

# As noções de história na *II Consideração Extemporânea* e em *Humano, demasiado humano*

Wilson Antonio Frezzatti Jr.\*

**Resumo:** *A II Consideração extemporânea* (1874) e *Humano, demasiado humano* (1878) são duas obras em que história tem papel central. O objetivo deste artigo é investigar as diferenças na utilidade da história que Nietzsche propõe nesses dois textos. No primeiro, há a pretensão de substituir a ciência histórica hegeliana por três tipos de ciência histórica, cada um deles adequado a certo momento da cultura. No segundo texto, não há propriamente uma ciência histórica, mas uma filosofia com sentido histórico: a ação da história nessa obra é mais radical, tanto na tentativa de superação da metafísica quanto na relação com a vida.

**Palavras-chave:** ciência, desenvolvimento, história, metafísica, vida.

---

\* Professor associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná Unioeste, Campus Toledo, PR, Brasil. Coordenador do GEN.

Correio eletrônico: wfrezzatti@uol.com.br

Quando abordamos a noção de história no pensamento nietzschiano, dois textos nos são impostos de imediato: a *II Consideração extemporânea*, intitulada “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” [*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*], e *Humano, demasiado humano* [*Menschliches, Allzumenschliches*]. O primeiro livro foi publicado em 1874, tendo como pano de fundo a crítica contra o historicismo hegeliano que dominava o pensamento acadêmico da época. Nietzsche propõe formas nas quais a história possa ser utilizada para promover a vida e não paralisá-la, ou seja, para estimular as produções culturais e não cristalizá-las. A crítica à formação e à cultura alemãs, a condição humana e o papel da memória são também aspectos importantes dessa obra. *Humano, demasiado humano* tem seu primeiro volume publicado em 1878, e seu subtítulo é “Um livro para espíritos livres” [*Ein Buch für freie Geister*]. O espírito livre é aquele desvinculado dos valores vigentes, aquele espírito que tem a possibilidade de superar a cultura vigente e criar uma nova cultura. Para o filósofo alemão, isso significa libertar-se da metafísica, do idealismo e do romantismo. Assim, Nietzsche propõe uma filosofia histórica, antagonista à filosofia metafísica e aliada a uma postura científica antidogmática, ou seja, que questiona toda verdade estabelecida. A verdade e a moral não são eternas, mas construções humanas, demasiado humanas.

Embora nos dois textos o caráter histórico esteja associado à vida entendida como força criativa e à ciência, entendemos que há grandes diferenças na utilidade da história que Nietzsche propõe nesses dois momentos. Na *II Consideração extemporânea*, Nietzsche pretende substituir a ciência histórica hegeliana por três tipos de ciência histórica, cada um dos quais deve ser utilizado em um momento adequado. Em *Humano, demasiado humano*, não temos propriamente a proposta de uma ciência histórica, mas de uma filosofia com sentido histórico, a qual acreditamos ter um significado fortemente evolucionista, porém sem ter uma perspectiva progressista.

Pretendemos mostrar que, nessa obra, a ação da história é mais radical do que na primeira em dois aspectos, a saber, na tentativa de superação da metafísica e na relação com a vida.

Antes de abordarmos a *II Consideração extemporânea*, é necessário esclarecer o uso que Nietzsche faz de dois termos, os quais são normalmente traduzidos para o português como “história”: *Historie* e *Geschichte*. Apoiamo-nos aqui na nota de Süsskind em sua tradução de *Cinco prefácios a cinco livros não escritos*: “a primeira palavra [*Historie*], de origem latina, tem um uso mais acadêmico e designa a ciência histórica, o conhecimento e o registro dos fatos que aconteceram no passado. Quanto à segunda [*Geschichte*], trata-se do próprio acontecer da história, a passagem do tempo e das épocas que se sucedem”<sup>1</sup>. Lembramos que, em alemão, o verbo *geschehen* significa acontecer, suceder, e o substantivo *Geschehen*, acontecimentos e também história. Assim, nos dois últimos parágrafos da primeira seção da *II Consideração extemporânea*, encontramos uma esclarecedora contraposição entre os dois termos:

A história [*Geschichte*, o ocorrido no tempo] pensada como ciência pura e tornada soberana seria uma espécie de encerramento e balanço da vida para a humanidade. A formação histórica [*historische Bildung*], pelo contrário, só é algo salutar e que promete futuro em decorrência de um poderoso e novo fluxo de vida, por exemplo, de uma cultura [*Cultur*] vindo a ser, portanto somente quando é dominada e conduzida por uma força superior e não é ela mesma que domina e conduz. (HL/Co. Ext. II 1, KSA 1.257)<sup>2</sup>

A história [*Historie*, a ciência ou o estudo histórico] na medida em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência [*Macht*] ahistórica e, por isso, nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática” (HL/Co. Ext. II 1, KSA 1.257)

---

<sup>1</sup> Nota de Süsskind a “A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã”, cf. Nietzsche, 2000, p. 81. Süsskind opta por traduzir *Historie* por historiografia (ciência da história) e *Geschichte* por história. Cf. também Itaparica na introdução de sua tradução da *II Consideração extemporânea*, cf. Nietzsche, 2017, pp. 11-12.

<sup>2</sup> Todas as traduções dos excertos de Nietzsche são de nossa responsabilidade.

Na primeira citação, temos a proposta da transformação do que ocorreu no tempo [*Geschehen, Geschichte*] numa ciência [*Historie*], o que deve ocorrer se essa ciência se subordinar a uma meta mais elevada, a própria vida. A segunda citação é concluída por Nietzsche com a discussão do quanto a vida precisa da *Historie*: no caso de exagero, tanto a vida quanto a *Historie* degeneram.

O homem corre o risco de degeneração pelo excesso de *Historie*, pois, ao contrário dos animais que não cultivam a memória, ele é um animal histórico. Sua felicidade seria encontrada no poder esquecer, no sentir ahistoricamente a passagem do tempo (cf. HL/Co. Ext. II 1, KSA 1.248-250). Para obter essa capacidade e evitar que deixemos de ser humanos pelo exagero da história, Nietzsche estabelece uma classificação da ciência histórica (*Historie*), usando como critério sua pertinência ao ser vivente (cf. HL/Co. Ext. II 2, KSA 1.258-265): a) a história monumental [*monumentalische Historie*]: agir e aspirar a algo; b) a história antiquária [*antiquarische Historie*]: preservar e venerar; e c) a história crítica [*kristische Historie*]: sofrer e carecer de libertação. Cada um desses tipos de ciência histórica é adequado a um tipo de homem e de cultura em um determinado momento, não havendo uma regra fixa para seu uso em favor da vida. Como uma planta, cada tipo dá-se bem apenas em um determinado clima e solo, e, se alienado de sua condição particular, ele degenera. Além disso, vantagens e desvantagens estão associadas a cada tipo de *Historie*.

A história monumental é útil ao homem que quer criar algo de grandioso (cf. HL/Co. Ext. II 2, KSA 1.259-264). Para isso, apodera-se do passado como algo espetacular que deve e pode ser repetido. A veracidade em relação ao passado histórico não é necessária para a produção de algo grandioso, basta usar o passado monumental como um “efeito em si”, desvinculado de suas causas históricas. Trata-se de uma criação próxima da livre expressão poética. A desvantagem da história monumental ocorre quando não há força para produzir algo tão grandioso e a mediocridade, apoiando-se na tradição, age

contra os verdadeiros artistas. O resultado é a paralisação das forças criativas, isto é, da própria vida.

A história antiquária expressa a preservação e a veneração às produções da tradição, o amor e a fidelidade à origem e o agradecimento à existência (cf. HL/Co. Ext. II 3, KSA 1.265-269). Esse tipo de história serve à vida ao preservar as condições nas quais uma tradição surgiu e se desenvolveu, permite-se viver hoje como se vivia antigamente. A história antiquária liga um povo à terra natal, valorizando-o e impedindo que sejam buscadas referências estrangeiras. Ela evita que uma cultura se perca na busca desenfreada pelo novo. Aqui o sentido histórico, por meio do enraizamento no passado, justifica a existência. Sua veneração e sua preservação dignificam o diminuto, o esfacelado, o circunscrito e o obsoleto. Do mesmo modo que a história monumental, a história antiquária não tem compromissos com a verdade, ela reconstrói o passado a favor do crescimento no hoje. Como exemplo desse tipo de história, Nietzsche apresenta Goethe e o renascimento italiano. Entretanto, como a visão da cultura antiquária é restrita à sua tradição, perde-se a medida e a proporção das coisas em sua própria época. Há o perigo de dar o mesmo valor a todas as coisas, já que todas elas têm sua referência no passado, e de sempre hostilizar e recusar o novo. O exagero da história antiquária leva à mumificação: não há mais crescimento da vida e até as raízes tradicionais podem se cristalizar – há uma sufocante paralisia.

O erudito, com sua valorização excessiva do passado, com sua fixação nas coisas do passado e nos livros, é o tipo do exagero antiquário. A história antiquária tende a sufocar os outros tipos de história. Por isso, a necessidade da história crítica: por vezes, o homem necessita destruir seu passado para que a vida possa se expandir. Para esse tipo de história, todo passado é digno de ser condenado. Não se trata de justiça contra a fraqueza e a violência presentes em todas as coisas humanas, mas de condenar aquilo que

obstrui o interesse da vida. Não se trata também de um conhecimento científico ou racional, mas de algo próximo da sabedoria do Sileno que foi expresso por Mefistófeles no *Fausto* de Goethe e citado por Nietzsche: “tudo o que vem a ser // É *digno* só de perecer; // Seria, pois, melhor, nada vir a ser mais”<sup>3</sup>. O esquecimento de aspectos sombrios da humanidade, valorizado nos outros tipos de história, aqui deve ser eliminado: para o passado ser visto de modo crítico, deve-se considerar que ele merece o perecimento. Entretanto, há um risco: o homem crítico também é resultado dos erros e dos crimes do passado. Além disso, a história crítica apresenta outros dois perigos: não saber claramente qual é o limite da negação da tradição; e a fraqueza do que está sendo criado em relação ao que já está estabelecido pela tradição.

Ao expor a história crítica, Nietzsche nos esclarece dois aspectos que consideramos importantes: o que ele entende por vida, e como ele concebe, na *II Consideração extemporânea*, as mudanças culturais e mesmo as mudanças no indivíduo. Afinal, o que é vida, a meta do uso adequado das ciências históricas? A vida [*Leben*] é “essa potência oculta, impulsiva, insaciavelmente desejosa de si mesma [*jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht*]” (cf. HL/Co. Ext. II 3, KSA 1.269). Essas características, não bem definidas pelo filósofo alemão, podem nos aproximar tanto da vontade de vida schopenhauriana quanto de sua noção de vontade de potência. De qualquer forma, temos uma potência modeladora e criadora, que, antes de um caráter moral e epistemológico, tem um caráter estético.

---

<sup>3</sup> Trata-se dos versos de *Fausto* I, 1339-1341. Em Nietzsche: “Denn Alles was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht. Drum besser wär’s, dass nichts entstünde” (cf. HL/Co. Ext. 3, KSA 1.269). Utilizamos a tradução de J. Klabin Segall (cf. Goethe, 1981, p. 71). O verso completo de Mefistófelis é uma resposta à pergunta de Fausto sobre quem ele era: “O Gênio [*Geist*] sou que sempre nega! // E com razão; [...] // Por isso, tudo a que chamais // De destruição, pecado, o mal, // Meu elemento é, integral”.

É também com essa perspectiva estética que queremos entender o processo de transformações por meio das ciências históricas: estamos diante de configurações de – usando os próprios termos de Nietzsche – instintos, ou seja, diante de uma natureza [*Natur*]. Não devemos entender essa natureza como uma essência, mas como algo dinâmico. A “primeira”<sup>4</sup> natureza constitui-se em parte hereditariamente e em parte de modo adquirido, e deve ser combatida por meio de uma nova disciplina rigorosa. Se essa natureza for debilitada, implanta-se um novo hábito ou um novo instinto, isto é, uma segunda natureza: “nós cultivamos [*anpflanzen*] um novo hábito [*Gewöhnung*], um novo instinto [Instinct], uma segunda natureza [*zweiten Natur*] que define a primeira natureza [*erste Natur*]. Essa é uma tentativa, por assim dizer, *a posteriori* de conceber um passado do qual gostaria de se derivar, em contraposição àquele do qual se derivou” (HL/Co. Ext. II 3, KSA 1.270). O que é perigoso, pois as segundas naturezas são mais frágeis que as primeiras, mas, se conseguir vencer a disputa, a segunda natureza tornar-se-á primeira. Toda primeira natureza já foi segunda.

Não abordaremos aqui o diagnóstico que Nietzsche faz das consequências da falta de uma ligação entre a vida e a história [*Historie*] tornada ciência, entre elas a ausência de uma cultura na Alemanha (cf. HL/Co. Ext. II 4-9, KSA 1.271-324). Basta dizer que o conhecimento do passado deve servir ao presente e preparar o futuro, e não enfraquecer o presente e impedir um futuro vigoroso. A *Historie* científica, hegeliana e cristã nivela todos os acontecimentos, banalizando-os, e, assim, exclui a arte. Ela impede que a *Geschichte* seja um acontecimento, tornando-a neutra, apenas uma narrativa como todas as outras. Se a *Geschichte* fosse vista como uma potência artística, o mundo seria mais belo e profundo, o exterior do homem

---

<sup>4</sup> Utilizamos aqui *aspas* porque não sabemos qual é a primeira natureza realmente. O sentido de primeira aqui é o de natureza anterior.

seria consonante com seu interior. Só um grande homem criador pode escrever a *Geschichte*, pode entender a grandeza do passado. A *Historie* é escrita pelo erudito [*Gelehrt*] que apenas acumula fatos, todos equivalentes, sem possibilidade de criar algo, vê passado, presente e futuro da mesma forma, ou seja, como uma coleção de fatos.

O que nos importa aqui é a consequência do uso útil da *Historie* para a vida. Nietzsche, no texto em questão, espera que algum dia possamos recriar a cultura alexandrina<sup>5</sup> e colocar uma meta além dela. Desse modo, segundo o filósofo alemão, teríamos uma formação essencialmente ahistórica, muito rica e cheia de vida.

A postura ahistórica aqui está a favor da vida, pois é antagonista do hegelianismo (cf. HL/Co. Ext. II 8, KSA 1.307-311). Nietzsche relaciona a noção de história de Hegel com o abuso da história antiquária que ocorreria em sua época. Nessa perspectiva, os alemães, que seriam descendentes tardios e enfraquecidos de gerações mais fortes, entendem-se como uma geração no auge, como participantes de um estado de revelação quase máximo, como a meta e o sentido verdadeiro de todos os acontecimentos anteriores, enfim como o acabamento perfeito da *Geschichte* do mundo. O hegelianismo é a religião da potência da história, que substituiu outras potências espirituais, como a arte e a própria religião: troca-se a potência celeste pela potência em si, ou seja, pela objetividade. A *Geschichte* hegeliana, enquanto conceito que realiza a si mesmo ou que se autorrevela, tornou-se a única força soberana, o próprio caminhar de deus sobre a Terra. Como resultado, temos a idolatria do factual, da objetividade. O que significa dizer que todo evento tem uma necessidade racional, que todo acontecimento é a vitória do lógico e da “ideia”<sup>6</sup>. Toma-se

---

<sup>5</sup> Nietzsche refere-se à cultura teórica que teria sido criada por Sócrates com a destruição da tragédia e da sabedoria trágica (cf. GT/NT 18, KSA 1.115-120).

<sup>6</sup> Nietzsche utiliza também outras palavras para designar o uso prejudicial ou vantajoso da *Historie* para a vida ou a transformação da *Geschichte* numa ciência hegeliana que cultua a objetividade em antagonismo com um uso estético: sentido histórico [*historische Sinn*], impulso histórico [*historische Trieb*] e formação histórica [*historische Bildung*].

tudo objetivamente, não se ama nem se desespera por nada. Por exemplo, a morte de um Rafael nos é indiferente.

É contra essa idolatria dos fatos que o uso da *Historie* em favor da vida tem como alvo o ahistórico e o suprahistórico. O grande homem, que Nietzsche chama de o verdadeiro virtuoso, deve, ao mesmo tempo, nadar contra a corrente da *Geschichte* e, através dela mesma, conservar a memória daqueles que lutaram contra o predomínio cego dos fatos. Esse grande homem preocupa-se com o “assim deve ser” e não com o “assim é”: ele cria uma nova geração, uma nova narrativa histórica (cf. HL/Co. Ext. II 8, KSA I.310-311). Nesse sentido, podemos dizer que o uso vantajoso da *Historie* para a vida é estético. Deve-se trocar o cinismo do “as coisas devem ser do jeito que são” pela ironia do “saber que há decadência”. O saber histórico desvinculado da vida valoriza apenas o conhecimento de épocas passadas, impede que se crie algo a partir da própria experiência [*Erfahrung*], que se use o passado como um estímulo para o presente (cf. HL/Co. Ext. II 10, KSA I.324-334). Os antídotos contra o histórico são o ahistórico [*Unhistorisch*] e o suprahistórico [*Überhistorisch*]. O ahistórico é o esquecimento e a inserção num horizonte limitado, e o suprahistórico é desviar o olhar do vir-a-ser para o que dá à existência um caráter eterno e estável: a arte e a religião<sup>7</sup>. Por que o jovem Nietzsche busca refúgio na estabilidade, no esquecimento e na eternidade? Porque a força contrária é a ciência tomada pelo hegelianismo, isto é, a ciência que considera como verdadeiro ou científico o que é o resultado de um vir-a-ser histórico e nunca algo eterno. A ciência odeia o esquecimento e, por isso, “lança o homem em um infinito-ilimitado mar de ondas luminosas do vir-a-ser conhecido” (HL/Co. Ext. II 10, KSA I.330). Mas, segundo Nietzsche, o homem não suporta viver nesse infinito.

---

<sup>7</sup> Entendemos que aqui Nietzsche, quando fala de religião, refere-se ao dionisíaco, que nos induz a pensar que fazemos parte de um todo eterno e infinito. Cf. sobre a cultura trágica em GT/NT 13 (KSA I.115-120).

A ciência retira do homem a crença naquilo que o faz suportar a existência, ou seja, no eterno, o que enfraquece a vida. Assim, a ciência necessita de um controle, uma doutrina de saúde da vida [*Gesundheitslehre des Lebens*], que reconheça que o ahistórico e o suprahistórico são antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico (cf. HL/Co. Ext. II 10, KSA 1.331). Deve-se organizar o caos interno, provocado pelo acúmulo de fatos históricos, para se concentrar nas experiências autênticas e descobrir o conceito grego de cultura [*Cultur*]: cultura como uma *Physis* nova e aprimorada na qual há concordância entre vida, pensamento, aparência e querer, e não como decoração ou ornamento.

Esse alvo vale tanto para um indivíduo quanto para um povo e já estava presente em *O nascimento da tragédia* § 23 (1872): “E um povo somente vale – como, aliás, também um homem – tanto quanto puder imprimir em suas vivências o selo da eternidade: pois assim como que se desmundaniza [*entweltlicht*] e mostra sua convicção profunda e inconsciente na relatividade do tempo e no significado verdadeiro, isto é, metafísico da vida” (KSA 1.153). E também em “Sobre o *pathos* da verdade” (1872), há um impulso que busca a eternidade. A disposição humana em procurar a verdade não é decorrência do conhecer por conhecer, mas da necessidade que o homem tem em superar sua finitude. Encontrar a verdade absoluta e imutável é uma tentativa de permanecer para além de nossa efemeridade. Na metáfora nietzschiana, viver é cavalgar o dorso de um tigre, ou seja, ter apenas como apoio o cruel, o mórbido, o ínfimo, o sonho. O filósofo, por meio do *pathos* da verdade, clama pelo despertar, mas o artista grita para que o homem continue agarrado ao tigre. Todavia o filósofo, ao acreditar que desperta aquele que dorme, talvez sonhe um sonho ainda mais profundo, a saber, sonha com a imortalidade. Nietzsche declara: “A arte [*Kunst*] é mais potente que o conhecimento, pois *ela* quer a vida, e este consegue como derradeiro alvo somente – o aniquilamento. – “(FV/CP, *Sobre o pathos da verdade*, KSA 1.760).

O papel do filósofo e do artista na cultura, e também a relação entre eles, foi uma preocupação recorrente do pensamento nietzschiano. Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche aponta que a falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos (cf. MA I/HH I 2, “Defeito hereditário dos filósofos”, KSA 2.24-25). O que os filósofos consideram uma *aeterna veritas* no homem é, na verdade, a característica do homem de um determinado tempo. Talvez pudéssemos dizer que parece ser eterno o que se consolidou como “primeira natureza” recentemente, pois esse homem foi o resultado de certos eventos religiosos e políticos. Esses filósofos não veem o vir-a-ser do homem, seu desenvolvimento: “Tudo, porém, veio a ser; não há *nenhum fato eterno*: assim como não há nenhuma verdade absoluta”. Assim, segundo Nietzsche, é necessário um filosofar histórico [*historische Philosophiren*]. Mas não apenas isso, ele deve ser acompanhado de modéstia, ou seja, não devemos nos achar eternos.

A *Geschichte* aparece de modo central em *Humano, demasiado humano I<sup>B</sup>*. Um dos capítulos do livro intitula-se “Sobre a história dos sentimentos morais [*Zur Geschichte der moralischen Empfindungen*]”, que compreende os aforismos 35 a 107. O desenvolvimento da ciência exige a observação da moral e a “mesa de dissecação psicológica”. Deve-se indagar a origem [*Ursprung*] e a história [*Geschichte*] dos assim chamados sentimentos morais<sup>9</sup>, pois, segundo Nietzsche, percebeu-se que temos uma falsa explicação dos sentimentos humanos (cf. MA I/HH I 37, “Não obstante”, KSA 2.59-60). É necessário considerar a origem humana, demasiado humana da moral, como faz, por exemplo, Paul Rée, em *A origem dos sentimentos morais* [*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, 1877], para extirpar e superar a

---

<sup>8</sup> A frequência de utilização do termo *Geschichte* ultrapassa em muito aquela dos termos *Historie* e *historische Sinn*. *Geschichte*: § 16, 37, 39, 81, 101, 221, 224, 233, 238, 246, 261, 272, 274, 416, 450, 472, 474-476, 514 e 630; *Historie*: § 26, 272 e 292; *historische Sinn*: § 2 e 274.

<sup>9</sup> Sentimentos morais ou sentimentos que nos tornam responsáveis por algo (cf. MA I/HH I 39, “A fábula da liberdade inteligível”, KSA 2.62).

necessidade metafísica, isto é, a necessidade de explicar as coisas humanas por causas primeiras e finais e por qualidades absolutas e eternas. O conhecimento histórico [*historischen Erkenntniss*] é o conhecimento que as coisas humanas surgem, desenvolvem-se e dão lugar a outras coisas. O homem esquece que inicialmente o bom [*gut*] e o mau [*böse*] são referenciados às consequências úteis ou prejudiciais de uma ação, e considera-os como qualidades inerentes às ações, elas são boas ou más em si (cf. MA I/HH I 39, KSA 2.62-64). A *Geschichte* dos sentimentos morais é a *Geschichte* de um erro, pois o erro da responsabilidade está apoiado no erro do livre arbítrio. O mal-estar de um ato mau, que fere nossa essência e livre arbítrio, existe apenas num período breve da história do mundo [*Weltgeschichte*], numa certa fase do desenvolvimento dos costumes [*Entwicklung der Sitte*] e ligado a uma determinada cultura [*Cultur*].

A principal tarefa da filosofia histórica, portanto, é, aproveitando-se das investigações científicas, especialmente a fisiologia e a psicologia evolutivas, construir uma história da formação do pensar [*Entstehungsgeschichte des Denkes*]. O aforismo 16, intitulado “Fenômeno e coisa-em-si”, é muito esclarecedor. Para Nietzsche, a filosofia metafísica coloca-se diante do que denomina “mundo do fenômeno”, o que para o filósofo alemão é a própria vida e as nossas experiências [*Erfahrung*], como diante de um quadro estático que é o resultado de um desenrolar definitivo de um exemplar que se mantém o mesmo e, por isso, pode ser conhecido. Assim, pensa-se a coisa-em-si como razão suficiente do mundo do fenômeno. Devemos levar em conta a possibilidade de que esse quadro veio a ser pouco a pouco e ainda está em pleno vir-a-ser [*Werden*]. O artista desse quadro é o próprio homem: o intelecto humano é o responsável pelo fenômeno e transpõe para ele uma metafísica, uma moral e uma estética. Porém, acredita o Nietzsche de 1878, estamos em condições de produzir uma história da formação do pensar, cujo principal resultado seja algo como: “Isso, o que nós agora nomeamos mundo, é o resultado

de uma multidão de erros e fantasias, que nasceu gradualmente no desenvolvimento [*Entwicklung*] global do ser orgânico” (MA I/HH I 16, KSA 2.37). Todavia, não é de esperar que nos livremos totalmente desse mundo de representação [*Welt der Vorstellung*], pois o hábito transformou-o no modo de pensar da humanidade, e hábitos não são fáceis de serem rompidos. Nietzsche afirma que: “o que, aliás, não é para se desejar [...], mas ela [a ciência, *Wissenschaft*] pode esclarecer gradualmente e passo a passo a história da formação desse mundo como representação [*die Geschichte der Entstehung jener Welt als Vorstellung*]” (MA I/HH I 16, KSA 2.37). Podemos, assim, dar uma homérica gargalhada da coisa-em-si, pois ela parecia tanto, mas, afinal, é vazia de significado.

A ênfase na história do desenvolvimento dos sentimentos morais e dos conceitos parece se contrapor diretamente ao uso da *Historie* com um objetivo ahistórico e suprahistórico, embora ainda esteja presente uma perspectiva estética. No aforismo 274 (“Um aspecto de nosso si mesmo [*Selbst*] como objeto artístico [*künstlerisches Object*]”), os estudos históricos [*historischen Studien*] numa cultura superior permitem que possamos aproveitar um trecho da história [*Geschichte*] de um povo ou de um homem e reconstruir um sistema de pensamentos e de sentimentos [*Gefühlen*]. Esse trabalho é comparado por Nietzsche com o gênero mais elevado de arte pictórica, pois faz conscientemente o que, em fases anteriores do desenvolvimento [*Entwicklung*], fizeram sem perceber. O isolamento de uma fase histórica com a escolha consciente e a apresentação [*vorstellen*] do que é importante permite-nos estabelecer uma relação privilegiada com essa pintura histórica, ou seja, construir uma linha de desenvolvimento, mas também podemos isolar trechos do nosso estado atual de desenvolvimento e apresentá-los [*hinstellen*] como autônomos. Se utilizarmos a linguagem da *II Consideração extemporânea*, poderíamos dizer que, no primeiro caso, trata-se de uma história antiquária e, no segundo, de uma história crítica.

Embora Nietzsche não fale de primeira e segunda naturezas em *Humano, demasiado humano I*, ele mantém a ideia que uma perspectiva emergente é mais fraca que a já estabelecida. No aforismo 26 (“A reação como progresso [*Fortschritt*]), o filósofo alemão descreve que, por vezes, espíritos violentos ligados às fases passadas da humanidade se opõem a novas tendências. Isso mostra que estas ainda não estão consolidadas, como é o caso da persistência da necessidade metafísica na obra de Schopenhauer em antagonismo com a ciência antidogmática<sup>10</sup>. O retorno a tipos antigos e potentes de concepções não seria obtido facilmente de outra forma. Essa possibilidade expõe aquilo que devemos combater e faz, da reação, um progresso<sup>11</sup>.

É possível indicar que, mesmo em *Humano, demasiado humano I*, há um espaço, ainda que menor do que havia na *II Consideração extemporânea*, para o que não é ciência, isto é, para o que dá sentido à existência humana. Como já mencionamos acima, o pensar metafísico torna-se um hábito, e não é fácil quebrar hábitos muito antigos, há uma resistência em mudar a “primeira natureza”, por isso o homem não consegue abrir mão totalmente da arte ou da religião. Embora “o sentido científico [*wissenschaftliche Sinn*] torne-se cada vez mais soberano e conduza o homem à ciência natural e à história [*Historie*] e, especialmente, aos métodos mais rigorosos do conhecimento, ao passo que a arte adquire um significado cada vez mais ameno e modesto” (MA I/HH I 272, KSA 2.225), há necessidade de um contrapeso. Além disso, as importantes conquistas da ciência, com o tempo, tornam-se rotineiras e comuns, diminuindo bastante a alegria que produziam quando eram novidades. Como consequência desses aspectos, uma cultura superior deve propiciar ao homem um cérebro

---

<sup>10</sup> E talvez pudéssemos acrescentar as próprias obras do jovem Nietzsche aqui investigadas.

<sup>11</sup> Nietzsche, ao contrário do que possa parecer em um primeiro momento a partir desse aforismo, é um forte crítico da noção de progresso. Tratamos desse assunto em outro lugar, cf. Frezzatti, 2011, pp. 299-318.

duplo, com duas câmaras separadas: uma para sentir a ciência, e outra, para o que não é ciência (cf. HHI § 251, KSA 2.208-209). Nietzsche acredita ser uma questão de saúde que essas câmaras se regulem mutuamente: as ilusões, as unilateralidades e as paixões produzidas pela não ciência (metafísica, religião e arte) são a fonte de energia e aquecem, enquanto o conhecimento científico arrefece, evitando o superaquecimento. Se essa regulação não ocorrer, haverá a ruína da ciência.

Mas por que a arte, a religião e a metafísica aquecem? E o que significa aqui aquecer? Parece-nos que Nietzsche refere-se à livre criação, isto é, a uma criação sem regras e sem compromissos com a coerência. Assim, podemos associar esses tipos de produção humana ao sonho, que também aparece em *Humano, demasiado humano I*. Em “Mal-entendido do sonho” (MA I/HH I § 5, KSA 2.27), o filósofo alemão indica a origem [*Ursprung*] da metafísica: nos períodos de cultura mais rudimentar e mais primordial, o homem acreditava conhecer no sonho um “segundo mundo real”. Não haveria razão para duplicar o mundo, se não fosse o sonho. O mesmo ocorre com a noção de alma, a divisão corpo-alma e a existência de deuses e espíritos<sup>12</sup>. O sonho interfere em nossas funções cerebrais, especialmente a memória, de tal modo que elas funcionam como nos tempos primordiais da humanidade (cf. MA I/HH I 12, “Sonho e cultura”, KSA 2.31-32). A confusão resultante da mistura entre sonho e vigília promove o surgimento de mitologias e absurdos. Por meio do sonho, repetimos o programa [*Pensum*] dos homens anteriores. Esse processo ocorre tanto nos homens como na cultura (cf. MA I/HH I 13, KSA 2.32-35)<sup>13</sup>. O sonho, da mesma forma que a arte, a

---

<sup>12</sup> Por milênios, os homens, segundo Nietzsche, pensaram: “O morto continua a viver, *porque* ele aparece aos vivos em sonho” (MA I/HH I 5, KSA 2.27).

<sup>13</sup> Nesse aforismo, intitulado “Lógica do sonho”, Nietzsche dá uma explicação fisiológica para o sonho e para a retomada do passado por meio dele: o sonho é “*a procura e a representação [Vorstellung] das causas*” (KSA 2.32) do sentimento dos movimentos do corpo. Essas explicações oníricas são análogas à arte, à metafísica e à religião: “Também o poeta, o artista [*Künstler*] *imputa* a suas

metafísica e a religião, é um repouso, para o cérebro, das exigências da cultura superior.

A ênfase na religião, ou na arte, ou na ciência caracterizam fases do processo histórico. Em outras palavras, a linha dos acontecimentos, em *Humano, demasiado humano I*, segue etapas ou mesmo ciclos. As metáforas sobre esse tipo de passagem do tempo são várias nessa obra. Os anéis anuais de crescimento de uma árvore representam as fases do desenvolvimento espiritual individual como análogo ao da cultura (cf. MA I/HH I 272, KSA 2.224-225)<sup>14</sup>. Para recuperar a cultura dos pais, o filho tem de gastar quase toda a energia [*Energie*] herdada, e o pouco excedente serve para ir adiante, o que é análogo ao acréscimo de mais um anel no tronco da árvore. O excedente existe porque refazer o caminho dos pais é mais rápido que o tempo original gasto: “As fases habituais da cultura espiritual [*geistigen Cultur*] que foram adquiridas no decurso da história [*Geschichte*] são recuperadas sempre mais rápido”<sup>15</sup>. Assim, o filósofo alemão pensa que, em sua época, crianças aos dez anos já apresentam formas enfraquecidas de religiosidade e se dirigem à ciência, embora, antes de atingi-la, recaem na filosofia metafísica e, logo após, são atraídas pela arte, a própria metafísica transfigura-se em arte<sup>16</sup>. Porém, como já dissemos

---

disposições e estados causas as quais não são de modo nenhum as verdadeiras; ele lembra nisso uma humanidade antiga e pode nos proporcionar a sua compreensão” (KSA 2.34-35). Adiante, discutiremos a retomada das fases anteriores da cultura.

**14** Trata-se de uma aplicação do chamado princípio de filogenia da biologia contemporânea a Nietzsche. A elaboração do princípio filogenético é atribuída a Ernst Haeckel e a Fritz Müller. Para Haeckel, ela é uma lei como as da física e determina que a ontogenia é uma breve e rápida recapitulação do desenvolvimento filogenético. Assim, um mamífero — cujo embrião inicia-se como um organismo unicelular e, sucessivamente, passa por fases nas quais se identifica com um peixe, um anfíbio e um réptil — repete o desenvolvimento de sua espécie.

**15** Homens com muita energia [*sehr spannkraftige Männer*], como Goethe, percorrem várias gerações adiante, e talvez não sejam alcançados.

**16** Ao descrevermos esse aforismo, lembramo-nos do que Nietzsche diz em *Ecce homo, Humano, demasiado humano* 3, ao lamentar ter perdido tempo com Schopenhauer e Wagner, com as idealidades e a erudição empoeirada, por ter se afastado de si mesmo e ter esquecido tanta coisa: “Uma sede francamente ardente apanhou-me: desde então eu tenho com efeito ocupado-me nada mais do que fisiologia, medicina e ciências naturais — mesmo a estudos propriamente históricos [*eigentlichen*”

acima por meio de uma citação, o sentido científico fortalece-se cada vez mais, e a arte, enfraquece-se. Para o filósofo alemão: “Isso tudo, agora, costuma suceder durante os primeiros trinta anos de um homem. É a recapitulação de um programa [*Pensum*] no qual a humanidade esfalfou-se talvez por trinta mil anos” (MA I/HH I 272, KSA 2.225).

Outra metáfora sobre as fases culturais são as zonas climáticas de MA I/HH I 236, “As zonas da cultura”. As idades da cultura são análogas aos diferentes cinturões climáticos “que estão situados um atrás do outro e não, como as zonas geográficas, uma ao lado da outra” (MA I/HH I 236, KSA 2.197). Nietzsche indica que é nossa tarefa passar para a zona temperada da cultura: céu claro, ar puro e quase invariável, às vezes frio. Em contraste, uma cultura da zona tropical, da qual devemos sair, apresenta violentos antagonismos, bruscas mudanças entre dia e noite, calor e exuberância de cores, extravasamento de todo o tipo. Essa zona climática é típica da cultura em que predomina a arte, enquanto na zona temperada a ciência é dominante: “mesmo em sonhos não nos ocorre o que povos anteriores viam acordados” (MA I/HH I 236, KSA 2.198)<sup>17</sup>.

---

*historischen Studien*], eu somente regresssei quando a tarefa a isso me obrigou” (KSA 6.325). É o que Nietzsche faz em *Humano, demasiado humano*: sua tarefa aqui é a guerra “sem pólvora e fumaça” contra os idealismos que rejeitam o que é humano (cf. EH/EH, *Humano, demasiado humano* 1, KSA 6.323). O livro seria o testemunho de “como eu pensava então (1876) sobre mim, com que enorme segurança eu mantinha em mãos minha tarefa e o histórico-universal nela” (EH/EH, *Humano, demasiado humano* 6, KS 6.327). Em alguns textos, Nietzsche parece propor uma união elevada da religião, da arte e da filosofia. No fragmento póstumo 16 [11] do outono de 1883 (KSA 10.501), ele afirma que sua missão é “encontrar o espaço, a força e a coragem de criar” e que seu objetivo prático é “tornar uma só e mesma pessoa o artista (o criador), o santo (o apaixonado) e o filósofo (o conhecimento)”. Essas personagens, ou seja, o artista, o santo e o filósofo, entretanto, não são aquelas da tradição: o artista é aquele que, ao se superar, faz desaparecer o homem, ou seja, é aquele que possui uma nova concepção de arte que transforma o homem; o santo é aquele que sente com amor e retidão todas as fases da cultura [*Cultur*] e não o piedoso; o filósofo é o livre-pensador, superior ao erudito [*Gelehrten*], isto é, livre de ideais (cf. Nachlass/FP 1883, 16 [14], KSA 10.502-503).

<sup>17</sup> Em *O andarilho e sua sombra* § 188 (KSA 2.634-635), as diferentes culturas [*Culturen*] são análogas a diferentes climas espirituais [*geistige Klimata*], sendo que cada um é particularmente danoso ou salutar para este ou aquele organismo. A história [*Historie*] como um todo permite o conhecimento das diferentes culturas, o que sugere uma espécie de farmacologia, uma doutrina

O que caracteriza o movimento histórico, a *Geschichte*, e permite-nos identificar fases distintas são as rupturas propiciadas pela degeneração. Em “Enobrecimento por degeneração” (MA I/HH I 224, KSA 2.187-189), temos que as naturezas anômalas [*abartenden Naturen*] são de elevada importância quando as naturezas mais fortes, que conservam o tipo, paralisam o aperfeiçoamento [*fortbilden*]. Isso ocorre tanto na cultura como no indivíduo. Nietzsche, ao apresentar essa perspectiva, aproveita para dizer que a explicação de Darwin, a luta pela sobrevivência [*Kampf um's Dasein*], não é a única que explica o fortalecimento de um homem ou de uma raça. No entanto, para que a elevação ocorra a partir de uma degeneração, devem ocorrer duas coisas: primeiro, o aumento da força estável [*stabilen Kraft*] que mantém a cultura unida contra as forças dissociativas; e, depois, o enfraquecimento parcial da força estável, o que permite que outras possibilidades que não sejam destruidoras do todo cresçam e atinjam metas mais elevadas. No pensamento nietzschiano de *Humano, demasiado humano I*, é importante a duração de uma força estável para que a degeneração não destrua o todo e permita o desenvolvimento de diferenças. Essa força estável implica a identidade dos princípios habituais. Quem nos ensina isso, como Nietzsche diz no início do aforismo, é a história [*Geschichte*]. É “A voz da história [*Die Stimme der Geschichte*]” (MA I/HH I 233, KSA 2.195) que também nos ensina, agora de modo mais agressivo, o caminho da elevação, neste caso a produção do gênio: há um incitamento à rivalidade – “maltratam e atormentem os homens [...] estimule-os aos extremos, um contra o outro, um povo contra o outro, e, nomeadamente através disso, ao longo dos séculos, então talvez flameje subitamente, como uma faísca

---

dos remédios que o médico deve utilizar para enviar cada um ao clima que lhe for mais propício, seja temporariamente, seja definitivamente. Seria possível produzir condições para que homens extremamente úteis vicejem: “a transplantação [*Verpflanzung*] espiritual e corporal como remédio”. Com a história da cultura, teríamos um tratamento espiritual [*Cur der Geister*]; com uma geografia médica [*medizinische Geographie*], teríamos quais degenerações e enfermidades cada região ocasiona e quais curas fornece.

ao léu, acendida por uma terrível energia, a luz do gênio; a vontade, então, como um cavalo enfurecido pelas esporas do cavaleiro, irrompe e avança sobre outro território”. A violência também está presente no aforismo 246, “Os ciclopes da cultura” (KSA 2.205). Da mesma forma que, na natureza, um terreno sulcado por geleiras produz um vale com florestas e regatos, as mais selvagens forças [*wildesten Kräfte*], inicialmente destrutivas, são necessárias para produzir uma cultura [*Gesittung*] mais amena.

Em *Humano, demasiado humano I*, esboça-se o que temos chamado de “ciclo vital da cultura”<sup>18</sup>. Ao considerar as fases culturais, o fisiopsicólogo nietzschiano<sup>19</sup> pode recorrer a uma tipologia das culturas, pois o movimento cíclico, embora apresente expressões diferentes em cada cultura, tem como possibilidade a mesma sequência de fases. Essa tipologia, na filosofia nietzschiana madura, está calcada na configuração de impulsos de cada fase, ou seja, no grau hierárquico do conjunto de impulsos: dispersão enquanto decadência e forte hierarquia ou direção definida enquanto superioridade. Essa tipologia é uma face da crítica nietzschiana ao progresso: a humanidade não evolui para o melhor, para o mais forte ou para o superior. É nesse sentido que o filósofo alemão compara a Europa de sua época com outras épocas de “cansaço filosófico” (Nachlass/FP 1887, 10 [190], KSA 12.569-570).

Nietzsche entende, portanto, o processo histórico em *Humano, demasiado humano I* como um movimento cíclico e repartido em fases<sup>20</sup>. Seu sentido histórico permite que possamos conhecer,

---

<sup>18</sup> Cf. Frezzatti, 2006, p. 245-291.

<sup>19</sup> Cf. JGB/BM 23, KSA 5.38-39.

<sup>20</sup> Não é difícil, nesse contexto do pensamento nietzschiano, lembrarmos de Auguste Comte: “Para explicar convenientemente a verdadeira natureza e o caráter próprio da filosofia positiva, é indispensável ter, de início, uma visão geral sobre a marcha progressiva do espírito humano, considerado em seu conjunto, pois uma concepção qualquer só pode ser conhecida por sua história. // Estudando, assim, o desenvolvimento total da inteligência humana em suas diversas esferas de atividade, desde seu primeiro voo mais simples até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, que se sujeita por uma necessidade invariável [...] Essa lei consiste em que cada

experimentando-as, fases anteriores do desenvolvimento. Por exemplo, no aforismo 274 (KSA 2.226), já tratado acima, “Um aspecto de nosso si mesmo como objeto artístico”, um dos sinais de cultura superior é manter na consciência [*Bewusstsein*] certas fases do desenvolvimento [*Phasen der Entwicklung*], fases que os homens inferiores viveram quase sem pensar. Um importante resultado dessa investigação e reconstrução, feita de forma análoga a uma pintura ou à reconstrução de um templo a partir de seus escombros, é entender as pessoas dessas diversas fases como necessárias, mas mutáveis. A retomada das fases anteriores pode ocorrer de outras formas, como, por exemplo, por meio da música, do alimento ou de drogas como o álcool e o haxixe<sup>21</sup>.

Embora o sentido histórico de *Humano, demasiado humano I* seja uma forte crítica à tradição metafísica, inclusive à metafísica de

---

uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. [...] três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição” (Comte, 1972, pp. 9-10). Com essa citação de *Curso de filosofia positiva*, Primeira lição II (1830), ficam também evidentes as diferenças entre Nietzsche e o positivismo comtiano.

**21** Em *A gaia ciência* § 86, o filósofo alemão diz: “E teatro e música, o fumar haxixe e o mascar betel\* dos europeus! Oh, quem nos contará toda a história [*Geschichte*] dos narcóticos! – É quase a história da “formação” [*‘Bildung’*], da pretensa formação superior [*höheren Bildung!*]” (KSA 3.444). Há dois fragmentos póstumos representativos da ideia de retorno às fases anteriores da cultura: “Através do álcool e do haxixe volta-se aos degraus da cultura [*Cultur*] já vencidos (ao menos aos que *sobrevivemos*). Todos os alimentos dão alguma revelação sobre o passado do qual *nós viemos-a-ser*” (Nachlass/FP 1887/1888, 11 [85], KSA 13.41); e “Remete-se, através do álcool e da música, aos níveis de cultura [*Cultur*] e de incultura [*Unkultur*] passados, os quais nossos antepassados venceram: desse ponto de vista, nada é mais instrutivo, nada mais ‘científico’ do que se embriagar...” (Nachlass/FP 1888, 14 [43], KSA 13.239). No século XIX, o haxixe e o álcool eram vistos como estimulantes e como potencializadores do pensamento e das sensações. Charles Baudelaire, apoiado em pesquisas médicas, em *Sobre o vinho e o haxixe: comparados como meios de multiplicação da individualidade* (1851), apresenta em linhas gerais a mesma ideia: “As proporções do tempo e do ser estão distorcidas pela quantidade incontável e pela intensidade das sensações e das ideias. Vive-se várias vidas de homem no espaço de uma hora. [...] Vez por outra, a personalidade desaparece. A objetividade que anima certos poetas pantefastas e os grandes comediantes torna-se tal que você se confunde com seres exteriores” (BAUDELAIRE, 1996, p. 40). Sobre a experimentação de fases anteriores da cultura, cf. Frezzatti, 2006, pp. 251-254. (\*) Refere-se a uma mistura, feita em certas regiões asiáticas, da semente da palmeira de areca com uma espécie de pimenta (betel). Seu efeito estimulante é semelhante ao do tabaco.

artista do próprio Nietzsche<sup>22</sup>, há um aspecto que permanece e que é semelhante ao consolo metafísico de *O nascimento da tragédia*. Ao lado do predomínio da ciência, temos um espaço para a não ciência, ou seja, a arte e também a religião e a metafísica, dê significado à nossa existência. Embora a meta ahistórica do sentido histórico da *II Consideração extemporânea* seja abandonado, há um papel importante para a não ciência: equilibrar as forças de uma cultura para torná-la viável. Essa postura com relação à cultura é típica de *Humano, demasiado humano I*, não estamos ainda, como em seus últimos textos, sob a perspectiva da vontade de potência. O extravazamento, a filosofia dionisíaca, o *amor fati* e o eterno retorno não necessitam de anteparos para a vivência do mundo como movimento contínuo, como vir-a-ser. O grande homem no pensamento nietzschiano maduro assume o mutável e não se protege de algum modo no fixo, transforma a própria vida numa obra de arte dinâmica, toma simultaneamente os papéis de criador e criatura. Assim, embora a ação da história contra a metafísica seja mais radical em *Humano, demasiado humano I* do que na *II Consideração extemporânea*, ainda não é tão radical como nos textos que pressupõem a vontade de potência.

---

<sup>22</sup> Com isso, não queremos afirmar que não haja uma crítica à tradição metafísica nas primeiras obras de Nietzsche. Ela está presente e é importante, basta lembrar seus ataques contra Sócrates, Platão, Schopenhauer e Hegel.

**Abstract:** *Untimely Meditations II* (1874) and *Human, All-Too-Human* (1878) are two works in which history plays a central role. The purpose of this article is to investigate the differences of the use of the history in these texts. In the first book, there is the pretension of replacing the Hegelian historical science with three types of history, each of which is suitable to a certain moment of culture. In the second text, there is not really a historical science, but a philosophy with a historical sense: the action of history in this work is more radical both in the attempt to overcome metaphysics and in relation to life.

**Keywords:** Development, History, Life, Metaphysics, Science.

## Referências bibliográficas

- BAUDELAIRE, C. *O poema do haxixe. Sobre o vinho e o haxixe*. Tradução: A. P. M. Cambe. Rio de Janeiro: Compton Brasil, 1996.
- COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*. Tradução: J. A. Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)
- FREZZATTI Jr., W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultural/biologia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.
- FREZZATTI Jr., W. A. A crença no progresso: civilização e darwinismo como sintomas de decadência. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 299-318.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. Tradução: J. Klabin Segall. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/EDUSP, 1981.
- ITAPARICA, A. L. M. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Tradução: A. L. M. Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017, p. 9-25.
- NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgab.* G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd.
- NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios a cinco livros não escritos*. 2ª ed. Tradução: P. Süsserkind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

Artigo recebido para publicação em 25/10/2017

Artigo aceito para publicação em 12/12/2017