

## A INFLUÊNCIA DE NIETZSCHE NA CONCEPÇÃO DE HISTORICIDADE E HISTORIOGRAFIA DE HEIDEGGER

[NIETZSCHE'S INFLUENCE ON HEIDEGGER'S DESIGN OF HISTORICITY AND HISTORIOGRAPHY]

*Roberto S. Kahlmeyer-Mertens\**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

*Giovani Augusto dos Santos\*\**

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

**RESUMO:** Este trabalho tem por objetivo compreender as influências que Nietzsche exerceu em Heidegger no que diz respeito à concepção de historicidade e historiografia. Ambos os autores apontam para dois modos diferentes como a história é compreendida: a história enquanto ciência, ou seja, a escrita e o estudo da história, e a história enquanto fluxo de acontecimentos vividos. Assim, apesar de algumas divergências entre os filósofos, parece que ambos compreendem a história como fenômeno do ente humano, fundamentado em sua estrutura existencial.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche; Heidegger; Historicidade; Historiografia; Vida

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to understand the influences Nietzsche had on Heidegger regarding the conception of historicity and historiography. Both authors point to two different ways in which history is understood: history as science, that is, the writing and study of history, and history as a flow of lived events. Thus, despite some differences between philosophers, it seems that both understand history as a phenomenon of the human being, based on its existential structure.

**KEYWORDS:** Nietzsche; Heidegger; Historicity; Historiography; Life

### INTRODUÇÃO

Ao falarmos de historicidade no projeto da ontologia fundamental de Martin Heidegger, uma das influências que encontramos é a *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche. Por esse motivo, este trabalho tem por objetivo apresentar o conceito de historiografia e historicidade no pensamento heideggeriano, bem como a influência que a supracitada obra de Nietzsche exerceu sobre estes conceitos. Acerca deste posicionamento, Heidegger (2011) aponta Nietzsche como um diagnosticador da cultura ocidental, cultura sustentada pela história da metafísica e, embora ainda Nietzsche não tenha conseguido superar por completo esta história, é justamente a partir desse filósofo que se pôde começar um outro início do pensamento, pois foi Nietzsche que, através de seus diagnósticos, concluiu que a modernidade é época marcada pelo

\* Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Doutor em Filosofia formado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. *m@ilto:* [kahlmeyermertens@gmail.com](mailto:kahlmeyermertens@gmail.com). \*\* Mestre em Filosofia pela Unioeste, membro pesquisador do Grupo de Pesquisa Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica da Unioeste. *E-mail:* [augusto.santos.49@gmail.com](mailto:augusto.santos.49@gmail.com)

niilismo, ou seja, uma época na qual não há nada para se agarrar, não existe nada para além da existência fática (Casanova, 2015). E é a partir deste diagnóstico nietzschiano, que Heidegger irá pensar o fim da filosofia e, como passará a chamar, o início do pensamento.

Estas considerações que Heidegger faz sobre Nietzsche despontam timidamente em suas obras da década de 1920. Mas, é na década de 1930, após a chamada viragem (*Kehre*) do pensamento heideggeriano, justamente quando o filósofo da Floresta Negra deixa de pensar o ser-aí e passa a pensar a abertura do ente na totalidade no próprio aí e a história do ser (*Seinsgeschichte*), que o niilismo desponta como plano de fundo para a análise da história do ser realizada por Heidegger. Assim, é colocando Nietzsche na posição de último metafísico, que Heidegger faz uma apropriação de alguns conceitos nietzschianos, como por exemplo o conceito de história presente na *Segunda consideração intempestiva*, a apropriação desse conceito será apresentada aqui. Para isso, faz-se necessário uma breve apresentação do conceito de história presente nesta obra de Nietzsche, para, posteriormente, compreendermos a leitura heideggeriana.

## 1. BREVES APONTAMENTOS DA HISTÓRIA NA SEGUNDA CONSIDERAÇÃO INTEMPESTIVA

A *Segunda consideração intempestiva*, foi publicada em 1874, e como aponta Frezzatti Jr. (2018),

[...] tem como pano de fundo a crítica contra o historicismo hegeliano que dominava o pensamento acadêmico da época. [...] A crítica à formação e à cultura alemãs, a condição humana e o papel da memória são também aspectos importantes dessa obra. (p.15).

Nesse sentido, o texto de Nietzsche não tem por objetivo apenas descrever os modos como a história era compreendida, mas justamente indicar a relação da história com a vida do homem, de um povo e mesmo de uma cultura, especificamente do homem, do povo e da cultura moderna, que tem por horizonte a Europa no final do século XIX, e propor uma crítica ao hegelianismo, que dominava o pensamento alemão de sua época.

Nietzsche inicia o texto com a seguinte frase de Goethe: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade.” (Nietzsche, 2003, p. 5). Essa frase é o que dá o tom de todo o livro, pois como o próprio título da obra indica, será analisado a história e sua relação com a vida, qual a sua utilidade e desvantagem, e a partir da frase de Goethe, percebe-se que também Nietzsche irá desprezar e mesmo odiar aquilo que instrui, fornece conhecimento, mas que ao mesmo tempo não estimula a ação, a criação, e aqui, como será visto, que não produz a vida.

Importante destacar que Nietzsche utiliza, nessa obra, os termos em alemão: *Historie*, quando fala da ciência histórica, e *Geschichte*, quando fala sobre os acontecimentos que se dão na passagem do tempo, o fluxo de acontecimentos. Estas duas palavras são traduzidas para o português como história, o que faz com que o sentidos se percam; as duas traduções<sup>1</sup> para o português, publicadas no Brasil da *Segunda consideração intempestiva*, não utilizam palavras diferentes para traduzir os termos alemães, quem nos indica essa diferença é Frezzatti Jr. (2018).

Nietzsche (2003) aponta que, um fenômeno histórico, tomado unicamente como um objeto do saber, como um fato que passou e agora só interessa enquanto objeto da

ciência histórica, é para o historiador algo morto, pois esse fenômeno teve sua força como algo que foi e essa força se torna impotente para o conhecedor. Assim, a história pensada unicamente como ciência histórica é uma “[...] espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade.” (Nietzsche, 2003, p. 17).

Nesse sentido:

A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura, mais ou menos como o é a matemática. Mas a pergunta “até que grau a vida necessita em geral do auxílio da história?” é uma das perguntas e preocupações mais elevadas no que concerne à saúde de um homem, de um povo, de uma cultura. Pois, em meio a um certo excesso de história, a vida desmorona e se degenera, e, por fim, através desta degeneração, o mesmo se repete com a própria história. A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico (Nietzsche, 2003, p. 17).

Assim, o que está em jogo para o homem viver bem e de maneira feliz é encontrar o equilíbrio do uso da história em sua vida. Diferentemente do animal que é a-histórico, e, portanto, a cada instante já esqueceu seu sofrimento, o homem, a partir do momento que, ainda criança, passa a entender o significado da palavra “era”, a todo momento encara seu sofrimento pois, é constantemente traspassado pela lembrança de que “[...] é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado.” (Nietzsche, 2003, p. 8). Portanto, o equilíbrio para a vida está justamente no esquecimento, pois, à medida que esquece, o homem pode viver; e ao contrário, o homem que vivencia o excesso de história tem sua vida estagnada, paralisada pela constante lembrança. Nesse cenário, no qual o vivente pode sucumbir ao excesso da história, Nietzsche (2003) apresenta os três tipos da história.

O primeiro tipo apresentado é a história monumental, que pertence ao indivíduo atuante e determinado. Este aspecto se liga com o futuro, com o vir-a-ser, pois o homem, o povo ou a cultura que se utiliza desta história, são indivíduos de ação, utilizam a história monumental para se lançar em um horizonte de possibilidades:

E, contudo, sempre despertam novamente alguns que se sentem tão felizes considerando a grandeza passada e fortalecidos através de sua contemplação. Tudo se lhes dá como se a vida humana fosse uma coisa maravilhosa e como se os frutos mais belos desta planta amarga soubessem que alguém antes caminhou orgulhoso e forte por esta existência, um outro meditativo, um terceiro misericordioso e solícito – mas todos deixando uma doutrina atrás de si mesmos, a daquele que vive mais belamente, que não respeita a existência (Nietzsche, 2003, p. 19-20).

Não obstante, Nietzsche (2003) aponta que o excesso deste tipo de história pode ser prejudicial à vida quando o indivíduo não possui força suficiente para criar algo tão grandioso quanto o passado e a mediocridade reina. Mais que isso, a soberania da história monumental pode trazer consequências terríveis, pois:

A história monumental ilude por meio de analogias: através de similitudes sedutoras, ela impele os corajosos à temeridade, os entusiasmados ao fanatismo. E se imaginarmos esta história nas mãos e cabeças de egoístas talentosos e de salafários exaltados, então impérios podem ser destruídos, príncipes assassinados, guerras e revoluções podem ser provocadas e a quantidade de “efeitos em si” históricos, isto é, de efeitos sem uma causa suficiente, aumenta de novo. (Nietzsche, 2003, p. 22-23).

Em segundo lugar, Nietzsche (2003) apresenta a história antiquada ou tradicional, que pertence ao indivíduo conservador e reverente. Este aspecto diz respeito ao olhar para o passado e se ligar a ele com veneração, com nostalgia, promovendo o zelo pelas tradições, cuidando para que existam condições de que as novas gerações possam experimentar o passado, que ainda impera como ancestralidade e honra. Neste sentido, esse aspecto da história é útil à vida à medida que não busca referências estrangeiras, mas resgata no passado as tradições de um homem, de um povo e de uma cultura e as exalta.

Entretanto, o erudito corre o risco de perder-se no passado, tomar tudo o que foi com igual importância e assim querer repetir o passado e não se abrir ao novo. Diferentemente da história monumental, a história tradicional não se liga ao vir-a-ser, não promove o homem de ação, não lança o indivíduo para o futuro, pelo contrário, pode estagnar a vida, pois esta história não é capaz de produzir a vida, somente preservá-la.

Pelo risco do excesso da história antiquada ou tradicional, Nietzsche (2003) aponta a história crítica como um terceiro e importante tipo da história, que também está a serviço da vida. Esta história pertence ao indivíduo sofredor e carente de libertação, que julga e condena o passado. Esse ponto se contrapõe com o início do texto, pois Nietzsche escreve que, para o homem ser feliz, é necessário o esquecimento, mas, nesse momento, o autor diz que muitas vezes, assim como é necessário o esquecimento é também necessário lembrar aspectos sombrios da humanidade. Por isso, a necessidade de levar o passado ao tribunal; mas nesse tribunal o que está em julgamento é a própria vida. Não obstante, as épocas e homens que vivem de maneira crítica são perigosos, pois considerando-se libertos dos erros passados, os indivíduos podem esquecer-se que são deles descendentes, e que, em algum momento, serão julgados por uma nova época.

Esses três tipos da história apresentados por Nietzsche devem estar em equilíbrio e a favor da vida, o autor destaca que todo homem, todo povo e toda cultura necessitam, de acordo com seus objetivos, de um tipo de conhecimento do passado. Entretanto, o modo como precisam da história, independente de qual seja, deve ser a serviço da vida.

Mas afinal o que o Nietzsche entende por vida? Nesse livro, a vida é definida como uma força plástica que cria diante de si mesma, ou seja, mesmo antes de formular o conceito da Vontade de Potência, a vida já aparece como uma potência, que deseja a si mesmo, e impulsiona a criação.

Nesse sentido, a história que está a serviço da vida é aquela que não paralisa, que não fita o passado para nele ficar preso de alguma forma, mas é, justamente, a história que conhecendo o passado, passa a criar, a fomentar uma força que propulsiona o indivíduo ao devir, pois o conhecimento do passado deve servir ao presente e preparar o futuro, e não enfraquecer o presente e impedir um futuro vigoroso.

Agora, munidos dos conceitos presentes na *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche, podemos partir para a interpretação que Heidegger faz dessa obra, e perceber como os conceitos nietzschianos servem ao projeto heideggeriano.

## 2. HISTORICIDADE E HISTORIOGRAFIA NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

Desde seus primeiros trabalhos, mais especificamente desde que entrou em contato com a tese de Franz Brentano, a saber *Sobre a Múltipla Significação do Ente Segundo Aristóteles*, Heidegger se interessou e buscou como objetivo principal em sua

filosofia resgatar a questão do ser; questão essa, segundo Heidegger, presente na aurora do pensamento grego, mas, que a partir de Platão e Aristóteles, foi esquecida pela tradição metafísica (Casanova, 2015).

Seu projeto de resgatar a questão do ser é posto em prática em sua obra *Ser e tempo*, publicada pela primeira vez em 1927. Nesse livro, o que está em jogo é constituir uma ontologia fundamental, que seja mais originária às ontologias regionais, uma ontologia que questione o ser, não da maneira como a tradição fez, ou seja, não perguntando pelo que é o ser, e assim obter respostas quiditativas que categorize o ser como outro ente ou mesmo um ente dotado de supercapacidade, mas a questão colocada por Heidegger se dá de outro modo, o autor coloca a questão pelo sentido de ser.

Mudando a maneira como a questão é feita, Heidegger (2015) consegue escapar dos preconceitos em relação à questão do ser e mesmo das categorias tradicionais atribuídas a este. Vale destacar que ser, na filosofia heideggeriana, não tem o caráter de substantivo, como um ser ou mesmo o ser, pelo contrário, tem seu sentido verbal. Assim, o projeto heideggeriano tem como ponto de partida analisar um ente específico, pois não é possível conhecer o sentido de ser, analisando o próprio ser, pois este se mostra em relação a um ente. E qual o ente que tem o privilégio sobre os outros entes, que deve ser o primeiro investigado na ontologia fundamental?

Esse ente é, segundo Heidegger (2015), o ente que enquanto é o que está em jogo é seu próprio ser, ao qual ele denomina por ser-ai<sup>2</sup>, pois é “[...] esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.” (Heidegger, 2015, p. 42-43), assim o privilégio desse ente é estar sempre em uma compreensão prévia de ser.

Em um seminário de 8 de setembro de 1959, no auditório da Clínica de Psiquiátrica da Universidade de Zurique, Heidegger define o ser-ai do seguinte modo:

A constituição fundamental do existir humano [...] se chamará “*Da-sein*” [ser-ai] ou “*ser-no-mundo*”. Entretanto, este *Da* [ai] não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir como *Da-sein* [ser-ai] significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* [ser-ai] humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação (Heidegger, 2001, p. 33).

Pelo ser-ai ter sempre uma compreensão prévia de ser, um dos subprojetos da ontologia fundamental é a analítica existencial do ser-ai. Por meio dessa analítica, Heidegger explicita os existenciais que constituem o ser-ai, para poder explicitar o modo de ser próprio deste ente.

A temporalidade (*Zeitlichkeit*) é um dos existenciais analisados por Heidegger. Este existencial diz respeito à maneira como o ser-ai se temporaliza. Importante destacar que, na concepção heideggeriana, o ser como era pensado pelos pré-socráticos e como deve ser pensado fora da tradição metafísica, está em íntima relação com o tempo, pois, segundo Heidegger, o ser é compreendido como presença constante (Kirchner, 2017).

A temporalidade, enquanto existencial, pertence exclusivamente ao modo de ser do ser-ai, pois este ente não “está” simplesmente no tempo, como os demais entes, o ser-ai se temporaliza e experimenta o fenômeno do tempo de maneira diferente:

A presença [ser-ai] não existe como soma das realidades momentâneas de vivências que vêm e desaparecem uma após a outra. [...] Através de suas

realidades momentâneas, a presença [ser-aí] não preenche um trajeto e nem um trecho “da vida” já simplesmente dado. [...]. Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado. Da mesma maneira, a morte não tem o modo de ser de algo que ainda simplesmente não se deu, mas que está pendente e em advento. De fato, a presença [ser-aí] só existe nascente e é nascente que ela já morre, no sentido de ser-para-morte. Estes dois “fins” e seu “entre” são apenas na mediada em que a presença [ser-aí] existe faticamente, e apenas são na única maneira possível, isto é, com base no ser da presença [ser-aí] enquanto *cura* [*Sorge*] (Heidegger, 2015, p. 465-466).

É justamente dessa relação, entre temporalidade e vida, que surge, em *Ser e tempo*, o problema da historicidade. Heidegger dedica o quinto capítulo da obra para analisar a temporalidade em relação com a historicidade.

O autor contrapõe a história enquanto ciência histórica, ou seja, a historiografia e a história enquanto historicidade (*Geschichtlichkeit*) do ser-aí, ou seja, a estrutura ontológica que permite a existência da história enquanto ciência ou mesmo enquanto história universal. Fazendo essa diferenciação, Heidegger busca o fundamento ontológico da história do ser-aí, portanto, a busca do autor é analisar como, a partir da historicidade, é possível fundamentar uma historiografia, e mais, o autor busca destacar o caráter existencial da historicidade:

Não é na historiografia enquanto ciência da história que se deve buscar a história. [...] nesse tipo de questionamento, a história só se faz acessível, em princípio, como *objeto* de uma ciência. Com isso, deixa-se de lado o fenômeno fundamental da história, que está à base e precede toda possível tematização historiográfica. É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a história pode tornar-se *objeto* possível da historiografia (Heidegger, 2015, p. 466-467).

Com essa análise, Heidegger busca mostrar que o ser-aí não é histórico porque se realiza na história, ou porque existe em determinado período histórico, mas, justamente ao contrário, esse ente só existe historicamente porque é, fundamentalmente, em seu ser, histórico. Não obstante, cabe ressaltar que o autor não nega ou mesmo entende negativamente o conceito mediano de história e de tempo. Como ele mesmo destaca, existindo faticamente, o ser-aí precisa da marcação do tempo, ou seja, faz uso do relógio e do calendário, estuda e conhece fatos chamados históricos. Mas tudo isso só é possível pelo caráter temporal que é próprio do ser-aí. (Casanova, 2015).

Nesse sentido, é marcada a ambiguidade no uso da palavra história, pois, ao mesmo tempo em que indica o fluxo da existência, também indica a história do mundo e mesmo a ciência que investiga essa história. Heidegger aponta esta ambiguidade e, assim como Nietzsche, utiliza as palavras alemãs *Geschichte* e *Historie*.

Assim, o autor utiliza o termo *Geschichte* sempre para se referir a realidade histórica, ao fluxo de acontecimentos, e é desta palavra que Heidegger cunha o termo *Geschichtlichkeit*; à ciência histórica, o autor utiliza sempre a palavra *Historie*. Marcia Sá Cavalcante, tradutora de *Ser e tempo* no Brasil, utiliza a palavra “história” como tradução da palavra *Geschichte*, e ao se referir à história enquanto ciência, a *Historie*, utiliza a palavra “historiografia”.

Mais do que uma diferença puramente interpretativa, há uma diferenciação conceitual entre estes termos, como é discutida no §76 de *Ser e tempo*, que tem por título *A origem existencial da historiografia a partir da historicidade da presença* (*Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Dasein*). Como

veremos, o objetivo desse parágrafo é justamente apontar a diferença entre as duas concepções de história e como a historicidade, por ser ontológica, é mais originária que a historiografia.

### 3.A APROPRIAÇÃO HEIDEGGERIANA DO CONCEITO NIETZSCHIANO DE HISTÓRIA

Heidegger (2015) inicia a discussão sobre a origem da historiografia destacando que, enquanto modo de ser do ser-aí, essa ciência sempre está em relação com a concepção dominante de mundo, ou seja, está afinada com o horizonte hermenêutico ao qual está inserido, mesmo que suas raízes mais profundas estejam ligadas à temporalidade do ser-aí.

Afirmar que a historiografia tem seu fundamento na abertura histórica do ser-aí não é negar a historiografia enquanto ciência, antes de tudo é reconhecer que estudando a história enquanto disciplina, se objetificam os acontecimentos da existência, e como a historiografia se remete à fatos passados, o que se faz é uma abertura do passado que ainda vigora por ter sido presente, enquanto temporalidade:

E porque a presença [ser-aí] e somente ela é originalmente histórica, aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objeto possível de sua pesquisa deve ter o modo de ser da *presença [ser-aí] que vigora por ter sido presença [dagewesen]*. Com a presença [ser-aí] fática, na condição de ser-no-mundo, também já se dá uma história do mundo. Se a presença [ser-aí] não mais for presente [*nicht mehr da ist*], então o mundo ainda vigora por ter sido presença [*dagewesen*]. Isso não é negado quando um manual intramundano de uma época anterior ainda não passou e pode ser encontrado “historiograficamente”, no presente, como algo de um mundo que vigora por ter sido presença [*dagewesen*] (Heidegger, 2015, p. 486).

Nessa concepção, restos, ruínas, monumentos, relatos e qualquer tipo de material que diga respeito a algo que passou, se torna histórico por ter entrado em contato com o modo de ser do ser-aí, pois é somente esse ente que tem o seu ser histórico, e por este motivo é capaz de abrir o mundo enquanto possibilidade histórica, ou seja, enquanto história do mundo.

Pensando a historiografia dessa maneira, o que surge como objeto dessa ciência não são mais os fatos enquanto fatos, que aconteceram e que por isso podem ser investigados como históricos, nem mesmo se pode estabelecer leis que regulem esta ciência, pois “Seu tema não é o que aconteceu uma única vez nem um universal que paira sobre a singularidade, mas a possibilidade que faticamente vigorou na existência” (Heidegger, 2015, p. 488).

Assim, os fatos resgatados pela historiografia, e mesmo o modo como estes fatos são contados, não dizem respeito à verdade enquanto correspondência de um tempo que aconteceu no passado e que, de forma sistemática é retomado em um tempo presente. De forma alguma a historiografia representa a realidade enquanto tal de algo que já aconteceu, e dessa forma apenas re-conta aquilo que já foi e não é mais. Mas, o que está em jogo na historiografia é a existência, que já está sempre lançada em um mundo de possibilidades fáticas.

Essas possibilidades, por sua vez, previamente se relacionam com a concepção de mundo dominante de uma época, portanto, fazer a escolha pelo objeto da historiografia negligenciando seu fundamento na historicidade, resulta apenas em um caráter estético, não propriamente histórico.

Por isso, a historiografia pode ser tanto positiva quanto negativa. Ela se torna positiva enquanto o ser-aí dela se utiliza existencialmente, seja cotidianamente, enquanto marca as horas e os dias, ou de maneira sistemática enquanto ciência. Por outro lado, torna-se negativa à medida que aliena o caráter da historicidade do ser do ser-aí, ou seja, quando nega o caráter próprio da existência enquanto temporalidade.

A ideia de que a historiografia pode representar vantagens ou desvantagens para a existência, não é originária do próprio Heidegger, mas o autor se apropria do pensamento de Nietzsche para sua construção:

Na Segunda Consideração Intempestiva (1874), Nietzsche reconheceu o essencial a respeito da “utilidade e desvantagem da historiografia para a vida”, tendo-se pronunciado de maneira precisa e penetrante. Ele distingue três espécies de historiografia: a monumental, a antiquária e a crítica, sem, no entanto, demonstrar, explicitamente, a necessidade dessa tríade e o fundamento de sua unidade. *A tríade da historiografia está prelineada na historicidade da presença.* É ela também que permite compreender em que medida a historiografia própria deve ser a unidade concreta e fatural dessas três possibilidades. A divisão feita por Nietzsche não é acidental. O início de sua “consideração” deixa entrever que ele compreendeu bem mais do que chegou a exprimir (Heidegger, 2015, p. 489).

A parte da qual Heidegger se refere é justamente a parte em que Nietzsche diferencia o modo de ser histórico do animal e do ser humano: o primeiro é a-histórico, pois não possui história, haja vista que vive no esquecimento; já o segundo é histórico, pois possui um passado e se utiliza da história em sua vida. Esta interpretação heideggeriana, mais do que apontar uma simples crítica à historicidade, aponta para uma nova compreensão da temporalidade. Para Heidegger, o que está em jogo nos termos a-histórico, histórico e supra-histórico, é justamente o apontamento para superar o conceito metafísico de tempo. Como aponta Nasser (2017), para Heidegger, Nietzsche como último metafísico, é pioneiro em apontar a relação entre tempo e historicidade.

A interpretação da *Segunda consideração intempestiva* assume um papel central dentro do pensamento de Heidegger, papel este que desponta em um curso<sup>3</sup> ministrado no semestre de inverno de 1938/39 em Freiburg, na qual Heidegger retoma alguns conceitos já apresentados em uma preleção de 1924, chamada *O conceito de tempo*<sup>4</sup> e em *Ser e tempo* em relação a temporalidade, a história e a vida, mas que, no momento do curso, não foca mais na crise do ser-aí, mas se volta justamente ao acontecimento do aí, característica que permeia o pensamento heideggeriano após a década de 1920. (Félix, 2019).

Nesse curso, Heidegger aponta que os três modos de história apresentados por Nietzsche se relacionam com os três modos temporais do ser-aí, passado, presente e futuro; e essa interpretação é o que dará o tom às muitas leituras e interpretações sobre o tempo e a história no século XX (Nasser, 2017). Além disso, reiterara o que já havia apresentado no § 76 de *Ser e tempo*, de que a história monumental, por ser a que lança o indivíduo ao devir, ou seja, para um projeto de estar lançado, é a que tem primazia sobre as outras duas, isso se dá, uma vez que o ser-aí é originalmente nada e por isso deve ser a todo o momento.

O curso se desenvolve como uma apresentação sistemática do livro de Nietzsche: a cada parágrafo Heidegger apresenta pontos do livro e alguns problemas que ele encontra, mas como o próprio Heidegger indica no texto, o que está em jogo é um confronto entre o seu pensamento e o de Nietzsche, assim, Heidegger também tenta contextualizar o papel que a filosofia de Nietzsche tem para sua própria filosofia, como citado anteriormente, o primeiro aponta o segundo como um diagnosticador da cultura

moderna. O diagnóstico ao qual Heidegger se refere não só diz respeito ao diagnóstico feito em relação ao excesso de historiografia, mas está mais intimamente relacionada com o niilismo.

Segundo Casanova (2015), é a partir da frase “deus está morto”, postulada por Nietzsche, que Heidegger compreende não só a época moderna, mas o fim de toda a história do pensamento no ocidente, marcada pela metafísica, que, a partir do niilismo pode ser destruída. Esta destruição não tem caráter negativo, haja vista que o que está em jogo na interpretação heideggeriana do niilismo é propor o fim da filosofia, mas o início do pensamento, e é, justamente, a partir de Nietzsche que este projeto se faz possível.

Não obstante, apesar de indicar todo o pioneirismo da *Segunda consideração intempestiva*, Heidegger critica Nietzsche, pois diz que este não consegue se libertar da carga metafísica vigente, e mesmo tendo relacionado a história com a temporalidade, superando o conceito de tempo da tradição, ao se referir à vida, recai na metafísica, pois compreende a vida do homem e do animal da mesma forma, apesar de ter indicado apenas o homem como ser temporal. Para Heidegger, Nietzsche ainda compreende o ser humano como animal racional, que se soma a isso a possibilidade histórica. Portanto, zoë e bios se confundem, e a força plástica que é a vida, se faz presente em todos os entes da mesma forma.

## CONCLUSÃO

Ao falar sobre história e relacioná-la à temporalidade, Heidegger busca escapar do que ele intitula como tradição metafísica. Esta tentativa consiste em justamente, desconstruir o conceito de tempo, como formulado por Aristóteles e compreendido por toda a história do pensamento ocidental, a saber, como sucessão de “agoras”; e, juntamente com a história, construir uma nova forma de compreensão, com vista a retomar a questão do ser.

Para tanto, um dos pensadores que mais influenciou Heidegger foi Nietzsche, especificamente, neste assunto, a *Segunda consideração intempestiva*. Esta interpretação feita por Heidegger não só foi útil à sua filosofia, bem como é uma das duas interpretações que vigoraram da obra de Nietzsche no século XX, como aponta Nasser (2017).

Nessa interpretação, Heidegger compreende a divisão da história em três tipos, justamente por se relacionarem à um momento do tempo, passado, presente e futuro, haja vista que ainda está presente no texto de Nietzsche influências metafísicas. Entretanto, é justamente a partir da compreensão de Nietzsche, e da diferenciação da temporalidade do ser humano, ou melhor, do pioneirismo em relacionar o tempo com a história, é que, para Heidegger é possível pensar o tempo do ser-ai como temporalidade, além da necessidade da primazia da historiografia monumental, pois é a que projeta o homem às suas possibilidades, ao seu projeto de maneira própria.

Apesar desta interpretação ter vigorado entre destacados autores, como por exemplo Gadamer e Benjamin (Nasser 2017), a compreensão que se tem hoje, principalmente entre os círculos de estudos nietzschiano não está mais em sintonia com a interpretação heideggeriana. Como indica Julião (2017), a crítica que Heidegger faz a *Segunda consideração intempestiva* em relação ao excesso de metafísica, não faz jus à real interpretação do texto de Nietzsche, e Nasser (2017) indica que a interpretação da história que Heidegger faz se aproxima muito mais a uma concepção kierkegaardiana

que de uma interpretação nietzschiana.

Diante do exposto, percebe-se que Heidegger se apropria dos conceitos de história (*Geschichte* e *Historie*) do pensamento de Nietzsche e, assim como fez com outros conceitos, como, por exemplo, a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo, faz uma análise “heideggeriana” da filosofia de Nietzsche. Não cabe atribuir um valor positivo ou negativo a esse movimento de apropriação, mas, antes, faz-se necessário a segura distinção de que a interpretação heideggeriana cabe e faz sentido dentro do projeto filosófico heideggeriano. Isto já foi indicado pelo próprio Heidegger, em diversas preleções que fez sobre conceitos nietzschianos, escreveu que o que seu objetivo é fazer uma confrontação (*Auseinandersetzung*)<sup>5</sup> e não uma leitura de Nietzsche.

Nesse sentido, as teses apresentadas na *Segunda consideração intempestiva*, são confrontadas por Heidegger, que atribui a esta obra uma grande carga de metafísica, por outro lado, atribui também a esta obra a possibilidade da superação do conceito de tempo e história como a tradição metafísica pensou. Portanto, Nietzsche ocupa lugar de destaque dentro do pensamento heideggeriano, seja como último metafísico, criticado por não ter conseguido se libertar das teias invisíveis da tradição, seja como último metafísico, a partir do qual se dá o fim da história da filosofia no ocidente e o outro início do pensamento.

## REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Marco Antonio; *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. 244p.
- CASANOVA, Marco Antonio. Apresentação. In: HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche I*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. 510p.
- FÉLIX, Wagner; Da historicidade das disposições. *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, Toledo-PR, v.1, n.4, p. 24-40, 2019.
- FREZZATTI JR., Wilson; As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 9-30, 2018. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cniet/v39n1/2316-8242-cniet-39-01-9.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2018.
- HEIDEGGER, Martin; *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. 432p.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretation of Nietzsche's Second Untimely Meditation*. Transl. Ullrich Haase; Mark Sinclair. Indiana University Press: Indiana, 2016. 320p.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 445p.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. BOSS, M. (ed.). Trad. Gabriella Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001. 370p.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. 598p.
- HEIDEGGER, Martin. *The concept of time*. Trad. William McNeill. Oxford: Blackwell, 1992. 31p.
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung: "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*. Gesamtausgabe. Band 46. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. 381p.
- JULIÃO, José, NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm; Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Trad. André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 179-186, 2017. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-2422017000200179&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-2422017000200179&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 jul. 2018.
- KIRCHNER, Renato; A Problemática do tempo na conferência heideggeriana "Der Begriff der

- Zeit". *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, Toledo-PR, 2017, v.1, n.1, p. 105-123.
- NASSER, Eduardo; Transfigurações do passado: aspectos do problema do tempo na segunda Consideração extemporânea. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 38, n.2, p.57-95, 2017. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S231682422017000200057&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S231682422017000200057&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 jul. 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm; *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. 77p.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda consideração extemporânea: Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017. 78p.

## NOTAS

- 1 Estão publicadas no Brasil duas traduções da obra *Unzeitgemässe Betrachtungen – Zweites Stuk: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* de Nietzsche: a primeira tradução publicada no ano de 2003 pela editora Relume Dumará, traduzido por Marco Antonio Casanova, intitulada como *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*; uma segunda tradução foi publicada no ano de 2017 pela editora Hedra, traduzido por André Itaparica, intitulada como *Segunda consideração extemporânea: Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Para a realização deste trabalho, será utilizado a tradução de 2003.
- 2 O termo em alemão utilizado por Heidegger é *Dasein*. Esta palavra é cunhada a partir do infinitivo do verbo *sein* (ser), juntamente com um advérbio de lugar *da* (aí/lá/aqui). Com este termo, o filósofo não quer apenas designar o homem, mas sim sua constituição ontológica. Este termo é de difícil tradução para outras línguas. A tradução de *Ser e tempo* utilizada neste trabalho foi feita por Márcia Sá Cavalcante; essa tradutora opta por traduzir o termo *Dasein* por “presença”. Fausto Castilho em sua edição bilingue (português-alemão) de *Ser e tempo*, opta por manter o termo *Dasein* sem tradução. Tradutores de outras obras de Heidegger, como Ernildo Stein e Marco Casanova utilizam a expressão portuguesa “ser-aí”. Utilizaremos, neste trabalho, esta última expressão, pois acreditamos ser sintaticamente e semanticamente a mais adequada, pois se mantém o infinitivo do verbo “ser” adicionando o advérbio de lugar “aí”, e também porque é possível e necessário pensar a filosofia em língua portuguesa.
- 3 Este curso está publicado na *Gesamtausgabe* (obras completas) de Heidegger no volume 46, é intitulada como *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*.
- 4 Nesta preleção, Heidegger critica o uso que sua época faz do supra-histórico, critica essa, presente na obra supracitada de Nietzsche, o que já aponta a leitura e apropriação feita por Heidegger.
- 5 Apoiar-se aqui na apresentação feita por Marco Casanova em sua tradução da obra de Heidegger *Nietzsche I*, como escreve o tradutor: “[...] Confrontação é um termo que resgata, em certo sentido, a riqueza do original alemão, mas que perde ao mesmo tempo certos matizes essenciais aí vigentes. [...] Traduzido ao pé da letra, *Auseinandersetzung*, significa ‘pôr-se à parte um do outro’. O termo indica de início claramente o surgimento de um certo afastamento entre os dois aí em jogo, o aparecimento de uma certa tomada de posição indispensável para a plena consideração crítica daquilo que se mostra e para a formação de interpretação. [...] todavia, o afastamento mantém aqui incessantemente uma certa tensão específica, que é expressa pelo elemento inerente à confrontação, à dissensão, à discussão entre dois. Não se trata, nesse caso, de maneira alguma da tão almejada neutralidade científica e da conquista de um ponto de vista neutro que permita uma visão pura e objetiva de algo dado, mas muito mais de um distanciamento que instaura ao mesmo tempo proximidade. [...] O que está em questão com esse termo não é

apenas o aparecimento de uma distância crítica indispensável para a consideração teórica e a manutenção de uma proximidade instaurada pelo próprio afastamento, mas também a conquista mútua de um próprio em meio ao surgimento dessa tensa relação. ” (Casanova, 2010, p. VI).