

# O SENTIDO HISTÓRICO NAS FASES INTERMEDIÁRIA E TARDIA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

José Nicolao Julião

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

**Resumo:** Neste estudo apresentamos resultados preliminares da nossa investigação a respeito das considerações de Nietzsche sobre história, focando principalmente a sua expressão “sentido histórico” nos períodos, intermediário e de amadurecimento do seu processo de desenvolvimento intelectual. Inicialmente, abordamos o tema em seu deslocamento paradigmático do jovem Nietzsche para o intermediário, focando a análise através de uma crítica da moral pela ciência em substituição a crítica da metafísica pela arte e, conseqüentemente, para o refinamento da crítica à moral sob a égide avaliativa da genealogia em suas obras tardias, sobretudo *Para Além de Bem e Mal* e *Genealogia da Moral*.

**Palavras-chave:** sentido histórico, história, genealogia, moralidade.

**Abstract:** In this paper we present preliminary results of our investigation on Nietzsche's history, focusing mainly on his expression “historical sense” in the intermediate, maturing periods of his intellectual development process. Initially, we approach the theme in its paradigmatic shift from the young Nietzsche to the middleman, focusing the analysis through a critique of morality for science in substitution of the critique of metaphysics for art and, consequently, for the refinement of the critique of morality under the evaluative aegis of genealogy in his late works, especially *Beyond Good and Evil* and *On the Genealogy of Morality*.

**Keywords:** historical sense, history, genealogy, morality.

## Introdução

Este ensaio está em íntima conexão com os estudos que já vimos apresentando resultados preliminares nos últimos anos. Nos trabalhos anteriores, víamos, sobretudo, a crítica de Nietzsche ao historicismo, à consciência histórica, no período de juventude<sup>1</sup>, devido à sua exacerbação do sentido histórico como capacidade de dar significação ao passado através da memória, ainda muito presa às teses apresentadas em o *Nascimento da Tragédia* (NT). Nessas, Nietzsche se posicionou radicalmente crítico em relação à infecundidade criativa do que então chamou de racionalismo socrático, ou metafísica racional, caracterizado pela crença otimista na capacidade da razão em alcançar um conhecimento objetivo que consolaria, deste modo, o ser

---

<sup>1</sup> Cf. Coletânea de Livros da ANPOF XVII, *Nietzsche*. “As considerações de Nietzsche sobre o sentido histórico nos textos juvenis”. São Paulo: ANPOF, 2017, p. 135-155. Trata-se de uma primeira versão de nossa análise sobre o sentido histórico nos escritos de juventude de Nietzsche.

humano da sua condição de finitude e fraqueza. Na *Segunda Extemporânea* (*Ext. II*), ainda, repercute, conseqüentemente, essa crítica ao racionalismo socrático, ao tratamento caudal, científico da história – compreendido como historiografia – como um rebento moderno da racionalização humana que pretende estabelecer, através da capacidade de dar significação ao passado pela memória, uma narrativa pretensiosamente verdadeira, comprometendo, por assim dizer, todo plano vital do presente. Por isso, o diagnóstico de que os males da cultura se devem à incapacidade do sentido histórico em dar significado ao passado através da memória, apresentado nessa *Extemporânea*, depende da tese peculiar do *NT*, segundo a qual, há na modernidade uma hipertrofia dos impulsos cognitivos que impossibilita uma cultura autêntica e elevada que estimule à atividade da vida. Para o nosso filósofo, então, os interesses teóricos predominaram sobre quaisquer outros, produzindo certo desequilíbrio vital, e em oposição, ele apresentou como superior, o caráter criativo e ilusório da arte, exemplificado pelo drama musical wagneriano. É no sentido de dar caráter criativo e ilusório-artístico à história, que Nietzsche propõe uma escrita filosófica da história que valorize em certa medida o esquecimento como um impulso criador a-histórico, o que é vital para recriação artística do passado<sup>2</sup> e que na *Ext. II* se identifica com a ideia de força plástica (*die plastische Kraft*). Embora as teses do *NT* se estendam por toda a primeira fase da produção intelectual do filósofo de Naumburg, percebemos ao investigar o seu espólio mais remoto – o qual remete ao período de formação, tanto colegial em *Schulpforta* quanto acadêmico nas universidades de Bonn e Leipzig – que o seu interesse pela história antecede à elaboração das obras juvenis mais importantes, por exemplo, podem ser constatadas em seu mais antigo projeto historiográfico, ainda como estudante em *Schulpforta*, que cobria a saga do rei Ostrogodo do século IV, Ermanarich (Cf. *KGW I / 2*, 274-284), o qual a sua história havia sido manipulada pelos historiadores, que tentaram associá-lo às características notoriamente cruéis de Átila, O Huno. Portanto, para Nietzsche, quem Ermanarich realmente foi provavelmente seja irrecuperável, dadas às circunstâncias das evidências históricas existentes. Por isso, ele ensaiou, de forma livre e criativa, em várias expressões historicizadas, desenhar um retrato de caráter especulativo de Ermanarich, a fim de preencher as peças que faltavam à historiografia. Deste modo, ele escreveu em 1861, um poema dramático intitulado *Ermanarich, Ostrogothenkönig – Eine historische Skizze*

---

<sup>2</sup> Sobre este aspecto, queremos também analisar, em outro momento, a influência dos românticos sobre Nietzsche, muito especialmente, Goethe, Schiller, A. Schlegel e Novalis, na medida, em que cada um deles, em suas exaltações aos sentimentos como alternativa à razão esclarecedora, contribuiu influentemente para a crítica de Nietzsche à historiografia e conseqüentemente, para ideia de uma história criativa.

(BAW 1, 290-299); no ano seguinte, ele apresentou “Três Esquetes (*Sketches*) *húngaras*”; no outono do mesmo ano, esboçou a composição de uma produção dramática intitulada “*Ermanarich*” (BAW 2, 144-54); e mais tarde, no verão de 1865, chegou a considerar a possibilidade de se montar uma ópera *Ermanarich* (BAW 3, 123-4). Em decorrência disso, a sua concepção de história como recriação artística do passado, geralmente, atribuída à influência da tese peculiar do NT que exalta o caráter criativo e ilusório da arte, na verdade, é mais antiga, antecedendo-a, sendo esta entusiasmada por aquela. E isto se deu – sem, contudo, subestimar a filosofia –, segundo a nossa hipótese interpretativa provisória, em decorrência, da formação do sistema educacional de ensino alemão de sua época, severamente, marcado pelo rigor dos métodos, filológicos e historiográficos que Nietzsche abraçou<sup>3</sup>. Isto somado aos incentivos dos professores em Schulpforta, sobretudo, August Koberstein<sup>4</sup> e as disputas teóricas no âmbito da filologia na Universidade Bonn, estendido à Universidade de Leipzig, entre os *Sprachphilologen* e os *Sachphilologen*, os descendentes do filólogo, fundador da filologia alemã, Friedrich August Wolf, a quem, Nietzsche assinalou como sendo o seu “grande predecessor” (KSA VII, 7(79)).<sup>5</sup>

Para averiguar a pertinência dessas influências na formação filosófica de Nietzsche, pretendemos, em outro momento, recuar a nossa investigação até a esses tempos remotos<sup>6</sup> de colegial e universidade, a fim de analisar os estímulos a uma história criativa em sua conexão com a filologia, para

<sup>3</sup> A dose esmagadora da formação que Nietzsche recebeu dos métodos da historiografia profissional veio da filologia. Mas, em lugar de uma única lição unitária, ele se viu imerso diretamente num debate sobre o significado do próprio campo durante a sua formação, tanto em Bonn quanto Leipzig. Há uma vasta literatura sobre este contexto intelectual alemão (cf. conta em nossa referência bibliográfica).

<sup>4</sup> Foi um historiador e o mais venerável entre os professores de Nietzsche, em Schulpforta, ele abraçava as duas disciplinas, a filologia e a história, estimulando seus alunos. O testemunho de Karl von Gersdorff, amigo de escola de Nietzsche, recordaria mais tarde a forma estimuladora do mestre: “[Koberstein] estava altamente satisfeito e cheio de louvor pela erudição, perspicácia, elegância estilística e pelo caráter dedutivo dos seus alunos” (Cf. Janz (1993, B. I, p.96).

<sup>5</sup> Friedrich August Wolf (1759-1824) é habitualmente considerado o fundador da filologia alemã. Wolf desde seus estudos sobre a antiguidade, uma geração antes de Ranke, fez para a filologia o mesmo que este fez para historiografia em geral, ou seja, criou o seu primeiro conjunto sistemático de métodos e a sua primeira aspiração em alcançar o mesmo tipo de progresso concreto e rigoroso das ciências naturais. Os dois descendentes mais ilustres de Wolf são Gottfried Hermann e Agustin Boeckh que fundaram dois grupos de estudiosos com metodologias antípodas: os *Sprachphilologen* e os *Sachphilologen* respectivamente. Cf. sobre a criação da filologia alemã por Wolf e a sua influência sobre Nietzsche: Bolter, J. (2011), Jensen, A. (2013).

<sup>6</sup> Tendo como base os escritos de Nietzsche contidos em *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, B. I e nos volumes 2 e 3 dos *Früheschriften (BAW)*. In: 5 B. – Hrsg. von Hans Joachim Mette. München: Verlag C.H. Beckmünchen, 1994. Não podem ser negligenciados ainda textos contemporâneos à *Ext. II*, sobretudo, *Ext. I* e *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, nos quais Nietzsche analisa de forma mais geral a situação da cultura alemã de sua época.

compreendermos, de uma forma mais fundamentada, o que o nosso filósofo, realmente entendeu, inicialmente, por sentido histórico.

### 1. O sentido histórico no período intermediário

No que concerne à questão do sentido histórico, embora já chamássemos atenção, em resultados anteriormente apresentados, para o fato de que o tema permeia toda a obra de Nietzsche, sofrendo novas significações de acordo com o texto e o contexto<sup>7</sup> de inserção do desenvolvimento do seu pensamento, efetivamente, nós pouco avançamos em nossas análises sobre o assunto, nas fases, intermediária e de amadurecimento. O tema do sentido histórico na história universal é retomado, posteriormente, tanto em obras editadas pelo filósofo quanto no espólio<sup>8</sup>, nas fases seguintes do seu processo de desenvolvimento intelectual, como, por exemplo, em: *Humano, Demasiadamente Humano I (HH I)*, 2; *Humano, Demasiadamente Humano II (HH II)*, 17 e 223 (em *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*); *Gaia Ciência (GC)*, 337; *Para Além de Bem e Mal (PBM)*, 224; *Genealogia da Moral (GM)*, I 2, II 12; *Crepúsculo dos Ídolos (CI)* “A razão na filosofia”, 1; *Ecce Homo (EH)*, “As Extemporâneas”, 1. E ainda, aparecerá em alguns póstumos, em muito especial, nos aqui destacados por nós, como: *KS A XI*, 34 (229); *KS A XIV*, p.121 comentário ao *HH I*, 2. Contudo, a posição de Nietzsche em relação ao tema nem sempre foi à mesma, variando quanto ao seu valor positivo ou negativo nas obras publicadas e nos póstumos de acordo com o contexto da sua filosofia.

Em seus primeiros escritos sobre a questão do sentido histórico, ainda que, o filósofo reconheça certas vantagens da história para vida<sup>9</sup>, ele é, mormente, contundente em suas críticas, por conduzir a uma narrativa memorial da história que se prende demasiadamente ao passado e ergue sobre ele uma pretensão de objetividade científica, predominando, deste modo, um interesse teórico sobre quaisquer outros, trazendo, por assim dizer, grandes sequelas à cultura, enfraquecendo todo o programa vital do presente e

---

<sup>7</sup> Nós nos apoiamos aqui no método de “interpretação contextual” desenvolvido e aplicado por Werner Stegmaier. O objetivo fundamental deste método é o de interpretar Nietzsche em contexto, isto é, interpretar os seus textos de acordo com o contexto particular em que cada um foi escrito, evitando assim formulações genéricas e abstratas, que, precisamente por não respeitarem os contextos de cada texto, frequentemente colocam Nietzsche em contradição ou desvirtuam o sentido da perspectiva particular que ali se apresenta. Cf. Stegmaier (2010), (2012).

<sup>8</sup> É digno de nota, advertirmos que, muitas das vezes, Nietzsche fala de consciência histórica, de *Historie, Geschichte*, historicismo, espírito histórico, impulso histórico e, às vezes ainda, em *Kultur e Bildung* sem, contudo, se referir ao termo sentido histórico o que amplia, em muito, as suas considerações sobre tema. Nós usamos muitas dessas passagens para melhor compreendermos o que ele pretende dizer sobre o assunto.

<sup>9</sup> Cf. sobretudo, na última seção da *Ext. II*, mas também em passagens destacadas como na seção seis.

comprometendo, conseqüentemente, de forma drástica todo o futuro. Nesse sentido, Nietzsche mesmo, remissivamente, no prefácio de 1886 à segunda parte de *HH II*, reconhece o caráter cáustico com o qual tratou à história na época das *Extemporâneas*, obra de exceção, a qual ele não irá reprefaciá-la nesta época, diz ele então: “[...] de todos os meus escritos, com uma única e substancial exceção, devem ser retrodatados. [...] o que eu disse contra a “enfermidade histórica”, disse como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu dela a se curar, e que absolutamente não se dispunha a renunciar à “história” porque havia sofrido com ela”. (*HH II*, Prólogo, 1 ). Portanto, a *Segunda Extemporânea* trata de sua experiência com o estudo da história, principalmente, de forma negativa, como algo que foi preciso superar, mas também como uma experiência da qual resultou um aprendizado e o amadurecimento de uma nova forma de compreender a história. No período intermediário<sup>10</sup> de sua produção filosófica, Nietzsche será marcado profundamente pelo contexto da sua aproximação com as ciências, a Ilustração francesa (especialmente, Voltaire)<sup>11</sup> e, também, com as ideias do pensador americano Ralph Waldo Emerson, o que, por conseguinte, elucida o seu afastamento do Romantismo de Wagner e da metafísica de Schopenhauer, arrefecendo, assim, as suas teses juvenis, propiciando-lhe certa independência intelectual. Na segunda fase de seu pensamento, são colocados em primeiro plano, no lugar da metafísica e da arte, a crítica – refinada pela ciência – e a moral. A moral passa a ser vista por Nietzsche como uma forma que o homem encontrou para se munir contra o sofrimento diante da vida, se posicionando, no entanto, contra a vida. Nietzsche, a partir de *HH I*, emprega a sua crítica recorrendo à ciência para justificar as suas hipóteses vitalistas. A crítica irá investigar em seu conjunto as condições de vida do homem e a forma como a moral intervém sobre ela. A meta permanece a mesma da primeira fase, qual seja, a produção de uma cultura nova e mais elevada, pois como dirá em *HH I*, 24: “a cultura antiga deixou para trás sua grandeza e seus bens, e a educação histórica nos obriga a admitir que ela jamais recuperará o frescor”. Por isso, são as ciências que precisam descobrir, de forma metódica, as condições para promover uma nova cultura e conseqüentemente a elevação da vida. O destaque depositado a essa cultura, que é possibilitado pelas ciências, desloca-

---

<sup>10</sup> Já há décadas que alguns importantes trabalhos observam nessas obras elementos extremamente indispensáveis e importantes, sem os quais as grandes obras posteriores permaneceriam, de certo modo, incompreensíveis. Tomemos como exemplo alguns trabalhos de autores como: Montinari (1982); Nehamas (1985); Brusotti (1997). Marco Brusotti chama atenção do leitor para o fato que Nietzsche, na fase intermediária, ao tratar do conceito de sentido histórico percebe que ele ao invés de enfraquecer o futuro da humanidade poderia, na verdade, fortalecê-lo. Cf. BRUSOTTI, 1997, p.477.

<sup>11</sup> A respeito da relação de Nietzsche e Voltaire conferir Métayer (2011).

se do campo da arte – como na primeira fase – para o campo das ciências. As ciências devem preparar os homens para

[...] decidirem se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras. (*HHI*, 24).

E na sequência do raciocínio, Nietzsche adverte: “Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos mais gerais, *um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (*HH I*, 25). Por isso, que como alternativa ao gênio – que surge desde a primeira fase, por influências de Schopenhauer e do Romantismo e que será retomado mais tarde nas últimas obras –, que cria a grande arte e por meio dela se livra do sofrimento, é disposto agora o “espírito livre” (*Freigeist*), aquele que se coloca livremente sobre as ciências e que não se deixa mais enganar pela moral<sup>12</sup>.

É nesse movimento, portanto, de suas ideias, que Nietzsche reavalia, com mais acuidade, as suas considerações sobre a história, valorizando a dinâmica do método histórico como algo positivo e como uma grande conquista da ciência histórica, em oposição à velha metafísica, no entanto, deixando latente a sua crítica anterior que será ressignificada. O sentido histórico, no período intermediário, sobretudo em *HH*, mesmo resguardando certa reprovação<sup>13</sup>, será louvado majoritariamente, segundo nossa hipótese, devido à valorização da dinâmica do método científico que serve tanto como instrumento crítico que desprende o homem da tradição e lhe confere independência quanto como fortalecimento do homem compreendido como um somatório de vivências<sup>14</sup>. Isso pode ser evidenciado de imediato no primeiro aforismo da primeira parte do tratado, quando Nietzsche contrapõe à metafísica, que busca a origem de algo em seu oposto, a filosofia histórica – “o mais novo dos métodos filosóficos” – que constata que, em certos casos, não há oposição. Entretanto, nessa passagem, o termo sentido histórico não

---

<sup>12</sup> Cf. sobre esse deslocamento no movimento do pensamento filosófico de Nietzsche, ver STEGMAIER, 1994, p.27-32.

<sup>13</sup> Cf. *HH I*, 23: “Quanto menos os homens estiverem ligados pela tradição, tanto maior será o movimento interior de seus motivos, e tanto maior, correspondentemente, o desassossego exterior, a interpenetração dos homens, a polifonia dos esforços”.

<sup>14</sup> E isto decorre, em certa medida, devido à influência de Emerson sobre Nietzsche na fase intermediária, embora ele já o lesse desde o tempo de *Schulpforta*. Nietzsche leu *The Essays*, na tradução alemã de G. Frabricsius, de 1858. Cf. sobre essa relação ver em: ZVATA, 2006, p.316-343; BRUSOTTI, 1997, p.471; CAMPIONI, 1987, p.209-226; MONTINARI, 1982, p.83.

aparece explicitamente como no próximo aforismo: “O defeito hereditário dos filósofos: Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. [...], mas tudo vem a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Por isso, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (HH I, 2). E ainda, na segunda parte do tratado, em HH II, 17 e 223, embora Nietzsche não se refira, também, diretamente ao conceito de sentido histórico, ele fala explicitamente da necessidade que temos da história e quando opõe a felicidade do historiador a do filósofo metafísico, diz: “ao contrário dos metafísicos – o historiador – fica feliz em saber que nele habita não ‘uma alma imortal’, mas sim muitas almas mortais” (HH II, 17). Tomado por essas duas posições quanto às utilidades e desvantagens do sentido histórico para vida, Nietzsche – ainda na fase intermediária –, em a GC, depois de anunciar no aforismo 34 que, “Não tem como ver o que ainda se tornará história”, no aforismo 337, intitulado “A humanidade futura”, fala com duplo significado sobre o sentido histórico, como sendo, ao mesmo tempo, virtude e enfermidade do homem moderno, pois, simultaneamente, o homem vislumbra, agora, o começo da possibilidade de se formar uma cadeia de elos, para um futuro sentimento poderoso, e também vislumbra o agora como o decréscimo (*die Abnahme*) de todos os antigos sentimentos, aproximando, de certo modo, neste período, o tema do sentido histórico do recém-elaborado tema do niilismo<sup>15</sup>.

Se eu olho com olhos de uma época longínqua para esta atual, então eu sei que não posso encontrar nada de mais singular no Homem hodierno que sua virtude e enfermidade (*die Krankheit*) própria, que são chamadas de “sentido histórico”. Trata-se do começo de algo totalmente novo e estranho na história: Se se concede a este gérmen alguns séculos e até mais, dele poderia surgir uma planta maravilhosa, de perfume igualmente maravilhoso, que tornaria a nossa velha Terra uma habitação mais agradável do que até agora foi. Nós, os homens de hoje, começamos justamente a formar, elo a elo, a cadeia do futuro sentimento bastante poderoso – nós mal sabemos o que estamos a fazer. Quase temos a

<sup>15</sup> Em a GC e em alguns fragmentos da época, Nietzsche introduz o tema do niilismo que embora não seja central em nossa análise agora, ele é essencial para esclarecer a questão do sentido histórico. A primeira vez em que o termo apareceu foi em um fragmento póstumo do outono de 1881, KSA IX, 12 (57) – “Em que medida todo horizonte mais claro aparece como niilismo”. Na obra publicada, o termo foi cunhado pela primeira vez, no aforismo 347 do quinto livro da GC, em 1885, logo fora do período intermediário, entretanto, está diretamente ligado ao tema da “morte de Deus”, seu correlato, o qual este aforismo está intimamente relacionado desde o aforismo 343, quando se ganha liberdade no conhecimento, devido ao fatídico acontecimento da morte de Deus, que aparece pela primeira vez publicado no aforismo 125, no terceiro livro da GC e postumamente, em um fragmento de 1881, contemporâneo ao anteriormente citado sobre o niilismo, KSA IX, 12 (77) – “*Gott ist tot...*” Nietzsche ainda não relacionava explicitamente os dois temas na fase intermediária, só fazendo isto depois do AFZ, mais precisamente, em alguns póstumos reunidos no volume XII da KSA, por ex: 2 (131). No quinto livro da GC, de 1885, os temas estão encadeados nos aforismos 343, 344, 345, 346 e em 347, no qual o tema do niilismo é explicitamente colocado.

impressão de que não se trata de um sentimento novo, senão do decréscimo (*Abnahme*) de todos os sentimentos antigos: – o sentido histórico é ainda algo tão pobre e tão frio, que muitos sentem como se fossem surpreendidos por uma geadá, tornando-se ainda mais pobres e mais frios. Para outros ele parece o indício da idade que se aproxima sorrateiramente, e o nosso planeta é por eles visto como um doente melancólico, que escreve a história de sua juventude para esquecer o presente... (*GC*, 337 – *KS A III*, 564).

Na segunda fase do pensamento de Nietzsche são colocados em primeiro plano, no lugar da metafísica e da arte, a ciência e a moral. A moral passa a ser vista por ele como sendo uma forma que o homem encontrou para se munir contra o sofrimento diante da vida, todavia, acaba se posicionando contra a vida. Nietzsche, portanto, a partir de *HH I*, emprega a sua crítica recorrendo à ciência, e, nesse sentido, ao método histórico, devido ao seu caráter dinâmico e temporal, que empresta à sua refinada crítica um instrumental para investigar, em seu conjunto, as condições de vida do homem e a forma como a moral intervém sobre ela, principalmente, no segundo capítulo de *HH I*, intitulado “Contribuição à história dos sentimentos morais”. Nessa direção, Nietzsche, também, reconhece que a filosofia só é possível sob o domínio da história, caso contrário se torna definível e conseqüentemente dogmática<sup>16</sup>. Nesse período, ainda, principalmente em a *GC* e em alguns póstumos coetâneos, Nietzsche começa acentuar a sua crítica à história, também, sob a insígnia do nilismo.

## 2. O sentido histórico e a genealogia na última fase

### a) Em geral

Na última fase da sua filosofia, de forma mais geral, Nietzsche quis dar uma unidade à sua obra como um todo, isto pode ser constatado tanto nas diversas anotações no espólio quanto no vasto epistolário<sup>17</sup> da época, mas também na forma organizada como reprefaciou as obras anteriores, após o término de *PBM*. No entanto, do ponto de vista teórico, para realizar tal tarefa, ele foi buscar fôlego, na fecundidade do distanciamento da moral (*Distanzierung von der Moral*).<sup>18</sup> Nietzsche fez do tema do distanciamento, embora não fosse algo novo<sup>19</sup>, uma das tarefas fundamentais da sua filosofia madura, acentuando isto nos títulos dos seus tratados *PBM* e *GM*. Ele procurou, portanto, compreender o pensamento europeu em sua totalidade a partir da sua própria

---

<sup>16</sup> Depois em a *GM II*, 13, isto se tomará evidente.

<sup>17</sup> Por exemplo: Cf. carta para Franz Overbeck de 24 de março de 1887 (*KSB* 8.48s); carta para Meta von Salis de 14 de setembro de 1887 (*KSB* 8.151).

<sup>18</sup> Esta é uma tese de Werner Stegmaier que nós adotamos em nossa interpretação da última fase do pensamento de Nietzsche. Cf. STEGMAIER, 1994, p.40.

<sup>19</sup> Em *GC*, 15, Nietzsche trata da questão do “afastamento”, da “distância”, do “longe”, que ele às vezes usa como *Distanz* ou *Ferne*, contudo, relacionando mais com questões estéticas.

posição em relação à moral, contudo, tinha consciência que por mais que quisesse se distanciar da moral, ele não poderia sair totalmente do seu domínio. Por isso, propôs uma transvaloração dos valores (*Umwertung aller Werthe*), apropriando-se da historicização oferecida pelo século XIX, para fazer tal distanciamento, pois, uma vez que se escreve a história de algo, distanciando-se desse algo, pode-se, usando na medida exata a memória e o esquecimento – que o afastamento propicia –, melhor avaliar esse algo, tendo, desta maneira, a história em geral a seu serviço. A moral historicizada, em oposição ao seu caráter metafísico atemporal, que Nietzsche pensa desde *HH I*, é retomada e considerada como um fato contingente, que emergiu sob determinadas condições de existência e que, conseqüentemente, pode se remodelar ou mesmo se dissolver sob outras condições de existência.

Na última fase da sua filosofia, nomeadamente, fase da transvaloração dos valores, Nietzsche ao tratar do sentido histórico, a partir da história da emergência dos sentimentos morais, ele o fará, agora<sup>20</sup>, marcado, essencialmente, em sua relação com a atividade fundamental da vontade de poder, que passa a ganhar evidência capital em sua obra, tornando-se a sua *Grundwort* desde o *Zarathustra* e, de maneira muito especial, nas obras genealógicas, *PBM* e *GM*.<sup>21</sup> Nesse período, de modo geral, tomando as obras desde *PBM* até *EH*, ele terá, em relação ao sentido histórico, uma posição ora incisivamente crítica, ora efusivamente festiva, vendo-o de forma positiva, dependendo do texto e contexto da sua inserção. Deste modo, em o *CI*, vemos Nietzsche fazer um elogio ao tema, muito análogo ao já apresentado em *HH II*, 17, contrapondo-o ao “egipcismo” filosófico, ou seja, à falta de sentido histórico dos filósofos, devido ao enrijecimento atemporal de suas ideias com pretensão de eternidade, definidas por conceitos como modo de reação ao caráter mutável do devir, diz ele:

Quereis que vos diga tudo que é peculiar aos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à ideia do *devir*, seu *egipcismo*. Creem honrar uma coisa despojando-a de seu aspecto histórico, *sub specie aeterni*... quando fazem dela uma múmia. Tudo com que os filósofos se ocupam há milhares de anos são ideias – múmias; nada real saiu vivo de suas mãos. Esses senhores idólatras das ideias quando adoram, matam e empalham: tudo é posto em perigo de morte quando eles adoram. A morte, a evolução, a idade, tanto quanto o nascimento e o crescimento, são para eles não só objeções, como até refutações. O que é não

<sup>20</sup> Nietzsche remissivamente, no prefácio à *GM*, diz o seguinte sobre *HH*: “[...] foi à primeira vez que eu apresentei a proveniência daquelas hipóteses, as quais estas dissertações são dedicadas, com torpeza, que eu seria o último a querer ocultar-me, ainda sem liberdade, sem dispor de uma linguagem própria (*eigne Sprache*) para dizer estas coisas próprias e com múltiplas recaídas e flutuações”. (*GM*, prefácio, 4). Em nossa interpretação, quando Nietzsche fala de uma “linguagem própria (*eigne Sprache*)”, ele está se referindo aos conceitos chaves da sua filosofia, especialmente, à vontade de poder.

<sup>21</sup> Incluindo entre essas, os prefácios tardios do ano de 1886.

*se torna, não se faz,* e o que se torna *ou se faz* não é. Todos acreditam desesperadamente no ser. (CI, “*A razão na filosofia*”, 1).

Nas primeiras páginas da mesma obra, entretanto, constatamos uma caricata metáfora para descrever o historiador que se prende ao passado, acarretando, assim, uma grande inércia para o presente: “A força de buscar o começo se converte em um caranguejo. O historiador olha para trás e acaba, por fim, também, *crendo (glaubt)* para trás.” (CI “*Máximas e sátiras*”, 24). Já, em *PBM*, 224, *KSA* XI, 34(229), *GM* I, 2 e II, 12 e, ainda, *EH*, “*As Extemporâneas*”, 1, notamos uma aguda crítica majoritariamente ao sentido histórico e ao historicismo, porém, apontando, mesmo que de forma menos expressiva, para certas vantagens. Assim, em *KSA* XI, 34(229), do espólio de 1885, vemos um tom reprovativo no que concerne “ao erro básico de todo historiador”: ao qual, ele não se submete –, pois não admite que “os fatos (*die facta*) sejam todos bem menores do que parecem ser”. E na referida passagem de *EH*, remissiva à *Ext. II*, Nietzsche mantém o mesmo diagnóstico de doença e decadência do seu século, em consequência do orgulho depositado no sentido histórico, diz ele: “Neste ensaio o ‘sentido histórico’, de que o presente histórico tanto se orgulha, é, pela primeira vez, reconhecido como doença, como típico sinal de decadência” (*EH*, “*As Extemporâneas*”, 1). Ainda, são dignas de destaque, no último período, as críticas remetidas à fecundidade do método evolutivo progressivo disseminado não só na história, mas nas ciências em geral: “progresso é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo não é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se” (*AC* 4).<sup>22</sup> Todavia, o que se torna mais relevante – segundo a nossa hipótese hermenêutica –, na última fase do processo de desenvolvimento intelectual de Nietzsche, em seu tratamento filosófico da história, é a sua concepção de genealogia<sup>23</sup> apresentada implicitamente em *PBM* e, de forma muito especial, em a *GM*. Nessas obras, a moral é historicizada a partir de novas bases, contrapondo-a a visão metafísica-moral do mundo, sendo considerada como um fato contingente, que emergiu de determinadas condições de existência e que se pode transvalorar, ou mesmo, se

<sup>22</sup> Cf. também *KSA*, XIII, 15 (8), da mesma época, com conteúdo parecido: “não devemos nos deixar enganar! O tempo caminha a diante; gostaríamos de acreditar que tudo que está nele caminhasse também para frente – que o desenvolvimento é o que se move para adiante. E quanto ao correlato do progresso, a ideia de humanidade, ele diz: a humanidade não avança; nem sequer existe”.

<sup>23</sup> A primeira vez que Nietzsche se refere à genealogia como seu pensamento filosófico é em um fragmento do verão-outono de 1884, *KSA* XI, 26 (432), no qual é dito: “Quando eu penso em minha genealogia filosófica, então me sinto em um contexto antiteleológico, isto é, o movimento espinosista de nosso tempo, mas com uma diferença, que eu também sustento que a ‘finalidade’ e a ‘vontade’ em nós, isto é um engano...”. O termo já havia aparecido antes, no entanto, sem se referir a sua filosofia.

dissolver sob outras condições de existência e, por isso, é pensada como indefinível, tal como reza a exigência do “método”: “Definível é apenas aquilo que não tem nenhuma história” (*GM*, II, 13).

## b) Em *PBM*

Embora no capítulo V de *PBM*, “Para história natural da moral”<sup>24</sup>, Nietzsche já apresente a história e a psicologia como sendo o duplo domínio a partir do qual ele desenvolve a sua crítica à moral, compreendida, tacitamente, como genealogia, será no aforismo 224, no capítulo VII de *PBM*, junto com o parágrafo 12, do segundo ensaio da *GM* – que apesar de não tratar especificamente do tema, articulando somente a noção de “sentido” (“*Sinn*”) de forma genérica – são os mais importantes textos para se entender o significado genealógico do sentido histórico. Neles, Nietzsche sustenta a mesma censura exposta desde a *Ext. II*, na qual, o sentido histórico é revelado como uma virtude hipertrofiada, só que agora, guardando certas reservas, será analisado sob a égide das teses apresentadas nessas obras genealógicas, que servem para avaliar as condições a partir das quais os valores morais emergiram se transformaram, e até mesmo se dissolveram sob outras condições de existência, lançando, assim, a sua mais radical crítica à modernidade, muito especialmente, ao século XIX – contudo se servindo da historicização propiciada por este século – e de forma bem objetiva, ele o exhibe como:

O sentido histórico (ou a faculdade de adivinhar [*errathen*] rapidamente as relações de hierarquia entre as valorações pelas quais um povo, uma sociedade, um indivíduo viveram, o “instinto divinatório” pelas relações entre tais valorações, entre as relações da autoridade dos valores e a autoridade das forças efetivas). (*PBM*, 224)

O sentido histórico é compreendido em *PBM*, numa inspiração de Novalis<sup>25</sup>, como o “instinto divinatório” (*divinatorische Instinkt*) para estabelecer

<sup>24</sup> Junto da análise histórica, há também a psicológica, ao logo, deste capítulo, no qual, o nosso filósofo investiga o processo de desenvolvimento das forças impulsionadoras dentro dos fenômenos naturais. Cf. TONGEREN, 2012, p.88.

<sup>25</sup> Novalis (1772-1801), o autor de *Heinrich von Ofterdingen*, que já havia marcado o romantismo do jovem Nietzsche (cf. *BAW* 1, 147) e a escrita fragmentária da fase intermediária, com uma presença no mínimo sarcástica em *HH* I, § 142, retorna em *PBM* – embora sem ser citado – com seus *Fragmentos* póstumos: “A felicidade é um talento para História, ou para o destino. O sentido para acontecimentos é profético e a felicidade é o instinto divinatório. (Os antigos contavam, portanto, com razão, a felicidade de um homem pelo seu talento). Há um prazer divinatório. O romance é o resultado da falta de história. Ele pressupõe para o poeta e leitor sentido *divinatório e histórico e prazer. Ele não se refere a nenhuma finalidade e é absolutamente peculiar*” (“*Glück ist Talent für die Historie, oder das Schicksal. Der Sinn für Begebenheiten ist der prophetischen, und Glück ist der divinatorische Instinkt. (Die Alten rechneten daher mit Recht das Glück eines Menschen zur sein Talent). Es giebt eine divinatorische Lust. Der*

as relações de hierarquia entre essas valorações, assim como, o instinto para perceber e avaliar a relação entre a autoridade dos valores e a autoridade das forças<sup>26</sup>. Nietzsche, na *Segunda Extemporânea*, na terceira seção, já usava a expressão “instinto divinatório (*errathenden Instinkt*)” (KSA I, 3, p. 268), porém numa formulação não novalisiana – *divinatorische Instinkt* – para caracterizar a história monumental como sendo este instinto capaz de afirmar a vida e o devir e que encontra no passado vestígios apropriados para lançar luz sobre o futuro e, ainda, na sexta seção, indiretamente, quando afirma que “A sentença sobre o passado é sempre oracular: apenas como arquitetos do futuro, como sábios do presente, vós a compreendereis” (KSA I, 6, p. 294). Deste modo, para Nietzsche o passado deve ser apresentado como uma espécie de sentença cifrada que requer um instinto divinatório, ou seja, um sentido histórico para decifrá-lo. Em *PBM*, todavia, o sentido histórico aparece, já dentro da genealogia, quer dizer, está associado ao projeto genealógico da transvaloração dos valores morais que implica a avaliação das condições a partir das quais esses valores surgiram se modificaram e da criação de novos valores que se relacionam com as forças – nessa época, já integradas à doutrina da vontade de poder<sup>27</sup> –, que são impulsionadoras na constituição de toda efetividade. A ideia de força – em sua relação com a vontade de poder – passa a ser então, o ponto a partir do qual se decifra a noção de sentido histórico – não só histórico, mas

---

*Roman ist aus Mangel der Geschichte entstanden. Er setzt für den Dichter und Leser divinatorischen oder historischen Sinn und Lust voraus. Er bezieht sich auf keinen Zweck und ist absolut eigentümlich.*” (NOVALIS, 1826, B.2, p.200). Cf. sobre Sommer, (2016, p.624-630). Também do fragmento de romance de Novalis *Die Lehrlinge zu Saïs* (Os aprendizes de Saïs – Isis), escrito em 1801, extraímos: “A filosofia é fundamentalmente anti-histórica. Parte do futuro e do necessário para o real. É ciência do universal sentido divinatório, ilumina o passado com o futuro. A história faz o contrário”. Cf. também em Schiller “A imagem velada de Saïs”. Segundo Plutarco (Sobre Isis e Osiris) no santuário de Isis em Saïs continha a inscrição: “*Eu sou tudo o que foi, é e será; e meu véu nenhum mortal levantou até agora*”.

<sup>26</sup> Em *EH*, na parte dedicada à *PBM*, Nietzsche diz: “Depois de concluída a parte da minha tarefa que diz sim, veio em seguida a metade da mesma que diz não e que atua pela negação: a transvaloração mesma dos valores até agora vigentes, a grande guerra, – a evocação de um dia de decisão”.

<sup>27</sup> O conceito de força, como se sabe, nem sempre esteve associado ao de vontade de poder; até mesmo porque, o primeiro aparece na obra de Nietzsche desde seus primeiros escritos, enquanto o segundo aparece pela primeira vez em uma anotação entre 1876 e 1877: “O elemento principal da ambição é vir a sentir o seu poder. [...] louvor e culpa, amor e ódio são os mesmos para o ambicioso que quer o poder. Medo (negativo) e vontade de poder (positivo) esclarecem nossas considerações fortes sobre as opiniões das pessoas...” (KSA VIII, 23 (63)). Entretanto, somente depois, em 1880, é delineado com a significação que passa a ter na obra do filósofo a partir das reflexões sobre o “sentido da potência” em *Aurora* e em alguns fragmentos póstumos contemporâneos. Cf. também os fragmentos da KSA IX: 4 (239), 7 (206), 9 (14) de 1880-1881. Mas esses dois conceitos aparecem argumentativamente relacionados a partir do póstumo da época de *PBM*, KSA XI, 36 (31): “Esse conceito vitorioso de força, graças aos quais os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de poder”. Nos escritos editados, aparece a partir do parágrafo 36 de *PBM*.

de todo tipo sentido em geral, tal como aparece em *GM II 12* –, pois são as forças em disputa que estabelecem valores hierarquicamente, no homem, na sociedade ou em um povo e que possibilitam a avaliação. Consequentemente, é o estabelecimento dos valores pelas forças, ou seja, são essas valorações que obedecem à hierarquia (*die Rangordnung*), que Nietzsche nomeia como sentido histórico, ideia que ele ainda não tinha no texto de 1874. O filósofo busca caracterizar, deste modo, o problema da história a partir dos pressupostos, segundo os quais, o sentido histórico tem a ver com a forma hierárquica como as forças valoram e o instinto para perceber e avaliar essa relação entre valor e força. Isso explica por que o desenvolvimento de uma cultura histórica se configura com as características que ele avalia e identifica na Europa do século XIX<sup>28</sup>.

[...] este sentido histórico que nós, europeus, consideramos uma de nossas especialidades, veio até nós, seguido pela doura e fascinante semibarbárie, em que a mistura democrática das classes e raças lançou a Europa, apenas o século dezenove começou a conhecer senso, que se tornou o seu sexto sentido... O “sentido histórico” significa o sentido e o instinto de todas as coisas, o gosto e a expressão de todas as coisas, com o que subitamente se mostra como um sentido não aristocrático (*Ibidem*).

Disso decorre, toda a crítica de Nietzsche apresentada em suas obras genealógicas à moralidade dos costumes atuando como força contrária à vida e à disposição natural<sup>29</sup>. Por isso, no segundo ensaio da *GM*<sup>30</sup>, em consonância

<sup>28</sup> Em um póstumo do outono de 1887, intitulado “Os Três Séculos” (*Die drei Jahrhunderte*), Nietzsche, brevemente, caracteriza os três séculos modernos, atribuindo-lhes uma essência de base, dando unidade para cada um deles. Ele fala com aprovação do século XVII, devido ter sido predominantemente racional e aristocrático (simbolizado por Descartes e os moralistas franceses, como o Duque de La Rochefoucauld, a quem ele admirava profundamente); rejeita o século XVIII, por ser dominado essencialmente pelos sentimentos, é feminino e mentiroso (representado por Rousseau); e, ainda, descreve o século XIX, como animalesco e sombrio (simbolizado pelo pessimismo de Schopenhauer). Sobre o século XVIII, Nietzsche de forma incisiva ainda sentença: “é dominado pela mulher, é entusiasmado (*schwärmerisch*), espirituoso e superficial (*flach*), mas com um espírito a serviço do que é desejável (*Wünschbarkeit*), sentimental, libertino no desfruto do que há de mais espiritual e solapa todas as autoridades, embriagado, alegre, claro, falso diante de si, muito *canaille au fond*, sociável.” (cf. *KSA XII*, 9 (178)).

<sup>29</sup> Cf. sobre isso, o fragmento – da época de *PBM* – *KSA XI*, 35(5): “Moral é a doutrina da hierarquia dos homens e, consequentemente, também do significado de suas ações e obras para esta hierarquia: deste modo, é a doutrina das avaliações humanas no que concernem a todas as coisas humanas. A maioria dos filósofos morais representa apenas a atual ordem governante da hierarquia; na falta de sentido histórico, por um lado, e por outro, eles próprios são governados pela moral que ensina o presente como sendo eternamente válido”.

<sup>30</sup> Cf. *GM II*, 3. Cf. também *GM I*, 2, no qual Nietzsche lançará o esquecimento contra a memória e diz: o esquecimento não deve ser visto como uma inércia passiva que perde consciência de um evento, mas como “habilidade ativa de inibir” a memória consciente, capacidade “positiva em estrito senso” e “uma forma de saúde robusta”. Por quê? Um excesso de memória consciente nos confinaria a uma fixação do passado e, assim, retardaria a atividade aberta em direção ao futuro. O benefício do esquecimento ativo

com a *Segunda Extemporânea*<sup>31</sup>, ele expõe como o sofrimento cultivado pela memória, sem dar o devido distanciamento, foi usado para forçar o homem a deixar de viver na intensidade do instante, arrefecendo, ao mesmo tempo, em contrapartida, a capacidade do esquecimento, provocando um desequilíbrio entre a memória (a faculdade humana de lembrar, geradora da inevitável consciência histórica, compreendida como um pesado, mas inevitável fardo) e o esquecimento (a capacidade vital de esquecer, impulsionadora da criação) que é a responsável pela manutenção de uma vida ativa e elevada. E, conseqüentemente, disso emerge o sentido histórico como uma espécie de sexto sentido, engendrado em virtude da supressão da forma hierárquica de como o organismo se arranja, ou melhor, se organiza. O espírito moderno, porque já tem uma conformação contrária a essa hierarquia, padece da falta daquele “instinto divinatório” para avaliar a relação existente entre a autoridade das forças e a autoridade dos valores, ela sequer percebe a existência de qualquer autoridade.

Contudo, apesar das críticas ao excesso de memória e à falta de hierarquia embutidos no sentido histórico moderno, isto não denota, por sua vez, que o nosso filósofo não reconheça a sua importância - os serviços que o sentido histórico moderno pode emprestar ao homem, à cultura, ao povo -, pois embora seu gosto eclético revele um caráter não aristocrático (*unvornehmer*) e a sua absoluta falta de medida (*Maß*) para avaliar, há nele, porém, uma superioridade em relação à cultura aristocrática. Todavia, tal superioridade se restringe ao gosto eclético, pois a cultura aristocrática é superior em todos os outros aspectos para Nietzsche. O fato de poderem apreciar outra vez Homero só foi possível, devido àquela abertura (*Erschlossenheit*) tão própria do espírito moderno que propiciou a recepção de todas as formas de culturas. É

---

é que ele permite o novo e as funções mais nobres do governar. Além disso, não haveria felicidade, alegria, esperança, orgulho ou presente sem o esquecimento.

<sup>31</sup> No último capítulo da *Ext. II* – depois de ter já apresentado no primeiro capítulo de forma mais desenvolvida a relação entre memória e esquecimento (cf. *KSA I*, p.248-257), Nietzsche profere de forma mais concisa o seguinte diagnóstico: “o excesso de história afetou a força plástica da vida, ela não sabe mais se servir do passado como de um alimento tonificante”. Os alimentos tonificantes da história, naquela época para Nietzsche, eram o a-histórico (*die Unhistorische*) e o supra-histórico (*die Überhistorische*). No âmbito do a-histórico, descrito como o “poder de esquecer e de se inserir em um horizonte limitado”, atua como um impulso seletivo que permite interpretar, selecionar, reorganizar os elementos do passado, estabelecendo a cada momento o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido no presente. O supra-histórico, por sua vez, é descrito como “poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno, para arte e a religião” (*KSA I*, p. 330). No âmbito do supra-histórico trata-se de voltar o olhar para o eterno, para a dimensão monumental da história, ligando o presente aos momentos que se destacam no passado e que são capazes de agir como guias de luz, constituindo-se como modelos de transformação, como uma memória aberta para o futuro. Entretanto, em a *GM*, nem o supra-histórico nem os três tipos de história (monumental, antiquária e crítica) retornam.

no afã por todos os gostos que o sentido histórico moderno demonstra que necessariamente há de ocorrer algo de grandioso na configuração da disputa das forças. A cultura aristocrática, ao contrário desse interesse amplo, devido à autoafirmação, ‘em ser aquilo que ela é’, não tem olhos para nada além do que lhe é próprio. Por isso, os homens de uma cultura aristocrática jamais poderiam apreciar aquilo que digere o gosto eclético dos homens do sentido histórico moderno. Como exemplos de tal cultura, Nietzsche indica aquilo que ele considerava, desde *HHI*, a idade de ouro da França, o século XVII, que ele via como uma civilização aristocrática, iluminada, digna da mais elevada admiração, uma rara exceção no processo de *décadence* vertiginosa da Europa moderna. Diz ele: “Por exemplo, gostamos novamente de Homero, talvez para nós seja uma afortunada vantagem saber degustar Homero, isto que os homens da civilização aristocrática (como os franceses do séc. dezessete, que com Saint-Evremond reprovam em Homero, o seu ‘*esprit vaste*’ e dos quais o último eco é Voltaire) não sabiam fazer tão facilmente”. (*Ibidem.*)

Segundo Nietzsche, o mesmo vale para Shakespeare<sup>32</sup>, por representar uma maravilhosa síntese hispano-mouro-saxã do gosto, que faria um antigo ateniense das relações de Ésquilo morrer de riso ou de raiva”. Mas para “nós”, diz o filósofo, para os alemães, para os “homens do sentido histórico”, para os “homens modernos semi-bárbaros”, cai bem a “selvagem policromia” do teatro shakespeariano, essa “miscelânea do que é mais delicado, mais selvagem e mais artificial” (*PBM*, 224). O Bardo de Avon expressaria, deste modo, em sua obra, por assim dizer, qualquer ausência de hierarquia que emerja da relação entre a autoridade das forças e a autoridade dos valores e isto não significa, contudo, que a sua obra não seja de grande valor como qualquer outro grande exemplo de uma cultura aristocrática. Portanto, saber apreciar e avaliar o que há de grandioso quando se está aberto para todas as culturas é a vantagem que o sentido histórico moderno propicia como inovador em relação à cultura aristocrática. No entanto, sem a medida que avalia o que é bom e ruim, próprio aos aristocratas, talvez as vantagens do sentido histórico moderno não possam ser convertidas em benefícios. Por isso, sem a medida que julga, avalia, valora e transvalora, não pode haver aqueles breves instantes de transfigurações da vida humana. É justamente a afirmação de Nietzsche de que o homem do sentido histórico moderno possui uma virtude para a qual não sabe dar uma direção, uma forma, pois lhe falta a medida que avalia, que

---

<sup>32</sup> Quem ele já tomava desde o *NT*, 7 como o modelo que lhe dava acesso à civilização grega da época das tragédias, na *Ext. II*, 5, citando o ensaio de Goethe “*Shakespeare und kein Ende* (Shakespeare pra sempre)” e em *GC*, 98, a glória (o louvor) de Shakespeare.

nos permite compreender a sua crítica à modernidade. Todavia, fica uma sugestão do filósofo apontada no aforismo anterior de *PBM*:

Porém o “espírito”, em especial o “espírito histórico (*historische Geist*)”, encontra vantagens até mesmo no desespero: sempre um novo fragmento de pré-história (*Vorzeit*) e de estrangeiro é ensaiado, adaptado, desprezado, empacotado e, sobretudo, estudado: – nós somos a primeira época estudada *in puncto* (em assuntos) de “disfarces (*Kostime*)”, quero dizer, de morais, de artigos de fé, de gosto artísticos e de religiões, nós estamos preparados, como nenhum outro tempo esteve, para o carnaval do grande estilo, para a mais espiritual petulância e risada de carnaval, para a altura transcendental da estupidez suprema e da irrisão aristofanesca do mundo. Acaso nós tenhamos descoberto justo aqui o reino de nossas invenções, aquele reino onde também nós podemos ser, todavia originais como parodistas, por exemplo, da história universal (*Weltgeschichte*) como bufões de Deus, – talvez, ainda que nada de hoje tenha futuro, este será reservado para o nosso riso! (*PBM*, 223)<sup>33</sup>.

### c) Em a *GM*

A *GM* e a *Ext. II* são as duas obras nas quais, o seu autor de forma mais “sistemática” – embora repugne sistemas<sup>34</sup> – discorre sobre a problemática da história em sua filosofia, sem, contudo, ligar os dois tratados, não há nenhuma referência remissiva à obra de juventude na madura, embora alguns temas sejam comuns. A primeira é desenvolvida ainda muito influenciada pelas teses que Nietzsche apresentou em o *NT* que repercutiram fortemente sobre ela. Já a segunda é marcada, a partir de novos paradigmas, essencialmente, pela atividade fundamental da vontade de poder que começou a ser delineada a partir das reflexões sobre o “sentido da potência” em *Aurora* e em alguns fragmentos póstumos contemporâneos; mas, também, por sua tentativa de oferecer uma unidade como um todo a sua obra, focada na questão da moral; e, ainda, por seu distanciamento metodológico, estabelecendo certo equilíbrio no uso da memória e do esquecimento – equilíbrio este que já havia sido proposto em a *Ext. II* –, para apreender o passado. Portanto, em nossa hipótese interpretativa, depois que a *GM* foi apresentada como um esclarecimento (*Erläuterung*) à *PBM*, ela se tornou independente, se constituindo, por assim dizer, como o mais completo trabalho filosófico de Nietzsche, nela estão reunidos todos os grandes temas de sua filosofia, e de forma muito especial as suas considerações sobre a história – sentido histórico e niilismo – sob a insígnia da genealogia.

O tema do niilismo começa aparecer no final da fase intermediária, na filosofia de Nietzsche, ganha evidência, precisamente, em obra publicada, entre

---

<sup>33</sup> O riso aparece como a expressão de um juízo afirmativo diante da adversidade, por este aspecto, há muitas passagens na obra de Nietzsche, por ex., *NT*, prefácio, 7, *Za IV*, 18; *PBM*, 294.

<sup>34</sup> Cf. *Cl*, “Sentenças e flechas”, 26.

o término de *PBM* e o início da *GM*, aparecendo mais destacadamente, nos aforismos iniciais do quinto livro de a *GC* – os que vão de 343 a 347 – e no conjunto póstumo de sentenças de *Lenzer-Heide*, “O niilismo europeu”. Em a *GM*<sup>35</sup>, ainda que a escrita da palavra tenha uma presença tímida, o tema é recorrente ao longo dos três ensaios, sendo abordado também em outros domínios que não o histórico, pois aparece ainda como sintoma de decrepitude tanto fisiológico quanto psicológico. A questão ocorre desde o prólogo 4, quando confronta Schopenhauer, por ter dourado e divinizado a compaixão, a abnegação e o sacrifício, transformando-os em valores em-si, a partir dos quais disse um não à vida; perpassando o parágrafo 12 do primeiro ensaio, definindo-o como o cansaço do homem por si mesmo, no qual pergunta e responde, “o que é o niilismo hoje, se não isto?... Estamos cansados do homem...”; na variada forma do niilismo compreendido como nada, no parágrafo 11, do segundo ensaio, no qual condena como um sinal de cansaço e uma hostilidade contra a vida que lançaria consequentemente a humanidade futura rumo ao nada, apoiado na ideia de direito de Eugen Dühring<sup>36</sup>, segundo a qual “toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual” (*GM* II, 11); e, ganhando destaque, de quem passa de coadjuvante para protagonista, também em sua variante como nada, na última linha da obra, com a seguinte formulação, “o homem ainda prefere querer o nada do que nada querer...” (*GM* III, 28). Contudo, em a *GM*, a exortação maior do niilismo, em seu tratamento histórico, fica expressa na ideia, de que os valores a partir dos quais a humanidade se edificou são desprovidos de valor.

Quanto ao termo sentido histórico, ele não aparece cunhado sequer uma vez no tratado, entretanto surge o seu similar espírito histórico (*historische Geist*) – que o filósofo já havia formulado, no supracitado, parágrafo 223 de *PBM* –, no segundo parágrafo do primeiro ensaio, “Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história!” (*GM*, I, 2.) Não obstante, apesar de Nietzsche não falar literalmente de sentido histórico em *GM* II, 12, articulando somente a noção de “sentido” (“*Sinn*”) de forma genérica, será nessa seção que ele será mais condizente, ‘metodologicamente’ com a sua ideia apresentada, imediatamente, logo após terminar *PBM*, de que: “A filosofia, tal como eu a considero, como a forma mais geral da história, a tentativa de descrever e abreviar alguns sinais do vir-a-ser (*Werden*) heraclítico

<sup>35</sup> Para um estudo mais apurado da relação niilismo e história em a *GM*, cf. BORN (2010).

<sup>36</sup> Cf. *Der Wert des Lebens* (1865); sobre a relação de Nietzsche e Eugen Dühring, Venturelli (2003), p.203-237.

(traduzir e mumificar, por assim dizer, uma espécie de ser aparente)” (*KSA* XI, 36 (27)).

A exortação para que a filosofia se torne histórica, Nietzsche algumas vezes, já havia se esforçado para mostrar isto, quando, por exemplo, tentou descrever uma “história dos sentimentos morais”, no segundo capítulo de *HH* I ou uma “história natural da moral”, no quinto capítulo de *PBM*. Todavia, a sua mais bem sucedida tentativa de historicizar a moral, foi apresentada em a *GM*, um livro cuja missão é derivada a partir de uma convicção profunda historicista, que “pretende conhecer sob quais condições e circunstâncias que os valores morais nasceram, se desenvolveram, e se transformaram...” (*GM* prólogo, 6). Com efeito, a *prima facie*, Nietzsche parece exigir um conjunto de premissas históricas demonstráveis, tais como: que realmente houve um tempo, durante o qual, um conjunto de valores aristocráticos dominou e um momento posterior, em que se tornou obsoleto, devido à inversão promovida desses valores pela moral dos escravos. E chega a reivindicar a busca da “moralidade como ela realmente existiu e foi realmente vivida”, “a história real da moralidade”, que pode “realmente ser confirmada e tenha realmente existido”<sup>37</sup>. Isso, no entanto, envolveria a genealogia de Nietzsche em problemas consideráveis sobre meta-história<sup>38</sup> e teoria da história, alguns dos quais ele mesmo apresenta. Por isso, para nós, a genealogia é, antes de tudo, uma tentativa do seu autor articular a história do desenvolvimento dos valores morais de uma forma que mine a crença dos seus contemporâneos no valor absoluto dos seus próprios valores e ele faz isso em dois níveis:

Em primeiro lugar, oferecendo uma explicação histórica que revela o caráter intrinsecamente histórico e não absoluto (metafísico, atemporal) dos valores morais. E sobre este artigo, Nietzsche tinha aliados respeitáveis, como Paul Rée e a “Escola Inglesa” de psicologia-moral, representada principalmente por Herbert Spencer<sup>39</sup> – que seguiu a alusão de Charles Darwin que mesmo a moralidade deve ser vista como um fenômeno evolutivo<sup>40</sup>. Mas, enquanto a sua interpretação de que a evolução parecia garantir o *status*

---

<sup>37</sup> Cf. *GM*, prólogo, 7.

<sup>38</sup> Tomamos aqui como meta-história a investigação que se propõe a estabelecer um conjunto de regras ou leis que regem os fatos históricos e o lugar destes fatos, numa visão explicativa do mundo, neste sentido, Nietzsche teria uma antimeta-história, uma vez que em sua visão histórica do mundo não há leis e regras que rejam fatos, pois os fatos nem existem são produtos da interpretação. Cf. sobre uma visão acerca da meta-história na discussão na teoria da história, White, H. (1992) e também, Rösen (2001).

<sup>39</sup> Cf. *GMI*, 3 e II, 12.

<sup>40</sup> Spencer foi fortemente influenciado por Darwin, em 1864, ele forjou em seu livro, *Principles of Biology*, a expressão a “sobrevivência do mais apto”. Deste modo, ele procurou aplicar em sua obra as leis da evolução a todos os níveis da atividade humana. O filósofo aplicou à sociologia ideias que retirou das ciências naturais, criando um sistema de pensamento muito influente em seu tempo. Segundo ele, a natureza é fonte da verdade, incluindo a verdade moral. Cf. sobre Spencer, Francis (2007).

progressivo dos valores fundamentalmente cristãos como altruísmo, honestidade, cooperação e compaixão, a própria “psicologização-historicizada” de Nietzsche descobriu um lado mais obscuro da moralidade. Na verdade, em virtude do texto em si representar algo como um novo-darwinismo<sup>41</sup> ou então um anti-darwinismo<sup>42</sup>, na medida, em que rejeita o progresso evolutivo, substituindo-o por uma visão de “competição entre forças”, como um mecanismo para explicar as mudanças históricas. Nietzsche rejeita as estimativas darwinistas, refutando as suas presunções sobre a origem do valor que repousariam no beneficiário, em vez de, no agente de “boas” ou “más” ações acerca da natureza, com a finalidade de conservação<sup>43</sup>, ao invés de superação, sobre a passividade e o caráter acidental do sucesso evolutivo e sobre a possibilidade e o valor do altruísmo dentro das estruturas sociais. O sucesso dessa refutação reside no fato que, sendo a narrativa de Nietzsche histórica, de alguma forma, ela é “melhor” do que a alternativa sócio-darwinista, pois é mais precisa e abrangente. Entretanto, a genealogia de Nietzsche oferece dados históricos insuficientes, que justifiquem a sua própria interpretação dos eventos e oferece poucas fontes que dificilmente comprovem muito da sua narrativa como uma história objetiva da moralidade, ela falha em grande parte para demonstrar as hipóteses de Nietzsche. Pelos padrões atuais de pesquisa em filosofia e história das ideias, as considerações de Nietzsche sobre o assunto seriam avaliadas como um fracassado trabalho intelectual, o que ele provavelmente tomaria como elogio.

É no segundo nível, que podemos nomear de meta-histórico, que a genealogia nietzschiana revela a sua originalidade duradoura. O filósofo argumenta que a própria tentativa de reconstruir a história do desenvolvimento da moralidade tal “como ela aconteceu propriamente” (*wie es eigentlich gesessen ist*) é obstruída, pois, o próprio narrador de acontecimentos está intrínseco na história, ou seja, o próprio historiador não é sem inclinação, objetivamente, ponto estático de observação, mas ele mesmo foi se tornando temporalmente carregado de valor e subjetividade. Portanto, ele é tão histórico e dirigidamente constituído como os valores que ele tentava explicar. Ao contrário dos darwinistas, Nietzsche reconheceu que a história não é sobre como lhe dar com os fatos “como eles propriamente são”, mas de interpretá-los de acordo com a perspectiva informada, na qual o historiador foi incorporado. Considerando que os darwinistas interpretaram a evolução histórica da moralidade como se eles próprios estivessem fora dela, por isso, que para

---

<sup>41</sup> Sobre o darwinismo de Nietzsche, cf. Richardson (2004).

<sup>42</sup> Sobre o antidarwinismo de Nietzsche, cf. Johnson (2010).

<sup>43</sup> Cf. KSA XII, 7 (25). Comparar com: GC, 352; PBM, 253; GM, Prefácio 7; CI, ‘Incurões’, 14; KSA, XI, 442; KSA XIII, 14 (123).

Nietzsche, “contar – após o fato – todas as doze badaladas do relógio de nossa experiência, da nossa vida, nosso *ser* –, ah! e contamos errado. Pois, continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, nós não nos entendemos, *temos* que nos mal-entender...” (*GM*, prólogo, 1). Os valores e também a concepção de que nós mesmos como criadores de valores afetamos dinamicamente o caminho pelo qual se interpreta estes valores, de modo que, a tentativa de re-apresentar o “primeiro sinal (signo)” que o valor original, livre das distorções de gerações para substituir a reformulação e, sobretudo, a transvaloração desses valores, torna-se impossível. Consequentemente, diz Nietzsche:

Como procederam neste caso, até agora, os genealogistas morais? Ingenuamente, como sempre –: eles descobrem no castigo uma “finalidade” (*Zweck*) qualquer, por exemplo, a vingança, ou a intimidação, então despreocupadamente colocam essa finalidade no começo, como *causa fiendi* (causa da origem) do castigo, e – é tudo. Mas “finalidade no direito” é a última coisa a se aplicar na história da emergência do direito: pois não há proposição mais importante para toda historiografia do que esta que com grande esforço se conquistou, mas que também *deveria* ser realmente conquistada – o de que a causa da emergência de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* (totalmente); de que algo existente, que de alguma forma chegou a se efetivar, é sempre reinterpretado para novo fins, requisitado de modo novo, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou completamente obliterados. [...] Mas todos os fins e utilidades são apenas um *sinal* de que a vontade de poder assenhoreou-se sobre algo menos poderoso, e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso pode ser, desse modo, uma ininterrupta cadeia contínua de sinais de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente aleatória (*GM* II, 12).

Esta talvez seja a mais importante passagem, senão de toda filosofia de Nietzsche, pelo menos, da obra madura, nela, o filósofo apresenta toda força do seu “método” genealógico, combatendo a ideia de finalidade em teoria e consequentemente a sucessão causal progressiva, apresentando como alternativa a doutrina da vontade de poder, compreendida como disputa entre forças na determinação do sentido de algo. Portanto não há fato histórico antes do estabelecimento da conjugação do embate entre forças. Nessa magistral passagem, Nietzsche oferece a explicação mais penetrante entre as suas considerações sobre a história, no período de maturidade, vale a pena, por isso, uma investigação mais cuidadosa. Parece haver três teses inter-relacionadas: Primeiro, a história praticada corretamente deve estar coadunada

com a natureza verdadeira da realidade. Para Nietzsche, os outros “genealogistas” – que neste contexto são representados principalmente por Paul Rée e os moralistas de inspiração darwinista, como Herbert Spencer – estão em uma posição de vantagem em relação aos filósofos metafísicos, como Platão, Spinoza e Kant, por exemplo, na medida em que, acertadamente, reconhecem a fluidez dos conceitos morais. No entanto, onde os “genealogistas” realistas ingenuamente erram, é na irrefletida presunção de que as suas próprias interpretações dos conceitos morais são, de alguma forma, verdadeiras por todos os tempos e para todas as pessoas, em outras palavras, que as suas interpretações do fluxo da história, de alguma forma, ficam fora do fluxo da história.<sup>44</sup> Em segundo lugar, a genealogia de Nietzsche se adapta ao que poderia ser chamado de uma teoria antirrealista da explicação e descrição histórica. Termos como “causa”, “efeito” e “finalidade” não são elementos de um mundo “real”, senão, signos que se tornaram úteis para comunicar sentidos (significados) intersubjetivamente, a partir de um embate entre forças. Em terceiro lugar, e como consequência das duas primeiras teses, não pode haver nenhuma interpretação única e “absoluta” do passado, as interpretações são funções do mundo histórico. Como todos os fenômenos, elas mudam e se transformam ao longo do tempo de acordo com as exigências profundas e muitas vezes inconscientes dos agentes que inventam aceitar ou rejeitar essas interpretações. O exemplo do castigo, na passagem supracitada, ilustra particularmente bem como o significado de uma única palavra se desloca em determinadas épocas e culturas. O que explica essa mudança é a dinâmica do poder fluído, devido o embate de forças, tanto em historiadores quanto na esfera mais ampla do que uma cultura considera um “fato histórico” ao longo do tempo. Por isso, que só é definível aquilo que não tem história (*GM II*, 13), ou seja, o que é estagnado.

Apesar da sua convicção de que a filosofia deva ser histórica, Nietzsche compreendeu simultaneamente que a escrita filosoficamente histórica tem um esforço profundamente problemático. Qualquer tentativa de descrever ou explicar um evento histórico equivale a uma descontextualização, é ilegítima a tentativa de fixar o invariável com conceitos supostamente estáticos. E, este impasse, Nietzsche descreveu em carta ao seu amigo, o teólogo historiador Franz Overbeck, em 23 de fevereiro de 1887: “enfim minha desconfiança agora se volta para a questão de saber se a história é realmente possível? O que, então, queremos verificar (*feststellen*)? – algo que, em um momento do acontecimento, não é “permanente” (“*feststand*”)?” (*KSB* 8,

---

<sup>44</sup> Cf. sobre a posição dos outros “genealogistas” e tradição metafísica e entre eles e a genealogia nietzschiana, Johnson (2010, p.116-148); ver também, Born (2010, p.202-52).

28). A situação piora ao reconhecer que não só a realidade é descrita em um estado de fluxo, mas aquele que a reconhece está em um estado de fluxo semelhante.

Por todos esses problemas por nós aqui levantados sobre a relação precisa do histórico com o filosófico na genealogia, necessitam ainda ser feito muitos esclarecimentos. Pretendemos, no final desse estudo, ter uma noção de conjunto das considerações de Nietzsche sobre a história, dentro de uma abordagem que preserve a continuidade, a unidade e o sentido do processo de ressignificações, apresentando o seu desfecho em sua noção de genealogia. A genealogia, por sua vez, não pode ser identificada nem com a teoria da história nem com filosofia da história, ou seja, nem como ciência estrita nem como metafísica. Neste sentido, acompanhamos Martin Saar<sup>45</sup> argumentando que o genealógico não é o tribunal do todo histórico, mas que não é algo totalmente diferente, tampouco como algo totalmente restrito à filosofia da história. Considerando que alguns dos melhores intérpretes de Nietzsche lhe atribuem à visão de que “a genealogia é história corretamente praticada”<sup>46</sup>, Saar defende a tese de que a genealogia é a história de forma diferentemente praticada, ou seja, a história com uma diferença que só pode ser explicada filosoficamente – acrescentamos –, uma história criativa.

## Referências

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. In 15 B. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: Berlin/NY: dtv/de Gruyter, 1988.

\_\_\_\_\_. *Nietzsches Werke Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, B. XI. Herausgegeben von M.-L. Haase. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsches Werke Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, B. I / 2. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York, de Gruyter, 1967.

\_\_\_\_\_. *Frühschriften (BAW)*. In 5 B. – Herausgegeben von Hans Joachim Mette. München: Verlag C.H. Beckmünchen, 1994.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe (KGB)*. In 7 B. dtv, Walter Gruyter: Berlin/NY: dtv/de Gruyter, 1986.

BINOCHE, B. “Do valor da história à história dos valores”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34 – vol. I., 2014, p. 35-62.

BINOCHE, B. & SOROSINA, A. (Org.). *Les historicités de Nietzsche. Col. La philosophie à l'oeuvre*. Paris: Les publications de la Sorbonne, 2016.

---

<sup>45</sup> Cf. SAAR, 2008, p.297. Cf. tb. SAAR (2007) e (2002, p.231-245).

<sup>46</sup> Saar se refere explicitamente a Nehamas (1985, p.46) e a Geuss (1999, p.3 e seguintes).

- BOLTER, J. "Friedrich August Wolf and the Scientific Study of Antiquity". In: *Greek, Roman and Bizantine Studies*, 2, 2011.
- BORN, M. A. *Nihilistisches Geschichtsdenken: Nietzsches perspektivische Genealogie* München: Wilhelm Fink, 2010.
- BROBJER, T. H. "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods". In: *Journal of the History of Ideas* 65 (2), 2004, p.301-322.
- \_\_\_\_\_. "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography." In: *History and Theory* 46, 2007, p.155-179.
- BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische ebengestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra.* – Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. 'Aktiv' und 'Reaktive' in Nietzsches Genealogie der Moral". In: *Nietzsche-Studien* 30, Berlin: W. de Gruyter, 2001, p.107-132.
- \_\_\_\_\_. "Ressentimento e Vontade de Nada". In: *Cadernos Nietzsche*, v.8, 2000, p.3-34.
- \_\_\_\_\_. "'O autoapequenamento do homem' na modernidade". In: *Labirintos da Alma: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: PHI, 2014.
- CAMPIONI, G. "Worin man reisen muss: über Nietzsches 223 Vermischte Meinungen und Sprüche". In: *Nietzsche-Studien*, n. 16. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987.
- DENAT, C. "Nietzsche, pensador da história? Do problema do 'sentido histórico' à exigência genealógica". In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche, um "francês" entre franceses.* São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009, p.135-165.
- DRIES, M. *Nietzsche on time and history.* Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008.
- EMDEN, C. *Friedrich Nietzsche and Politics of History.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- EMERSON, R. W. *Essays & Lectures.* New York: The Library of America, 1983.
- FRANCIS, M. *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life.* Stocksfield: Acumen, 2007.
- GEUSS, R. "Nietzsche and Genealogy." In: *European Journal of Philosophy* 2, 1994, p.275-92.

- \_\_\_\_\_. “*Nietzsche and Genealogy*”. In: *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*, 17. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GIACÓIA, O. “Zu Nietzsches Satz ‘autonom und sittlich schliesst sich aus’. GM. II, 12”. In: *Nietzsche-Studien*, v. 40, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, p.156-177.
- GOETHE, J. W. *Shakespeare und kein Ende!* – In: *Beiträge zum Morgenblatt für gebildete Stände (1807-1816)*.
- JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s ‘Genealogy’*. Oxford: oxford University Press, 2007.
- JENSEN, A. K. *Nietzsche’s Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- JOHNSON, D. R. *Nietzsche’s Anti-Darwinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- MAY, S. (ed.). *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MÉTAYER, G. *Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l’esprit et de la civilisation*. Paris: Flammarion, 2011.
- MONTINARI, M. *Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore, 1975.
- \_\_\_\_\_. “*Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht*”. In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*. Reihe, A. (Kongreßberichte: Akten des V. Internationalen Germanisten-Kongress Cambridge 1975), 1976.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche lesen*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsches Lehres von Wille zur Macht*. In: *Nietzsche-Studien*, n. 8. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974.
- NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. “The Genealogy of Genealogy: Interpretation in Nietzsche’s Second *Untimely Meditation* and in *On the Genealogy of Morals*”. In: *Nietzsche*,

- Genealogy, and Morality*, edited by Richard Schacht. Berkeley: University of California Press, 1994, p.269-83.
- NOVALIS. *Novalis Schriften*. Herausgegeben Ludwig Tieck, Friedrich von Schlegel, Berlin: Reimer, (1826).
- REGINSTER, B. *The genealogy of guilt*. In: *Nietzsche's on the genealogy of morality: a critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2011, p.56-77.
- REINHARDT, K. "Nietzsche und die Geschichte". In: *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, p.296-309.
- RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2004.
- RICOUER, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. de Alain François [et al.]. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- RÜSEN, J. *Razão histórica: teoria da história I: fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- SAAR, M. "Genealogy and Subjectivity". In: *European Journal of Philosophy*. Blackwell Publishers Ltd, 2002, p.231-245.
- \_\_\_\_\_. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault (Theorie und Gesellschaft)*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Understanding genealogy: history, power, and the self". In: *Journal of the Philosophy of History* 2, 2008, p.295-314.
- SOMMER, A. U. *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur "Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- \_\_\_\_\_. "On the Genealogy of Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins." In: *Gildenbard and Ruehl*, 2003, p.87-103.
- \_\_\_\_\_. *Kommentar zu Nietzsches "Jenseits von Gut und Böse"*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2016.
- SCHACHT, R. (Org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. London: Ed. University of California, 1994.
- STEGMAIER, W. "Darwin, Darwinismus, Nietzsche, Zum Problem der Evolution". In: *Nietzsche-Studien*, n. 16, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, p.264-287.

\_\_\_\_\_. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

\_\_\_\_\_. "Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)". In: *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, p.62-114.

\_\_\_\_\_. "ohne Hegel kein Darwin', Kontextuelle Interpretation des Aphorismus 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*". In: V. GERHARDT & R. RESCHKE (eds.), *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie, Nietzscheforschung*, 17, 2010, p.65-82.

\_\_\_\_\_. *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, 2012.

TONGEREN, P. V. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*. Curitiba: Champagnat, 2012.

ULMER, K. *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*. Berne und München: Dalp Taschenbücher n. 363, 1962.

VENTURELLI, A. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.

WHITE, H. *A Meta-História – a Imaginação Histórica no século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1992.

WOTLING, P. *Nietzsche et le Problème de la Civilization*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

ZVATA, B. "Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen". In: *Nietzsche-Studien*, n. 35, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006.

**E-mail: jnjnicolao@gmail.com**

**Recebido: 29 /06/2018**

**Aprovado: 02/09/2018**