

# NIETZSCHE E A CRÍTICA HISTORIOGRÁFICA: UMA ANÁLISE PARTIR DO ROMANTISMO DE MICHEL LOWY E ROBERT SAYRE

*NIETZSCHE AND HISTORIOGRAPHICAL CRITICISM: AN ANALYSIS BASED ON THE ROMANTICISM OF MICHEL LOWY AND ROBERT SAYRE*

*Rafael Gomes N. Pereira<sup>1</sup>*

**Resumo:** O presente ensaio tem por objetivo analisar a crítica de Nietzsche a historiografia moderna a partir da definição de romantismo proposta por Michel Lowy e Robert Sayre. Deste modo, intentamos compreender a crítica nietzschiana à História como um movimento de combate à própria modernidade, tomando a tragédia grega como o caminho para combater o historicismo e os problemas desencadeados pela doença histórica.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Historicismo. Romantismo.

**Abstract:** This paper aims to analyze Nietzsche's critic to the modern historiography from the definition of romanticism suggested by Michel Lowy and Robert Sayre. Thus, we intend to understand the nietzschian critic to the History as a movement against modernity itself, taking the Greek tragedy as a way to combat historicism and the problems triggered by the historical disease.

**Keywords:** Nietzsche. Historicism. Romanticism.

O ensaio aqui proposto tem por objetivo analisar a crítica de Nietzsche ao conhecimento histórico a partir dos estudos sobre o romantismo feitos por Michel Lowy e Robert Sayre, tendo ambos os autores tratados essa tradição estético-literária como um movimento crítico à modernidade. Portanto, ensejamos entender a análise nietzschiana sobre a historiografia oitocentista como uma crítica contra a modernidade, expressa em termos filosóficos pelo historicismo. Para tanto, seguiremos o seguinte movimento hermenêutico: em um primeiro momento, vamos nos dedicar a analisar brevemente a ascensão da História em sua versão acadêmica. O século XIX foi o momento em que, segundo Estevão de Rezende Martins (2002, p. 4), o conhecimento histórico se tornou “ofício de especialistas”, ocasião em que as concepções de método, rigor e objetividade ganharam destaque nas discussões acadêmicas como forma de institucionalização da disciplina histórica. Desejamos discutir os primeiros passos do conhecimento histórico enquanto saber especializado, ressaltando quais foram os pontos questionados por Nietzsche. Veremos, ao longo do texto, como o historicismo foi, em um primeiro

---

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília (PPGSOL/UnB) e bolsista CNPq. Agradecemos aos pareceristas pelos valiosos comentários que auxiliaram no desenvolvimento da argumentação apresentada. *E-mail:* rafaelgnp@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4722-0425>.

momento, um modo específico de reflexão histórica diametralmente ligada à sua consolidação no mundo acadêmico. Deste modo, o “ofício do historiador já não é mais uma questão de vocação particular”, mas “tornou-se uma profissão acadêmica com requisitos de qualificação específica” (Martins, 2002, p. 4). Nietzsche, por sua vez, criticou severamente essa versão acadêmica do conhecimento histórico, pois teria sido ela a responsável pela destruição das potências criadoras, a partir do momento em que negou a História *Magistra Vitae* e condenou os indivíduos a uma supersaturação da memória.

A segunda parte deste texto é uma análise daquilo que Nietzsche tomou como o verdadeiro conhecimento histórico a partir de duas travessias: o contato com a música de Richard Wagner e com a filosofia de Arthur Schopenhauer, bem como a convivência com Jacob Burckhardt. Nossa intenção é desvendar as raízes daquilo que teria permitido Nietzsche desenvolver uma crítica romântica aos historiadores do século XIX, tomando como base analítica sua relação com os textos de Schopenhauer e com a ópera de Wagner. Em nossa hipótese, a crítica ao conhecimento histórico já estava em sua fase de criação, quando Nietzsche publicou “O Nascimento da Tragédia”, em 1872, e foi aperfeiçoada em seus escritos posteriores. O ponto alto de sua crítica historiográfica pode ser encontrado em 1874, ano da publicação da “Segunda Consideração Intempestiva”. Poderemos localizar, em ambos os textos, algumas das ideias centrais de Nietzsche acerca do conhecimento histórico: no lugar da febre historicista, era necessário tomar o passado a partir de uma perspectiva estética para ensinar o homem a suportar a dor do sofrimento, tornando-se um caminho para a superação de si mesmo por meio da força criadora da arte. Para Nietzsche, o historiador deveria se converter em um artista, ressignificando o passado por meio da criação que permitiria ao indivíduo libertar-se da “crueldade destruidora da existência” (Stegmaier, 2013, p. 227).

A terceira parte deste trabalho tem por objetivo identificar possíveis traços românticos na filosofia de Nietzsche a partir da definição proposta por Michel Lowy e Robert Sayre<sup>2</sup>. Em nossa hipótese, o romantismo do filósofo alemão estava pautado na idealização do passado ordenado pelo resgate dos valores helênicos por meio da tragédia. A perspectiva romântica de Nietzsche se fundamentou na arte como a atividade superior

---

<sup>2</sup> Lembramos ao leitor que o romantismo foi um movimento histórico-filosófico muito mais complexo do que aqui abordarmos. Como bem pontuado por Flávia Falleiros (2016, p. 72), o romantismo teve “grande amplitude na Europa” e acabou por se apresentar de modos distintos em cada um dos países europeus que ganhou força. O vocabulário em si apareceu pela primeira vez em 1650 na Inglaterra, sob a forma de adjetivo, para, mais adiante, se desenvolver no vocabulário alemão (1760) e, por último, na França (1776). Diante de todas as possibilidades abertas pelo romantismo, um de seus elementos norteadores, e que nos interessa diretamente, diz respeito a um certo sentimento de ruptura e crítica à ascensão da modernidade.

do homem, buscando no modelo trágico da arte grega um mecanismo crítico contra a modernidade e contra o historicismo do século XIX.

### Os problemas da historiografia do século XIX, segundo Nietzsche

O conceito moderno de “História”, *Geschichte*, refere-se a um singular coletivo, capaz de expressar as experiências humanas no tempo a partir de uma demonstração racional alcançável por um método científico. Desenvolvida no século XIX, esse novo regime de historicidade se fundamentou em uma concepção vetorial e linear do tempo, pensando o desenvolvimento histórico em vista de um caráter imanente (Barros, 2014, p. 386). Os primeiros historiadores catedráticos interpretavam o passado com um olhar direcionado para um futuro aberto e controlável, considerando a domesticação do mundo pelos aurores da razão. A existência não era uma determinação sobrenatural, mas um construto objetivo e humanamente produzido. Assim, os cientistas da história orientavam-se pela convicção de que, com o aperfeiçoamento de suas ferramentas teóricas, o passado poderia ser apreendido de modo objetivo, verdadeiro e universal. Segundo Raylane Marques Sousa (2015, p. 382), o mal dos historiadores do século XIX à luz do pensamento de Nietzsche era a “crença na verdade” e o elogio do método, que levou o conhecimento histórico a enclausurar-se entre eruditos especializados, a ser praticado nas instituições de ensino em plena ascensão da Alemanha oitocentista<sup>3</sup>. Nietzsche foi um severo crítico dessa forma moderna de história, pois o método científico era “responsável pela cisão entre o conhecimento e a vida”, tornando-se um fato puramente objetivo e uma atividade completamente estéril (SOUSA, 2015, p. 383). Os historiadores modernos se organizaram em torno de uma falsa noção de continuidade, estabelecendo uma temporalidade de caráter contínuo e linear, que desaguou na autorrealização da racionalidade humana como sentido do processo histórico. À medida que o conhecimento historiográfico se modernizava, sua utilidade para a vida ia se desatando, e a concepção clássica de História como *Magistra Vitae* era substituída por uma experiência humana concebida a partir da ideia vazia do progresso:

---

<sup>3</sup> Em sua tese de doutoramento, Márcio José Silva Lima (2018) explorou a forte crítica que Nietzsche deflagrou contra os acadêmicos alemães do século XIX. Segundo o filólogo, as universidades aprisionaram o conhecimento pelas amarras da “metafísica da verdade” e desvincularam o saber da vida humana. Ainda sobre essa temática, que aqui não pode ser devidamente explorada, Fabiano de Lemos Britto (2015) corroborou, também, em destacar os diálogos de Nietzsche com os acadêmicos de sua época.

No século XIX, contudo, quando começavam a se estabelecer as bases para a constituição de uma história científica, e em um contexto que readapta as concepções de progresso herdadas do iluminismo, algumas destas ideias foram desenvolvidas pioneiramente em um belo texto que surpreende como uma solitária crítica à historiografia do século XIX (Barros, 2014, p. 254).

Isso pode ser explicado, pois a ciência histórica desenvolvida no século XIX foi embasada em uma forte carga filosófica. Segundo Márcio José Silva Lima (2012, p. 86), duas filosofias da história de caráter teleológico determinaram a reflexão oitocentista: o Hegelianismo e o Positivismo. Para Hegel (1770-1831), “a história universal seria formada a partir de um processo evolutivo do espírito”<sup>4</sup> possível pelo movimento da própria Razão; para Comte (1798-1857), os homens percorreriam os três estados fundamentais – teológico, metafísico e positivo – pela domesticação da razão humana e pelo alvorecer da técnica (Barros, 2014, p. 263). Movidos por duas filosofias que sustentavam sua existência na crença no progresso, a ciência histórica foi gestada a partir dos quadros da moderna racionalidade e os historiadores convertidos em especialistas do passado. Sua função, portanto, era a de analisar os eventos pretéritos sobre uma lógica de encadeamentos factuais para construir uma imagem estável e verdadeira acerca do passado, acabando por ignorar as diversas rupturas impostas pelo tempo (Barros, 2014, p. 263-264). Para Nietzsche, as filosofias da história que permearam a ascensão e a consolidação da ciência histórica moderna desencadearam três graves problemas, pois acreditavam “no poder da razão como sentido subjacente” ao processo histórico, e o presente como resultado de um processo universal (Chagas; Sousa, 2017, p. 242).

A primeira consistia em uma justificativa do presente por meio do passado, depreciando a condição criadora do homem e a sua capacidade de talhar novos contornos para vida como forma de enfrentamento ao sofrimento e à dor. Isso levou os indivíduos a adotarem uma concepção nostálgica do passado e a buscarem exemplos de grandiosidade<sup>5</sup> para “criarem raízes profundas com a comunidade na qual vivem” (Chagas; Sousa, 2018, p. 45). O segundo vício historiográfico, denunciado pelo pensamento nietzschiano, era uma esperança cultivada acerca do futuro, impetrando sobre os homens uma consciência existencial finalista e amarrada a uma predeterminação externa à própria vida. Por último,

---

<sup>4</sup> Trecho retirado de Silva Lima (2012, p. 86).

<sup>5</sup> A isso Nietzsche deu o nome de “História Monumental”. Esse gênero historiográfico pode ser descrito como aquele que “vai buscar nostálgicamente no passado os exemplos da grandiosidade que acredita não ser mais possível nos dias de hoje”, onde os homens tornar-se-iam meros avaliadores do presente (Barros, 2014, p. 269).

os historiadores modernos eram apegados a um passado idealizado que os tornavam “coleccionadores de fatos e quinquilharias”, apodrecendo a potência criadora da vida (Barros, 2014, p. 266). A associação entre os males historiográficos acarretou a formação de uma doença histórica:

A História, tal como propõe a própria indagação que dá título ao ensaio, deveria ter uma “utilidade para a Vida”, e qualquer História que estenda o seu olhar gratuito e vazio para o passado será considerada pelo filósofo alemão como uma “doença histórica”. A relevância exagerada do passado deveria aqui ser tomada como sintoma da miséria de um presente (Barros, 2014, p. 261).

O homem moderno se impregnou de um excesso de memória. A veneração do passado tornou os sujeitos incapazes de manifestarem suas potências criadoras. Tornamos, segundo Nietzsche, acumuladores de memórias e repetidores daquilo que o tempo já havia consumido. A modernidade foi o momento da “supersaturação” da história, enfraquecendo os homens contaminados pela ingenuidade objetivista:

Aqueles historiadores ingênuos chamam “objetividade” a mensuração de opiniões e feitos passados a partir das opiniões mais disparatadas do momento; aqui eles encontram o cânone de todas as verdades; seu trabalho é adequar o passado à trivialidade contemporânea. Em contrapartida, eles denominam “subjetivo” toda historiografia que não tome opiniões populares como canônicas (HL/Co<sup>6</sup>. Ext. II, KSA, 5. p. 51-52).

Adoecemos porque paramos de esquecer: eis o diagnóstico de Nietzsche. A historiografia moderna deu sobre o passado uma “relevância exagerada”<sup>7</sup>, voltando-se a ele com um olhar admirado e com o ímpeto de conservar e venerar as condições nascentes das sociedades vindouras (Chagas; Sousa, 2018, p. 55). Na ânsia de acumular o maior número de fatos possíveis, os profissionais da história abandonaram a concepção ciceroniana que tomava o passado como um conjunto de “exemplos e regras morais com caráter normativo” (Silva, 2018, p. 80). Nietzsche reconheceu nesse modelo histórico - que perdurou do mundo antigo até o Renascimento -, a forma de conhecimento histórico que realmente favorecia a vida humana em sua capacidade criadora. Diferentemente do

---

<sup>6</sup> Siglas dos textos publicados por Nietzsche: GT/NT - Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia); HL/Co. Ext. II - Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida); MA I/HH I - Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1); MA II/HH II - Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2).

<sup>7</sup> Expressão retirada de Barros (2014, p. 261).

século XIX, a História *Magistra Vitae* sabia da necessidade de usar o passado como uma força plástica de afirmação da própria existência atuando, de modo ativo, entre o lembrar e o esquecer<sup>8</sup>. As pretensões científicas da modernidade anularam todo e qualquer tipo de conhecimento vital, substituindo-os por um saber orientado para a busca de uma verdade metafísica e completamente alheia à existência humana. O passado enterrou o presente e destituiu os indivíduos da capacidade real de compreender a vida. A historiografia moderna produziu eunucos obcecados por uma verdade aparente e inalcançável, mas levou os homens a renunciarem a si mesmos (HL/Co. Ext. II 2, KSA 2. p. 22). Diferentemente da concepção cultivada pelos helênicos que defendiam a história como uma “constante reativação” feita a partir da “*poiesis*”, os modernos exigiam que o conhecimento histórico fosse ser um relato fidedigno do passado com o olhar voltado para realizações futuras (Silva, 2018, p. 16).

A denúncia historiográfica de Nietzsche deu-se por uma perspectiva mais ampla, pois se direcionava a todo o conhecimento humano produzido sob a insígnia da filosofia socrático-platônica, cujo ponto mais alto foi o surgimento da ciência moderna. Desde o momento em que os sistemas doutrinários de verdade foram validados pela metafísica ocidental, o intelecto humano se orientou pelo “entrelaçamento dos conceitos incondicionados de fundamentos, substância, razão e *télos*” (Stegmaier, 2013, p. 39). Nietzsche identificou, de Platão à Hegel, uma genealogia histórica onde o homem “criou para si e reificou o ‘mundo verdadeiro’, a partir da necessidade de obter estabilidade em sua vida” (Stegmaier, 2013, p. 41), onde a verdade passou a ser uma determinação que superava a própria condição histórica. A historiografia moderna tornou-se nociva ao homem, pois estendia sobre o passado “um olhar gratuito e vazio” (Barros, 2014, p. 261), hipertrofiando a vida e toda ação criadora. Tomemos a seguinte questão: o que permitiu, para Nietzsche, a passagem de um *topos historiográfico* que mudou a percepção da temporalidade antiga para a moderna? A resposta, como suscitado por Hélio Sochodolak (2009) e Raylane Sousa (2015), pode ser encontrada no levante nietzschiano contra o historicismo.

As críticas historiográficas de Nietzsche foram deflagradas contra o historicismo e sua tendência à “cientifização e institucionalização” da história (Lemos, 2015, p. 150). Conforme apontou Francisco Falcon (2002, p. 33-34), o historicismo foi um movimento intelectual oitocentista que se desencadeou em um duplo nível: o ontológico e

---

<sup>8</sup> Aqui estamos dialogando Jeanne Marie Gagnebin (2006).

epistemológico. O primeiro nível versava sobre a descoberta do homem acerca do mundo cultural enquanto realidade inteligível e humanamente construída. Os fenômenos sociais passaram a ser percebidos como fruto das ações dos indivíduos circunscritos em uma temporalidade que se acelerava cada vez mais, e que estava sempre aberta ao porvir. Já em nível epistemológico, o historicismo desenvolveu uma reflexão preocupada “em buscar uma metodologia própria, que desse à História um lugar próprio e específico diante do conjunto mais amplo de reflexões relacionadas às ciências do espírito” (Barros, 2010, p, 75). O historicismo, portanto, pode ser definido, ao menos preliminarmente, como uma tradição nascida em solo germânico no século XIX, que buscou refletir sobre as práticas e as possibilidades de apreensão do passado e da dimensão existencial humana a partir da contingência:

Manifestação típica da cultura germânica, mas não só, o historicismo esteve principalmente associado à revolta romântica contra as Luzes, e seu apogeu corresponde ao prestígio da “escola histórica alemã”, com W. von Humboldt, Leopold von Ranke e J. Gustav Droysen. O historicismo correspondeu à transformação da história erudita e exemplar em favor de uma ciência racional e específica: a ciência da história (Falcon, 2002, p. 27).

Em termos kantianos, como posto por Richard Beardsworth (2003, p. 30), a crítica de Nietzsche aos historiadores estava na utilização dos conceitos como unidades duráveis capazes de descrever a essência verdadeira do passado e garantir a sua fiel compreensão. A cisão entre o aparente e o verdadeiro levou o homem moderno a desprestigiar o primeiro em nome da supremacia do segundo, apegando-se à categoria de causalidade e negligenciando a pluralidade de perspectivas envoltas na produção do conhecimento humano. Isso, pois o historicismo esteve diretamente vinculado ao movimento das Luzes no século XVIII e contribuiu diretamente “para a constituição da história como ciência e como disciplina acadêmica” (Sousa, 2015, p. 82). O combate nietzschiano ao racionalismo moderno levou o autor à sua crítica contra a historiografia oitocentista. Isso, pois no século XIX, houve o despertar de uma “sensibilidade antiquária e erudita”, em que o conhecimento histórico se tornou “um tipo de conhecimento que coleciona fatos com intenção de fazer reviver sentimentos e estados de espíritos do passado” (Chagas; Sousa, 2018, p. 57). Com essa postura, houve um acúmulo excessivo de história e a criação de um homem ressentido, que desejava abolir o tempo para pôr fim ao próprio sofrimento (Beardsworth, 2003, p. 84). O acúmulo de memória desarticulou a faculdade

do esquecimento e fez da história uma afecção para o humano<sup>9</sup>, pois anulou sua força criadora e sua capacidade de destruição. “O homem do ressentimento jamais diz adeus ao passado”, tornando-se um ser meramente reativo e preso aos desígnios de *Cronos* (Beardworth, 2003, p. 62). A faculdade do esquecimento foi abandonada pelos historiadores modernos:

[...] que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. Este é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura* (HL/Co. Ext. II, KSA, 1. 11).

A doença histórica era o sintoma ocasionado pela veneração excessiva do passado. Como apontou Roberto Machado (1984, p. 11), o empreendimento nietzschiano consistia em tecer uma crítica ao projeto epistemológico da modernidade sustentado na “oposição metafísica essência-aparência”, na qual a primeira sempre esteve em um estatuto superior à segunda. Ao negar a aparência, o racionalismo moderno impossibilitou o homem de superar a dor e o sofrimento por meio da atividade artística. Isso produziu, segundo Nietzsche (GM/GM, II dissertação, KSA 16. 82), um “homem doente de si mesmo”, incapaz de esquecer o passado e de lidar com a amargura da existência. A geometrização platônica e a sistematização aristotélica desabilitaram o humano em lidar com a real situação de sua existência: a fragmentação. Seguindo as indicações de José Thomas Brum (1998, p. 60), percebemos que Nietzsche defendia uma visão em que o homem deveria respirar o ar do abismo, criando “ficções que tornem possível uma vida não de transparência, mas de sombra e de contingência”. A hipertrofia histórica foi desencadeada pela crença em um passado verdadeiro, possível de ser apreendido quando devidamente organizado pelo método científico. Ao fazê-lo, os historiadores modernos anularam a força ativa do esquecimento e tomaram para si “um espírito de colecionador insaciável” (Chagas; Sousa, 2018, p. 57). Diferentemente dos animais, os seres humanos tinham consciência de sua existência, pois eram dotados da capacidade de rememorar<sup>10</sup>. “Para

---

<sup>9</sup> Essa hipótese foi desenvolvida por Robson Costa Cordeiro (2019, p. 40).

<sup>10</sup> Como desenvolvido por Chagas e Sousa (2017, p. 236), apesar da influência da obra *O Mundo como Vontade e Representação*, ambos os autores abordaram o problema da memória de formas distintas. Para Nietzsche, a memória prova no homem moderno, o homem do conhecimento histórico, o desejo insaciável pelo passado, impedindo-o de esquecer e de viver o presente. Nietzsche, ao contrário de Schopenhauer,



Nietzsche, o homem moderno, preso pelos grilhões do passado, assemelha-se a um animal condenado a ruminar continuamente os mesmos alimentos e incapaz de conceber algo novo” (Chagas; Sousa, 2017, p. 235). Tomemos as palavras de Nietzsche:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem, o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejosos para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor [...] (HL/Co. Ext. II, Prefácio, KSA, 1.7).

Mais ainda:

O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já se esquece esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso (HL/Co. Ext. II, Prefácio, KSA, 1.7).

A melancolia é fruto da capacidade de lembrar. O animal era dela destituído, mas o homem a ela era condenado. “O deleite doloroso da tragédia é a crueldade” oriunda da rememoração, impedindo-nos de superar o passado e nos inserindo em um estado de dor insuperável (Nietzsche, 2015, p. 190). Para explicitar ainda mais a questão do esquecimento em Nietzsche, recorremos ao seu intérprete Gunter Figal:

[...] O que se tem em vista não é, portanto, o descuido, a fraqueza com a qual nos irritamos quando o esquecimento atravessa nosso caminho - esquecimento não diz nesse contexto a incapacidade, a falta de poder de lembrança; tampouco a inocência casualmente reencontrada para a qual não há mais por algum tempo o devir-perecer (Figal, 2012, p. 56).

O esquecimento deveria ser uma força ativa que libertasse os homens das amarras do passado e reavivasse sua força criadora. O combate nietzschiano aos historiadores, registrado na “Segunda Consideração Intempestiva” (1874), não era uma revolta contra a história em suas mais variadas dimensões, mas uma forte oposição contra sua versão científica e moderna. Isso fica claro pela própria opção do título, conforme argumentou

---

aproxima o homem do animal e afirma que ele sente inveja do animal, pois este vive circunscrito ao instante, livre do sofrimento e de dores” (Chagas; Sousa, 2017, p. 236).

Vinícius de Souza Ribeiro (2020, p. 34). O nome original empregado por Nietzsche em sua obra trouxe o termo *Historie*, versão latinizada de *Geschichte*. Assim,

Ao usar aquele e não este, o autor deixa evidente o alvo que deseja atingir. Trata-se da história enquanto disciplina científica e o seu produto, isto é, a historiografia; o registro cronológico objetivo de séries de acontecimentos causalmente ordenados em suas circunstâncias (L, 2020, p. 34-35).

No lugar dos fatos e quinquilharias acumuladas, Nietzsche propôs uma historiografia artística capaz de devolver aos homens sua força plástica transformadora. O filósofo alemão restringiu o papel da racionalidade humana, tornando-a uma manifestação da força plástica e das tensões que marcavam o humano. Ao questionar a soberania da razão, Nietzsche poderia devolver à arte a mesma importância que tinha entre os gregos. Para a filosofia nietzschiana, a razão era um elemento secundário diante das potências que atuam sobre a vida. Todo conhecimento humano produzido sob a insígnia da racionalidade moderna era enganoso e fruto de um estatuto moral que estava em curso desde o desenvolvimento da filosofia socrática, passando pelo advento do cristianismo e atingindo seu ápice no século XIX com o surgimento da ciência moderna. Se o historicismo tornou o passado um objetivo alcançável e descritível a partir de uma densa reflexão sobre o método, a “estaca do instante” foi domesticada pela racionalidade moderna e a doença histórica perpetrou-se por toda a cultura oitocentista. O homem, condenado a lembrar, tornou-se um animal histórico (Cordeiro, 2019, p. 35).

O homem que não esquece é aquele que atualiza o presente à luz do passado. O sofrimento e a melancolia são fruto da perseverança do tempo pretérito que acabou por tornar-se “pedras indigeríveis de saber” e a fonte de toda angústia desse “animal histórico” (HL/Co. Ext. II, KSA, 4. 33). Para superar a doença histórica do século XIX, Nietzsche propôs uma interpretação com base em uma concepção artística que remontava aos tempos helênicos. Contudo, para compreendermos a concepção histórica do filósofo alemão, precisamos resgatar alguns aspectos de sua trajetória acadêmica e amadurecimento intelectual. Assim, desejamos ressaltar duas travessias: o contato com a música de Richard Wagner e com a filosofia de Arthur Schopenhauer, e a relação com o historiador da arte Jacob Burckhardt<sup>11</sup>. Isso será abordado no tópico seguinte.

---

<sup>11</sup> André Itaparica (2005, p. 84) pontuou que a concepção histórica em Nietzsche passou por alterações profundas à medida que, a partir da escrita de *Humano, Demasiado Humano*, dedicou seu projeto filosófico à crítica da metafísica. Tal tese converge também com aquilo que foi apresentado por Nasser (2017) e Crespo (2015).

## O filólogo artista e a metafísica da arte: o conhecimento histórico como criação

A primeira travessia de Nietzsche se deu nos anos de sua formação em filologia na Universidade de Leipzig, ocasião em que teve como professor Friedrich Ritschl (1806-1876). O campo filológico como disciplina científica se iniciou na Alemanha do século XIX, e teve como grande objeto de estudo a Antiguidade, com enfoque principal para arte e para a cultura grega. Institucionalmente, a filologia tinha dois grandes centros: Bonn e Leipzig. Em relação à primeira, destacava-se Otto Jahn; em relação à segunda, o próprio Ritschl. Ambos os polos estavam envoltos pela seguinte controvérsia: qual era a verdadeira prática filológica?<sup>12</sup> (Britto, 2008, p. 158). Para os integrantes da Universidade de Bonn, a filologia deveria se orientar por meio de dados objetivos e históricos acerca da Antiguidade Clássica, para a sistematização conceitual da cultura grega (Britto, 2008, p. 159). Com um comportamento quase positivista<sup>13</sup>, os filólogos de Bonn descartavam qualquer possibilidade de interferência subjetiva do autor na produção do conhecimento, pois o personalismo era eliminado mediante uma rigorosa conduta metodológica. Em posição oposta, Ritschl e Nietzsche defendiam uma prática filológica de caráter subjetivista em que a genialidade do autor ecoasse em sua reconstrução do passado.

Ao mesmo tempo em que esteve sob forte influência do personalismo filológico de Ritschl, Nietzsche foi interpelado por dois importantes encontros: a profunda amizade com Richard Wagner e a leitura de “*O Mundo como Vontade e Representação*”, escrito por Arthur Schopenhauer. O primeiro havia legado a Nietzsche a necessidade de um novo programa cultural para Alemanha, que resgatasse a cultura helênica a partir das atividades artísticas inspiradas pela tragediografia grega. Em relação a Schopenhauer, podemos apresentar sua importância a partir daquilo que disse Stegmaier:

Tendo encontrado na arte o caminho para a libertação do sofrimento da vontade de existir, convencera Nietzsche de “que a arte era a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (GT, prefácio), tornando possível que descobrisse na vida dos antigos gregos o pessimismo como “fundamento de toda a existência” (GT 25) [...] (Stegmaier, 2013, p. 227).

---

<sup>12</sup> Este trabalho não pretende abordar os pormenores da controvérsia entre a Universidade de Bonn e a Universidade de Leipzig. Fábio de Lemos Britto (2015) escreveu uma obra detalhada acerca das disputas no campo filológico alemão no século XIX. Para o leitor interessado, sugerimos a leitura de Britto (2015) e Ribeiro (2020).

<sup>13</sup> Hipótese desenvolvida por Britto (2015).

Wagner e Schopenhauer interpelaram Nietzsche naquilo que concerne à valorização do campo artístico como caminho para a libertação do sofrimento<sup>14</sup>. A arte era a responsável por tornar a vida suportável e era o mecanismo que camuflava a dor da existência. O artista não deveria buscar a coisa em si, mas usar da ilusão para maquiagem as dilacerações impostas pelo tempo. Tomando de empréstimo aquilo que foi posto por M. Engler (2019, p. 11), sugerimos que a aproximação de Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer e a estética wagneriana estava relacionada à percepção do homem como um animal que é assombrado pelo seu existir. Esse núcleo filosófico pode ser encontrado tanto em “*O Nascimento da Tragédia*” quanto nas “*Considerações Extemporâneas*”, demonstrando que, sob a interpelação de ambos, Nietzsche pensou a arte como caminho para lidar com “a lembrança constantemente atualizada” (Torres, 2013, p. 10). Para os propósitos desse texto, desejamos ressaltar o seguinte ponto: a metafísica da arte influenciou a crítica nietzschiana acerca da historiografia do século XIX, quando a história deveria ser uma potência artística aberta, “a vida diferente e singular, um saber que absorve a contingência da vida e trabalha para apreender efetivamente a sua complexidade” (Chagas; Sousa, 2017, p. 214).

Nos escritos de juventude, desenvolvidos entre 1869 e 1876, Nietzsche buscou “se reconciliar com a metafísica do gênio de Schopenhauer e Wagner, e mesmo os que não se subscrevem às ideias do filósofo ou do músico, ainda podiam encontrar aí um elogio da subjetividade e da personalidade [...]” (Britto, 2008, p. 169). A questão por nós suscitada é: a valorização da arte como caminho para uma unidade não esboçaria, nas esteiras do pensamento de Nietzsche, um traço romântico? Se a arte era para os românticos uma forma de reconciliação do homem com a natureza, diluída desde Kant, não estariam as teses encontradas em *O Nascimento da Tragédia* e na *Segunda Consideração Intempestiva* vinculadas ao romantismo alemão? Em nossa hipótese, os ecos do *Sturm und Drang* podem ser encontrados nesses escritos não como uma vinculação integral ao movimento romântico, mas a partir de determinados traços

---

<sup>14</sup> Aqui desejamos ressaltar uma importante distinção. A interpelação de Nietzsche com Schopenhauer não pressupõe apenas similitudes. Ao contrário, existem importantes divergências entre ambos, principalmente aquelas que dizem respeito à reflexão histórica. Como desenvolvido por Ivo da Silva Júnior (2010, p. 102), mesmo dentro das *Segundas Considerações Intempestivas* existem diferenças importantes entre os autores. Vejamos o que propôs Silva Júnior (2010, p. 102): “Na segunda parte das Considerações extemporâneas, ainda sob o impacto das posições schopenhauerianas, ao atacar a História hegeliana, Nietzsche assume pontos de partida diversos dos de seu mestre. Schopenhauer considera que a História é a completa divinização do contingente, a sacralização do efêmero. Não compreende que a constituição do Espírito é feita a partir do movimento das mudanças. A História do mundo não é uma investigação do passado, mas apenas um discurso da supressão do que veio a ser na atualidade, resultando não num progresso, mas numa clarificação”.

estéticos associados ao estilo metafísico desenvolvido em seus textos. Os ecos do romantismo em Nietzsche eram, como constatou Remedios Crespo (2015, p. 54), um diagnóstico de seu tempo. Mais do que isso, Crespo demonstrou que o diagnóstico foi feito a partir do solo do primeiro romantismo alemão. Em “O Nascimento da Tragédia”, encontramos a seguinte afirmação:

[...] um livro talvez para artista dotado também de capacidades analíticas e retrospectivas (quer dizer, um tipo excepcional de artistas, que é preciso buscar e que às vezes nem sequer se gostaria de procurar), cheio de inovações psicológicas e de segredos de artistas, com uma metafísica de artista no plano de fundo, uma obra de juventude cheia de coragem juvenil e de melancolia juvenil, independente, obstinadamente autônoma, mesmo lá onde parece dobrar-se a uma autoridade e a uma devoção própria, em suma, uma obra das primícias, inclusive no mau sentido da palavra, não obstante o seu problema senil, acometida de todos os defeitos da mocidade [...] (GT/NT, prefácio, KSA, 1.13).

Em relação ao que a obra se propunha, retomamos Ribeiro:

Nietzsche abraçou o pessimismo do qual manifestou filosoficamente o conteúdo trágico da vida ao jovem filólogo. Pelas lentes da orientação schopenhaueriana, Nietzsche se debruçou sobre a antiguidade grega, convencendo-se de dois aspectos que exerceram marcas profundas em seu pensamento: o conhecimento trágico do mundo e a afirmação incondicional da vida. Enquanto por um lado, deparou-se com a ideia de que o mundo em sua natureza interna não é algo racional e espiritual, mas ímpeto e impulso obscuro e dinâmico, desprovido de qualquer sentido inerente; por outro, a aproximação entre a arte – mais precisamente a música – e a filosofia, realizavam um distanciamento do mundo pela contemplação, mediante a qual a vida é pensada e o seu valor reinstituído (Ribeiro, 2020, p. 23).

Nietzsche entrelaçou a filosofia com a arte para romper com o racionalismo moderno a partir da denúncia de que a vida era um jogo de forças e impulsos, no qual a razão era apenas mais uma manifestação da vontade de potência (Nobre, 2004, p. 25). Os historiadores do século XIX desencadearam o adoecimento da cultura alemã pois concentravam-se no “método científico de busca e apreensão da verdade dos fatos”, abandonando a criação estética e alimentando sua própria dor (Chagas; Sousa, 2017, p. 239). Para encontrar o remédio que combatesse o excesso de história, era necessário recuar aos tempos gregos. Nessa ocasião, Nietzsche operou sua segunda travessia: o convívio com o historiador Jacob Burckhardt no ano de 1869. Desejamos agora rascunhar alguns aspectos dessa importante relação como forma de sustentar nossa hipótese.

Nietzsche, ao assumir a cátedra de filologia na Universidade da Basileia<sup>15</sup>, aproveitou a ocasião para assistir às aulas do renomado historiador da arte, Jacob Burckhardt. Além da admiração, o filósofo alemão afirmou ter sido o único a compreender os ensinamentos de Burckhardt<sup>16</sup>. Para nossa argumentação, o que existe de mais relevante na relação entre eles é a concepção de história que ambos compartilhavam: “a ideia de grandeza, a inexistência de grandes homens na modernidade, a influência da arte no processo de criação e as críticas ao historicismo e ao progresso da história” (Silva, 2012, p. 15). A historiografia do século XIX havia se convertido em uma teologia e criado um homem ressentido e ausente da capacidade de esquecer:

Desta feita, continuamos a viver na Idade Média e a história não é senão uma teologia disfarçada: exatamente como a veneração, com a qual o leigo sem instrução trata a casta científica, é uma veneração herdada do clero. O que se entregava outrora para a igreja concede-se agora, mesmo que parcimoniosamente, à ciência (HL/Co. Ext. II, KSA, 8. 69).

Em uma outra ocasião, Nietzsche escreveu:

A concepção mais elevada da história universal é impossível para os homens; o grande historiador passa a ser, tal como o grande filósofo, um profeta; porque ambos fazem abstração do círculo mais interno e caminham para os que estão mais distantes (Nietzsche, 2015, p. 43).

Nietzsche e Burckhardt defendiam uma prática historiográfica voltada para a criação artística, combatendo essa teologia disfarçada que tentava prever o curso universal das sociedades humanas a partir da categoria de progresso. O filósofo alemão reivindicou o resgate da utilidade da história para a vida com base na via estética, combatendo os abstracionismos lógicos que acompanhavam toda a racionalidade moderna. A metafísica do artista auxiliou Nietzsche a desenvolver uma concepção histórica na qual o historiador deveria ser um artista, tomando a arte como forma de afirmação da própria vida. Conforme concluiu Silva (2018, p. 22), o pensamento nietzschiano defendia que a “história deve ser feita artisticamente” pelos homens

---

<sup>15</sup> Para o leitor que estiver interessado, Britto (2008; 2015) discutiu detalhadamente os anos em que Nietzsche foi professor na Universidade da Basileia e as relações travadas com seus colegas catedráticos. Na referência mencionada, o leitor vai encontrar detalhes da relação de Nietzsche e Burckhardt que, devido à extensão do presente texto, não poderemos mencionar.

<sup>16</sup> Essa argumentação foi desenvolvida por Silva (2012, p. 14). O autor demonstrou como Nietzsche, além da admiração intelectual e dos vínculos pessoais travados com Burckhardt, também fez questão de reforçar a imagem de que foi o único a entender os ensinamentos do historiador da arte.

municipiados do gênio artístico, lapidando o passado para dar vazão às forças plásticas que se manifestariam no presente:

[...] o historiador-artista escreve uma nova História, estabelecendo ligações onde antes se viam descontinuidades: e, mais, ressignificando os diversos pontos importantes do passado e o próprio momento presente através da iluminação recíproca que entre todos estes pontos se estabelece (Barros, 2014, p. 258).

Nossa hipótese, partindo dessas considerações, pode ser posta nos seguintes termos: ao reivindicar uma historiografia modelada pela criação estética, Nietzsche o fez sobre uma base cultural romântica, ao menos naquilo que concerne seu estilo metafísico, que usava da tragédia para afirmar a vida. Aqui seguimos as indicações de André Martins (2009), pois não desejamos afirmar que o pensamento nietzschiano esteve vinculado ao romantismo alemão, mas portava alguns traços estéticos associados a este movimento estético-literário. O que almejamos com nossa argumentação é esboçar a forma com que Nietzsche, ao falar do historiador-artista, estava localizado em um *topos* romântico que, como demonstrado por Falcon (2002, p. 35), também era uma expressão do historicismo. A argumentação a ser explorada a seguir é: ao criticar o historicismo em sua vertente Positivista e Hegeliana, Nietzsche o fez a partir de uma base romântica que tomava a arte como “uma resposta à pergunta pelo sentido da existência” (Crespo, 2015, p. 61). Para isso, iremos propor uma possível definição de romantismo, mas sem a pretensão de esgotar as discussões acerca desse tema tão complexo.

### **Cólera romântica: uma revolta contra os historiadores modernos**

Para iniciarmos este tópico, recorreremos às palavras de Michel Lowy:

[...] é preciso lembrar que o Romantismo não é somente uma escola literária e artística do começo do século XIX: trata-se de uma verdadeira visão de mundo, de um estilo de pensamento, de uma estrutura de sensibilidade que se manifesta em todas as esferas da vida cultural, desde Rousseau e Novalis até os surrealistas (além de outros posteriores), Poderíamos definir a *Weltanschauung* [visão de mundo] romântica como uma crítica cultural à civilização moderna (capitalista) em nome de valores pré-modernos (pré-capitalistas) - uma crítica ou um protesto relativos aos aspectos sentidos como insuportáveis e degradantes: a quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo (Lowy, 2005, p 18).

Nos termos propostos acima, podemos pensar o romantismo como um movimento de recusa à modernidade e ao desencantamento ocasionado pelo intenso processo de racionalização. Tomaremos, portanto, o romantismo como um movimento de desconforto diante da ascensão da modernidade, que olhou para o passado como forma de estabelecer uma crítica contra as novas dinâmicas socioculturais que emergiram no século XIX. Vemos, na esteira nietzschiana, que os fundamentos basilares do mundo moderno já estavam postos na filosofia socrática. A partir de Sócrates, Nietzsche observou o desenvolvimento de uma genealogia cunhada sobre o arquétipo do “homem teórico”, cujos conceitos e esquemas lógicos criaram uma áurea de estabilidade mediante a cisão da realidade em dois mundos. O pensamento nietzschiano enfatizou que a ciência moderna era herdeira de Sócrates e dele conservou a busca por quimeras idealizadas, relegando a arte e a tragédia ao campo dos instintos e isolando-as na esteira do irracional. Como afirmou Machado (1984, p. 120), a metafísica racional era detentora de uma historicidade que, no desenrolar do pensamento ocidental, cristalizou a verdade como valor superior e a arte como uma mentira a ser renegada. A substância dos objetos deveria ser buscada incessantemente pelas faculdades da alma, transcritas em esquemas lógico-conceituais e apreendidas pelo intelecto. O corpo e a matéria deveriam ser controlados pelas atividades intelectivas, desvalorizando a vida em nome de fundamentos como a verdade, a universalidade e a eternidade.

A genealogia nietzschiana apontou que “a questão da verdade não pode ser resolvida no âmbito exclusivo da ciência ou do conhecimento” (Machado, 1984, p. 61), mas era necessário fazê-la de um ponto de vista externo. Isso explica, em grande medida, o próprio título escolhido pelo autor na composição de suas *Considerações Extemporâneas*. Como posto por Céline Denat (2010, p. 87), o título demonstrava o movimento nietzscheano de observar aquilo que era ignorado pelos filósofos, bem como porta uma concepção anti-idealista e a reivindicação de um forte caráter empírico voltado para a vida imediata. A tragédia, então, deveria ser resgatada, pois somente ela negaria os preceitos metafísicos do conhecimento que impediam os filósofos de compreender o valor dos seus próprios objetos ao tomá-los como portadores de valores inerentes à sua própria substância. Nietzsche constatou que os valores não têm “uma existência em si, não são uma realidade ontológica; são o resultado de uma produção, de uma criação do homem: não são fatos, são interpretações introduzidas pelo homem no mundo” (Machado, 1984, p. 61). Nietzsche propôs uma concepção de conhecimento pautada na perspectivação, na qual o pensamento humano deveria ser compreendido a partir da



multiplicidade e da transformação. Ao condicionar o conhecimento como um componente fisiológico, o filósofo alemão demonstrou que todo o intelecto humano era apenas uma força ordenadora da aniquilação desencadeada pelas nossas potências constitutivas. Nesse jogo de forças que se hierarquizam, o pensamento era um processo de incorporação dos afetos que circunscrevia um significado sobre o mundo (Nobre, 2004, p. 68).

Pela tragediografia, conseguiríamos, ao menos por alguns instantes, ter “abundância e *superabundância* do *sofrimento* das contradições nele apinhadas” (GT/NT, KSA, 3.16). O pensamento nietzschiano era uma revolta contra o tempo moderno, que à luz do transcendentalismo kantiano divorciou o sujeito do mundo. E mais: Nietzsche se voltava contra “teorias filosóficas que situam a experiência na base do conhecimento humano (Locke) ou que realçam a moral do sentimento (Shafterbury)”, desaguando na formação de uma concepção científica no século XIX (Guimarães, 2016, p. 68). Para superar a dicotomia dessa metafísica da razão e do fragmento, Nietzsche reivindicava a arte trágica como o caminho de resgate à unidade perdida entre o sujeito e o mundo, demonstrando que o “lado de cá” era o da *superabundância* da vida. Devíamos usar da criação artística para afirmar a vida, não buscar consolações metafísicas. Isso nos ajuda a entender as razões que levaram o filósofo alemão a recusar a alcunha de romântico em sua obra e sua diferença frente a esse complexo movimento estético-literário. Em “O Nascimento da Tragédia”, encontramos a seguinte assertiva:

Não, três vezes não, ó jovens românticos! *Não* seria necessário! Mas é muito provável que isso *finde* assim, que *vós* assim findeis, quer dizer, “consolados”, como está escrito, apesar de toda a autoeducação para o sério e o horror, “metafisicamente consolados”, em suma, como findam os românticos cristãmente...Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* (GT/NT, prefácio, KSA, 6.23).

A filosofia trágica de Nietzsche era a afirmação do tempo; o pensamento romântico, sua negação. Mesmo que o filósofo alemão recusasse a alcunha de romântico, suas terminologias faziam referência a um pessimismo filosófico que remontava aos escritos de Wagner. O que intencionamos dizer é: Nietzsche não estava integralmente vinculado ao movimento romântico, mas dividiu o solo cultural comum com este movimento filosófico-literário, mantendo em seus escritos a valorização da linguagem estética para exercer a crítica contra a modernidade europeia. O pensamento nietzschiano tinha de romântico sua estética metafísica, presente em obras como “O Nascimento da

Tragédia” e a “*II Consideração Intempestiva*”, mas não um núcleo filosófico romântico em sua integralidade. Aqui, fazemos uso do pensamento de Martins:

O que há de romântico em *O Nascimento da Tragédia*, ainda como o próprio Nietzsche observara, é, primeiramente, a presença de noções de herança schopenhauriana e, por via deste, kantiana, tais como uma certa oposição entre aparência e essência, ou os termos consolo metafísico e metafísica do artista, que trazem em si uma conotação de fato idealista (Martins, 2009, p. 118).

Por mais que compartilhasse sua indignação diante da teleologia do progresso, que “tendeu a se transformar na frustração do presente, pois o mundo novo prometido pela revolução se recheou de negatividade, dor e desencantado” (Guimarães, 2016, p. 68), Nietzsche não propôs a fuga do mundo por meio de consolos metafísicos. Deveríamos nos comportar como Dionísio:

Também a arte dionisiaca quer nos convencer do eterno prazer da existência: só que não devemos procurar esse prazer nas aparências, mas por trás delas. Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual - e não devemos, todavia, estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem nas figuras mutantes. Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a pleora das incontáveis formas de existência a comprimir-se a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo [...] (GT/NT, KSA, 1.102).

A máscara estética ordenaria o real por meio de um processo de significação. Nietzsche não compartilhava o ideal romântico de evasão, mas sim uma postura de recusa dos tempos modernos e todas as promessas utópicas que vinham se desenrolando desde o século XVIII. Nietzsche recusou uma postura pessimista que negava a vida por considerá-la uma fonte incessante de dor e sofrimento. Ao contrário, o pensamento nietzschiano lidou com o *mal du siècle* usando a tragédia para afirmar a vida. O que intentamos dizer é: Nietzsche tinha traços românticos devido ao solo cultural do qual

falava<sup>17</sup>, porém não usou da arte para negar a vida, mas, sim, para afirmá-la<sup>18</sup>. O pensamento de Nietzsche tinha em vista o horizonte romântico no campo do estético ao se posicionar contra a modernidade e, mais especificamente, contra o historicismo e sua teleologia do progresso. A história, em sua versão moderna, se tornou um saber de antiquários ao se pautar “de maneira equivocada, acumulando detalhes insignificantes e conferindo a todas as coisas o mesmo valor” (Chagas; Sousa, 2018, p. 56). Podemos identificar na reflexão nietzschiana a valorização da retórica e da persuasão aos moldes da poética grega, sendo a narrativa histórica uma produção subjetiva privilegiando a interpretação do autor em nome de uma pretensa objetividade. Diferentemente de Ranke e do historicismo, Nietzsche combatia a crença de que o “intelecto consegue descortinar e conhecer uma realidade tal como ela é, existente em si e por si mesma” (Chagas; Sousa, 2018, p. 61). A História *Magistra Vitae* foi retomada por Nietzsche, pois o objetivo final do conhecimento histórico não era encontrar a verdade sobre o fato, mas ser uma atividade artística que ensinasse aos indivíduos suportar o peso do presente. A realidade deveria ser modelada pela estética, em que o literário e o histórico se cruzavam na descrição da historicidade. O conhecimento era perspectivado a partir do sujeito, de modo que o historiador deveria se concentrar em fazer do passado matéria-prima artística que tornasse o sofrimento humano suportável e o ensinasse a lidar com seu presente. Para combater a metafísica da verdade que atormentava os historiadores do século XIX, Nietzsche propôs aos historiadores mover-se em seus textos pela verossimilhança e pela atividade poética. É aqui que o argumento de Nietzsche se afastou do historicismo hegeliano e positivista, aproximando-se, contudo, do romantismo. Se, como lembraram Michel Lowy e Robert Sayre (2015, p. 39), “O romantismo como visão de mundo constitui-se enquanto forma específica da crítica da ‘modernidade’, não teria Nietzsche, ao criticar a historiografia moderna e propor sua substituição pela figura do historiador-artista, se situado dentro dessa *Weltanschauung* romântica? Em nossa hipótese, sim. Para sustentar nossa argumentação apresentamos, respectivamente, o texto nietzschiano e a continuidade dos apontamentos feitos por Lowy e Sayre:

---

<sup>17</sup> É importante ressaltar que, segundo Carpeaux (2012), o romantismo surgiu em solo alemão, no final do século XVIII e início do século XIX, como uma forma de recusa ao mundo moderno e a constatação de uma vida associada à dor e ao sofrimento, pois as promessas utópicas haviam sido aniquiladas.

<sup>18</sup> Sobre isso, pontuou Martins (2009, p. 120): “Mais precisamente, o elogio da arte em Nietzsche, embora seja nitidamente uma herança de sua cultura alemã romântica - certamente influenciado não somente por Schopenhauer, como também por Goethe, Schiller, Holderlin e Heine, por exemplo - em nada herda do romantismo o caráter idealista que nestes o elogio da arte traz”.

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *eterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sobre a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição (MA I/HH I § 2, KSA 2. 16).

Em um segundo momento,

Indiquemos de pronto, e em duas palavras, a essência de nossa concepção: para nós, *o romantismo representa uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno)*. Pode-se dizer que desde a sua origem o romantismo é iluminado pela dupla luz da estrela da *revolta* e do “sol da *melancolia*” [Nerval] (LOWY; SAYRE, 2015, p. 39).

O romantismo serviu a Nietzsche como uma ferramenta crítica de combate à filosofia socrático-platônica e à metafísica fundada na substancialização da razão, propondo o retorno da unidade existencial a partir de uma romantização do passado idealizado pela arte trágica desenvolvida pelos gregos. Por conseguinte, concordamos com a afirmação de Crespo (2015, p. 67) acerca do significado do romantismo para Nietzsche: uma expressão fisiológica e estética a favor da vida que luta para combater a dor e o sofrimento. A historiografia do século XIX era vazia, pois sua reivindicação de cientificidade anulava a perspectiva fisiológica e não propunha nenhuma resposta ao problema do sofrimento; ao contrário, adoecia o homem e anulava suas potências criadoras. O romantismo deveria reconhecer a dor como “ponto de interrogação”, mas, ao final, necessitaria servir como uma escada para nos conduzir “às nossas últimas profundidades” (Crespo, 2015, p. 76). Aqui temos a principal diferença de Nietzsche com Wagner e Schopenhauer no que concerne às aspirações românticas: de um lado, um pessimismo trágico de afirmação da vida; do outro, um pessimismo que sucumbe à dor<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Sobre isso, disse Crespo (2015, p. 79): “Diante desse movimento, não é de admirar então que Nietzsche aponte para um contramovimento que leva para cima e para adiante, para um futuro que, para além da Alemanha, se referia à Europa. E aquele ontem e este amanhã devem ser concebidos sob a diferença entre um pessimismo romântico e um pessimismo trágico.”

A história como ciência empírica, aos moldes do que propunha o historicismo, anulou no sujeito sua capacidade criadora e o condenou ao sofrimento. Mais do que isso, a historiografia oitocentista produziu um excesso de memória e anulou a força do esquecimento, bem como estruturou uma nova percepção de temporalidade que rompeu com a circularidade entre o passado e o presente como era típico da *Historia Magistra Vitae*. No lugar, instaurou um tempo progressivo, teleológico e linear que projetou no futuro um conjunto de expectativas mediante aquilo que os saberes modernos haviam proporcionado. Assim, o tempo mecânico da natureza, posto a partir de Newton e Lavoisier, “parece ter decifrado os mistérios do universo” e alcançou sua máxima expressão no domínio da técnica e na transformação do meio (Lowy; Sayre, 2015, p. 55). A história, seguindo o processo de institucionalização, acabou por definir a objetividade como seu máximo valor, esquecendo-se do seu valor artístico e poético que portava entre os gregos. Nota-se: se Nietzsche reivindicava o retorno à cultura helênica pela via da tragédia; não poderíamos identificar nesse movimento um retorno ao passado como crítica à modernidade? Para isso, tomemos Lowy:

Segundo Nietzsche, a história - no sentido historiográfico - não deve ser um luxo, um passeio ocioso, um assunto de curiosidade arqueológica, mas deve servir para o presente: “A história é útil apenas quando serve para a vida e para a ação”. Ele designa suas considerações sobre a história como “intempestivas”, porque são “contra o tempo, para agir sobre o tempo e para favorecer o acontecimento de um tempo futuro” (Lowy, 2005, p. 108, grifos do autor).

A crítica de Nietzsche estava voltada para a visão otimista da história alimentada pelo *Aufklärung* e consolidada pelo historicismo (Lowy, 2005, p. 116). Ao fazê-lo, o filósofo alemão tomou a tragédia grega como referencial crítico para estabelecer um contraponto ao modelo historiográfico que se estabeleceu com o advento da modernidade. Isso lança luz sobre a insistência nietzschiana em ser intempestiva: ir contra o *Zeitgeist* que se desenrolava no século XIX e tornava a história, aos moldes do racionalismo, como a própria consciência temporal da época moderna. Se Nietzsche se portava como médico da cultura, isso se devia ao excesso de sentido histórico possibilitado pela cientifização da história encaminhada pela via do historicismo. O retorno aos gregos representava um mecanismo curativo contra a doença histórica e um impulso para a força ativa do esquecimento. Eis o diagnóstico do mal-estar moderno:

Mas ela está doente, esta vida desagrilhoada, está doente e precisa ser curada. Ela está enferma de muitos males e não sofre apenas da lembrança de seus grilhões - ela sofre, o que nos diz respeito especialmente, da *doença histórica*. O excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como alimento poderoso. O mal é terrível, e, apesar disto! (HL/Co. Ext. II, KSA, 10. 94-95).

Para Nietzsche, o excesso de história enfraquece os homens do tempo presente por meio do “*tremor da terra conceitual*”, que se fundamenta na crença de um conhecimento que se “perdura e se eterniza” (HL/Co. Ext. II, KSA, 10.95). Para combater a memória em demasia que se dilata por meio da historiografia, o filósofo alemão propõe o esquecimento como antídoto. Se “O conhecer pressupõe a vida”, a ciência necessitaria, então, de “uma inspeção e de um controle” que seriam fornecidos pela tragédia grega (HL/Co. Ext. II, KSA, 10.95). A arte tornaria possível a construção de um conhecimento histórico que elevasse a vida a sua máxima potência e compreendesse o passado por meio da força criativa do presente. A generalidade do tempo pretérito deveria ser apreendida de acordo “com suas experiências mais íntimas” para possibilitar a vivência dos instantes que compõem o presente (HL/Co. Ext. II, KSA, 10.97). Sendo assim, a crítica de Nietzsche a historiografia moderna deve ser compreendida dentro de um quadro mais amplo: ao tomar o conhecimento histórico como alvo, a filosofia nietzschiana vislumbrava atingir uma consciência de época sustentada sobre uma metafísica do progresso que tinha sua máxima sua confirmação pela historiografia oitocentista. “Uma vez que a ideia de progresso – considerado nos seus vários âmbitos – preconizava o constante aperfeiçoamento da sociedade humana rumo ao infinito”, o homem se via preso em uma projeção futura e idealizada calcada em uma teleologia posta pelo historicismo (Bittencourt, 2009, p. 42). O vir-a-ser anulava a força do presente e adoecia o humano, tornando-o prisioneiro de uma ilusão metafísica. Vejamos:

Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniada de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua autorrevelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiam com sua própria existência berlinense (HL/Co. Ext. II, KSA, 8.72).

E mais,

Mas quem aprendeu inicialmente a se curvar e a inclinar a cabeça diante do “poder da história” acaba, por último, dizendo “sim” a todo poder, balançando mecanicamente a cabeça como os chineses, quer se trate de um governo ou de uma opinião pública ou de uma maioria numérica, movimentando seus membros no exato compasso em que qualquer “poder” puxa os fios. Se todo evento contém em si uma necessidade racional, todo acontecimento e a vitória do lógico ou da “ideia” - então se ajoelhem depressa e louvem agora toda a escala dos “eventos”! O quê, não haveria mais nenhuma mitologia dominante?!? O quê, as religiões teriam entrado em extinção?!? Vede somente a religião do poder histórico, atentai para os padres da mitologia das ideias e em seus joelhos esfolados! Não estão até mesmo todas as virtudes no séquito dessa nova crença? Ou não se trata de abnegação quando o homem histórico se deixa modelar pelo vidro do espelho da objetividade? (HL/Co. Ext. II, KSA, 8.73).

Pedimos licença para, novamente, citar um trecho de Nietzsche com um propósito estritamente hermenêutico:

Tomar tudo objetivamente, não se exaspera com nada, não amar nada, tudo conceber: como isto torna suave e maleável: e mesmo se uma pessoa educada nesta escola chegar algum dia a se exasperar e se irritar publicamente, então isto causa alegria, pois se sabe efetivamente que não se tem em vista senão um efeito artístico; trata-se de *ira* e *studium*, e, porém, totalmente *sine ira et studio* (HL/Co. Ext. II, KSA, 8.73).

Para ser útil à vida, a história deve se dar a partir de um efeito artístico. Se, ao contrário, ela se enclausurar no labirinto da racionalidade, aos moldes do que fizera Hegel, então ela se tornaria um conhecimento estéril e prejudicial. Assim, a figura de Dionísio reaparece como símbolo de um saber que estimule a força plástica e a capacidade humana criativa, de modo a combater a teleologia do progresso que se desenvolveu desde o século das Luzes. A reivindicação de um historiador-artista se organizava em torno de uma crítica a um tipo específico de consciência histórica que, a partir da modernidade, se tornava hegemônica: o anseio de um porvir construído “pela racionalidade instrumental” (Lowy; Sayre, 2015, p. 238). Sobretudo, o movimento de sua intempestiva estava organizado em torno de uma crítica a um “espírito de época” que tomava a racionalidade como valor último e ignorava as paixões e os afetos no caminho para a construção de um conhecimento voltado para a vida. Agora colocaremos as indicações de Rainer Patriota (2013, p. 249) e Hélio Sochodolak (2009, p.128) em comparação, respectivamente, para sustentar nossa hipótese:

Seja como expressão da “interioridade infinita” (Hoffmann), do “em si do mundo”, portanto, da “vontade” (Schopenhauer), seja como expressão do “dionisíaco” (Nietzsche), a linguagem musical irrompe, necessariamente, fora dos limites da racionalidade, atingindo esferas mais altas de significado (Fubinni, 1987, p. 109- 161). A música além das palavras, além da razão. Foi sob essa história da música romântica alemã – de Beethoven a Schoenberg – é a que melhor representa a ambiguidade do processo civilizatório alemão. Como mostra Potter (1999, p. 200-234), ideias como “profundidade” e outras virtudes associadas à “germanidade” permeiam fortemente o ideário alemão, constituindo um dos principais argumentos pro domo da musicologia alemã e podendo ser rastreada já no século XVIII, embora tenha se consolidado somente no século XIX, quando os alemães, pela primeira vez na história, assumem a hegemonia no terreno da música (Patriota, 2013, p. 249).

Em segundo,

Podemos perceber, nestes pontos, uma ligação forte de Nietzsche com os autores românticos que lhe precederam temporalmente. Notadamente, na questão do desgosto para com a cultura do tempo presente e a busca de um modelo cultural na antiguidade grega. Como podemos perceber esta vai ser uma tônica, não só na *Segunda Intempestiva*, como em todos os escritos de Nietzsche de sua primeira fase (Sochodolak, 2009, p. 129).

Eis o ponto central: Nietzsche adotou uma tônica romântica em sua conduta intempestiva ao demonstrar seu desgosto pela cultura moderna. Isso se manifestou de forma profunda em sua crítica contra a historiografia moderna e seu importante papel na proposição de uma consciência histórica e teleológica e marcada pela metafísica do progresso. Podemos entender a perspectiva romântica de Nietzsche como a postura de alguém que, ao identificar o mal-estar da modernidade – a doença histórica –, ministrou o remédio a partir de um deslocamento temporal e espacial que tomou a tragédia grega como modelo. O que o leitor tem em mãos é uma hipótese: teria Nietzsche deflagrado uma crítica historiográfica de caráter romântico? Se considerado pela via da estética, acreditamos que sim. Todavia, considerando a complexidade do pensamento nietzschiano e do movimento romântico, não temos a intenção de oferecer uma resposta definitiva para essa questão.

## Referências

BARROS, J. B. Nietzsche e as Críticas à Filosofia da História e à Historiografia Científica do século XIX – uma análise da Primeira Parte da 2ª Consideração Intempestiva. *Sapere Aude*, v. 5, n. 10, p. 253-278, 2014.



- BEARDSWORTH, R. **Nietzsche**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BITTENCOURT, R. Apontamentos sobre a crítica de Nietzsche à historiografia oitocentista. **Revista Litteris**, v. 2, p. 5, 2009.
- BRITTO, F. L. Nietzsche, Bildung e a tradição magisterial da filologia alemã. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, n.1, v. 12, p. 149-181, 2008.
- BRITTO, F. L. **Soldados e Centauros** - Educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1858-1869. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- BRUM, J.T. **O pessimismo e suas vontades**: e Nietzsche. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.
- CARPEAUX, O. M. **Das origens do Romantismo ao fim do movimento**: evasionismo, o byronismo, os radicais e os utopistas. São Paulo: Leya, 2012.
- CAVALCANTI, A. H. Nietzsche, a memória e a História: reflexões sobre a Segunda Consideração Extemporânea. **Philosophos – Revista De Filosofia**, v. 17, n. 2, p. 77–105, 2012.
- CHAGAS, E. F; SOUSA, R. M. Nietzsche, o intempestivo: sobre os excessos da história científica e o não histórico. **Revista Dialectus**, Fortaleza, n. 10, jan.-jul. p. 232-247, 2017.
- CHAGAS, E. F; SOUSA, R. M. Nietzsche, a crítica ao antiquarianismo e uma nova história dos valores. **Revista Philosophos**, Goiânia (GO), v. 23, n.2, p. 43-69, jul.-dez., 2018.
- CORDEIRO, R. C. A crítica de Nietzsche à educação histórica. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, n. 58, v. 20 jul.-set., 2019.
- COSTA LIMA, L. **A Aguarrás do Tempo**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1989.
- CRESPO, R. A crítica de Nietzsche ao romantismo. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n. 2, p. 49-82, 2015.
- DENAT, C. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das Considerações extemporâneas. Trad. Ivo da Silva Júnior. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, **GEN**, v. 26, 2010, p. 85-96.
- ENGLER, M. R. Schopenhauer e a TOPICA ADMIRATIONIS: sobre a origem da filosofia. **Trans/Form/Ação**, n. 42, v. 3, jul.-set., 2019.
- FALCON, F. Historicismo: antigas e novas questões. **História Revista**, v. 7, n. 1, 2002.
- FALLEIROS, F. Estética, Romantismo(s) e Modernidade Poética. **Lettres Françaises**, v. 17, p. 71-87, 2016.
- FIGAL, G. **Nietzsche**: uma introdução filosófica. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2006. v. 1. 223p
- GIACOIA JR, O. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013.
- GUIMARÃES, A. G. As principais características e atitudes do movimento romântico. **Revista Letras&Ideais**, João Pessoa, v.1, n. 1, p. 66-85, 2016.
- ITAPARICA, A. **Cadernos Nietzsche**, 19, 2005.
- KRIEGER, S. Como assimilar seu antípoda: Nietzsche e a superação do legado kantiano. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 10, n. 2, p.30-49, jul.-dez., 2019.
- LEMONS, F. **Soldados e Centauros**: Educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1858-1869. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- LIMA, M. J. **A influência de Jacob Burckhardt e o conceito de força plástica no pensamento de Nietzsche**. Tese (Doutorado em Filosofia). João Pessoa – PB, UFPB, 2018.

- LIMA, M. J. História e vida: a influência de Jacob Burckhardt no pensamento de Nietzsche. **Revista Itaca**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 84-101, 2012.
- LOWY, M.; SAYRE, R. **Revolta e Melancolia**: São Paulo: Editora Boitempo, 2015.
- LÖWY, M. **Walter Benjamin**: alarme de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.
- MARTINS, A. Romantismo e tragicidade no Zaratustra de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 25, 2009.
- MARTINS, E. R. Historicismo: Tese, Legado e Fragilidade. **História revista**, v. 7, n. 1/2, p. 1–22, jan.-dez., 2002.
- MARTON, S. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Editora UNIJUÍ, 2000.
- NASSER, E. Transfigurações do passado: aspectos do problema do tempo na segunda Consideração extemporânea. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 38, n. 2, p. 57-95, maio-ago., 2017.
- NIETZSCHE, F. **Escritos sobre História**. São Paulo: Editora Folha de São Paulo, 2015.
- NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. **Segunda Consideração Intempestiva**: da utilidade e da desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Sousa. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NOBRE, R. F. **Perspectivas da Razão**: Nietzsche, Weber e o conhecimento. Belo Horizonte: Editora Argumentvm, 2004.
- PATRIOTA, R. C. Richard Wagner e o Romantismo Alemão. **Princípios**, v. 20, n. 34, p. 239-252, 2013.
- RIBEIRO, V. S. **Virtude hipertrofiada dos historiadores, defeito hereditário dos filósofos**: Friedrich Nietzsche e o problema do sentido histórico (1874-1878). 2020. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.
- SCHOLTZ, G. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 4, n. 6, p. 42-63, 2011.
- SILVA JUNIOR, I. A História como influxo. Sobre a interpretação de Céline Denat. **Cadernos Nietzsche**, v. 26, p. 97-106, 2010.
- SILVA, W. O. **O historiador é o protetor da Bildung**: Friedrich Gundolf e a dimensão formativa da história (1890-1930). Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- SOCHODOLAK, H. **O jovem Nietzsche e a história**: como ser intempestivo e duelar com seu tempo. São Paulo: Annablume, 2009.
- SOUSA, R. M. Nietzsche, pensador crítico da ciência e da história na modernidade. **Revista Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, mai./ago., p. 381-393. 2015.
- STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013.
- TORRES, J. N. Conhecimento de si e sofrimento em Schopenhauer. **Revista Lampejo**, Fortaleza (CE), n. 4-11, p. 4- 14, 2013.

*Recebido em: 18/09/2023*

*Aprovado em: 14/02/2024*