

## **DEVEMOS ALGO A NIETZSCHE**

História, vida e extemporaneidade

## **WE OWE SOMETHING TO NIETZSCHE**

History, life and extemporaneity

*FELIPE MONTEIRO PEREIRA DE ARAUJO<sup>1</sup>*

### **RESUMO**

O presente artigo consiste em um ensaio reflexivo a respeito da fortuna crítica do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), enfocando, principalmente, a sua contribuição para o campo da reflexão histórica. Para realizar tal debate, buscamos compreender de que forma a fortuna crítica de Nietzsche foi recepcionada, apontando dois vieses centrais que foram arregimentados na interpretação de suas linhas, que correspondem: 1) a redução do pensamento de Nietzsche sobre a história aos seus postulados críticos à imaginação histórica do século XIX, e 2) o tratamento do filósofo como uma figura central no movimento de inflexão pós-moderna. Não obstante, com isto não pretendemos negar ou contrariar estes dois vieses apontados, posto que, em certa medida, eles estão corretos em suas análises; mas pretendemos argumentar que a amplitude do pensamento de Nietzsche com relação à História representa um escopo bem maior de investigação para os historiadores e que, neste sentido, é preciso se debruçar mais a fundo nas linhas do autor e em seus conceitos filosóficos para, enfim, compreender qual a sua utilidade para a História. É nesse sentido que, portanto, buscamos discutir quais os postulados nietzscheanos sobre a ciência histórica, bem como de que forma a sua perspectiva contribui para solucionar os problemas apontados pelo filósofo.

**Palavras-chave:** Nietzsche. História. Filosofia.

### **ABSTRACT**

The present paper consists of a reflective essay about the critical fortune of the german philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900), focusing mainly on his contribution to the field of historical reflection. To carry out this debate, we seek to understand how Nietzsche's critical fortune was received, pointing out two central biases that were regimented in the interpretation of its lines, which correspond to: 1) the reduction of Nietzsche's thinking about history to its critical postulates to nineteenth-century historical imagination, and 2) the treatment of the philosopher as a central figure in the postmodern inflectional movement.

---

<sup>1</sup> Mestre em História pelo PPGHIS/UEG. E-mail do autor: [felipe.9708@gmail.com](mailto:felipe.9708@gmail.com)

Nevertheless, with this we do not intend to deny or contradict these two pointed biases, since, to a certain extent, they are correct in their analysis; but we intend to argue that the breadth of Nietzsche's thought in relation to History represents a much larger scope of investigation for historians and that, in this sense, it is necessary to delve deeper into the author's lines and his philosophical concepts to, finally, understand its use for history. It is in this sense that, therefore, we seek to discuss Nietzsche's postulates about historical science, as well as how his perspective contributes to solving the problems pointed out by the philosopher.

**Keywords:** Nietzsche. History. Philosophy.

## INTRODUÇÃO

A contribuição de Friedrich Nietzsche à História tem sido discutida por diversos pensadores ao redor do mundo, criando tradições interpretativas em torno de sua obra que se consolidaram com o passar do tempo, de tal modo que “sua obra é lida sempre pelo viés de ideias alheias. Nem mesmo a Universidade teria escapado disso” (LIMA, 2012, p. 177). Dentre estes vieses, destacaremos sobretudo dois deles que, por vezes, convergem entre si. São eles: 1) a crítica de Nietzsche à imaginação histórica do século XIX e 2) a contribuição de Nietzsche como um precursor da discussão envolvendo a teoria pós-moderna. O presente trabalho, apesar de discutir brevemente alguns elementos destes vieses, tem por intuito trazer a fortuna crítica do filósofo alemão para os debates contemporâneos, demonstrando a sua extemporaneidade. Neste sentido, propõe uma reflexão teórica que apresenta os problemas de tomar o arcabouço intelectual de Nietzsche relacionado à História de maneira reducionista, simplificando-o como mero produto destes dois vieses que indicamos.

Ante o exposto, portanto, alocamos nossa discussão em três momentos, sob os quais nossa argumentação estará soerguida. Em primeiro lugar, será apresentado um resumo dos pontos principais da crítica de Nietzsche ao historicismo do século XX. Em segundo lugar, será feito um breve recorte panorâmico da contribuição de Nietzsche para o desenvolvimento da teoria pós-moderna. Em terceiro lugar, nos debruçaremos sob o objeto argumentativo do presente estudo, ou seja, a possibilidade de entender a contribuição de Nietzsche para a história nos debates contemporâneos, entendendo-a como o desenvolvimento de um *ethos* particular do historiador, entendendo que “sua tarefa acaba por fazer com que o interesse crítico imediato dê lugar a uma

descrição da postura fundamental que se precisa assumir diante do passado, para que a vida não se enfraqueça e degenera” (CASANOVA, 2003, p. 4).

## 1. NIETZSCHE E A CRÍTICA À IMAGINAÇÃO HISTÓRICA DO SÉCULO XIX

O século XIX possui uma peculiaridade particular no que diz respeito à História: é neste período em que diversos autores começam a argumentar pela afirmação do status científico da História, de modo a alocá-la no rol das diversas ciências já consolidadas até então. Esta postura defensiva em nome da disciplina histórica legou uma série de elaborações teóricas que projetaram, segundo Nietzsche, uma consciência histórica particular no decorrer do século. Neste sentido, o filósofo alemão aponta, em seu ensaio *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea* (2017), para o caráter aviltante da História em relação à vida, de modo a entender que há um excesso de história no devir, o que causaria uma atmosfera de desagregação inerente ao espírito da época. Em suas palavras

É apenas na medida em que a história serve à vida que queremos a ela servir; mas existe um grau, no exercício e na valorização da história, em que a vida fenece e se degenera: um fenômeno que experimentamos agora, tão necessário quanto doloroso possa ser, como um estranho sintoma de nossa época. (NIETZSCHE, 2017, p. 30)

Ao se aperceber desta tensão, Nietzsche se debruça sob os problemas e as possíveis utilidades destas perspectivas, apontando os respectivos responsáveis pela construção desta consciência histórica que havia se instaurado em sua época. Na principal obra dedicada pelo autor a este problema, temos a elaboração de uma crítica frontal ao elemento idealista destas concepções históricas, que, segundo o autor, produziam, cada uma à sua maneira, um vilipêndio à vida por desagregar o sujeito do devir. Em resumo

Uma crítica central neste ensaio de Nietzsche é desfechada contra a “filosofia da história” concretizada pelo idealismo hegeliano, particularmente contra sua teleologia conformista em relação ao presente (esta teleologia cuja finalidade é a constituição do Estado, e que daria a forte impressão, a muitos autores posteriores, de que Hegel pensou a monarquia

prussiana de seus últimos anos de vida sob a perspectiva de um “fim da história”). De outra parte, Nietzsche também estará submetendo à sua crítica a Historiografia Científica de sua época, seja em sua versão positivista ou historicista – além de inúmeros outros gêneros e modalidades historiográficas que não se desenvolviam propriamente sob a órbita da historiografia profissional, como era o caso, por exemplo, da “história dos antiquários”. (BARROS, 2011, p. 162)

O demérito destas propostas, portanto, residiam no fato destas, cada uma à sua maneira, retirarem do devir histórico o seu caráter descontínuo, entendendo o devir como uma linha contínua preconizada a partir de uma elaboração *a priori*. Ao apontar para o problema teleológico e/ou idealista destas concepções, Nietzsche está argumentando que, ao conceber a história desta forma, tais historiadores estariam vilipendiando a vida, posto que estariam desconsiderando as obras do acaso que são impulsionadas pelas ações dos sujeitos históricos, que impingem ao devir uma volatilidade que é impossível de ser alcançada *a priori*. É neste sentido que ele diz que “o excesso de história destrói e degenera a vida, degenerando, por fim, a própria história” (NIETZSCHE, 2017, p. 45). Neste sentido, este sujeito histórico

[...] que se quer enxergar como o centro e o fim da história, seria aquele mesmo homem que, comodamente assentado entre a ingenuidade e a arrogância, pretende acreditar cegamente na ideia de que ele mesmo seria o centro da Criação. É nesse sentido que, de acordo com a crítica nietzscheniana, parece se desnudar o fato de que a teleologia eurocêntrica das filosofias idealistas dá-se às mãos com a visão cristã do mundo. Teleologia e Teologia aqui interagem, uma tornando-se a substância da outra. (BARROS, 2011, p. 176)

Segundo tal crítica, o próprio historiador, no âmbito de sua produção, não pode imputar ao devir histórico um sentido diretivo pré-estabelecido, posto que este devir é constituído por uma imensidão de injunções e vontades de potência que desanuviam qualquer tentativa de perpetrar uma visão de progresso. A própria figura do historiador, inclusive, é trazida à baila na crítica nietzscheana, posto que, sendo o historiador irremediavelmente atrelado à atmosfera da vida a qual se debruça, a projeção de uma objetividade histórica absoluta, tal como propalada por uma parte da historiografia deste século, é impossível.

No entanto, no fito de compreender e localizar de maneira mais precisa a especificidade da crítica nietzscheana à esta consciência histórica, é necessário

traçar um panorama mais abrangente dos postulados nietzscheanos, para assim determinar de que maneira a sua visão da ciência histórica se insere em um corpo mais amplo de sua reflexão filosófica. Os exemplos mais significantes da obra do filósofo alemão, neste sentido, dizem respeito, respectivamente, aos livros *O nascimento da tragédia* e *A genealogia da moral*, pois ambos, cada um à sua maneira e com um objeto de reflexão particular, constituem-se, também, em obras de investigação histórica. Desta feita, neste primeiro observa-se que

Para Nietzsche, os gregos tinham sido os primeiros a reconhecer quanto a vida humana dependia das faculdades mitopoéticas do homem, de sua capacidade de se dedicar a um sonho de saúde e beleza em face de sua própria aniquilação iminente. A cultura grega, em sua idade de ouro, acreditava ele, desenvolveu-se com plena consciência dos fundamentos fictícios em que repousava. Ele comparava essa cultura a um templo erguido sobre estacas enterradas na lama viscosa da laguna veneziana; isso gerava uma ilusão de permanência e auto-suficiência, e portanto permitia que a vida continuasse, mas colocaria cada ato realizado dentro do edifício de um contido sentimento da tenuidade essencial da vida, de sua impiedosa finitude. (WHITE, 1992, p. 345-346)

Ante o exposto, a argumentação de Nietzsche é de que o nascimento do espírito trágico grego se deu a partir do equilíbrio no confronto das forças idealistas/apolíneas e caóticas/dionisíacas do mundo. A partir da não adesão a nenhum destes polos, os gregos estariam, segundo a perspectiva nietzscheana, preservando a vida, consciente da confluência e divergência da forma objetiva e do elemento ilusório que reveste a representação dos sujeitos acerca da sua realidade. Com isto, a realidade dada é representada de maneira poética, por meio da arte. Arte esta que, em substância, se configura como “uma ação reflexa ante a descoberta da verdade do mundo – isto é, que ele não tinha verdade alguma” (WHITE, 1992, p. 347). Nas palavras do próprio Nietzsche

As aparências apolíneas, nas quais Dionísio se objetiva, não são mais “um mar perene, um tecer-se cambiante, um viver ardente”, como é a música do coro, não são mais aquelas forças apenas sentidas, incondensáveis em imagem, em que o entusiástico servidor de Dionísio pressente a proximidade do deus: agora lhe falam, a partir da cena, a clareza e a firmeza da configuração épica, agora Dionísio não fala mais através de forças, mas como herói épico, quase com a linguagem de Homero. (NIETZSCHE, 1992, p. 62-63)

Ou seja, a partir deste equilíbrio, a vida não se encontra nem mais em um

estado de pura vontade de potência, nem mesmo no paroxismo idealista que perverte a vida. É este equilíbrio no modelo de experiência do espírito trágico grego que configuraria uma ode à vida que, segundo o filósofo alemão, foi pervertido pelo triunfo do polo apolíneo (a ilusão de uma compreensão essencialmente objetiva e lógico/racional) em detrimento do dionisíaco (a precedência do impulso poético/artístico). Sobremodo, “essas traições ao espírito trágico foram promovidas por Sócrates e Eurípedes. Em Sócrates, “a tendência apolínea se enrijece em esquematismo lógico”; em Eurípedes houve “uma correspondente tradução da emoção dionisíaca em emoção naturalista” (WHITE, 1992, p. 350). Neste sentido, Nietzsche afirma que

[...] o princípio assassino está no socratismo estético: na medida, porém, em que a luta era dirigida contra o dionisíaco na arte mais antiga, reconhecemos em Sócrates o adversário de Dionísio, o novo Orfeu, que, embora já destinado a ser dilacerado pelas Mênades do tribunal ateniense, obriga, contudo, o deus prepotente a pôr-se em fuga; e este, como no tempo em que fugia de Licurgo, rei dos edônidas, refugiou-se nas profundezas do mar, quer dizer, na maré mística de um culto secreto que deveria recobrir pouco a pouco o mundo inteiro. (NIETZSCHE, 1992, p. 83)

Tal tradição teria, segundo Nietzsche, se perpetuado na consciência histórica do Ocidente<sup>2</sup>, ganhando ainda mais corpo com o idealismo platônico, que concebia a busca por uma verdade e beleza externa à vida, e com a ascensão do cristianismo, que intensificou o vilipêndio à vida ao congregar seus dogmas em direção à uma salvação final. Desta forma, “a história da consciência ocidental parece não ser senão uma oscilação oportuna, um eterno retorno sisífico de duas concepções igualmente destrutivas das aptidões do homem para viver e pensar, um ciclo de possibilidades negadoras da vida, sem esperança alguma de fuga num futuro distante” (WHITE, 1992, p. 351).

No que tange as considerações de Nietzsche sobre a moral, o teor de sua

---

<sup>2</sup> Sobre isto, afirma Nietzsche (1992, p. 94): “Quem se der conta com clareza de como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda, de como uma universalidade jamais pressentida da avidez de saber, no mais remoto âmbito do mundo civilizado, e enquanto efetivo dever para com todo homem altamente capacitado, conduziu a ciência ao alto-mar, de onde nunca mais, desde então, ela pôde ser inteiramente afugentada, de como através dessa universalidade uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar; quem tiver tudo isso presente, junto com a assombrosamente alta pirâmide do saber hodierno, não poderá deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal.”

argumentação não foge muito do que foi aqui apresentado em relação à cultura trágica grega. Em primeiro lugar, o filósofo alemão enfoca o aspecto da tradicional dicotomia entre “bom” e mau”, a partir de um tratamento filológico, a fim de demonstrar a transitoriedade de tais noções e, conseqüentemente, das intencionalidades subjacentes que estariam inerentes à sua origem. Diz ele

[...] foram os próprios “bons”, ou seja, os nobres, os poderosos, aqueles que ocupam uma posição de destaque e têm a alma enlevada que julgam e fixaram a si e a seu agir como “bom”, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que é baixo, de alma mesquinha, comum e plebeu. Foi esse pathos da distância que os levou a arrogar-se por primeiro o direito de criar valores, de forjar o nome dos valores: que lhes importava a utilidade! [...] O pathos da nobreza e da distância, como já foi dito, o sentimento geral, o sentimento fundamental, duradouro e soberano, de uma espécie superior e dominadora em relação a uma espécie inferior e “baixa” – aí está a origem da oposição entre “bom” e “mau”. (NIETZSCHE, 2013, p. 36-37)

A partir desta oposição, Nietzsche configura uma distinção na história moral em que se estabelecem dois tipos de moral: uma moral dos nobres/senhores e uma moral dos escravos. Esta primeira, alicerçada no vigor das forças ativas da vontade de potência, representariam uma postura ativa com relação à vida. A segunda, a moral dos escravos, representa, dentro do empreendimento genealógico nietzscheano, o resultado da ação de forças reativas, que visariam a obliteração do impulso vitalista da vida. Com isto, Nietzsche afirma que, no decorrer do desenvolvimento da civilização ocidental, em especial após a influência do pensamento grego clássico e do cristianismo, a moral dos escravos teria tomado controle do campo moral, subjugando a vida ao bastião de noções que a vilipendiam. Ao fazer isso, a moral domou o homem e o transformou em um sujeito calculável e previsível, submisso ao ressentimento dos despojados de vontade de potência. Nas palavras do autor

Essa é uma espécie de loucura delirante da vontade em matéria de crueldade mental que é absolutamente sem igual: a vontade humana de se achar culpado e condenado a um ponto inexprimível, sua vontade de ver-se castigado sem que o castigo jamais possa tornar-se equivalente à falta, sua vontade de infectar e envenenar o fundamento último das coisas graças ao problema do castigo e da falta, a fim de fechar de uma vez por todas a saída que conduz para fora desse labirinto de “ideias fixas”, sua vontade de erigir um ideal – aquele de “Deus santo” – e, diante dele, ter a certeza palpável de sua absoluta

indignidade. (NIETZSCHE, 2013, p. 145)

É à ação deste senso de má consciência, que posteriormente viria a se transformar no ideal ascético, que Nietzsche atribui a falência da moral. Ao fazer isto, Nietzsche aponta para a própria transitoriedade da moral, imputando-a um caráter histórico. Neste sentido, a fim de se dissociar desta alma degenerada da moral pautada no ideal ascético, apresentada na história da moral alocada no empreendimento genealógico do filósofo alemão, seria preciso que se perceba, em primeiro lugar, este fundamento histórico da origem e do desenvolvimento das noções de “bom” e “mau” e, em segundo lugar, da supressão das forças reativas e da resistência de toda estrutura normativa-prescritiva no vilipêndio à vida, posto que a experiência é, antes de mais nada, *humana, demasiada humana* e, por assim sê-la, está alicerçada em valores *para além do bem e do mal*.

Dito isto, fica claro que esta crítica à tentativa de racionalizar a História seguindo moldes silogísticos é alocada em um panorama mais amplo de toda a filosofia nietzscheana que, sobretudo, perpassa também por trabalhos que possuem um forte teor histórico. Esta crítica, apesar de ter alcançado pouco eco quando da publicação de suas letras, ressoou significativamente no transcorrer do século XX, a partir da elaboração de diversos autores que investiram na contrariedade à esta consciência histórica da modernidade, combatida de maneira pioneira pelo filósofo alemão. O reflexo de tais discussões é comumente visto por historiadores como uma afronta, como se tanto Nietzsche quanto seus “discípulos” estivessem argumentando pela não aderência da História no rol das ciências. A relação destas discussões com o debate acerca do status científico da História, contudo, necessita ser tratado com maior cuidado, de modo a melhor entender como Nietzsche representa uma figura de inflexão na passagem da modernidade para a pós-modernidade e de como, tanto o filósofo alemão como seus posteriores, se posicionam nesse interim.

## **2. NIETZSCHE E A INFLEXÃO PÓS-MODERNA**

O tema pós-modernidade representa um marco espinhoso na história das ideias, de modo que muitos autores se abstêm de aderir à tal terminologia em



seus estudos, apelando para malabarismos semânticos que, no fim, significam a mesma coisa que a noção supracitada. Contudo, o nosso intuito não é entrar neste debate, tampouco afirmar se estamos ou não, de fato, em uma era pós-moderna. No que tange este estudo, portanto, o levantamento aqui proposto tem por intuito mapear apenas como a fortuna crítica de Nietzsche contribuiu para o desenvolvimento desta noção, de modo a compreender o modo como Nietzsche se solidificou como o epicentro desta inflexão conceitual.

Como vimos anteriormente, a configuração do pensamento moderno se deu, em linhas gerais, a partir da determinação prescritiva de uma habilidade gnoseológica, ou seja, em razão de uma consciência histórica que conferia um tom normativo ao devir, afirmando que este poderia ser cognitivamente apreendido de maneira objetiva. Frente a isto, percebe-se que a consciência científica da modernidade estaria engessada, segundo Nietzsche, no paradigma da verdade como evidência, que haveria, no transcorrer da história, substituído a noção divina do Deus onisciente cristão. Em suas palavras, “[...] é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (NIETZSCHE, 1999, p. 197).

Tendo em vista esta alteração no status da noção de verdade como evidência, o status científico da história é, dentro da fortuna crítica de Nietzsche, colocado em xeque. A verdade histórica, neste sentido, é suspensa, posto que, não mais assumida a racionalidade suprema, a epistemologia histórica aloca, na investida filológica de Nietzsche, um questionamento a respeito da própria possibilidade do modelo da nossa relação com o passado. Ao focar no paradigma desta relação com o passado estabelecido, de caráter epigônico e (segundo Nietzsche) decadente, tem-se uma emergência por uma nova maneira de se pensar a verdade do conhecimento histórico. Com isto, portanto, percebe-se que

[...] questionar a maneira correta de se relacionar com o passado significa questionar o significado da noção de verdade nas ciências históricas. Essa é a origem nietzschiana, autônoma, independente de Schopenhauer e ligada antes à experiência de seus estudos filológicos originários, da reflexão sobre a verdade

e da crítica à noção tradicional da verdade como “objetividade”, como conformidade verificável da proposição ao “dado”. (VATTIMO, 2010, p. 82-83)

Dito isto, a lição que Nietzsche nos lega, no que tange suas considerações a respeito da ciência histórica, compreende o elemento interpretativo como ponto fulcral da operação investigativa realizada pelo historiador, posto que, ademais, não lhe restaria uma noção prescritiva do devir na qual ele poderia se ancorar. Com isto, “a única adequação possível na compreensão histórica é a força instituinte de uma interpretação que, vivendo, dá vida ao passado, compreendendo-o” (VATTIMO, 2010, p. 92). É, sobretudo, a assunção de uma postura que, genericamente, se pode tomar como irracional, à que Nietzsche alude quando da sua formulação, posto que, em suas linhas, apenas “o reconhecimento da irracionalidade [...] da história é a condição para assumirmos diante dela uma posição viva, que implica uma escolha e uma decisão. É só em decorrência do caráter vivo dessa tomada de posição que o passado se deixa apreender como fato de vida, como imperfeito jamais perfectível” (VATTIMO, 2010, p. 99).

Não obstante, esta desagregação epistemológica produz injunções que estão para além do seu próprio *métier*, de modo que a elaboração nietzscheana que lhe dá sustentação lança luz até mesmo ao agente existencial que a elabora, diluindo a concepção de um sujeito dividido e composto pela separação entre espírito/razão e corpo, elevando esta primeira à superioridade em relação ao ser, tal como no *res cogitans* cartesiano. Este sujeito, segundo Nietzsche, não pode ser compreendido como coisa em si mesma, posto que nele coabitam forças de potência que se conflitam constantemente, imputando ao existir um agir, ao invés de ser controlado pela consciência de sua existência. Neste sentido, o sujeito, na perspectiva nietzscheana, precede a substância/essência, não o seu inverso.

Com a realização de tal operação argumentativa, Nietzsche inverte o *cogito* cartesiano e denuncia todas as filosofias, até então, que haviam erigido seus postulados de maneira sistemática, embasando-se em uma extensa e dominante vontade de verdade, posto que “a vontade de verdade é a semente da qual brotaram, cresceram e se firmaram todas as árvores metafísicas” (ONATE, 2000, p. 49). Tal fundamento primeiro é, então, rechaçado pelo filósofo alemão, que vai perceber nas impressões caóticas que condicionam o conflito

das vontades de potência o aspecto central da experiência humana. Isto posto, é importante levar-se em consideração, também, que “problematizar a vontade de verdade não significa apenas substituí-la por uma vontade de inverdade, de engano, de aparência; trata-se, isto sim, de mostrar que o importante não é a falsidade ou veracidade de um conceito, juízo ou ato, mas sua contribuição para o desenvolvimento da potência” (ONATE, 2000, p. 51-52).

Ao postular tais ideias, Nietzsche finca de maneira precisa uma nova possibilidade de pensar, ultrapassando a rigidez dos pressupostos metafísicos. Este novo paradigma do pensar se sustentaria na fluidez das vontades que, intermitentemente, variariam a sua intensidade de potência. É a partir daquilo que Nietzsche chama de relação, ou seja, o imbricar destas forças que se opõem, que seria, enfim, possível instaurar uma maneira de pensar que sirva à vida e confira feições delineadas aos agentes atuantes destas forças; uma maneira de pensar dissociada do fundamento e galgada na experimentação. Em linhas gerais, portanto, percebe-se que nesta superação à metafísica, nesta *transvaloração de todos os valores*

As potências não preexistem à relação e ao instante em que se efetivam, ou melhor, elas só podem ser vislumbradas no relacionar-se acréscimo, da reunião estabilizadora desses lusco-fuscos potenciais. Com isso, o instante perde o traço fixador, plasmador que o caracterizava na tradição metafísica, para converter-se em índice fugidio das relações potenciais. Os eventos de constituição e dissolvência ocorrem simultaneamente e emergem da própria relação, impedindo aplicar-se a tal acontecer recortes temporais sucessivos, justificáveis apenas enquanto auxiliam as configurações humanas em seu exercício de potência. (ONATE, 2000, p. 102)

Toda esta elucubração, da parte de Nietzsche, foi responsável por inspirar diversos autores que, posteriormente, aprofundaram as suas teses iniciais, de maneira a conduzir a hermenêutica histórica à um patamar distinto daquele da modernidade; condução esta que, em muitas situações, é vista com maus olhos por alguns historiadores. Para se entender esta passagem para noção de pós-moderno, portanto, é preciso compreender que há aqui uma passagem desta postura gnoseológica para uma postura que, em linhas gerais, se além ao aspecto ontológico do conhecimento, levando em consideração, também, os elementos descontínuos da própria formação deste conhecimento, desenraizando-o da sua concepção moderna totalizante, posto que

[...] pensar com o prefixo ‘pós’ é, precisamente, a atitude que, em termos diversos, [...] Nietzsche e Heidegger procuraram construir em relação à herança do pensamento europeu, que puseram radicalmente em discussão, recusando-se, porém, a propor sua ‘superação’ crítica, pela boa razão de que isso teria significado continuar prisioneiros da lógica de desenvolvimento própria desse mesmo pensamento. (VATTIMO, 1996, p. vi)

É neste sentido, portanto, que se pode afirmar que “o grande relato perdeu sua credibilidade” (LYOTARD, 2009, p. 69). A condição pós-moderna, neste interim, diz respeito não mais a possibilidade de se apreender o conhecimento na sua inteireza objetiva como outrora, mas a contestação persecutória dos próprios procedimentos deste processo de apreensão do conhecimento. Percebe-se a inclusão, neste cenário, de um elemento de dúvida com relação à própria possibilidade de compreender a realidade em sua inteireza, causando, assim, um processo de fragmentação epistemológica; “isso significa que não existem verdades por si sós evidentes, ou seja, capazes de se manifestar como tais antes de cada enquadramento em categorias convencionais ou históricas” (VATTIMO, 2010, p. 58). Com isto, percebe-se que

A “crise” do saber científico, cujos sinais se multiplicam desde o fim do século XIX, não provém de uma proliferação fortuita das ciências, que seria ela mesma o efeito do progresso das técnicas e da expansão do capitalismo. Ela procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber. Esta erosão opera no jogo especulativo, e é ela que, ao afrouxar a trama enciclopédica na qual cada ciência devia encontrar seu lugar, deixa-as se emanciparem. (LYOTARD, 2009, p. 71)

Por este ângulo, segundo as linhas circunstanciais do pensador francês Jean-François Lyotard, o status dos metarrelatos perde sua credibilidade a partir da ascensão interna da constituição de instituições operacionais que agem no fito de deslegitimar o saber científico, conduzindo “a substituição da normatividade das leis pela eficiência mensurável de procedimentos” (LYOTARD, 2009, p. 82). Tal ilegitimidade, no entanto, não se refere a perda inequívoca da objetividade do saber enquanto uma unidade articulada, mas justamente o seu oposto, ou seja, a intensificação de uma pluralidade de relatos que competem entre si, em uma espécie de “mercado do saber”. Em linhas gerais, portanto, pode-se dizer que o pós-moderno está intimamente atrelado à uma condição de dúvida, em que se postula uma postura crítica em relação às

interpretações totalizantes. A partir disto, a contribuição de Nietzsche para o desenvolvimento desta noção se faz clara, posto que

Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral. A “ruptura com o princípio da individuação” torna-se a via para escapar da modernidade. (HABERMAS, 2000, p. 137)

Ao traçar tal postulado, Nietzsche está propondo um novo paradigma ao saber, sob o qual as certezas teóricas daquele mundo em que o filósofo alemão viveu não se sustentam *per si*. A realidade, tal como a concebiam os cientistas da época, não poderia ser apreendida de maneira puramente silogística e gnoseológica, posto que dentre os meandros da constituição deste saber prescritivo estariam subjacentes diversos atos de vontade que provocariam uma série de discontinuidades. É neste sentido que, em linhas gerais, pode-se dizer que “esse é o contexto em que a compreensão histórica pós-moderna se situa: fora das associações de progresso ou desenvolvimento iluministas, do processo idealista/hegeliano da história do mundo, ou de noções marxistas essencialistas a respeito da história” (HUTCHEON, 1991, p. 126). Não obstante, nem a noção de pós-moderno, quanto menos sua herança nietzscheana, estão destituídos de um elemento propositivo. É esta característica afirmativa que, por fim, atribuímos ao legado de Nietzsche à História, configurando-se, assim, como um *ethos* particular para o historiador, como veremos a seguir.

### 3. DA UTILIDADE DE NIETZSCHE PARA A HISTÓRIA

Vimos até aqui que a contribuição de Nietzsche à História, em dois de seus vieses interpretativos, tem alocado as letras do filósofo alemão à um corpo argumentativo que se apresenta, em substância, de maneira negativa e em tom de crítica. Em razão das convergências existentes entre tais vieses que, vez ou outra, imbuem à Nietzsche o papel central no processo de dissolução do saber histórico, criou-se um costume recorrente em tomar os pressupostos

nietzscheanos apenas sob esta ótica, relegando o componente propositivo de suas letras à segundo plano ou, em casos mais radicais, até mesmo a negação da existência deste componente. Como observamos nas palavras do historiador Hayden White

[...] Nietzsche limitou-se a dizer o que não seria uma historiografia criativa, a serviço da vida; não disse como seria ela. Seria estrutural ou narrativa, sincrônica ou diacrônica, quanto à concepção? Seria uma “estória” de homens individuais em disputa com o destino, ou uma avaliação de uma sequência concluída de eventos, ou por outro lado, uma evocação metafórica de possibilidades heroicas? Nietzsche disse que poderia ser todas essas coisas simultaneamente, ou qualquer delas isoladamente ou em combinação, dependendo das necessidades dos homens como o historiador as concebe. Em suma, Nietzsche conferiu a autoridade de determinar tanto o escopo de uma dada obra histórica quanto a forma que ela assumirá à própria sensibilidade do historiador para as necessidades vitais do seu tempo. Ao historiador é vedado apenas deificar o passado à custa do presente e o presente à custa do futuro – isto é, escrever história monumental acrítica ou história antiquária acrítica, ou, inversamente, histórica crítica não-heróica e irreverente. (WHITE, 1992, p. 364)

As palavras de Hayden White induzem ao pensamento de que Nietzsche, sobremaneira, só teria legado à história uma crítica de caráter negativo, apontando os seus erros. De certa forma, o autor está certo, pois Nietzsche, de fato, não postula um modelo de história propriamente dito. O ponto central, contudo, reside justamente neste argumento, posto que seria um contrassenso da parte do filósofo alemão propor um modelo teórico todo intrincado, quando da sua formulação denunciatória para com a consciência histórica moderna. Como argumenta Jensen (2020, p. 64), “o objetivo da historicização de Nietzsche não é nem explicar nem provar que as coisas “realmente eram assim” – não é ser preciso, exaustivo ou completo. Em vez disso, o objetivo está em iluminar um tipo que intuitivamente se possa, como ele afirma, ‘amar e respeitar’”. Em outras palavras, o filosofar histórico de Nietzsche que marca esse ethos

[...] exige, neste sentido, o advento de uma nova filosofia que ele designa, precisamente, como “filosofia histórica”, além de um novo “método” susceptível de se opor ao pensamento “metafísico” que se limita a procurar, por toda a parte, essências imutáveis e origens absolutas: pensar de maneira histórica – *in historicis* – é tentar encarar os termos, supostamente opostos ou exclusivos, como se eles se gerassem uns aos outros (o egoísmo que gera o altruísmo, a “verdade” como certa espécie

de erro), além de pensar a continuidade do vir-a-ser, em vez da ruptura e da distinção radical dos “seres” e das “coisas”. (DENAT, 2008, p. 8)

Neste sentido, a fim de compreender o legado de Nietzsche à História, é preciso entendê-lo não como um modelo teórico solidamente determinado, mas como postulados ditirâmicos que caracterizam uma maneira de “enfrentar” a história por parte do historiador. Em outras palavras, “não se trata de refletir enquanto filósofo sobre a história, ordenando-a conforme um sentido, mas de filosofar historicamente, isto é, de mostrar a realidade histórica do que parecia eterno. O filosofar história é um fazer, e não uma reflexão” (BINOCHE, 2014, p. 46).

Caracteriza-se, portanto, um *ethos* de como tanto o sujeito da vida quanto o historiador se relacionam com a história; história esta que, sobretudo, está intimamente ligada à vida. Para compreender como tais postulados se concatenam em um *ethos*, contudo, faz-se necessário articular os sentidos que Nietzsche atribui às noções de *fatum*, aos conceitos de *aistórico* e *supra-histórico* e às categorias de história monumental, antiquária e crítica, com suas utilidades e desvantagens e, principalmente, o elemento genealógico em todo este interim.

Ao se referir à noção de *aistórico*, Nietzsche a define, em uma comparação com a condição dos animais, como a capacidade de esquecer. Neste sentido, o que se infere é que o ser humano, em razão de sua condição existencial, é incapaz de se desvencilhar das memórias que regem o seu passado. Por conta desta incapacidade, os sujeitos estariam muito presos ao *devir* histórico, não conseguindo produzir um sentido vital para a vida no presente. Para atingir tal estágio, portanto, seria preciso, segundo o autor, que os indivíduos retraíssem este impulso histórico, para que, embora não conseguissem viver plenamente de maneira *aistórica* (posto que esta categoria também possui suas desvantagens, como a desintegração de qualquer sentido de identidade do sujeito que ficou desmemoriado), assim consigam provocar um maior equilíbrio entre estas duas forças e as injunções que proporcionem a fuga do presídio da história. Em outras palavras, “o *aistórico* é como uma atmosfera envolvente em que a vida se reproduz, para de novo desaparecer com o aniquilamento dessa atmosfera” (NIETZSCHE, 2017, p. 38-39).

Com relação à noção de *supra-histórico*, o filósofo alemão afirma que os

sujeitos que empregam este tipo de noção interpretam que “o passado e o presente são uma e mesma coisa, ou seja, em toda multiplicidade, são tipicamente iguais e, como uma onipresença de tipos perpétuos, são uma imagem paralisada de valor invariável e de significado eternamente idêntico” (NIETZSCHE, 2017, p. 43). Ou seja, ao apresentar tal noção, o que se argumenta é que esta incorre no erro de tomar o devir histórico como um todo homogeneizante, desconsiderando totalmente quaisquer lições que o passado pode legar à vida. Neste sentido, trata-se de obscurecer a chama da essência do acontecimento, engessando o devir sob a ótica do vazio do acaso e, assim, destituindo a vida do seu poder de interferir neste processo. Por outro lado, tal noção também traz em seu bojo a utilidade de entender as particularidades caóticas e atreladas ao acaso que cada acontecimento possui, fazendo com que, assim, os sujeitos se desliguem de uma consciência histórica teleológica ou idealista que vilipendie a vida e possam ir “em direção daquilo que dá à existência o caráter da eternidade e identidade” (NIETZSCHE, 2017, p. 142).

Quanto às categorias de história elaboradas pelo filósofo alemão, são realizados apontamentos que introduzem uma vantagem e uma desvantagem para cada uma destas. A pertinência de tais apontamentos para o desenvolvimento do *ethos* implícito na obra de Nietzsche, jaz justamente no fato destes servirem de exemplos para aclarar os pontos obscuros da consciência histórica de sua época. Tais pontos obscuros (desvantagens da história para a vida) podem ser solucionados a partir da inserção deste *ethos* que, sobretudo, está centrado na pedra-angular do empreendimento genealógico. Antes de adentrar nesta discussão, contudo, é preciso apresentar o que se entende por tais categorias. Sobre isto, sintetiza

Cada uma das três espécies de história existentes tem seu lugar em um determinado solo e sob um determinado clima: em outros casos alastram-se como ervas daninhas. Se um homem quiser criar algo grandioso, e precisar do passado, então se apoderará do passado por meio da história monumental; aquele que, ao contrário, quiser preservar o costume e a reverência pelo que é antigo, cultivará o passado como historiador antiquário; e apenas aquele em que a carência do presente aperta o peito, querendo livrar-se a qualquer preço do seu fardo, tem necessidade da história crítica, isto é, da história que julga e condena. A transposição descuidada de vegetais produz danos: o crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o conhecedor do grandioso sem a capacidade do grandioso são



tais plantas degeneradas, que se alastram como ervas daninhas quando afastadas de seus solos naturais. (NIETZSCHE, 2017, p. 55)

Com isto, são apontadas diretrizes que coordenam os prós e os contras destes tipos de história e, para aquilo que nos interessa neste estudo, as lacunas a serem resolvidas, ou seja, o monumental que provoca disjunções na vida por não possuir a virtude para agir; o antiquário que venera em demasia o passado e se nega às aberturas do presente e, por fim, o crítico que nega o passado, esquecendo que também é fruto dele. Estas lacunas só podem ser preenchidas, segundo Nietzsche, “quando a história suportar transformar-se em obra de arte, ou seja, em pura forma artística, ela poderá conservar ou mesmo despertar os instintos” (NIETZSCHE, 2017, p. 98). Ao se referir à História como obra de arte, contudo, o filósofo alemão não está negando em sua integralidade o caráter científico desta, mas está, como argumentamos, compreendendo que a História é, antes de tudo, um processo de desenvolvimento interpretativo. Esta interpretação, que se configura como arte por produzir no sujeito, a partir da sua expressividade, as forças vitais para a vida, configuram um *ethos* para o historiador que se dá, como queremos argumentar, a partir do empreendimento genealógico.

Frente às noções e categorias mobilizadas até aqui, fica claro que a ideia de presumir um modelo articulado de maneira sólida para que se coloque em prática a ciência histórica, na visão de Nietzsche, não é possível. Para tanto, é preciso retornar ao princípio das considerações de Nietzsche sobre a história, em sua relação com a noção de *fatum*, para promover uma reflexão mais adequada sobre o *ethos* do historiador segundo o filósofo alemão.

Ao se referir a *fatum*, Nietzsche designa um conceito que expressa a necessidade absoluta de tudo o que acontece, ou seja, de que o *fatum* simboliza o agente do destino no devir histórico. Em suas próprias palavras,

[...] por mais que o *fatum* apareça para nós, na sua condição de limitador último, como mais poderoso do que a vontade livre, isto não deve nos levar a esquecer de duas coisas. Em primeiro lugar, que o *fatum* é somente um conceito abstrato, uma força sem matéria, que para o indivíduo só há um *fatum* individual, que o *fatum* não é outra coisa senão uma concatenação de acontecimentos, que o homem determina o seu próprio *fatum* tão logo ele venha a agir e a criar, com isso, os seus próprios acontecimentos, e que a sua atividade não começa com o

nascimento, mas antes nos pais e nos antepassados. (NIETZSCHE, 2005, p. 64)

Segundo sua interpretação, portanto, no devir histórico não haveria acaso puro nem mesmo um determinismo metafísico e/ou teleológico, pois o *fatum* é a expressão do conjunto de forças e condições que totalizam a vida. Nesse sentido, o *fatum* se expressa inequivocamente como uma expressão imanente da vontade de potência, permeando todas as coisas.

A relação fundamental do *fatum* com a história, considerando estes termos, sinaliza para uma interpretação na qual os indivíduos são arrastados para os círculos da história universal, emergindo dessa relação a luta entre a vontade individual e a vontade geral, da qual “se insinua a presença desse problema infinitamente importante que é o da justificação do indivíduo em relação ao povo, o do povo em relação à humanidade e da humanidade em relação ao mundo” (NIETZSCHE, 2005, p. 62).

É para concretizar a interpretação dessa relação, portanto, que se faz necessário mobilizar a fortuna crítica do filósofo alemão, a fim de identificar quais as bases conceituais por ele levantadas que criam as condições para se estipular esse *ethos* que estamos discutindo aqui. Neste sentido, os procedimentos que Nietzsche lega ao aparato processual da pesquisa histórica se apresentam de maneira fluída, em um desenvolvimento interpretativo que é corporificado a partir da própria articulação genealógica que o filósofo alemão constrói. Com isto, diz-se que

[...] se interpretar é se apoderar por violência ou sup-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos. (FOULCAULT, 1998, p. 26)

Este interpretar, como vimos anteriormente, é o que constitui o elemento principal do objeto relacional que opõe as vontades de potência, compreendendo assim as possibilidades experimentais do saber. Contudo, no que tange o empreendimento genealógico e a centralidade do componente interpretativo

nele, é preciso compreender que esta genealogia, em Nietzsche, não compreende o traçar de um panorama normativo pautado em um início, meio e fim. O apego aproximativo com o aspecto temporal, inclusive, aparece de forma quase irrelevante, posto que neste tipo de história “as forças que se encontram em jogo [...] não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (FOULCAULT, 1998, p. 28). Com isto, o procedimento genealógico focaliza justamente as tensões coexistentes que provocam as rachaduras daquele acontecimento, a partir das forças do acaso que geram o seu ineditismo e que trazem, por fim, a partir dos atos de vontade (ou vontades de potência, para utilizar dos termos do próprio Nietzsche) do historiador, a sua historicidade. É a partir destes atos de vontade/vontades de potência (ou, como aqui preferimos chamar, esse *ethos*) que o historiador media o que é historicizável e o que não é; ou, para utilizar das linhas nietzscheanas, “que se perceba, com instinto forte, quando é necessário sentir historicamente ou aistoricamente” (NIETZSCHE, 2017, p. 38).

Para além disto, este procedimento genealógico insere o *ethos* implícito na obra de Nietzsche em uma proposta de efetividade à vida no que tange as desvantagens que o filósofo alemão apontou para as categorias de história monumental, antiquária e crítica, a partir do momento que “a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito às antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje torna-se destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber” (FOULCAULT, 1998, p. 37). Neste sentido, a genealogia aloca o historiador em uma posição de mediador entre o objeto verificável e os atos de vontade deste, compondo, assim, uma trama historiográfica orgânica. Com isto, portanto, pode-se dizer que, na perspectiva nietzscheana, “a história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para delas se apoderar” (DELEUZE, 1976, p. 3).

A partir deste empreendimento genealógico, portanto, o historiador se debruça sob o seu objeto de maneira a dissolvê-lo a partir de uma radicalização das suas próprias características, pautada em uma operação interpretativa. Esta “análise química” perpetrada por Nietzsche, para utilizar os termos do filósofo italiano Gianni Vattimo, configura-se em um procedimento próprio da fortuna

crítica nietzscheana. Em outras palavras,

Esse pensamento da proximidade também poderia ser definido como um pensamento do erro; ou, melhor ainda, da 'errância', para ressaltar que não se trata de pensar o não-verdadeiro, mas de encarar o devir das construções 'falsas' da metafísica, da moral, da religião, da arte – todo esse tecido de erronias que constituem a riqueza ou, mais simplesmente, o ser da realidade. (VATTIMO, 1996, p. 176)

Ao realizar esta dissolução, o historiador se aproxima de uma história que serve à vida, pois lança luz sobre a gênese errante que a constitui, não no intuito de dar cabo desta, mas de perceber a própria imensidão que a constitui. Em linhas gerais, “não se trata de desmascarar e dissipar os erros, mas de vê-los como a própria fonte de riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, ser, ao mundo” (VATTIMO, 1996, p. 176). A partir disto, a história se aproxima do seu aparato ontológico, a fim de se inserir em uma proposta de abordagem voltada à existência. As fileiras interpretativas que representam o passado, neste cenário, remontarão “seus caminhos, as mensagens da *Ueberlieferung*, apenas com o objetivo de reconstruir sempre de novo a continuidade da experiência, individual e coletiva” (VATTIMO, 1996, p. 187). É neste sentido que, por fim, ao trazer à tona a substancialidade da vida na história,

Estamos mais uma vez diante de um esforço para pensar a saída da metafísica numa forma não ligada à superação crítica, como na segunda inatual; mas aqui, em consequência da radicalização da análise química, sabemos que não se trata de recorrer a valores 'supra-históricos', mas de viver plenamente a experiência da necessidade do erro, de elevar-se por um instante acima do processo, ou seja, de viver a errância com uma atitude diferente. (VATTIMO, 1996, p. 177)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente a discussão aqui esboçada, consideramos que a fortuna crítica do filósofo alemão Friedrich Nietzsche se apresenta à reflexão histórica de maneira ativa. Embora a reticência de boa parte dos historiadores profissionais às teses levantadas por Nietzsche e seus sucessores pós-modernos seja, em partes, compreensível, negar a sua utilidade parece-nos, em substância, um contrassenso. Nietzsche, como se pode perceber, foi pioneiro em diversos temas

que, nos dias atuais, são pontos consensuais entre historiadores, tais como: a impossibilidade de representar o passado tal como ele de fato transcorreu; a irremediável intervenção pessoal do historiador em seu objeto; a consideração acerca da tarefa do esquecimento no processo de memória; a consideração a respeito dos elementos artísticos no texto histórico, dentre tantos outros temas.

Para além disto, a própria configuração propositiva de sua fortuna crítica nos possibilita pensar em suas teses de maneira também metodológica, concatenando-as em uma operação processual que imbui ao historiador um *ethos* próprio. Este método, contudo, não pode ser entendido segundo os parâmetros desta consciência moderna, mas a partir da alteração de status levada à cabo por Nietzsche, a que aqui aludimos, da noção de verdade/metafísica. Em outras palavras,

Através do *fatum* fica autorizada a possibilidade de uma vida afirmativa, dotada de uma liberdade que advém do reconhecimento da necessidade de que tudo foi como deveria ser e que cada ação é uma expressão da providência pessoal, um atuante oculto e senhorial - parte do *fatum*. [...] Tal afirmação se conclui como resultado da leitura cíclica do tempo pela via do eterno retorno e, conseqüentemente, pelo amor ao destino, o amor *fati*. (CORREA; MELO, 2023, p. 66)

Neste sentido, tal *ethos* é muito mais uma postura, um modo de se relacionar com o passado a partir da construção de sentidos que envolve o *fatum*, do que propriamente um modelo teórico elaborado, tal como o postula Gilles Deleuze<sup>3</sup>, de como se produzir história. Para entender o Nietzsche historiador, portanto, consideramos que é preciso ir além de sua *Segunda Consideração Extemporânea* e perceber como, no corpo de suas obras, o filósofo formulou as bases para este *ethos* que, julgamos nós, é não só útil como, também, em si mesmo extemporâneo. É neste sentido que, ao se levar em

---

<sup>3</sup> Deleuze (1976, p. 64) interpreta a doutrina das vontades de potência de Nietzsche como um método, afirmando que este consiste na referência de um conceito à vontade de potência, para que, deste modo, este (o conceito) se torne uma consequência desta sem a qual este não poderia ser concebido. Esta elucubração, segundo o pensador francês, se filiará à questão trágica, remontando às raízes interpretativas de Nietzsche, quando das suas linhas sobre a tragédia grega. Ao fazer isto, portanto, o círculo se fecharia na tentativa nietzscheana de aproximar ciência e arte. Neste sentido, o que se impõe na obra de Nietzsche, segundo Deleuze, é a precedência de um método trágico (ou da dramatização) que, a partir da união destes aspectos da construção do saber, o diferencial, o tipológico e o genealógico, fornece à ciência (no nosso caso, a histórica) a oportunidade de, enfim, servir à vida. Seria, portanto, ao dramatizar os fatos históricos (transformando-os em arte) que o método nietzscheano toma forma.

consideração os aspectos histórico, aistórico e supra-histórico, o historiador pode, a partir da análise química efetuada no empreendimento genealógico, esboçar uma experimentação histórica interpretativa que, enfim, se apresente enquanto arte, inserindo-se na dinâmica do *fatum* e servindo à vida.

## REFERÊNCIAS

BARROS, José D'Assunção. Descontinuidades. In: **Teoria da História: os paradigmas revolucionários**. Vol. III. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011, p. 155-282.

BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 34, p. 35-62, 2014.

CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário**: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CORREA, Paulo Rogério da Rosa.; MELO, Roberta Soares. O *fatum* em Nietzsche: culpa e responsabilidade. In: **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 7, n. 16, Jan/Jun., p. 50-69, 2013.

DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 24, p. 7-42, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FOULCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 15-37.

HABERMAS, Jürgen. Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de inflexão. In: **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 121-151.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: história, teoria, ficção. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

JENSEN, Anthony K. A visão afirmativa de Nietzsche na Segunda Consideração Extemporânea. In: **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 41, n. 3, p. 49-78, 2020.

LIMA, Márcio José Silveira. Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 30, p. 159-182, 2012.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. São Paulo: Escala, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio;

São Paulo: Loyola, 2005.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (*Coleção Os Pensadores*)

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**: segunda consideração extemporânea. São Paulo: Hedra, 2017.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica**. São Paulo: Discurso Editorial / Editora UNIJUÍ, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WHITE, Hayden. Nietzsche: a defesa poética da história no modo metafórico. In: WHITE, Hayden. **Meta-História**: a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 339-382.

**Recebido em: 24-12-2024**

**Aprovado para publicação: 28-06-2025**