido, para Gray, o Nietzsche “crítico da cultura” que aparece de maneira tão tempestuosa no conjunto publicado das *Considerações extemporâneas* nasce da confrontação feita pelo filósofo com os temas que deveriam integrar as diferentes partes e versões projetadas para o “livro do Filósofo”. E quais seriam esses temas?

Mais uma vez, uma síntese pode ser extraída do que afirma Montinari em seu aparato crítico já citado. Segundo Montinari, as anotações recolhidas na seção 19 da KSA 7 registram as reflexões de Nietzsche sobre três temas em especial: i) reflexões acerca do papel desempenhado pela filosofia na sociedade e cultura gregas no período anterior à aparição da obra de Platão, acompanhadas de elaborações acerca da filosofia e daquilo que o filósofo entendia como sendo a “personalidade” de filósofos pré-platônicos específicos³⁹; ii) investigações iniciais acerca do valor da noção de “verdade”, assim como do significado da mentira, entendida principalmente por meio das noções de “erro” e “ilusão”, acompanhadas de uma orientação positiva acerca do valor destas noções, entendidas como protetivas em um sentido particular, ainda a ser descrito; e, por fim, iii) aquilo que o filósofo então denominava de “luta entre a arte e o conhecimento” como está descrito em um dos títulos planejados para o *Philosophenbuch* recolhido na anotação 19[98]: “**O Filósofo. Considerações sobre a luta entre a arte e o conhecimento**” [*Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntniss*] (KSA 7, p. 452).

Contudo, seguindo a síntese acima proposta, não será possível afirmar que essa tríade temática tenha acometido Nietzsche subitamente apenas no verão de 1872. Com relação ao tema da verdade, por exemplo, e sua íntima relação com o tema da linguagem tal como demarcado pela tese da origem metafórica da mesma

³⁹ Assim, por exemplo, a anotação 19[61] (KSA 7, p. 438): “Heráclito no seu ódio ao elemento dionisíaco, também contra Pitágoras, também contra o muito saber [*vieler Wissen*]. Ele é um produto apolíneo e profere oráculos, cuja essência deve-se interpretar por si próprio e para ele. Ele não é sensível ao sofrimento, mas à estupidez”. Tradução a partir do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 23).

esposada em VM, o estudo de Claudia Crawford (1988) foi capaz de demonstrar como essas reflexões por parte de Nietzsche proviam de meditações sobre a linguagem e temas conexos – como a questão do inconsciente [*Unbewussten*] e do “instinto linguístico” [*Sprachinstinkt*] – cujas elaborações estão presentes em diversos conjuntos de anotações já da década de 1860⁴⁰. Indícios de uma preocupação mais séria com a relação entre sociedade, filosofia e cultura na época da Grécia pré-clássica já haviam aparecido na *Democritea*⁴¹. Da mesma maneira, não é possível compreender as críticas empreendidas nas seções 13-15 do NT contra a “dialética otimista” [*optimistische Dialektik*] atribuída de maneira algo controversa à figura de Sócrates sem ao mesmo tempo credenciá-la como um capítulo dos mais importantes de tal “luta entre a arte e conhecimento”⁴². Disso o

⁴⁰ O estudo de Crawford intitulado *Os começos da teoria da linguagem de Nietzsche* [*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*] acumula evidências textuais acerca de elaborações sobre a linguagem redigidas por Nietzsche que partem do ano de 1863 quando ele ainda era um estudante ginasial no Internato de Pforta, para encontrar marcadores temporais decisivos em sua leitura das obras de Arthur Schopenhauer e Friedrich Albert Lange nos anos de 1865-66 e em seu encontro com a obra de Eduard von Hartmann em 1869, até seu confronto com a obra de Gustav Gerber em 1872 que influenciará decididamente a redação de VM, cf. CRAWFORD, 1988, pp. 11-6. Além disso, é possível encontrar referências esparsas tanto à noção de “inconsciente” quanto à de “instinto linguístico” já na palestra inaugural com a qual Nietzsche iniciou sua cátedra na Basileia: intitulada *Homero e a filologia clássica* [*Homer und die klassische Philologie*] a palestra foi proferida em 28 de Maio de 1869 e foi posteriormente publicada de maneira privada às expensas do próprio Nietzsche. Para a data da palestra, ver JANZ, vol. 1, p. 267; para a citação dos termos “instinto linguístico” e “inconsciente” no texto da palestra, ver KGW II/1, p. 249, p. 260, respectivamente.

⁴¹ *Democritea* foi o nome com o qual o próprio Nietzsche designou o seu primeiro projeto particularmente filosófico ainda durante a sua formação filológica sob a orientação de Ritschl na Universidade de Leipzig. Esse projeto tinha como objetivo fazer uma edição crítica das fontes de transmissão dos fragmentos de Demócrito legadas pela tradição, assim como um comentário dos fragmentos eles mesmos. As anotações e esboços para esse projeto encontram-se recolhidas no volume 3 da BAW e estão datadas como pertencentes ao período do outono de 1867 até o início de 1868, cf. BAW 3, pp. 332-35, pp. 345-50, pp. 362-68. Particularmente presente na concepção desse projeto está a influência da *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange que Nietzsche leu no verão de 1866. Para isso, ver: PORTER, 2000, pp. 32-6, D'IORIO, 1994, pp. 384-85.

⁴² A controvérsia aqui não diz respeito à maneira como Nietzsche no NT personifica na figura do Sócrates *platônico* [*platonische Sokrates*] um primado da razão dialética sobre os impulsos que resultaria, a seu ver, na “morte da tragédia” (NT, 14, p. 87), mas se é possível reduzir a apropriação certamente multifacetada que Nietzsche faz de Sócrates em sua primeira obra filosófica a *apenas* aquele elemento. Como já notara Walter Kaufmann (1974, p. 395.), Nietzsche, nas seções 14 e 15 do NT, interpõe ao retrato socrático do “lógico despótico” um outro: o do “Sócrates musicante” [*musiktreibenden Sokrates*] que resultaria de uma renovada conciliação entre o impulso cognitivo [*Erkenntnisstrieb*] e o impulso estético [*Kunsttrieb*]. Certo da importância teórica e conceitual da possibilidade dessa conciliação ainda no âmbito teórico do NT, me permito aqui citar ambas as passagens: “E é tão certo que o efeito imediato do impulso socrático [*sokratischen Triebes*] visava à

próprio Nietzsche deu testemunho em *Ecce Homo*⁴³ ao reconhecer em sua apreciação sobre NT que este reconhecia apenas valores *estéticos*, ou seja: nem *epistêmicos*, nem *morais*⁴⁴.

Por outro lado, me parece inegável que se a preocupação de Nietzsche com os temas listados acima antecede a concepção do projeto do *Philosophenbuch*, isto de maneira nenhuma impede que concordemos com a tese de Gray segundo a qual tal projeto teria o estatuto de “documento transicional” para avaliar o desenvolvimento do pensamento filosófico de Nietzsche. O que está documentado nestas anotações é justamente o esforço para *aglutinar* e *adensar* as elaborações daqueles temas em uma obra única que permitisse assim apresentar um resultado uniforme para tais formulações feitas, até então, de maneira isolada. Dessa maneira, me parece incontroversa a afirmação de que Nietzsche procurou, em seu não

destruição da tragédia dionisíaca que uma profunda experiência vital do próprio Sócrates nos obriga a perguntar se de fato existe *necessariamente*, entre o socratismo e arte, apenas uma relação antipódica [*antipodisches*] e se o nascimento de um 'Sócrates artístico' não é em si algo absolutamente contraditório. Aquele lógico despótico, cumpre afirmar, tinha aqui e ali, com respeito à arte, o sentimento de uma lacuna [...], de um dever talvez negligenciado. Com frequência vinha-lhe, como na prisão contou a seus amigos, uma e a mesma aparição em sonho, que sempre lhe dizia o mesmo: 'Sócrates, faz música!'. [...] Por fim, na prisão, para aliviar de todo sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão desprezada. E nesse estado de espírito compõe um proêmio a Apolo e põe em versos algumas fábulas esópicas. O que o impeliu a tais exercícios foi algo parecido à voz admonitória do *daimon* [...]. Aquela palavra da socrática aparição onírica é o único sinal de uma dúvida de sua parte sobre os limites da natureza lógica: [...] Será que não existe um reino da sabedoria, do qual a lógica está proscrita? Será que a arte não é até um correlativo [*Correlativum*] necessário e um complemento da ciência?" (HV, 14, pp. 88-9, itálico no original). “E aqui, com ânimo agitado, batemos à porta do presente e do futuro: levará essa ‘transmutação’ [da dialética otimista socrática à resignação trágica e necessidade de arte - KS] a configurações sempre novas do gênio e precisamente do *Sócrates musicante* [*musiktreibenden Sokrates*]”? Será que a rede da arte estendida sobre a existência, quer sob o nome de religião ou de ciência, há de ser tecida cada vez mais firme e delicada, ou estará destinada a rasgar-se em farrapos, sob a agitação e o torvelinho barbaramente incansáveis que agora se denominam ‘o presente?’” (HV, 15, pp. 93-4, itálicos no original). Considero essas passagens extremamente importantes, pois elas apontam como, mesmo no NT, Nietzsche já antevia a possibilidade daquela dita *conciliação* entre os impulsos cognitivo e estético. Sendo que, já na atmosfera conceitual da HV, tal possibilidade retorna na exigência do filósofo de uma aproximação *necessária* da ciência histórica para com a *arte*. Ainda que, no caso da HV, não se trate talvez de uma conciliação, mas de uma *limitação* do impulso cognitivo pelo impulso estético.

⁴³ Doravante citado como EH, A tradução utilizada é a de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 2008a).

⁴⁴ “Ele [o cristianismo - KS] não é apolíneo nem dionisíaco; *nega* todos os valores *estéticos* – os únicos valores que o NT reconhece”. (EH, “O nascimento da tragédia”, 1, p. 60. Itálicos no original).

realizado “livro do Filósofo”, alcançar uma *síntese* substancial para os diversos interesses intelectuais que mobilizavam sua atenção naquele momento. Que o filósofo não tenha conseguido levar tal síntese a cabo me parece uma mera vicissitude, haja vista a riqueza e complexidade das elaborações providenciadas em CP, FTG e VM – para não falar ainda de FPP que, como vimos, está umbilicalmente ligado ao projeto do *Philosophenbuch* e, à diferença tanto de FTG quanto de VM, é um texto definitivamente finalizado e completado por ele, preñado de informações decisivas quanto à maneira como, naquele momento, Nietzsche compreendia a Antiguidade clássica; assunto este incontornável para a compreensão plena não apenas do primeiro Nietzsche, mas de *toda* sua obra, a meu ver – e, como passarei agora a argumentar, elaborações essas também de importância capital para o projeto das *Considerações extemporâneas* e, em específico, para seu escrito sobre a história, objeto central desta Tese.

2.2. A origem de uma noção fundamental para o projeto das *Considerações extemporâneas*: a tarefa domesticadora da cultura

Dessa maneira, caberá aqui a pergunta: quais ramificações advindas do projeto para o “livro do Filósofo” podem ser encontradas no projeto seguinte abraçado por Nietzsche, o das *Considerações extemporâneas*? Seguindo aqui a contribuição de Patrick Wotling (2013)⁴⁵ me parece que a resposta adequada seja a

⁴⁵ O estudo de Patrick Wotling intitulado *Nietzsche e o problema da civilização* [*Nietzsche et le problème de la civilisation*], cuja primeira edição em francês data de 1995, tem como objetivo propor uma chave de leitura extensiva a toda a obra do filósofo a partir da eleição do problema da *cultura* [*Cultur*] como elemento norteador da mesma. Wotling utiliza o termo francês *civilisation* para remeter à *cultur* nietzschiana, numa escolha de tradução que talvez se possa remeter, por sua vez, à tradição, dentre a intelectualidade francesa formada pelo trânsito com a psicanálise – da qual faz parte, por exemplo, os escritos de Sarah Kofman, filósofa conhecida por seu *Nietzsche e a metáfora* [*Nietzsche et la métaphore*] de 1972 – de traduzir o escrito seminal de Freud, *O mal-estar da cultura* [*Das Unbehagen in der Kultur*] por *O mal-estar da civilização*, escolha de tradução esta que, por sua vez, também influenciou decididamente as traduções brasileiras do escrito, como se sabe. De qualquer maneira, Wotling define o sentido do termo “cultura” na filosofia nietzschiana como aquilo que designa “o conjunto das criações humanas enquanto determinadas pela vontade de potência” (WOTLING, 2013, p. 53), uma qualificação que, nos termos da filosofia tardia de Nietzsche, abarcaria praticamente *todo* o âmbito da agência humana, tanto social quanto individual – assim como abriria espaço para a recusa do filósofo das estratégias de argumentação e análise típicas da filosofia

seguinte: *enquadrar a cultura como objeto de reflexão independente e autônomo*. E é ao modo de uma nova *tarefa* [Aufgabe] a ser perseguida que Nietzsche coloca então para si o *adensamento* da reflexão sobre a cultura, como se pode notar no seguinte trecho da anotação 19[33] pertencente aos esboços para o *Philosophenbuch*:

Minha tarefa: compreender a *coerência interna* [inneren Zusammenhang] e a *necessidade de toda verdadeira cultura*. Os meios protetivos e de cura de uma cultura, sua relação com o gênio de um povo [Volksgeist]. A consequência de todo grande mundo artístico é uma cultura: mas, devido a contracorrentes hostis, esse resultado da obra de arte frequentemente não advém.

A filosofia deve assegurar a *série de cumes espirituais* [geistigen Höhenzug] através dos séculos: e com isso a eterna fertilidade de tudo que é grande.

Para a ciência não há grande nem pequeno - mas para a filosofia! Por este enunciado mede-se o valor da ciência. (KSA 7, 19[33], p. 426, itálicos no original)⁴⁶

Se, como venho argumentando até aqui, o que está em questão no projeto do “livro do Filósofo” for de fato uma tentativa por parte de Nietzsche de fornecer uma síntese daqueles três temas citados anteriormente a partir daquilo que registra o aparato crítico feito por Montinari, auspicioso será reconhecer que mesmo nesse trecho este esforço de síntese pode ser notado. Senão, vejamos. A *cultura* [Kultur],

acadêmica de sua época em prol da constituição do método genealógico, mormente na *Genealogia da moral* [Zur Genealogie der Moral] onde uma abordagem baseada apenas na crítica *imanente* de conceitos é substituída pela descrição histórico-genealógica de sua produção enquanto artefatos *culturais* para fins de dominação sócio-política, no caso, pelo reconhecimento do débito intrínseco que a tradição da filosofia moral europeia detém para com o cristianismo. Apesar de sua elaboração do significado do termo “cultura” implicar uma atenção determinante na fase final do pensamento nietzschiano, por conta do uso do termo “vontade de potência” [Wille zur Macht], Wotling insiste que a atenção para a cultura enquanto uma rede inter-relacionada de problemas atravessa toda a obra de Nietzsche: “Essa problemática fundamental [a da cultura - KS] não é exclusiva aos textos da maturidade; ela rege e organiza a totalidade do experimento de pensamento de Nietzsche” (*Ibid.*, p. 52). Dessa maneira, no que concerne ao período inicial da obra nietzschiana, que é o foco do meu interesse nesta Tese, Wotling afirmará que “À época das *Considerações extemporâneas*, o conceito de cultura é pensado em relação com o de gênio, cuja produção é a meta da cultura” (*Ibid.*, p. 56). Assim sendo, Wotling reconhece que a elaboração nietzschiana para a questão da cultura no período inicial de seu pensamento está sobredeterminada por aquilo que o filósofo chamará – no segundo Prefácio adicionado à segunda edição de NT publicada em 1886 – de “metafísica de artista” [Artisten-Metaphysik] (NT, “Tentativa de autocrítica”, 2, p. 13): uma tentativa de enfrentar a questão da recusa *pessimista* da vida por meio de uma superação desta posição calcada na adesão a valores oriundos da filosofia da arte e da produção artística, posição esta que o filósofo denominará no NT de uma “nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*” [die tragische Erkenntnis] (NT, 15, p. 93).

⁴⁶ Tradução a partir do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 11).

quando reduzida a seus aspectos mais proveitosos para a experiência vital humana, aparece como um *resultado da obra de arte* [*Kunstwerk*]. Na medida em que exista algo como um “mundo artístico” [*Kunstwelt*], ou seja, uma forma de sociedade na qual suas instituições basilares estejam em tráfego íntimo com suas manifestações artísticas mais importantes⁴⁷, essa forma social gerará uma cultura *verdadeira*, não artificial, não decorativa⁴⁸. Uma cultura assim formada será, por sua vez, a estufa imaterial de onde se gera o “gênio de um povo” [*Volksgenius*], o *exemplar* que participa da “série de cumes espirituais” [*geistigen Höhenzug*] que se estende pelos séculos⁴⁹ e assegura a quem pretende fazer filosofia uma *escala* de pensamento e excelência, escala esta que a atividade filosófica não pode abandonar, sob pena de se ver então reduzida à mera *ciência*, para a qual não há “grande nem pequeno” [*Gross und Klein*]. Uma tal cultura se notabilizará por sua *coerência interna* [*inneren Zusammenhang*], ou seja, sua recusa do *ecletismo*, e assim o será por *necessidade* [*Nothwendigkeit*], isto é: não de modo contingente ou arbitrário.

Como já foi afirmado acima, o momento em que Nietzsche redige essas anotações é também o momento em que seu interesse pela filosofia originária dos

⁴⁷ Assim, por exemplo, a anotação 19[278]: “O ponto fixo, sobre o qual o povo grego [*griechische Volk*] se cristaliza, é sua linguagem [*Sprache*]. O ponto fixo, sobre o qual sua cultura cristaliza a si própria, é Homero. Assim, em ambas as situações, são esses [pontos fixos - KS] obras de arte.” (KSA 7, p. 506). Atentar aqui para o modo como Nietzsche equipara a própria linguagem a um mecanismo *criativo*, portanto, *artístico*, ao modo da tese acerca da origem metafórica da linguagem proposta posteriormente em VM. A esse respeito, tal pode ser observado ainda de maneira mais precisa também na anotação 19[329]: “Primeiro estágio [*Stufe*] da cultura: a crença em uma linguagem, enquanto pervasiva [*durchgehende*] designação metafórica. Segundo estágio da cultura: unidade e coerência do mundo da metáfora [*Metapherwelt*] por meio da imitação [*Anlehnung*] de Homero.” (KSA 7, p. 520). Ambas as traduções a partir do original alemão cotejado com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 86, p. 98, respectivamente).

⁴⁸ Assim, por exemplo, em FPP, no contexto de uma discussão acerca das diferenças observadas por Nietzsche entre as antigas culturas grega e romana, o filósofo afirma: “Os romanos se apropriaram da filosofia, assim como de toda a cultura grega: conceito romano de arte e de cultura artística – uma convenção elegante [*vornehme Convention*], um enfeite [*Schmuck*], sustentada de fora.” (FPP, “Introdução”, p. 131, n. 5). Tradução do original alemão cotejada com a de Whitlock (NIETZSCHE, 2006, p. 6, n. 5).

⁴⁹ Lembrar aqui da “ponte invisível de gênio pra gênio” [*unsichtbare Brücke von Genius zu Genius*] que é toda a “verdadeira história de um povo” tal como descrita na anotação 19[1] e cujo trecho Nietzsche escolheu para ser a primeira nota adicionada à “Introdução” de FPP, já referida anteriormente.

pré-socráticos se encontra em seu auge, interesse este para o qual a redação de FPP dá mostras irrefutáveis. Deste modo, parece haver algo que se aproxima, na justificativa dada por Nietzsche para recusar a designação de “pré-socráticos” para aquele grupo, da característica de *recusa do ecletismo* que ele indica ser um traço incontornável de sua renovada definição de cultura:

Agora permanece por ser explicado o porquê de eu considerar “pré-platônicos” os filósofos como um grupo e não pré-socráticos. Platão é o primeiro grande *caráter misto* [*Mischcharakter*] tanto em sua filosofia quanto enquanto tipo filosófico [*philosophischer Typus*]. Elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos estão unificados em sua doutrina das ideias [*Ideenlehre*], ela não é algo que se possa chamar, sem mais, de uma concepção original. [...] Todos os filósofos subsequentes são, em tal medida, filósofos mistos [*Mischphilosophen*]. Em contraste, essa série de pré-platônicos apresentam os tipos puros e não misturados [*ungemischten*], tanto na espécie de filosofema [*Philosopheme*] como no caráter. Quem assim o queira, pode chamá-los de “unilaterais” [*Einseitigen*]. Em todo caso, são eles genuínos “inventores” [*Erfinder*]: para todos os subsequentes foi infinitamente mais fácil filosofar. Aqueles [os pré-platônicos - KS] tiveram de achar o caminho do mito às leis da natureza, da imagem ao conceito, da religião à ciência. (FPP, “Introdução”, pp. 129-30, itálico no original)⁵⁰

Ou seja, Nietzsche não considera aqui os filósofos pré-platônicos como um grupo verdadeiramente original apenas porque estes teriam “vindo primeiro”, mas, de outra maneira, porque não há *ecletismo* em seus *filosofemas*. *Tipos puros* distintos dos tipos mistos que vieram depois, neles tudo é origem e invenção também porque aos olhos de Nietzsche “entre seu pensamento e seu caráter está a necessidade rigorosa” [*zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter ist strenge Nothwendigkeit*]⁵¹. Nesse sentido, parece possível afirmar que não há nada de arbitrário na escolha por Nietzsche da cultura grega arcaica – da qual os pré-platônicos aparecem aqui como termo de referência – como o *modelo* para sua busca por uma renovada definição de cultura: como se pode notar no trecho citado acima, também entre os filosofemas dos pré-platônicos enxerga Nietzsche certa aversão teórica e prática à *mistura* de conceitos e posicionamentos teóricos – aversão esta que, mal interpretada, renderia àquele grupo de pensadores a pecha

⁵⁰ Tradução a partir do original alemão cotejada com a tradução de Whitlock (NIETZSCHE, 2006, p. 5).

⁵¹ FPP, “Introdução”, p. 128.

de “unilaterais” – o que também pode ser interpretado como uma distância para com aquilo que seria vacilante e transitório. Pois como afirmado acima, para o filósofo, férrea necessidade une, no caso dos pré-platônicos, inteligência e ação, discurso e comportamento, “pensamento” e “caráter”.

Entretanto, resta ainda um elemento presente na anotação 19[33] que merece comentário: este elemento diz respeito aos “meios protetivos e de cura de uma cultura” [*Schutz- und Heilmittel einer Kultur*]. Aqui aparece um traço de sua busca por uma renovada definição de cultura que nada tem de evidente: o fato de que a cultura possa ser entendida como um meio de *defesa* frente a algo. Para avançar um pouco mais no que está em jogo nessa elaboração, considero que o seguinte trecho da anotação 19[41] possa ser proveitoso:

O problema de uma *cultura* raramente compreendido corretamente. A meta da cultura não é a *felicidade* maior possível de um povo, nem o desenvolvimento desimpedido de *todos* os seus talentos: mas se mostra na *proporção* [*Proportion*] correta desses desenvolvimentos. Sua meta aponta para mais além da felicidade terrena: a produção de grandes obras é a sua meta.

Em todos os impulsos [*Trieben*] dos Gregos se mostra uma *unidade domesticadora* [*bändigende Einheit*]: a chamamos de *vontade* [*Willen*] helênica. Cada um desses impulsos tenta por si próprio existir até o infinito. Os filósofos antigos tentam a partir daqueles construir um mundo.

A *cultura* de um povo se revela na *domesticação unificada desses impulsos de um povo*: a filosofia domestica o impulso cognitivo [*Erkenntnisstrieb*]; a arte, o impulso modelador [*Formtrieb*] e o êxtase, *agape*, o *eros*, etc.

O conhecimento *isola*: os filósofos mais antigos [*älteren*] apresentam isoladamente aquilo que na arte grega aparece em conjunto.

O conteúdo da arte e da filosofia antiga coincidem [*fällt zusammen*], mas enquanto filosofia vemos os componentes *isolados* da arte utilizados para *domesticar o impulso cognitivo*. (KSA 7, 19[41], p. 432, itálicos no original)⁵²

Ou seja, na busca por uma renovada definição de cultura, Nietzsche se depara com uma *função* para aquele conceito: cabe à cultura a *domesticação dos impulsos em prol de uma unidade*, impedindo que estes tentem “existir até o infinito” e assim abalem a *proporção* que lhes é devida na perseguição à única meta [*Ziel*] que o filósofo entende ser digna de uma cultura verdadeira: a produção de grandes obras [*Erzeugung grosser Werke*]. Tomada apenas a partir da ótica da existência de tal meta e de sua necessária persecução, sempre será possível dizer que a

⁵² Tradução a partir do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 17).

renovada definição de cultura que aqui Nietzsche propõe padeça de demasiado *esteticismo*: algo como a exigência de que a cultura seja conduzida *somente* a partir de valores estéticos. Se parte disso não deixa de ser verdade – uma vez que corresponde ao que o filósofo ali efetivamente escreveu – penso, contudo, que com isso talvez se corra o risco de desatenção para com outro aspecto interno à definição de cultura que aqui Nietzsche se esforça em delimitar: a noção de que *naquela situação* a cultura tem uma função eminentemente *domesticadora*. Tentemos compreender melhor essa função.

Em primeiro lugar, tentemos compreender melhor o objeto sobre o qual a cultura é convocada para fazer incidir sua efetividade domesticadora: a noção de *impulso* [*Trieb*]. Sem querer aqui iniciar uma digressão exaustiva sobre um conceito que é notoriamente capital para a filosofia nietzschiana, o que levaria esta tese a desviar fundamentalmente de seu objeto, que me seja permitido ao menos o experimento de ajuizar seus contornos internos ao pensamento de Nietzsche, ainda que apenas em *lato sensu*. Para isso, trago à discussão outra contribuição de Wotling (2011) que, em seu *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*, inicia desta maneira sua elucidação do termo *Trieb* remetendo-o à dupla conceitual *instinto/pulsão*:

Oposto à razão e à consciência, mas também ao ser e a todas as figuras da fixidez, o instinto deve ser entendido antes de mais nada como um *processo* – e não uma instância que possui alguma forma de estabilidade, seja ela qual for. Sua segunda determinação é sua condição inconsciente. Todo instinto exprime uma regulação orgânica caracterizada por seu poder coercitivo, tirânico – sobre esse aspecto é que o termo pulsão, *Trieb*, permite insistir, pois evoca a pressão. (WOTLING, 2011, “Instinto/Pulsão”, p. 44, itálicos no original)

“Inconsciente” e “tirânico”, mas também *maleável*, por ser oriundo de um *processo de aquisição subjetiva* que termina por exprimir várias das contradições inerentes ao animal humano – este animal incorrigível que mesmo sendo uma espécie natural (ou, para me expressar no vocabulário típico da filosofia analítica hodierna proferida em língua inglesa: *a natural kind*) insiste em conduzir seu comportamento a partir de uma *segunda natureza* sócio-cultural que lhe concede *todas* as atribuições rotineiramente remetidas a ele desde que deixa a mais tenra infância, sendo a primeira delas o *uso da linguagem*, sempre *aprendida* e nunca *criada* – aquilo que Nietzsche chama de *impulso* [*Trieb*], quando não chama de *instinto* [*Instinkt*], detém essa qualidade que inabilita seu uso *indistinto* para com as

manifestações comportamentais referidas pelo mesmo termo em animais não humanos. Em animais não humanos, o quer que se queira remeter sob o termo “instinto” ou “instintivo” não me parece algo que se possa descrever fazendo uso da expressão “adquirido via processo”, a única exceção sendo que se entenda “processo” neste caso como idêntico a “processo de constituição bioquímica da informação genética que constitui sua fisiologia” o que eliminaria, por evidente, as características de *subjetivação* inerentes ao uso do par conceitual *Trieb/Instinkt* remetido pelo filósofo ao animal humano. Para dirimir quaisquer dúvidas recalitrantes a esse respeito, cito o seguinte trecho da anotação 19[226]: “O *imitar* [*Nachahmen*]⁵³ é o meio de toda a cultura; por meio disso gradualmente se produz o instinto [*Instinkt*]. [...] A inculcação [*Anerziehung*] de uma *segunda natureza* através da imitação [*Nachahmung*].” (KSA 7, pp. 489-90, itálicos no original)⁵⁴. Dessa maneira, para o Nietzsche que redigiu essa anotação no segundo semestre de 1872, “impulsos” e “instintos” se inscrevem como elementos – talvez os mais expressivos – disso que o filósofo chama de *segunda natureza* [*zweiten Natur*] e que designaria o conjunto de mecanismos simbólicos por meio dos quais uma dada sociedade processa a *subjetividade* de seus indivíduos. Neste sentido, aquilo que Nietzsche nomeia como *cultura* parece poder ser compreendido também como o conjunto de mecanismos de subjetivação internos a uma dada conformação social, com os quais esta mesma conformação social reproduz aquilo que foi um dia considerado *valioso* o bastante para estar presente no repertório de ações e práticas sócio-culturais a ser adquirido por seus integrantes.

Dessa maneira, “impulsos” e “instintos” devem ser aqui considerados enquanto *dispositivos volitivos* – relacionados, portanto, a toda ampla extensão da *agência humana*, da produção de *desejos* até sua exteriorização em *comportamentos*, tanto individuais quanto coletivos – gerados, por sua vez, por mecanismos de subjetivação orientados culturalmente. E esta será a razão pela

⁵³ Aqui Nietzsche emprega o verbo *nachahmen* como um substantivo, por isso sua grafia com maiúscula.

⁵⁴ Tradução a partir do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 70).

qual, no vocabulário típico do filósofo, se dirá desses dispositivos que estes possam ser *cultivados*, *abandonados*, *fortalecidos* ou *enfraquecidos*, ao sabor dos movimentos ditados pelo desenvolvimento interno de uma dada cultura. Assim, apenas a título de ilustração, observemos o seguinte enunciado redigido na seção 5 da HV: “por meio desse excesso [de conhecimento histórico - KS], o instinto de um povo é destruído, impedindo o amadurecimento tanto do indivíduo quanto da totalidade” (HV, 5, p. 75). Sem adentrar ainda o que Nietzsche aqui quer dizer com “excesso de conhecimento histórico”, que se atente apenas para o nível de *maleabilidade* que o termo “instinto” carrega neste enunciado: ele simplesmente pode ser “destruído” dependendo da trajetória – no caso em questão, uma trajetória certamente *negativa* para o filósofo, pois implica no impedimento para com a “maturidade” de seus integrantes – que a cultura de um povo passe a seguir.

Levando em consideração tudo isso que foi afirmado acima acerca da relação entre os termos “impulso”, “instinto” e “cultura” poderíamos agora retornar às definições propostas por Nietzsche na anotação 19[41] acima citada. Contudo, me parece que tenha chegado o momento de fazer ainda sobre a anotação citada uma qualificação. Nietzsche não está ali tratando do conceito de cultura em suas determinações puramente abstratas, isoladas de qualquer caso concreto, mas, ao contrário, avaliando aquilo que ele entende ser uma cultura específica: a cultura que aos seus olhos sobressai das manifestações artísticas e intelectuais da sociedade grega arcaica e que ele identifica sob o termo *vontade helênica* [*hellenischen Willen*]. É a essa conformação sócio-histórica específica que o filósofo remete a “domesticação unificada dos impulsos” que uma cultura verdadeira, a seu ver, deveria ter. Contudo, como também já foi afirmado anteriormente, Nietzsche elege a “vontade helênica” como *modelo* para sua renovada definição de cultura, daí que passa a existir no texto do filósofo uma *identificação* da cultura *enquanto conceito* – portanto abstraída de seus casos concretos – com o registro de uma de suas manifestações históricas, a cultura grega arcaica. Sendo que, uma vez alcançada essa identificação entre a cultura enquanto conceito com a cultura grega arcaica, o filósofo passa a apresentar uma outra oposição que deterá importância crescente para o projeto das *Extemporâneas*: a oposição entre *cultura* e *barbárie*. Nesse sentido, observemos a maneira como Nietzsche constrói sua famosa definição de cultura na primeira *Extemporânea*:

Cultura é, sobretudo, unidade de estilo artístico [*künstlerischen Stiles*] em todas as expressões da vida [*Lebensäusserungen*] de um povo. Muito saber [*Wissen*] e deter erudição [*Gelernthaben*] não é nem um meio necessário para a cultura nem mesmo um sinal [dela - KS], e em caso de necessidade ajusta-se da melhor maneira com o oposto da cultura, a barbárie [*Barbarei*], isto é: a falta de estilo [*Stillosigkeit*] ou uma bagunça [*Durcheinander*] caótica de todos os estilos. (DS, 1, p. 163)⁵⁵

A partir dessa citação, torna-se possível reter como será a partir daquela identificação apontada entre a cultura grega arcaica e a cultura enquanto conceito que o projeto das *Extemporâneas* toma forma: fazer a crítica da cultura alemã contemporânea de Nietzsche partindo do *métron* disponibilizado por aquilo que o filósofo entendeu serem as manifestações intelectuais e artísticas da Grécia arcaica. Sendo que justamente, a partir da identificação acima apontada, atribuições que até então estariam reservadas a uma manifestação cultural específica – tal como a já citada “vontade helênica” – agora passam a fazer parte do conceito de cultura e, assim passam também a metrificar sua distância para com a barbárie. Nesse sentido, aquilo que estou chamando aqui de *função domesticadora da cultura* deixa de ser apenas algo circunscrito a uma conformação sócio-histórica específica para adentrar o conjunto de atribuições que integra o renovado *conceito de cultura* que Nietzsche passa a utilizar nas suas elaborações para o “livro do Filósofo” e que encontra sua exposição efetiva na obra publicada a partir do projeto das *Extemporâneas*.

Desta maneira, se retornarmos à definição de cultura tal como exposta na citação acima advinda de DS o que se observará, a meu ver, será o seguinte: aquilo que o filósofo define, de maneira algo esotérica (e hiperbólica), como sendo a “unidade de estilo artístico em *todas* as expressões da vida de um povo” (itálico meu - KS) só pode ser plenamente compreendido tendo em vista a função domesticadora da cultura – que, como foi visto, incide sobremaneira sobre os dispositivos volitivos de um dado processo de subjetivação, dispositivos estes nomeados por Nietzsche de “impulsos” ou “instintos” – de uma maneira tal que se poderia mesmo dizer que

⁵⁵ Tradução do original alemão (KSA 1, pp. 159-242) cotejada com a tradução de R. J. Hollingdale (NIETZSCHE, 1997, pp. 5-6).

aqui o filósofo identifica o *conceito* de cultura com a sua *função*. Isso está corroborado, penso eu, pela maneira com que ele define a barbárie: esta se designa simplesmente pela *ausência* daquela função domesticadora (pois ou bem a barbárie se destaca pela completa ausência de estilo, logo de cultura, ou por uma “bagunça caótica” de todos os estilos, logo de todas as culturas⁵⁶), não estando em questão, ao menos naquela tentativa de definição do conceito, nada a respeito dos *conteúdos* próprios de uma cultura bárbara. E por que não estão lá também referidas elaborações *substantivas* a respeito do que pode ou deve ser uma cultura bárbara? Porque a questão aqui não é de *conteúdo* mas de *forma*: simplesmente *qualquer* instituição ou atividade coletiva que possa fazer parte daquilo que Nietzsche lá chama de “expressões da vida de um povo”, se não estiver orientada pela função domesticadora da cultura, prestará auxílio para a criação e ascensão da *barbárie* e não da cultura. Esta condição valerá, tanto nas anotações para o *Philosophenbuch* como na HV, sobretudo para a *ciência*. Assim, por exemplo, este trecho da anotação 19[298]:

Cultura [*Bildung*] é a vida de um povo sob o regime [*Regiment*] da arte [*Kunst*]. Filosofia não é para o povo, religião é compatível com a barbárie, assim como a ciência [*Wissenschaft*]. A arte tem para nós prestígio [*Geltung*] *romano*⁵⁷ e nem sequer este. Ciência é compatível com a barbárie. (KSA 7, 19[298], p. 511, *italico no original*)⁵⁸

Nesse sentido, o fato de uma dada sociedade ter em alta estima suas instituições científicas ao ponto de considerá-las como um pináculo de sua própria cultura nada nos diz, no entender de Nietzsche, acerca de seu afastamento da barbárie. Na medida em que um traço fundamental da barbárie é para Nietzsche o

⁵⁶ Lembrar aqui do verdadeiramente enredamento que Nietzsche constrói entre as noções de arte e cultura na anotação 19[33], já referenciada: a noção de um “mundo artístico” [*Kunstwelt*] em que arte e cultura são domínios que se interpenetram e cujo modelo, mais uma vez, é a Grécia arcaica tal como o filósofo a entende.

⁵⁷ Lembrar aqui de como para Nietzsche o epíteto “romano” [*romanische*] com o qual ele qualifica o tipo de “prestígio” que a arte deteria na sociedade alemã de sua época nada tem de meritório: o filósofo considera, ao menos nesse período de seu pensamento, a cultura da Roma antiga como o exemplo máximo de uma cultura artificial, decorativa, simplesmente copiada de fora e sem nenhuma relação orgânica com o povo que a enverga, como apontado na nota 48 acima.

⁵⁸ Tradução a partir do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 90).

ecletismo cultural advindo da ausência da domesticação dos impulsos agora entendida como atribuição fundamental da cultura enquanto conceito, as diversas ciências podem muito bem participar ou mesmo fortalecer esse ecletismo. Acerca de como as ciências podem participar desse verdadeiro processo de *barbarização* da sociedade, observemos o que Nietzsche afirma acerca das ciências históricas – objeto fundamental de análise do filósofo na HV – neste seguinte trecho da anotação 19[37]:

O *histórico* [das *Historische*] desenvolveu-se de maneira ampla, especialmente como força contrária [*Gegenkraft*] oposta ao mito teológico, mas também à filosofia: o *saber absoluto* [*absolute Erkennen*] celebra aqui e nas ciências naturais matemáticas suas Saturnálias, aqui o mínimo [*Geringste*] que possa ser efetivamente *concluído* [*ausgemacht*] tem mais valia que todas as ideias metafísicas. O grau de *certeza* [*Sicherheit*] determina aqui o valor, não o grau de *indispensabilidade* [*Unentbehrlichkeit*] para os seres humanos. [...].

Esses são vieses bárbaros [*barbarische Einseitigkeiten*].

[...] Por isso, ela [a filosofia - KS] não pode mais deter o desenfreado impulso cognitivo: aquele que *julga* [*urtheilt*] sempre mais a partir do grau de certeza e investiga sempre menores objetos. (KSA 7, 19[37], p. 429, itálicos no original)⁵⁹

Abandonado – quando não contido pela função domesticadora da cultura – a seu próprio ímpeto tirânico de “existir até o infinito”, o impulso cognitivo canalizado aqui pelo campo especializado da ciência histórica que “julga sempre mais a partir do grau de certeza e investiga sempre menores objetos” acaba por, paradoxalmente, *saber cada vez mais sobre cada vez menos*⁶⁰. O resultado de tal processo só pode

⁵⁹ Tradução a partir do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 14).

⁶⁰ Em grande medida, esta severa avaliação nietzschiana de que as ciências históricas de sua época estavam imersas numa perseguição exangue em direção a objetos cada vez menores deve ser entendida como uma bem pouco velada crítica à única ciência na qual o filósofo detinha formação técnica exemplar, no caso, a filologia clássica. Assim, por exemplo, no conjunto de anotações preliminares redigidas para a escrita da HV e que se encontram recolhidas na seção 29 da KSA 7 datada do verão - outono de 1873, Nietzsche escreve o seguinte na anotação 29[183]: “Os antiquários dizem: ‘aquilo que é grande é fundamentalmente o comum e o geral’, também eles lutam contra a emergência daquilo que é grande (por diminuição [*Verkleinern*], calúnia [*Begeifern*], micrologia [*Mikrologie*])” (KSA 7, p. 706). Tradução do original alemão cotejada com a de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 269). E no próprio texto da HV: “Quem aprendeu a reconhecer aqui o sentido da história deve irritar-se por ver viajantes curiosos ou micrólogos detalhistas galgando as pirâmides do passado” (HV, 2, p. 48). Já Irmischer (1989, p. 965) se refere ao termo “micrologia” como uma designação recorrente com a qual Nietzsche se referia à filologia clássica sua contemporânea em seu período inicial de produção.

ser, portanto, o *empobrecimento* da relação vital com o passado que, na HV, Nietzsche considerará como algo simplesmente fundamental para uma cultura digna deste nome.

Portanto, a oposição entre *cultura* e *barbárie* que Nietzsche começa a tecer ainda nas anotações para o *Philosophenbuch* e que aparece pela primeira vez de maneira explícita na primeira *Extemporânea* traz consigo uma parte substancial das elaborações necessárias para se compreender o diagnóstico nietzschiano que a modernidade alemã padece de um descontrole ao nível dos impulsos que Nietzsche famosamente denominará na HV de *hipertrofia do conhecimento histórico*, como se verá no próximo capítulo.

Feitas essas considerações acerca da oposição entre cultura e barbárie, podemos retornar agora às formulações feitas pelo filósofo na anotação 19[41].

É dessa maneira, portanto, que se deve compreender a preocupação de Nietzsche com o tema da *proporção* [*Proportion*] adequada daquilo que ele chama de desenvolvimento dos *talentos* [*Begabungen*] de um povo, assim como de sua convocação para que a cultura assuma sua função de *meio protetivo* [*Schutzmittel*] a defender a sociedade do desenvolvimento *desproporcional* de seus próprios talentos, tal como visto nas anotações 19[33] e 19[41] acima citadas. Na anotação 19[41], como vimos, Nietzsche afirma que o grande desafio da cultura não é fornecer a “felicidade maior possível” de um povo, nem permitir o desenvolvimento “desimpedido” de *todos* os seus talentos; mas, ao contrário, estabelecer a correta proporcionalidade para o desenvolvimento daqueles. Por sua vez, no texto da anotação, os denominados talentos são remetidos à noção de impulso [*Trieb*] como algo derivado desta noção: assim como os impulsos pretendem “existir até o infinito”, os talentos deles derivados também carregam essa *pressão* pelo crescimento ilimitado; e, portanto, têm de ser *contidos* pela cultura, sob pena de empurrá-la para a *barbárie* que, como vimos, se notabiliza justamente pela ausência da função domesticadora da cultura.

Dessa mesma maneira, penso eu, deve ser também compreendida a afirmação de Nietzsche de que sob o comando da “vontade helênica” tanto a filosofia quanto a arte foram, em sua expressão grega arcaica, enquadradas como

mediações a serviço da cultura: à filosofia coube a domesticação do *impulso cognitivo*, à arte coube a domesticação do *impulso modelador* [*Formentrieb*] e das práticas rituais relacionadas ao transe e ao êxtase, e assim sucessivamente. Desse modo, aquilo que é *coincidente* tanto na filosofia quanto na arte grega arcaica se mostra: ambas são atividades *seletivas*, atentas ao *critério da indispensabilidade* [*Unentbehrlichkeit*] – referida na anotação 19[37] citada acima – no que tange aos elementos formativos intelectuais e artísticos que serão, por sua vez, a matéria viva por meio da qual uma cultura não decorativa se mantém. “O filósofo deve *conhecer aquilo que é necessário*, e o artista deve *criá-lo*.” [*Der Philosoph soll **erkennen**, was **noth thut**, und der Künstler soll es **schaffen***] como afirma Nietzsche na anotação 19[23] (KSA 7, p. 423, negritos aqui demarcando o que está em itálico no original). E será justamente esta *seletividade* advinda de uma afinidade íntima entre a arte e a filosofia quando exercidas *a partir* da tarefa domesticadora da cultura que Nietzsche entende ser talvez a maior carência da Alemanha intelectual e cultural de sua época:

O excessivo, indiscriminado [*unwählerische*] impulso do conhecimento, com seu pano de fundo histórico, é um sinal de que a vida envelheceu: é grande o perigo, de que os indivíduos *piores* [*schlecht werden*]; por conseguinte, os seus interesses [*Interessen*] estão forçosamente ligados a objetos de conhecimento, não importam quais. Os impulsos universais [*allgemeinen Triebe*] se tornaram tão debilitados que não mais põem freio ao indivíduo.

O Teutão [*Germane*] transfigurou [*verklärt*] todas as suas limitações por meio da ciência, por ela as transmitiu: fidelidade, modéstia, autocontenção, diligência, limpeza, amor à ordem, são virtudes de família: mas também a amorfia [*Formlosigkeit*], a completa falta de vivacidade da vida [*die ganze Unlebendigkeit des Lebens*], a mesquinhez – seu impulso do conhecimento ilimitado é a consequência de uma vida empobrecida: ele se tornaria, sem ela [a ciência - KS] mesquinho e maldoso como frequentemente o é, apesar dela.

Agora nos é dada uma forma superior [*höhere*] de vida, um pano de fundo artístico – e agora, a consequência seguinte é um impulso do conhecimento seletivo [*wählerischer*], i. e., *filosofia*. (KSA 7, 19[21], p. 422, itálicos no original)⁶¹

Neste trecho da anotação 19[21] podem ser observadas ainda em estágio larvar algumas considerações que encontram expressão mais acabada na HV: i) a noção de que o ilimitado (ou seja: *barbarizado*, pois não contido pela função domesticadora da cultura) impulso cognitivo quando manifestado coletivamente por

⁶¹ Tradução a partir do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 8).

meio de um acúmulo indiscriminado de informação histórica é um sinal de envelhecimento (mais metafórico do que efetivo) desta mesma coletividade⁶²; ii) a impressão de que a irrestrita adesão dos interesses de uma comunidade apenas a objetos de conhecimento enfraquece seus demais dispositivos volitivos⁶³; iii) o próprio pensamento de que uma inclinação exacerbada para as ciências tem como resultado um esgotamento da vida⁶⁴. E todas essas elaborações vão depender, em alguma medida, da postulação por Nietzsche da função domesticadora da cultura, uma aquisição resultante da *inflexão* operada em seu pensamento pelo adensamento da reflexão sobre a cultura entendida como objeto independente e autônomo de investigação: apanágio da identificação da cultura enquanto conceito (normativamente carregado, poder-se-ia dizer) com aquilo que ele entendeu ser a cultura proveniente das manifestações artísticas e intelectuais da Grécia arcaica, como espero ter demonstrado.

Nesse sentido, diante do que foi até aqui exposto, considero que seja plausível afirmar que Nietzsche inaugura, em seu projeto para o “livro do Filósofo”, um procedimento que será fundamental para o projeto das *Extemporâneas: a comparação entre a modernidade cultural alemã e sua elaboração da cultura grega arcaica* (que assume função paradigmática), com evidente prejuízo para a primeira. Tudo aquilo que, no projeto para o *Philosophenbuch*, ele observa de frutífero na cultura grega arcaica está presente como *falta* na cultura alemã tal como descrita no projeto das *Extemporâneas*: esse é um dos marcadores fulcrais deste seu experimento de crítica cultural e que proporcionará parcelas importantes das balizas estéticas e epistêmicas com as quais o filósofo enquadrará na HV seu diagnóstico

⁶² “Através desse excesso [de história - KS], planta-se, a qualquer momento, a crença nociva na velhice da humanidade, a crença de ser tardio e epígono” (HV, 5, p. 75).

⁶³ “[...] ele [o fomentador da cultura - KS] ousa refletir sobre como a saúde de um povo, prejudicada pela história, pode ser recuperada, como ele pode reencontrar seus instintos e, com eles, sua honra.” (HV, 4, pp. 69-70); “[...] fazer o observador perceber quão desesperada soa a frase: nós, alemães, sentimos com abstração; fomos todos arruinados pela história” (HV, 4, p. 72).

⁶⁴ “Aliás, hoje é vangloriado o fato de que ‘a ciência começa a dominar a vida’: é possível que se chegue a isso, mas a vida assim dominada não tem muito valor, pois é menos *vida* e garante menos vida para o futuro do que outrora, quando se dominava a vida não pelo saber, mas por instintos e fortes alucinações.” (HV, 7, pp. 100-01, *itálico no original*).

de que uma doença ronda a Alemanha de sua época, a *doença histórica*, como será explorado no decorrer desta Tese.

2.3. HV: contexto de escrita e publicação, sua recepção imediata e o “falar por necessidade” de Nietzsche

Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida [Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben] é um texto curioso. Tendo sido uma obra escrita para compor a segunda parte [zweites Stück] das *Considerações extemporâneas* [Unzeitgemässe Betrachtungen] teve uma recepção particularmente acidentada.

Recusada pelo círculo de amizades intelectuais a quem o filósofo confiava àquela época seus escritos – principalmente o historiador Jacob Burckhardt e o já citado filólogo Erwin Rohde, mas também Cosima Wagner que terminava por expor as críticas de seu marido Richard Wagner⁶⁵ – acabou por perder brilho aos olhos de seu criador. Publicada por Nietzsche em 1874, não teve uma reedição cuidadosa como ele fez com quase todo o restante de sua obra⁶⁶ e as referências a ela em textos posteriores são escassas, aproximando-se quase da inexistência – as principais exceções ficando por conta de um comentário ligeiro no EH, livro em que Nietzsche famosamente revisita *toda* sua obra e em que ela é referida apenas no

⁶⁵ Cf., NASSER, 2017, p. 60.

⁶⁶ Em seu artigo de 2015 que traz uma série de informações novas sobre o contexto de escrita e publicação da HV, Anthony Jensen apresenta um anúncio de propaganda das primeiras obras de Nietzsche feito em 1887 quando da publicação da *Genealogia da Moral* em que o título da HV foi modificado para “*Nós, Historiadores. Sobre a doença histórica da alma moderna*” [Wir Historiker. Zur Krankheits-Geschichte der modernen Seele]. Contudo, tal reedição com este título modificado nunca veio a lume. Jensen ainda comenta acerca da estranheza de tal anúncio uma vez que a HV havia acabado de ser relançada (em 1886) – pelo editor das obras anteriores de Nietzsche, E. W. Fritsch – com uma nova capa, mas mantendo o título e com nenhuma modificação em seu conteúdo. Que tanto a modificação do título no anúncio quanto o relançamento sem nenhuma modificação demonstrem o descaso de Nietzsche para com a HV é algo ressaltado por Jensen. Para isso, ver: JENSEN, 2015, pp. 466-7.

conjunto das outras *Extemporâneas*⁶⁷, e outro, ainda menor, no Prólogo ao segundo volume de *Humano, demasiado Humano*⁶⁸.

Além da recepção pouco acolhedora entre o círculo íntimo de leitura do autor e de seu silêncio retrospectivo assaz revelador sobre a obra, o próprio processo de escrita e publicação do livro teve problemas que terminaram por impedir a Nietzsche uma necessária revisão por completo das provas de impressão, forçando a descrição do status da obra que veio a lume como sendo a de uma *penúltima*, e não última versão⁶⁹. Nesse sentido, o testemunho de Jensen é eloquente:

É inegável que HV foi escrito rapidamente; o Prefácio foi composto a partir de dois diferentes contextos unidos [*sandwiched together*] de um jeito que Nietzsche ele mesmo tentou mudar [...]; alguns de seus temas mais notáveis foram adicionados tardiamente no processo de composição e abandonados imediatamente após; ele mandou [a seu editor - KS] uma descuidada, escrita em cima da hora [*hastily-written*] última seção da qual

⁶⁷ “A *segunda* Extemporânea (1874) traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida *enferma* desse desumanizado engenho e maquinismo, da ‘impessoalidade’ do trabalhador, da falsa economia da ‘divisão do trabalho’. A *finalidade* se perde, a cultura – o meio, o moderno cultivo da ciência, *barbariza*... Neste ensaio, o ‘sentido histórico’ de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio” (EH, “As Extemporâneas”, 1, p. 64, itálicos no original). O capítulo dedicado às *Extemporâneas* no EH é extremamente revelador da dificuldade de Nietzsche em lidar retrospectivamente com a HV. Ele tem três seções, cada uma composta de um parágrafo; o primeiro, um parágrafo curto, os demais, parágrafos longos. No entanto, a divisão de tratamento dos diferentes livros é feita da seguinte forma: no primeiro curto parágrafo, o filósofo se refere rapidamente à DS e à HV, com o trecho citado acima. Nos parágrafos seguintes, ele retorna a uma análise de DS e no último, e mais extenso de todos, analisa *Schopenhauer como educador* e *Richard Wagner em Bayreuth, ignorando solenemente* a HV... Nietzsche simplesmente se recusa a analisar a HV. Se o silêncio muitas vezes é o proferimento mais significativo que alguém pode fazer, o silêncio de Nietzsche acerca da HV no EH se assemelha a um sepultamento.

⁶⁸ Doravante citado como HH 2. A tradução utilizada é a de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 2008b). O trecho é o seguinte: “[...] e o que disse [na segunda *Extemporânea* - KS] contra a ‘enfermidade histórica’, disse como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu a dela se curar, e que absolutamente não se dispunha a renunciar à ‘história’ porque havia sofrido com ela” (HH 2, “Prólogo”, 1, pp. 7-8). A única coisa relevante nesse trecho constrangedor por sua brevidade extrema sobre a HV é a afirmação cabal de que a HV não é uma obra *antihistórica* – como por diversas vezes no século XX foi assim avaliada por intérpretes eminentes como, por exemplo, Karl Löwith e Giorgio Colli, como se verá no capítulo 3 – pois o que Nietzsche aqui afirma é que *apesar* da incisiva crítica lá feita às ciências históricas de sua época, nem por isso ele deixa de se considerar um autor comprometido com as possibilidades oferecidas por maneiras inovadoras de compreensão histórica. E só. O resto é silêncio.

⁶⁹ Tomo aqui emprestada a fórmula empregada por José Nicolao Julião (2019, p. 162, n. 208) que, apoiado nos achados filológicos de Jensen (2015), afirma ser a versão publicada da HV “uma espécie de penúltimo rascunho, o que muito contribuiu para sua obscuridade textual”.

nenhuma cópia limpa foi feita; o texto termina um parágrafo antes do que ele planejou; nenhuma das revisões de Nietzsche ou de Rohde foi jamais incorporada [em edições subsequentes - KS]. (JENSEN, 2015, p. 485)

Unidas todas essas vicissitudes têm-se, portanto, o retrato quase perfeito de livro malgrado, rejeitado por seu autor⁷⁰. No entanto, se a recepção da HV no séc. XIX foi tão adversa, no séc. XX a situação se inverte completamente: a HV passa a ser então, do conjunto de livros iniciais de Nietzsche, aquele que só perde em influência sobre o conjunto da filosofia europeia do período⁷¹ para o *Nascimento da Tragédia*, obra publicada em 1872 e que marca o início da produção filosófica de seu autor.

Essa autêntica reviravolta pela qual passou a fortuna crítica da HV no século XX se deveu a uma extensa série de fatores que não será tratada aqui, por razões de espaço e por não ser objeto de meu estudo. No entanto, as deficiências da obra que resultaram do contexto atribulado de sua redação continuaram sendo apontadas pela comunidade filosófica de especialistas em Nietzsche⁷², o que acabou por lhe render a fama demasiado suspeita de obra “embrionária”, cujo único interesse consistiria em ser uma primeira formulação de reflexões que encontraram melhor acabamento após sua produção.

⁷⁰ Colli (2000, p. 39): “Com o trabalho concluído, enquanto se procedia à publicação do livro, Nietzsche estava inquieto e deprimido. Escrevendo a Rohde, confia-lhe o seu mau humor, a insatisfação em relação a este novo escrito. Mais tarde, quando receberam o livro, o acolhimento de Richard Wagner e Jacob Burckhardt, que não o consideraram com olhos filosóficos, foi tépido”.

⁷¹ Que se pense apenas na influência deste escrito sobre as obras de Martin Heidegger, Walter Benjamin e Michel Foucault, por exemplo. Para isso, ver: HEIDEGGER, 2012, pp. 1071-73; BENJAMIN, 1996, pp. 222-32; FOUCAULT, 1996, pp. 15-37.

⁷² Assim, por exemplo, Wolfgang Müller-Lauter (2011, p. 78), “Nesse escrito facilmente legível e, contudo, não facilmente compreensível – por conta das múltiplas tendências reunidas nele [...]”. Também, Daniel Breazeale na “Introdução” feita por ele para sua edição das *Considerações extemporâneas* publicada pela Cambridge University Press em 1997 com tradução dos textos feita por Richard Hollingdale (NIETZSCHE, 1997, p. vx), “[...] ‘História’, certamente, pode significar tanto o passado ele mesmo ou o estudo ou conhecimento do passado, e a segunda *Meditação* [Breazeale prefere o termo *Meditação* para traduzir *Betrachtung* - KS] está preocupada com o ‘uso e a desvantagem para a vida’ da história em ambos os sentidos do termo, ainda que, reconhecidamente, Nietzsche nem sempre se preocupe em tornar esta distinção clara para seus leitores”. Por fim, Jensen, em juízo sumário, vaticina: “a HV tem a aparência de um exercício de inconsistência [a *study in inconsistency*]” (2015, p. 463).

Exposto brevemente o contexto mais imediato de produção e recepção da obra, impõe-se agora outra pergunta: existirá nela algum conjunto de reflexões e questionamentos que permitam tratá-la de maneira diversa da representação de mera obra “embrionária”? Elementos que permitam apresentar uma contribuição duradoura da HV para a filosofia nietzschiana em lugar do retrato de mero “rascunho”? Algo que, se encontra aprimoramento em obras que vieram depois, não é porque teve uma primeira exposição deficitária, mas, ao contrário, porque ali Nietzsche *alcança* certo resultado em seu enfrentamento com linhagens filosóficas diversas? Se tal resultado existir, é preciso lembrar que este não precisa ser tratado necessariamente a partir da metáfora da “semente”. Ele pode ser tratado também como a resolução de um dilema ou resposta a um conjunto de questões específicas que encerram valor por si próprias.

Na história da fortuna crítica da HV no séc. XX – e ainda agora, no turbulento início do séc. XXI – também existe um consenso acerca das contribuições de tal texto⁷³. Esse consenso afirma que os componentes *críticos* da obra são extremamente relevantes: sua crítica ao *positivismo* da historiografia da época (incluindo aí, certamente, a área de especialização disciplinar de Nietzsche: a filologia clássica); sua crítica ao *historicismo* de parte relevante da produção filosófica da época; sua crítica a uma versão pouco sofisticada de *objetividade* de parte substancial da comunidade científica de então. Todas essas críticas e outras mais continuam sendo consideradas, como disse, extremamente relevantes. No entanto, quando o que está em questão é a pergunta acerca dos componentes *positivos* da obra, esse consenso já não parece ser tão evidente⁷⁴, e isso em grande medida por conta de suas características intrínsecas de obra de difícil leitura,

⁷³ Assim, por exemplo, André Itaparica em sua tradução para o português da HV (NIETZSCHE, 2017, p. 10): “Hoje poucos discordariam de que é muito difícil discutir a filosofia da história e a filosofia da cultura de Nietzsche sem recorrer a esse livro complexo, ambíguo e provocativo”.

⁷⁴ Nesse sentido, Volker Gerhardt chega mesmo a afirmar, não sem uma farta dose de ironia, que “até hoje os intérpretes de Nietzsche não estão de acordo no que consistiria o essencial do escrito sobre a história” (GERHARDT, 1988, p. 134). Aproveito a ocasião para agradecer publicamente ao tradutor André Itaparica que me facultou o acesso à sua tradução ainda não publicada deste influente artigo de Gerhardt. Para as citações deste texto, portanto, utilizo a tradução de Itaparica. Remeto, entretanto, as citações à paginação do original alemão pelo caráter ainda não publicado da tradução.

característica esta que o contexto de escrita e publicação explica somente parcialmente⁷⁵.

⁷⁵ Aqui sou obrigado a comentar um pouco mais extensivamente o artigo de Jensen, uma vez que é a este artigo que se deve a maior parte das evidências filológicas concernentes ao texto da HV por mim utilizadas no decorrer desta Tese. Intitulado “O ‘surgimento’ [*Entstehung*] da segunda *Consideração Extemporânea*” e publicado no Vol. 44 da *Nietzsche-Studien*, seu propósito explícito é promover uma nova apresentação rigorosa da gênese textual da HV por meio da adição de material filologicamente relevante ainda não investigado pela comunidade de intérpretes de Nietzsche. Neste sentido, o artigo de Jensen pretende ir além da reconstrução genética do texto promovida por Jörg Salaquarda em seu artigo de 1984 “Estudos sobre a segunda *Consideração Extemporânea*” (também publicado na *Nietzsche-Studien*, Vol. 13), até então, provavelmente, a maior referência para o assunto em questão. Jensen pretende alcançar tal resultado investigando material ausente da apresentação de Salaquarda, nomeadamente, as provas de impressão [*Korrekturbogen*] revisadas à mão por Nietzsche e Rohde – que participou juntamente com Carl von Gersdorff deste processo de revisão do escrito – junto com as anotações e os cadernos que contém os manuscritos do que viria a ser então o texto da HV. Dessa maneira, aquilo com o que Jensen está precisamente preocupado é com a gênese *textual* da obra HV a partir de seu material de preparo – anotações e versões manuscritas do texto presentes nos cadernos de Nietzsche – e da correção de suas provas de impressão, e apenas de maneira secundária com sua gênese *conceitual*. Isto fica evidente quando Jensen afirma ser a principal motivação de seu trabalho “oferecer um chão [*ground*] mais firme sobre o qual construir interpretações futuras” (JENSEN, 2015, p. 464), o que, no caso em vista, quer dizer oferecer chão *filologicamente* mais firme. No entanto, como se verá, Jensen também se utiliza dos dados apresentados por ele para avançar uma leitura específica da HV. Dessa maneira, Jensen afirma que o trabalho de Salaquarda, não obstante ser em geral “tão meticuloso quanto confiável” (*Ibid.*, p. 464), se fundamenta apenas no material coligido na edição Colli-Montinari da KSA, se encerrando imediatamente antes de analisar os manuscritos eles mesmos e as correções manuais feitas por Nietzsche, Gersdorff e Rohde. Com isso, segundo Jensen, o artigo de Salaquarda fica exposto a duas críticas precisas: a de sofrer omissões fundamentais no que concerne ao material filológico analisado e de ficar refém de escolhas editoriais questionáveis por parte de Giorgio Colli e Mazzino Montinari naquela edição. A principal delas é a que se refere à inclusão no volume 1 da KSA (reservado à publicação do NT, das quatro *Extemporâneas* e de uma coleção de escritos não publicados por Nietzsche produzidos entre 1870-73) sob a mesma rubrica de “Escritos Póstumos” [*Nachgelassene Schriften*] tanto um texto perfeitamente acabado como “O drama musical grego” [*Das griechische Musikdrama*], apresentado por Nietzsche como conferência pública na Basileia, quanto um escrito evidentemente inacabado e jamais apresentado ao público sob qualquer forma como é o caso de VM. Assim, Jensen acusa a dupla Colli-Montinari de inadvertidamente levar a comunidade leitora da KSA ao equívoco de considerar que ambos os textos tenham o mesmo estatuto *filológico* interno ao conjunto de escritos póstumos de Nietzsche. Ou seja, a considerar que se possa doar às duas seções numeradas restantes do que poderia ter sido uma obra publicada por Nietzsche com o título de VM, o estatuto de *texto finalizado* idêntico ao de um texto lido como conferência pública pelo filósofo. Certamente o estatuto não é o mesmo, como Jensen afirmará ainda que sequer as duas seções restantes podem ser consideradas como finalizadas, já que ele apresenta evidências retiradas da análise do caderno manuscrito original (intitulado U II 2 no arquivo Goethe-Schiller em Weimar), no qual estão presentes três rascunhos de seções que davam seguimento originalmente àquelas pertencentes a VM e que foram publicadas na KSA apenas em seu volume 7 dedicado às anotações dispersas de Nietzsche no período 1869-74 sob a rubrica de “Fragmentos Póstumos” [*Nachgelassene Fragmente*]. Agindo assim, a edição de Colli-Montinari acaba por partir o manuscrito em dois – as duas seções restantes de um lado, e os breves rascunhos das três seções seguintes, de outro – sem apresentar nenhuma razão editorial ou filológica para isso. Posto tudo isso na balança, o veredito de Jensen acerca do tratamento editorial dado a VM na KSA é o seguinte: VM é um texto definitivamente inacabado que foi apresentado como acabado mesmo estando incompleto, e isso acabou por lhe dotar um estatuto “canônico” dentro da recepção dos escritos de juventude póstumos de Nietzsche.

A ser assim, além da alegação de obra “embrionária” em razão da incapacidade nietzschiana de então oferecer um fruto mais bem realizado a partir do pomar de seu pensamento, recairá sobre a HV ainda outra séria acusação: a de ser uma obra confusa, desconjuntada, talvez porque nela o autor tenha tentado alinhar muitos e diferentes fios do pensamento numa tecelagem que não chegou a bom termo⁷⁶; enfim, uma obra inconsistente que margeia a incompreensibilidade. Desse juízo severo a pender sobre a obra desde sua publicação, Rohde, em carta enviada a Nietzsche como resposta ao envio do livro por ele, dá um sonoro testemunho:

Meu prezado amigo [...]. Você *argumenta* muito pouco, e, em contrapartida, exige, mais do que é tolerável e aceitável, que o leitor encontre as *pontes* entre seus pensamentos e suas frases [...]. Às vezes, tive a impressão de que você *já havia finalizado capítulos e certas passagens*, e que, só depois, sem que todo o metal tivesse sido novamente derretido, foram amoldados ao conjunto. (Carta de Rohde a Nietzsche, 24 de março de 1874, itálicos no original)⁷⁷

Acusação dolorosa para quem quer que faça filosofia publicamente, de maneira oral ou escrita: a de que essa pessoa argumenta *pouco*. Nietzsche sentiu o golpe. Uma semana após receber a carta de Rohde, o filósofo alemão a reenvia, desta vez para Carl von Gersdorff, junto com uma carta de próprio punho em que comenta brevemente a impressão causada nele pelas observações de Rohde:

Envio juntamente a você uma bela e também instrutiva carta de Rohde; mais uma vez, devolver oportunamente! [...] Meus escritos devem ser tão obscuros e incompreensíveis! Eu concluía que, quando se fala por necessidade [*man von der Noth reden*], aqueles que passam necessidade [*in der Noth sind*] compreenderiam. Também isso é certamente verdade: mas,

Existe ainda outro dado filológico apresentado por Jensen em seu artigo que se reveste de importância nuclear para sua exposição: a análise do caderno U II 2 mostra não apenas quão inacabado VM é, mas que ele foi escrito no mesmo caderno em que Nietzsche redigiu a HV. A partir desse dado filológico, Jensen articula uma leitura que coloca em evidência aquilo que ele entende ser os débitos epistemológicos que HV deteria para com VM.

⁷⁶ Como parece ser a avaliação de Müller-Lauter citada na nota 72 acima.

⁷⁷ Trecho da carta citado por Volker Gerhardt (1988, p. 133).

onde estão esses que ‘passam necessidade’? (Carta a Gersdorff, 1 de abril de 1874)⁷⁸

É preciso ter cuidado quando se traz um documento privado, como essa carta de Nietzsche, para o ambiente público de uma discussão filosófica escrita, como é o caso desta Tese. Aqui, Nietzsche não escreve como o autor publicamente responsável por HV ou qualquer outro de seus livros, mas como a pessoa exaurida pelo esforço empregado na produção de um objeto complexo como um livro filosófico. Nesse sentido, Nietzsche aqui fala ao amigo que participou de tal processo produtivo – portanto, teve acesso à obra em seu processo de formação – de maneira pessoal, íntima; sem adequar seu discurso aos constrangimentos típicos da argumentação pública de ideias, seja em seus aspectos lógicos, seja em seus aspectos retóricos. Isso indica à pessoa que interpreta uma *precaução*: não tomar aquilo que aqui é dito sobre a obra de maneira privada como o que Nietzsche *necessariamente* argumentaria em uma discussão pública sobre a mesma. No entanto, dada a escassez de referências posteriores legada à HV pelo filósofo, o

⁷⁸ Carta nº 356, ano 1874, inclusa na Versão Digital da Edição Completa das Obras e Cartas de Nietzsche [*Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, doravante citado como eKGWB] disponível no site do projeto Nietzsche-Source (<http://www.nietzschesource.org>). Link para remissão direta da carta: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1874,356> (acessado em 08/02/2024). Tradução minha a partir do original alemão cotejada com a tradução de Christopher Middleton (NIETZSCHE, 1996. p. 126). Aqui sou obrigado a expor um grave equívoco de citação por parte de Gerhardt em seu artigo sobre a HV (1988, p. 133). Nele, Gerhardt também cita o mesmo trecho da carta de Nietzsche a Gersdorff, no entanto, antes do trecho que se inicia com “Meus escritos...” ele adiciona a seguinte frase, indicando que esta se refere ao livro HV: “Ainda que não seja verdade, parece maravilhoso, não? Mas isso ninguém entende.” [*Aber nicht wahr, es sieht wunderschön aus? Aber es versteht kein Schwein.*]. O problema aqui, no entanto, é que ao se ler a carta por completo, percebe-se que essa frase não se refere à HV, mas a uma *errata* [*Druckfehler*] que Gersdorff enviou a Nietzsche em algum momento (apenas por essa carta não é possível saber de qual obra impressa a errata faz parte, nem em qual momento a errata foi enviada) em que o nome de Hölderlin foi impresso como “Höderlin”, sendo que *Hoden* é o termo alemão para “testículo”. O trecho completo em alemão é o seguinte: “*Dank für die Druckfehler: aber der wichtigste fehlt, Höderlin für Hölderlin. Aber nicht wahr, es sieht wunderschön aus? Aber es versteht kein Schwein*”. Portanto, aquilo que Nietzsche parece considerar “maravilhoso” [*wunderschön*], mas que “ninguém entende” [*kein Schwein*], nada mais é que um trocadilho produzido por uma falha de impressão nalguma obra... Isso pode parecer algo de somenos importância, mas o ponto aqui é que ao citar aquelas duas frases como se elas se referissem à HV, Gerhardt leva sua comunidade leitora a considerar que Nietzsche tivesse a HV por conta de uma obra “maravilhosa”, *ainda que* não compreendida... Ao contrário, como diversos autores levam a crer (entre estes, Giorgio Colli e Anthony Jensen, para ficar apenas naqueles citados por mim nas notas acima) a situação seria diametralmente oposta: Nietzsche tanto não ficou satisfeito com sua obra HV, que chegou mesmo a tentar escondê-la, ao não lhe dar quase que nenhum tratamento retrospectivo digno de nota, como as citações apresentadas acima de HH 2 e EH o demonstram.

trecho aqui em questão se revela precioso: nele, Nietzsche afirma que na HV *falou por necessidade* [*von der Noth redet*]. E que esperava encontrar nas pessoas que *passam necessidade* [*in der Noth sind*] a comunidade *ideal* de recepção do escrito.

Noth é um termo alemão que detém um campo semântico carregado. A extensão desse campo recobre noções como as de “miséria”, “carência” e “falta”, mas também “urgência”, “necessidade” e “precisão”, no sentido estrito de “precisar de algo”⁷⁹. Nesse sentido, o termo exprime um *estado*, que seria um estado de necessidade absoluta e imediata e cujo oposto seria, naturalmente, um outro estado, qual seja, o de satisfação. Ou seja, Nietzsche não escreveu para pessoas *satisfeitas*. Mas, se assim o for, caberá perguntar: satisfeitas com o *quê* estão as pessoas para as quais o filósofo *não* escreveu?

Para responder a essa pergunta, convido aqui a uma leitura detida do Prefácio da HV, pois lá Nietzsche fala como autor *publicamente* comprometido com sua obra: não apenas apresentando como autor sua motivação e aspirações para com o livro, (delimitando assim o caminho por meio do qual este deveria ser lido), mas também endereçando criticamente alguns alvos (indicando, portanto, aquilo ao qual ele enquanto autor se opunha).

⁷⁹ O dicionário *Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch-Deutsch* utiliza todos esses termos como possibilidades de tradução para *Not*, que é a grafia atual do termo.

3. Capítulo 2: O Prefácio da HV e o anúncio de duas motivações centrais para o livro como um todo

Agora que chegamos ao segundo capítulo desta Tese, considero que pode ser proveitoso fazer um pequeno apanhado daquilo que se alcançou enquanto resultado a partir do que foi exposto no primeiro capítulo. Isso se mostra proveitoso, a meu ver, porque o que foi feito em grande medida no primeiro capítulo foi apresentar uma contextualização que me parecesse adequada ao objetivo geral desta Tese que é o de amalgamar elementos que permitam fornecer uma *leitura de conjunto* dos argumentos filosóficos expressos por Nietzsche na HV. Nesse sentido, aquilo que esta Tese pretende ser – no caso: um estudo concentrado nos conteúdos filosóficos *positivos* expressos por ele na HV – não pode prescindir da ferramenta incontornável para este tipo de trabalho que é a prática da *leitura imanente* do texto ofertado na obra. Entretanto, para o caso específico da HV, me parece que haveria ao menos duas restrições que impediriam uma escolha unilateral apenas pela leitura imanente do texto. A primeira (e evidente) seria aquela advinda do fato de que a HV faz parte de um projeto maior, o das *Extemporâneas*, e que isso de imediato já exige alguma contextualização concernente às questões e motivações por trás do texto da HV – posto que algumas dessas motivações se referem ao projeto das *Extemporâneas enquanto tal* e não somente ao texto da HV; o que leva a situações de leitura algo desconcertantes nas quais, por vezes, se tem a impressão que o filósofo está na HV respondendo a algo que, no entanto, não foi ali explicitamente perguntado. Já a segunda restrição teria a ver com a evidência alcançada durante as investigações feitas em prol da Tese de que mesmo o projeto das *Extemporâneas* também advém de um projeto anterior não levado a cabo que foi o do “livro do Filósofo”. E, dessa maneira, toda uma rede de problemas e artefatos conceituais criados por Nietzsche tendo o *Philosophenbuch* em mente terminam por encontrar elaboração, uso e exploração no conjunto das *Extemporâneas* publicadas por ele. Entretanto, tal elaboração, uso e exploração de conceitos e problemas advindos daquele projeto não efetivado adentram o texto da HV especificamente sem qualquer tipo de remissão ou explicação acerca do seu ambiente intelectual de origem. Com toda certeza, a auto-remissão por parte de autoras ou autores não é nenhum mandamento obrigatório acerca do aproveitamento em certos textos de

material produzido para outro fim. Contudo, as dificuldades hermenêuticas encontradas por tal situação no texto da HV poderiam ser contornadas se Nietzsche explicasse o porquê de certos problemas estarem lá postos e a maneira como os conceitos utilizados poderiam de fato responder àqueles problemas. Todavia, e infelizmente, o filósofo não o faz.

Dessa maneira, o recurso à ferramenta metodológica da leitura imanente como procedimento único para análise da HV sem abordar o contexto mais amplo em que este livro foi inserido na produção filosófica de Nietzsche, me pareceu estar prejudicado tão logo as dificuldades de argumentação do filósofo no texto se fizeram presentes. Contudo, uma vez que a necessidade de contextualização se impôs, disso se seguiu um outro problema: *contextualizar até que ponto?* Na medida em que esta Tese se propõe ser um estudo monográfico da HV, a esfera de contextualização a circundar a análise do texto não poderia se estender demasiadamente, sob pena de o estudo se descaracterizar por completo. Dessa maneira, optei por uma solução de compromisso: rastrear no volumoso espólio literário do primeiro Nietzsche o ponto preciso onde a questão da *função domesticadora da cultura* se origina e utilizá-la como marcador hermenêutico para fins de elucidação da principal acusação que Nietzsche faz contra a modernidade cultural alemã na HV: a de que os contornos mais visíveis de suas diversas esferas de atuação se notabilizariam pela *hipertrofia do sentido histórico*. Como demonstrei no primeiro capítulo, a função domesticadora da cultura – que, como vimos, tem suas fronteiras de delimitação borradas com a própria definição da cultura enquanto conceito – tem sua origem enquanto artefato conceitual na esteira de uma verdadeira *inflexão* que, a meu ver, incorre no desenvolvimento do pensamento nietzschiano entre a publicação do NT e a inauguração do projeto das *Extemporâneas* com a publicação do escrito sobre David Strauss: a ênfase na investigação da cultura enquanto um objeto de reflexão independente e autônomo. Dessa verdadeira modificação de rumo no desenvolvimento intelectual do filósofo presta testemunho a redação do primeiro grande conjunto de anotações e rascunhos de Nietzsche após a publicação do NT que foi o material pensado para compor o não realizado “livro do Filósofo”. Sendo que é internamente a este material redigido no caderno P I 20b e publicado na seção 19 da KSA 7 que a definição de cultura como algo que se revela na “domesticação unificada dos impulsos de um povo”

[*einheitlichen Bändigung der Triebe dieses Volkes*] emerge sob esta forma pela primeira vez. E, a partir disso, não me parece ser controversa a afirmação de que, reconhecida a centralidade que tal definição de cultura vai exercer sobre o projeto das *Extemporâneas*, é ao não realizado *Philosophenbuch* que a origem conceitual das *Extemporâneas* deve ser também remetida.

Desse modo, minha “solução de compromisso” para com a tarefa necessária (dada a natureza do texto da HV) de fornecer uma contextualização *contida* das condições de aparecimento do texto e das motivações às quais ele responde incidu sobre um objeto determinado, qual seja: a demonstração de que a construção por Nietzsche – em um movimento que vai de um projeto a outro, do *Philosophenbuch* às *Extemporâneas* – da tese da função domesticadora da cultura ocupa um lugar privilegiado dentre as evidências disponíveis para a tarefa de prover de inteligibilidade mínima uma série de fórmulas, ilustrações e metáforas que ele põe em movimento na HV. Dito isto, no entanto, posso agora afirmar que esse esforço de contextualização limitado fica restrito ao primeiro capítulo. Neste segundo capítulo e nos seguintes o que se levantará serão os resultados alcançados por conta da ferramenta metodológica da leitura imanente aplicada ao texto da HV⁸⁰.

Assim sendo, neste capítulo promovo uma investigação acerca das motivações conceituais que Nietzsche expõe de maneira *críptica* em seu Prefácio. A razão para isso é de natureza metodológica: usualmente, quando uma autora ou autor inclui algo como um “prefácio” ou “prólogo” a sua obra é porque ali é exposto algum tipo de informação que auxilie sua comunidade leitora a compreender aquilo que a obra, provavelmente, tem a dizer. Entretanto, como será tratado no decorrer deste capítulo, o Prefácio da HV tem uma história de redação própria e específica que foi descoberta recentemente pelo aporte decisivo, para meus propósitos aqui nesta Tese, do artigo de Jensen (2015), já citado. Como afirmei na terceira seção do capítulo precedente, a reconstrução da gênese [*Entstehung*] textual da HV a partir dos cadernos e manuscritos legados por Nietzsche sobre os quais Jensen se

⁸⁰ O que, evidentemente, não impede que sejam citados outros textos do filósofo produzidos tanto antes como depois da HV, desde que tais citações auxiliem na compreensão das teses lá expostas.

debruça trazem uma série de informações até então inéditas acerca da maneira com a obra foi efetivamente redigida, demarcando assim uma contribuição incontornável para as pessoas que se dedicam à interpretação da obra; ao menos, a meu ver. Desse modo, tais informações coligidas por Jensen ajudam a lançar luz sobre este texto que, tanto em sua recepção imediata – como o trecho citado da carta de Erwin Rohde a Nietzsche demonstra – quanto na literatura secundária do século XX, terminou por receber a pecha de livro quase incompreensível. Avaliação esta que a recusa reiterada de Nietzsche em comentá-lo posteriormente⁸¹ apenas auxiliou a manter, quando não a agravou.

Isto posto, passo então à leitura detida do Prefácio da HV. O Prefácio não é um texto extenso, tem apenas três parágrafos. No entanto, como demonstra a reconstrução filológica feita por Jensen, ainda em um de seus estágios preparatórios ele tinha apenas dois, o segundo e o terceiro da versão que foi publicada. Só após

⁸¹ Apenas para adicionar mais uma evidência sobre quão reiterada foi essa recusa do filósofo em fazer qualquer remissão à HV, cito aqui uma carta incluída como apêndice à edição brasileira de EH pelo tradutor Paulo César de Souza. Segundo a nota do tradutor, nessa carta Nietzsche se endereça a um certo Karl Knortz que lhe enviara correspondência dos Estados Unidos com o fim de escrever um ensaio sobre a obra do filósofo. A carta está datada de 21 de Junho de 1888, portanto, é um documento importante por registrar informações bastante pessoais de como o filósofo via sua obra em seu último ano de produção intelectual. Nietzsche aqui faz uma retrospectiva breve de sua obra e no trecho em que se refere ao projeto das *Extemporâneas* podemos ler o seguinte: “As *Considerações extemporâneas*, escritos da juventude num certo sentido, merecem a máxima atenção no que toca ao meu desenvolvimento. [...] O escrito contra Strauss despertou uma grande tempestade; o escrito sobre Schopenhauer, cuja leitura recomendo especialmente, mostra como um espírito enérgico e instintivamente afirmativo sabe extrair os impulsos mais benéficos também de um pessimista. Com Richard Wagner e *frau* Cosima Wagner estive unido em profunda confiança e íntima harmonia durante alguns anos, dos mais preciosos de minha vida. Se agora conto entre os *adversários* do movimento wagneriano, isto não se deve, evidentemente, a motivos mesquinhos. Nas *Obras* de Wagner, volume IX (se bem me lembro), encontra-se uma carta a mim que dá testemunho de nossa relação.” (EH, “Apêndice: uma carta”, p. 122). Sobre este trecho da carta, algumas considerações. Salta aos olhos o desejo do filósofo em controlar sua própria recepção com respeito à sua obra “da juventude” ao ressaltar a demanda por “máxima atenção” às *Extemporâneas* em detrimento do NT, por exemplo. As razões para isso devem ser as mesmas que ele expressa em seu “Tentativa de autocrítica”, no qual a remissão retrospectiva para com a ruptura com Wagner se faz ouvir com veemência. Da mesma maneira, aqui o *Richard Wagner em Bayreuth* não é de modo algum avaliado. Nietzsche se restringe a afirmar seu distanciamento pessoal com o compositor, apesar de referenciar com nostalgia o período da amizade com o casal Wagner. DS recebe uma menção curtíssima, apesar de ser ainda referido; e *Schopenhauer como educador* é o único a merecer alguma chave de leitura proporcionada por seu autor. Quanto à HV, se no EH que ele redigiria pouco tempo após a escrita desta carta, ela ainda é referenciada, ainda que não *comentada* como os outros três livros, aqui é como se ela não pertencesse ao projeto das *Extemporâneas*. Nietzsche simplesmente se recusa a sequer citá-la.

um tempo considerável, em que ele já havia adiantado a escrita de todas as seções do livro, Nietzsche decide adicionar aquele que viria a ser então o primeiro parágrafo⁸². Ou seja, aquilo que primeiro alguém lê no Prefácio foi a última coisa a ser escrita. Esse dado filológico é interessante por apontar para uma mudança de enfoque: é como se o filósofo, após ter completada uma primeira versão rascunhada da obra juntamente com seu Prefácio, entendesse que algo ainda devia ser explicitado. Por isso, peço licença aqui para analisar o Prefácio citando-o em sua integralidade, mas dividindo a leitura em duas partes: uma para sua primeira redação (o segundo e o terceiro parágrafo), e na sequência, discutir o que se ganha com a inclusão do primeiro.

3.1. A primeira redação do Prefácio da HV: a crítica da hipertrofia do sentido histórico

Como afirmei acima, em seu primeiro estágio composicional o Prefácio tinha apenas dois parágrafos (o segundo e o terceiro da versão publicada); mais tarde, em um segundo estágio, Nietzsche o amplia com a adição de mais um parágrafo, que se tornaria o primeiro. Assim, com o intuito de demarcar com maior nitidez as motivações de Nietzsche para com seu escrito, proponho aqui uma leitura do Prefácio a partir de sua história composicional, ou seja, iniciando com a análise do segundo e do terceiro parágrafos e, portanto, deixando por último o primeiro. Ao segundo parágrafo, portanto.

Esforcei-me em descrever uma sensação [*Empfindung*] que me torturava com frequência; vingo-me dela, tornando-a pública. Talvez essa descrição leve alguém a me dizer que também conhece essa sensação, mas que eu não a tinha sentido de forma pura e originária o suficiente, e por isso não me tenha expressado com a necessária segurança e maturidade da experiência. É o que talvez me diriam um e outro; a maioria, contudo, me dirá que essa é uma sensação distorcida, inatural, execrável e simplesmente ilícita, e ainda que eu, com essa sensação, mostrei-me indigno da tendência histórica atual [*historischen Zeitrichtung*], observada, como se sabe, há duas gerações entre os alemães. Agora, de todo modo, a fisiografia [*Naturbeschreibung*] de minha sensação antes auxilia que prejudica o decoro geral, por oferecer a muitos a oportunidade de defender

⁸² JENSEN, 2015, p. 478.

a tendência atual [*Zeitrichtung*]. De minha parte, ganho algo que para mim tem mais valor do que o decoro – instruir-me e ser corrigido publicamente sobre nossa época. (HV, Prefácio, pp. 30-1)

Nesse parágrafo que até certo momento de composição do livro iniciaria a HV, Nietzsche não afirma ainda muita coisa. Fundamenta de maneira oblíqua as considerações que se seguirão nas seções da HV em uma “sensação” [*Empfindung*], mas não diz que sensação é essa. Dá a entender que outras pessoas (quicá autores?) talvez a tenham sentido, mas que mesmo esses o criticarão por pouca maturidade nesse experienciar (Nietzsche tinha então 29 anos, era Professor na Basileia há apenas cinco). Ele se coloca contra a “tendência atual” [*Zeitrichtung*], mas não diz a que se endereça tal tendência (a “tendência atual” na filosofia? Nas ciências? Na política? A única qualificação que o filósofo faz é adjetivá-la como “histórica” [*historischen*]) e mesmo essa tomada de posição se dá por *via negativa*: sem dizer ainda do que se trata, afirma apenas que uma coletividade – uma “maioria” [*Meisten*] – que, em tese, estaria disposta a defender tal tendência, o julgará como cometendo uma *ilicitude*. Por fim, demarca a duração viva de tal coletividade: duas gerações alemãs. No mais, retórica belicosa e militante – o que reconhecerá (e elogiará) muito mais tarde em EH⁸³ – expressa sob o artifício da *provocação*: transfere o ônus da argumentação acerca de tal tendência para a maioria que talvez a defenda, afirmando que se esta for bem-sucedida em tal operação, sua desautorização pública o instruirá [*belehrt*] e isto para ele tem mais valor do que a perda de respeitabilidade que a ele será infligida pela exposição de seus sentimentos *inaturais* [*unnatürliche*]. A personagem pública do *polemista* aqui se mostra em todas as suas arestas, mas ainda falta saber o que de fato ele tem a dizer, pois informa-se até então apenas que, o que quer que seja dito, terá o desconforto de tal coletividade como meta. Sigo para o terceiro parágrafo.

Extemporânea é esta consideração também porque nela procuro compreender a cultura histórica [*historische Bildung*], da qual nossa época, com razão, se orgulha, como infortúnio, privação e carência; porque eu,

⁸³ “As quatro *Extemporâneas* são integralmente guerreiras [*kriegerisch*]. Elas demonstram que eu não era nenhum ‘João Sonhador’ [*Hans der Träumer*], que me diverte desembainhar a espada – e talvez também que tenho o punho perigosamente destro” (EH, “As extemporâneas”, 1, p. 64).

além disso, acredito que todos nós padecemos de uma febre histórica [*historischen Fieber*] devastadora e devemos, ao menos, reconhecer que dela padecemos. Mas, se Goethe tinha razão em dizer que com nossas virtudes construímos ao mesmo tempo nossos erros, e se, como todos sabem, uma virtude hipertrofiada [*hypertrophische Tugend*] – como o sentido histórico [*historische Sinn*] de nossa época parece ser – pode corromper um povo tanto quanto um vício hipertrofiado. Então, deixem que eu me manifeste. Para meu alívio, também não devo esconder que cheguei por mim mesmo às experiências que me provocavam aquela sensação torturante [*quälenden Empfindungen*], só recorrendo a outros para efeito de comparação; e que 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. Para tanto, permito-me confessar, até pela minha profissão de filólogo clássico: não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossos dias senão o de intervir extemporaneamente, isto é, contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura. (HV, Prefácio, p. 31)

Penso que este parágrafo ilustra de maneira exemplar a extensão na qual as posições esposadas por Nietzsche na HV dependem da constelação conceitual posta em movimento no material relativo ao *Philosophenbuch*. Pois o que mais pode ser a “febre histórica” senão o resultado da *anarquia dos impulsos* com a qual ele caracteriza a modernidade cultural e intelectual da Alemanha de sua época? Relembremos aqui a distinção entre *cultura* e *barbárie* tal como explorada na seção 19 da KSA 7: o que diferencia uma cultura *autêntica* de uma *barbarizada* é a presença ou não de uma *domesticação unificada* [*einheitlichen Bändigung*] de seus impulsos. Quando isso não ocorre – ou seja, quando a barbárie cultural se instaura – o que se têm é um abandono desses impulsos a seu próprio ímpeto tirânico de *crescimento desenfreado*. Do mesmo modo, um mesmo impulso pode ter diferentes formas de expressão a depender da situação em que ele se encontra: se sob essa unidade domesticadora ou não. Na cultura grega arcaica, em que havia tal domesticação unificada, o impulso cognitivo [*Erkenntnisstrieb*] se expressava de maneira saudável pela prática da filosofia, em sua conexão com a arte⁸⁴. Na modernidade cultural alemã, onde segundo Nietzsche não haveria tal unificação do *ambiente pulsional* tanto em suas manifestações individuais, quanto coletivas, o

⁸⁴ Lembrando que com essa referência a certa *coincidência* entre filosofia e arte na cultura grega pré-clássica, o que deve ser entendido sob o termo “arte” será singularmente a arte *poética*, que terá na poesia homérica sua mais perfeita forma de expressão, como já referido anteriormente (cap. 1, nota 47 acima).

impulso cognitivo sofre *hipertrofia*. O que Nietzsche faz aqui no Prefácio da HV, portanto, é uma aplicação dessa tese acerca da *função domesticadora da cultura* ao caso específico da relação entre *barbárie* cultural alemã e ciência histórica. Sendo que, nesse caso, o que resulta disso será uma ciência histórica hipertrofiada em seu campo de atuação que se degenera em *febre histórica*, por conta da identificação pressuposta aqui por Nietzsche entre a noção de “sentido histórico” [*historische Sinn*] e o impulso cognitivo [*Erkenntnisstrieb*]⁸⁵. Pois o diagnóstico acerca do crescimento desmedido de alguns impulsos em detrimento de outros por conta de seu estado anárquico derivado da barbárie moderna, incide sobremaneira sobre o impulso cognitivo: é ao crescimento *deste* impulso específico que Nietzsche devota toda sua atenção crítica tanto no material referido ao irrealizado ‘livro do Filósofo’ quanto aqui na HV⁸⁶.

No entanto, é preciso cuidado com essa identificação apresentada por Nietzsche aqui no Prefácio entre as noções de sentido histórico e impulso cognitivo.

⁸⁵ Nietzsche chega mesmo, no material produzido para seu *Philosophenbuch*, a produzir uma mescla das duas noções. Assim, na anotação 19[150], lê-se: “O impulso cognitivo histórico [*Der historische Erkenntnisstrieb*] – sua finalidade [*Ziel*] é compreender o humano no seu devir [*Werden*], para eliminar aqui também tudo o que é miraculoso [*Wunder*]. Este impulso priva o impulso para a cultura [*Kulturtrieb*] da sua maior força [*Kraft*]: o conhecer [*das Erkennen*] é puro luxo supérfluo; por esse motivo, não se eleva em nada a cultura presente [*gegenwärtige*]” (KSA 7, 19[150], p. 466, itálicos meus). Além da noção composta que é este “impulso cognitivo histórico”, o que torna essa anotação um fragmento a ser destacado dos demais é a aparição aqui da noção de *impulso para a cultura* [*Kulturtrieb*] – ou ainda: *impulso cultural*. Esta é a única ocorrência textual de tal noção em todo o espólio literário recolhido na KSA 7. Justamente por conta da subsequente falta de elaboração de tal noção por parte do filósofo, não é algo evidente a designação precisa de seu conteúdo. Entretanto, na medida em que a anotação coloca em franca oposição as noções de *historische Erkenntnisstrieb* e *Kulturtrieb* no que concerne às possibilidades de se produzir uma cultura mais elevada [*höher*] do que aquela então presente para Nietzsche, me parece lícito afirmar que este *Kulturtrieb* deva ser entendido sob o enquadramento das elaborações que circundam a aparição da cultura *enquanto conceito* já exploradas no capítulo precedente. Dessa maneira, portanto, o que estaria em questão não seria um impulso originador da cultura enquanto algo direcionado apenas à produção de uma espécie qualquer daquela, mas um impulso direcionado à produção da *melhor* cultura: aquela que em outras anotações do mesmo período o filósofo identifica por meio de um trânsito íntimo para com a *arte* e que detém seu modelo prototípico na cultura grega arcaica, como já mencionado. Sendo assim, observamos aqui mais uma transposição de elaborações produzidas no âmbito do “livro do Filósofo” para a HV: no caso, a tese de que o sentido histórico em sua forma *hipertrofiada* (tal como o impulso cognitivo não subordinado à tarefa domesticadora da cultura) termina por obstruir a produção de uma cultura autêntica; mormente, por conta de uma voraz investigação indiscriminada sobre o passado e uma subsequente desatenção para com o presente.

⁸⁶ Esse tópico será retomado na primeira seção do capítulo seguinte.

Não que eu considere haver dúvidas significativas quanto à adequação dessa identificação no caso do Prefácio, pois como acabei de mostrar há evidências textuais nesse sentido⁸⁷. Todavia, é preciso ressaltar que a expressão “sentido histórico” *não detém uma designação unívoca* por todo o texto da HV⁸⁸. Pois como será explorado no capítulo seguinte, a expressão “sentido histórico” também se relaciona com a *disposição psíquica responsável pela remissão ao passado*; que será discutida na seção 1 da HV como uma disposição *exclusiva* dos animais humanos. Disposição essa que Nietzsche define como sendo uma *sensação* [*Empfindung*] ou um *modo de sentir algo* [*empfinden*] e que está caracterizada pela expressão (algo insólita) “sentir historicamente” [*historisch empfinden*]. Aqui a ambiguidade característica do termo “sentido” [*Sinn*] – que tanto pode se referir ao conteúdo de uma sentença, quanto aos “cinco sentidos” tomados como via de

⁸⁷ Ver nota 85 acima.

⁸⁸ Tanto Julião (2019, p. 150), quanto Itaparica (2005, pp. 80-1) já apontaram a extensão da variabilidade que a noção de sentido histórico encontra na obra de Nietzsche como um todo. O primeiro deles inclusive prefere definir o sentido histórico não como um conceito, mas antes como uma *designação*, com ressaltadas diferenças em seu significado ao sabor do texto e contexto nietzschianos sob apreço. Nesse sentido, me permito aqui citar um trecho de *Além do bem e do mal* [*Jenseits von Gut und Böse*], doravante citado como ABM, em que Nietzsche, nesta sua obra de maturidade (publicada em 1886), apresenta o sentido histórico enquanto algo como um “sexto sentido” [*sechsten Sinn*] da modernidade: “O *sentido histórico* (ou a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o “instinto divinatório” para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes): esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade, nos foi trazido na esteira da louca e fascinante *semibarbárie* [*Halbbarberei*] em que a mistura de classes e raças mergulhou a Europa – apenas o século XIX conhece esse sentido, enquanto seu sexto sentido” (ABM, “Nossas virtudes”, 224, p. 115, itálicos no original). A tradução aqui é de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 2005). Apesar de ser este um texto proveniente do último Nietzsche, considero conveniente ressaltar como mesmo aqui o filósofo define a “semibarbárie” como aquilo que deu origem ao “sentido histórico” enquanto algo que somente o século XIX “conhece”. É certo que aqui no aforismo 224 de ABM no qual se ressalta como uma *virtude* o caráter plebeu, *não-nobre* do sentido histórico – “‘sentido histórico’ significa quase que sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo: no que logo se revela o seu caráter *não-nobre* [*unvornehmer*]” (*Ibid.*, p. 115, itálicos no original) – estamos longe da atmosfera conceitual que circunda as elaborações em torno da cultura *enquanto conceito*. Contudo, a relação entre “sentido histórico” e *barbárie* (agora amaciada pelo sufixo “semi”) se mantém. O que muda é a *valência* da noção de “barbárie”: de uma noção intrinsecamente *negativa* no ambiente conceitual legado pelo *Philosophenbuch* às *Extemporâneas*, para uma noção *positiva* aqui em ABM. De qualquer maneira, o “sentido histórico” em sua acepção de uma *abertura multifária* para acolher de modo compreensivo quase qualquer evento, obra ou ação, continua mesmo aqui distante de uma cultura *nobre* – a qual é certamente a acepção utilizada nas elaborações promovidas em torno da noção de cultura enquanto unidade domesticadora dos impulsos.

acesso perceptivo ao mundo exterior, entre outras conotações possíveis – não é de maneira nenhuma combatida por Nietzsche no decorrer da obra. Ao contrário, entre as significações de *historische Sinn* enquanto uma característica de certo modelo de pensamento europeu que detém influência úbica tanto na filosofia, quanto nas ciências humanas do século XIX – e que pode ser nomeado, *grosso modo*, com o epíteto de *historicismo* – e aquelas derivadas de *historisch empfinden* enquanto uma maneira de se referir à rememoração *psíquica* sem, no entanto, usar este termo, impera um considerável intercâmbio conotativo. De todo modo, que fique registrado que se me parece certo – defronte as considerações feitas até aqui – que não é possível compreender o conteúdo preciso da expressão “hipertrofia do sentido histórico” sem remetê-la ao crescimento excessivo do impulso cognitivo tal como argumentei; da mesma maneira, não é possível esperar que no decorrer do texto da HV após o Prefácio a expressão “sentido histórico” se remeta apenas à relação com o dito impulso.

Agora, chamo a atenção aqui para admoestação final que Nietzsche faz à filologia de sua época: que a filologia – utilizada aqui enquanto algo como um emblema metonímico para referenciar o todo das ciências históricas da época, ciências estas das quais a filologia, por óbvio, fazia parte – não se atenha apenas ao passado, mas também ao *futuro*. É importante notar que lá Nietzsche disfarça a sua fala sob a máscara do filólogo e não como filósofo. É como membro da ilustre corporação viva do classicismo alemão que ele toma a palavra, para girar o leme em direção oposta: lembrando a corporação de que só se julga o passado a partir do presente, mas que os constrangimentos vitais do presente o pressionam na direção de se perguntar se ele estará presente *amanhã*. A luta vital do presente é com o futuro, não com o passado, pois o que está em jogo é a sobrevivência do vivo (presente) e não a memória do morto (passado); memória esta recolhida, até certo ponto, sempre *arbitrariamente*. Portanto, aquilo que interessa para o vivente do que sua memória recolheu do passado é o que pode ser *utilizado* em sua manutenção com vistas ao futuro, e não o que pode ser simplesmente *conhecido* a partir desse passado. Se a ciência filológica entende falar pelo passado, a filosofia conclama o direito de se situar no presente, para poder disputar o futuro. A aposta de Nietzsche é, portanto, que uma filologia *orientada* filosoficamente aceitará olhar para o outro lado.

Aqui se encerra a primeira redação do Prefácio da HV. Se o Prefácio da obra tivesse vindo a lume com essa primeira redação, talvez um juízo superficial acerca das crípticas motivações publicadas do autor pudesse aparecer: a de que se trataria sem mais de uma crítica à filologia feita por um filólogo, já que esta é a única ciência que aparece citada no texto, ao mesmo tempo em que o autor se apresenta enquanto tal. Se esse fosse o caso, a obra ficaria refém de ser enquadrada apenas como uma *crítica a algo*, negativa por definição, propositiva apenas por acidente. Queria Nietzsche que ela fosse lida desse jeito? De qualquer modo, o fato é que o filósofo decide aumentar substancialmente o texto do prefácio antes da publicação da obra: em um curto prefácio de dois parágrafos, adiciona um terceiro. Não apenas isso: ao invés de apenas pôr o novo parágrafo como uma continuidade do último que foi escrito, *desloca* a novidade para o início e assim refaz a porta de entrada de seu escrito.

Nesse sentido, considero que a motivação de Nietzsche para com esse movimento de *inclusão e deslocamento* argumentativo efetuado por ele – que, como vimos, reestrutura completamente a primeira redação do Prefácio – seja a de *suplementar* com uma tese substantiva os componentes de crítica à filologia contidos na primeira redação, adicionando assim um componente *positivo* a um Prefácio que, deixado como estava, parecia induzir a uma leitura do escrito enquanto uma obra de caráter eminentemente crítico-negativo⁸⁹. Sendo que importa

⁸⁹ Jörg Salaquarda, em seu importante artigo que apresenta, até onde sei, a primeira tentativa de reconstrução filológica do texto da HV a partir das anotações redigidas por Nietzsche em seu período de composição (Verão - Outono de 1873) recolhidas no vol. 7 da KSA, aponta a dificuldade da literatura secundária sobre a HV em muitas vezes reconhecer os aspectos positivos substantivos da obra – dificuldade esta que no entender dele não fica restrita à HV, mas atinge em maior ou menor grau todo o conjunto das *Extemporâneas*. Para Salaquarda, contudo, o culpado por essa dificuldade de recepção do escrito pela comunidade filosófica especializada seria o próprio Nietzsche que, nos diversos momentos em que revisita a própria obra – especialmente o já citado EH, mas também o Prefácio à segunda edição de HH 2 – reserva ao conjunto das *Extemporâneas* o lugar de escritos meramente crítico-negativos e, nesse sentido, de relativa pouca importância quando comparados com NT e HH, cujos traços *propositivos* são sempre novamente encontrados por ele nessas retrospectivas. Nesse sentido, o retrato que Nietzsche teria deixado sobre seu próprio período produtivo de juventude indicaria a existência de um hiato *negativo* – o conjunto das *Extemporâneas* – entre duas obras de conteúdo filosófico propositivo, NT e HH, (SALAQUARDA, 1984, p. 1). Salaquarda, no entanto, argumenta em favor da revisão desse retrato deformado legado à posteridade pelas vicissitudes subjetivas do autor, explicitando algumas das teses substantivas da HV na p. 16 de seu artigo: “Das teses positivas do escrito fazem parte a distinção entre o ahistórico, o

ressaltar aqui o modo como a referência à necessidade de uma prática filológica *renovada* enquanto ato de intervenção na cultura também carrega consigo o intuito de combater a barbarização cultural alemã tal como o filósofo a entendia: por meio da oposição à extensão ilimitada da esfera de atuação intelectual do “sentido histórico” [*historische Sinn*].

Posto isso, passo agora à análise do parágrafo que Nietzsche escolheu para ser a primeira coisa a ser lida na HV.

3.2. A segunda redação do Prefácio da HV: a inclusão da sentença de Goethe e a noção de uma ciência exotérica

‘Aliás, odeio tudo aquilo que apenas me instrui [*belehrf*], sem aumentar ou estimular [*beleben*] diretamente minha ação [*Thätigkeit*]. Com essas palavras de Goethe, que expressam um resolutivo *ceterum censeo* [em latim no original - KS], pode ter início nossa consideração sobre o valor [*Werth*] e desvalor [*Unwerth*] da história [*Historie*]. Nela se mostra por que o ensinamento sem vivência [*Belehrung ohne Belebung*], por que o saber que entorpece a ação, por que a história como fútil excesso de conhecimento e luxo devem, nas palavras de Goethe, ser odiados – porque ainda nos falta o mais necessário, e porque o supérfluo é inimigo do necessário. É certo que precisamos da história, mas de maneira diferente do que dela precisa o ocioso mimado no jardim do saber, que pode nobremente olhar com desdém para nossas toscas necessidades e nossas rudes carências [*Nöthe*]. Isto é, precisamos da história para a vida e para a ação, e não para uma cômoda renúncia da vida e da ação, ou ainda para a edulcoração da vida egoísta ou do ato covarde e vil. É apenas na medida em que a história serve à vida que queremos a ela servir; mas existe um grau [*Grad*], no exercício e na valorização da história, em que a vida fenece e se degenera: um fenômeno [*Phänomen*] que experimentamos agora, tão necessário quanto doloroso possa ser, como um estranho sintoma de nossa época. (HV, Prefácio, p. 30, itálicos no original)

A investigação genético-conceitual acerca desta citação de Goethe feita por Nietzsche revela uma trama intertextual complexa que, infelizmente, não foi muito

histórico e o supra-histórico, os três modos da história que serve à vida, a ideia de justiça, a compreensão das raízes históricas do historicismo, etc.” [*Zu den positiven Thesen der Schrift gehören die Unterscheidung von Unhistorischem, Historischem und Uberhistorischem, die drei Weisen lebensdienlicher Historie, der Gedanke der Gerechtigkeit, die Einsicht in die historischen Wurzeln des Historismus etc.*]. Nesse sentido, a dificuldade de conceder um estatuto propositivo ao texto da HV pela literatura secundária se daria por conta de uma confiança excessiva no juízo posterior de Nietzsche sobre sua própria obra – reproduzindo assim, para o caso da HV, uma dificuldade retrospectiva do próprio autor em reconhecer a dinâmica entre elementos positivos e negativos no texto por ele produzido.

perscrutada pela literatura secundária acerca da HV. Já Salaquarda (1984, p. 24) reconhece a importância da personagem conceitual de Goethe para a estrutura argumentativa da HV, dada sua presença constante, mas sinaliza apenas para trabalhos futuros a identificação e análise desta personagem⁹⁰: “Goethe emerge diversas vezes, tanto no espólio quanto na obra finalizada: seu significado para a *Segunda Extemporânea* deve ser investigado de maneira precisa em um estudo posterior”⁹¹. Também Gerhardt (1988, p. 149), em sua investigação acerca da estrutura conceitual da HV, indica a massiva influência goethiana sobre o escrito. Contudo, quando traz a personagem conceitual para explicitar o que está descrito no Prefácio, prefere se restringir àquilo que pode ser mais apropriadamente descrito com o retrato estético que Nietzsche faz do artista como modelo de “*grande indivíduo*”⁹² [*grossen Individuums*]; sem, no entanto, apontar qual traço característico do pensamento de Goethe Nietzsche se apropria ali. Por fim, em seu artigo sobre a gênese filológica da HV, Jensen simplesmente ignora os débitos de Nietzsche para com Goethe⁹³.

⁹⁰ Estudos que, no entanto, até onde sei, não foram posteriormente feitos por Salaquarda.

⁹¹ Goethe taucht verschiedentlich auf, im Nachlass wie in der fertigen Schrift: seine Bedeutung für die *Zweite Unzeitgemässe* sollte in einer weiteren Studie genauer untersucht werden.

⁹² “Essa vida, que se consome nas altas tarefas que põe para si e que ganha sua unidade não no sucesso externo, mas nas consequências internas, tem seu paradigma na *vida do grande indivíduo*, algo como Jacob Burckhardt descreveu e que Nietzsche herdou, com ocasional acentuação de componentes trágicos. Evidentemente, o tipo fundamental da vida aqui explicada se torna, com *pretensões normativas*, fundamento, quando é relacionado ao grande exemplo que tinha esclarecido por que lhe é odioso o que apenas o ensina sem intensificar sua ação: a *vida de Goethe*, tal como Nietzsche representa no espelho da própria experiência de Goethe, fornece a medida que deve julgar a utilidade e a desvantagem da história para a vida” (*Ibid.*, p. 149, itálicos no original). Que seja afirmado, no entanto, que a análise feita por Gerhardt dos argumentos propriamente filosóficos contidos na HV se utiliza de diversos componentes conceituais que podem sim ser remetidos a Goethe – tais como, por exemplo, a noção de “autoprodutividade da vida” [*Selbstproduktivität des Lebens*] e a noção da importância das faculdades criativas [*schöpferisch*] do pensamento tanto na ciência como na arte – ainda que o próprio Gerhardt não faça explicitamente tal remissão. Apenas à guisa de exemplo: acerca das potencialidades criativas envolvidas na ciência e na arte, Gerhardt prefere ressaltar a influência de Schiller sobre Nietzsche, não a de Goethe. No entanto, como a citação de Salaquarda acima aponta, a fonte para diversas anotações feitas por Nietzsche no material de preparo para a HV é Goethe, não Schiller.

⁹³ Essa situação será remediada em seu estudo monográfico sobre a HV publicado na forma de livro em 2016: *Uma interpretação de Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida de Nietzsche* [*An interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*]. Nesse livro, Jensen comenta a influência de Goethe sobre Nietzsche ainda que não na direção por mim

Contra essa situação deficitária legada pela literatura secundária a respeito da HV, contudo, o estudo de Vivetta Vivarelli demarca uma tomada de posição. Publicado em obra coletiva dedicada apenas ao pensamento do jovem Nietzsche⁹⁴, o texto de Vivarelli, que toma por um de seus objetos de investigação a leitura de Goethe feita por Nietzsche durante o período de composição da HV, auxilia enormemente na tarefa de definição de quais elementos do pensamento goethiano Nietzsche mobiliza ao fazer a inclusão da sentença do artista em seu Prefácio. Para isso, ela faz um mapeamento na obra de Goethe das fontes às quais Nietzsche retirou numerosas citações presentes no espólio⁹⁵. Deixo aqui externado, portanto, o débito que esta Tese contrai para com o estudo de Vivarelli.

Vivarelli inicia seu texto ressaltando as maneiras por meio das quais Nietzsche se apropria do texto goethiano e, ao fazê-lo, sublinha a existência de duas atitudes gerais que a análise do espólio no período de composição da HV permite evidenciar:

[...] Por um lado, retomar todas as críticas de Goethe com vista a uma erudição infrutífera; por outro lado, aproveita-se ele de todas as indicações acerca da possibilidade de um uso criativo do saber e, emprega, por conseguinte, outro motivo recorrente em Goethe, nomeadamente o de uma *ciência voltada para a ação*. (VIVARELLI, 1994, p. 276, itálicos meus)⁹⁶

explorada aqui, a saber, a de que a ciência histórica se converta em uma ciência *voltada para a ação* [*Handeln abzielenden Wissenschaft*], como se verá a seguir. Para os comentários de Jensen sobre a relação Goethe-Nietzsche, ver: JENSEN, 2016, pp. 40-4.

⁹⁴ BORSCHÉ, T. (ed.); GERRATANA, F.; VENTURELLI, A. *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlim: De Gruyter, 1994. O texto de Vivarelli carrega o título de "Nietzsche, Goethe e o sentido histórico" [*Nietzsche, Goethe und der historische Sinn*] e se encontra entre as pp. 276-91 da obra referida.

⁹⁵ Vivarelli (1994, pp. 277-9, p. 281) identifica nas anotações do período de composição da HV uma concentração em três obras goethianas dos empréstimos retirados por Nietzsche: a correspondência do poeta, especialmente a carta a Schiller de onde Nietzsche retira a sentença que abre o Prefácio da HV, o *Máximas e Reflexões* [*Maximen und Reflexionen*] e o *Conversas com Goethe* [*Gespräche mit Goethe*] compiladas por seu secretário particular Johann Peter Eckermann.

⁹⁶ [...] einerseits jede kritische Bemerkung Goethes im Hinblick auf eine fruchtlose Gelehrsamkeit aufzunehmen; andererseits greift er dagegen sämtliche Hinweise auf die Möglichkeit einer schöpferischen Nutzung des Wissens auf und benutzt somit ein anderes, bei Goethe regelmäßig wiederkehrendes Motiv, nämlich das einer aufs Handeln abzielenden Wissenschaft.

Na medida em que Nietzsche clama em seu último parágrafo redigido do Prefácio justamente pelo serviço da história com relação à vida e à ação, o segundo empréstimo identificado por Vivarelli da obra de Goethe se reveste de capital importância para meu propósito aqui, que é o de elucidar precisamente aonde se situa o débito de Nietzsche para com Goethe naquele contexto. Qual é a origem, portanto, da noção de ciência *voltada para a ação* [*Handeln abzielenden Wissenschaft*]?

O que se encontra por trás dessa formulação é algo que Nietzsche retira de uma obra de Goethe de natureza aforismática que apresenta pensamentos sobre diversos assuntos (ciência, cultura, arte, filosofia, etc.) que interessavam ao poeta e que foram recolhidos por ele durante sua vida produtiva enquanto artista, intelectual e cientista natural. A obra em questão foi publicada postumamente e recebeu o título de *Máximas e Reflexões* [*Maximen und Reflexionen*], cuja primeira publicação de maneira separada se deu em 1870⁹⁷. Nesse sentido, não se pode esperar aqui do empréstimo de Nietzsche algo como uma teoria plenamente realizada acerca da ciência, mas apenas um juízo expresso por Goethe de maneira aforismática que, segundo Vivarelli, pode ser reenviado a alguns motivos recorrentes em sua obra.

Na anotação 29[84]⁹⁸, pertencente ao material de preparo para a redação da HV, Nietzsche copia dois trechos de textos diferentes de Goethe. Em um desses trechos há uma indicação preciosa acerca do que o artista considerava ser a relação entre ciência e ação apontada por Vivarelli. A partir das indicações proporcionadas pelo estudo de Vivarelli, me foi permitido localizar a origem do trecho que aqui me interessa como sendo o aforismo 474 da referida obra *Máximas e Reflexões*⁹⁹. Cito aqui o original de Goethe visto que há problemas na redação da anotação de

⁹⁷ Cf. a “Introdução” de Thomas Bailey Saunders para sua tradução para o inglês das *Máximas e Reflexões* (GOETHE, 1908, p. 4).

⁹⁸ KSA 7, p. 666.

⁹⁹ Vivarelli (1994, p. 278) não faz referência direta ao aforismo específico de Goethe, apenas à obra *Máximas e Reflexões*.

Nietzsche¹⁰⁰. Importante precisar ainda que parte deste trecho de Goethe chegou a ser incorporado ao texto da HV¹⁰¹.

Somente por meio de uma práxis aprimorada devem as ciências causar efeito no mundo exterior; pois de fato são todas elas *esotéricas* e somente podem se tornar *exotéricas* por meio do aperfeiçoar de uma ação qualquer. Qualquer outro tipo de participação leva a nada. (GOETHE, 1963, vol. 12, p. 430. Itálicos meus)¹⁰²

Em sua anotação, Nietzsche redige “aperfeiçoamento” [*Verbesserung*] ao invés de “aperfeiçoar” [*Verbessern*], mas isto obviamente não altera o conteúdo da sentença: Goethe indica, enquanto cientista natural que foi, que é somente por meio da contribuição ativa para o *aperfeiçoamento da ação humana* que as ciências podem sair de sua condição *esotérica*, isto é, sua condição de conhecimento para consumo interno de uma comunidade de especialistas, para alcançar a participação (e intervenção) *pública* (pois, *exotérica*) nos rumos da cultura e da sociedade que as circundam, e de onde as ciências retiram as pessoas que delas tomam parte. Afora essa possibilidade de intervenção, Goethe vaticina o fracasso para qualquer ciência que tente outros caminhos de participação na *res publica* de sua época.

Se isso bastar para a elucidação da noção de ciência voltada para a ação que Vivarelli identifica na obra de Goethe, resta forçosa a afirmação de que tal noção se aproxima muito daquilo que se esconde por trás da outra sentença goethiana citada

¹⁰⁰ Na anotação 29[84] Nietzsche copia o aforismo 474 em sua integralidade com aspas, indicando que se tratava de um texto de Goethe. No entanto, ainda dentro do espaço concedido às aspas, Nietzsche interpola um trecho de outro texto de Goethe sem referi-lo enquanto tal, dando assim a impressão de que a anotação isola parte de um único texto original. O trecho interpolado junto com o aforismo 474 teve sua origem identificada por Vivarelli (1994, p. 279, n. 9) na p. 118 do vol. 38 da Edição do Jubileu [*Jubiläum-Ausgabe*] das obras completas de Goethe, volume este intitulado *Escritos sobre Literatura e Filosofia Natural* [*Schriften zur Literatur und Naturphilosophie*].

¹⁰¹ “Como resultado último e natural, alcança-se a amada ‘popularização’ [*Popularisiren*] [...] da ciência, isto é, o infame corte do tecido da ciência de acordo com as medidas do ‘público diversificado’ [*gemischten Publicums*] [...]. Goethe via nisso um mau uso e exigia que a ciência só devesse exercer efeito no mundo exterior através de uma *práxis superior* [*erhöhte Praxis*]” (HV, seção 7, p. 104, itálicos no original).

¹⁰² Nur durch eine erhöhte Praxis sollten die Wissenschaften auf die äußere Welt wirken; denn eigentlich sind sie alle esoterisch und können nur durch Verbessern irgendeines Tuns exoterisch werden. Alle übrige Teilnahme führt zu nichts.

por Nietzsche no Prefácio da HV: a de que seria odiosa toda instrução que não estimulasse a ação de alguém.

Neste sentido, posso agora encerrar meu comentário acerca da segunda redação do Prefácio da HV. Ao iniciar seu Prefácio com a frase “Aliás, odeio tudo aquilo que apenas me instrui, sem aumentar ou estimular diretamente minha ação” (retirada de uma carta de Goethe a Schiller datada de 19 de Dezembro de 1798¹⁰³) Nietzsche, tendo em vista também a dimensão existencial-vital do passado – e, portanto, tentando se desvencilhar da redução da história a apenas um problema epistemológico¹⁰⁴ – pretende trazer para sua discussão a respeito de qual deve ser o valor [*Werth*] das ciências históricas justamente esta outra advertência goethiana: a de que, para causar impacto efetivo no mundo para além da ciência, as ciências históricas também têm de mirar a ação como *finalidade* [*Ziel*]. Inclusive, por conta da própria delimitação do campo fenomênico de tais ciências – no caso, o domínio da *ação humana* ocorrida no passado¹⁰⁵ – essa advertência ganha ainda mais gravidade. Pois, o estudo do que foi agido e produzido no passado deve levar em conta as demandas por ação *no presente*. Somente assim as ciências históricas podem renovar o compromisso com o *aperfeiçoamento* da capacidade para agir do humano, e evitar a queda no *esoterismo* exangue no qual “a vida fenece e se degenera”. Esoterismo esse cujos efeitos a incidir sobre as diferentes ciências da

¹⁰³ Disponível para consulta no site do Friedrich Schiller Archiv (<https://www.friedrich-schiller-archiv.de>). Link para remissão direta da carta: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefwechsel-von-schiller-und-goethe/1798/552-an-schiller-19-dezember-1798/> (acessado em 23/05/2023).

¹⁰⁴ Assim, por exemplo, na seção 29 da KSA 7 – que, como já afirmado, recolhe as anotações e rascunhos de Nietzsche utilizadas como material de preparo para a HV – o filósofo redige o seguinte trecho na anotação 29[138]: “História meramente como um problema epistemológico [*Erkenntnisproblem*]: em seus níveis mais inferiores, direcionada apenas para a informação de última hora, não para o conhecimento [*Einsicht*]; em seu sentido superior, sem repercussão para a vida. Gigantesco desperdício de meios [*Mittel*], sem práxis robusta [*kräftige Praxis*]”. (KSA 7, 29[138], p. 692). Tradução minha do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 256).

¹⁰⁵ Aqui tomo a liberdade de citar meu livro sobre a filosofia da história europeia dos séculos XVIII-XIX intitulado *Da filosofia da história à sociologia histórica*, o qual é uma versão revisada da minha dissertação de mestrado. No capítulo 2 exploro a dificuldade da filosofia da história do século XVIII em conceber a história como um resultado *apenas* de ações humanas, e não de noções teológicas como a “providência divina”, ou metafísicas como um “propósito da natureza”. Para isso, ver: SIQUARA, 2016, pp. 48-9; pp. 86-90.

época Nietzsche descreve, a meu ver, nesta anotação redigida entre a primavera e o outono de 1873:

Tudo aquilo que é *geralmente significativa* acerca das ciências tornou-se *acidental* ou está *inteiramente ausente*:
 O estudo da língua [*Sprachstudium*], sem os princípios de estilo e retórica.
 Os estudos acerca da Índia [*indischen Studien*], sem a filosofia.
 A antiguidade clássica, sem qualquer conexão com o esforço [*Bestrebung*] prático, com aprender a partir disso.
 As ciências naturais, sem cada cura e repouso, que Goethe lá descobriu.
 A história [*Geschichte*], sem entusiasmo [*Enthusiasmus*].
 Em suma, todas as ciências, sem direcionamento prático: portanto, praticadas de maneira diferente daquela que os verdadeiros homens cultivados [*Kulturmenschen*] a praticaram. (28[4], KSA 7, p. 617. Itálicos no original)¹⁰⁶

Com isso, encerro minha leitura detida do Prefácio segundo sua história composicional. Como afirmado no início da segunda seção, meu propósito com essa estratégia de leitura foi o de facilitar a exposição das motivações conceituais de Nietzsche para com a HV tal como expressas no Prefácio – o que, em grande medida, equivale a explorar as indicações lá deixadas de como o autor gostaria que a obra fosse lida, ao mesmo tempo em que apontar aquilo contra o qual o autor se opunha. Que a exposição de tais motivações conceituais seja crítica, considero eu que a leitura do Prefácio fala por si só. Nietzsche ali parece querer condensar tudo aquilo que as restantes 10 seções da obra se esforçarão em afirmar, detalhar e defender; tarefa esta de difícil êxito, mesmo para um estilista fenomenal como ele. Da mesma maneira, como espero ter demonstrado com o que foi exposto na primeira seção deste capítulo, a ausência de qualquer referência ao diagnóstico feito pelo filósofo acerca da *anarquia* ao nível dos impulsos exercida pela modernidade cultural alemã não facilita o entendimento daquilo que o Prefácio expressa.

Entretanto, se levarmos em conta, mais uma vez, as atribuições do processo de escrita e publicação e a maneira como este impactou a redação do Prefácio, talvez se possa dizer também que o filósofo não se saiu tão mal assim nessa tarefa. Pois se há algo que está definitivamente ausente das motivações conceituais de Nietzsche para com a HV, por tudo o que foi aqui demonstrado com a leitura do

¹⁰⁶ Tradução minha do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 185).

Prefácio, será justamente a motivação para produzir nesta obra algo como um tratado *epistemológico*. Se Nietzsche redigiu o Prefácio para afastar resolutamente a hipótese de leitura de que ali se encerra *apenas* uma obra de teoria do conhecimento, forçoso será dizer que o Prefácio cumpriu seu intento, ainda que de maneira críptica. Pois, o efeito retórico alcançado pela inclusão da sentença de Goethe e a maneira como esta permite a constatação da tese central de que o critério para julgar a investigação científica do passado seja sua capacidade de contribuir para o *aperfeiçoamento da ação* no presente, são, a meu ver, indícios suficientes para indicar aquilo que me parece ser a principal intenção do filósofo para com seu escrito: estimular a *defesa de uma concepção exotérica de ciência histórica*, no sentido dado por Goethe ao termo.

Dessa maneira, o que se pode esperar da HV tal como o Prefácio o expressa será a exposição de razões não em defesa da necessidade de se *conhecer* o passado, por exemplo, em seus próprios termos. Isso, o sentido histórico advindo do modo de produção científico das ciências históricas contemporâneas à Nietzsche já faz. O que o Prefácio deixa entrever acerca do que será exposto na HV é antes a necessidade de uma *confrontação* justamente com o *êxito* científico, institucional e cultural dessas mesmas ciências da maneira como o filósofo o entende. Pois, esse suposto êxito carrega consigo a exacerbação, para usar aqui mais uma vez a expressão de Goethe, do *esoterismo* inerente ao fazer científico e, em decorrência disso, a paulatina e crescente autonomização desse mesmo fazer científico com relação às demandas *ao nível da ação* que o reconhecimento da dimensão existencial-vital do passado, segundo Nietzsche, exige.

Resta à comunidade leitora da HV compreender o alcance dessa dimensão existencial-vital do passado tal como Nietzsche ali a expressou. Para dar início à elucidação dessa dimensão – tarefa essa que, contudo, será somente concluída no decorrer desta Tese – empreendo agora a partir do próximo capítulo uma análise detalhada daquilo que configura o cerne do programa positivo para as ciências históricas que Nietzsche deseja com seu livro avançar. Como já afirmado desde a Introdução, a postulação de tal programa se dá por meio da elaboração por Nietzsche de duas tipologias que servirão à exposição de um verdadeiro conjunto de teses que, no entanto, podem ser encaradas como tendo dois alicerces centrais. O

primeiro será a afirmação da exigência de que o esquecimento seja encarado como uma *necessidade vital*. O segundo será a afirmação de algo como uma *política da memória* enquanto um princípio orientador para as ciências históricas. Sendo que tal princípio será interposto por ele com fim de substituir um outro princípio, a saber: a noção de que o *acúmulo* de conhecimento detém *valor intrínseco*. Será justamente essa característica “principiológica” concernente ao valor intrínseco do acúmulo de conhecimento, que Nietzsche escolherá como alvo preferencial de seus ataques àquilo que lhe parece ser uma *perda de finalidade* das ciências históricas de sua época, justamente por se permitirem ser conduzidas *apenas* por um tal princípio.

4. Capítulo 3: A HV como defesa de uma concepção exotérica de história

Capítulo sobre a vida e a história: o que a ciência diz acerca disso: *laissez faire*. O que falta é a práxis apropriada, a arte da cura. (KSA 7, 29[161])

A partir, portanto, do que foi alcançado com a leitura detida do Prefácio por meio de sua história composicional, considero que agora já se tenha elementos para definir os marcadores hermenêuticos que serão por mim utilizados para fins de análise das duas tipologias propostas por Nietzsche na HV. Esses marcadores são aqueles apontados como as motivações conceituais para com a HV que Nietzsche exprime em seu Prefácio de maneira críptica, a saber: i) impedir a *redução* do campo problemático erigido pela história enquanto ciência a uma mera *questão epistemológica*; ii) defender uma concepção de ciência histórica que esteja comprometida com o *aperfeiçoamento da ação* no presente. A esses dois marcadores retirados daquilo que o filósofo expõe no Prefácio, deve ser adicionado mais um, que foi alcançado por meio da contextualização feita no primeiro capítulo: a noção de *função domesticadora da cultura*.

Dessa maneira, minha leitura de conjunto da HV vai sendo moldada a partir desses três marcadores hermenêuticos: i) a tese da função domesticadora da cultura; ii) a crítica à redução da reflexão sobre o passado a uma mera questão epistemológica; iii) a defesa de uma concepção de ciência histórica voltada para o aperfeiçoamento da ação no presente.

Isto posto, sigo agora para a discussão daquele que será, provavelmente, o tema nuclear de onde se expande a constelação discursiva da HV, qual seja: o que acontece com a ciência histórica quando a descrevemos a partir da *necessidade do esquecimento* e não da memória?

4.1. A história sobre o pano de fundo da *necessidade do esquecimento*

Reapresento, portanto, a pergunta: o que acontece com a ciência histórica quando a descrevemos a partir da *necessidade do esquecimento* e não da

memória? Penso que esta seria a melhor forma de colocar a motivação definitiva a conformar o texto da HV tendo em vista a maneira como Nietzsche lá constrói o seu argumento – ainda que esta pergunta não esteja lá posta sob essa forma, naturalmente. E qual seria essa maneira por meio da qual o filósofo apresenta suas posições críticas sobre o andamento da ciência histórica em sua época?

Em primeiro lugar, é preciso afirmar que talvez de maneira tipicamente *nietzschiana* o caminho que o filósofo escolhe para avançar suas considerações sobre a ciência histórica de sua época carrega a marca da recusa da *linearidade*. Se, por um lado, a análise da ciência histórica feita por Nietzsche na HV abarca tanto conteúdos típicos da filosofia da história (mormente sua crítica da teleologia enquanto modo de organização causal daquilo que deve ser explicado que é um traço característico das diversas filosofias da história entre Johann Gottfried Herder e Eduard von Hartmann, crítica essa explicitada nas seções 8 e 9 da obra), quanto conteúdos próprios da epistemologia e filosofia das ciências (como sua crítica à noção de objetividade apresentada na seção 6), ambas as séries de conteúdos – e os argumentos mobilizados por estas no texto – retiram sua razão de ser de um terceiro conjunto de elaborações que termina por se revestir de um aspecto fundacional para a obra como um todo: a apresentação na seção 1 de uma *antropologia especulativa* na qual o humano é representado como um *animal constituído pela rememoração compulsória*.

Nesse sentido, portanto, se me fosse exigido algo como uma descrição figurativa dos conjuntos de posições teóricas expressas por Nietzsche no âmbito da HV eu teria o seguinte a dizer: a partir de um *tronco* que é a antropologia especulativa que atribui ao humano uma condição definida pela rememoração compulsória partem três grandes ramos responsáveis, em grande medida, pelos conteúdos propriamente filosóficos da obra: a crítica à objetividade das ciências históricas da época, a crítica ao uso de formulações tipicamente teleológicas feitas pela filosofia da história contemporânea de Nietzsche (representada sobretudo pela obra de Eduard von Hartmann) e a defesa de uma aproximação da história para com a *arte* como vetor de uma renovada concepção de ciência histórica que supere as limitações apontadas naquelas duas críticas precedentes.

Desse modo, e retomando aqui *en passant* algo já discutido no capítulo anterior acerca da avaliação tardia do próprio Nietzsche de que a HV deveria ser enquadrada como um escrito meramente crítico-negativo – portando assim uma notável ausência de conteúdos *positivos* em sua tessitura argumentativa – me parece, mais uma vez, ser necessário referendar que esta é uma avaliação de todo pouco equilibrada da obra¹⁰⁷. Pois forçoso será reconhecer que, além da saída apontada por Nietzsche para as dificuldades por ele antevistas para ciência histórica de sua época por meio da referida aproximação com a arte, também o ensaio de antropologia especulativa apresentado na seção 1 da obra deve ser contado entre os elementos positivos contidos em seu escrito sobre a história.

Entretanto, e como que para dificultar um pouco mais a tarefa de análise da obra, ainda recai sobre o tratamento interpretativo da HV o fato de que Nietzsche emoldura os conteúdos expressos por aquele tronco argumentativo e seus demais ramos dentro de um diagnóstico mais amplo: o diagnóstico acerca das práticas comportamentais e hábitos de pensamento instituídos e alimentados por aquilo que ele considera ser a modernidade cultural e intelectual da Alemanha de sua época. Sendo que um dos mais poderosos desses hábitos de pensamento seria justamente a noção de que haveria no discurso da modernidade intelectual alemã em geral – e, em particular, na comunidade de especialistas das diversas ciências históricas da época, mormente a filologia clássica – algo como uma relação diretamente proporcional entre *acúmulo de conhecimento* e *aprimoramento da vida* e que este verdadeiro *pressuposto não examinado* daquele discurso como Nietzsche o entende é que deveria ser analisado criticamente.

¹⁰⁷ Como, por exemplo, termina por fazer Karl Löwith (1966, p. 55) que em sua obra sobre Jacob Burckhardt define a HV como uma “polêmica anti-histórica” [*antihistorischer Kampfschrift*] e ao comparar as visões gerais tanto de Nietzsche quanto de Burckhardt acerca do fenômeno histórico afirma que o primeiro via neste primorosamente a “desvantagem” [*Nachteil*] e o último, a “utilidade” [*Nutzen*] do mesmo (*Ibid.*, p. 35). Que se diga, no entanto, em favor de Löwith que no mesmo capítulo em que compara Burckhardt e Nietzsche acerca das perspectivas de ambos sobre a história, ele faz uma apresentação muito boa dos argumentos gerais da HV. Contudo, a meu ver, é justamente a desatenção de Löwith para com os aspectos *positivos* proporcionados pelo ensaio de antropologia especulativa apresentado por Nietzsche na seção 1 da HV que acaba por desequilibrar sua avaliação do escrito.

Desse modo, penso que se pode afirmar sem perigo de se estar cometendo uma grande impropriedade que essa seria uma das grandes correntes subterrâneas a por em movimento o texto da HV: a de que a crítica à modernidade histórico-cultural alemã naquela obra se apresenta sobretudo como uma crítica a essa identificação entre acúmulo de conhecimento e aprimoramento da vida. Identificação essa que também pode ser descrita de maneira mais sucinta por meio da enunciação da tese de que o acúmulo de conhecimento seria um bem *em si mesmo*, indiferente a variações de contexto e atividade; portanto, desejável por si próprio e em *qualquer* circunstância. E, se afirmo que a crítica a essa tese do *acúmulo de conhecimento como um bem intrínseco* se apresenta, no mais das vezes, como algo articulado ao modo de um subtexto ao texto da HV é porque a maneira como a crítica a essa tese está lá exposta não se dá de forma direta, mas emerge em meio aos artifícios retóricos da hipérbole e da provocação:

Enfim, o homem moderno [*moderne Mensch*] carrega consigo uma quantidade descomunal de indigestas pedras de conhecimento [*Wissenssteinen*], que então, em certo momento e em sua ordem, estrepitam na barriga, como no conto de fadas¹⁰⁸. [...] O saber [*Wissen*] que se empanturra, sem fome [*Hunger*] e mesmo sem necessidade [*Bedürfniss*], não mais produz um motivo que transfigura e se dirige para o exterior, e permanece oculto em um certo mundo interior caótico, que aquele homem moderno, com raro orgulho, denomina como sua mais própria “interioridade” [*Innerlichkeit*]. (HV, 4, p. 67)

As metáforas do “empanturramento” ou “excesso” [*Übermasse*], assim como do “empanzinamento” ou “saturação” [*Übersättigung*] são termos utilizados recorrentemente por Nietzsche¹⁰⁹ ao longo da HV para referenciar a situação que, a seus olhos, é o resultado de uma adesão acrítica das diversas comunidades intelectuais alemãs à tese do acúmulo de conhecimento como um bem intrínseco. E, de maneira contrária, ele também se utilizará da metáfora da “fome” [*Hunger*] como um indicativo de que outra relação com a investigação e a busca por conhecimento no que concerne ao passado ele tem em mente:

¹⁰⁸ A referência adicionada pelo tradutor André Itaparica aqui é ao conto “O lobo e os sete cabritinhos” dos Irmãos Grimm.

¹⁰⁹ Assim, por exemplo, ele escreverá na frase que abre a seção 5: “A saturação [*Übersättigung*] de uma época com a história me parece ser adversa e perigosa [...]” (HV, 5, p. 75).

Que essa seja a relação natural [*natürliche Beziehung*] de uma época, de uma cultura, de um povo com a história – *provocada pela fome*, regulada pelo grau de necessidade [*Bedürfnisses*], limitada pela força plástica [*plastische Kraft*] interior –, que o conhecimento de todos os tempos seja desejável apenas a serviço do futuro e do presente [...]. (HV, 4, p. 65, itálicos meus)

É, portanto, por meio dessas metáforas dietéticas do *empanzimento* e da *fome* que Nietzsche articulará todo um campo discursivo dentro do qual a tese do acúmulo de conhecimento como um bem intrínseco será submetida à crítica na HV, assim como apontará as relações necessárias para que uma outra tese possa ser lá aproveitada: a de que, concernente ao conhecimento do passado, mais importante do que a *extração* de algo, é inteirar-se primeiramente acerca da circunstância de se esta extração *responde* a algo – no caso, às demandas do *presente* e da disputa pelo *futuro* – e *como* responde. Pois, para o filósofo o que está em jogo é o entendimento de que as diversas maneiras por meio das quais a modernidade histórico-cultural alemã se apropria do passado têm como elemento norteador apenas a tese do bem intrínseco do acúmulo de conhecimento sobre este mesmo passado e isto, para ele, é um traço essencial de seu diagnóstico mais amplo da modernidade como uma situação sócio-histórica na qual a ausência da função domesticadora da cultura leva a um descontrole ao nível dos impulsos tanto da coletividade quanto dos indivíduos que dela fazem parte – aquilo que, como visto no capítulo anterior, o filósofo chama de *barbárie*¹¹⁰. Desse descontrole, a *saturação de*

¹¹⁰ Assim, por exemplo, Müller-Lauter no contexto de uma discussão acerca do problema do antagonismo na filosofia da história de Nietzsche – na qual analisa detalhadamente os argumentos apresentados pelo filósofo na HV – e de seu diagnóstico acerca da dificuldade da modernidade em constituir para si um “novo ideal” afirma: “Nietzsche, que percorre a ‘alma moderna’ e se detém em todos os seus cantos, encontra em toda parte os sinais característicos da dissolução das formações coesas. A modernidade é a época do desmoronamento: ‘os princípios desorganizadores’ (GOA 15, p. 193) caracterizam-na. A desorganização se mostra na heterogeneidade das estimativas de valor contraditórias entre si. ‘Vivemos no período em que concepções de vida distintas estão lado a lado: por isso, raramente uma época foi tão instrutiva; por isso é tão doentia, por padecer dos males de todas as direções ao mesmo tempo’ (KSA 8, 5[15], p. 43). O homem do século XIX é o ‘homem múltiplo, o caos mais interessante que talvez já tenha existido’ (KSA 12, 9[119], p. 404). Falta-lhe a medida que permitiria afirmar uma coisa e rejeitar outra. A aspirada ‘universalidade no compreender’ levou a um ‘deixar-tudo-aproximar-se’ cujo resultado, em contrapartida, é ‘um não-saber-onde-sair-nem-entrar’ (*Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, 50). Onde se justificam todas as pretensões, mesmo as contrapostas, não há como se formar nenhum ‘novo ideal’ (GOA 12, p. 367). Mas a época necessita de um tal ideal: seu domínio poderia domar as forças que aspiram a se separar e reconduzi-las na direção de um novo alvo” (MÜLLER-LAUTER, 2011, pp. 76-7, itálico no original). Em seu livro, Müller-Lauter está interessado em fornecer uma leitura de conjunto de toda a

informação indiscriminada sobre o passado que para Nietzsche define aquilo que na HV ele chama de cultura histórica [*historische Bildung*] se apresenta como verdadeira marca do “processo mental” [*geistige Vorgang*] do “homem moderno”:

Imaginemos agora o processo mental presente na alma do homem moderno. O saber histórico [*historische Wissen*] flui, continuamente e em diversas direções, de fontes inesgotáveis, o estranho e o disparatado o pressiona, a memória [*Gedächtniss*] abre todas suas portas, entretanto ainda não o suficiente; a natureza se esforça ao máximo em receber esses hóspedes estranhos, em organizá-los e venerá-los; estes, contudo, estão em luta uns com os outros, parecendo ser necessário constrangê-los e coagi-los para que eles não pereçam nessa luta. A habituação [*Gewöhnung*] a essa moradia desorganizada, tempestuosa e beligerante torna-se paulatinamente uma segunda natureza [*zweiten Natur*], estando igualmente fora de questão se essa segunda natureza é muito mais fraca, muito mais inquieta e completamente mais doentia do que a primeira. (HV, 4, pp. 66-67)

Se recordarmos o que foi afirmado no capítulo anterior acerca da maneira como Nietzsche, nessa etapa de seu desenvolvimento filosófico, concebia a relação entre a “cultura” enquanto um mecanismo de subjetivação e o objeto próprio sobre o qual esse mecanismo incide, os dispositivos volitivos lá nomeados de “impulsos” e “instintos” – que detém atividade *inconsciente* ao nível da personalidade, mas são maleáveis e, portanto, *respondem* aos constrangimentos sócio-culturais que são apanágio de toda vida social que é por natureza *dinâmica* e não estática – nos será concedida a chave que descortina o processo mental que o filósofo aqui identifica com a própria modernidade cultural alemã: a ausência, na modernidade, da *unidade domesticadora* que é o traço de toda cultura autêntica leva à *anarquia dos impulsos* ao nível individual, os quais, abandonados a seu próprio ímpeto tirânico que apenas deseja a *expansão* de seus domínios, leva a uma hobbesiana *bellum omnium contra omnes* desses dispositivos mesmos. E qual será, para Nietzsche, o resultado ao nível dos indivíduos da barbárie moderna? O vicejamento e alimentação de uma *personalidade fraca* [*schwache Persönlichkeit*], característica esta que detem uma

obra de Nietzsche, por isso a unidade domesticadora da cultura que é um traço característico do primeiro Nietzsche não está aqui posta como conceito nuclear em lugar da busca por um “novo ideal”. No entanto, penso que se poderia dizer que para o período inicial do desenvolvimento filosófico de Nietzsche – que é aquele que aqui me interessa – tal unidade domesticadora pode ser entendida como a resposta transitória do filósofo para essa busca de algo que “poderia domar as forças que aspiram a se separar”, a anarquia dos impulsos que o filósofo identifica com o aparecimento da modernidade.

consequência importantíssima para meus esforços aqui: a perda da *seletividade* no trato com o passado – a qual, como visto no capítulo 1, estava identificada no material relacionado ao irrealizado “livro do Filósofo” com o critério da indispensabilidade [*Unentbehrlichkeit*]:

Daí surge o hábito de não mais levar a sério as coisas reais [*wirklichen Dinge*], daí surge a “personalidade fraca”, a qual a realidade [*das Wirkliche*], o existente [*das Bestehende*], pouco impressiona; ela se torna mais negligente e comodista com a exterioridade, aumentando o abismo entre conteúdo e forma até a insensibilidade para a barbárie [*Barbare*]; a memória é ininterruptamente estimulada, novas coisas dignas de conhecer borbotam e podem ser colocadas, com apuro, nas caixas da memória. (HV, 4, p. 69)

Se aquilo que Nietzsche denomina de “cultura histórica” fosse um conjunto de práticas metódicas de investigação e ensino coordenadas por uma cultura autêntica, a memória [*Gedächtniss*] não seria “ininterruptamente estimulada” e aquilo que é *efetivamente existente* [*Wirkliche*] – ou seja: o tempo *presente* a partir do qual se dá, necessária e peremptoriamente, *qualquer* investigação histórica – não se tornaria algo a “não levar a sério”, isto é, algo que se pode *ignorar* enquanto *espaço de experiência* que orienta – ou antes: *deveria orientar* – as perguntas que, por sua vez, determinarão a maneira como será organizada a delimitação prévia do campo fenomênico de cada investigação particular do passado que constituem, em seu conjunto, a ciência histórica mesma. O que significa dizer: a evidência de que é a tese do acúmulo de conhecimento enquanto bem intrínseco (segundo o diagnóstico nietzschiano) o único elemento a nortear as investigações do passado produzidas pela cultura histórica da época implica – no contexto das elaborações então descortinadas pelo filósofo acerca das relações entre “cultura”, por um lado, e “impulsos”, por outro – no reconhecimento de que tal situação expõe o seguinte *sintoma*: que o *impulso cognitivo* [*Erkenntnisstrieb*], seguindo o *modus operandi* típico que o conceito carrega no pensamento de Nietzsche, *expandiu-se por sobre os demais* no que concerne ao modo como a cultura histórica se apropria do passado.

“Por meio do isolamento, algumas séries de conceitos [*Begriffsfolgen*] podem se tornar tão veementes que atraem para si a força [*Kraft*] de outros impulsos [*Triebe*]. Assim, p. ex., o impulso cognitivo [*Erkenntnisstrieb*]” escreve Nietzsche num trecho da anotação 19[257]¹¹¹ que faz parte do material referente ao *Philosophenbuch*. Aqui se pode notar algo como o protótipo da tese de que a modernidade intelectual alemã padece de *hipertrofia do sentido histórico*: dispositivos volitivos não contidos de alguma maneira – ao nível individual, por meio do autoconhecimento¹¹²; ao nível coletivo, por meio da função domesticadora da cultura – tiranizam a vida psíquica e a vida cultural. Nesse sentido, portanto, a cultura histórica é uma cultura tiranizada pelo incontrolado impulso cognitivo e a prova disso é sua adesão acrítica à tese do acúmulo de conhecimento enquanto um bem intrínseco. Assim sendo, isso que Nietzsche define como sendo a personalidade fraca pode ser entendida como a remissão, ao nível do aparelho psíquico individual, daquilo que ocorre em nível sócio-cultural com a modernidade: a perda de uma instância reguladora que seja capaz de controlar os impulsos em prol de uma unidade *restritiva* no que concerne à eleição de objetivos e à adequação dos meios necessários para alcançá-los. Pois quando tal instância está ausente, ocorre com a “interioridade” daquelas pessoas que padecem do enfraquecimento da personalidade o mesmo que ocorre com a modernidade que sofre a doença histórica: ambas incorrem em grave estado de *desorientação*, como o filósofo assim afirma sobre as primeiras: “a interioridade aprendeu a realizar saltos, dançar, maquiarse, expressarse em abstração e cálculo e paulatinamente se perder de si mesma!” (HV, 4, p. 72).

Levando tudo isso em conta, não pode ser considerado surpreendente que Nietzsche encerre a seção 4 da HV com uma solene exortação aos alemães para que espelhem aquilo que ele enxergava haver entre os gregos: uma férrea *unidade*

¹¹¹ KSA 7, p. 500. Tradução do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 79).

¹¹² “Essa é uma alegoria para cada um de nós [o lema délfico: “conhece-te a ti mesmo” - KS]: deve-se organizar o caos que se tem em si, tornando a refletir sobre suas maiores necessidades.” (HV, 10, p. 146).

domesticadora a embasar suas manifestações intelectuais e culturais enquanto coletividade:

Então devo, expressamente, deixar aqui meu testemunho de que é a *unidade alemã* em seu sentido superior que ansiamos, e que ansiamos com mais fervor do que a unidade política, *a unidade da vida e espírito alemães pelo aniquilamento da contradição entre forma e conteúdo, entre interioridade e convenção*. (HV, 4, p. 74, itálicos no original)

Isso que Nietzsche aqui nomeia como contradição entre “forma e conteúdo, entre interioridade e convenção” remete a uma exploração feita por ele por boa parte do texto escrito da seção 4 na qual a cultura alemã é descrita como uma cultura *decorativa*, ao modo da maneira como ele então entendia a cultura romana e cujo sentido foi por mim explorado no capítulo 1. Dessa maneira, o sentido da expressão “cultura decorativa” em nada difere daquilo que venho ressaltando aqui com relação ao diagnóstico nietzschiano da anarquia dos impulsos como algo decorrente da modernidade e que permite que se nomeie de *barbárica* a cultura moderna. Inclusive, com relação a oposição *cultura - barbárie* expressa por ele na *Extemporânea* sobre David Strauss e também analisada no capítulo 1, Nietzsche chega mesmo a repeti-la no próprio texto da seção 4:

A cultura de um povo, como o oposto dessa barbárie, foi uma vez designada – com algum direito, como penso – como unidade do estilo artístico em todas as expressões vitais de um povo; essa designação não deve ser mal-entendida como se se tratasse de uma oposição entre barbárie e *belo* estilo; o povo a que se prescreve uma cultura deve ser, em toda efetividade, apenas uma unidade viva e não se dividir penosamente em interior e exterior, entre conteúdo e forma. Quem quer incentivar e fomentar a cultura de um povo incentiva e fomenta essa unidade superior e contribui com o aniquilamento da aculturação [*Gebildetheit*] moderna em favor de uma cultura verdadeira [...]. (HV, 4, p. 69, itálico no original)

Chamo a atenção aqui para o fato de que ao retomar em HV a definição de cultura como *unidade de estilo artístico em todas as expressões vitais de um povo* formulada inicialmente na primeira *Extemporânea*, Nietzsche o faz, contudo, introduzindo uma importante advertência: não obstante a ocorrência da expressão “estilo artístico”, o conteúdo da definição não deve ser interpretado em sentido demasiado estético. O que está em jogo não é uma oposição entre barbárie e “belo estilo”, mas a exposição de duas situações contrapostas: uma em que certa *unidade*

domesticadora está posta e outra em que esta se faz ausente. Pois como visto no capítulo 1 na análise da anotação 19[41] da KSA 7¹¹³ a questão é que tanto a filosofia quanto a arte são então tratadas pelo filósofo como *instâncias reguladoras* a serviço da cultura: à filosofia cabe domesticar o impulso cognitivo [*Erkenntnisstrieb*], à arte cabe domesticar aquilo que ele lá chama de impulso modelador [*Formentrieb*] e assim sucessivamente.

Neste sentido, portanto, o que está em questão na denúncia feita por Nietzsche do *empanzimento* [*Übersättigung*] da época moderna com a história – que se caracteriza por uma cultura histórica que perdeu a capacidade de *selecionar aquilo que é indispensável* no trato com o passado daquilo que não é, situação esta que só pode ter uma consequência: o acúmulo indiscriminado de informação sobre este mesmo passado – deve ser entendido como resultado da ausência de uma instância reguladora que impeça o crescimento desordenado dos impulsos pertencentes aos indivíduos e à coletividade que vivem aquela época. Sendo que, destes impulsos em descontrole, Nietzsche elege o crescimento desregrado do impulso cognitivo para a figura de *patógeno* determinante da donçã histórica, como a adesão acrítica da comunidade de especialistas das diversas ciências históricas à tese do acúmulo de conhecimento enquanto um bem intrínseco o demonstra.

No entanto, alguém poderia muito bem agora perguntar: e o quê tudo isso tem a ver com o *esquecimento*? Afinal de contas, eu iniciei esta seção afirmando que a aparente motivação principal de Nietzsche para com a escrita da HV poderia ser descrita por meio da seguinte questão: o que acontece com a ciência histórica quando a descrevemos a partir da *necessidade do esquecimento* e não da memória? Bem, se de acordo com essa rede de metáforas dietéticas que venho aqui explorando, o “saber que se empanzurra” com informação do passado puder ser considerado como algo idêntico a um *excesso de memória* [*Gedächtniss*], então o *capricho da gula* – a “história como fútil excesso de conhecimento e luxo” como tão bem o filósofo a descreve no Prefácio – deve ser contido pela intervenção de uma

¹¹³ Capítulo 1, p. 42 acima.

necessidade vital: a “fome”, ou, em outras palavras, o *esquecimento*. Lembrando que mesmo para o aplacamento da fome deve haver *seletividade*: *pedras*, inclusive as “de conhecimento”, não são elegíveis para esse fim.

Excessos retóricos à parte, o que estará em questão para Nietzsche será, portanto, a afirmação de que o esquecimento seja acolhido como uma *necessidade vital* em simetria com a necessidade também vital da recordação. No entanto, dado o diagnóstico de que a modernidade sofre de um excesso de recordação expresso por meio da *artificialidade* de uma barbarizada “cultura histórica” que perdeu a capacidade de manejar, com seletividade, o trato com seu próprio passado, Nietzsche acabará por ressaltar de maneira tão veemente a exigência de um exercício *ativo* do esquecimento que, para parte relevante da recepção da HV, parecerá mesmo que o que está em jogo no escrito não é a demanda por uma simetria na relação entre história e esquecimento, mas antes uma *recusa* da história¹¹⁴.

No entanto, como será mostrado adiante, ainda que parem dúvidas sobre o *modo* como Nietzsche imaginava – a partir do que ele expressa no texto da HV – que tal exercício ativo do esquecimento pudesse de fato ser feito no contexto da elaboração do humano enquanto um animal que está *condenado* à memória, o mesmo não pode ser dito acerca da expressão da seguinte tese: se há uma relação doentia e paralisante com o passado que se exprime por meio de uma ciência histórica afundada em seu próprio *esoterismo*, há também uma relação saudável e *ativa* com esse mesmo passado que, se reconhecida e praticada, permite à ciência histórica que esta abandone o esoterismo exangue em que se encontra e abrace a

¹¹⁴ Cf., por exemplo, Giorgio Colli (2000, p. 36), para quem a HV simplesmente é um escrito cuja “solução, todavia, não convence” pois porta sua fundamentação em uma “tese anti-histórica” (*Ibid.*, p. 35). O eminente editor da edição crítica completa das obras do filósofo chega mesmo a se perguntar: “Para quem reconheceu no impulso histórico uma aberração, uma fonte de infelicidade, e na recordação um afastamento da vida, como é possível sustentar que nós tenhamos necessidade da história para a vida, para a ação, que se deva usar o passado como meta de vida? Esta seria a utilidade da história.” (*Ibid.*, pp. 37-8). Mais uma vez aparece aqui, a meu ver, uma dificuldade de interpretação para com as evidências textuais de que a HV não é apenas um escrito crítico-negativo.

função *exotérica* que o filósofo lhe demanda. No que concerne à expressão da tese indicada acima Nietzsche é direto e solar em seu proferimento.

Essa relação está posta no trecho citado acima que inicia a seção 4 da HV em que Nietzsche conclama a ciência histórica a um retorno à “relação natural [*natürliche Beziehung*] de uma época, de uma cultura, de um povo com a história – *provocada* pela fome, *regulada* pelo grau de necessidade, *limitada* pela força plástica interior” (itálicos meus). Caberá, portanto, à comunidade leitora da HV decifrar adequadamente o conteúdo desse enunciado. *Provocação, regulação, limitação* esses são os termos escolhidos pelo filósofo para indicar o *optimum* circunstancial a partir do qual uma relação *frutífera* com o passado pode ser, em primeiro lugar, posta. Penso que esses termos indicam, por sua vez, algo que está exposto desde a primeira linha com a qual o filósofo inaugura seu Prefácio: a preeminência da situação de *ação* ou *atividade* [*Thätigkeit*] como *espaço de experiência* determinante para qualquer acesso que se pretenda rico ou proveitoso para com o passado seja de uma pessoa, de uma sociedade, de uma cultura. Se tal preeminência não está posta, o passado deve ser *esquecido* ou, se isto não for possível – dada a função estrutural carregada pela memória para com o aparato psíquico do animal humano que não escolhe *lembrar*, mas lembra *compulsoriamente* – que seja ao menos *ignorado*. Pois a *vida* só existe no *presente* e a pergunta que a move é se ela vai estar presente *amanhã*, e não, por óbvio, ontem. Nesse sentido, cabe àquilo que vive *agir* em prol do aprimoramento das condições presentes que lhe estão dispostas e das *futuras* que a esperam e aquilo que já *passou* só deve ser levado em consideração naquilo que participe desse aprimoramento. Pois o passado próprio de uma pessoa, de uma sociedade, de uma cultura *já* retorna de maneira idêntica a seu primeiro aparecimento e se algo nas condições presentes de sua existência parece indicar tal retorno é preciso prudência nesse ajuizamento: pode muito bem ser que tal juízo – talvez produzido precocemente sem a devida avaliação daquilo que está efetivamente disposto enquanto realidade presente – esconda antes um *anseio* por esse retorno: a volta ao cobertor confortável do já vivido face a amedrontadora presença daquilo que ainda não o foi. E isto sendo muitas vezes desimportante o quão doloroso e torturante foi aquilo já vivido em primeiro lugar, dada a invariável *ansiedade* que sempre acompanha a confrontação com a incontornável *contigência* de todo amanhã, o que muitas vezes leva uma

peessoa, uma sociedade, uma cultura a escolher a fantasmagoria entorpecente de uma tragédia *certa*, ao acompanhamento atento de um drama *incerto*¹¹⁵.

“A toda ação pertence o esquecimento” [*Zu allem Handeln gehört Vergessen*] afirma peremptoriamente Nietzsche (HV, 1, p. 36), proferindo, entretanto, algo que mais oculta do que revela. De que tipo de ação está Nietzsche a falar aqui? E de que tipo de esquecimento? Para sermos capazes de acessar de maneira mais adequada o conteúdo desse enunciado temos de então confrontar o ensaio de *antropologia especulativa* que Nietzsche oferece à sua comunidade leitora, pois é lá que a descrição do humano como um animal movido pela rememoração compulsória se apresenta. Como se verá, é lá também que o filósofo inicia a exposição da primeira de suas duas conhecidas tipologias que são, em grande medida, responsáveis pela organização metodológica, se assim a quisermos chamar, da proposta nuclear do texto de que a ciência histórica deva ser regulada pela necessidade vital do esquecimento. Contudo, acerca dessa última afirmação, penso que cabe aqui uma rápida qualificação.

Afirmo aqui que a ciência histórica deva ser “regulada” pelo esquecimento porque penso que a intenção de Nietzsche com seu escrito seja defender algo como uma *simetria entre memória e esquecimento* a condicionar a relação com o passado que é própria dos animais humanos. Mas também porque considero que uma leitura atenta da HV deva a todo custo evitar cair no enfeitiçamento retórico que a tapeçaria metafórica e figurativa por meio da qual o texto é apresentado certamente pretende induzir. Assim, por exemplo, me parece que afirmar como o faz Vanessa Lemm (2007, p. 173) que a história deva se permitir ser “carregada pelo esquecimento”

¹¹⁵ Importa ressaltar aqui como na seção 2, em meio ao tratamento dado por Nietzsche ao conceito de história *monumental* que integra sua segunda tipologia, ele escreve as seguintes zombeteiras palavras contra a noção de um *retorno* por parte do já vivido, em franco contraste com algo como a doutrina do *eterno retorno*, que ele mais tarde famosamente explorará: “No fundo, aquilo que uma vez foi possível só poderia ocorrer uma segunda vez se os pitagóricos estivessem certos em acreditar que, dada uma contelação 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 estóico e um epicurista se aliarão e assassinarão César e, num outro arranjo, Colombo novamente descobrirá a América. [...] provavelmente isso não acontecerá até que os astrônomos voltem a ser astrólogos” (HV, 2, p. 51).

[*carried away by forgetfulness*] e que “o histórico é ele mesmo engendrado pelo aistórico” [*historical itself is engendered by the unhistorical*] (*Ibid.*, p. 179) se aproxima de uma arriscada indulgência para com os aspectos demasiado retóricos do texto que minha leitura tem ao menos a pretensão de evitar. Certamente, Lemm está correta no raciocínio a embasar, por exemplo, sua afirmação de que aquilo que é propriamente histórico – a saber, o domínio das *ações humanas* ocorridas no passado – provém necessariamente daquilo que é “aistórico” (isto é, do *esquecimento*) na medida em que isso nada mais é do que afirmar com outras palavras a tese nietzschiana supracitada de que toda ação nasce de algum tipo de esquecimento. Contudo, ambas as afirmações de Lemm dependem de sua tese de que na HV não há propriamente simetria na relação entre memória e esquecimento, mas antes uma relação de preponderância, e mesmo, *anterioridade* do esquecimento com relação à memória¹¹⁶. Essa relação é por ela defendida a partir de uma hipótese na qual se estabelece uma espécie de *continuidade* a aproximar animais humanos e não-humanos que segue-se, por sua vez, de uma leitura específica feita por ela do ensaio de antropologia especulativa proposto por Nietzsche na primeira seção da HV.

Discordo, todavia, da viabilidade de uma tal defesa dessa hipótese de uma maior continuidade de experiência vital entre animais humanos e não-humanos porque penso que, ao menos na HV¹¹⁷, o que está em jogo no uso que o filósofo faz do conceito de *vida* seja uma *circunscrição* deste conceito apenas a seu sentido antropológico – o que equivale a dizer que “vida” na HV tem o sentido primacial de “vida *humana*” – ou, como afirma Gerhardt (1988, p. 139, itálicos no original), a quem sigo neste entendimento: “É desse *conceito de vida limitado antropologicamente* [*anthropologisch eingegrenzten Begriff des Lebens*] que

¹¹⁶ “A tese que defendo é que a novidade do ensaio de Nietzsche está contida na percepção de que o esquecimento dos animais é anterior e primordial à memória humana.” (LEMM, 2007, p. 171).

¹¹⁷ Lemm afirma que a hipótese de uma maior continuidade de experiência vital entre animais humanos e não-humanos pode também ser defendida com relação à maneira com a qual Nietzsche elabora o tema da *animalidade* por toda sua obra (LEMM, 2007, p. 170, n. 2). No entanto, não discuto aqui essa tese, pois ela se centra em uma análise de conjunto da obra do filósofo que excede evidentemente o objeto desta Tese.

Nietzsche trata, ao determinar de mais perto a relação com a história”. Pois se trabalharmos com a hipótese de que a noção de “vida” possa ser alargada ao ponto de permitir o acolhimento também do sentido de “manifestação biológica da vida não-humana” em pontos-chave de seu uso argumentativo na HV, penso que o resultado desse alargamento semântico será um esvaziamento de sentido do termo naqueles respectivos pontos-chave em que ele é utilizado. Assim, por exemplo, a frase com a qual o filósofo inicia a segunda seção da HV: “Que a vida precisa do serviço da história é algo que deve ser entendido de maneira tão clara quanto [...]” (HV, 2 p. 47). Ora, se em seu ensaio de antropologia especulativa Nietzsche deixa evidente que aquilo que define a vida animal não-humana é justamente sua *ausência de memória*, portanto, de história, não é possível conceber que tal vida não-humana *precise* do serviço da história.

Retomo agora uma breve descrição das duas tipologias que, como afirmei acima, respondem por algo como uma organização metodológica a partir da qual Nietzsche estrutura boa parte de sua proposta da necessidade de que a ciência histórica seja conduzida por meio de uma dinâmica, *simétrica* quanto à importância individual de ambos os elementos, entre memória e esquecimento. Entretanto, deixarei os detalhes de minha análise das duas tipologias para o restante do capítulo.

As duas tipologias apresentadas por Nietzsche na primeira terça parte do texto da HV são com toda a certeza aquilo que de mais conhecido há sobre a obra – Jensen (2015, p. 468) chega a afirmar que de tão conhecidas mesmo “estudantes superficiais de Nietzsche são capazes de recitá-las”. A primeira tipologia é aquela expressa pela tríade *histórico - aistórico - supra-histórico* que lida, em grande medida, com as diversas maneiras com as quais o humano enquanto animal *mnemônico* pode lidar com o passado (ainda que essa maneira sumária de apresentar esta tipologia incorra num certo nível de simplificação forçada: como se verá, há diferenças substanciais a distinguir aquilo que Nietzsche denomina de “supra-histórico” das outras duas partes da tríade). Essa tipologia é apresentada na primeira seção da HV. A essa tipologia segue-se uma segunda, dessa vez a lidar com três diferentes espécies [*Arten*] de ciência histórica [*Historie*]: *monumental - antiquária - crítica*, as quais, por sua vez, exprimem três tipos distintos de *atitudes*

perante o conhecimento e descrição do passado que a uma tal ciência pode levar a cabo. Essa segunda tipologia é apresentada nas seções 2 e 3 da HV.

No que segue, portanto, apresento minha análise das duas tipologias em duas seções respectivas: a próxima para a primeira e a seguinte para a segunda.

4.2. Humanidade, esquecimento, sensação, ponto de vista: A primeira tipologia

Os primeiros dois termos presentes na tríade *histórico - aistórico - supra-histórico* [*historische - unhistorische - überhistorische*], aquilo que o filósofo propriamente chama de *sentido histórico* e sua primeira contraparte, o *sentido aistórico* são apresentados à comunidade leitora da HV no supracitado ensaio de antropologia especulativa que abre a primeira seção da obra. Já a apresentação da segunda contraparte ao sentido histórico, o “*supra-histórico*” se dá já num contexto posterior ao ensaio de antropologia especulativa, em que Nietzsche elabora algumas consequências a partir do que foi primeiro nela exposto. Dessa maneira, analiso inicialmente a dinâmica lá posta pelo filósofo entre os dois sentidos, o *histórico* e o *aistórico* — e somente após isso, adentro a averiguação do que está por trás da definição do *supra-histórico*.

Para levar a cabo a análise do par *histórico – aistórico*, contudo, peço licença para citar aqui na íntegra os três primeiros parágrafos com que Nietzsche abre a primeira seção da HV. Penso que a justificação para essa longa citação se dá, mais uma vez, por conta da maneira como o filósofo escolhe apresentar, no mais das vezes, seus argumentos na HV: por meio de mininarrativas essencialmente figurativas nas quais exemplos e ilustrações são expostos ao invés da maneira tradicional do texto filosófico baseado na afirmação de teses e subsequente demonstração de sua robustez ou fraqueza. Sigo para a citação, portanto:

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.

No entanto, 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. É um milagre: o instante, deslizando aqui e acolá, um nada antes e um nada depois, retorna como um fantasma e tira a paz de um instante posterior. Continuamente, uma folha se solta do papiro do tempo, cai e flutua – e de repente volteia e pousa no colo do homem. Então diz o homem: “eu me lembro”, e inveja o animal, que logo esquece e vê cada instante efetivamente fenecer, afundar na noite e na névoa, extinguindo-se para sempre. O animal vive de forma *aistórica*: pois ele se absorve no presente, como um número, sem restar uma estranha fração; ele não sabe dissimular, nada esconde e aparece em cada momento inteiramente como aquilo que é; ele não sabe ser outra coisa senão sincero. O homem, ao contrário, luta contra a crescente e pesada carga do passado: esta o pressiona ou o enverga, sopesa seu passo como um fardo invisível e obscuro, que ele pode negar como ilusório e que, entre seus semelhantes, negaria com prazer para provocar inveja. Por isso ele se comove ao ver o rebanho pastar ou, de forma mais próxima, vê a 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. Mas a brincadeira tem que acabar: 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. Quando a morte enfim traz o seu ansiado esquecimento, rouba também o presente e a existência, selando com isso aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto “ter sido”, uma coisa que vive de negar-se e consumir-se, de contradizer-se a si mesma.

Se uma felicidade, se a ânsia por uma nova felicidade tiver o sentido de manter o vivente na vida e estimulá-lo a viver, então talvez nenhum filósofo tenha mais razão que o cínico: pois a felicidade do animal, como o cínico perfeito, é a prova viva da veracidade do cinismo. A menor felicidade, quando ininterrupta e faz feliz, é incomparavelmente mais feliz do que a maior felicidade episódica, que, como um capricho, como uma ideia súbita desvairada, surge entre o desprazer, o desejo e a carência. Tanto na maior como na menor felicidade, só uma coisa faz a felicidade ser felicidade: a capacidade de esquecer ou, expresso de forma erudita, a faculdade de sentir aistoricamente durante a felicidade. Quem não sabe alojar-se no umbral do instante, esquecendo-se de tudo que passou, quem não é capaz de manter-se em pé, como uma deusa Vitória, sem vertigem ou temor, nunca saberá o que é a felicidade; e ainda pior: nunca fará algo que deixará outro feliz. Pensem num exemplo extremo de 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. A toda ação pertence o esquecimento: assim como pertence à vida de todo organismo não somente a luz, mas também a escuridão. Um homem que sentisse tudo unicamente de forma histórica seria parecido com alguém que tivesse abdicado do sono, ou com o animal que devesse viver apenas em repetitiva ruminação. Portanto, é possível viver, e até mesmo viver feliz, quase sem lembranças, como mostra o animal; mas é totalmente impossível viver sem o esquecimento. Ou, para

me expressar sobre meu tema de forma mais clara: *existe um grau de insônia, de ruminção, de sentido histórico, que prejudica o vivente e por fim o destrói, seja um homem, um povo ou uma cultura.* (HV, 1, pp. 33-6, itálicos no original)¹¹⁸

Mesmo para um estilista superior como Nietzsche, essa abertura da seção 1 da HV é realmente impressionante. A beleza extrema do texto quase faz com que aceitemos a ausência de demonstrações. Quase nos faz afirmar junto com ele: “Que tem isso a ver com demonstrações!”¹¹⁹. Um retrato tão vívido do peso da recordação necessita de demonstrações? A aceitação de uma tal premissa, contudo, equivaleria a aceitar que um artefato literário como um poema ou um romance poderiam substituir *sem mais* um texto filosófico e assim Nietzsche ganharia algo como uma “aposta” feita à sua comunidade leitora acerca da capacidade persuasiva de seu texto sem sequer precisar mostrar as cartas que tem nas mãos.

Posto isso, que seja dito, em primeiro lugar, que a articulação aqui feita por Nietzsche entre *esquecimento* e *felicidade* tem uma origem decididamente filosófica¹²⁰ e que esta sequer é de sua lavra. Pois deriva da obra de seu “educador” Arthur Schopenhauer.

Como apontam João Constâncio e Luís Sousa (2014, p. 298) uma das maiores lacunas na contemporânea pesquisa internacional devotada a Nietzsche é ainda a de um livro que, atravessando todas as fases do pensamento nietzschiano, desse conta das diversas maneiras com as quais Nietzsche toma o pensamento de

¹¹⁸ No que se segue, ao comentar ocorrências isoladas de trechos desta longa citação, os remeterei novamente à paginação da HV.

¹¹⁹ Famosamente Nietzsche dirá, no Prólogo à *Genealogia da moral*, em meio à afirmação que a origem dos pensamentos ali expressos deriva de sua discordância fundamental para com a obra *A origem das impressões morais* de seu antigo amigo Paul Rée, que já em *Humano, demasiado humano* ele se refere as teses expressas por Rée em sua obra, mas não para refutá-las, pois “que tenho eu a ver com refutações!” (GM, Prólogo, 4, p. 10).

¹²⁰ E portanto deve ser aqui nuançada a referência propriamente literária à Giacomo Leopardi, que apesar de existente de fato enquanto uma fonte para o trecho acerca dos animais posto na abertura da seção 1 – pois Nietzsche efetivamente copia um trecho do poema “Canto noturno de um pastor da Ásia” do filólogo e escritor italiano na anotação 29[98] (KSA 7, pp. 676-77) – contudo, não apresenta razões filosóficas para tal. Sobre esse empréstimo por parte de Nietzsche para com o poema de Leopardi, ver a nota referente ao assunto do tradutor André Itaparica: NIETZSCHE, 2017, p. 33, n. 1.

Schopenhauer como ponto de partida e se engaja recorrentemente com este¹²¹. Essa tarefa, contudo, é enormemente dificultada não apenas pela densidade e extensão da obra de ambos os filósofos – que, em tese, deveriam ser ambas percorridas em sua inteireza para que se pudesse assinalar precisamente onde se encontram os empréstimos e também de onde partem as críticas que Nietzsche faz a Schopenhauer – mas também por conta das numerosas discrepâncias encontradas, principalmente no que concerne às posições teóricas esposadas por Nietzsche no período inicial de seu pensamento, entre as obras por ele publicadas no período e as volumosas anotações e manuscritos feitas pelo filósofo para uso privado e que apenas inadvertidamente encontraram publicação póstuma. Sendo que tais discrepâncias incidem precipuamente sobre a relação com a filosofia de Schopenhauer, pois enquanto as obras publicadas no período inicial da produção nietzschiana – sobretudo o NT, como o próprio Nietzsche o reconhece¹²² – dão a impressão de uma adesão sem reservas à filosofia schopenhaueriana, as anotações privadas redigidas por Nietzsche desde 1868¹²³ exprimem críticas incisivas acerca dos aspectos metafísicos da filosofia de Schopenhauer. Assim como apontam também que Nietzsche detinha um interesse determinante para com a literatura (filosófica e científica) que então lidava com os resultados das ciências naturais de

¹²¹ Acerca da maneira como Nietzsche manteve por toda sua vida produtiva enquanto intelectual – pois Schopenhauer não influencia decididamente apenas sua filosofia, mas também sua filologia como a redação do NT facilmente o demonstra – a prática de retomar a leitura de Schopenhauer, prática esta que pode inclusive ser utilizada para demarcar desvios significativos na trajetória de seu pensamento, cito aqui o detalhado estudo de Thomas Brobjer sobre os hábitos de leitura e a biblioteca pessoal de Nietzsche intitulado *O Contexto Filosófico de Nietzsche. Uma Biografia Intelectual [Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography]*: “Nietzsche continuou a ler, anotar e tirar extratos dos escritos de Schopenhauer quase todos os anos, mesmo após sua ruptura com Schopenhauer, até o fim de sua vida. Nietzsche continuou a ter respeito por Schopenhauer enquanto pessoa, mas considerava sua filosofia como uma contraposição à sua própria. Por exemplo, após sua ruptura com Schopenhauer em 1875-76, Nietzsche tornou-se muito mais cético em relação à metafísica e à arte como justificação da vida, e mudou completamente sua visão de ética e piedade.” (BROBJER, 2008, p. 32).

¹²² NT, “Tentativa de autocrítica”, 6, p. 18.

¹²³ Para isso ver a coletânea de anotações regididas em seus últimos semestres como aluno na Universidade de Leipzig recolhidas sob o título *Zu Schopenhauer* em BAW (BAW 3, pp. 352-61). Essas anotações foram traduzidas para o inglês por Ladislaus Löb sob o título “On Schopenhauer” no volume *Escritos dos primeiros cadernos [Writings from the Early Notebooks]* editado por Raymond Geuss e Alexander Nehamas para a Cambridge University Press (NIETZSCHE, 2010, pp. 1-8).

sua época e do impacto que esses teriam sobre a teoria do conhecimento [Erkenntnistheorie] contemporânea a ele. Sobre isso, Rogério Lopes afirma o seguinte:

Uma visão conjunta [ou seja, que una a parte publicada e não publicada de sua produção - KS] das atividades intelectuais de Nietzsche na primeira metade da década de 70 obriga a crer que o filósofo conduzia então uma espécie de vida dupla. As leituras de Nietzsche no final da década de 60 e início da década de 70 nos revelam um autor ocupado intensamente com ciências naturais e teoria do conhecimento. Embora o resultado destas leituras se reflita claramente nas notas póstumas e nos textos destinados à docência, ele está ausente de suas várias publicações do período, isto quando não está em contradição com a visão de mundo nelas pressuposta. (LOPES, 2008, p. 32)

Considero que esse tópico da “vida dupla” conduzida por Nietzsche enquanto *autor* localizada de maneira precípua no período inicial de sua produção filosófica – que é o período que interessa a esta Tese para fins de análise e exegese, ainda que não seja, como já foi exposto, seu objeto principal – requeira algum comentário, pois, como já assinalado, incide de maneira determinada sobre a relação de sua filosofia com a filosofia de Schopenhauer. O fato de que Nietzsche tenha se utilizado de maneira veemente tanto do vocabulário quanto de teses schopenhauerianas – conjuntamente com noções provenientes dos ideais estéticos de Richard Wagner – no NT. Assim como tenha ainda no conjunto das *Extemporâneas* escrito, por sua vez, um *Schopenhauer como educador* e um *Richard Wagner em Bayreuth*, conduziu inescapavelmente sua primeira recepção ainda em vida para o lugar de mais um ocupante de certa linhagem de *filosofia popular*, ou seja *não-acadêmica*, que tinha justamente Schopenhauer como ícone e inspiração máxima em filosofia e para a qual se somava uma devoção geral quase idêntica ao do mestre pessimista para a *obra de arte total* [Gesamtkunstwerk] de Wagner.

Para dar sustentação a isso que acabei de afirmar acima – ainda que tais colocações sejam amplamente conhecidas, penso eu, para a comunidade de especialistas na filosofia nietzschiana¹²⁴ – trago aqui à discussão um documento de

¹²⁴ Dando um tratamento atualizado a este tema da relação entre a produção inicial de Nietzsche e o meio ambiente filosófico que a circundava, Brobjer (2008, p. 2) afirma o seguinte: “Quando olhamos para o que foi escrito na época de Nietzsche, grande parte da adequação ao tempo presente [timeliness] de seu pensamento se torna visível. Pelo menos até a década de 1880, ele era um

época: o artigo publicado no número 2 da revista *Mind*¹²⁵ de 1877 intitulado “Filosofia na Alemanha” [*Philosophy in Germany*] saído da pena daquele que é considerado o “pai da psicologia experimental” Wilhelm Wundt. Assistente do físico e fisiólogo Hermann von Helmholtz na Universidade de Heidelberg em 1858 e colega do também físico e psicólogo experimental Gustav Fechner na Universidade de Leipzig a partir de 1875, Wundt foi o responsável pela fundação do primeiro laboratório exclusivamente dedicado às pesquisas então correntes no ramo da neurofisiologia e da aplicação à então nascente ciência da psicologia de uma direção empírica e metodicamente orientada em Leipzig no ano de 1879. No entanto, como que a demarcar a extensão da constelação de interesses envolvidos no projeto de desenvolvimento da psicologia enquanto ciência rigorosa na Alemanha na segunda

pensador inesperadamente convencional, tomando de empréstimo [*borrowing*] mais de outros pensadores, incluindo seus contemporâneos, do que havia sido reconhecido até agora. O jovem Nietzsche compartilhava não apenas seu amor pela antiguidade e seu silêncio sobre o cristianismo com a maioria dos filósofos de sua época, mas também sua lealdade a Schopenhauer e Wagner, sua preocupação com a tragédia e o pessimismo, e sua elevação dos valores e perspectivas artísticas. Essas atitudes eram bastante típicas dos pensadores durante as décadas de 1860 e 1870, e estão refletidas em diversos livros e artigos filosóficos da época. O pessimismo e o interesse pela filosofia de Schopenhauer eram especialmente comuns entre filósofos amadores”. Importante ressaltar aqui que parte relevante das motivações de Brobjer para com seu estudo é justamente efetivar uma contraposição ao que lhe parece ser uma adesão indulgente de grande parte da recepção de Nietzsche no século XX às afirmações recorrentes do filósofo por toda sua obra de que ele seria um pensador “extemporâneo”, único e perfeitamente original: “A maioria dos grandes filósofos é vista como figuras altivas [*towering*] acima de seu tempo. No caso de Nietzsche, essa visão talvez seja especialmente pervasiva, pois ele a promoveu por si próprio com suas alegações de ser ‘extemporâneo’ e ‘um destino’, juntamente com escritos proféticos como *Assim Falou Zaratustra*. Ele se distanciou ainda mais de sua época ao afirmar que lia pouco, e em seus livros raramente fazia referências a figuras menores ou contemporâneas, preferindo ‘conversar’ e criticar os grandes nomes. Isso resultou em uma visão exagerada da diferença de Nietzsche — e sua independência — em relação à sua época, e parece ter impedido quase todas as tentativas sérias de situar e compreender seu pensamento em seu verdadeiro contexto” (BROBJER, 2008, p. 1). Mais uma vez, importa não se deixar levar pelo enfeitamento linguístico que a reconhecida maestria retórica do texto nietzschiano intenta, a todo instante, induzir.

¹²⁵ A revista acadêmica *Mind* dispensa apresentações, como é sabido. Em circulação desde 1876 é hoje publicada pela Oxford University Press e gerida pela *Mind Association*. Considerada por todo o século XX como um dos nichos de excelência da filosofia analítica de extração inglesa, passou a partir de 2015 a albergar publicações de qualquer escola ou estilo filosófico. No entanto, em seu início foi pensada como uma revista interessada especialmente nas questões levantadas pela ascensão da psicologia enquanto ciência rigorosa, o que provavelmente explica o convite à Wilhelm Wundt para a redação do supracitado artigo, como se verá.

metade do século XIX, Wundt também publicou uma *Lógica*¹²⁶ em três volumes entre os anos de 1880-83 e uma *Ética*¹²⁷ em dois volumes no ano de 1886. Nesse sentido, Wundt era um intelectual que abarcava um conhecimento enciclopédico acerca de praticamente toda a extensão do que se podia chamar de ciências humanas à época, filosofia aí inclusa e estava em condições mais do que ótimas de levar a cabo um recenseamento substancial do que era a filosofia na Alemanha de seu tempo, que é o que ele faz em seu artigo “Filosofia na Alemanha”.

Em seu artigo Wundt se compromete a descrever o estado da arte filosófico alemão em duas principais correntes, a *acadêmica* e a *não-acadêmica*, e de maneira de todo não surpreendente, Nietzsche está lá citado como um representante da filosofia não-acadêmica. Mas o lugar de ícone substancial desta corrente filosófica alemã cabe a Arthur Schopenhauer. “Schopenhauer é o líder por natureza [*born-leader*] da filosofia não-acadêmica na Alemanha” escreve Wundt (1877, p. 503) antes de se dedicar a descrever por algumas páginas, em linhas gerais, os tópicos centrais da filosofia schopenhaueriana. No entanto, a digressão de Wundt não se encerra aí. Após levar em consideração as contribuições de Schopenhauer para a cena filosófica alemã – dando conta, também de maneira não surpreendente, de como a filosofia schopenhaueriana logrou atrair sua principal comunidade leitora de pessoas sem formação acadêmica em filosofia, até porque uma das características incontornáveis de seus escritos era justamente a crítica direcionada, muitas vezes carregada de brutalidade inaudita, à filosofia acadêmica alemã baseada na figura dos três grandes nomes do Idealismo alemão: Fichte, Schelling e Hegel (este o mais criticado por ele) – ele se volta para o conjunto de autores e autoras¹²⁸ que irrompeu

¹²⁶ *Lógica. Uma investigação dos princípios do conhecimento e dos métodos científicos de pesquisa* [*Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*]. Stuttgart: F. Enke Verlag, 1880-83, 3 vols..

¹²⁷ *Ética. Uma investigação dos fatos e leis da vida moral* [*Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*]. Stuttgart: F. Enke Verlag, 1886, 2 vols.

¹²⁸ Insisto aqui no “autoras” no plural apesar do artigo de Wundt se referir a apenas uma delas, Agnes Taubert, porque como muito bem registrou Frederick C. Beiser em seu livro *Depois de Hegel. A filosofia alemã de 1840 a 1900* (edição original estadunidense de 2014), além de Taubert houve mais uma filósofa a participar ativamente daquilo que ele nomeia de “controvérsia do pessimismo”: Olga Plümacher, que escreveu dois livros acerca daquela controvérsia, *A luta pelo inconsciente* [*Der*

a partir do sucesso editorial da filosofia pessimista que Schopenhauer logrou obter no fim de sua vida. Nesse sentido, Wundt passa em revista as obras de Eduard von Hartmann, Agnes Taubert – esposa de Hartmann que escreveu um livro bastante influente sobre o movimento pessimista em geral: *O pessimismo e seus oponentes* [*Der Pessimismus und seine Gegner*] de 1873 – Julius Bahsen, P. H. Mainländer e outros hoje completamente desconhecidos como Moritz Venetianer, C. du Prel, Ludwig Noiré e Johannes Volkelt. O único autor, no entanto, a quem Wundt concede uma análise criteriosa de algumas páginas é Hartmann, uma atitude correspondente ao lugar que Hartmann então tinha de autor mais lido daquela comunidade filosófica. Ao restante cabem apenas referências bastante sumárias variando entre a extensão de algumas linhas a apenas a referência nominal. E em meio a essa comunidade, Nietzsche também é citado, de maneira sumária, contudo:

Um representante proeminente desta corrente pessimista em nossa literatura é o Prof. Friedrich Nietzsche da Basileia, cujas partes sucessivas de suas “Considerações Extemporâneas” têm chamado bastante atenção. Nos escritos de Nietzsche e de outros da mesma estirpe, o estado de espírito pessimista é combinado de maneira muito peculiar com uma devoção entusiástica a certas ideias intimamente relacionadas ao misticismo religioso. Richard Wagner e sua música são fervorosamente venerados por esta seita de pessimistas. (WUNDT, 1877, p. 509)

Como afirmei acima, trouxe aqui essa citação de Wundt para demonstrar a maneira como a produção inicial de Nietzsche foi recebida por intelectuais contemporâneos a ele; e, nesse sentido, a avaliação de Wundt, embora certamente curta e superficial, expõe tal recepção de maneira exemplar: Nietzsche é então entendido como um autor “schopenhaueriano” e “wagneriano”, membro *minoritário* de uma corrente de filósofas e filósofos não-acadêmicos que lançaram com enorme

Kampf um's Umbewusste] (Berlim: Duncker, 1881) e *O pessimismo no passado e no presente* [*Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*] (Heidelberg: Georg Weiss Verlag, 1883), além de um artigo também para a *Mind* intitulado “Pessimismo” [*Pessimism*] (*Mind* 4, 1879). Taubert também escreveu ainda uma outra obra antes de seu *O pessimismo e seus oponentes*. Trata-se do livro *Filosofia contra a arrogância das ciências naturais* [*Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung*] (Berlim: Duncker, 1872). Para isso ver o apêndice intitulado “Duas filósofas esquecidas” em: BEISER, 2017, pp. 229-31. Beiser retorna ainda à obra de ambas as filósofas em seu livro dedicado apenas ao tema do pessimismo, *Weltschmerz. Pessimismo na filosofia alemã, 1860-1900* [*Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*], desta vez explorando detalhadamente os argumentos levantados por elas em suas obras; para isso ver: BEISER, 2016, pp. 167-200.

sucesso editorial aquilo que Beiser (2017, p. 172) chama de “controvérsia do pessimismo” [*Pessimismusstreit*] e da qual reconhece ter sido “uma das mais intensas controvérsias filosóficas do final do século XIX”. Juízo este igualmente afirmado em primeira mão e no calor do momento pelo próprio Wundt¹²⁹. Há, no entanto, algo ainda peculiar na avaliação feita por Wundt das *Extemporâneas* de Nietzsche: aquilo que ele denomina de “misticismo religioso”. Estaria Wundt pensando nos trechos da décima seção da HV em que Nietzsche identifica o “supra-histórico” [*das Überhistorische*] com a *religião* (juntamente com a *arte*)?

De qualquer maneira, o que gostaria de ressaltar aqui antes de retornar ao empréstimo feito por Nietzsche da filosofia de Schopenhauer na primeira seção da HV é o seguinte: a produção inicial de Nietzsche foi lida por seus contemporâneos como sendo obra de mais um membro da popular filosofia pessimista da época justamente porque nela não aparece *quase* qualquer traço do indivíduo comprometido com o estudo e a reflexão sobre teoria do conhecimento que, entretanto, está evidente nas anotações privadas do filósofo à época. E são principalmente a essas anotações que Lopes se refere ao afirmar que Nietzsche então vivia uma “vida dupla” enquanto autor. Mais: de maneira algo desafortunada, essa avaliação desequilibrada de que a primeira fase da produção filosófica de Nietzsche possa ser reduzida simplesmente ao tema da tragédia e à adesão irrestrita à Schopenhauer e à Wagner se espalhou ainda pelo século XX adentro e só começou a ser efetivamente combatida a partir do momento em que a totalidade de

¹²⁹ “Os escritores que Eduard von Hartmann, seu representante mais distinto na atualidade [daquela corrente de filosofia não-acadêmica pessimista - KS], agradece no prefácio da sétima edição de sua obra *Philosophie des Unbewussten* [Filosofia do Inconsciente - KS] como os principais impulsionadores de sua filosofia – Rudolf Gottschalk, David Asher, Hieronymus Lorm e outros – são todos jornalistas influentes. Sem dúvida, a eles se deve o mérito de terem tornado a filosofia de Schopenhauer e seus sucessores mais popular do que jamais foi a filosofia na Alemanha até então. Desde a invenção da imprensa, nenhuma obra filosófica de tamanho semelhante teve tanto sucesso na Alemanha quanto a *Philosophie des Unbewussten* [a terceira edição de 1871 contava com 824 páginas - KS], que passou por edição após edição desde o ano de 1868 até finalmente ser estereotipada [*stereotyped*] em 1876 na sétima edição. Algo, de fato (como Hartmann mesmo admite em sua última edição), pode ser atribuído às artes publicitárias do editor, que, sem dúvida, se a frase que acabei de escrever chegar aos seus olhos, não deixará de ressaltá-la em tipo destacado no folheto de propaganda de sua próxima edição, embora tudo o mais que eu tenha a dizer sobre a obra seja o mais desfavorável possível” (WUNDT, 1877, p. 505).

seus manuscritos e anotações privadas (seu volumoso *Nachlass*) passou a estar disponível em edições críticas feitas com o necessário apuro filológico, o que, como se sabe, só logrou acontecer com o aparecimento tanto da KGW (a partir de 1967) quanto da KSA (década de 1980), pois o primeiro empreendimento nesse sentido, a BAW, teve sua publicação interrompida em 1940 por conta da irrupção da Segunda Guerra Mundial¹³⁰.

¹³⁰ No entanto, aqui deve ser incluído o esforço – anterior à aparição da KGW – de um dos editores responsáveis pela BAW, Karl Schlechta, em apresentar parte desse material proveniente do espólio nietzschiano até então não publicado. Em 1962, Schlechta junto com sua aluna Anni Anders publicam o livro *Friedrich Nietzsche. Dos inícios ocultos de seu filosofar* [*Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*], obra esta que teve importância incomum na pesquisa internacional sobre Nietzsche da época ao pôr em questão, entre outras coisas, a divisão então considerada consensual para a obra do filósofo entre um “primeiro” e um “segundo” Nietzsche (não estando em questão, portanto, as características do pensamento de sua fase madura, aquela pertencente ao período após *A gaia ciência*) justamente pela publicação de um extenso apanhado das anotações, do material de preparo para as aulas na Universidade da Basileia, assim como da correspondência do filósofo que até então permaneciam inéditas para a comunidade internacional de pesquisa sobre Nietzsche. A controvérsia aqui dizia respeito à fidelidade com relação ao *Nachlass* de certo retrato da obra do filósofo que opunha um Nietzsche “metafísico” (leia-se: “schopenhaueriano e wagneriano”) no período inicial de sua produção a um outro “positivista” em seu período intermediário. Sendo que o cerne da questão seria justamente a relação de Nietzsche com relação à ciência e à epistemologia entendidas tanto como fonte de informação quanto um conjunto de problemas específicos com os quais o filósofo teria se engajado ou não. Assim, o consenso então enfrentado por Schlechta e Anders afirmava para o “primeiro” Nietzsche não apenas uma adesão – se não irrestrita, ao menos bastante ampla – às diversas doutrinas de Schopenhauer e Wagner, como também uma praticamente completa recusa do que se poderia chamar de “visão de mundo científica”; visão esta que, entretanto, adentraria a obra do filósofo a partir da publicação de *Humano, demasiado humano*, obra esta em que, não à toa, estaria demarcada a ruptura com as doutrinas de Schopenhauer e Wagner. Contudo, o mérito da obra de Schlechta e Anders foi justamente mostrar o quanto o espólio até então inédito de Nietzsche do período 1872-75 mostrava não somente um autor comprometido com o estudo e aproximação com o que estava sendo feito nas ciências naturais da época, como também alguém que já então avançava críticas incisivas tanto à Schopenhauer quanto à Wagner. Dessa maneira, ao menos quanto ao que estava registrado no *Nachlass*, aquela distinção tradicional perdia completamente o sentido: “Tornou-se nítido que Nietzsche adquiriu conhecimentos fundamentais nos anos de 1872 a 1875, que então atravessam sua obra filosófica como um todo a partir de ‘Humano, demasiado humano’. A ruptura que jaz entre o ‘primeiro’ e o ‘segundo período’ de Nietzsche – isto é, entre o ‘Nascimento da tragédia’ e as quatro ‘Considerações extemporâneas’ por um lado, e ‘Humano, demasiado humano’, por outro - assim só aparece enquanto tal na obra publicada” [*Es wurde deutlich, dass Nietzsche in den Jahren 1872 bis 1875 grundeinsichten gewinnt, die dann ab ‘Menschliches, Allzumenschliches’ sein gesamtes philosophisches Werk durchziehen. Der Bruch, der zwischen der ‘ersten’ und ‘zweiten Periode’ Nietzsches - d. h. zwischen der ‘Geburt der Tragödie’ und den vier ‘Unzeitgemässen Betrachtungen’ einerseits und ‘Menschliches, Allzumenschliches’ andererseits - liegt, erscheint also nur vom veröffentlichten Werk her als ein solcher*] (SCHLECHTA & ANDERS, 1962, p. 7). Dessa maneira, a obra de Schlechta e Anders teve importância instrumental em expor as discrepâncias existentes internas à obra de Nietzsche – principalmente em seu período inicial – entre o que foi por ele publicado e o que o filósofo escolheu guardar para si; e o quanto isso deveria ser levado em conta em qualquer estudo acerca do

Levando tudo isso em consideração, o que se poderia afirmar acerca da relação entre a filosofia de Nietzsche e a de Schopenhauer no caso específico da HV? Penso que aqui se encontra algo como um insólito protocolo de *transparência* e *ocultação* cuja motivação é sinceramente difícil de ajuizar. Nietzsche de fato cita Schopenhauer duas vezes no texto, mas o faz em momentos de sua argumentação que estão longe de ser decisivos: a primeira na seção 2 em meio a uma reflexão ligeira sobre o tema da “fama” que um autor ou escritor pode alcançar¹³¹. Já a segunda pode ser considerada mais importante por se dar no contexto da crítica a Eduard von Hartmann – que, como foi visto, era então o autor de maior êxito editorial interno àquela corrente de filosofia pessimista não-acadêmica – feita por toda a seção 9 e apontar para um dos fins que uma cultura autêntica deveria alcançar: o estabelecimento de uma “república dos gênios”¹³². E só. Na superfície do texto da HV a presença de Schopenhauer se restringe a essas duas ocorrências. Nesse sentido, portanto, seria mesmo difícil afirmar Nietzsche como um autor “schopenhaueriano” *tout court* aqui na HV, ao menos.

Contudo, e como a indicar a expressiva dificuldade que ainda paira sobre as tentativas de elucidação da relação Nietzsche-Schopenhauer especialmente na primeira fase de produção do filósofo, é a Schopenhauer que devemos remeter se inquirirmos sobre a origem de duas teses nucleares expostas por Nietzsche em seu ensaio de antropológia especulativa que abre a seção 1 da HV, já citada: i) a tese de que *animais não tem memória*; e ii) a tese subsequente de que, por não terem memória, são *mais felizes do que os humanos*. Na medida em que essas duas teses

desenvolvimento de seu pensamento, sob pena da permanência de retratos e perspectivas pouco (ou nada) fiéis acerca do mesmo.

¹³¹ “Nessa forma transfigurada, contudo, a fama é ainda algo mais que a degustação de nosso amor-próprio, como Schopenhauer a chamou” (HV, 2, p. 50).

¹³² “Estes [os indivíduos de excelência que são uma das finalidades da cultura autêntica - KS] não continuarão um processo [o processo da história universal, *Weltprozess*, um conceito fundamental para Hartmann - KS], mas sim viverão na sincronicidade e na atemporalidade, graças à história, que permite esse efeito conjunto; eles viverão como uma república de gênios [*Genialen-Republik*], como uma vez relatou Schopenhauer” (HV, 9, pp. 125-6).

unidas perfazem praticamente todo o substrato da *fábula*¹³³ narrada por Nietzsche para servir de embasamento à sua afirmação da importância do *sentido aistórico* para “um homem, um povo ou uma cultura”, penso não ser necessário ressaltar a importância que Schopenhauer, aqui devidamente *ocultado* por Nietzsche, detém para a estrutura argumentativa da HV. Acompanhemos então agora o modo como isso se dá.

Seguindo aqui uma indicação precisa de Müller-Lauter¹³⁴, Nietzsche teria retirado sua frase peculiar de que o animal “se absorve no presente, como um número”¹³⁵ [*es geht auf in der Gegenwart, wie eine Zahl*] quase que *ipsis litteris* de um trecho dos *Parergos e Paralipômenos* [*Parerga und Paralipomena*] de Schopenhauer – então junto com a obra de F. A. Lange, sua principal referência filosófica¹³⁶. O texto de Schopenhauer em questão é intitulado “Comentários adicionais sobre a doutrina do sofrimento do mundo”¹³⁷ [*Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt*] e se encontra na segunda parte da obra acima citada¹³⁸. O trecho seria então o seguinte:

¹³³ A expressão é de Geisenhandslücke (1999, p. 127).

¹³⁴ MÜLLER-LAUTER, 2011, pp. 88-9, n. 47.

¹³⁵ Segundo o tradutor da HV André Itaparica, a frase “ele [o animal - KS] se absorve no presente, como um número, sem restar uma estranha fração” é uma referência a um trecho do *Wilhelm Meister* de Goethe: “Eram homens sensatos, espirituosos e cheios de vida, que compreendiam muito bem que a soma de nossa existência, dividida pela razão, nunca é exata, restando sempre uma estranha fração”. Conforme nota 2 da página 34 de sua tradução.

¹³⁶ Em uma carta a Hermann Mushacke do mês de Novembro de 1866, Nietzsche afirma o seguinte sobre a recém-descoberta *História do Materialismo* de Lange (ao fim da mesma em um *Post-Scriptum*): “A obra filosófica mais importante que surgiu na última década é, sem dúvida, a *História do Materialismo* de Lange, sobre a qual eu poderia escrever um longo elogio. Kant, Schopenhauer e este livro de Lange - de mais não preciso” (itálicos meus). No projeto digital *Nietzsche Source* a carta porta o nº 526 na aba referente ao ano de 1866 e pode ser acessada pelo seguinte *link*: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1866.526>. (acessado em 8/02/2024).

¹³⁷ Doravante citado como CA.

¹³⁸ *Parerga und Paralipomena* – em português: “Parergos”, sinônimo de adendos ou aditamentos (no sentido de um ornamento a uma obra já existente) e “Paralipômenos”, sinônimo de suplementos (no sentido de resgatar algo de uma obra que foi omitido) – é um conjunto de textos menores de Schopenhauer publicados por ele em dois volumes no ano de 1851 e que contém os textos responsáveis por sua fama no final da vida como, por exemplo, os célebres *Aforismos sobre a sabedoria de vida* [*Aphorismen zur Lebensweisheit*] muitas vezes publicados separadamente e o

É precisamente essa *completa absorção no presente* [*gänzliche Aufgehn in der Gegenwart*], própria dos animais, o que contribui tanto para o prazer que derivamos de nossos animais domésticos. Eles são o presente personificado [*personificirte*] e, até certo ponto, nos fazem sentir o valor de toda hora desanuviada [*ungetrübten*] e descontraída [*unbeschwerten*], enquanto com nossos pensamentos passamos por ela e a deixamos sem termos dado conta. (CA, p. 322, Itálicos no original)

Como a própria referência ao “sofrimento do mundo” em seu título já permite entrever, o texto de Schopenhauer lida com o retrato erigido por ele da condição humana como uma experiência de profundo sofrimento. Isto é, *existir* para o humano é *sofrer*, segundo Schopenhauer.

Se o sofrimento não é o próximo [*nächste*] e imediato objetivo [*Zweck*] de nossa vida, então nossa existência é a coisa mais inapropriada [*Zweckwidrigste*] do mundo. Pois é absurdo presumir [*anzunehmen*] que a dor infinita, que por todo lugar abunda no mundo e se origina da miséria [*Noth*] essencial à vida, pudesse ser arbitrária e puramente acidental. Embora cada infortúnio isolado pareça ser [*erscheint*] uma exceção, o infortúnio em geral é a regra. (CA, p. 315)

Ou seja, em um mundo constituído em toda parte pelo sofrimento gerado pela escassez intrínseca à Natureza – pois tudo aquilo que vive tem de lidar com os recursos limitados advindos tanto do meio que o cerca quanto de sua própria constituição fisiológica – não será o humano, essa espécie presunçosa e incorrigível, que alcançará o *status* de exceção à regra. Ao contrário, no caso do humano, o fato deste deter um aparato psíquico seguramente mais sofisticado do que os dos outros animais apenas agrava o problema. Pois, o fato de que o humano porte uma *consciência*¹³⁹ que lhe permita *lembrar* e *prever* o retira definitivamente da conjuntura animal, para seu prejuízo.

Isto [o fato de que comparado aos outros animais o humano está em desvantagem no que concerne à experiência do sofrimento - KS] se origina

texto que analiso aqui, o já citado “Comentários adicionais sobre a doutrina do sofrimento do mundo”. *Parerga und Paralipomena* jamais foi traduzido em sua inteireza para o português, traduzo aqui a partir do original alemão *Sämmtliche Werke in Fünf Bänden* de 1919 feito pela editora Inselverlag de Leipzig, no caso o volume 5 editado por Hans Henning, cotejando-o com a edição inglesa da Oxford University Press de 1974, tradução de E. F. J. Payne. Nas traduções cito a paginação alemã.

¹³⁹ Neste ponto de minha argumentação estou utilizando o termo “consciência” ainda em seu sentido *lato*, como “saber-de-si” e aproximado (se não idêntico) a outras noções como as de *subjetividade* e *interioridade*.

primeiramente do fato de que nele [o humano - KS] tudo é poderosamente aumentado pelo seu pensamento acerca do ausente e do futuro, por meio do qual ansiedade [*Sorge*], medo [*Furcht*] e esperança [*Hoffnung*] adentram de fato a existência pela primeira vez, pressionando-o com mais força do que pode a realidade presente [*gegenwärtige Realität*] de gozo ou sofrimento, na qual o animal está confinado. Assim, o animal carece de reflexão [*Reflexion*], aquele condensador [*Kondensator*] de prazeres e sofrimentos, os quais, portanto, não podem ser acumulados, como ocorre no caso do humano por meio de sua memória [*Erinnerung*] e antevisão [*Vorhersehung*]. Ao contrário, no caso do animal, o sofrimento do presente [*Gegenwart*] permanece sempre, mesmo que se repita inúmeras vezes, meramente o sofrimento do presente como da primeira vez e não pode ser acumulado. Daí, a invejável tranquilidade [*Sorglosigkeit*] e placidez [*Gemütsruhe*] dos animais. (CA, pp. 318-9)

Portanto, para Schopenhauer, a ausência de consciência e, especialmente, de *memória* é de grande valia para os animais não-humanos. Permite que esses possam desfrutar ou se preocupar apenas com aquilo que está imediatamente presente e assim se livram daquela que é talvez a mais humana característica de todas, a consciência da própria *finitude*:

Mas, por meio de tudo isso [constituição do aparato psíquico humano - KS], a medida de dor no humano aumenta muito mais do que a de prazer e é agora grandemente aumentada de uma maneira especial pelo fato de que a morte é de fato sabida [*weiss*] por ele. (CA, p. 295)

Ecce homo: o único animal que sabe que vai morrer.

O veredito final de Schopenhauer acerca da experiência do sofrimento neste texto é, portanto, o seguinte: animais não-humanos são mais felizes do que o humano porque, naquilo que importa (a saber: as lembranças dos efeitos corpóreos causados por sensações prazerosas e dolorosas), se os animais não-humanos não podem reter as sensações referentes ao prazer, tampouco podem ter lembrança da dor. Isto, para Schopenhauer, basta. Afinal, como ele próprio afirma em outro ponto de seus CA, “a felicidade de qualquer vida existente deve ser medida não por seus prazeres e alegrias, mas pela ausência de dor e sofrimento”¹⁴⁰. Na medida em que a mera *lembrança* do sofrimento já descarrega sobre a espécie que a detém um adicional de sofrimento para além do efetivamente vivido – posto que lembrar do que

¹⁴⁰ CA, p. 318.

causou a experiência do sofrimento é sofrer *de novo* – será, assim, evidente a vantagem das espécies sem memória.

Assim sendo, se a exposição dos empréstimos de Nietzsche para com Schopenhauer a partir da evidência textual levantada por Müller-Lauter – de que são os CA a fonte de onde o filósofo retira aquilo que expõe em sua fábula – for considerada satisfatória, eu gostaria de lançar agora a seguinte pergunta: retiradas as duas teses schopenhauerianas aqui expostas de que i) animais não tem memória, e ii) por não terem memória são mais felizes do que o humano, o que resta da fábula de Nietzsche e sua intenção primacial de afirmar a necessidade do sentido aistórico, isto é, do *esquecimento* para a saúde – e porque não dizer: mesmo a *felicidade* – de “um homem, um povo ou uma cultura”? Considero que, se não é o caso de afirmar que todas as consequências que Nietzsche retira de sua apropriação destas duas teses para seu ensaio de antropologia especulativa já estejam nelas mesmas contidas, tampouco será apropriado afiançar apenas à Nietzsche a confecção das mesmas.

Dessa maneira, não posso aqui deixar de discordar das posições de Jensen tanto em seu artigo sobre a gênese da HV – onde está escrito que esta “ignora a tragédia, Wagner, e se move definitivamente para longe de Schopenhauer” (JENSEN, 2015, p. 463) – como também em seu estudo monográfico sobre a obra em que a relação Schopenhauer-Nietzsche está mais matizada; mas ainda assim a dificuldade de avaliação apropriada do filósofo estadunidense para com os empréstimos schopenhauerianos de Nietzsche salta aos olhos:

Que Nietzsche alude à visão schopenhaueriana em sua parábola sobre o animal não há dúvida. Ele concorda que o ser humano é marcado por essa tendência [de que a vida humana é marcada pela oscilação entre dor e tédio por conta do circuito desejante da vontade - KS]. No entanto, uma vez que o animal evidentemente não está em tal estado e não há uma diferença ontológica aristotélica entre animais e humanos, Nietzsche implicitamente nega a suposição de Schopenhauer de que há uma razão metafísica para isso. Não se trata de uma distinção metafísica, mas sim de uma distinção naturalista, de fato funcional, que existe entre animais e humanos. [...] *Que a memória seja a causa da crise existencial da pessoa humana é uma tese inteiramente original de Nietzsche, e uma das mais centrais tanto no capítulo como na obra como um todo.* (JENSEN, 2016, p. 46, itálicos meus)

Apesar de considerar louvável a disposição de Jensen em reconstruir sua própria posição acerca dos débitos nietzschianos na HV para com Schopenhauer do

artigo de 2015 para o livro de 2016 – pois ele sai de uma afirmação peremptória no artigo de que na HV Nietzsche se afasta “definitivamente” de Schopenhauer para uma outra afirmação veemente no livro de que “não há dúvida” de que teses schopenhauerianas estejam presentes na parábola sobre a relação humano-animal – a última afirmação feita por ele no trecho de seu livro supracitado se mostra, defronte a reconstrução feita por mim dos argumentos lançados por Schopenhauer em seus CA, a meu ver, insustentável. Pois se há algo “inteiramente original” por parte de Nietzsche em seu ensaio de antropologia especulativa na HV, certamente não será a tese de que “a memória seja a causa da crise existencial da pessoa humana”, como imagino ter logrado mostrar a partir, mais uma vez, da evidência textual apontada por Müller-Lauter.

Retomo aqui agora o comentário do ensaio de antropologia especulativa de Nietzsche a partir de duas características lá expostas: i) a definição do humano como um animal marcado pela *rememoração compulsória*, e ii) e sua contraparte: a defesa de um uso apropriado do esquecimento.

Considero que um dos contraste mais difíceis de se lidar em todo o texto da HV se encontra aqui no ensaio de antropologia especulativa apresentado por Nietzsche no início da seção 1 de sua obra. Este contraste seria justamente aquele posto, por um lado, pela demarcação notavelmente enfática do humano como um animal que *não consegue esquecer*¹⁴¹ e, por outro, a exigência lá feita de que este mesmo animal deva compreender o quanto o *esquecimento é indispensável à vida*¹⁴². No entanto, a dificuldade em harmonizar as duas posições acima citadas nada tem de trivial. Pois da maneira como o ensaio de antropologia especulativa – ou antes: a *fábula* – se apresenta, o resultado do encontro com o texto parece apontar para uma dicotomia irresolúvel: ou bem o animal humano se define

¹⁴¹ “No entanto, ele [o humano - KS] se espanta consigo mesmo, *por não poder aprender a esquecer [das Vergessen nicht lernen zu können]* e por sempre estar pendurado no passado” (HV, 1, p. 34, itálicos meus).

¹⁴² “Portanto, é possível viver, e até mesmo viver feliz, quase sem lembranças, como mostra o animal; mas *é totalmente impossível viver sem o esquecimento*” (HV, 1, p. 36, itálicos meus).

enquanto um ser para o qual o esquecimento *já está posto* enquanto um dispositivo psíquico que porte alguma transigência em suas possibilidades de ativação (e, portanto, a descrição de sua *incapacidade para esquecer* perde notavelmente sua força), ou bem fica assumida a centralidade da memória enquanto dispositivo estrutural do aparato psíquico humano que não comporta *suspensão* (e aí, o discurso nietzschiano acerca da *necessidade* do esquecimento se aproximará desconfortavelmente de uma recomendação apenas poética¹⁴³). Portanto, acerca desse contraste me parece que a comunidade leitora da HV seja instada a fazer suas escolhas.

Apenas a título de exemplo: acerca da segunda possibilidade acima aventada que indica uma impossibilidade de suspensão voluntária da memória – mesmo que temporária – para o animal humano, Nietzsche afirma o seguinte no material para o irrealizado “livro do Filósofo”:

Talvez o humano seja incapaz de *esquecer* [*vergessen*]. As operações do ver e do conhecer são por demais complicadas [*complicirt*] para que seja possível apagá-las completamente; isto é, todas as formas [*Formen*] que já foram produzidas pelo cérebro e pelo sistema nervoso são repetidas frequentemente da mesma maneira. Uma mesma [*gleiche*] atividade dos nervos [*Nerventhätigkeit*] gera uma mesma imagem [*Bild*] mais uma vez. (KSA 7, 19[82], p. 447)¹⁴⁴

A citação acima parece pertencer à parte do material redigido no caderno P I 20b que foi depois retrabalhada em outro texto da mesma época da HV em que o tema do esquecimento também detém lugar preeminente: o notório texto inacabado VM. No entanto, a maneira como o tema do esquecimento é manejado em VM indica apenas uma caracterização deste enquanto uma operação de todo *involuntária*, o qual certamente não é a caracterização que Nietzsche pretende avançar na HV:

¹⁴³ Uma outra possibilidade seria a de reconhecer para o esquecimento um lugar apenas de mecanismo *involuntário* de apagamento da memória por conta de limitações sistêmicas internas ao aparelho psíquico no que concerne à sua capacidade de armazenamento de informação: a noção bastante intuitiva de que é preciso *esquecer* conteúdos armazenados para que conteúdos novos possam tomar seu lugar, dado que a capacidade de armazenamento do citado aparelho não é ilimitada. Essa definição propriamente *neuroestrutural* do esquecimento, contudo, não é ressaltada no decorrer da obra – justamente por deter ação involuntária e, portanto, não se adequar à direção *ativa* que Nietzsche pretende dar ao esquecimento aqui na HV.

¹⁴⁴ Tradução do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 31).

O homem decerto se esquece que é assim que as coisas se lhe apresentam [referência à tese da origem metafórica da linguagem - KS]; ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares – e precisamente *por meio dessa inconsciência*, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento da verdade. (VM, 1, p. 37, itálicos no original)

Para complicar um pouco mais as coisas não será somente em textos que estão temporalmente próximos da HV que Nietzsche manifestará dúvidas genuínas acerca da possibilidade de desvio *ativo* concernente à completa sujeição que a memória impõe ao aparelho psíquico humano, como são os casos tanto de VM quanto da anotação supracitada pertencente ao caderno P I 20b. Em *Aurora [Morgenröte]*¹⁴⁵, livro pertencente ao período intermediário de sua produção cuja primeira edição se deu em Julho de 1881 – portanto, sete anos após a publicação de HV – o filósofo escreve o seguinte em um trecho do aforismo 167 intitulado *As homenagens incondicionais*:

Seria possível escolher, na música de um compositor, algumas centenas de compassos de boa música que falem ao coração [...] e esquecer todo o resto? E chegar a um trato semelhante relativamente ao filósofo e ao estadista – selecionar, tomar no coração e, em particular, *esquecer o resto*? Sim, caso o esquecimento não fosse tão difícil! Havia um homem muito orgulhoso, que nada aceitava, de bom ou de mal, que não fosse de si mesmo: mas, quando precisou do *esquecimento*, não pôde dá-lo a si mesmo, tendo de invocar três vezes os espíritos; eles vieram, escutaram seu desejo, e então lhe disseram: “Apenas isso, justamente isso, não está em nosso poder!”. Não deveriam os alemães aproveitar a experiência de *Manfred*¹⁴⁶? Por que invocar espíritos? É inútil, não se consegue esquecer quando se quer esquecer. (AU, 3, 167, pp. 122-23, itálicos no original)

“Ainda não foi provado que existe o esquecimento: sabemos tão-só que a rememoração não está em nosso poder. Provisoriamente colocamos a palavra ‘esquecimento’ nessa lacuna de nosso poder” escreve Nietzsche num trecho retirado do aforismo 126 do mesmo livro, apropriadamente intitulado *Esquecimento*¹⁴⁷. Aparentemente, essas evidências textuais retiradas de momentos tanto anteriores

¹⁴⁵ Doravante citado como AU. A tradução utilizada é a de Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 2004).

¹⁴⁶ Reproduzo aqui a nota do tradutor Paulo César de Souza: “Nietzsche refere-se ao herói de um longo poema dramático de lord Byron, cujo título é o nome do protagonista”.

¹⁴⁷ AU, 2, 126, p. 95.

quanto posteriores à redação da HV apontam para algo da ordem de um impasse: como pensar de fato algo como um esquecimento *ativo*? Se o animal humano não *escolhe* lembrar, como poderá ele escolher *esquecer*? Porque, de fato, a significação que a insólita expressão “sentir aistoricamente”, junto com outras mais palatáveis como “faculdade de esquecer” [*Kraft zu vergessen*], carrega não pode ser outra do que a da postulação de um *esquecimento ativo*. No entanto, como isso seria possível? A expressão “esquecimento ativo” – que, entretanto, até onde fui capaz de rastrear, não aparece desta forma em nenhum momento da HV – não deteria a impressão de portar uma contradição interna a seus próprios termos?

Em novembro de 1887 publica o filósofo sua *Genealogia da moral* [*Zur Genealogie der Mora*]. Lá ele aponta, no parágrafo de abertura de sua “Segunda dissertação”, uma indicação preciosa para algo que, à diferença da digressão posta em GM acerca da noção de *esquecimento ativo* [*aktiven Vergesslichkeit*], pode ser encontrada já no ensaio de antropologia especulativa ofertado na HV.

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo¹⁴⁸, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (GM, “Segunda dissertação”, 1, p. 43, itálicos no original).

Peço que se dê atenção renovada a este trecho da última frase redigida por Nietzsche na citação feita acima, que me permito aqui repetir com o fito de ressaltá-la: “com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento”. O fato do filósofo escolher italicizar

¹⁴⁸ O tradutor Paulo César de Souza aqui divide com vírgula a expressão que, contudo, no original alemão está unida: *esquecimento ativo* [*aktiven Vergesslichkeit*].

somente o termo *presente* [*Gegenwart*] me é aqui revelador: pois de todos os substantivos utilizados para indicar aquilo que o esquecimento é capaz de *produzir*, apenas um deles é selecionado em meio aos demais, e este é o *presente*. Desse modo, de todas as qualificações precisas agregadas no trecho supracitado à noção de esquecimento ativo agora elevado à categoria de “força inibidora positiva” inscrita no aparato psíquico humano, essa é a que me chama mais a atenção, por considerar que nessa formulação ela já aparece sem subterfúgios na HV: o esquecimento como *produtor do presente*.

Encerrado naqueles três parágrafos fundacionais com os quais Nietzsche brinda sua comunidade leitora mediante a construção de sua fábula, penso que a significação do esquecimento enquanto *força inibidora* não se faz ali patente, posto que há evidências de que esta mesma significação não estivesse ainda plenamente visível para o próprio filósofo naquele estágio de seu pensamento. Mas sob a qualificação de dispositivo psíquico responsável pela *remissão ao presente*, como verdadeira cunha a separar o presente do passado, a “faculdade de esquecer” está posta e em movimento: “Quem não sabe alojar-se no umbral do instante [*Schwelle des Augenblicks*], esquecendo-se de tudo o que passou [...] nunca saberá o que é a felicidade” (HV, 1, p. 36).

Nesse sentido, penso que o enigmático proferimento do filósofo de que “a toda ação pertence o esquecimento” possa encontrar agora seu conteúdo primacial, pois *toda ação só se dá no presente*, e todo presente para ser apreendido enquanto tal e não confundido com o instante já passado, exige o esquecimento. Da mesma maneira, a *remissão ao presente* enquanto disposição psíquica portadora de flexibilidade quanto à sua possibilidade de ativação deve ser considerada como uma condição *sine qua non* para que possa haver algo como a própria noção mesma de *sujeito agente*, mesmo que isso exija para este agente algo como uma *ignorância forçada* para aquilo que temporalmente circunda sua ação como espaço de experiência:

Assim como todo homem de ação [*Handelnde*], segundo as palavras de Goethe¹⁴⁹, é inescrupuloso, ele também é leviano [*wissenlos*]; para realizar algo ele esquece a maioria das coisas, ele é injusto com aquilo que repousa atrás dele e conhece apenas um direito, o direito daquilo que agora deve vir a ser. (HV, 1, p. 40)

Entretanto, as implicações que essa noção de algo como uma “ignorância forçada” que o esquecimento enquanto disposição psíquica responsável pela remissão ao presente traz consigo são levadas por Nietzsche ainda para além do espaço de experiência vinculado à ação. Essas implicações são levadas por ele – de maneira assaz sumária, é certo – até ao campo do fenômeno psíquico da *identidade pessoal*, como a referência ao “íntegro discípulo de Heráclito”¹⁵⁰ (HV, 1, p. 36) o demonstra. Não será possível aqui concentrar-me nesse tópico referente aos problemas levantados pela questão da identidade pessoal pelo fato de ser esta uma das questões centrais trabalhadas pela moderna filosofia europeia como um todo, com uma riquíssima tradição que remonta, no mínimo, a John Locke¹⁵¹. Entretanto,

¹⁴⁹ Reproduzo aqui a nota do tradutor André Itaparica para a referência a Goethe contida nesse trecho: “Nietzsche se refere ao seguinte aforismo de Goethe: ‘O homem de ação (*Handelnde*) é sempre inescrupuloso; ninguém possui mais consciência que o homem contemplativo (*Betrachtende*).’ (‘Maximen und Reflexionen’. In: *Gesammelte Werke*, Herausgegeben von Erwin Laaths, Bd. 6, p. 281). Düsseldorf: Deutscher Bücherbund, 1952”. Importa aqui ressaltar o quanto a exposição de mais essa referência coloca o *Máximas e Reflexões* de Goethe como uma das fontes mais frequentadas por Nietzsche para a produção da HV como um todo, e não somente para os trechos por mim explorados no capítulo 1.

¹⁵⁰ O discípulo em questão é Crátilo, filósofo ateniense do séc. V a.C. que foi a inspiração para a redação por Platão do diálogo com o mesmo nome.

¹⁵¹ A noção de que para o pleno funcionamento do aparelho psíquico humano a memória ocupa um lugar estrutural – chegando mesmo a ser identificada com um estado mental como a *consciência*, ou com um complexo processo de subjetivação tal como a noção de *identidade pessoal* – acompanha a filosofia europeia desde seus primórdios gregos e romanos (Cf., por exemplo, a doutrina platônica da cognição como *rememoração* [*anámnese*] exposta em seu diálogo *Ménon*: Platão 2005, p. 102, 81d). No entanto, tal noção acerca do fundamento mnemônico de nossa atividade mental adquire com a obra de Locke um determinado ponto de inflexão. Pois, uma das características centrais da análise lockiana acerca do modo como a memória funciona incide não apenas sobre seu resultado evidente, qual seja, o de *gravar e fixar* as percepções adquiridas pelo *sentido interno* do sujeito cognoscente; mas, o de proporcionar para tal sujeito uma verdadeira *memória da própria atividade mnemônica*, uma apreensão da própria capacidade do sujeito para a rememoração. Assim, por exemplo, o seguinte trecho do *Ensaio acerca do entendimento humano* [*An Essay concerning Human Understanding*] de 1689: “Memória. – O outro modo de retenção [*retention*] é o poder de reviver novamente em nossas mentes aquelas ideias as quais, após gravura [*imprinting*], desapareceram, ou foram mantidas fora do campo de visão [*laid aside out of sight*]. E assim fazemos quando concebemos [*conceive*] calor ou luz, amarelo ou doce – o objeto tendo sido removido [*being removed*]. Isso é *memória*, a qual é como se fosse o depósito [*storehouse*] de nossas ideias (...). Mas, nossas *ideias* sendo nada além de percepções efetivas [*actual*] na mente, as quais cessam de ser

para meus esforços aqui, basta que se diga que acerca dessa questão Nietzsche promove uma verdadeira *inversão* daquilo que proclama, em linhas gerais, o discurso moderno acerca da relação entre memória e identidade pessoal. Pois ali no seu ensaio de antropologia especulativa, o que Nietzsche afirma é justamente que se deve ao *esquecimento* (e não à *memória*) a própria identidade pessoal do agente:

Pensem num exemplo extremo de um homem que não possuísse a faculdade de esquecer [*Kraft zu vergessen*], 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 [...]. (HV, 1, p. 36)

Aqui se pode observar talvez a primeira vez em que Nietzsche demonstra uma adesão à tese heraclítica do devir – que ele chega a nomear na HV de “doutrinas do devir soberano” [*Lehren vom souverainen Werden*] (HV, 9, p. 128) – enquanto fundamento último da realidade na obra por ele publicada¹⁵². Não adentrarei aqui nos detalhes dessa formulação, mas a comentarei brevemente no espaço reservado às considerações finais desta Tese.

Tendo então encontrado aquilo que me parece ser a significação apropriada para a noção de esquecimento concernente ao ensaio de antropologia especulativa proposta por Nietzsche na primeira seção de sua HV – a saber, a de uma disposição psíquica cuja função é a *remissão ao presente* – parto agora para uma reflexão de conjunto acerca da tipologia *histórico - aistórico - supra-histórico*.

qualquer coisa quando não há percepção das mesmas; esse empilhamento [*laying up*] de nossas ideias no repositório da memória significa não mais do que isto – que a mente tem uma capacidade [*power*] em muitos casos de reviver percepções as quais ela já havia tido, com essa percepção adicional anexada [*annexed*] a elas, de que *ela já as havia tido*. E é nesse sentido que se diz que nossas ideias estão em nossas memórias, quando efetivamente elas estão em lugar nenhum – mas somente de que há uma habilidade [*ability*] na mente quando ela o queira [*will*] de revivê-las novamente, e como se as pintasse de maneira nova em si própria [*on itself*], ainda que algumas com mais, outras com menos dificuldade; algumas de maneira mais viva, outras mais obscuramente. E assim é, pela assistência dessa faculdade [*faculty*], que se diz de nós que tenhamos todas aquelas ideias em nossos entendimentos as quais, ainda que nós não as contemplemos de fato, ainda assim *podemos* trazer à vista [*in sight*], e fazer aparecerem de novo, e serem os objetos de nossos pensamentos, sem a ajuda daquelas qualidades sensíveis as quais, primeiro, gravaram-nas lá” (LOCKE, 1974, p. 34, *itálicos no original*).

¹⁵² Nietzsche faz três referências à Heráclito no NT, mas em nenhuma deles se compromete com a tese metafísica do devir. Cf., NT, 11, p. 72; 19, p. 117; 24, p. 140.

Já se escreveu acerca da dificuldade que o texto nietzschiano impõe ao exercício do comentário exegético – tão típico da atividade profissional em filosofia – que aquele requer sobretudo uma “arte da nuance”¹⁵³: uma atenção redobrada por parte da comentadora ou comentador àqueles detalhes ou configurações marginais de uma frase, uma sentença ou um argumento que, nas obras de outras autoras ou autores mais afeitos aos protocolos de exposição e debate recorrentes nos textos filosóficos mais tradicionais, podem ser ignorados sem risco de afetar a consistência dos mesmo. Entretanto, no caso do filósofo aqui em tela, sobre o qual já se afirmou numerosas vezes que “não há julgamento de Nietzsche ao qual não responda um aforismo que *pareça* sustentar a afirmação contrária” (WOTLING, 2013, p. 31, itálico meu), isso não se dá. O modo de exposição que o filósofo escolhe para seus pensamentos, rotineiramente expressos em sentenças efusivas muitas vezes carregadas de expletivos, demanda que suas *nuances* sejam acompanhadas com lupa pelas pessoas que tomam a decisão de comentá-las. E uma dessas nuances se dá exatamente aqui em sua exposição da primeira tipologia na seção 1 da HV.

Causou-me verdadeira surpresa que em nenhum exemplar da amostragem por mim recolhida da literatura secundária acerca da HV – a qual, se não é caudalosa como outras que incidem sobre obras e temas mais frequentados pela comunidade de pesquisa que se atém aos proferimentos do filósofo, tampouco é pequena – se apresente uma exploração *explícita* da verdadeira *nuance* de que, em sua primeira tipologia composta pelos termos *histórico* - *aistórico* - *supra-histórico*, Nietzsche não faça sua tipologia incidir sobre a mesma *classe de objetos*¹⁵⁴. Pois

¹⁵³ WOTLING, 2013, p. 31.

¹⁵⁴ O que não significa, evidentemente, que na literatura secundária sobre a HV tenha passado completamente despercebida tanto a diferença com relação ao uso conceitual do *supra-histórico* em relação ao par *histórico* - *aistórico*, quanto aquela que talvez seja a maior dificuldade hermenêutica presente na HV que é justamente o fato de Nietzsche modificar substancialmente o uso que ele faz do *supra-histórico* na seção 1 daquele feito na seção 10, como foi corretamente indicado de maneira recente por Jensen (2015, 2016), ainda que eu discorde de sua avaliação acerca do que está em jogo naquela modificação, como se verá adiante. Também se deve notar que o estudo sobre a HV feito por Salauarda (1984) remete corretamente o tratamento feito por Nietzsche do “supra-histórico” à noção de *ponto de vista* [*Standpunkt*], mas não explora a remissão tanto do “aistórico” quanto do “histórico” à noção de *sensação* [*Empfindung*] ou *modo de sentir algo* [*empfinden*]. Quanto ao restante da literatura secundária citada por mim até aqui (Gerhardt 1988; Lemm 2007; Geisenhandslüke 1999; Löwith 1966; Colli 2000; Nasser 2017; Julião 2019, entre outros), a remissão feita pelo filósofo dos

nas primeiras ocorrências textuais em que aparece o par *histórico - aistórico* [*historische - unhistorische*] o objeto propriamente referido são *sensações* [*Empfindungen*] ou *modos de sentir algo* [*empfinden*]:

[...] que se saiba tanto esquecer direito e no tempo certo, quanto lembrar no tempo certo; de que se perceba, com instinto forte, quando é necessário sentir historicamente ou aistoricamente [*wann es nöthig ist, historisch, wann unhistorisch zu empfinden*]. (HV, 1, p. 38)¹⁵⁵

termos de sua primeira tipologia às noções de *Empfindung* e *Standpunkt* sequer está posta. É nesse sentido, portanto, que afirmo a ausência, na amostragem por mim recolhida da literatura secundária a respeito, de uma exploração *explícita* da distinção conceitual que, todavia, está presente no texto entre os termos *Empfindung* e *Standpunkt* e foi esta a causa da minha significativa surpresa, pois já na minha primeira leitura do texto saltou-me aos olhos essa distinção. E afirmo isso sem querer arrogar-me nenhum tipo específico de acurácia na leitura, porque é solarmente evidente para quem quer que leia o texto que afirmar a necessidade de um “sentir aistórico” e depois afirmar a possibilidade de alcançar um “ponto de vista supra-histórico” são duas afirmações que não põem em movimento o mesmo objeto ou o mesmo espaço de experiência: uma coisa é um “sentir algo”, outra coisa é um “alcançar um ponto de vista sobre algo”. Isso inclusive dificulta a própria inscrição dos três termos em uma única tipologia – se por “tipologia” quisermos compreender a descrição da variabilidade de um mesmo objeto em três espécies distintas, o que penso ser a denotação intuitiva do termo e por ser o que Nietzsche de fato faz em sua segunda tipologia sobre as três espécies de ciência histórica, como argumento mais adiante. A insistência da literatura secundária em manter uma designação “tipológica” para os termos *histórico - aistórico - supra-histórico* pode, no entanto, ser justificada pelo fato de que o filósofo em sua seção 10 descreve algo como um *conflito* entre as três instâncias representadas pelos respectivos termos: lá ele afirma de forma explícita que o *aistórico* e o *supra-histórico* devam ser considerados como *antídotos* [*Gegenmittel*] à expansão ilimitada do *histórico*, proporcionando assim algo como um *nivelamento* ao nível semântico dos três termos; coisa que, contudo, na seção 1 ele *não o faz*. Nesse sentido, a descrição “tipológica” para o uso dos três termos na seção 1 pode ser considerada como um resultado até certo ponto inadvertido proveniente de algo como uma leitura “retrospectiva” de um protocolo manejado por ele na seção 10 e que é então projetado na seção 1. Não obstante, insisto aqui neste ponto: uma atenção renovada à verdadeira *nuance* que é a distinção entre os termos *Empfindung* e *Standpunkt* problematiza sobremaneira essa estratégia de leitura da HV; assim como abre a possibilidade de um outro movimento interpretativo para com os usos do *überhistorische* no texto, qual seja, a aproximação com a tese do *ponto de vista do ideal* [*Standpunkt des Ideals*] de Friedrich Albert Lange, aproximação esta que será apontada mais adiante. Sendo que, para essa aproximação do *supra-histórico* para com a tese do *ponto de vista do ideal* de Lange, faço uso sobretudo das indicações fornecidas por Salazar em seu estudo a esse respeito.

¹⁵⁵ Assim também no contexto ainda do ensaio de antropologia especulativa: “[...] só uma coisa faz a felicidade ser felicidade: [...] expresso de forma erudita, a capacidade de sentir aistoricamente [*unhistorisch zu empfinden*] [...]. Um homem que sentisse tudo unicamente de forma histórica [*historisch empfinden wollte*] [...]” (HV, 1, pp. 35-6). Importa ressaltar que aqui na citação Nietzsche ainda faz referência à expressão “sentir aistoricamente” como sendo uma forma *erudita* [*gelehrter*] de designar a capacidade para esquecer. De onde ele tira isso, no entanto, me é ignorado, pois ele não indica nenhuma fonte para tal expressão. Certamente não se pode afastar a hipótese, contudo, de que Nietzsche esteja apenas sendo irônico nessa formulação.

Já para o *supra-histórico* [*überhistorische*], o objeto em questão não é de maneira nenhuma um sensação ou um modo de sentir alguma coisa, mas algo bem diferente: um *ponto de vista* [*Standpunkt*]:

Se alguém pudesse estar em condições, em diversos casos, de inalar e respirar essa atmosfera aistórica, na qual todo evento histórico grandioso surge, esse alguém poderia talvez, enquanto um ser que conhece, elevar-se a um ponto de vista *supra-histórico* [*überhistorischen Standpunkt*] [...]. (HV, 1, p. 40. Itálico no original)

Por se tratar de *nuances*, contudo, será necessário aqui caminhar com cautela. No capítulo anterior, já chamei a atenção para o fato de que a expressão *sentido histórico* [*historische Sinn*] comporta significados verdadeiramente flutuantes, com a ajuda das contribuições lá citadas tanto de Julião (2019, p. 150), quanto de Itaparica (2005, pp. 80-1). Contudo, minha leitura aqui dos termos “histórico”, “aistórico” e “supra-histórico” tenta persegui-los em suas ocorrências textuais nas quais Nietzsche se aproxima de algo como uma *definição* desses termos, no anseio de encontrar para estes a sua adequada *circunscrição* semântica. Sendo que essas tentativas de definição por parte do filósofo se encontram em apenas duas seções da obra: nas seções 1 e 10 da HV¹⁵⁶. É nesse sentido, portanto, que aproximo aqui o par *histórico* - *aistórico* do significado de suas primeiras ocorrências textuais que implicam que se deva reconhecê-los, em primeiro lugar, como sensações [*Empfindungen*] ou modos de sentir algo [*empfinden*]; e o *supra-histórico* enquanto um ponto de vista [*Standpunkt*].

A ser assim, contudo, o que isso nos diz acerca dos movimentos conceituais adscritos por Nietzsche aos três termos de sua primeira tipologia em seu livro? Penso que, de início, isso talvez nos force ao reconhecimento de que não é possível tratar a primeira tipologia enquanto algo como a descrição de *três espécies de um*

¹⁵⁶ Se certamente o termo “histórico” [*historische*] utilizado enquanto um adjetivo em expressões como “cultura histórica” está presente no decorrer de todo o livro, a expressão de algo como uma definição do termo, contudo, só se faz presente nas seções 1 e 10. O mesmo ocorrendo com os outros termos que, mesmo em sua acepção adjetivada, são muito menos utilizados em outras seções: fora das seções 1 e 10, o aistórico enquanto adjetivo é utilizado apenas duas vezes, nas seções 4 e 8 – ainda que haja uma referência isolada ao “sentir aistoricamente” na seção 9 – e o supra-histórico só é mencionado, em qualquer acepção, nas seções 1 e 10; sendo este, portanto, o menos utilizado de todos.

mesmo objeto, a qual seria a situação semântica na qual está inscrita a *segunda* tipologia. Pois no caso da tipologia acerca dos tipos de ciência histórica [*Historie*] ou de *historiografia* [*Geschichtschreibung*] esta é efetivamente a situação: um mesmo objeto, a ciência histórica, que no seu modo de existência apropriado, segundo Nietzsche, comporta três espécies distintas – a *monumental* [*monumentalische*], *antiquária* [*antiquarische*] e *crítica* [*kritische*] – sem, todavia, deixar de ser o mesmo objeto.

Nesse sentido, portanto, considero que não seja algo impróprio afirmar que há uma significativa variação ao nível das *definições* dos três termos empregados por Nietzsche em sua primeira tipologia: o filósofo parte de *sensações* e depois encontra um *ponto de vista*. Na medida em que o filósofo parece entender que a capacidade para esquecer, se expressa de “maneira erudita” [*gelehrter ausgedrückt*], seja idêntica a uma “faculdade de sentir aistoricamente” [*Vermögen unhistorisch zu empfinden*] e que a esta se opõe uma outra faculdade, a de “sentir historicamente” [*historische empfinden*] cujo propósito será, portanto, a rememoração, encaminho aqui uma tentativa de definição do par *histórico* - *aistórico*. Levando em consideração tudo o que foi ponderado até aqui, me parece que se possa definir o par *histórico* - *aistórico* enquanto duas disposições psíquicas¹⁵⁷ exclusivas do animal humano cuja função seja a de *remissão* às duas partes componentes da específica *temporalidade* na qual aquele está inserido, a saber: seu *passado* e seu *presente*¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Talvez se pudesse afirmar para essas disposições uma outra definição: a de que essas seriam sobretudo disposições *afetivas*, vinculadas ao regime dos afetos na medida em que se referem a *sensações*, como já foi dito. Há evidências textuais que apontam nesse sentido, como na já citada passagem em que Nietzsche afirma: “que se *perceba* [*herausfühlt*], com instinto forte, quando é necessário sentir historicamente ou aistoricamente” (itálico meu). Passagens como essa poderiam levar a uma leitura mais “afetiva” dessas disposições, reduzindo assim certo teor “intelectualista” que talvez a expressão “disposição psíquica” venha a carregar. Entretanto, na medida que a própria noção de “rememoração” implica necessariamente em algum nível de acúmulo de *informação* sobre o passado que, imagino, deva ativar o “sentir historicamente”, me parece não ser possível fugir completamente de uma acepção “cognitivista”, à falta de melhor palavra, para a noção. De qualquer maneira, fica aqui registrada a possibilidade de uma outra leitura para a noção, apesar de que talvez mesmo essa não seja capaz de dirimir a pouca precisão que a expressão “sentir historicamente”, a meu ver, carrega.

¹⁵⁸ Fiz referência a apenas duas “partes componentes” da temporalidade específica na qual o animal humano está inserido porque haveria ainda uma terceira parte: nomeadamente, o *futuro* que, todavia,

Entretanto, há ainda aqui uma qualificação a ser feita. Se de fato Nietzsche está interessado em tratar o par *histórico - aistórico* de sua primeira tipologia enquanto disposições psíquicas cuja função seja a remissão ao passado ou ao presente, o espaço de experiência adscrito a esse sujeito que detem ambas estas disposições ressaltado pelo filósofo por todo o livro é o da *ação*. O que implica em afirmar que Nietzsche não está interessado em uma reflexão acerca da memória e do esquecimento enquanto fenômenos *em si mesmos*, tratados de maneira abstrata e levando em consideração apenas as características estruturais que porventura caibam a ambos dentro da economia interna do aparelho psíquico. Mas, ao contrário, interessa ao filósofo a discussão de ambos os fenômenos apenas naquilo que lhes reenvie ao espaço de experiência tipicamente humana que é a *ação*¹⁵⁹. Penso que isso explicaria, de certa maneira, a forma pouco precisa com a qual o filósofo se dirige a ambas as disposições em sua tipologia.

Esse ponto é para mim definitivo no que concerne ao projeto da HV como um todo: como o próprio título do livro indica, o que importa é a *potência* ou a *obstrução* que a remissão ao passado – organizada coletivamente enquanto uma *ciência*: a história [*Historie*] – é capaz de fomentar para a *ação*, noção esta entendida aqui enquanto verdadeiro *modo de produção* do fenômeno vital em sua particularidade *humana* – na qual se imiscuem, como visto, elementos históricos e aistóricos:

[...] somente com a força de utilizar o passado para a vida e *fazer do ocorrido novamente história*, o homem tornou-se homem. Mas um excesso de história *paralisa* de novo o homem, e sem o manto do aistórico ele nunca teria surgido nem ousado surgir. (HV, 1, p. 39, itálicos meus)

enquanto um assunto a ser tratado não está explicitamente referenciado na primeira tipologia nem em seu uso na seção 1, nem na seção 10.

¹⁵⁹ Pois penso ser importante atentar aqui para o quanto a existência dos animais, da maneira como é descrita por Nietzsche em seu ensaio de antropologia especulativa, é também marcada pela *inação*, se considerarmos o que há de perspectiva criadora e inventiva a acompanhar os usos que o termo “*ação*” detém na HV. A descrição do ciclo de manutenção da vida animal, “estancado no instante” (HV, 1, p. 33), se por um lado não carrega a ansiedade e a pressão psíquica que o dispositivo da memória inflige ao humano, por outro nada conhece acerca de possibilidades de *mudança* e desenvolvimento *voluntário* no tempo. Nesse sentido, é possível reduzir o espaço de experiência animal a apenas uma existência *uniforme*, posto que esta é somente aistórica, e não, como no caso humano, aistórica e histórica.

“Fazer do ocorrido novamente história”, ou seja: retirar daquilo que está preservado pela rememoração *coletiva* – isto é, a história – acerca do acúmulo de ações humanas no passado, material que permita organizar e orientar as renovadas ações necessárias *no presente*. Entretanto, deve haver *simetria* e *equivalência* nesta operação, pois a remissão ao passado (memória) não pode exceder-se e *sufocar* a remissão ao presente (esquecimento), situação esta que impediria qualquer ação de ser executada e da qual o resultado só pode ser a *paralisia*.

Contudo, se é a ação o espaço de experiência privilegiado a partir do qual Nietzsche se permite interrogar a relação do humano com seu próprio passado, portanto, com sua história, o que isso nos diz acerca da maneira como o filósofo maneja o terceiro termo de sua tipologia, o *ponto de vista supra-histórico* [*überhistorischen Standpunkt*]? Aqui aparece mais uma discrepância interna no modo como o filósofo põe em movimento os três termos de sua primeira tipologia. Se compararmos os usos feitos por Nietzsche dos termos *aistórico* e *supra-histórico* – isolando aqui temporariamente o *histórico* por compreender que este representa, em grande medida, a própria *questão* que a obra tenta resolver – observaremos uma nítida diferença de tratamento. Enquanto o *aistórico* é acompanhado de uma designação *positiva* no decorrer de todo o livro – consistente com a defesa que Nietzsche faz do esquecimento enquanto uma necessidade vital – o *supra-histórico*, todavia, oscila entre uma designação *negativa* (na seção 1) e uma *positiva* (na seção 10)¹⁶⁰. Sendo que a evidência dessa oscilação implicará na discussão de um

¹⁶⁰ Até onde me foi permitido rastrear, a única contribuição na literatura secundária recente acerca da HV a pontuar que existem não um, mais *dois* sentidos do *überhistorische* foi o artigo de Jensen (2015, pp. 468-71), em uma análise que ele repete *ipsis litteris* em seu livro no primeiro capítulo e utiliza como suporte para retornar à noção no segundo (JENSEN, 2016, pp. 15-7; 57-9). No entanto, e a corroborar minha afirmação na Introdução de que paira ainda naquela literatura secundária uma dificuldade hermenêutica severa com relação à descrição precisa dos conteúdos expressos por Nietzsche em sua primeira tipologia, Jensen *não* considera que haja algo como uma aceção *positiva* e uma *negativa* nos dois usos incongruentes que o filósofo faz do *überhistorische* nas seções 1 e 10 da HV. Para ele, o que há é um sentido que se pode chamar de “perspectivístico” ligado a uma citação que Nietzsche faz do historiador B. G. Niebuhr logo após a ocorrência textual em que a expressão *ponto de vista supra-histórico* é redigida e um outro que se pode chamar de “tipológico”, remetido por ele à Jacob Burckhardt, que se expressaria na argumentação seguinte feita por Nietzsche após a citação de Niebuhr, *ainda* no âmbito da seção 1. Nesse sentido, em sua análise, Jensen entende que os dois sentidos observados por ele se dão *já* na primeira seção. Com relação à aparição do supra-histórico na seção 10, Jensen afirma que ocorre lá uma simples *junção* do sentido

severo problema hermenêutico referente ao estatuto *filológico* da seção 10 como um todo, como se verá ao fim desta seção. Desse modo, encaminho aqui uma análise das principais passagens textuais em que o ponto de vista supra-histórico aparece na seção 1, portanto, em sua acepção apenas *negativa*. Somente após isso, trato dos problemas referentes ao aparecimento da acepção *positiva* do termo na seção 10. De qualquer maneira, apresento minha análise da acepção negativa do ponto de vista supra-histórico com o anseio de que a escolha por Nietzsche da *ação* como espaço de experiência definitivo a partir do qual sua investigação acerca da utilidade e da desvantagem adscritas às diversas possibilidades de apreensão do passado se faça notar.

Após redigir a primeira ocorrência textual na qual a expressão *ponto de vista supra-histórico* [*überhistorischen Standpunkt*] aparece, já citada, Nietzsche empreende o seguinte movimento argumentativo: cita uma passagem de autoria do historiador e filólogo prussiano B. G. Niebuhr¹⁶¹ e imediatamente a comenta da seguinte forma:

“tipológico” burckhardiano com um sentido “metafísico” schopenhaueriano. Promovendo assim uma quase *identidade* entre uma “parcela”, por assim dizer, do sentido indicado na seção 1 com aquele indicado na seção 10. Com isso, se mostra que Jensen falha decisivamente em compreender o quanto há de *negatividade* na primeira acepção do supra-histórico, e o quanto há de *positividade* na segunda. Mais à frente em minha análise, apresentarei as razões que indicam quão insustentável essa posição de Jensen acerca do supra-histórico é.

¹⁶¹ A citação de Niebuhr é a seguinte: “Entendida de maneira clara e precisa, a história é útil ao menos para uma coisa – para que se saiba como também os maiores e superiores espíritos da espécie humana não sabem quão fortuitamente eles adquirem a forma pela qual veem e *obrigam, à força, que todos vejam*; à força, porque a intensidade de sua consciência é excepcionalmente grande. Quem não soube e não percebeu isso com clareza e em diversas circunstâncias *se submeterá ao surgimento de um espírito poderoso* que imprima a maior paixão dada” (HV, 1, p. 41, *itálicos meus*). Da maneira como leio essa citação, salta aos olhos como aquilo que Nietzsche redige aqui do texto de Niebuhr em praticamente *nada* corrobora o que ele desdobra a partir do mesmo. Pois em que medida afirmar, como Niebuhr aqui o faz, que a influência que historiadores ou historiadoras progressas porventura imprimam sobre suas pares no presente momento, teria de levar necessariamente a que essas pessoas no tempo atual não mais se tornassem seduzidas “a continuar vivendo”? Qual é a relação *necessária* entre uma coisa e outra? O filósofo não aponta. Nesse sentido, concordo com a caracterização que Jensen faz da citação de Niebuhr enquanto algo que apenas indica como um dado historiografia pode efetivamente definir todo um campo interpretativo acerca do passado para gerações futuras – que é aquilo que Jensen quer dizer com o sentido “perspectivístico” da citação de Niebuhr, tal como comentado por mim na nota anterior. Mas, como se verá adiante, o que de fato Nietzsche passa a afirmar acerca do supra-histórico logo em seguida pouco ou nada tem a ver com isso.

Tal ponto de vista poderia ser chamado de supra-histórico, porque não se poderia perceber, naquele que o defende, nada que o seduza a continuar vivendo e a participar da história, pois ele reconheceria a condição única de todo evento, aquela cegueira e injustiça na alma de quem age. Ele mesmo evitaria levar a história demasiadamente a sério [...]. (HV, 1, p. 41)

Pode-se perceber aqui o retorno de uma formulação apresentada por Nietzsche em seu ensaio de antropologia especulativa e que, naquele contexto, estava ligada à discussão a respeito da relação entre esquecimento e felicidade: a noção de que o humano deva ser capaz, a partir de seus próprios recursos, de alcançar *motivos para continuar vivendo*¹⁶². Penso que o substrato dessas formulações – que são recorrentes por todo o texto da HV, ainda que apareçam, no mais das vezes, de forma ligeira e sem discussão explícita, como é o caso aqui – deite raízes no esforço empreendido por Nietzsche, desde o período inicial de sua produção filosófica da qual a HV é um exemplo, de se contrapor ao veredito incontornavelmente *negativo* que faz Schopenhauer acerca do fenômeno global da existência¹⁶³. Contudo, esse esforço de Nietzsche é empreendido de uma maneira à qual, à falta de melhor palavra, caracterizo de *conflitiva*. Pois se, por um lado, Nietzsche aqui ainda em seu período inicial de produção, parece aderir a elementos estruturais da filosofia pessimista schopenhaueriana – como, por exemplo, a noção mais geral de que a experiência mais presente na vida é a do sofrimento e, no que tange ao texto da HV em particular, a noção de que a memória humana aumenta exponencialmente essa experiência de sofrimento quando comparada ao dos outros

¹⁶² “Se uma felicidade, se a ânsia por uma nova felicidade tiver o sentido de manter o vivente na vida e estimulá-lo a viver [...]” (HV, 1, p. 35).

¹⁶³ Assim, por exemplo, no Tomo 2 de *O mundo como vontade e representação [Die Welt als Wille und Vorstellung]* (doravante citado como MVR): “De fato, *não podemos assinalar outro fim a nossa existência senão o de aprender que seria melhor que não existíssemos*. Esta é a mais importante de todas as verdades, que, portanto, tem de ser expressa; por mais que ela se encontre em contraste com o atual modo de pensar europeu: ela, no entanto, é a *verdade fundamental* mais reconhecida em toda a Ásia não islamizada, tanto hoje quanto a três mil anos” (MVR 2, 48, p. 722, itálicos meus). Ou seja, além de fazer a afirmação de que a *inexistência é preferível à existência* – o que equivale a afirmar que o maior bem para o humano seria “não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”, sentença que Nietzsche exprime no NT pela boca do sátiro Sileno (NT, 3, p. 33, itálicos no original) – Schopenhauer ainda a eleva à condição de uma *verdade fundamental*, isto é, alicerce de sua compreensão metafísica do mundo, ao mesmo tempo em que afirma sua identidade com outros princípios fundamentais do Budismo e do Hinduísmo (a “Ásia não islamizada”) da maneira com ele os entendia. A tradução por mim utilizada aqui de MVR em seus dois Tomos é a de Jair Barboza: Tomo 1 (SCHOPENHAUER, 2013) e Tomo 2 (SCHOPENHAUER, 2015).

animais – por outro, existe todo um empenho em recusar a consequência mais extrema desses elementos que é a negação global da própria existência. Usando uma metáfora judicial, é como se Nietzsche aceitasse as *evidências*, mas recusasse o *veredito* fornecido por Schopenhauer. Nesse sentido, penso que possa ser de valia aqui a indicação dada pelo filósofo em seu conhecido “Tentativa de autocrítica”, anexado à segunda edição do NT, em que ele afirma já estar presente naquele livro sua preocupação com algo como um *pessimismo da força*¹⁶⁴ [*Pessimismus der Stärke*]. Ou seja, um pessimismo que afirmasse a ilustração geral do fenômeno global da existência tal como Schopenhauer a descreveu, mas que *não se deixasse vencer* por essa ilustração mesma.

Considero que um pouco dessa atitude que Nietzsche remete a si mesmo retrospectivamente esteja em movimento, *mutatis mutandis*, em sua defesa de uma apropriação frutífera do passado exposto na HV. Pois o que se manifesta aqui nessa primeira exploração feita por Nietzsche do ponto de vista supra-histórico é a maneira como este revela uma atitude de *indiferença para com o passado*: o indivíduo que se deixa levar pelo ponto de vista supra-histórico evita “levar a história demasiadamente a sério”, por não encontrar nela “nada que o seduza a continuar vivendo e a participar da história”¹⁶⁵. O que indica, contudo, essa última formulação? Nietzsche está aqui identificando a *participação na história* com a *continuidade na vida*? Me parece que sim, por tudo aquilo que venho afirmando até aqui: o espaço de experiência privilegiado por Nietzsche para estabelecer sua reflexão acerca das

¹⁶⁴ “Será o pessimismo *necessariamente* o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – como ele o foi entre os indianos, como ele o é, segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus ‘modernos’? Há um pessimismo da *força*?” (NT, “Tentativa de autocrítica”, 1, pp. 11-2, itálicos no original). O tradutor Jacó Guinsburg prefere a fórmula “pessimismo da *fortitude*” para traduzir “*Pessimismus der Stärke*”, mas considero essa escolha demasiado rebuscada.

¹⁶⁵ Note-se aqui o modo como Nietzsche ressalta a capacidade de *sedução* da história – isto é, da apropriação do passado – para *continuar vivendo*, em nítido contraste com a formulação contida no ensaio de antropologia especulativa na qual era ao *esquecimento* que então se remetia a felicidade. Esse contraste, todavia, não desemboca necessariamente em uma inconsistência: mais uma vez, o que está em jogo é a necessidade de *equivalência* e *simetria* no uso de ambas as remissões, ao passado (memória) e ao presente (esquecimento). Para além disso, a capacidade de sedução da história para com a ativação de uma *disposição para agir* será enfatizada pelo filósofo quando de seu tratamento da *história monumental*, como se verá na próxima seção.

possibilidades, tanto fecundas quanto doentias, de apropriação do passado é a *ação*; não a simples contemplação do passado, e muito menos a abstração deste mesmo passado. Consistente com isso, portanto, veremos Nietzsche nas próximas passagens criticar veementemente aquilo que ele considera ser próprio do ponto de vista supra-histórico em sua designação *negativa*: a *paralisia* e o *absenteísmo*.

Se o sentido do seu ensinamento é a felicidade, a resignação, a virtude ou a penitência, é uma coisa sobre a qual os homens supra-históricos nunca estiveram de acordo; mas, contrariamente a todas as formas de considerações históricas do passado, eles chegam ao total consenso nesta sentença: o passado e o presente são uma e mesma coisa, ou seja, em toda multiplicidade, são tipicamente iguais e, como uma onipresença de tipos perpétuos, são uma imagem *paralisada* de valor invariável e de significado eternamente idêntico. Como às centenas de diferentes línguas correspondem as mesmas necessidades típicas dos homens, de tal modo que quem entendesse essas necessidades nada de novo aprenderia de todas essas línguas: assim o homem supra-histórico explica todas as histórias dos povos e dos indivíduos [...]: pois como poderia ele, na infinita abundância do que acontece, não chegar à saciedade [*Sättigung*], ao empanzinamento [*Übersättigung*], ou mesmo ao nojo [*Ekel*]? (HV, 1, pp. 42-3, itálico meu)

Aqui nesta passagem, com tudo o que ela revela de *ocultação* da personagem principal, vemos Nietzsche exprimir de maneira explícita justamente a principal característica da doutrina schopenhaueriana acerca do passado e da futilidade da ciência que se esforça em apresentá-lo ao presente¹⁶⁶. Pois é um apanágio do pessimismo schopenhaueriano a afirmação de que toda tentativa de compreensão do passado é vã e, no limite, *inútil*, posto que esse é *idêntico ao presente*: *Eadem, sed aliter*, “o mesmo, mas de outro modo” é o lema que, segundo Schopenhauer, deveria vir estampado em cada livro de história¹⁶⁷.

¹⁶⁶ E dessa maneira, começam a se descortinar as razões pelas quais a posição de Jensen comentada na nota 160 acima é insustentável. Não há “dois sentidos” internos à acepção *negativa* do supra-histórico tal como exposta aqui na seção 1, mas apenas *um*: aquele proveniente da doutrina schopenhaueriana acerca da *identidade* entre passado e presente, como será argumentado em seguida.

¹⁶⁷ “A divisa da história em geral teria então de soar: *Eadem, sed aliter*. Se alguém leu Heródoto, segue-se que, em termos filosóficos, já estudou o suficiente de história. Pois ali já se encontra tudo o que compõe a subsequente história universal: o esforço, a ação, o sofrimento, o destino do gênero humano, bem como aquilo que procede das mencionadas qualidades e do transcurso físico terreno”

Considero que sobre esse ponto não seja necessário me alongar. O *ponto de vista supra-histórico* em sua acepção *negativa* é essencialmente uma exposição daquilo que Schopenhauer pensa sobre a história – a qual ele nega, inclusive, a qualificação de *ciência*¹⁶⁸ – e sobre a atenção para com o passado em geral: um labor ocioso e frívolo, posto que a relação que culmina entre passado e presente é a de *identidade*. Não há nada a aprender com a descrição meticulosa das ações humanas passadas e os processos históricos por estas causados, pois os catalisadores dessas ações são sempre os mesmos – as paixões e delírios humanos que, via de regra, tem consequências mais desastrosas que felizes¹⁶⁹. Sendo que, ao aceitar as premissas provenientes do mestre pessimista, não há porque se surpreender com o fato de que o ponto de vista supra-histórico em sua acepção negativa só possa mesmo estimular a mais ampla e completa indiferença para com o passado. E junto com essa indiferença, o *imobilismo*.

Mas deixemos para os homens supra-históricos seu nojo e sua sabedoria [*Weisheit*]. Queremos hoje, ao contrário, tornarmo-nos alegres de coração por nossa ignorância [*Unweisheit*] e, como homens de ação e progressistas [*Thätigen und Fortschreitenden*], como veneradores do processo [*Verehrern des Prozesses*], ganhar nosso dia. Nossa estima do histórico [*des Historischen*] pode ser apenas um preconceito ocidental; imersos nesse preconceito, pelo menos progredimos e não nos imobilizamos! Aprendendo melhor a praticar a história em proveito da *vida*! Então concedamos aos homens supra-históricos que possuam mais sabedoria que nós; podemos estar certos de que possuímos mais vida do que eles: em todo caso, nossa ignorância terá mais futuro que sua sabedoria. (HV, 1, p. 44)

Se a hipótese levantada por mim anteriormente de que talvez algo como um *pessimismo da força* ainda em estágio larvar esteja em movimento aqui na HV – como Nietzsche afirma estar no NT retrospectivamente, ainda que o próprio filósofo

(MVR 2, 38, p. 533, itálicos no original). Assim também: “Os capítulos de história dos povos são diferentes, no fundo, apenas pelos títulos e pelas datas: mas o conteúdo verdadeiramente essencial é, em toda parte, o mesmo” (MVR 2, 38, p. 530).

¹⁶⁸ “A história é decerto um saber, mas não uma ciência. Em lugar algum conhece o particular por intemédio do universal, mas tem de apreender o particular imediatamente e, por assim dizer, continuar a rastejar no campo da experiência; enquanto as ciências reais pairam sobre isso na medida em que conquistaram conceitos abrangentes pelos quais dominam o que é particular” (MVR 2, 38, p. 528).

¹⁶⁹ “Esse idêntico e permanente sob toda mudança consiste nas qualidades fundamentais do coração e da cabeça humanos – muitas ruínas, poucas boas” (MVR 2, 38, p. 533).

reconheça que, naquele momento de seu desenvolvimento filosófico, não foi capaz de trazê-lo à tona sob forma definitiva¹⁷⁰ – com o objetivo de recusar o veredito final da doutrina schopenhaueriana acerca do fenômeno global da existência, ao mesmo tempo em que mantém algumas de suas premissas, penso que a ênfase posta aqui por Nietzsche na ação enquanto espaço de experiência possa figurar entre as estratégias para alcançar tal variação do pessimismo. Pois uma das características mais marcantes da posição de Schopenhauer acerca do estatuto da própria filosofia se dá em sua atribuição a esta de um caráter apenas *contemplativo*¹⁷¹. Uma atribuição que dificulta sobremaneira a tarefa de retirar da doutrina schopenhaueriana qualquer *disposição para agir*. Entretanto, é justamente a tarefa de retirar da apropriação do passado a necessidade de algo como uma metodologia que fomente a *disposição para a ação*, aquilo que Nietzsche vem ressaltando, penso eu, ao longo de todas essas ocorrências textuais em que ele critica incisivamente o ponto de vista supra-histórico em sua acepção negativa. Pois Nietzsche se coloca aqui mesmo como um “venerador do processo”¹⁷²: uma expressão que, além de poder ser lida no bojo daquela identificação já feita entre *participação na história* e *continuidade na vida*, também pode servir para demarcar mais uma contraposição a elementos da doutrina schopenhaueriana¹⁷³. Desse modo, levando em consideração

¹⁷⁰ “Aqui falava em todo caso [...] uma voz *estranha*, o discípulo de um ‘deus desconhecido’ ainda, que por enquanto se escondia sob o capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão, inclusive sob os maus modos do wagneriano” (NT, “Tentativa de autocrítica”, 3, p. 14, itálico no original).

¹⁷¹ “Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma *atitude puramente contemplativa*, não importa o quão próximo seja o objeto da sua investigação, e sempre descrever, em vez de prescrever” (MVR 1, 53, p. 313, itálicos meus). Que se ressalte aqui, no entanto, o quão distante essa defesa por Schopenhauer de uma atitude *não prescritiva* para a filosofia em geral, pode estar das intenções de *intervenção* na cultura que Nietzsche nutria para o conjunto das *Extemporâneas*, e não somente para a HV.

¹⁷² Ainda que ele faça a ressalva de que essa atitude de “veneração” não pode exceder-se na seção dedicada à crítica de Hartmann: “De fato, já é hora de avançar [...] contra o prazer exagerado pelo processo, às custas do ser e da vida” (HV, 9, p. 127).

¹⁷³ “A pluralidade é aparência, e os processos do mundo exterior são meras configurações do mundo aparente, não têm portanto realidade nem significação imediatas, mas apenas mediatas através da sua referência à vontade do indivíduo. [...] O que a história narra é, em realidade, apenas o longo, pesado e confuso sono da humanidade” (MVR 2, 38, p. 532). De resto, que fique registrado aqui como o próprio Jensen reconhece não ser capaz de interpretar a contento a passagem da HV citada acima em que Nietzsche designa a si próprio como um “venerador do processo”. “A segunda razão é

a afirmação de Nietzsche de que a característica principal do ponto de vista supra-histórico em sua acepção negativa seria uma identificação entre passado e presente, poder-se-ia mesmo dizer que a consequência mais letal adscrita a tal ponto de vista seria a sua *falta de engajamento com o presente*, além de sua indiferença para com todo o passado.

Portanto, considero que se possa assim indicar um traço fundamental presente aqui na reflexão nietzschiana acerca do ponto de vista supra-histórico em sua acepção negativa: a indicação de que as consequências *práticas* de tal variação do supra-histórico seriam ainda piores do que as censuras que lhe poderiam ser endereçadas a partir de um enquadramento apenas teórico de sua posição marcada pela identidade entre passado e presente¹⁷⁴. E, consistentemente com isso, Nietzsche empreende aqui talvez a primeira referência na obra ao tema do *futuro*. Pois mesmo que entendido enquanto apenas um “preconceito ocidental”¹⁷⁵, a estima do histórico [*Schätzung des Historischen*], quando confrontada com a “sabedoria” supra-histórica, ao menos não se deixa cair na *paralisia*, nem no *absenteísmo* daquela, implicando assim que mesmo inadvertidamente “nossa ignorância terá mais futuro” que aquela dita “sabedoria”. E assim será possível também a afirmação de que “possuímos mais vida do que eles”.

Com essas duras, porém revigorantes, palavras Nietzsche encerra sua crítica ao ponto de vista supra-histórico em sua acepção negativa. Com uma advertência, contudo. Aproximando o ponto de vista supra-histórico em sua acepção negativa de uma atitude para com o passado pautada *apenas* pelo interesse cognitivo – e assim

vaga, se não completamente misteriosa. [...] Por que o supra-histórico implica na náusea [*inculcates nausea*], por que os preconceitos contrários ao supra-histórico [*non-Überhistorical prejudices*] são ‘ocidentais’ é algo altamente obscuro [*unclear*]” (JENSEN, 2016, p. 58).

¹⁷⁴ O que a ênfase posta por Nietzsche no contraste entre a “ignorância” das pessoas que não abrem mão de sua *disposição para agir* frente à “sabedoria” daquelas para quem a *passividade doutra* é um conforto revela decisivamente, a meu ver.

¹⁷⁵ Expressão esta que, a meu ver, aponta para mais uma referência velada a Schopenhauer, uma vez que, como visto na nota 163 acima, o mestre pessimista indentificava sua doutrina de que a *inexistência seria preferível à existência* com preceitos budistas e hinduístas, novamente, da maneira como ele os entendia.

ampliando a extensão de sua crítica para além da doutrina schopenhaueriana *tout court*, posto que esta sequer considerava a história uma ciência, como indicado acima – o filósofo afirma, logo após desferir seu ataque ao absentéismo supra-histórico, o seguinte: “Um fenômeno histórico, conhecido de forma pura e completa, e diluído em um fenômeno de conhecimento, é para aquele que conhece algo morto” (HV, 1, p. 44).

Penso que um enunciado como esse não deixa margem para dúvidas. Se retornarmos ao início deste capítulo em que evidencio os três marcadores hermenêuticos que orientam minha leitura de conjunto da HV, observaremos aqui uma das expressões definitivas de um deles: aquele que afirma estar Nietzsche argumentando por toda a obra contra a redução da reflexão sobre o passado a uma mera questão epistemológica. O que, todavia, nos remete a um outro elemento ressaltado por mim acima. A maneira como o foco do filósofo em sua crítica ao ponto de vista supra-histórico em sua designação negativa se volta muito mais contra as consequências *práticas* de tal ponto de vista, do que sobre sua conformação teórica – à qual, de fato, ele nem se dá ao trabalho de atacar.

Para meus esforços aqui, essa atenção de Nietzsche sobretudo às consequências práticas do absentéismo supra-histórico em sua acepção negativa, tem uma importância dupla. Se, por um lado, isso permite ressaltar aquilo que venho afirmando por todo este capítulo acerca da ação enquanto espaço privilegiado de experiência a partir do qual Nietzsche se interroga sobre qual seria a forma apropriada de se apreender o passado; por outro, permite que se aponte talvez uma indicação a orientar um enquadramento possível acerca do ponto de vista supra-histórico em sua acepção *positiva*. Utilizo aqui o termo “possível”, porque, como se verá agora, o retorno de Nietzsche à sua primeira tipologia na seção 10 impõe um gravíssimo problema hermenêutico.

Em seu artigo já citado em que expõe diversas informações filológicas até então inéditas acerca da gênese textual [*Entstehung*] da HV, Jensen elucida o contexto temporal em que foi redigida a seção 10, que é a última seção do livro. Por considerar que as informações trazidas por Jensen são essenciais para qualquer tentativa de conciliar o que está escrito acerca da primeira tipologia na seção 1 com

seu retorno na seção 10, me permito aqui citar a descrição dele da maneira como a seção 10 foi incluída no livro:

A impressão foi extremamente rápida. A 26 de dezembro de 1873, Nietzsche informa Gersdorff de que Fritzsich [o editor das obras de Nietzsche à época - KS] tinha começado a imprimir, e *que Fritzsich tinha então em sua posse as secções 1-7* (não menciona onde estavam as secções 8 e 9). Nietzsche afirma também que começou a trabalhar na seção 10. Numa carta posterior a Gersdorff, afirma que terminou a última seção no dia de Ano Novo, quando as primeiras provas já estavam sendo corrigidas para o conjunto das primeiras seções. Na pasta do arquivo de Weimar que contém o manuscrito enviado para impressão, a seção 10 salta aos olhos em sua diferença para com as demais. Foi escrito por Nietzsche com caneta preta [isto é, usou uma caneta diferente com relação às demais seções - KS], em papel menor e obviamente de pior qualidade. As páginas 9 a 12 parecem ter sido escritas num papel diferente (possivelmente de algum hotel?) do que as oito páginas anteriores da seção 10. No afobamento dos dias entre o Natal e o Ano Novo, Gersdorff não fez uma cópia revisada. *De fato, Gersdorff ficou de fato surpreendido por Nietzsche querer escrever uma décima seção.* Assim, se a seção 10 parece deslocada, redundante, ou mesmo – como no caso da definição do supra-histórico – inconsistente, então o fato de ter sido escrita em poucos dias e não ter sido apresentada a Gersdorff para revisão ou edição explica isso. (JENSEN, 2015, pp. 478-79, itálicos meus)

Ou seja, a seção 10 além de ter sido escrita num período bastante curto entre os dias 26 de Dezembro de 1873 e 1 de Janeiro de 1874, o foi quando as demais seções já estavam sendo impressas e numa situação na qual Nietzsche já não estava mais de posse do manuscrito – pois como já estavam sendo impressas as outras seções, o manuscrito só poderia estar com o editor. Além disso, como Jensen faz questão de ressaltar, a seção 10 foi redigida com tipos diferentes de papel e caneta do que o restante das seções. E esse fato de que, segundo as evidências acima mencionadas, Nietzsche não estava mais de posse do manuscrito quando escreveu a seção 10 leva, segundo Jensen, a uma outra situação inusitada: Nietzsche, provavelmente, se confundiu acerca de qual acepção de supra-histórico queria reter:

Quando a seção 10 foi acrescentada às pressas no último momento, Nietzsche pode não ter levado em conta perfeitamente os dois sentidos do termo [...]. Isto explicaria, embora não sirva como desculpa, a ambivalência

incômoda destes dois significados muito diferentes de "supra-histórico" [...].
(JENSEN, 2015, p. 471)¹⁷⁶

Por que, entretanto, esse desvio filológico seria aqui importante? Porque, simplesmente, quando se lê o que está redigido sobre a primeira tipologia na seção 10 com referência ao ponto de vista supra-histórico, praticamente *nada* daquilo que o filósofo explorou na primeira seção está presente, a começar pelo próprio termo “ponto de vista” [*Standpunkt*].

Não se admire que sejam nomes de venenos: o antídoto [*Gegenmittel*] contra o histórico se chama - o *aistórico* e o *supra-histórico*. Com esses nomes retornamos ao início de nossa consideração e à sua bonança. Com a palavra "aistórico" designo a arte e a força de poder *esquecer* e se fechar em um horizonte delimitado; chamo de "supra-histórico" o poder de desviar a visão do devir em direção daquilo que dá à existência o caráter da eternidade e identidade, a *arte* e a *religião*. (HV, 10, pp. 141-42, itálicos no original)

Onde está a crítica ao absentéismo supra-histórico aqui, posta de maneira tão enfática na seção 1? E por que a seção 1 ignora completamente a noção de que a *arte* e a *religião* devam ser incorporadas ao ponto de vista supra-histórico? Ficamos sem saber. A situação toda se torna ainda mais insólita pelo fato do filósofo se referir aqui *textualmente* àquilo que, em tese, ele teria afirmado na seção 1, ao expressar que com a descrição do renovado sentido por ele exposto para o termo *supra-histórico* ele estaria retornando à exploração de seus significados originais ofertados na seção 1: “Com esses nomes retornamos ao início de nossa consideração e à sua bonança”. No entanto, como penso ter apontado com a minha reconstrução dos argumentos em torno da aparição do ponto de vista supra-histórico na seção 1, estamos aqui diante de uma *dupla ausência*: o que está exposto acerca do supra-histórico na seção 1 não reaparece na seção 10¹⁷⁷, e o que se exprime na seção 10 está ausente da seção 1. Pois o que torna o supra-histórico um termo marcado por

¹⁷⁶ Apesar de já haver demonstrado como Jensen está equivocado naquilo que ele considera ser os “dois sentidos” do supra-histórico na seção 1, essa diferença de leitura evidentemente não impede que eu utilize a hipótese *filológica* de Jensen de que Nietzsche simplesmente se confundiu ao escrever apressadamente uma décima seção talvez desnecessária; e que a circunstância que teria produzido essa confusão foi o fato de que o acesso dele ao manuscrito contendo as outras seções estava temporariamente impedido.

¹⁷⁷ Ressaltando aqui, contudo, que o mesmo não acontece com o *aistórico*, que mantém sua significação atrelada ao esquecimento intacta, como já foi mencionado anteriormente.

uma acepção *negativa* (seu absenteísmo com relação ao presente por conta de sua aversão ao passado) aqui na seção 10 desaparece; e aquilo que agora o converte em algo *positivo* (a possibilidade de desviar-se momentaneamente do devir a partir de um compromisso para com a arte e a religião) não está expresso sob nenhuma forma na seção 1.

Diante dessa complicada situação textual me parece que, mais uma vez, a comunidade leitora da HV seja instada a fazer suas escolhas hermenêuticas. Pois não me parece que apenas ao nível da análise isolada de ocorrências textuais se possa, de fato, conciliar ambas as acepções concernentes ao supra-histórico, dado o flagrante nível de divergência instaurada entre elas. Nesse sentido, portanto, se algo como uma conciliação tiver de ser levada a cabo, penso que esta não possa prescindir de pelo menos dois elementos: i) uma tomada de posição acerca do que mobiliza os diversos argumentos do filósofo na obra a partir de uma avaliação global da mesma; e ii) uma abertura ao nível hermenêutico para a possibilidade de acolhimento de elementos da filosofia nietzschiana do período que não estejam necessariamente explicitados na superfície do texto da HV. Será esse o caminho, portanto, que seguirei aqui.

Na medida em que já chamei a atenção para o fato de que a crítica de Nietzsche ao *absenteísmo relacionado ao engajamento para com o presente* é aquilo que marca sua definição negativa do ponto de vista supra-histórico, considero então que esta mesma característica deva estar suprimida naquilo que Nietzsche agora queira ressaltar com sua acepção positiva do termo. Isto equivale a dizer, portanto, que a acepção positiva do supra-histórico não poderia impedir o fomento de *disposições para agir*, como a acepção negativa o faz. Isso é um primeiro ponto que vai nortear aqui minha proposta hermenêutica para o que dá significado à acepção positiva do termo. Um segundo ponto tem a ver com o que significa propriamente esse compromisso com a *arte* e a *religião* que Nietzsche aqui relaciona com a variação positiva do ponto de vista supra-histórico a qual, como vimos, não está presente em sua primeira exposição do termo. Para elucidar esse ponto, trago aqui à discussão a seguinte contribuição de Raoul Richter:

Ainda antes de Nietzsche pensar em redigir sua primeira obra filosófica, o seu ponto de vista epistemológico como ele o representa no seu primeiro grupo de escritos, já estava estabelecido. Ele coincide no essencial com as

intuições kantianas na forma que a “História do Materialismo” de [Friedrich - KS] Albert Lange lhes deu. O jovem Nietzsche apropriou-se dessas intuições por meio da leitura entusiasmada e repetida dessa obra. A metafísica como ciência é impossível, portanto restringimos toda a “verdade” e todo o “conhecimento” ao mundo dos fenômenos; a metafísica como religião e arte é possível, portanto desfrutamos de sua consolação e beleza. A isso responde o programa que Lange estabeleceu em conexão com Kant e que a filosofia da juventude do nosso pensador também proclama. (RICHTER, 1908, p. 463)¹⁷⁸

Já comentei brevemente a maneira como a descoberta por Nietzsche da *História do materialismo*¹⁷⁹ [*Geschichte des Materialismus*], de autoria do filósofo neokantiano Friedrich Albert Lange, influenciou decididamente seu período de formação (1866-69), a ponto de chegar mesmo a rivalizar com a influência que a obra de Schopenhauer deteve sobre o filósofo no mesmo período. Contudo, não explorarei aqui detalhadamente essa influência, pois meu foco neste momento é apenas apontar como elementos presentes no pensamento de Lange podem auxiliar na elucidação da acepção positiva do supra-histórico. De qualquer maneira, a influência do neokantismo de Lange sobre as perspectivas metafísicas e epistemológicas acolhidas por Nietzsche em seu período de formação encontram-se bem documentadas¹⁸⁰.

¹⁷⁸ “Noch ehe Nietzsche an die Abfassung seines philosophischen Erstlingswerks dachte, war sein erkenntnistheoretischer Standpunkt, wie ihn die erste Schriftengruppe vertritt, festgelegt. Er deckt sich im wesentlichen mit den kantischen Anschauungen in der Form, die ihnen Albert Lange und dessen “Geschichte des Materialismus” gegeben hat. Sie hatte sich der junge Nietzsche durch wiederholte und begeisterte Lektüre dieses Werkes zu eigen gemacht. Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich, also beschränken wir alle “Wahrheit” und alle “Erkenntnis” auf die Erscheinungswelt; Metaphysik als Religion und Kunst ist möglich, also geniessen wir ihren Trost und ihre Schönheit. So etwa lautet das programm, das Lange im Anschluss an Kant aufstellte, und zu dem sich auch die Jugendphilosophie unsres Denkers bekennt”. Devo ao trabalho de Lopes (2008, p. 35, n. 11) a exposição deste trecho da obra de Richter, assim como a reconstrução da adesão de Nietzsche ainda em seu período de formação (1866-69) ao programa neokantiano de Lange. Para isso, ver: LOPES, 2008, pp. 35-40; pp. 85-95.

¹⁷⁹ Ver nota 136 acima. O título completo da obra de Lange é *História do materialismo e crítica de seu significado no presente* [*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*], cuja primeira edição em um volume único foi publicada em 1865 e à qual se seguiu uma segunda edição amplamente revista e aumentada publicada em dois volumes: o primeiro em 1873, o segundo em 1875, mesmo ano da morte de seu autor. Nesta Tese cito o original alemão a partir de uma edição de 1905 da segunda edição em dois volumes publicada pela Editora Reclam de Leipzig, cotejada com a versão inglesa da mesma edição em dois volumes publicada pela Editora Kegan Paul de Londres em 1925, cuja tradução ficou a cargo de Ernest Chester Thomas. Nos trechos traduzidos cito a paginação alemã.

¹⁸⁰ Richter (1908), Salauarda (1978), Stack (1983), Brobjer (2008), Lopes (2008).

Dessa maneira, o que me interessa aqui, nesse ponto de minha argumentação, é alcançar algum deslindamento do compromisso para com a arte e a religião que a aceção positiva do ponto de vista supra-histórico parece implicar. Nesse sentido, a indicação fornecida por Richter acerca da apropriação feita por Nietzsche da reformulação do criticismo kantiano tal como esta lhe foi apresentada pela obra de Lange, me parece aqui ser fecunda: *metafísica* enquanto uma especulação com pretensões *científicas* de explicação da realidade está fora de questão – na medida em que a ascensão das ciências naturais e históricas no século XIX teve como consequência a completa substituição daquela por estas nessa tarefa. No entanto, enquanto exercício especulativo que mobilize e dê forma apropriada à expressão de outros impulsos humanos tão legítimos e necessários à vida quanto o cognitivo – a saber, o impulso *estético* (canalizado pela arte) e o impulso *metafísico* (canalizado pela religião) – a metafísica será não apenas salutar, como mesmo necessária. No entanto, com uma condição: desde que abra mão de se entender a si própria como discurso científico de explicação da realidade e assuma seu caráter *ficcional e pragmático*:

A razão oferecida por Lange de porque devemos considerar legítima uma especulação metafísica que tem consciência de seu próprio estatuto poético, estético e ficcional é de ordem antropológica e pragmática. Os homens necessitam forjar para si mesmos ideais capazes de orientar sua ação no mundo. Eles necessitam de uma interpretação que confira um sentido global a sua existência. Lange denomina esta perspectiva de “ponto de vista do Ideal”. A princípio trata-se de uma exigência puramente formal, que deixa em aberto os traços que devem conferir concretude a esta representação de mundo. (LOPES, 2008, p. 79)

O último capítulo da *História do materialismo* de Lange, adequadamente intitulado “O ponto de vista do ideal”¹⁸¹ [*Der Standpunkt des Ideals*], se dedica a fundamentar e explorar essa sua verdadeira operação de *deslocamento* do estatuto próprio da metafísica com vistas a preservar sua legitimidade enquanto exercício especulativo¹⁸². De um empreendimento já falido decorrente da fragilidade de suas

¹⁸¹ LANGE, 1905, vol. 2, pp. 664-93.

¹⁸² Movimento esse que se justificava pelo avaliação langeana de que o paradigma epistêmico predominante de sua época seria justamente o *materialismo* epistemológico e metafísico. Paradigma esse que, evidentemente, não poderia tolerar as pretensões à verdade *científica* de uma metafísica inflada identificada com os grandes sistemas especulativos pós-kantianos – tais como os de Fichte,

credenciais epistêmicas enquanto discurso com pretensões à explicação da realidade, Lange promove para a metafísica uma *passagem* para o espaço apropriado de uma resposta *ficcional* àquilo que ele entendia ser uma intrínseca necessidade humana: o “impulso natural para a metafísica”:

Kant abandonou a investigação da metafísica acerca do verdadeiro fundamento de toda a existência devido à impossibilidade de uma solução segura, e limitou a tarefa dessa ciência [*Wissenschaft*] à descoberta de todos os elementos dados *a priori* da experiência. É, no entanto, questionável se esta nova tarefa não é igualmente insolúvel; e não é menos questionável se o homem, na força do impulso natural para a metafísica [*Naturtriebes zur Metaphysik*] que o próprio Kant sustenta, não fará continuamente novas tentativas para romper as barreiras da experiência e para construir no ar vazio sistemas brilhantes de um suposto conhecimento da essência das coisas. [...] Uma coisa é certa: que o homem necessita, por meio de um mundo ideal criado por ele mesmo [*von ihm selbst geschaffene Idealwelt*], de um complemento à realidade, e que as funções mais elevadas e nobres da sua mente cooperam em tais criações [*in solchen Schöpfungen zusammenwirken*]. (LANGE, 1905, vol. 2, p. 672)

Considero, portanto, que seja a partir dessa noção de *ponto de vista do ideal* promovido pela obra de Lange que se deva enquadrar a acepção *positiva* do ponto de vista supra-histórico referido por Nietzsche na seção 10 de sua HV. Também Salaquarda argumenta nessa direção¹⁸³, ainda que infelizmente de maneira solitária,

Schelling e Hegel. Nesse sentido, o movimento argumentativo promovido por Lange com o seu *ponto de vista do ideal* expressa uma dupla função: ao mesmo tempo em que define um lugar adequado para o discurso metafísico em sua época, aponta também as carências ao nível da *orientação com relação a valores* que o materialismo enquanto epistemologia e metafísica, a seu ver, detinha: “Frequentemente, uma época do materialismo [*Epoche des Materialismus*] já foi apenas a quietude que precede a tempestade, que deveria irromper de golfos desconhecidos e dar uma nova forma ao mundo. [...] Quer essa batalha permaneça um conflito sem sangue de mentes, quer, como um terremoto, derrube as ruínas de uma época passada com trovões na poeira e enterre milhões sob os destroços, certo é que a nova época não vencerá a menos que esteja sob o estandarte de uma grande ideia [*Banner einer grossen Idee*], que varra o egoísmo e estabeleça a perfeição humana na irmandade humana como um novo objetivo no lugar da labuta inquieta, que visa apenas o ganho pessoal” (LANGE, 1905, vol. 2, p. 692).

¹⁸³ Salaquarda (1984, p. 4, n. 8; p. 23, n. 51; p. 27, n. 59) reitera por diversas vezes em seu artigo maneiras diferenciadas de como a influência de Lange pode ser rastreada aqui na HV. Na nota 51 de seu artigo, ele inclusive indica que a *História do Materialismo* pode mesmo ter servido a Nietzsche como *fonte* para algumas das críticas lá apontadas acerca da impossibilidade de se encontrar algo como “leis” na história a partir do uso de estatísticas para se inferir indutivamente regularidades no comportamento social: “Como se a estatística provasse que haveria leis na história? Leis? Sim, ela prova quão vulgar e nauseantemente uniforme é a massa [populacional - KS]: devem-se chamar de leis os efeitos das forças gravitacionais da estupidez, do macaquear, do amor e da fome? Queremos confessar [...]: quanto mais houver leis na história, essas leis não terão valor e a história não terá valor” (HV, 9, p. 129). Além disso, na nota 59, Salaquarda indica que, apesar da maneira apressada e

posto que não há praticamente nenhuma outra remissão a Lange, no que concerne ao devido enquadramento hermenêutico do ponto de vista supra-histórico em sua acepção *positiva*, na amostragem da literatura secundária sobre a HV por mim analisada¹⁸⁴. E o que se ganha com essa aproximação entre a acepção positiva do *überhistorischen Standpunkt* e o *Standpunkt des Ideals*? Penso que a principal consequência dessa aproximação seja a abertura da possibilidade hermenêutica de se considerar o comprometimento com a arte e a religião lá endereçado por Nietzsche enquanto um comprometimento com *ficções conceituais* que servem, por um lado, à *fruição* estética, por outro, de *lenitivo* para com o sofrimento existencial de que padece o animal humano em seu encontro com um mundo *natural* que lhe é indiferente e que não porta em si mesmo sentido algum. Nesse sentido, as ficções conceituais da arte e da religião – que é o adequado tratamento que se deve dar a essas espécies diversas de *complemento à realidade* [*Ergänzung der Wirklichkeit*], se entendidas por meio do “ponto de vista do ideal” de Lange – deteriam um caráter *protetivo* defronte o espetáculo da identificação do todo da realidade com um *dever* incessante que, como apontou a passagem acerca do “discípulo de Heráclito” no ensaio de antropologia especulativa que Nietzsche oferece em sua seção 1, deteria o poder de tragar até mesmo a *identidade pessoal* daquele que o fita de maneira direta. Sendo que entendido o caráter protetivo, talvez até mesmo *regenerador*, dessas ficções, penso que não seria algo inadequado afirmar o seguinte: se estas não forem diretamente capazes de fomentar a necessária *disposição para agir* que, a meu ver, Nietzsche ressalta a todo momento em seu texto, ao menos não há porque afirmar que tais ficções necessariamente *obstruam* tal disposição, como inegavelmente o faz o absentismo do ponto de vista supra-histórico em sua acepção negativa.

pouco qualificada com a qual o filósofo reintroduz o *überhistorische* na seção 10, o mais provável é que o sentido do “ponto de vista do ideal” de Lange estivesse em seu horizonte de pensamento.

¹⁸⁴ Assim, nenhum dos livros e artigos seguintes faz qualquer referência a Lange no que concerne à sua influência sobre a HV: Casanova (2003), Sampaio (2005), Lima (2012), Nasser (2017), Brobjer (2004), Denat (2010), Gentile (2010), Binoche (2020), Jensen (2020). E, por não o fazerem, evidentemente, não podem avançar juízos acerca da viabilidade ou não da remissão ao *Standpunkt des Ideals* do supra-histórico em sua acepção positiva.

Com isso finalizo aqui minha análise das designações *positiva* e *negativa* do ponto de vista supra-histórico tal como apresentadas nas seções 1 e 10 da HV. Passo agora à análise da *segunda tipologia*: aquela sobre as espécies de ciência histórica [*Arten der Historie*].

4.3. A segunda tipologia: uma defesa do “horizonte circunscrito” da adequada apropriação do passado

Minha reconstrução da exposição feita por Nietzsche de sua segunda tipologia a abarcar as três maneiras adequadas a partir das quais a ciência histórica possa alcançar seu objetivo de promover uma apropriação *saudável* do passado – e, portanto, de modo contrário à *doença histórica* que resulta, no entender de Nietzsche, da aplicação da tese do *acúmulo de conhecimento como um bem intrínseco* ao campo da investigação histórica, como visto na primeira seção deste capítulo – será bem menos exaustiva e ocupará um espaço assaz menor do que aquele concedido à análise da primeira tipologia. Tal se dará por conta de duas principais razões: i) a segunda tipologia não detém o mesmo aspecto *fundacional* para os argumentos do livro em seu conjunto, como é o caso da primeira tipologia – ao contrário, se mostra como uma aplicação de elementos contidos na exposição da primeira; e ii) a exposição feita por Nietzsche da segunda tipologia pode ser descrita como um empreendimento até certo ponto *linear*; o qual, apesar de apresentar certos níveis de imprecisão em sua exposição, não comporta o mesmo nível de ambiguidades e divergências que, como foi visto, estão presentes sobremaneira na primeira tipologia.

Contudo, há aqui uma constatação a ser feita. No que concerne ao espaço textual dedicado a cada uma das espécies de ciência histórica há um desequilíbrio notável em benefício da *primeira* espécie de ciência histórica a ser tratada por Nietzsche, que vem a ser a espécie *monumental* [*monumentalische*] de ciência histórica. Os três tipos de ciência histórica que preenchem a segunda tipologia são tratados por Nietzsche nas seções 2 e 3 da HV. Contudo, o filósofo dedica todo o espaço da seção 2 ao tratamento da história monumental, enquanto agrupa a discussão tanto da história antiquária [*antiquarische*], quanto da crítica [*kritische*] numa só seção: a 3. Mais: não apenas as duas outras espécies de história estão

agrupadas numa só seção, como o espaço reservado à exposição da história crítica é bem menor, pois apenas no último parágrafo da seção aquela exposição é feita. É verdade de que se trata de um parágrafo longo, mas a discussão da história antiquária se dá no espaço de quatro parágrafos, em que se alternam parágrafos longos e outros mais curtos.

Quer isso dizer que Nietzsche teria manifestado algum tipo de preferência, ainda que inadvertida, por algum desses tipos somente por conta desse desequilíbrio referente ao espaço de exposição dedicado a cada um deles? Considero que por mais que essa hipótese hermenêutica pareça sedutora, a resposta seja não¹⁸⁵. Nietzsche faz uma afirmação explícita na seção 10 de que *todas* as três espécies de história, se utilizadas de maneira apropriada, servem ao propósito por ele reiterado no decorrer de todo o livro: a dedicação “ao passado sob o domínio da vida, naqueles três sentidos, ou seja, monumental, antiquário ou crítico” (HV, 10, p. 144).

Nesse sentido, portanto, cabe circunscrever isso que o filósofo afirma acerca do que significa dedicar-se ao passado somente tendo em vista *fins vitais*. Na leitura de conjunto da HV que ora exponho sob a forma desta Tese, isso significa, em primeiro lugar, o abandono de uma prática historiográfica que tenha por princípio a

¹⁸⁵ Também Jensen concorda com essa posição: “O fato de dedicar um capítulo e uma análise mais complexa à historiografia monumental, agrupando [numa só seção - KS] a historiografia antiquária e a crítica, pode dar aos leitores a impressão de que Nietzsche avalia a primeira como sendo de alguma forma superior às duas últimas. A verdade é que, apesar de vários trabalhos acadêmicos que afirmam que Nietzsche preferia a Monumental ou a Crítica, não há provas sólidas que sugiram que Nietzsche tivesse uma favorita entre as três, para além da extensão da sua discussão ou de uma semelhança percebida com algum dos modos posteriores de escrita histórica de Nietzsche. [...]. Quanto à questão de saber se algum dos três é mantido mais tarde na carreira de Nietzsche: para o provar, um intérprete teria de ignorar o fato básico de o próprio Nietzsche ter optado por nunca rotular o seu modo de historicização [posterior - KS] a partir de algum destes três termos. O que tende a acontecer é que as semelhanças entre as formas são exageradas enquanto as diferenças são minimizadas, resultando em afirmações, para citar apenas a mais recente, de que a representação de figuras como Zaratustra por Nietzsche são manifestações de sua utilização da história monumental. Mais provável é a interpretação de que todas as três formas são úteis e todas as três formas são desvantajosas na qualidade e quantidade de aplicação. Por isso, nenhuma deve ser considerada a favorita de Nietzsche – não só porque ele próprio nunca o diz, mas também porque isso implicaria que Nietzsche abraçasse uma forma cuja principal falha foi ele próprio a estabelecer. Isto não quer dizer que não existam elementos comuns entre, por exemplo, a historiografia crítica e a sua posterior “história natural” ou “genealogia” – mas uma identidade certamente não existe, e nada do que Nietzsche diz sugere que devamos procurar por uma” (JENSEN, 2016, pp. 73-4).

tese do acúmulo de conhecimento enquanto um bem intrínseco. Pois, como já foi explorado na primeira seção deste capítulo, aquilo que Nietzsche chama de “doença histórica” tem como característica central a *saturação de informação indiscriminada sobre o passado*, e esta característica é o principal resultado de uma prática historiográfica orientada exclusivamente pelo princípio do acúmulo de conhecimento enquanto bem intrínseco. Uma ilustração desse necessário abandono de uma perspectiva orientada pela falta de *seletividade*¹⁸⁶ no que concerne à apropriação do passado foi conduzida com maestria pelo filósofo, a meu ver, no seguinte trecho da seção 1:

A fim de determinar esse grau [o grau de *remissão ao passado* que deve ser considerado adequado para uma relação frutífera com o mesmo - KS] e, por meio dele, o limite do que deve ser esquecido, para que o passado não se torne o coveiro do presente, se deveria saber exatamente quão grande é a *força plástica [plastische Kraft]* 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. [...]. Quanto mais fortes são as raízes da natureza interior de um homem, mais ele se apropriará do passado e o submeterá; e se se pensasse na natureza mais poderosa e descomunal, então se reconheceria que para ela não haveria limite do sentido histórico que lhe pudesse sobrepujar e prejudicar; todo passado, próprio e alheio, seria recriado a partir de si e introjetado no próprio sangue. Tal criatura sabe esquecer o que ela não subjuga; tudo se esvanece, o horizonte fica completamente fechado, e ela não é capaz de lembrar que existe, além desse horizonte, homens, paixões, doutrinas, finalidades. E isto é uma lei universal: todo vivente só pode tornar-se sadio, forte e fértil no interior de um horizonte. (HV, 1, pp. 36-7, *itálicos no original*)

A tarefa de uma prática historiográfica conduzida por fins vitais se revela assim não por uma condução orientada pelo conhecimento do passado *em uma extensão a ser indiscriminadamente ampliada*, mas, ao contrário, pela *seleção daquilo que é indispensável ao presente*. Penso ser essa a parte mais substancial

¹⁸⁶ Esse tema da *seletividade [Wählerischeit]* – e uma de suas formas mais expressivas, o critério da *indispensabilidade [Unentbehrlicheit]* – é um dos temas recorrentes no material relacionado ao *Philosophenbuch* a ser utilizado por Nietzsche para identificar os traços característicos daquilo que se define pela *ausência* daquela seletividade mesma: a vulgaridade bárbara da época moderna na qual o impulso cognitivo [*Erkenntnisstrieb*] não encontra limites, seja pela ação coordenada de outros impulsos que lhe deveriam pôr freio (como, por exemplo, o impulso estético [*Kunsttrieb*]), seja pela função restritiva da cultura. Assim, por exemplo, a anotação 19[11]: “O impulso cognitivo *sem seleção [ohne Auswahl]* se põe no mesmo lugar do indiscriminado [*wahllosen*] impulso sexual [*Geschlechtstrieb*] – sinal de *vulgaridade [Gemeinheit]*” (KSA 7, p. 419). Tradução do original alemão cotejada com a tradução de Gray (NIETZSCHE, 1995, p. 5).

do significado interposto por Nietzsche aqui em seu texto por meio da metáfora visual do *horizonte*, junto com a noção da *força plástica* [*plastische Kraft*]. Pois, mais uma vez, não se pode permitir que a força literária do texto desvie nossa atenção do que é essencial: tanto a noção, quanto a metáfora, ao menos da maneira como são manejadas aqui, lidam com um mesmo tema, a necessidade de *circunscrição*. Isso vem à tona, a meu ver, quando Nietzsche aponta que somente para a “natureza mais poderosa e descomunal” [*mächtigste und ungeheuerste Natur*] a remissão ao passado (referida aqui pela expressão “sentido histórico”) poderia ser estendida de maneira ilimitada. Observamos aqui o retorno de Nietzsche à condução do sentido do texto por meio de metáforas dietéticas, posto que o passado não deve ser apenas conhecido, mas *assimilado* e *transformado* por meio de um metabolismo *informacional* específico que ele aqui nomeia de “força plástica”. Porém, o que pode ser essa “força plástica”? Penso que sob essa noção o que o filósofo põe em movimento aqui no seu texto seja algo como uma *permeabilidade à mudança*. Pois, entre outras coisas, cabe à essa força “substituir o que se perdeu e reconstituir a partir de si formas arruinadas”. Nesse sentido, Nietzsche parece apontar para aquilo que há de desafiador na confrontação com o presente, esse espaço de experiência que está sempre pronto para apresentar a uma pessoa, a um povo ou a uma cultura, cenários inesperados a exigir recombinações renovadas em seu repertório de ações e condutas.

Da mesma maneira, o filósofo insiste que *o presente deva se impor ao passado*, ao menos se o que estiver em jogo for a condução da ação com vistas à *continuidade na vida*. Uma vez que o processo de assimilação e transformação do passado por meio desse processo de metabolismo informacional que é a força plástica – mecanismo em tudo assemelhado à ação do aparelho digestivo que excreta aquilo que não é útil à nutrição, se quisermos continuar no registro das metáforas dietéticas – se notabiliza pelo esquecimento *daquilo que não subjuga*. Assim, somente a fantasia de uma natureza sobre-humana poderia querer impor a ideia de que uma extensão indiscriminada do que já ocorreu poderia ou deveria, por princípio, ser incorporada enquanto *memória*. A *força plástica*, portanto, trabalha a partir de *horizontes circunscritos* de memória, pois sua razão de ser é a resposta *dinâmica* aos desafios do presente, e não a acumulação *estática* do passado.

Somente assim se pode garantir que “o passado não se torne o coveiro do presente”.

Considero, portanto, que a proposta nietzschiana da tipologia acerca das três espécies de ciência histórica [*Historie*], a monumental, a antiquária e a crítica, opere como algo próximo de uma *metodologia* a instrumentalizar uma renovada prática historiográfica para a qual a definição de um certo *horizonte circunscrito de memória* seja tratado como um alicerce. Observemos como isso se dá. No primeiro parágrafo com o que abre sua segunda seção, o filósofo afirma o seguinte:

Que a vida precisa do serviço da história é algo que deve ser entendido com tanta clareza quanto essa sentença [...]: que o excesso de história prejudica o vivente. Em três aspectos a história pertence ao vivente: ela lhe pertence enquanto indivíduo atuante e determinado, enquanto conservador e reverente, e enquanto sofredor e carente de libertação. A essa tríade de relações corresponde uma tríade de espécies de história: na medida em que ela permite diferenciar uma espécie de história *monumental*, uma *antiquária* e uma *crítica*. (HV, 2, p. 47, itálicos no original)

A partir dessa abertura em que nomeia as três espécies de ciência histórica [*Arten der Historie*] com as quais pretende manejar sua proposta de uma prática historiográfica em que o passado não seja simplesmente conhecido, mas antes *assimilado e transformado* – em conformidade com o que expõe o filósofo a partir da noção de *força plástica*, como visto – Nietzsche então se lança à tarefa de explorar essa tipologia por toda a extensão das seções 2 e 3. Entretanto, o modo como vai ser conduzida essa exploração já está praticamente indicado aqui nesse primeiro parágrafo, onde o filósofo remete a tríade de espécies de ciência histórica [*Historie*] a uma *tríade de relações* com o passado que abandona o princípio do acúmulo de conhecimento enquanto bem intrínseco. Esse ponto, entretanto, traz consigo também o retorno a uma preocupação insistente de Nietzsche na HV.

Já foi apontado aqui nesta Tese o modo como Nietzsche caracteriza a cultura moderna que lhe é contemporânea como *bárbara* ou *decorativa* justamente por observar nesta a ausência da *unidade domesticadora dos impulsos* que é um traço característico do que o filósofo considera ser uma cultura autêntica. Esta verdadeira *anarquia* ao nível dos impulsos endereçada à modernidade leva a dois principais resultados, também já discutidos em seções e capítulos pregressos: ao nível individual, a instauração de uma *personalidade fraca*. Ao nível sócio-cultural ou institucional (voltado sobremaneira para a institucionalidade acadêmica alemã), ao

domínio hegemônico do *impulso cognitivo* [*Erkenntnisstrieb*]. Tal domínio, por sua vez, se exterioriza sob a forma da ciência *esotérica* – voltada apenas para consumo interno da comunidade de especialistas e sem preocupação para com seus efeitos [*Wirkungen*] sobre a cultura e a sociedade que a cerca. Contudo, se recordarmos aqui da maneira como Nietzsche, ao final de sua crítica à acepção negativa do *Überhistorische* performada na seção 1, *expande* sensivelmente o absenteísmo daquele para a própria apreensão moderna do passado por meio da fórmula *um fenômeno histórico diluído em um fenômeno de conhecimento é algo morto*, já citada¹⁸⁷, então perceberemos que mais um traço pode ser adicionado à ciência histórica em sua formulação esotérica: esta é também *absenteísta com relação ao presente*. E esse seu traço característico deve ser posto na conta da verdadeira *tirania* do *Erkenntnisstrieb* por sobre os outros impulsos que o filósofo identifica como um *sintoma* da própria modernidade e sua condução (ou antes: a *falta* dela) anárquica dos dispositivos volitivos humanos.

Dessa maneira, importa ressaltar aqui desde já que Nietzsche em seu tratamento da segunda tipologia intenciona também fazer uma contraposição a essa condição sintomática da modernidade. Pois em sua exposição da segunda tipologia, o filósofo aponta que as três espécies de *consideração do passado*¹⁸⁸ [*Betrachtung der Vergangenheit*] não devem ser utilizadas sem o cuidado prévio com o ambiente *pulsional* ao qual elas parecem remeter, nem sem a atenção para com as finalidades específicas às quais cada uma delas se dirige:

Cada uma das três espécies de história [*Historie*] existentes tem seu lugar em um determinado solo e sob um determinado clima: em outros casos alastram-se como ervas daninhas. Se um homem quiser criar algo grandioso, e precisar do passado, então se apoderará do passado por meio da história monumental; aquele que, ao contrário, quiser preservar o costume [*Gewohnten*] e a reverência pelo que é antigo [*Altverehrten*], cultivará o passado como historiador antiquário; e apenas aquele em quem a carência do presente [*gegenwärtige Noth*] aperta o peito, querendo livrar-se a qualquer preço do seu fardo, tem necessidade da história crítica, isto é,

¹⁸⁷ Página 130 acima.

¹⁸⁸ Outra designação utilizada por ele no lugar de “ciência histórica” [*Historie*]. Assim, por exemplo: “Em que a consideração monumental do passado [*monumentalische Betrachtung der Vergangenheit*] [...]” (HV, 2, p. 50).

da história que julga e condena. A transposição descuidada de vegetais produz danos: o crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecedor do grandioso sem a capacidade do grandioso são tais plantas degeneradas, que se alastram como ervas daninhas quando afastadas de seus solos naturais. (HV, 2, p. 55)

Pode parecer que aqui Nietzsche esteja se referindo apenas à segunda das advertências levantadas por mim acima. Todavia, que se atente agora para a seguinte elaboração feita por ele:

Portanto, se a consideração monumental do passado *reina* [*regiert*] sobre as outras espécies de consideração [*Betrachtungsarten*], quero dizer, sobre a antiquária e a crítica, então o próprio passado sofre *prejuízo* [*Schaden*]: grandes partes são totalmente esquecidas, desprezadas, e escorrem como uma enchente terrível e interminável, da qual emergem, como ilhas, apenas alguns fatos embelezados [...]. (HV, 2, p. 52)

Ou seja, o mesmo tipo de advertência que faz Nietzsche acerca do perigo que cerca um *ambiente pulsional* incontido pela ausência da unidade domesticadora da cultura – que é aquele ao qual se deva referir quando algo como a tirania do impulso cognitivo sobre os outros impulsos esteja em questão, como é o caso do diagnóstico acerca da modernidade cultural alemã – ou que não encontrou seu equilíbrio homeostático entre esses impulsos mesmos, agora é remetida para a relação entre os diversos tipos de consideração histórica. Pois a situação alcançada quando uma consideração sobre o passado *reina* sobre as demais é a mesma de quando um impulso reina sobre os outros: a completa *desorientação* e *enviesamento*. Ou seja: *perda de finalidade*. E o que isso nos revela? Que a “tríade de relações com o passado” sobre a qual se erige a segunda tipologia deve ser compreendida *também* como uma relação entre *dispositivos volitivos* assemelhados aos impulsos – apesar do filósofo não fazer uso dessa designação para aquela “tríade de relações”.

Nesse sentido, importa ressaltar, portanto, o papel que cada uma das espécies de consideração histórica tem também para com a imposição de *limites* de uma para com a outra – de maneira assemelhada àquela que Nietzsche entende, ao menos neste período de desenvolvimento do seu pensamento, que descontada a unidade domesticadora da cultura, *apenas um impulso consegue conter outro impulso*. Nesse sentido, a consideração antiquária do passado tem um papel

definitivo em conter a exacerbação do caráter *fabulador e mistificador*¹⁸⁹ que a consideração monumental carrega consigo; da mesma maneira que a consideração crítica do passado serve de contrapeso para a dificuldade que ambos os outros tipos de consideração têm no reconhecimento do que há de *violência e crime* em todo passado¹⁹⁰.

Assim sendo, podemos agora partir para a definição de que tipo de *disposição volitiva* dá origem a cada um dos tipos de consideração histórica, assim como avaliar que tipo de *dano* para com o passado a exarcebação de cada uma dessas disposições carrega. A história monumental se origina de uma disposição para *imitar o passado naquilo que se avalia que ele tenha de grandioso*¹⁹¹, e o prejuízo acarretado por seu enviesamento é o da *mistificação do passado*, como já foi referido. Já para a história antiquária a disposição em questão é a de fornecer a *identidade política de uma dada comunidade*:

Como poderia a história melhor servir à vida do que ligando gerações e populações menos favorecidas a sua pátria e a costumes pátrios, tornando-as nacionalistas e impedindo-as de correr atrás do que há de melhor no estrangeiro, para conquistá-lo em disputas? [...] A sensação contrária, o bem-estar da árvore com suas raízes, uma alegria não de todo arbitrária e fortuita em saber que vicejou, como legado, flores e frutos de um passado

¹⁸⁹ “Quando a alma da historiografia [*Geschichtschreibung*] repousa no grande *estímulo* [*Antrieben*] que um indivíduo poderoso dela extrai, quando ela tem de descrever o passado como algo digno de imitação, imitável e possível por uma segunda vez, ela 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” (HV, 2, p. 52, itálico no original).

¹⁹⁰ “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” (HV, 3, p. 63).

¹⁹¹ “O pensamento fundamental da crença na humanidade expresso pela exigência de uma história *monumental* é o de que os grandes momentos na luta dos indivíduos formam uma corrente que os une, no decorrer dos séculos, na cordilheira da humanidade; que, para mim, o mais elevado de cada momento há muito ocorrido ainda é vivo, claro e grandioso. [...] E, contudo, há sempre aqueles poucos que acordam para o que foi grandioso no passado e, fortalecidos por sua contemplação, sentem-se tão bem-aventurados, como se a vida humana fosse uma coisa magnífica, e como se o mais belo fruto dessa planta amarga fosse saber que antes alguém já se tornou, no decorrer desta existência, orgulhoso e forte; um outro, melancólico, um terceiro, compassivo e solícito” (HV, 2, pp. 48-9, itálico no original). Que se atente, todavia, para a metáfora da “cordilheira da humanidade”, uma expressão que em tudo lembra outra metáfora: a da “ponte invisível de gênio para gênio” redigida na anotação 19[1] da KSA 7 presente no material do irrealizado *Philosophenbuch* e que foi referida na primeira seção do capítulo 1. Mais uma evidência a corroborar o trânsito entre materiais daquele projeto não levado a cabo e o conjunto das *Extemporâneas*.

que absolve ou mesmo justifica a sua existência – isto é o que se designa preferencialmente como o autêntico sentido histórico. (HV, 3, p. 59)

Penso que duas coisas devam ser ressaltadas no tratamento dado por Nietzsche à história antiquária. A primeira é sua identificação sem mais com o *sentido histórico*, formulação esta que ele não repete no tratamento dado às demais. Isso, a meu ver, demonstra como uma avaliação da suposta preferência dada pelo filósofo à história monumental baseada apenas na extensão do tratamento dado a esta seria um juízo apressado. Aqui poderia parecer que Nietzsche estaria caindo numa contradição, uma vez que por diversas vezes na HV ele investe contra o sentido histórico de maneiras variadas e conclama sua comunidade leitora a considerar o que há de doentio em sua hipertrofia. Entretanto, mais uma vez, o que está em jogo é uma atenção ao *grau* com o qual uma pessoa ou uma sociedade se permite investir na remissão ao passado, e não em uma recusa *in toto* deste. Pois somente a atenção para com o próprio passado de uma dada sociedade permite que esta possa construir algo como um sentimento de *pertencimento* em uma comunidade, mesmo que esta se mostre apenas *imaginada*¹⁹². A segunda coisa, que em alguma medida está contida na primeira, é a maneira como aqui o filósofo faz uma defesa essencialmente *política* do sentido histórico¹⁹³, o que acarretará mais uma possibilidade de enxergarmos o que parece ser para ele sensivelmente relevante na interposição de sua segunda tipologia: o fato de que esta lide de certo modo com uma *política da memória*. E desse modo, demarcar mais um ponto de ruptura com a concepção *esotérica* de ciência histórica que, como vimos, por estar

¹⁹² Aqui se poderia referir ao clássico estudo do historiador Benedict Anderson acerca do fenômeno moderno do nacionalismo, *Comunidades imaginadas: reflexões acerca da origem e disseminação do nacionalismo* [*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*] cuja primeira publicação em inglês data de 1983. Nesta obra, Anderson famosamente cunhou a expressão “comunidade imaginada” para se referir ao modo como elites políticas num dado território – uma *nação* – recorrentemente se utilizam da invenção *retrospectiva* de variadas tradições para induzir a população sob seu domínio de que esta pertence desde tempos imemoriais a uma comunidade coesa e permanente no tempo.

¹⁹³ Assim também: “Cuidando com zelo do que é antigo e permanente, [o historiador antiquário - KS] quer preservar as condições sob as quais surgiu e outros deverão surgir depois dele – e assim ele serve à vida. [...] A história de sua cidade se torna a sua própria história; ele entende a muralha, o pórtico fortificado, os éditos municipais e festas populares como seu diário, reencontrando nisso tudo sua força, seu denodo, seu prazer, seu julgamento, sua loucura e sua travessura” (HV, 2, p. 57).

submetida ao princípio de acúmulo de conhecimento enquanto bem intrínseco, é fundamentalmente absenteísta com relação ao presente, seja este político ou cultural.

E quais seriam os perigos envolvidos na exacerbação da consideração antiquária sobre o passado? Mais uma vez, sua identificação com o sentido histórico aqui mostra sua importância:

Aqui, um perigo está sempre próximo: de, 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. [...] quando o sentido histórico não mais conserva, mas mumifica: desse modo a árvore morre de uma forma antinatural, de cima para baixo, gradualmente [...]. Então, assiste-se ao espetáculo repugnante de uma mania cega de colecionar, de uma acumulação incessante de tudo o que já existiu. [...] Mas mesmo quando não ocorre essa degeneração, [...] sempre resta o perigo nada irrisório de que ela [a consideração antiquária do passado - KS] se torne demasiado poderosa e suplante as outras espécies de consideração do passado. Ela só sabe *preservar* a vida, mas não produzi-la [...]. (HV, 3, pp. 60-1, itálico no original)

Encontramos aqui por primeira vez uma descrição precisa dos traços característicos daquilo que Nietzsche em seu Prefácio apenas nomeia de *hipertrofia do sentido histórico*: a maneira como este termina por *pôr no mesmo nível* todo e qualquer evento passado, resultado da desatenção ao que é *indispensável* advindo da matéria histórica para a criação e manutenção de uma cultura autêntica; o combate *reacionário* aos movimentos em prol da renovação da sociedade; o *coleccionismo* que, por si só, já trai uma concepção *fetichista* do passado¹⁹⁴, o que impede a transformação desse mesmo passado para uso fecundo no presente; e, por fim, sua total inabilitação para o enfrentamento *inventivo* dos desafios do presente e do futuro, posto que o crescimento excessivo da consideração antiquária do passado “só sabe preservar a vida, mas não produzi-la”.

¹⁹⁴ Fetichismo este que recebe de Nietzsche uma descrição certa de seu aspecto *projetivo* no parágrafo de abertura da seção 3: “O que é pequeno, estreito, podre e envelhecido adquire honra pelo fato de que a alma conservadora e reverente do homem antiquário se *transmigra* para essas coisas e contrói para si um ninho oculto” (HV, 3, p. 57, itálico meu).

Aqui uma impressão acerca das considerações monumental e antiquária do passado pode se impor: a de estas sejam *dicotômicas*. Na medida em a história monumental seja governada por uma disposição *mimética* para com o passado entendido como o domínio onde atos virtuosos e obras fantásticas foram feitas, esta disposição revela uma inclinação *positiva* para a ação. A consideração monumental do passado também é descrita por Nietzsche como meio de acesso privilegiado a um repertório de atos e obras que, em tese, deveriam ser imitadas por pessoas com capacidade para tal¹⁹⁵. Por outro lado, o aspecto francamente conservador da consideração antiquária em sua disposição *fetichista* para com a preservação do passado a qualquer custo – se tem seu lugar no *serviço à vida* na medida em que favorece a unidade política de uma comunidade – parece resultar preferencialmente em *reações*, ao invés de ações; na medida em que qualquer tentativa de renovação cultural ou política é vista como intrinsecamente nefasta para a manutenção do *status quo*.

No entanto, há um traço decisivo em que ambas as considerações coincidem. Ambas tomam o passado como algo intrinsecamente *positivo*. Não há espaço para a afirmação de qualquer *negatividade* com relação ao passado em ambas as considerações, pois a história antiquária venera literalmente *qualquer coisa* que seja antiga – e, portanto, padece da total falta de seletividade com relação àquilo que se deva preservar ou não. Enquanto a história monumental simplesmente se recusa a sequer *registrar* os aspectos constrangedores ou corriqueiros do passado, preferindo embelezá-lo com o auxílio do clichê sempre disponível da “era de ouro perdida”, com a qual se aproxima irremediavelmente da fabulação mítica.

Nesse sentido, portanto, o espaço de afirmação da *negatividade* concernente ao passado a ser posto em movimento na segunda tipologia ficará reservado à história crítica. Sendo que a disposição que mobiliza esse tipo de consideração

¹⁹⁵ “A história [monumental - KS] pertence sobretudo ao homem de ação e forte, que luta uma grande luta, que precisa de modelos, mestres, consoladores, não logrando encontrá-los entre seus contemporâneos e no presente” (HV, 2, p. 47).

histórica será a disposição para *julgar o passado* que, levada a seu extremo, se transmuta numa disposição *punitiva*.

Com isso fica claro como o homem, com frequência, tem necessidade de considerar o passado, além de uma forma monumental e antiquária, de uma *terceira* forma, a *crítica*, e mais uma vez a serviço da vida. De tempos em tempos, ele deve utilizar a força de destruir e dissolver um evento passado para que possa viver: ele alcança isso levando esse passado 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. (HV, 3, p. 62, itálicos no original)

O fato de Nietzsche ter reservado para o tratamento da consideração crítica do passado um espaço bem menor do que às outras duas cobra aqui seu preço. Enquanto que nas outras exposições foi dado espaço para que o filósofo pudesse contrastar as qualidades e prejuízos envolvidos em cada espécie de ciência histórica [*Historie*], na exposição da história crítica a curta extensão a ela dedicada acaba por tornar um pouco indiferenciado aquele contraste. Pois a legítima disposição por justiça histórica – e seus necessários efeitos de *reparação histórica* no presente – que é o que mobiliza a terceira forma de consideração histórica acaba rapidamente por revelar um enviesamento demasiado punitivo. Contudo, o aspecto *ativo* envolvido mesmo nos traços punitivos da consideração crítica do passado deve ser ressaltado, como revela o seguinte trecho da exposição que revela, a meu ver, uma tendência para o elogio de renovação política que toda espécie de reparação histórica sempre carrega consigo, ainda que Nietzsche o pinte com tintas propositadamente ambíguas:

Mas a mesma vida que precisa do esquecimento precisa, de vez em quando, da destruição desse esquecimento; então deve tornar-se claro como, por exemplo, é injusta a existência de um privilégio, de uma casta, de uma dinastia quaisquer e como essas coisas deveriam perecer. Então, seu passado passa a ser considerado criticamente, suas raízes são golpeadas com um facão, a piedade é cruelmente pisoteada. É sempre um processo perigoso, isto é, perigoso para a própria vida: e homens ou épocas que servem à vida dessa forma são sempre épocas e homens perigosos. (HV, 3, pp. 62-3)

Assim a vida necessita do esquecimento e da destruição do esquecimento, pois seu modo de existência é *dinâmico*, e não estático. Desigualdades sociais e políticas mantidas à força devem da mesma maneira cessar por meio da força, a despeito da violência conduzida nesse processo. Pois *criação também é violência* para com aquilo que agora deixou de ser. E tudo aquilo que é considerado “natureza” ou “natural” dentro da ordem humana afetiva, intelectual, política e

cultural não advém de um suposto substrato independente da ação humana – seja este considerado ação de divindades ou processos contingentes de choques entre átomos – mas, ao contrário, oculta de maneira *interessada* sua verdadeira origem: a *intencionalidade* do único animal que sabe que vai morrer.

No melhor caso, reduzimos isso a uma disputa entre a natureza herdada e atávica e nosso conhecimento, ou bem a uma luta de um novo e duro disciplinamento contra um antigo, impregnado e inato; plantamos um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza que apodrece a primeira. É uma tentativa, igualmente, de se fornecer um passado *a posteriori*, do qual se gostaria de descender, em contradição com aquilo do que se descende – sempre uma tentativa perigosa, porque é muito difícil encontrar um limite para a negação do passado e porque as segundas naturezas são, na maioria das vezes, mais fracas que as primeiras. [...] Mas vez por outra se alcança a vitória, e também há, para os lutadores que servem à vida por meio da história crítica, um consolo suspeito: saber que aquela primeira natureza já foi uma vez uma segunda natureza e que aquela segunda natureza vitoriosa se tornará uma primeira. (HV, 3, pp. 63-4, itálicos no original)

“Assim se desvela o conceito grego de cultura [...], o conceito de cultura como uma *physis* [natureza] nova e aprimorada” escreve Nietzsche no último parágrafo de seu livro¹⁹⁶. No mundo humano do conflito político e do trânsito histórico, onde muitas vezes “preservar o passado” significa incapacitar o presente e abortar o futuro, “natureza” nada mais é que um *índice* para a cultura, e a cultura ama esconder-se.

¹⁹⁶ HV, 10, p. 146, itálico no original.

5. Considerações finais

Chegando ao final desta Tese aproveito aqui o espaço reservado às considerações finais para apontar para algumas omissões que, infelizmente, terminaram por ficar de fora do retrato final que esta Tese veio a tomar. No entanto, sinalizo aqui que essas omissões, provavelmente, servirão como base para trabalhos futuros que sem dúvida alguma se beneficiarão dos resultados aqui alcançados.

Penso que a principal omissão que restou de fora da Tese em seu formato final foi uma exploração separada da *aproximação da ciência histórica para com a arte*, que é um dos conteúdos mobilizados no texto no âmbito da crítica à noção de *objetividade* [*Objectivität*] das ciências históricas tal como promovidas pela “cultura histórica” [*historische Bildung*] que Nietzsche se dedica a criticar. Essa aproximação detém elementos dispersos por todo o livro, mas alcança um tratamento direto pelo filósofo na Seção 6, onde o filósofo em grande medida equipara a objetividade a um “fenômeno estético” (HV, 6, p. 90) de matiz schopenhaueriana. Esse sentido vem à tona quando Nietzsche qualifica tal fenômeno estético, identificando-o com uma “libertação de interesse pessoal” (*Ibid.*, p. 90). Uma tal libertação é um dos componentes precisos da conformação mais geral da doutrina de Schopenhauer acerca do poder da *intuição* [*Anschauung*] enquanto algo como uma confrontação direta do sujeito com o objeto da fruição estética. Pois o que ocorre em um tal estado é que o sujeito “se *perde* por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, a própria vontade, [...], quem concebe nessa intuição não é mais o indivíduo [...] e sim o atemporal *puro sujeito do conhecimento* destituído de vontade e sofrimento” (MVR 1, 34, p. 206, itálicos no original).

Sem entrar aqui em minúcias referentes a essa doutrina schopenhaueriana, o que Nietzsche quer dizer com essa comparação é que a noção de que uma historiadora ou historiador possa enxergar em um evento do passado “todos os seus motivos e consequências, de forma tão pura que não afeta sua subjetividade” (HV, 6, pp. 89-90), deva ser considerada uma forma “estética” de objetividade por ser marcada pela *passividade* com relação àquilo que é observado ou ponderado. Nesse sentido, o adjetivo “estético” aqui não é nenhum elogio. Ao contrário. Mais

uma vez, de acordo com uma das correntes subterrâneas mais poderosas da HV – aquela que defende que o passado só deve nos interessar na medida em que fomenta nossa *disposição para agir* – o filósofo insistirá que se deva contrapor àquela noção *passiva* de “estado estético”, à falta de melhor palavra, um outro tipo de “estado estético” marcado justamente pelas capacidades *inventivas* (portanto, *ativas*) do artista em seu momento composicional: “um momento de composição do tipo mais superior, cujo resultado será uma pintura artisticamente verdadeira, e não historicamente verdadeira” (HV, 6, p. 90). Nesse sentido, portanto, aquilo que Nietzsche parece estar defendendo aqui é que as pessoas que se dedicam a escrever a história abandonem o “estado estético” típico da *recepção* da obra de arte e se engajem em outro “estado estético”: o da *produção* da mesma. O que equivaleria a afirmar que o filósofo intenciona proclamar que historiadoras e historiadores não devam se postar frente ao material histórico legado pelo passado à maneira do *público* de um espetáculo teatral – que, em tese, é apenas *conduzido* pela ação representada no palco – mas que ocupem o lugar da pessoa que *redige* a peça, que forneçam a *dramaturgia* adequada às comunidades leitoras do presente e do futuro.

O substrato, portanto, dessa formulação nietzschiana que parece abandonar qualquer veleidade para com a *veracidade* histórica, não caminha entretanto nessa direção. O que está em jogo, mais uma vez, é aquela relação conflitiva com a filosofia schopenhaueriana comentada por mim no capítulo 3: algo que na HV se exprime por meio de um protocolo de *ocultação* e *transparência* da figura de Schopenhauer que indica também a maneira como Nietzsche então criticava alguns elementos da doutrina schopenhaueriana para melhor exteriorizar suas próprias posições. Este parece ser o caso aqui: Nietzsche retira uma ideia pouco sofisticada de objetividade – que, no entanto, poderia muito bem ser encontrada em manuais positivistas das ciências sociais então nascentes – e a identifica com certo elemento da doutrina estética schopenhaueriana que ele procura criticar e assim, dessa forma, alcança uma posição, até certo ponto, original acerca da questão.

No entanto, essa não é a única maneira com a qual Nietzsche busca promover uma aproximação da ciência histórica com a arte. Como visto em minha reconstrução da acepção positiva do supra-histórico no capítulo 3, a figura de Lange

também se erige enquanto um dos “interlocutores” preferenciais da HV. A aproximação com a arte, portanto, também poderia se dar por meio das ferramentas da *ficção conceitual* expressa pelo “ponto de vista do ideal” de Lange.

Aqui a coisa poderia caminhar da seguinte forma: a HV marca provavelmente o primeiro lugar na obra publicada em que Nietzsche se compromete em termos ontológicos com o mobilismo radical oriundo dos fragmentos de Heráclito. Além da referência ao “íntegro discípulo de Heráclito” na seção 1, já comentada, Nietzsche ao menos por mais duas vezes se refere à tese ontológica do mobilismo radical na HV. Uma delas se dá em um momento na seção 4 em que o filósofo define a história como a “ciência do devir universal” [*Wissenschaft des universalen Werdens*] (HV, 4, p. 66), a outra se dá na seção 9, o espaço por ele reservado em seu livro para a crítica à Eduard von Hartmann:

Se, ao contrário, as doutrinas do devir soberano [*Lehren vom souverainen Werden*], da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies, da ausência de toda diferença cardinal entre homem e animal, doutrinas que tomo por *verdadeiras mas letais* [...], for lançada ao povo por mais uma geração, não é de admirar quando um povo decline por pequenez egoísta e miséria [...]. (HV, 9, p. 128, itálicos meus)

Se lembrarmos de que no trecho referente à reaparição do supra-histórico na seção 10 o que estava em jogo era justamente sua definição enquanto um “poder de desviar a visão do devir em direção daquilo que dá à existência o caráter da eternidade e identidade” (HV, 10, p. 142) e compararmos com isso que Nietzsche redige sobre a “doutrina do devir soberano” na seção 9, será possível lidar aqui com mais um aspecto *protetivo* ligado ao supra-histórico enquanto um *ponto de vista do ideal* no sentido de Lange. Pois, o filósofo aqui não deixa dúvidas acerca de seu juízo acerca do caráter *letal* da posição ontológica do mobilismo radical, apesar de manifestar adesão a ela por considera-la *verdadeira*. Nesse sentido, se o que estiver em jogo for de fato uma adesão à esta tese do mobilismo radical, a ficção conceitual manifestada por meio da *arte* e da *religião* – duas manifestações humanas que no capítulo 3 eu remeti à ação dos impulsos *estético* e *metafísico* – terá por finalidade construir uma ambiência ilusória de *eternidade* e *identidade* com relação à realidade efetiva [*Wirklichkeit*] que o filósofo sabe de antemão ser *falsa*. Como afirma Nietzsche em um trecho de mais uma anotação do material referente ao *Philosophenbuch*: “Deve-se desejar [*wollen*] mesmo a ilusão [*Illusion*] – nisto reside

o trágico [*das Tragische*]¹⁹⁷. E se recordarmos mais uma vez da verdadeira preocupação que Nietzsche parece demonstrar com o caráter frágil da *identidade pessoal* frente ao mobilismo radical do real – pois o aparelho psíquico *também* faz parte do jogo agônico que conforma o real segundo a doutrina do devir soberano, por *fazer parte da realidade* e não pairar olímpicamente acima dela – perceberemos as maneiras diversas como o filósofo tentou conter aquilo que para ele lhe parecia ser seus efeitos mortais: na seção 1, por meio do *aistórico* (esquecimento), na seção 10, por meio do *supra-histórico* (ficção conceitual).

Muito mais poderia ser dito acerca desse tema da remissão da arte e da religião ao ponto de vista do ideal langeano. Bem como sobre a aproximação variada que isso também permite para com a exigência manifestada por Nietzsche de que a ciência histórica se aproxime da arte. Mas, como disse, o intuito aqui foi apenas de reconhecer possíveis encaminhamentos para um tema que acabou ficando de fora da Tese tal como ela foi enfim realizada. Que o futuro possa me conceder outras oportunidades de dar tratamento devido a essas omissões em outros trabalhos.

¹⁹⁷ KSA 7, 19[35], pp. 427-28.

6. Referências bibliográficas

Obras De Nietzsche:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Vol. 1. Berlim: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Vol. 7. Berlim: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Vol. 14. Berlim: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Ab. II/ Vol. 1. Berlim: De Gruyter, 1982.

NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. Vol. 1. Munique: C. H. Beck, 1934.

NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. Vol. 3. Munique: C. H. Beck, 1935.

NIETZSCHE, F. *Nietzsche's Werke*. Vol. 10. Leipzig: Alfred Kröner, 1903.

NIETZSCHE, F. *Nietzsche's Werke*. Vol. 19. Leipzig: Alfred Kröner, 1913.

NIETZSCHE, F. *Unpublished Writings from the Period of Unfashionable Observations*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

NIETZSCHE, F. *Writings from the Early Notebooks*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

NIETZSCHE, F. *Selected Letters of Nietzsche*. Indianapolis: Hackett, 1996.

NIETZSCHE, F. *The Pre-Platonic Philosophers*. Urbana: University of Illinois Press, 2006.

NIETZSCHE, F. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7Letras, 1996.

NIETZSCHE, F. *David Strauss, o confessor e o escritor*. São Paulo: WMF

Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia. Ou: helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007.

Obras de fontes utilizadas por Nietzsche ou de seus contemporâneos:

GOETHE, J. W. VON. *Goethes Werke*. Vol. 12. Hamburgo: Christian Wegner Verlag, 1963.

GOETHE, J. W. VON. *The Maxims and Reflections of Goethe*. Londres: Macmillan, 1908.

LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Vol. 2. Leipzig: Reclam, 1905.

LANGE, F. A. *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*. Londres: Kegan Paul, 1925.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 2 Tomos. São Paulo: Ed. UNESP, 2013/2015.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena. Short Philosophical Essays*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1974.

SCHOPENHAUER, A. *Sämmtliche Werke in Fünf Bänden*. Vol. 5. Leipzig: Inselverlag, 1919.

WUNDT, W. Philosophy in Germany. *Mind*, n. 2, vol. 8, 1877.

Bibliografia sobre Nietzsche:

BINOCHE, B. Filosofia, história, genealogia. *Cadernos Nietzsche*, n. 41, 2020.

BREAZEALE, D. "Introduction". In: NIETZSCHE, F. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BROBJER, T. H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. *Journal of the History of Ideas*, n. 65, vol. 2, 2004.

BROBJER, T. H. *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*. Champaign: University of Illinois Press, 2008.

CASANOVA, M. A. *O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

CRAWFORD, C. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin: De Gruyter, 1988.

DENAT, C. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das *Considerações extemporâneas*. *Cadernos Nietzsche*, n. 26, 2010.

D'IORIO, P. "L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche". In: BORSCHÉ, T. (ed.); GERRATANA, F.; VENTURELLI, A. *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, 1994.

CONSTÂNCIO, J; SOUSA, L. Nietzsche's Relation to Schopenhauer. *Nietzsche-Studien*, n. 43, 2014. [Resenha].

GEISENHANSLÜKE, A. Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches Kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung. *Nietzsche-Studien*, n. 28, 1999.

GENTILE, C. "Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos". Os conceitos de estilo e de cultura na *Segunda consideração extemporânea* de F. Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, n. 27, 2010.

GERHARDT, V. "Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter 'Unzeitgemässer Betrachtung'". *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam, 1988.

GRAY, R. T. "Translator's Afterword". In: NIETZSCHE, F. *Unpublished Writings from the Period of Unfashionable Observations*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

IRMSCHER, J. Friedrich Nietzsche and classical philology today. *History of European Ideas*, n. 11, 1989.

ITAPARICA, A. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*, n. 19, 2005.

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2016.

JENSEN, A. K. The "Entstehung" of the second Untimely Meditation. *Nietzsche-Studien*, n. 44, vol. 1, 2015.

JENSEN, A. K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and*

Disadvantage of History for Life. Nova Iorque: Routledge, 2016.

JENSEN, A. K. A visão afirmativa de Nietzsche na Segunda Consideração Extemporânea. *Cadernos Nietzsche*, n. 41, 2020.

JULIÃO, J. N. *Reflexões filosóficas sobre a história: Agostinho, Hegel e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LAVERNIA, K. “La recepción de la obra de Nietzsche en la historia de sus ediciones”. In: NIETZSCHE, F. *Obras Completas: Escritos de Madurez II y Complementos a la Edición*. Madrid: Tecnos, 2016.

LEMM, V. Animality, Creativity and Historicity: A reading of Friedrich Nietzsche’s *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. *Nietzsche-Studien*, n. 36, 2007.

LIMA, M. J. S. Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*, n. 30, 2012.

LOPES, R. Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche. Tese de doutorado (UFMG), 2008.

LÖWITH, K. *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966.

MONTINARI, M. *Che cosa ha detto Nietzsche*. Milão: Adelphi, 1999.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

NASSER, E. Transfigurações do passado: aspectos do problema do tempo na segunda Consideração extemporânea. *Cadernos Nietzsche*, n. 38, vol. 2, 2017.

NASSER, E. Os *Kollegnachschriften* de Nietzsche. Considerações sobre uma lacuna das obras completas. n. 42, vol. 1, 2021.

PARKHURST, W. A. B. Dating Nietzsche’s Lecture Notes for The Pre-Platonic Philosophers. *Nietzsche-Studien*, n. 48, vol. 1, 2019.

PORTER, J. I. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

RICHTER, R. *Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung*. Vol. 2. Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, 1908.

SALAUARDA, J. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien*, n. 7, 1978.

SALAUARDA, J. Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung. *Nietzsche-Studien*, n. 13, vol. 1, 1984.

SAMPAIO, A. Fronteiras da História. *Cadernos Nietzsche*, n. 18, 2005.

SCHLECHTA, K; ANDERS, A. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

STACK, G. J. *Lange and Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, 1983.

VIVARELLI, V. "Nietzsche, Goethe und der historische Sinn". In: BORSCHÉ, T. (ed.); GERRATANA, F.; VENTURELLI, A. *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, 1994.

WHITLOCK, G. "Translator's Preface". In: NIETZSCHE, F. *The Pre-Platonic Philosophers*. Urbana: University of Illinois Press, 2006.

WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013.

WOTLING, P. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

Bibliografia Geral:

BEISER, F. *Depois de Hegel. A filosofia alemã de 1840 a 1900*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2017.

BEISER, F. *Weltschmerz. Pessimism in german philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora Unicamp, 2012.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LOCKE, J; BERKELEY, G; HUME, D. *The Empiricists*. Nova Iorque: Doubleday, 1974.

PLATÃO. *Protagoras and Meno*. Londres: Penguin Classics, 2005.

SIQUARA, K. *Da filosofia da história à sociologia histórica*. Belo Horizonte: Relicário, 2016.

WHITE, H. *Meta-História. A imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1995.