



## A Centelha do Tempo: Nietzsche, a História e a Memória

*The Spark of Time: Nietzsche, History, and Memory*

Rafael Gomes Nogueira Pereira

 [0000-0003-4722-0425](https://orcid.org/0000-0003-4722-0425)

[rafaelgnp@gmail.com](mailto:rafaelgnp@gmail.com)

Pós-doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFIL/UFSC)

### Resumo

Neste artigo, propomos examinar a crítica de Nietzsche à racionalização do conhecimento histórico no século XIX. A hipótese que orienta esta análise sustenta que as críticas nietzschianas ao conhecimento histórico devem ser compreendidas a partir de seu entrelaçamento com a problemática da memória, uma vez que a cientificação do passado promove o acúmulo excessivo de memória e conduz à paralisação das potencialidades existenciais. Argumentamos, ainda, que a crítica nietzschiana pode ser mais bem compreendida quando situada em diálogo com a contribuição de Arthur Schopenhauer, especialmente a partir de sua obra *O Mundo como Vontade e Representação*. Assim, percorremos o entrelaçamento entre Nietzsche e Schopenhauer como meio de elucidar de forma mais precisa a perspectiva nietzschiana.

**Palavras-chave:** Nietzsche; história; memória; Schopenhauer.

### Como citar

---

NOGUEIRA PEREIRA, R. G. A centelha do tempo: Nietzsche, a história e a memória. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 1, p. e15152062, 2026. DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v15i1.52062> Disponível em : <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/52062> . Acesso em: 22 abr. 2026.

---

### Abstract

*In this article, we examine Nietzsche's critique of the rationalization of historical knowledge in the nineteenth century. The guiding hypothesis of this analysis is that Nietzsche's critiques of historical knowledge should be understood through their entanglement with the problem of memory, insofar as the scientification of the past promotes an excessive accumulation of memory and leads to the paralysis of existential potentialities. We further argue that Nietzsche's critique can be better understood when situated in dialogue with Arthur Schopenhauer's contribution, particularly through his work, *The World as Will and Representation*. Accordingly, we explore the interrelation between Nietzsche and Schopenhauer as a means of more precisely elucidating the Nietzschean perspective.*

**Keywords:** Nietzsche; history; memory; Schopenhauer.

Recebido: 17/03/2026

Received: 17/03/2026

Aprovado: 02/04/2026

Approved: 02/04/2026

Publicado: 22/04/2026

Published: 22/04/2026



## Introdução

Entre o amanhecer e o entardecer da história, a filosofia de Friedrich Nietzsche suscita instigantes debates entre historiadores e filósofos acerca do estatuto da historicidade em seu pensamento. Inserido no contexto da institucionalização da história como um conhecimento academicamente estabelecido, Nietzsche é amplamente reconhecido pela historiografia como um crítico da história enquanto ciência. José D'Assunção Barros (2014, p. 254), por exemplo, assinala que o pensamento nietzschiano constituiu uma denúncia do “fardo da consciência histórica”, ao apresentar ressalvas significativas ao “ingênuo orgulho de historicidade”. André Itaparica (2005, p. 81), por sua vez, evidencia que a crítica de Nietzsche ao “sentido histórico” se dirige ao “limite próprio da modernidade”, tal como registrado na *Segunda Consideração Extemporânea*, na qual se expressa a crença dos historiadores oitocentistas em um “progresso contínuo teleologicamente orientado”. Além dessas interpretações, o pesquisador José Nicolao Julião (2018, p. 43) aponta que Nietzsche identificou na historiografia moderna “um rebento moderno da racionalização humana”.

Nesses termos, o problema do entrelaçamento entre a filosofia nietzschiana e a história torna-se evidente e, ao mesmo tempo, ainda mais instigante. Não se trata, aqui, apenas de retomar os trabalhos já produzidos sobre o tema, mas, em diálogo com essa bibliografia, propor uma nova leitura da questão da historicidade em Nietzsche. O presente artigo tem como objetivo investigar a compreensão nietzschiana da história a partir de seu entrelaçamento com a memória, sustentando a hipótese de que o mal-estar produzido pelo conhecimento histórico reside na eliminação da potencialidade vital em decorrência do acúmulo da memória. Nesse sentido, os historiadores aprisionam o passado na memória, restringindo a capacidade criativa do agir humano no presente. A historiografia, excessivamente apegada à temporalidade pretérita, compromete a dimensão ativa da existência, na medida em que limita a capacidade de suportar o presente ao acumular o ressentimento na memória. Nossa hipótese sustenta que o entrelaçamento nietzschiano entre história, memória e sofrimento decorreu do contato com o pensamento de Arthur Schopenhauer, o qual foi de fundamental importância na sua concepção crítica à historiografia. Eis o ponto que será aqui argumentado: a crítica nietzschiana à paralisação temporal produzida pela historiografia moderna deve ser pensada em diálogo com a obra *O Mundo como Vontade e Representação*, de Arthur Schopenhauer. Nietzsche reelaborou de modo

criativo o argumento schopenhaueriano, formulando uma concepção própria acerca dos limites da historiografia moderna.

O artigo está dividido em três seções. Na parte intitulada *História e Memória*, apresentamos a crítica de Nietzsche aos historiadores do século XIX, centrada no acúmulo excessivo de lembranças do passado. Desse modo, examinamos sua crítica ao historicismo, registrada sobretudo na *Segunda Consideração Extemporânea*. Em seguida, na seção intitulada *Lembrar é dor: a memória e o sofrimento*, concentramos nossa atenção no diálogo filosófico estabelecido entre Nietzsche e Schopenhauer, tendo em vista o papel da memória como produtora do sofrimento humano. Por fim, na parte intitulada *Sobre o Esquecimento e o Tempo*, apresentamos uma breve conclusão, na qual apontamos a distinção entre Nietzsche e Schopenhauer no que se refere à memória e à temporalidade.

## A história e a memória

Escrita em meados de 1873, a *Segunda Consideração Intempestiva – Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida* – veio a público em 1874. O discurso apresentado na obra concentra-se em uma crítica aos historiadores modernos que, no alvorecer do século XIX, comportavam-se como serviçais da verdade (*der Wahrheit dienen*). O “impulso historicizante” de seu contexto cultural – para utilizarmos aqui a expressão de Anthony K. Jensen (2020, p. 50) – foi caracterizado por “dois modismos históricos”: o “modismo dos historiadores científicos” e o “dos filósofos que historicizam o teleológico”. O historicismo de Leopold von Ranke e a filosofia da história de Hegel produziram um homem saturado de “consciência histórica”, desencadeando uma vida que “desmorona e se degenera” pela petrificação do passado (Nietzsche, 2003, p. 14). Em ambos os casos, o interesse do historiador é encontrar a *universalidade ontológica do processo histórico*, convertendo a história em uma “teologia disfarçada”

exatamente como a veneração, com a qual o leigo sem instrução trata a casta científica, é uma veneração herdada do clero. O que se entregava outrora para a igreja concede-se agora, mesmo que parcimoniosamente, à ciência. Mas o fato de se fazer uma tal concessão foi propiciado outrora pela igreja e não, inicialmente, através do espírito moderno, que tem, muito mais, em meio a suas outras boas propriedades, como se sabe, algo de avareza, e não passa de um ignorante na nobre virtude da generosidade (Nietzsche, 2003, p. 52).

Para Ranke, as fontes histórico-documentais produzidas pelos Estados nacionais em seus respectivos contextos de interações políticas possuíam a objetividade necessária para a

investigação do passado. Isso explica, como corroboram Sérgio da Mata (2010) e José Carlos Reis (2006), as razões que levaram Ranke a ser considerado o fundador da moderna disciplina histórica: a partir de suas contribuições, a história deixa de ser apenas uma narrativa para se tornar um olhar meticuloso sobre o documento, alimentando uma certa obsessão arquivística de dizer aquilo que o passado realmente foi. Sobretudo, temos que, para Ranke, “não se tratava apenas de se imbuir de técnicas de precisão e crítica, mas também de trazer realmente a fonte histórica para um novo lugar na História: não mais ilustrativo, mas demonstrativo”<sup>1</sup>.

Já no caso de Hegel, a história torna-se um devir dialético sustentado sobre uma teleologia conformista em relação ao presente. O espírito hegeliano caracteriza-se por um providencialismo que busca identificar, no curso da história, a configuração dialética de uma teodiceia. Nietzsche, em contraposição, argumenta que, se assim for, toda tentativa de conferir à história uma orientação teleológica equivale à produção de uma “teologia embuçada”<sup>2</sup>, cuja expressão filosófica visa justificar, no plano empírico, a manifestação do Espírito Absoluto. Sob a perspectiva nietzschiana, a cultura do século XIX teria ingressado em um processo de decadência em decorrência da “doença histórica”, entendida como resultado do predomínio excessivo de uma vontade antiquária:

O excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como de um alimento poderoso. O mal é terrível, e, apesar disto! Se a juventude não tivesse o dom da vidência da natureza, então ninguém saberia que isso é um mal e que um paraíso da saúde foi perdido. Esta mesma juventude, porém, com os instintos curativos da mesma natureza, também decifra como ganhar este paraíso de novo; ela conhece os bálsamos e os medicamentos contra a doença histórica, contra o excesso de história: como é que eles se chamam? (Nietzsche, 2003, p. 52).

A atribuição desmedida de relevância ao passado conduz à compreensão do presente apenas como miséria, fazendo do “sentido histórico” uma “virtude hipertrofiada” que confunde “o vivente e o leva à decadência”, uma vez que “seu julgar é sempre um aniquilar” (Nietzsche, 2003, p. 77). A história acadêmica do século XIX, tanto no âmbito do historicismo de Ranke quanto na filosofia da história de Hegel, acaba por obliterar a vida em nome da verdade, afastando a temporalidade de sua potência vital. A partir “do momento em que se determina que a história se torne por vocação uma ciência”, afirma Bertrand Binoche (2014, p. 39), exige-se “prioritariamente que seja verdadeira, deve-se

---

1 Neste ponto, recorre-se ao argumento desenvolvido por José Carlos Reis (2013, p. 979).

2 HL/Co. Ext. II 8, KSA 1.305.

efetuar a abstração radical e mutiladora de sua relação com a vida”. Ora, disso decorrem duas consequências indissociáveis. Por um lado, a prática da história científica torna-se inevitavelmente paralisante, ao converter o passado em uma espécie de “*ápeiron* sob o qual o presente se encontra imerso” (Binoche, 2014, p. 39). Por outro, a busca pelo fato verdadeiro, considerado unicamente enquanto verdadeiro, equipara todos os fatos entre si, de modo que não há razão para interessar-se por um em detrimento de outro, mesmo no âmbito da filosofia.

Por isso, “a singular virtude” do homem moderno, como pondera Nietzsche (2001, p. 225) em *Gaia Ciência*, é “esta doença singular que se chama sentido histórico”, a qual conduz os historiógrafos a escreverem “a história de sua juventude para esquecer o presente”. A objetividade do conhecimento histórico elimina o conteúdo vivencial da temporalidade, ignorando a pulsão orgânica do esquecimento. *Não devemos esquecer o presente relembrando demasiadamente o passado, mas, sim, esquecer aspectos pretéritos para intensificar o instante imediato*. Por isso, Nietzsche propõe uma leitura da trama temporal que valoriza o impulso fisiológico ativo do esquecimento:

Com isso, o sentido histórico torna seu serviçal passivo e retrospectivo; e quase só a partir de um esquecimento repentino, quando justamente este sentido experimenta uma certa intermitência, o adoentado pela febre histórica torna-se ativo para dissecar sua ação logo que ela tenha passado, para impedir o prolongamento de sua efetivação por meio da consideração analítica e para metamorfoseá-lo, por fim, em “história” (Nietzsche, 2003, p. 52).

Em contraposição à historiografia moderna, que tende a petrificar o presente em favor do passado, Nietzsche (2003, p. 8) reivindica o esquecimento como instância de enfrentamento ao “grau de insônia” e de “ruminação” no qual “o vivente se degrada e, por fim, sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura”. O esquecimento é, assim, lançado contra a memória, uma vez que não deve ser compreendido como uma inércia passiva ou como perda de consciência, mas como uma capacidade criativa da existência, indispensável para lidar afirmativamente com o peso do passado. A crítica de Nietzsche à historiografia moderna, portanto, não se configura prioritariamente como uma análise detalhada no plano epistemológico, mas como uma mobilização do epistêmico em direção a uma crítica da dimensão ontológica da temporalidade. É certo que há uma tonalidade geral de questionamento da teorização do conhecimento que atravessa a obra nietzschiana desde *O Nascimento da Tragédia*. Ainda assim, a especificidade da interpelação de Nietzsche aos historiógrafos reside, sem dúvida, na anulação vivencial produzida pelo congelamento

do passado<sup>3</sup>. Sob essa perspectiva, as ressalvas dirigidas por Nietzsche aos historiadores estão diretamente vinculadas à sua concepção de temporalidade, uma vez que a cientificação da história limita e rompe com o extrato ontológico do tempo.

Em *A Genealogia da Moral*, por sua vez, Nietzsche (2013, p. 19), afirma que o “esquecimento não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora, ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência”. O homem é “um animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte” e um mecanismo necessário para manter ativa nossa capacidade criativa (Nietzsche, 2013, p. 20). Dessa forma, os historiógrafos modernos, imersos no historicismo de Ranke e na filosofia da história de Hegel, eram homens cujo “esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar”, o que os impedia de realizar a correta e “simples digestão” cognitiva do passado (Nietzsche, 2013, p. 20). O indivíduo, diante de sua incapacidade de esquecer, se assombra com a felicidade dos demais animais, capazes de esquecer:

O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso (Nietzsche, 2003, p. 7).

Esse fardo invisível do tempo encontra-se aprisionado pela memória. A insistência da lembrança, segundo Nietzsche (2003, p. 7), “desgosta duramente o homem”, pois “ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade”. Tal desconforto decorre da condição de avidez própria ao humano, expressa no desejo de “viver como o animal, sem melancolia, sem dor”, uma vez que os instantes escapam à sua capacidade mnemônica (Nietzsche, 2003, p. 7). O mal-estar engendrado pela historiografia moderna manifesta-se no dano existencial que ela produz por meio de sua obsessão em armazenar toda e qualquer lembrança. Do ponto de vista ontológico, tal perspectiva historiográfica contribui para a petrificação da vida ao conservar os “vestígios daqueles sofrimentos que, em consequência do excesso de história, se abateram sobre os homens da

---

3 Desde sua obra de estreia, Nietzsche apresenta uma crítica contundente ao socratismo científico e à racionalização da existência. Como sugerem Rosana Suarez (2012) e W. B. Wendling (2010), Nietzsche identificou em Kant e em Schopenhauer os responsáveis, na filosofia alemã, pelo primeiro movimento de crítica ao procedimento científico. Nesse sentido, a história, assim como a filosofia e outras disciplinas humanísticas, foi alvo da crítica nietzschiana em função do enfrentamento aos seus respectivos fundamentos investigativos.

nossa época” (Nietzsche, 2003, p. 67). Mais do que no ato de recordar, a potencialidade propriamente humana encontra-se no esquecimento:

Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminção e de ruminção sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento (Nietzsche, 2003, p. 8).

O caráter desfavorável da memória em relação à existência humana, tal como delineado por Nietzsche, encontra, segundo nossa hipótese, seu fundamento no argumento desenvolvido por Arthur Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação*. Em particular, no §51 de sua obra magna, bem como no suplemento correspondente, intitulado *Sobre a História*, Schopenhauer formula uma crítica à pretensão científica da historiografia, no contexto de sua distinção em relação à poesia, além de conceber a memória como um elemento intensificador do sofrimento. Colocados em estreita relação, o argumento nietzschiano e a perspectiva proposta por Schopenhauer parecem convergir no que concerne ao dano existencial provocado pelo excesso de memória. É precisamente esse entrelaçamento que se pretende investigar a seguir, com o objetivo de aprofundar a compreensão da noção de potencialidade histórica em Nietzsche.

## Lembrar é dor: a memória e o sofrimento

Em determinada passagem, Schopenhauer registra:

Nem a faculdade de razão nem o entendimento podem ser negados ao louco, pois eles discursam e entendem, muitas vezes concluem de maneira bastante correta, também via de regra intuem o presente de modo acertado, vendo a conexão entre causa e efeito (...). Na maioria das vezes os loucos não erram no conhecimento do imediatamente PRESENTE, mas o seu discurso errôneo relaciona-se sempre ao AUSENTE e JÁ-ACONTECIDO (...). Por isso me parece que sua doença atinge especialmente a MEMÓRIA. Não que esta lhes falte completamente (...), o fio da memória é rompido e a sua conexão contínua é suprimida, tornando impossível qualquer lembrança uniforme e coerente do passado (...). Em sua memória o falso cada vez mais se mistura com o verdadeiro (Schopenhauer, WWV I, p. 226).

A memória constitui um componente essencial da experiência humana, responsável pelo processamento e organização das experiências temporais, aprisionadas nas amarras da abstração. A memória leva ao “desgosto”, pois torna-se, pelo pensamento intuitivo<sup>4</sup>, um

---

4 Convém destacar, no caso da filosofia schopenhaueriana, seu distanciamento em relação ao conceito de

“saber doloroso” e “atormentador que se torna absolutamente insuportável e o indivíduo poderia sucumbir a ele” (Schopenhauer, WWV I, p. 227). O ato de rememorar constitui a causa do sofrimento (*Leiden*), pois representa o movimento pelo qual a dor presentificada se petrifica no tempo e é retida na memória. A retenção de informações para além do necessário configura, segundo Frederick Copleston (1953, p. 59), “um montão enorme de conhecimentos – pedras que ocasionalmente chacoalham dentro do seu corpo – mas não tem a forma desde que não há nada externamente que corresponda ao conteúdo de tais conhecimentos”. É no acúmulo dos resquícios existenciais que está contida “a maioria das causas do nosso sofrimento”, alargando a “extensão” e o “conteúdo real” do nosso tormento (Schopenhauer, WWV II, p. 71). Considerando que, em sua metafísica imanente, os desgostos e as angústias humanas decorrem do movimento incessante e contínuo da Vontade (*Wille*), a memória desempenha a função de mecanismo fisiológico de clausura dos instantes temporais, convertendo-os em pensamentos abstratos e intensificando o sofrimento espiritual. Nesse sentido, afirma Schopenhauer:

Tão somente cenas isoladas do passado é que podemos presentificar-nos intuitivamente; mas o tempo desde então transcorrido e o seu conteúdo nós só temos consciência deles *in abstracto* por meto dos conceitos de coisas e números, os quais, então, representam os dias e os anos, junto com o seu conteúdo. A faculdade de recordação dos animais, ao contrário, é, como todo o seu intelecto, limitada ao que é INTUITIVO e consiste primariamente apenas no fato de uma impressão que é recorrente anunciar-se como já tendo existido, na medida em que a intuição presente refresca os traços de uma anterior: sua recordação, por consequência, é sempre intermediada pelo agora efetivamente presente. Este estimula justamente a primeira sensação e disposição que a primeira aparência havia produzido (Schopenhauer, WWV II, p. 70).

O homem, enquanto expressão mais elevada da objetivação da Vontade, possui uma delicada camada de racionalidade que sustenta o pensamento intuitivo-conceitual. A capacidade de abstração constitui o que distingue o ser humano dos demais animais: enquanto nós experimentamos a existência imersos no fluxo da temporalidade, as outras entidades orgânicas da natureza permanecem confinadas ao presente<sup>5</sup>. A razão (*Vernunft*) é responsável por gerar a experiência da temporalidade, modificando, dessa forma, o sentido

---

conhecimento intuitivo tal como formulado por Immanuel Kant em sua *Crítica da Razão Pura*. Embora reconheça no criticismo kantiano um dos pontos de partida fundamentais de seu sistema filosófico, Schopenhauer reconfigura a intuição humana dentro de uma nova perspectiva no âmbito do conhecimento abstrato. Para uma análise detalhada das diferenças entre Kant e Schopenhauer, recomenda-se a consulta aos trabalhos de Maria Lúcia Cacciola (1982) e Vilmar Debona (2010).

5 Conforme assinalam Jair Barboza (2005) e Eduardo Ribeiro da Fonseca (2011), seguindo a tradição da filosofia kantiana, Schopenhauer evidencia os limites da racionalidade humana, constituindo apenas uma entre inúmeras objetivações da vontade. Dessa forma, na perspectiva schopenhaueriana, o intelecto deixa de ocupar a posição de primazia que até então detinha na filosofia ocidental.

atribuído à morte e à própria existência pelos seres racionais. “O animal conhece a morte”, afirma Schopenhauer (WWV I, p. 44), “tão somente na morte; já o homem se aproxima dela a cada hora com inteira consciência e isso torna a vida às vezes questionável”. Sob esse ponto de vista, a existência torna-se “uma queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante”, assim como “o andar é de fato uma queda continuamente evitada, a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada” (Schopenhauer, WWV I, p. 367). O aspecto vertiginoso reside na consciência de nossa condição como seres destinados à morte, condenados a rememorar, por meio do calabouço dos fragmentos retidos na memória, o movimento pendular entre o sofrimento e o tédio desencadeado pela objetivação da Vontade.

Nesse sentido, afirma Schopenhauer (WWV II, p. 71) que “A consciência dos animais, portanto, é uma simples sucessão de momentos presentes, em que cada um destes, contudo, não existe como futuro antes de sua entrada em cena, nem como passado após o seu desaparecimento”. Assim, a História como “consciência do gênero humano” e racionalizadora da memória experiencial dos agrupamentos sociais constitui o fio condutor que articula passado e presente (Schopenhauer, WWV II, p. 535). Como a rememoração excessiva é danosa para o indivíduo, a preservação antiquarista da experiência coletiva é “corruptora e perniciosa” à existência (Schopenhauer, WWV II, p. 531)<sup>6</sup>. A capacidade humana de conhecer intelectivamente desperta assombro diante da dor e do sofrimento que constituem a vida, gerando abstratamente elementos fragmentários que intensificam o martírio da existência. A nosso ver, Nietzsche foi influenciado pela percepção schopenhaueriana acerca do entrelaçamento entre memória e sofrimento. A faculdade de rememorar foi forjada pela vaidade humana, privando o indivíduo da aptidão de vivenciar plenamente o instante e de lidar ativamente com suas reações psíquicas. Tal interpelação pode ser identificada ao considerarmos a seguinte passagem registrada na *Segunda Consideração Extemporânea*:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas

---

<sup>6</sup> É importante esclarecer ao leitor que, no que diz respeito à História como um campo de conhecimento orientado cientificamente, a crítica de Schopenhauer se volta principalmente contra a filosofia da história de Hegel. Para entender melhor as tensões entre Schopenhauer e Hegel, pode-se consultar os estudos de Maria Lúcia Cacciola (1994) e Flamarion Caldeira Ramos (2008).

isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer, entretanto em vão, porque não quer como o animal (Nietzsche, 2003, p. 7).

É a capacidade de esquecer, própria dos demais animais – que pastam juntos no rebanho, alheios ao hoje e ao ontem, presos ao instante presente e, assim, afastados do aborrecimento e da melancolia – que deve ser endossada. Nesse sentido, Vanessa Lemm (2009) argumenta que, em Nietzsche, a historiografia deve deixar-se conduzir pelo esquecimento e tornar-se arte, deslocando a perspectiva de superioridade humana fundada na memória e situando-a no mesmo horizonte dos demais animais, caracterizados pelo alheamento em relação ao tempo. Ao colocar em diálogo a *Segunda Consideração Intempestiva* e a *Genealogia da Moral*, a pesquisadora chega à seguinte conclusão:

(...) a originalidade do texto de Nietzsche reside em que o esquecido animal é colocado como anterior a, e mais fundamental que a memória humana; em outros termos, que a vida é radicalmente esquecimento. Então, o esquecimento antecede a memória porque quem recorda o faz graças ao que pode esquecer. Deste modo, o que faz a historicidade do animal-humano não é sua memória, como supõe pensar-se, mas seu esquecimento (Lemm, 2009, p. 472, tradução nossa).

Uma premissa fundamental para o estudo do tema do esquecimento na filosofia de Nietzsche encontra-se em *Genealogia da Moral* (GM II, 16), segundo a qual aquilo que não se descarrega para fora volta-se, de modo perturbador, para o interior do homem. Ao se estabelecer um paralelo entre o texto de 1874 e a *Genealogia da Moral*, constata-se que afetos do passado permanecem aprisionados como pedras ou correntes, arrastando-nos para o abismo e sepultando-nos vivos, tal como narrado por Zaratustra em sua bem-aventurança involuntária. Por isso, em Nietzsche, o esquecimento torna-se o caminho pelo qual indivíduos e os possíveis historiógrafos encontram a condição para se desvencilharem do peso excessivo da recordação. O filósofo alemão recomenda a seus contemporâneos – especialmente aqueles dedicados à história antiquária – a força plástica do esquecimento, capaz de “incorporar o passado” e transformá-lo “em sangue” (Nietzsche, 2003, p. 9). Somente pelo apagamento dos vestígios do tempo torna-se possível “traçar um horizonte em torno de si”, resgatando a “serenidade, a boa consciência, a ação feliz e a confiança no que está por vir – tudo isso” (Nietzsche, 2003, p. 9).

## Considerações finais: sobre o esquecimento e o tempo

No diálogo aqui proposto entre Nietzsche e Schopenhauer, o esquecimento configura-se como condição para estabelecer uma relação saudável com o passado, sendo compreendido

como “uma espécie de triagem em relação às impressões produzidas pelo entorno do indivíduo” (Pachal, 2023, p. 106). Para não sermos sufocados pelas lembranças, o esquecimento configura-se como o caminho da potencialidade vital, libertando-nos da dor sepultada viva, que insiste em reaparecer nos resquícios da reminiscência.

Há, contudo, uma distinção fundamental entre Nietzsche e Schopenhauer no que se refere à questão da temporalidade, a qual merece atenção especial. Para Nietzsche, a potencialidade temporal encontra-se no *vir-a-ser* (*Werden*), uma vez que a sucessão temporal é constituída por instantes que entram em conflito entre si. Nesse sentido, Stambaugh (1959) observa que, na filosofia nietzschiana, a concepção de tempo apresenta caráter contraditório, pois consiste em instantes que se destroem mutuamente<sup>7</sup>. No caso de Schopenhauer, conforme observa Eduardo Ribeiro da Fonseca (2021), o tempo é “apenas um”, refletindo o conteúdo atemporal da Vontade. “Dito de outro modo”,

aquilo que aparece no tempo é uma forma que expressa o atemporal. É nesse sentido que, olhando o conjunto dos nascimentos e das mortes humanas, a alternância entre nascimento e morte aparece como as vibrações infinitamente rápidas mencionadas acima, imagem conjunta da objetivação persistente e duradoura da Vontade, através das Ideias permanentes dos seres, as espécies, que aparecem (em contraste com a transitória individualidade) como um análogo da imortalidade no âmbito temporal (Fonseca, 2021, p. 4).

A diferença na percepção do tempo implica uma distinção na concepção do conhecimento histórico. Para Schopenhauer, a história limita-se a retratar o movimento trágico e repetitivo da Vontade, que se objetiva empiricamente. Nietzsche, por sua vez, reconhece na história – quando desvinculada de pretensões absolutizantes – uma contribuição significativa para a afirmação da vida. A história favorece a existência quando nos permite nos situar no “limiar do instante, esquecendo todo passado”, firmando-nos plasticamente no momento imediato (Nietzsche, 2003, p. 8). Enquanto, para Nietzsche, a temporalidade se apresenta como potencialidade do devir, para o filósofo de Frankfurt o tempo compõe, ao lado do espaço e da causalidade, os elementos do princípio da razão suficiente.

Nesse sentido, a dimensão temporal é, para Schopenhauer (2005), uma faculdade do intelecto que, de forma abstrata, contribui para conferir forma representacional à matéria.

---

<sup>7</sup> É necessário destacar que, no que se refere ao conceito de *vir-a-ser* no pensamento de Nietzsche, sobressaem-se os estudos de Eduardo Nasser (2018), J. Porter (2000) e W. Müller-Lauter (2009).

## Referências bibliográficas

BARBOZA, Jair. Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 50, n. 1, p. 127-135, 2005.

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

BARROS, José D.ª Assunção. Ranke: considerações sobre sua obra e modelo historiográfico. *Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 17, n. 3, p. 977-1005, 2013.

BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. *Cadernos Nietzsche*, v. 1, n. 34, p. 35-62, 2014.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas*. São Paulo: Edusp, 1982.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

COPLESTON, F. *Nietzsche: filósofo da cultura*. Porto: Tavares Martins, 1953.

DA FONSECA, Eduardo Ribeiro. O transcórrer do tempo em Schopenhauer: recorrência, lembrança, memória e história. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 12, p. e24, 2021.

DA FONSECA, Eduardo Ribeiro. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 2, n. 1, p. 119-128, 2011.

DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010. 144p.

ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*, n. 19, p. 79-100, 2005.

JENSEN, Anthony K. A visão afirmativa de Nietzsche na Segunda Consideração Extemporânea. *Cadernos Nietzsche*, v. 41 (3), p. 49-78, 2020.

JULIÃO, José Nicolao. O sentido histórico nas fases intermediária e tardia do pensamento de Nietzsche. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 47, p. 42-67, 2018.

LEMM, V. Nietzsche y el olvido animal. *Arbor, [S. l.]*, v. 185, n. 736, p. 471-482, 2009.

DOI: 10.3989/arbor.2009.i736.294. Disponível em:

<https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/294>. Acesso em: 22 abr. 2026.

MATA, S. Leopold von Ranke (1795-1886). In: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). *A História pensada: teoria e método na historiografia europeia do Século XIX*. São Paulo: Contexto, p. 187-201, 2010.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NASSER, Eduardo. Sub specie saeculi, sub specie aeterni: tempo e eternidade no jovem Nietzsche. *Discurso*, São Paulo, Brasil, v. 48, n. 2, p. 81–94, 2018. DOI: [10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.150909](https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.150909). Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/150909>. Acesso em: 10 abr. 2026.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, F. *Anticristo e os Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PACHOAL, Antonio Edmilson. Esquecimento e natureza. *Pensando-Revista de Filosofia*, v. 14, n. 33, p. 104-115, 2023.

PORTER, J. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

RAMOS, Flamarion Caldeira. *A “miragem” do absoluto - Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e filosofia da religião*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. doi:10.11606/T.8.2009.tde-03092009-151426. Acesso em: 2026-04-10.

REIS, J. C. *A História entre a filosofia e a ciência*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2006.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. 2. ed. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

STAMBAUGH, J. *Untersuchungen zum problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

SUAREZ, R. Sobre causalidade e natureza em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, v. 5, n. 2, 2012.

WENDLING, Bruno Teixeira. Schopenhauer e a metafísica da Vontade. *Thaumazein: Revista Online de Filosofia*, v. 3, n. 6, p. 12-36, 2010.

## **Agradecimentos**

O presente artigo resulta de pesquisa desenvolvida, em nível de pós-doutoramento, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Agradecemos ao professor Vilmar Debona pela gentil supervisão e aos pareceristas anônimos que, com suas contribuições, auxiliaram no refinamento argumentativo.

## **Rafael Gomes Nogueira Pereira**

---

Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFIL/UFSC), com atuação nas áreas de Ética e Filosofia Política. É membro do Grupo de Pesquisa Moralidade, Sociedade e Sofrimento (UFSC/CNPq). Atualmente, integra a comissão editorial da *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação*