



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**METAMORFOSES DO CONCEITO DE OBJETIVIDADE
NA OBRA DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

RAYLANE MARQUES SOUSA

BRASÍLIA

2022

RAYLANE MARQUES SOUSA

**METAMORFOSES DO CONCEITO DE OBJETIVIDADE
NA OBRA DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutora em História.

Linha de Pesquisa: Ideias, Historiografia e Teoria.

Orientador: Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis

BRASÍLIA

2022

RAYLANE MARQUES SOUSA

**METAMORFOSES DO CONCEITO DE OBJETIVIDADE
NA OBRA DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutora em História.

Linha de Pesquisa: Ideias, Historiografia e Teoria.

Orientador: Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis (Orientador)

Programa de Pós-Graduação em História | Universidade de Brasília

Prof. Dr. André Gustavo de Melo Araújo

Programa de Pós-Graduação em História | Universidade de Brasília

Prof. Dr. Evaldo Sampaio

Programa de Pós-Graduação em Filosofia | Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Tiago Santos Almeida

Departamento de História | Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro e mais profundo obrigado é para o meu orientador, professor Arthur Assis, pela inteligência firme e pela leitura dedicada e meticulosa do trabalho, pelo apoio contínuo, pela paciência infalível e pelo respeito absoluto.

Agradeço também ao professor André Araújo, que sabe mais sobre a relação professor-aluno do que qualquer outro professor que conheço, e que usou sua inteligência e sua excepcional compreensão em cada conversa que tivemos sobre o trabalho e os meus desafios pessoais.

Ao professor Eduardo Chagas, pela amizade, pelas provocações filosóficas e pelos estímulos intelectuais.

Aos colegas dos cursos de Ideias, Teoria e Historiografia e Seminário de Tese (Turmas de 2017.2 e 2018.1, respectivamente), que compartilharam comigo as suas pesquisas e os seus conhecimentos.

Ao colega Vinícius Ribeiro, pelos cafés e pelas conversas infindáveis depois das aulas.

À minha família extraordinária, as pessoas que realmente me mantêm íntegra: meus queridos pais, Socorro e Paulo, e meus queridos irmãos, Rayline, Rudson e Richardson. Na família eu fui excepcionalmente abençoada.

À minha tia Célia, que me escuta e me incentiva.

Aos meus amigos Natália Caúla e Rubens Araújo, pela presença constante e conversas acalentadoras.

À Capes, pela concessão de uma bolsa de pesquisa que me permitiu iniciar o trabalho que aqui desembocou.

Minha enorme gratidão também a todas as pessoas que ajudaram a tornar este trabalho possível e que me concederam muitos dons ao longo da minha trajetória acadêmica.

Somente existe um ver perspectivo, só um conhecer perspectivo; e quanto maior for o número de afetos que mencionamos ao falar de uma coisa, quanto maior for o número de olhos, olhos diferentes, com que observarmos, mais completo será o nosso conceito dessa coisa, a nossa objetividade.

NIETZSCHE, *Para uma Genealogia da Moral*, III, 12.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar o conceito de objetividade presente na obra de Friedrich Nietzsche e as suas metamorfoses. Ao focar os sentidos da objetividade na filosofia nietzschiana, tem-se em vista estabelecer conexões entre esse conceito e temas centrais do pensamento do autor, especialmente os da relação entre arte e ciência, história e justiça, cultura e espírito científico, genealogia e perspectivismo. Assim, num primeiro momento, examina-se o pensamento do jovem Nietzsche concernente à arte, à ciência e à objetividade artística. Esta última foi, na sua obra de estreia, *O Nascimento da Tragédia* (1872), qualificada como “desinteressada” e isenta de quaisquer interferências subjetivas. Num segundo momento, discute-se, com foco na *II Consideração Extemporânea* (1874), a crítica de Nietzsche à história e à objetividade histórica, crítica essa dirigida particularmente contra Leopold von Ranke e o seu modelo de objetividade. Em seguida, mostra-se como as reflexões de Nietzsche sobre a objetividade adquirem novos contornos no contexto da sua crítica à cultura científica moderna, articulada em *Além do Bem e do Mal* (1886). Num último momento analítico, busca-se explorar o sentido do que Nietzsche chamou de “objetividade futura” em *Genealogia da Moral* (1887) e no contexto da sua discussão sobre o perspectivismo. Este trabalho parte da observação de que não há só um sentido para o conceito de objetividade no programa filosófico de Nietzsche e, portanto, procura rastrear as suas transformações. Neste contexto, pretende-se evidenciar as mudanças de sentido da objetividade e delimitar o exato momento em que Nietzsche substituiu uma objetividade universal, fixa e pontual por uma objetividade particular, dinâmica e plural.

Palavras-chave: Nietzsche. Objetividade. Arte. História. Cultura. Genealogia.

ABSTRACT

This work aims to analyze the concept of objectivity in the work of Friedrich Nietzsche and its metamorphoses. By focusing on the meanings of objectivity in the Nietzschean philosophy, we have in mind the establishment of connections between this concept and central themes of the author's thought, especially those of the relationship between art and science, history and justice, culture and scientific spirit, genealogy and perspectivism. Thus, in a first moment, we examine young Nietzsche's thinking concerning art, science, and the artistic objectivity. The latter was, in his debut work, *The Birth of Tragedy* (1872), qualified as "interestless" and free of any subjective interference. In a second moment, we discuss, focusing on the *II Untimely Meditations* (1874), Nietzsche's critique of history and of the historical objectivity, directed particularly against Leopold von Ranke and his model of objectivity. After that, we show how Nietzsche's reflections on objectivity acquire new contours in the context of his critique of modern scientific culture, articulated in *Beyond Good and Evil* (1886). In a final analytical moment, we seek to explore the meaning of what Nietzsche called "future objectivity" in *On the Genealogy of Morals* (1887) and in the context of his discussion on perspectivism. This study starts from the observation that there is not only one meaning for the concept of objectivity in Nietzsche's philosophical program and, therefore, seeks to track its transformations. In such a context, we intend to highlight the changes in the meaning of objectivity as well as to delimit the exact moment in which Nietzsche replaces a universal, fixed, and punctual objectivity with a particular, dynamic, and plural objectivity.

Keywords: Nietzsche. Objectivity. Art. History. Culture. Genealogy.

SUMÁRIO

Introdução: Nietzsche e os sentidos da objetividade.....	9
1. Objetividade “desinteressada”: arte, ciência e filosofia em <i>O Nascimento da Tragédia</i> (1872).....	32
2. Objetividade histórica: justiça e verdade na <i>Segunda Consideração Extemporânea</i> (1874).....	70
3. Prelúdio metodológico: considerações antecipatórias sobre objetividade científica, verdade, espírito livre e virtudes do tempo na crítica de Nietzsche à cultura moderna em <i>Além do Bem e do Mal</i> (1886).....	115
4. “Objetividade futura”: interesses, genealogia e perspectivismo na <i>Genealogia da Moral</i> (1887).....	156
Conclusão: Nietzsche e a substituição dos sentidos da objetividade.....	197
Referências.....	201

INTRODUÇÃO

NIETZSCHE E OS SENTIDOS DA OBJETIVIDADE

O problema e a solução

A objetividade (*Objektivität*)¹ e o complexo de questões que cerca esse conceito sempre preocuparam os comentadores da obra de Nietzsche. No entanto, na maioria das vezes, o conceito é tratado apenas de forma tangencial, quando se tomam as asserções de Nietzsche acerca de seu perspectivismo e, mais frequentemente, de sua teoria do conhecimento e da verdade². Não há uma preocupação em examinar o conceito propriamente dito e a multiplicidade e variedade de sentidos que permeiam as suas mobilizações, nem refletir sobre o lugar que eles ocupam no conjunto da obra nietzschiana. Tal lacuna certamente decorre³ do fato de o filósofo não ter tratado o

¹ Para um exame sintético desse conceito na filosofia, ver: BELL, David. Objectivity. In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Matthias (eds). *A Companion to Epistemology*. 2nd ed. London: Blackwell's, 2010, pp. 559-562. Para uma breve discussão sobre esse conceito na história, ver: ASSIS, Arthur Alfaix. Objectivity and the First Law of History Writing. *Journal of the Philosophy of History*, v. 13, n. 1, pp. 107-128, 2019; BELVEDRESI, R. Há uma objetividade específica para a história?. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 13, n. 34, pp. 201-229, 2020; MEGILL, Allan. Introduction: Four Senses of Objectivity. In: *Rethinking objectivity*. Durham/London: Duke University Press, 1994, pp. 1-20; NOVICK, Peter. *That noble dream*. The objectivity question and the American Historical Profession. New York: Cambridge University Press, 2006. Já para uma breve introdução desse conceito na filosofia e história das ciências, ver: DASTON, Lorraine; GALISON, Peter. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007; DASTON, Lorraine. *Historicidade e Objetividade*. Tradução: Derley Menezes Alves e Francine Iegelski (Org. Tiago Santos Almeida). São Paulo: LiberArs, 2017; AXTELL, Guy. The Dialectics of Objectivity. *Journal of the Philosophy of History*, v. 6, n. 3, pp. 339-368, 2012; GAUKROGER, Stephen. *Objectivity: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 19-38; LONGINO, Helen Elizabeth. Values and Objectivity. In: *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Science Inquiry*. New Jersey: Princeton University Press, 1990, pp. 62-82; NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986.

² Assim argumenta, por exemplo, Brian Leiter acerca do interesse acadêmico, a partir da década de 1960, pelos temas do perspectivismo, da teoria do conhecimento e da verdade na obra de Nietzsche. Já Antônio Marques argumenta, por exemplo, que o interesse da pesquisa filosófica pelo tema do perspectivismo relacionando-o aos problemas da coisa em si, da objetividade-verdade e das formas passiva e ativa do nihilismo na obra de Nietzsche remonta à década de 1980. Percebe-se que a atenção acadêmica ao tema da objetividade também surge nesse contexto, mas, surpreendentemente, apenas como complemento dos temas mencionados, e não como núcleo de uma interpretação. Conferir: LEITER, Brian. Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals. In: SCHACHT, Richard (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 334-352; MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003, p. 107.

³ O site Weimarer Nietzsche-Bibliographie não lista publicações sobre “Objektivität” ou “Objectivität” até 2018. Disponível para consulta em: <<https://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/index.html>>. Acesso em: 13 ago. 2018. Também estudos recentes acerca da recepção de Nietzsche na Alemanha, França, Itália, Espanha e América do Sul não trazem artigos sobre o conceito de Objetividade. Conferir a “Série

conceito de objetividade de forma regular no seu pensamento⁴, de não o ter abordado levando em consideração os distintos significados que lhe são intrínsecos⁵.

Embora o conceito de objetividade, assim como outros conceitos determinantes no pensamento de Nietzsche, não tenha sido inteiramente desenvolvido, é possível encontrá-lo em diversos momentos de sua obra. Nota-se, em primeiro lugar, que o problema da objetividade perpassa todo o seu projeto filosófico. As preocupações do filósofo com essa questão começam já na sua fase juvenil, desde a sua metafísica do artista, em que a objetividade desinteressada é vista por ele como um atributo positivo, até mesmo essencial para o estabelecimento de uma arte verdadeira. Enveredam depois pela compreensão de que a objetividade positivista, devido ao seu aspecto negador da vida, é uma afecção da historiografia e da cultura histórica alemãs e um dos sintomas da supersaturação de sentido histórico na modernidade. Encontram, por fim, uma resposta afirmativa em sua fase de maturidade, com os seus escritos sobre a moral, a verdade, o conhecimento, a interpretação, o perspectivismo⁶.

Recepção” programada e publicada pelo GEN/BR (Grupo de Estudos Nietzsche/Brasil): MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005; MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009; MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche Pensador Mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2007; MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche em chave hispânica*. São Paulo: Edições Loyola, 2015; MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2006.

⁴ O site Nietzsche Source Digital Critical Edition (eKGWB) lista 40 vezes a palavra “Objektivität” em 37 unidades textuais e 26 vezes a palavra “Objectivität” em 12 unidades textuais. A palavra aparece com ambas as grafias pelo menos 5 vezes nas obras publicadas e de forma abundante nos fragmentos póstumos do filósofo. Disponível para consulta em: <<http://www.nietzschsource.org/#eKGWB>>. Acesso em: 13 ago. 2018.

⁵ Fernando R. de Moraes Barros aponta para as ligações entre o conceito de objetividade nietzschiano e a ciência, o conhecimento, a interpretação, o perspectivismo, o conceito de verdade, a teoria dos afetos. Acerca do assunto, ver: BARROS, Fernando R. de Moraes. Objetividade (*Objektivität*). In: GEN (Grupo de Estudos Nietzsche). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 329-330. Eder Corbanezi também fornece alguma informação quanto às relações entre a objetividade, o perspectivismo, a crítica do valor dos valores, a teoria do conhecimento, a doutrina das perspectivas dos afetos na obra de Nietzsche. A esse propósito, consultar: CORBANEZI, Eder. Perspectivismo (*Perspektivismus*). In: GEN (Grupo de Estudos Nietzsche). *Dicionário Nietzsche*, pp. 336-338. Jakob Dellinger de igual forma trata a objetividade nietzschiana em relação com conceitos como verdade, perspectivismo, conhecimento, interpretação, e temas como sujeito, a crítica ao cristianismo, à moral. Sobre isso, conferir: DELLINGER, Jakob. Perspectivismo. In: NIEMEYER, Christian (Org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 441-443; DELLINGER, Jakob. Conhecimento. In: NIEMEYER, Christian (Org.). *Léxico de Nietzsche*, pp. 106-108.

⁶ Nesta tese, adota-se a divisão das obras de Nietzsche em três períodos, como o fez Karl Löwith e Scarlett Marton, a fim de apreender o pensamento do filósofo em suas especificidades e tendências básicas. O primeiro período é considerado o do Pessimismo Romântico, pois Nietzsche está sob forte influência do pessimismo de Schopenhauer e dos dramas musicais de Wagner. Nesta fase juvenil, compreendem-se as obras *O Nascimento da Tragédia, A Filosofia da Época Trágica dos Gregos*, e as quatro *Considerações Extemporâneas*. Aqui, Nietzsche estabelece a sua metafísica do artista, do gênio. O Segundo período é considerado o do Positivismo Cético, já que Nietzsche está sob influência do positivismo e das abordagens

A observação da falta de um debate mais vigoroso sobre o tema da objetividade por parte dos comentadores da obra de Nietzsche e o exame das declarações e do trabalho do filósofo alemão em torno desse conceito convergem para a tese que aqui será apresentada, a saber: a de que, ao longo de sua obra, Nietzsche teria efetivado a substituição de um sentido de objetividade universal, fixa e pontual por um sentido de objetividade particular, dinâmica e plural. No seu último período filosófico, Nietzsche admite que não há objetividade independente do sujeito cognoscente; ao contrário, só existe uma objetividade dependente de várias perspectivas e interpretações humanas. Trata-se, portanto, de uma objetividade que é mais bem concebida em termos de um modo interessado de conhecer a realidade. Essa maneira de encaminhar o problema contrasta fortemente com a abordagem inicial de Nietzsche, especialmente a presente n' *O Nascimento da Tragédia* (1872), em que o autor faz um elogio da objetividade desinteressada.

A tese a ser desenvolvida tem afinidade com a tese de Anthony K. Jensen defendida em seu mais recente estudo sobre a filosofia da história de Nietzsche, e essa tese será lembrada e mencionada aqui em várias formulações e conexões. Jensen aborda o problema da objetividade em Nietzsche considerando as críticas do filósofo alemão ao “paradigma meta-histórico reinante de sua época - o da historiografia ‘científica’ ou ‘positiva’ - no que se refere às visões positivistas de objetividade, descrição e explicação”⁷. Ele observa que Nietzsche elabora um paradigma meta-histórico próprio, com “visões originais da possibilidade de representar objetos históricos e do significado de explicação”⁸, e nos oferece uma reconstrução do mesmo. Em diálogo com a teoria da representação histórica de Franck Ankersmit, Jensen atribui a Nietzsche uma “teoria do

científicas e naturalistas do século XIX. Nesta fase intermediária, compreendem-se as obras *Humano, Demasiado Humano, Aurora e Gaia Ciência*. O terceiro período é considerado o da Filosofia do Eterno Retorno. É neste momento que Nietzsche elabora conceitos seminais como além-do-homem, vontade de poder, transvaloração de todos os valores, niilismo e eterno retorno do mesmo. Nesta fase de maturidade, compreendem-se as obras *Assim Falou Zaratustra, Além do Bem e do Mal, Genealogia da Moral, Crepúsculo dos Ídolos, O Anticristo, O Caso Wagner, Ecce Homo, Ditirambos de Dionísio, Nietzsche contra Wagner*. Conferir em: LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. São Paulo: Editora da UNESP, 2014; MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

⁷ JENSEN, Anthony K. *Nietzsche's Philosophy of History*. New York: Cambridge University Press, 2013, p. 119.

⁸ JENSEN, Anthony K. *Nietzsche's Philosophy of History*, p. 119.

juízo histórico”⁹, que caminharia na contramão do realismo representacional.¹⁰ Mais adiante, rotula tal paradigma de “teoria da explicação perspectivista”¹¹.

De maneira ainda mais detalhada, Jensen discute o problema da objetividade em Nietzsche em outro trabalho, desta vez uma exegese da *Segunda Consideração Extemporânea*. Segundo Jensen, Nietzsche critica dois modelos bem diferentes de objetividade nessa obra, o “schopenhaueriano”, associado ao juízo estético ‘sem valor’ e o ideal rankeano de julgamento histórico ‘de valor neutro’¹². Ele observa que esses dois ideais de objetividade abrangem várias ideias, se cruzam e se inter-relacionam na extensão de todo esse ensaio de juventude. No entanto, Jensen enfatiza, Nietzsche não deixa claro qual desses dois modelos é o alvo de suas críticas, nem o que pretende colocar em seu lugar. Jensen considera que a crítica de Nietzsche a essas duas formas de objetividade persegue dois objetivos: “o primeiro envolve uma crítica epistemológica à possibilidade de escrever objetivamente a história; o segundo, uma crítica cultural àqueles que procurariam ler só uma historiografia objetiva”¹³. A estratégia de seu pensamento é delinear o tipo de objetividade que Nietzsche considera como legítima para a historiografia: “a objetividade como julgamento ‘justo’”¹⁴. Seguramente, a posição de Jensen e a teoria por ele constituída fazem avançar os estudos sobre o conceito de objetividade em Nietzsche. Ao abordar o problema como um filósofo da história¹⁵, com o auxílio de diversos filósofos e de historiadores e teóricos da história, que não se

⁹ JENSEN, Anthony K. *Nietzsche's Philosophy of History*, p. 154.

¹⁰ Sobre o assunto, conferir: ANKERSMIT, Frank. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Ithaca: Cornell University Press, 2012. Para um debate mais concentrado e vigoroso acerca do problema idealismo/realismo, representação/realidade na filosofia de Nietzsche, ver: ITAPARICA, André Luís Mota. *Idealismo e Realismo na Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019. Para aprofundar o debate acerca do problema idealismo/realismo na filosofia de Nietzsche, ver: DOYLE, Tsarina. Part I: Epistemology. In: *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, pp. 23-112; NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

¹¹ JENSEN, Anthony K. *Nietzsche's Philosophy of History*, p. 154. Jensen defende ainda uma “teoria da explicação perspectivista” em *Ecce Homo*. Sobre o caso, conferir: JENSEN, Anthony K.. *Ecce Homo as Historiography*. *Nietzsche-Studien*, vol. 40, n. 1, pp. 203-225, 2011.

¹² JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*. London: Routledge, 2016, p. 98.

¹³ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 98.

¹⁴ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 98.

¹⁵ Anthony K. Jensen traça uma breve história da filosofia da história da Antiguidade aos dias atuais, com foco na filosofia da história do século XIX e suas vertentes, em: JENSEN, Anthony K. *History, Philosophy of*. In: FEISER, J.; DOWDEN, B. (eds.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2012, pp. 1-21. Consultar também: JENSEN, Anthony K. *Nietzsche and Neo-Kantian historiography: points of contact*. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 54, n. 128, pp. 383-400, 2013. Ambos os artigos são importantes para se entender a sua interpretação da filosofia da história de Nietzsche.

ocuparam diretamente com a temática, não se preocupa com as poucas evidências diretas sobre o tema em tela e realiza então uma interpretação original do autor de *Zarathustra*.

É certo que Nietzsche não mobiliza repetidamente o conceito de objetividade em sua obra publicada tampouco em sua obra preparada para publicação. Quando o faz, seus usos não são suficientemente claros, uma vez que tal conceito tem em Nietzsche um sentido não só crítico, como também afirmativo. Mas é justamente por esse motivo que não se deve abandonar o tema. Pode-se, assim como Anthony Jensen, elaborar uma pesquisa consistente a partir das críticas de Nietzsche disponíveis nas últimas seções da *Segunda Consideração Extemporânea*, aquelas mesmas em que Jensen argumenta que o filósofo alemão faz a crítica da “historiografia científica”¹⁶, a “crítica epistemológica dos escritores objetivos”¹⁷ e a “crítica cultural dos leitores objetivos”¹⁸. Jensen argumenta que as críticas de Nietzsche à historiografia, aos historiadores e aos leitores objetivos conduzem às interpretações por ele apresentadas da “explicação perspectiva”¹⁹ e da “objetividade como justiça”²⁰. A despeito de serem interpretações ainda não consideradas na obra de Nietzsche, a ideia de que o filósofo substitui uma objetividade desinteressada por uma objetividade interessada escapa em grande parte de sua atenção, não é mencionada nem trabalhada em sua especificidade. O que exatamente ele não observa é a tese central desta pesquisa.

Jensen identifica e caracteriza os tipos de objetividade estética e positivista na *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche, mas perde de vista as afirmações que o filósofo faz sobre uma objetividade interessada na *Genealogia da Moral*. Isso acontece nos seus dois importantes trabalhos aqui referenciados. Jensen não viu – ou não era o seu intento ver no sentido que se tem apontado - que o cerne da objetividade interessada evidenciada nas obras historiográficas do último Nietzsche se acha manifesto na crítica que o próprio filósofo faz à objetividade positivista em sua obra historiográfica

¹⁶ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 88.

¹⁷ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 101.

¹⁸ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 103.

¹⁹ JENSEN, Anthony K. *Nietzsche's Philosophy of History*, p. 148.

²⁰ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 106.

de juventude²¹. Os dois empreendimentos de Jensen de explicitar as ramificações filológicas e históricas e as implicações filosóficas do pensamento de Nietzsche sobre a objetividade o conduzem tanto a interpretações pormenorizadas e esclarecedoras quanto a interpretações incompletas que pedem explicações adicionais. Diante disso, um dos objetivos desta tese é discutir a natureza, a utilidade e o valor da objetividade em Nietzsche. O outro objetivo é contribuir com o debate sobre essa questão por meio de uma abordagem conceitual não redutiva dos conceitos. Ou seja, uma abordagem conceitual que não admite uma forma unitária dos conceitos. Um objetivo adicional é pensar a objetividade como um conceito espectral: o espectro da objetividade é formado por uma variedade de sentidos que podem ter mais ou menos força na investigação da realidade.

Na presente interpretação, a problemática do perspectivismo é retomada em benefício de um aprofundamento da ideia da substituição de sentidos da objetividade no

²¹ De acordo com Alexander Nehamas, as conexões entre a *Segunda Consideração Extemporânea* e a *Genealogia da Moral* de Nietzsche são profundas se se considera a questão central mais teórica sobre a interpretação: “o significado é descoberto ou criado? Melhor dizendo: o significado pode ser descoberto se não for ao mesmo tempo criado?” (p. 269). Nehamas compreende que o produto dessa questão é o método genealógico de Nietzsche. Segundo ele, a *Segunda Consideração Extemporânea* fornece as evidências para o estabelecimento de uma “genealogia da própria genealogia” (p. 269). Este é o argumento com que Nehamas chega ao problema do perspectivismo na *Genealogia da Moral*. Ele enxerga que a *Segunda Consideração Extemporânea* tem as chaves para a interpretação das interpretações acerca da moralidade. O argumento de Nehamas é complexo e suas conclusões são muito abrangentes para que se possa lidar com elas de maneira satisfatória aqui. Pretende-se fazer isso mais para frente. Sobre o assunto, consultar: NEHAMAS, Alexander. The Genealogy of Genealogy Interpretation in Nietzsche's Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals. In: SCHACHT, Richard (ed). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 269-282. Para Thomas Brobjer, da mesma forma, as conexões entre a *Segunda Extemporânea* e a *Genealogia da Moral* são claras se se observam, principalmente, as severas críticas de Nietzsche “à objetividade, à ideia de progresso, à visão da história como um fim em si mesmo, e não como meta, e à história como sendo reativa (como todas as ciências e o conhecimento)” (p. 52). O argumento primordial de Brobjer é que a crítica do jovem Nietzsche à objetividade da escrita histórica tem um paralelo direto com a sua crítica tardia aos valores morais modernos. Segundo ele, Nietzsche considera impossível a escrita histórica objetiva, visto que qualquer apropriação dos fatos é feita sob a orientação de estímulos e impulsos subjetivos. Brobjer afirma que essa crítica do primeiro Nietzsche é, essencialmente, epistemológica. Contudo, ele também diz que o filósofo faz uma crítica tardia ainda mais contundente da objetividade histórica, que é menos epistemológica e mais orientada ao valor. Brobjer explica que, para Nietzsche, uma relação saudável com a realidade exige avaliações, logo, quando o historiador tenta ser objetivo, ele exclui a si próprio, tendo assim uma postura ascética e niilista, e tal postura é a negação da própria vida. Pretende-se explorar essa abordagem a fundo mais adiante. Para saber mais sobre o assunto, conferir: BROBJER, Thomas H. The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship. In: DRIES, Manuel (ed.). *Nietzsche on Time and History*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 51-60. Ainda sobre as conexões entre a *Segunda Extemporânea* e a *Genealogia da Moral*, Joseph Ward argumenta que o método genealógico da filosofia posterior de Nietzsche é uma revisão da concepção de história de seu ensaio inicial. Segundo Ward, a genealogia é puramente histórica e pode muito bem ser vista pelas lentes do sentido histórico reformulado de Nietzsche. Para ele, a concepção de história do jovem Nietzsche está inteiramente ligada à noção de não-histórico e é precisamente o acesso renovado ao não-histórico que o método genealógico proporciona. Ver: WARD, Joseph. Life, the Unhistorical, the Suprahistorical: Nietzsche on History. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 21, n. 1, pp. 64-91, 2013.

programa filosófico de Nietzsche, problemática que, como se nota, é pensada e articulada ao modo de conhecimento interessado das coisas pelo próprio filósofo. Observam-se, no entanto, os rudimentos de tal problemática e sua relação com a objetividade de um ângulo diferente daquele que Anthony Jensen apresentou em seu primeiro trabalho aqui mencionado. Baseando-se nas críticas de Nietzsche ao Positivismo historiográfico e na sua adoção do perspectivismo, Jensen pensa na constituição da historiografia científica a partir do tripé descrição -- explicação – objetividade e chega à tese da “explicação perspectiva”, isso sem refletir sobre as mutações de sentidos de uma objetividade desinteressada para uma objetividade interessada. A exposição que se segue, em contraste, orienta-se pelos diferentes significados do conceito de objetividade de/em Nietzsche, por suas alegações iniciais a favor de uma objetividade desinteressada, por seus argumentos antipositivistas e em prol do perspectivismo, chegando à ideia que talvez seja o marco de sua epistemologia perspectivística, a objetividade interessada. Esse sentido de objetividade interessada é pouco referenciado na literatura sobre o tema, mas é um conceito filosoficamente profícuo, principalmente se articulado a outros conceitos com os quais ele está intimamente associado ou contrastado. Seus defensores, como se verá logo mais, veem o perspectivismo como condição necessária para se ter qualquer sentido de objetividade interessada. Assim, aceitar essa condição nos atrai para um enxame de questões que envolvem a objetividade, o perspectivismo, a verdade, o conhecimento, que a presente tese também tenta discutir. A seguir, são indicados alguns dos mais sérios e rigorosos comentadores do conceito de perspectivismo de Nietzsche relacionado aos conceitos de objetividade e de verdade. Suas linhas de argumentação são bastante coerentes, por isso fazem parte desta discussão.

Os comentadores

Contribuem para o embasamento da tese aqui defendida os empreendimentos que relacionam o perspectivismo ao problema da verdade e da objetividade no pensamento de Nietzsche. A pesquisa de R. Lanier Anderson indica uma tal conexão. Ele afirma: “o perspectivismo exige alterações em nossas noções tradicionais de verdade e objetividade”, acrescentando que “nós rotineiramente pensamos na verdade como única e bivalente, e em termos de correspondência com objetos independentes”²². Essa ideia

²² ANDERSON, Lanier R. Truth And Objectivity In Perspectivism. *Synthese*, v. 115, n. 1, p. 14, 1998.

ordinária de verdade em si mesma, ele rotula de “verdade externa”, pois “depende de como o mundo é, independentemente dos nossos conceitos e crenças”²³. Ele argumenta que Nietzsche pensa como alternativa uma “concepção de verdade interna”²⁴, isto é, uma noção de verdade completamente dependente das práticas cognitivas e que satisfaz normas e padrões extraídos das mesmas práticas cognitivas. Da concepção de verdade interna, Anderson sugere o seu caminho para apreensão da noção de objetividade de Nietzsche que difere da concepção tradicional. Ele compreende a objetividade como dependente da perspectiva, “como uma exigência de que levemos várias perspectivas alternativas a sério”²⁵. Anderson entende a objetividade, como base do perspectivismo nietzschiano, a partir da noção de verdade interna, que exige, por sua vez, a ampliação de perspectivas, para ser mais objetiva, satisfazendo assim normas e padrões epistêmicos compartilhados. Essa noção de objetividade, por ele atribuída a Nietzsche, “é interna às nossas práticas cognitivas perspectivistas, uma vez que depende dos padrões epistêmicos que orientam essas práticas”²⁶. Anderson enxerga nessa concepção de objetividade de Nietzsche uma rejeição à herança kantiana da ideia de que é possível compreender “a natureza das coisas independentes em si mesmas”²⁷ e da ideia de “um mundo determinado e totalmente independente”²⁸.

Maudemarie Clark, em seu esforço para compreender a doutrina nietzschiana do perspectivismo, expressa que, embora o filósofo alemão caracterize também os valores como derivados de perspectivas, ela está preocupada em determinar apenas as conexões entre perspectivismo, conhecimento e verdade. Clark explora o caráter metafórico das afirmações perspectivísticas de Nietzsche na *Genealogia da Moral* e interpreta a relação que ele estabelece entre conhecimento e visão. Em linhas gerais, argumenta que a clássica metáfora da perspectiva do Nietzsche da maturidade expressa a sua rejeição ao caráter fundacional do conhecimento, às crenças justificadas e consideradas inquestionáveis e a sua afirmação de que todo conhecimento é mera interpretação. A teoria do perspectivismo de Nietzsche, ela considera, é “como uma rejeição da teoria da correspondência

²³ ANDERSON, Lanier R. Truth And Objectivity In Perspectivism, p. 14.

²⁴ ANDERSON, Lanier R. Truth And Objectivity In Perspectivism, p. 14.

²⁵ ANDERSON, Lanier R. Truth And Objectivity In Perspectivism, p. 18.

²⁶ ANDERSON, Lanier R. Truth And Objectivity In Perspectivism, p. 21.

²⁷ ANDERSON, Lanier R. Truth And Objectivity In Perspectivism, pp. 21-22.

²⁸ ANDERSON, Lanier R. Truth And Objectivity In Perspectivism, p. 22.

metafísica da verdade, a compreensão da verdade como correspondência às coisas em si mesmas”²⁹.

Brian Leiter apresenta uma análise extensiva também da metáfora de Nietzsche sobre o perspectivismo na *Genealogia da Moral* e mantém proximidade básica com Maudemarie Clark. Segundo Leiter, a “Visão Recebida”, como ele classifica a radical tradição epistemológica que interpreta o perspectivismo de Nietzsche como expressão de reivindicações que o filósofo mesmo não fez, não se sustenta se se observa atentamente o que ele fala na seção 12 do terceiro ensaio da Genealogia. Com base nessa passagem, Leiter defende, assim como Clark, que mesmo fazendo analogia do perspectivismo com o caso óptico, o Nietzsche maduro rejeita a ideia kantiana de coisa em si, abandona a Teoria da Falsificação e aceita a possibilidade de verdade (não-metafísica) e o nosso conhecimento dela³⁰. Leiter prossegue sua análise defendendo que, ao contrário da epistemologia da “Visão Recebida”, essa passagem fornece elementos para a sustentação de duas doutrinas epistemológicas: (a) “a doutrina epistemológica da afetividade (DEA)” e (b) “a doutrina de perspectivas (DP)”³¹. Ele explica no que consistem essas duas doutrinas, que se interconectam e não envolvem algo com a epistemologia infundada da “Visão Recebida”, e conclui com uma interpretação do perspectivismo de Nietzsche que guarda compromisso com a objetividade e a verdade.

Christoph Cox, em contrapartida, investe no pressuposto de que o filósofo alemão entrelaça a noção de “perspectiva” com a de “interpretação afetiva”³². Ele atribui a Nietzsche a ideia de que “uma ‘perspectiva’ é um horizonte ontológico e avaliativo aberto pela operação de uma ‘interpretação afetiva particular’”³³. Enquanto Maudemarie Clark e Brian Leiter enquadram o perspectivismo de Nietzsche nas interpretações tradicionais de epistemologia e ontologia, Cox procura argumentar, com base em uma teoria geral da

²⁹ CLARK, Maudemarie. Perspectivism. In: *Nietzsche On Truth And Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 131. Para aprofundar a discussão sobre os valores (objetivos) como derivados de perspectivas (subjetivas), ou sobre uma possível “objetividade moral”, no espaço da *Genealogia da Moral*, ver: CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche’s Metaethics. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Eds). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 192-226.

³⁰ LEITER, Brian. Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals. In: SCHACHT, Richard (ed). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*, p. 335.

³¹ LEITER, Brian. Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals, p. 343.

³² COX, Christoph. The “Subject” of Nietzsche’s Perspectivism. *Journal of the History of Philosophy*, v. 35, n. 2, pp. 269-291, 1997. Para saber mais sobre o tema dos “sujeitos” do perspectivismo, consultar: COX, Christoph. *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press, 1999.

³³ COX, Christoph. The “Subject” of Nietzsche’s Perspectivism, p. 271.

interpretação, assimilando o que os filósofos “continentais” e “analíticos” chamaram de “virada interpretativa”, que Nietzsche “concebe o entendimento como dirigido por uma ou outra ‘interpretação’, cada uma das quais abre um horizonte particular de significado e valor”³⁴. Na visão de Cox, Nietzsche caracteriza a interpretação como o nosso mundo de luta, “e esta luta está entre as interpretações, cada uma das quais procura sobrepujar as outras incorporando seus termos à sua própria e articulando os termos de acordo com o seu próprio sistema”³⁵. Christoph Cox defende que o desenrolar da filosofia perspectivística de Nietzsche conduz à ideia de que o sujeito/assunto/referente do perspectivismo não é pré-determinado, não é um sujeito atomizado e dado, o sujeito é “nada além do que a soma e disposição das perspectivas e interpretações afetivas que o compõem”³⁶.

Alguns comentadores reconhecem a importância da teoria do perspectivismo e a relação contraditória entre essa teoria e a da verdade entre os especialistas, mas não a toma como o resultado e o encerramento do pensamento maduro de Nietzsche. Por exemplo, João Constâncio precisa que a noção de objetividade interessada que Nietzsche apresenta em sua *Genealogia da Moral* é uma radicalização da noção de “objetividade estética” ou “imparcial” ou “desinteressada” de Kant, que emerge de sua noção de “ampliação do modo de pensar humano” e que segue três premissas fundamentais: “1. Pensar por si mesmo; 2. Pensar na posição do outro; 3. Pensar sempre de acordo consigo mesmo”³⁷. Constâncio explica que esses três princípios constituem a ideia kantiana de “sensus communis”, ou seja, “uma espécie de sentido comum, que cada ser humano possui e que lhe permite omitir a própria subjetividade e pensar levando em conta a forma de representar uns dos outros”³⁸. A faculdade do senso comum de Kant seria, pura e simplesmente, a faculdade do “gosto”, isto é, “a capacidade de experimentar, julgar e perceber as coisas de um ‘ponto de vista universal’ e então comunicar a partir dessa perspectiva”³⁹. Ele afirma que, para conseguir “ampliar a mentalidade”, “cultivar, educar e disciplinar a faculdade do gosto” e “emitir juízos estéticos de um ponto de vista

³⁴ COX, Christoph. The “Subject” of Nietzsche's Perspectivism, p. 273.

³⁵ COX, Christoph. The “Subject” of Nietzsche's Perspectivism, p. 273.

³⁶ COX, Christoph. The “Subject” of Nietzsche's Perspectivism, p. 290.

³⁷ CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare”. Il sensus communis di Kant e la nozione di “obiettività” di Nietzsche in GM III 12. In: GORI, Pietro; STELLINO, Paolo (eds). *Teorie e Pratiche della Verità in Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS, 2011, p. 76.

³⁸ CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare”, pp. 75-76.

³⁹ CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare”, p. 76.

universal”⁴⁰, Kant coordena os três princípios citados, harmonizando esse pensamento com um tipo de “objetividade estética” ou “imparcial” ou “desinteressada”. Em uma análise penetrante da seção 12 da terceira dissertação da Genealogia, Constâncio atribui a Nietzsche outra noção de objetividade e a confronta com esse pensamento kantiano de objetividade estética. Segundo Constâncio, o filósofo reelabora as noções de “ampliação do modo de pensar” e de “sensus communis” de Kant em seu novo conceito de objetividade. Rejeita radicalmente a noção de “consideração desinteressada” e expressa a sua concepção fundamental obstinada de “multiplicar o número de perspectivas afetivas”⁴¹ sobre o objeto, a realidade, a vida. A nova determinação da objetividade de Nietzsche, supõe Constâncio, expressa o seu modo de filosofar, aquilo que ele mesmo define como “paixão pelo conhecimento”, ou seja, o “amor pela experimentação da verdade e pela afirmação da vida”, e não suspensão ou eliminação de suas paixões⁴². Constâncio deixa entrever que essa nova objetividade de Nietzsche é a derivação de uma atitude estética, reflexiva e crítica e o seu conteúdo como estetização, reflexão e crítica de suas próprias perspectivas e afetos e das perspectivas e afetos dos outros. A própria essência dessa nova objetividade é, nesse sentido, criativa, intelectual e desconstrucionista e permanece para Nietzsche criativa, intelectual e desconstrucionista.

George J. Stack também defende uma abordagem perspectivista do conhecimento em Nietzsche e toda a sua filosofia como a própria expressão dessa abordagem perspectivista do conhecimento. Stack vê nesta última a preocupação de Nietzsche com “o problema do antropomorfismo, a sua luta persistente com a questão do conhecimento, a sua reformulação de significado, a sua resposta a uma cultura científica em ascensão e a sua admiração da teoria dinâmica do mundo natural como modelo mundial”⁴³. A teoria do conhecimento de Nietzsche seria, especialmente, uma análise crítica do conhecimento de Kant e a demonstração de seu “ceticismo” quanto à certeza e ao conhecimento objetivo⁴⁴. Stack enfatiza que, com a sua teoria da vontade de potência, Nietzsche opera uma crítica à visão metafísica do mundo justo quando “a interpretação religiosa da existência está diminuindo e uma poderosa cultura científica está emergindo”⁴⁵,

⁴⁰ CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare”, p. 76.

⁴¹ CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare”, p. 78.

⁴² CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare”, p. 83.

⁴³ STACK, George J. *Nietzsche's Anthropic Circle: Man, Science, and Myth*. New York: University of Rochester Press, 2005, p. ix.

⁴⁴ STACK, George J. Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge. In: ANSELL-PEARSON, Keith (Ed.). *Nietzsche and Modern German Thought*. London: Routledge, 1991, pp. 30-58.

⁴⁵ STACK, George J. *Nietzsche's Anthropic Circle*, p. ix.

conseguindo conciliar essa teoria com seus ataques epistemológicos às concepções tradicionais de “conhecimento”, “certeza”, “verdade” e “objetividade”. Numa interpretação “liberal” do texto de Nietzsche e tentando entender seu projeto filosófico a partir de “dentro”, Stack discute a nova teoria do conhecimento de Nietzsche, que ele entende como uma “epistemologia evolucionista”. Deixa entrever que o filósofo alemão pensou um novo tipo de objetividade interessada, que ele chama de “objetividade aproximativa”. Estabelece, assim, a ligação dessa teoria nietzschiana com um novo pensamento em perspectivas.

Pietro Gori, da mesma forma, reflete sobre a teoria nietzschiana do conhecimento e o seu caráter e valor a partir do estabelecimento de uma nova epistemologia perspectivista e pragmatista, utilitarista, prática⁴⁶. Faz uma “leitura contextual” do célebre apontamento 7 [60] de 1886-1887, em que Nietzsche pensa sobre a dicotomia entre fatos e interpretações, sublinhando a importância e as implicações filosóficas e morais de tal distinção e estendendo em especial ao tema do perspectivismo. Não se prende apenas aos aspectos antipositivistas, relativistas e niilistas, mas argumenta também sobre os aspectos epistemológicos afirmativos e construtivos de tal diferenciação. Aborda a problemática do sujeito do conhecimento de uma ótica completamente diferente da tradicional. Gori enxerga nesse aforismo nietzschiano “questões de caráter epistemológico debatidas por alguns autores aos quais Nietzsche faz referência, a maioria deles envolvida com a discussão e o desenvolvimento do kantismo”⁴⁷. Alega que a crítica de Nietzsche é direcionada, em especial, aos positivistas e à sua crença infundada no plano fenomênico. Gori afirma que, nesse fragmento póstumo, Nietzsche “rechaça a posição de matriz kantiana concernente à possibilidade de que existem ‘fatos em si’ e, em seguida, ataca o elemento que tradicionalmente permanece fixo na relação cognoscitiva do homem com o mundo: o sujeito”⁴⁸. Fazendo uma leitura detida desse excerto, Gori atribui, desse modo, importância teórica e prática ao perspectivismo nietzschiano, salientando a sua “possibilidade de interpretar o mundo de ‘diferentes maneiras’ e de discernir ‘inumeráveis sentidos’ em seu interior”⁴⁹. No entanto, a noção mesmo de objetividade

⁴⁶ GORI, Pietro. *Nietzsche y el Perspectivismo*. Prólogo de Diego Sanchez Meca. Traducción de Florencia Müller y Valeria Schuster. 1ª ed. Córdoba: Brujas, 2017. Para uma discussão concentrada e rápida sobre esse assunto, ver: GORI, Pietro. Il “prospettivismo”: epistemologia ed ética. In: GORI, Pietro; STELLINO, Paolo (eds). *Teorie e Pratiche della Verità in Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS, 2011, pp. 101-124.

⁴⁷ GORI, Pietro. *Nietzsche y el Perspectivismo*, p. 26.

⁴⁸ GORI, Pietro. *Nietzsche y el Perspectivismo*, p. 26.

⁴⁹ GORI, Pietro. *Nietzsche y el Perspectivismo*, p. 27.

interessada permanece de fora dessa reflexão de Gori sobre a “nova epistemologia perspectivista” de Nietzsche.

Emmanuel Salanskis, na mesma esteira, afirma que Nietzsche propõe, com as ideias de “perspectivismo” e “objetividade” do parágrafo 12 do terceiro tratado da *Genealogia da Moral*, não apenas uma “doutrina epistemológica”⁵⁰, mas uma “filosofia da realidade que rejeita a distinção entre aparência e coisa em si”⁵¹, e, principalmente, um “método de trabalho”⁵². Segundo Salanskis, em diálogo crítico com Gustav Teichmüller, Nietzsche certamente propõe uma filosofia perspectivista e indissociavelmente anti-ontológica, na medida em que assume que não há separação entre aparência e ser no conhecimento da realidade. Assumir que não existe diferença entre aparência e ser no conhecimento da realidade somente é possível com a pressuposição de que “toda perspectiva faz parte da existência”⁵³. Com isso, Nietzsche nega a compreensão da realidade tal como proposta pela epistemologia clássica, a qual Teichmüller parece endossar; nessa negação, entretanto, Nietzsche não resolve o “problema da autorreferência”⁵⁴. Para Salanskis, no que diz respeito ao problema da autorreferência, das duas opções apenas uma prevalece, ou Nietzsche acredita que “o perspectivismo em si é apenas uma perspectiva”⁵⁵, ou acredita que “a perspectiva é verdadeira, real ou dotada de algum privilégio epistêmico”⁵⁶. Se ele acreditar nesse último caso, ele acredita também que há uma “objetividade extra-perspectiva”⁵⁷, o que significa que Teichmüller estava certo. De acordo com Salanskis, Nietzsche responde ao mencionado problema da autorreferência com uma “reflexão metodológica”⁵⁸. Em primeiro lugar, Nietzsche está ciente da autorreferencialidade do seu perspectivismo. Ele mesmo considera a sua filosofia “apenas uma interpretação, ou apenas uma perspectiva ou um experimento”⁵⁹. Além disso, Nietzsche afirma em sua filosofia um certo “método interpretativo”⁶⁰, do qual a perspectiva é um aspecto fundamental. E, por fim, Nietzsche pensa o seu método

⁵⁰ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche: philosophie de la réalité, méthode de travail. In: LANDENNE, Quentin (dir.). *Philosopher en points de vue*. Histoire des perspectivismes philosophiques. Louvain-la-Neuve: Presses de l’Université Saint-Louis, 2020, p. 1.

⁵¹ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 1.

⁵² SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 1.

⁵³ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 4.

⁵⁴ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 5.

⁵⁵ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 5.

⁵⁶ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 5.

⁵⁷ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 5.

⁵⁸ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 5.

⁵⁹ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 5.

⁶⁰ SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche, p. 5.

interpretativo como um “correlato da boa filologia”⁶¹. Nesse sentido, Nietzsche assume plenamente a autorreferencialidade de sua concepção. Salanskis argumenta que Nietzsche propõe uma espécie de “objetividade perspectivista”⁶², ou seja, uma “quase-objetividade”⁶³, do tipo “axiológica”⁶⁴. Segundo Salanskis, esse “método de variações de perspectivas”⁶⁵ em Nietzsche responde a uma demanda por “justiça intelectual”⁶⁶. Isso Salanskis mostra a partir do parágrafo 12 do terceiro livro da *Genealogia da Moral*, em que Nietzsche critica uma concepção tradicional de objetividade como contemplação desinteressada e afirma uma nova concepção de objetividade feita de várias perspectivas interessadas. Salanskis defende que essa nova concepção de objetividade é uma espécie de método que Nietzsche utiliza para chegar a uma interpretação mais justa de qualquer assunto, tema ou realidade.

Jakob Dellinger, ao contrário, enfatiza que “o perspectivismo não deve ser entendido como a doutrina epistemológica de Nietzsche, mas como algo que não o deixa criar tal doutrina”⁶⁷. Segundo Dellinger, Nietzsche não usa o termo “perspectivismo” (*Perspektivismus*) de forma sistemática com intenção de tomar uma posição filosófica ou promover uma determinada “teoria”, “doutrina” no sentido mais tradicional⁶⁸. Dellinger sugere, assim, que Nietzsche talvez tenha empregado tal termo ao tentar “descrever certo fenômeno”⁶⁹. Para ele, o perspectivismo de Nietzsche não pode ser lido como “uma teoria do conhecimento de origem kantiana ou neokantiana”⁷⁰. Toma a famosa passagem da *Genealogia da Moral*, em que Nietzsche fala da metáfora do conhecer-ver perspectivista, e afirma que o filósofo não está preocupado com “a percepção dos objetos empíricos” nem é sua intenção “dar uma contribuição séria à epistemologia”⁷¹. Não descarta as leituras que lidam com o perspectivismo de Nietzsche como vinculado a questões do conhecimento, mas pontua os aspectos fracos de tais empreitadas e ressalta que se compreende melhor o termo “perspectiva” se tomado como “formas de interpretações”⁷².

⁶¹ SALANSKIS, Emmanuel. *Le perspectivisme de Nietzsche*, p. 6.

⁶² SALANSKIS, Emmanuel. *Le perspectivisme de Nietzsche*, p. 6.

⁶³ SALANSKIS, Emmanuel. *Le perspectivisme de Nietzsche*, p. 6.

⁶⁴ SALANSKIS, Emmanuel. *Le perspectivisme de Nietzsche*, p. 6.

⁶⁵ SALANSKIS, Emmanuel. *Le perspectivisme de Nietzsche*, p. 6.

⁶⁶ SALANSKIS, Emmanuel. *Le perspectivisme de Nietzsche*, p. 6.

⁶⁷ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre “o perspectivismo de Nietzsche”*. *Cadernos Nietzsche*, n. 31, p. 127, 2012.

⁶⁸ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 138.

⁶⁹ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 138.

⁷⁰ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 139.

⁷¹ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 140.

⁷² DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 141.

Trata os problemas da “falsificação”, da “objetividade” e da “autorreferência” de acordo com as discussões mais influentes e atuais sobre “o perspectivismo de Nietzsche”. Ele endossa de modo geral o que alguns comentadores frequentemente dizem: a “tese da falsificação” ou “teoria do erro” não deve ser entendida “com relação a uma realidade subjacente, mas antes em relação a outras interpretações ou perspectivas”⁷³. Refletindo sobre a objetividade interessada, argumenta: o perspectivismo nietzschiano “parece ainda, porém, se apegar à concepção tradicional de objetividade”: ‘objetividade’ ainda significaria ver o objeto “como ele é”⁷⁴. Alega que o filósofo resvala “nos esquemas clássicos sujeito/objeto e aparência/realidade que ele repetidamente interroga”⁷⁵. No entanto, Dellinger se retrata e diz que se se levar em consideração o que Nietzsche pensa sobre “amplidão e estreiteza, justiça ou injustiça, das perspectivas”⁷⁶, então a objetividade interessada da qual ele fala é realmente diferente da tradicional. O que os comentadores ignoram sobre a autorreferência é, para ele, o que importa. Ele questiona: se o perspectivismo de Nietzsche é apenas uma expressão da situação em que ele diz que “não há fatos, apenas interpretações”, então o perspectivístico não seria perspectivístico em si mesmo? E a crítica nietzschiana de toda moral não seria só mais uma perspectiva entre tantas perspectivas? Dellinger enfrenta, em alguma medida, a circularidade da questão e considera a possibilidade de a autorreferência nietzschiana contribuir para afirmação de seu perspectivismo, ao invés de negá-lo⁷⁷.

Marco Vozza, por sua vez, concentra-se de maneira preponderante na teoria dos afetos e do perspectivismo do Nietzsche tardio. Vozza argumenta que o filósofo alemão pensa a sua nova objetividade no interior dessa teoria. Para ele, a ‘objetividade’ futura de Nietzsche combina ciência e arte em prol da interpretação das “coisas próximas”, ou seja, do mundo em que vivemos. Discute os pares conceituais nietzschianos de “saúde e doença, sofrimento e dor, interioridade e superfície, temperamento e estilo”⁷⁸ ao querer demonstrar o caminho que conduziu o filósofo alemão ao que ele nomeia de “grande objetividade”. Esclarece que essa nova aceção de objetividade de Nietzsche não é de forma alguma a afirmação radical do relativismo tampouco do subjetivismo (como

⁷³ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 145.

⁷⁴ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 146.

⁷⁵ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 146.

⁷⁶ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 147.

⁷⁷ DELLINGER, Jakob. *Relendo a perspectividade*, p. 149.

⁷⁸ VOZZA, Marco. *Il nuovo infinito di Nietzsche: La futura obietività tra arte e scienza*. Rome: Castelvecchi, 2014, p. 7.

querem os pós-modernos), mas sim dos afetos que constituem o humano e a realidade vital. Partindo de uma abordagem redutora que ele denomina de “ótica binocular”, argumenta que o perspectivismo de Nietzsche tem como órgão principal o “intelecto interpretante”, o qual é responsável por transformar os afetos, as experiências antropomórficas de prazer e dor, em interpretações afetivas do mundo fenomênico. Explica que Nietzsche não reitera o mito kantiano do sujeito relativo ao conhecimento em si e por si, pois para o filósofo alemão quem interpreta o mundo são os nossos afetos, unicamente os nossos impulsos, instintos, necessidades, propensões. Entretanto, o significado mesmo, as características da ‘objetividade’ futura, a discussão epistemológica que ela exige, a noção de tempo que ela enfatiza, as passagens fundamentais em que ela é documentada, Vozza não trabalha de maneira alguma e assim não oferece uma compreensão mais completa e satisfatória acerca do tema na obra de Nietzsche.

Em geral, a lacuna dessas interpretações está precisamente em não refletirem de forma alguma acerca da substituição de uma objetividade desinteressada por uma objetividade interessada e seus sentidos na obra de Nietzsche. A tese que se defende nesta pesquisa contraria, de certa maneira, a forma unitária com a qual esses comentadores pensam a objetividade em Nietzsche. Aborda-se a objetividade interessada como um conceito com vários sentidos, um conceito com significados não unívocos, um conceito com múltiplas acepções⁷⁹. Como deixam entrever suas colocações mais gerais, essencialmente, Nietzsche tende a pensar a objetividade interessada e a pluralidade de sentidos como sendo o elemento indispensável de seu modelo futuro de pensamento. Para ele, esse complexo conceito de objetividade se define pelo “poder” de desbravar e vencer múltiplas perspectivas e interpretações afetivas a favor e contra à própria perspectiva e interpretação. No desenrolar de sua filosofia, ele de modo esperançoso e obstinado pensa em regras, métodos, formas de agir em seu modo pessoal e particular de ver todas as coisas. Com efeito, já com a tradicional concepção de objetividade desinteressada substituída por uma objetividade interessada, ele possui agora como finalidade a demonstração daquilo que será o modo de pensar futuro. No entanto, a objetividade

⁷⁹ Günter Figal aponta que Nietzsche trabalha com posições não isoladas, não dogmáticas, não unilaterais, não unitárias. Ao contrário, o filósofo alemão adota posições abertas, interessadas, afetadas, variadas. Figal fala: “O que os críticos de Nietzsche gostam de ignorar é, para usar ainda uma vez de modo diverso uma expressão de Kierkegaard, seu procedimento de ‘comunicação indireta’: seu mosaico de pensamento em facetas infinitamente diversas, a produção da intelecção por meio da refração e da variação múltipla” (p. 27). Conferir: FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

tradicional que Nietzsche procura desbancar ainda organiza o pensamento e articula a busca pela verdade imediata, descontextualizada da realidade, a verdade de lugar nenhum. A sua objetividade interessada conduz o pensamento de forma distinta da objetividade tradicional desinteressada e assume a tarefa de atingir a verdade contextual, circunstanciada da realidade, a verdade de um ou de muitos pontos de vista. À proporção que Nietzsche trabalha para liquidar a objetividade tradicional desinteressada e a ideia de verdade objetiva pura que ela carrega em seu bojo, mais brevemente a sua objetividade interessada e a ideia de verdade com doses mínimas de objetividade que ela enfatiza se manifestarão. A sua objetividade interessada é dessa forma uma exigência de seu modo de pensar futuro. Já se definiu o problema de que trata esta pesquisa, os comentadores que se debruçam sobre ele e o conceito de objetividade de Nietzsche. Agora, é o momento de se mostrar especificamente como o problema aparece em suas obras e, depois, de se traçar um breve resumo dos capítulos que compõem a tese.

As obras

Como se mostrou detalhadamente, mesmo nas sérias e rigorosas interpretações da filosofia nietzschiana que são utilizadas para fundamentação desta tese deixa-se de lado o conceito de objetividade e seus múltiplos e variados significados e concentra-se em sua teoria do perspectivismo e da verdade ou, na melhor das hipóteses, toma-se o conceito de objetividade como unificado, simples e derivado dessas discussões que se relacionam e se contradizem ao mesmo tempo. No entanto, não conta aqui se nessas interpretações o conceito de objetividade é esquecido ou inferido a partir do perspectivismo e da verdade. Ao se considerar as diversas afirmações do filósofo alemão sobre a objetividade desinteressada da arte em *O Nascimento da Tragédia* (1872), a refutação da objetividade histórica positivista na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874), a crítica pesada à objetividade científica em *Além do Bem e Mal* (1886), e a defesa de uma 'objetividade' futura na *Genealogia da Moral* (1887), não se consegue evitar olhar a objetividade como um conceito complexo, plural e dinâmico. Pode-se observar o conceito de objetividade na obra de Nietzsche a partir de outro enfoque teórico, ao se esforçar para esquadrihá-lo, como é o caso aqui, como um problema de substituição conceitual, como uma preocupação do filósofo com os vários tipos, formas e meios de conhecer humano. Escolhe-se ver a objetividade através de uma abordagem conceitual, no entanto, porque há poucos trabalhos nos estudos nietzschianos que fizeram isso até o presente momento.

Esse quadro de esquecimento ou retardamento da abordagem do problema do conceito de objetividade e a sua multiplicidade e variedades de acepções pode ter sido moldado pela questão mais geral se Nietzsche teria incorporado ou não em suas obras uma epistemologia, ou uma teoria do conhecimento⁸⁰. Se o cenário for esse mesmo, as referências diretas do filósofo alemão à objetividade indicam que se pode levar o assunto adiante. Nietzsche manifesta nelas a autenticidade e a fecundidade do problema. E é verdade que para Nietzsche, segundo Ruediger H. Grimm, o termo epistemologia “soa muito sistemático e acadêmico, e é precisamente isso que Nietzsche queria evitar”⁸¹. Mas apesar de recusar os “sistemas” em sua filosofia⁸², Nietzsche constrói uma teoria do conhecimento e abre espaço para o “repensar radical de nossas categorias epistemológicas tradicionais”⁸³.

Nietzsche faz uma crítica vigorosa à modernidade em suas obras. Além disso, ele “oferece uma crítica aguda, apaixonada e radical das instituições modernas, particularmente da ciência e da moralidade (que ele frequentemente apresenta em associação mútua)”⁸⁴. E para atingir na espinha dorsal a modernidade, ele exhibe o que considerava serem as suas más atitudes diante do conhecimento. Dentre elas estão, ele fala, em *Ecce Homo*, ao comentar retrospectivamente o que tem de essencial em seu livro *Além do Bem e do Mal*: “por exemplo a famosa ‘objetividade’, a ‘compaixão pelo sofredor’, o ‘sentido histórico’, com sua submissão face ao gosto alheio, com seu arrastar-

⁸⁰ Alexander Nehamas, por exemplo, afirma que Nietzsche é particularmente desconfiado quanto à possibilidade do conhecimento científico e da representação intelectual do mundo. De acordo com ele, no entanto, a teoria perspectivística do Nietzsche tardio é uma epistemologia. Para ele, o perspectivismo nietzschiano não tem validade se se considera o conhecimento do mundo como independente da ciência e das interpretações e representações humanas. Ele esclarece que Nietzsche não nega a existência de interpretações e representações científicas do mundo, mas sim o valor epistêmico de um determinado conjunto de interpretações e representações científicas do mundo que se impõe como a verdade mais justa e adequada da realidade. Para entender a epistemologia do Nietzsche tardio, ver: NEHAMAS, Alexander. Friedrich Nietzsche (1844-1900). In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Matthias (eds). *A Companion to Epistemology*, pp. 551-552. Para entender a epistemologia na obra total de Nietzsche, ver: JENSEN, Anthony K. The Centrality and Development of Anschauung in Nietzsche’s Epistemology. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 43, n. 2, pp. 326-341, 2012. Ver também: SEDGWICK, Peter R. Epistemology. In: *Nietzsche: The Key Concepts*. London: Routledge, 2009, pp. 50-52.

⁸¹ GRIMM, Ruediger H. *Nietzsche’s Theory of Knowledge*. Berlin, New York: de Gruyter, 1977, p. viii. A esse respeito, ver também: WELSHON, Rex. Logic and epistemology. In: *The Philosophy of Nietzsche*. Chesham: Acumen, 2004, pp. 115-134.

⁸² Para uma discussão sobre um possível “sistema” na filosofia de Nietzsche, ver: RICHARDSON, John. Introduction. In: *Nietzsche’s System*. New York: Oxford University Press, 1996, pp. 3-15.

⁸³ GRIMM, Ruediger H. *Nietzsche’s Theory of Knowledge*, p. ix.

⁸⁴ NEHAMAS, Alexander. Nietzsche, Modernity, Aestheticism. In: MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen M (eds.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 228.

se ante os *petits faits*, a ‘cientificidade’.”⁸⁵ Uma das tarefas que Nietzsche traça para si e para os anos seguintes de maneira rigorosa consiste em repensar as formas de conhecer tradicionais. Embora procure manter distância da objetividade científica moderna, ele pensa em uma objetividade interessada, não por ter se rendido de tal maneira aos tipos, formas e meios de conhecer de sua época, mas como compromisso com o seu próprio tempo de elaborar uma forma de conhecer antimoderna com excepcional abertura para a subjetividade humana, ou pelo menos uma forma de conhecer diferente que obriga essa abertura como um de seus efeitos.

Nesse sentido, ao refletir sobre a objetividade do homem moderno, isto é, sobre o modo de conhecer de seu tempo, Nietzsche questiona já na *II Consideração Extemporânea*: “tem ele o direito de se designar, pela sua conhecida objetividade histórica, como forte, isto é, *justo*? E justo em maior grau do que os homens de outras épocas?”⁸⁶. Nota que o problema dos historiadores do século XIX constitui-se na confusão entre objetividade e justiça. Desfaz a confusão: “Objetividade e justiça não têm nada a ver uma com a outra”⁸⁷. Empenha-se em descobrir se esse equívoco é manifestação da “fraqueza” e “da enfermidade próxima da loucura de se imaginar possuir uma virtude que não se possui”⁸⁸ de seus contemporâneos, ou se nesse mal-entendido se acha o cerne de algo diferente no futuro, o embrião de um pensamento futuro. Ele reflete: “ainda é possível que nesta época careça-se da justiça grande e rigorosa, do núcleo mais nobre do assim chamado impulso à verdade”⁸⁹. Nietzsche expressa como uma probabilidade, mas, em outras passagens significativamente diferentes da mesma obra, fala com segurança: os historiadores de sua época cultivam a “virtude impossível” e nada agradável da “justiça superior e pura”, uma vez que apenas por meio dela que eles podem chegar à verdade inaudível do passado. E contrapõe-se a eles dizendo: “Apenas da força superior do presente lhes é permitido interpretar o passado (...). A sentença do passado é sempre a sentença de um oráculo: a qual, apenas como arquitetos do futuro, sábios do presente, vocês poderão entender.”⁹⁰

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 91.

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*. Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Organização e tradução de André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017, p. 85.

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 85.

⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 94-95.

Além dessa objetividade histórica, as declarações do filósofo na *II Consideração Extemporânea* sugerem uma “objetividade artística”. Ele escreve: “Pense-se naquele fenômeno artístico, naquela libertação de interesse pessoal com que o pintor vê (...) sua imagem interior, quer dizer, a imersão completa nas coisas: é, contudo, uma superstição dizer que a imagem com que as coisas se apresentam a esse homem, assim forjado, reproduzisse a existência empírica das coisas”⁹¹. Através da metáfora⁹² do pintor a contemplar uma imagem artística, Nietzsche fala ao historiador objetivo de três “mitologias ruins”: obter a libertação de interesse pessoal, conseguir a imersão completa nas coisas e reproduzir a existência empírica das coisas. Ele enfatiza que o pintor pode, em sua atividade do tipo mais elevado, tanto silenciar a subjetividade quanto imergir nas coisas e representá-las com pureza. Mas o historiador não. Ele entende que o resultado do trabalho do artista difere do resultado do trabalho do historiador: o primeiro “será uma pintura artisticamente verdadeira, e não historicamente verdadeira”⁹³ e o segundo será uma historiografia com gotas de verdade empírica⁹⁴. A metáfora expressa a visão positiva de Nietzsche com relação à objetividade do trabalho do artista e negativa com relação à objetividade do trabalho do historiador. Ele não generaliza as duas atividades: “ninguém pode ser ao mesmo tempo um grande historiador e um homem artístico”⁹⁵. O desdobrar inteiro da metáfora do artista de Nietzsche revela o mito bom da “objetividade artística”, uma superstição do artista à procura do momento criador mais forte e ativo, à imagem artisticamente verdadeira. E Nietzsche evidencia que é tarefa do artista reconhecer e levar à frente esse mito. Mas não do historiador.

Essas referências mais usuais de Nietzsche à objetividade histórica e à objetividade artística e à proveniência do impulso à justiça e à verdade dos historiadores modernos abrem o caminho para a sua objetividade interessada. É preciso ainda definir o que é essa objetividade interessada na obra de Nietzsche, o conjunto dos regulamentos, os métodos, os apetrechos de que se deve dispor com antecedência, os modos de agir destinados a garanti-la e o percurso a satisfazer nesse caminho rumo ao futuro modo de

⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

⁹² A *Segunda Consideração Extemporânea* e a *Genealogia da Moral* são abundantes em metáforas alusivas à arte, à objetividade e à história, sugerindo uma conexão não muito evidente entre esses assuntos. A riqueza dessas metáforas será explorada aqui com o auxílio de Sarah Kofmann. Conferir: KOFMANN, Sarah. *Nietzsche et la Métaphore*. Paris: Payot, 1972. E, em alguma medida, com o auxílio de J. P. Stern. Conferir: STERN, J. P. Nietzsche and the Idea of Metaphor. In: PASLEY, Malcolm (Ed.). *Nietzsche: Imagery and Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978, pp. 64-82.

⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 95.

pensar. Define-se essa objetividade, em seu sentido epistêmico, como já se referiu, como uma forma de conhecer que não obriga o sujeito cognoscente a abdicar da subjetividade em suas deliberações ou investigações sobre a realidade. Essa definição indica que Nietzsche considera a objetividade, de um lado, como uma das características do modo de conhecer humano, com seus afetos, suas motivações e suas tendências, e de outro lado, como uma derivação desses interesses humanos.

Na *Genealogia da Moral*, por exemplo, Nietzsche questiona algumas terminologias de Kant, em particular, a sua noção de “caráter inteligível das coisas”, a fábula conceitual que estabelece “o puro sujeito do conhecimento”, os conceitos contraditórios de “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”⁹⁶. Repara que o modo de ver as coisas em si kantiano possui algo dos ascetas da filosofia vedanta, que triunfantemente “recusam a crença em seu Eu, negam a si mesmos a sua ‘realidade’”⁹⁷. Trabalha para que os homens do conhecimento vejam as coisas de um modo diferente, disciplinem e preparem o intelecto para a ‘objetividade’ futura. E reflete: essa nova objetividade não pode ser entendida como “observação desinteressada”, porque é “um absurdo sem sentido”, porém “como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas”⁹⁸. Isso que o filósofo alemão caracteriza como sendo uma nova objetividade é uma ideia ainda não concretizada que se exhibe, nessa mesma passagem, como o início do caminho para o futuro modo de pensar: um novo modo de conhecer-ver sensato da realidade que é incentivado e examinado a fundo, pois só através dele que se pode alcançar algo posterior. Ele também pondera o oposto: mas para que essa nova forma de conhecer-ver possa ser despertada, é preciso que se preserve do antigo modo de conhecer-ver e de sua torrente de conceitos contraditórios, entre eles o conceito de objetividade. Nietzsche compreende que o sujeito do conhecimento precisa ampliar-se consciente e intelectualmente com relação à sua realidade. Por isso, ele ataca o modo de conhecer-ver anterior, que consiste em ver com “um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes”⁹⁹. Ele é

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 109.

⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, pp. 108-109.

⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

absolutamente a favor das múltiplas forças interpretativas e dos muitos afetos e por isso exige um conhecer-ver perspectivístico para falar da realidade: o maior número de olhos e perspectivas sobre a realidade, leva ao maior conhecimento dela, à sua objetividade. O desenvolvimento completo da metáfora de Nietzsche do conhecer-ver perspectivo leva a uma objetividade interessada, a um sujeito do conhecimento em busca da representação justa, verídica e fundamentada da realidade, à imagem oriunda do fim do conhecer-ver anterior e começo do início do conhecer-ver perspectivo futuro.

Os capítulos

Embora amplamente amparada em uma literatura sobre o perspectivismo e a verdade para conseguir abordar o problema da substituição de uma objetividade desinteressada, única e fixa e por uma objetividade interessada, plural e dinâmica em Nietzsche, os capítulos desta tese não repisarão os resultados já alcançados pelas autoras e pelos autores aqui mencionados. O estudo consiste, fundamentalmente, em uma leitura penetrante das camadas de sentido que compõem os textos de Nietzsche, tanto dos livros publicados quanto dos preparados para publicação, segundo a ordem cronológica, considerando seus estilos de escrita, suas fontes, suas leituras, suas referências, e seu contexto intelectual. Portanto, este estudo não pretende ser mais um comentário de passagens emblemáticas dos textos do filósofo, mas tem como meta um estudo historiográfico das fontes, uma interpretação de palavras, conceitos, teorias e debates travados ao longo de seu horizonte intelectual, a fim de apreender o seu “pensamento em movimento”¹⁰⁰. Este tipo de investigação inspira-se tanto na metodologia adotada por Wolfgang Müller-Lauter ao esboçar uma questão e apurá-la minuciosamente ao longo da filosofia de Nietzsche a partir da leitura imanente de seus textos¹⁰¹ como na de Thomas

¹⁰⁰ FONARI, Maria Cristina. *Uma Aventura de mais de um Século: A História das Edições de Nietzsche*. Tradução: Maria Elisa Bifano. São Paulo: Editora Unifesp, 2019, p. 18. Uma das características do modo de fazer filosofia de Nietzsche é o seu compromisso com um “pensamento em movimento”. Nietzsche deixa claro que o seu pensamento filosófico evolui em resposta a circunstâncias mutáveis ou se desenvolve em resposta a problemas externos e internos. Neste trabalho, busca-se dar expressão concreta à ideia de que os conceitos são móveis na obra de Nietzsche, tanto em si mesmos, quanto em suas relações com outros conceitos. Este trabalho representa, portanto, um esforço de mostrar que o conceito de objetividade, tanto em si mesmo, quanto em relação com os conceitos de arte, história, ciência, genealogia, é um conceito móvel na obra de Nietzsche.

¹⁰¹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

H. Brobjer ao produzir uma biografia intelectual de Nietzsche a partir da leitura, do resumo e da interpretação de textos do pensador alemão em seu contexto filosófico¹⁰².

Como já foi dito, Nietzsche não tratou sistematicamente o conceito de objetividade e a sua multiplicidade e variedades de sentidos em sua empresa filosófica. Assim, os capítulos desta tese situarão os momentos textuais em que o filósofo oferece análises engenhosas desse conceito e em quais contextos ele emerge em seus textos. Em geral, os capítulos discutem os sentidos do conceito de objetividade na obra de Nietzsche. Em particular, argumenta-se que ele afirma uma objetividade desinteressada na arte (Capítulo 1); confronta a objetividade positivista da qual se valem os estudos históricos (Capítulo 2); conforme faz a crítica da objetividade tradicional positivista na cultura científica moderna, aparece como tarefa urgente para ele substituir a objetividade tradicional positivista por uma objetividade nova e antipositivista (Capítulo 3); corta os laços que mantêm então a ‘*objetividade*’ futura ligada aos valores morais, aos ideais ascéticos, à verdade absoluta e à vontade de verdade e a religa ao perspectivismo (Capítulo 4). Em outros termos, mostra-se como ele investigou as relações entre objetividade e arte, objetividade e história, objetividade e ciência moderna, objetividade e genealogia. Confere-se particular importância ao fato de que, nessa trajetória, ele se sentiu impulsionado a questionar a validade de uma objetividade metafísica e a determinar o que seria uma ‘*objetividade*’ futura; uma objetividade interessada que superasse a antiga objetividade desinteressada e que seria capaz de transformar o modo de conhecer, especialmente, dos cientistas, filósofos, historiadores e pensadores do futuro.

¹⁰² BROBJER, Thomas H. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008. Abordagem metodológica semelhante à de Brobjer pode ser encontrada em Werner Stegmaier ao fazer a sua própria “interpretação contextual” de passagens dos escritos de Nietzsche. Conferir: STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*: coletânea de artigos: 1985-2009. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Vários tradutores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. E a influência da metodologia de Stegmaier pode ser vista em Pietro Gori ao propor a sua própria “leitura contextual” do aforismo póstumo 7 [60] de 1886-1887 de Nietzsche. Consultar: GORI, Pietro. *Nietzsche y el Perspectivismo*, 2017. Para uma explicação pormenorizada sobre como operar uma bem-sucedida “interpretação contextual” de Nietzsche, ver: LOPES, Rogério. Ler Nietzsche contextualmente: a interpretação a partir das fontes. In: AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JÚNIOR, Ivo da (Org.). *Nietzsche e a Interpretação*. Curitiba: Editora CRV, 2012 – Coleção Nietzsche em Perspectiva (Volume 1) – coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2012, pp. 111-124.

CAPÍTULO 1

OBJETIVIDADE “DESINTERESSADA”: ARTE, CIÊNCIA E FILOSOFIA EM *O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA (1872)*

Neste primeiro Capítulo, discute-se uma noção de objetividade artística ou desinteressada em *O Nascimento da Tragédia (1872)*¹⁰³, que será interpretada com base nas descrições nietzschianas da arte trágica grega, sob a qual se acomoda a disputa entre as forças dionisíacas e a apolíneas. O tema da objetividade da ciência, que aparece na discussão mais geral sobre a arte, determina a história da tragédia grega, no interior da qual a objetividade desinteressada do artista é particularmente reivindicada. Nesse sentido, o Capítulo começa com um exame da distinção que Nietzsche estabelece entre ciência e arte, entre cientista e artista. Demonstra-se que essa diferenciação é também a base para a sua caracterização da ciência sob uma ótica artística e da arte como atividade que não é estranha à objetividade, quando praticada como pura contemplação desinteressada: em outras palavras, uma arte objetiva que exprime o mundo real tal como ele é e é independente das peculiaridades do artista. Em seguida, faz-se uma comparação entre a concepção de objetividade desinteressada de Nietzsche e a noção de objetividade de Schopenhauer, mais particularmente para mostrar que o primeiro, como historiador da arte grega, adotou a objetividade do segundo, um filósofo refletindo sobre arte, com intenção de apreender a verdadeira essência da tragédia grega. Por fim, aponta-se como a objetividade desinteressada da arte de Nietzsche se parece com o modelo comum de

¹⁰³ Neste Capítulo, segue-se a linha do argumento labiríntico de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, recorrendo aos comentários de Douglas Burnham e Martin Jesinghausen em *Nietzsche's The Birth of Tragedy*, Adrian Del Caro em *A Companion to Nietzsche: Life and Works*, Gherardo Ugolini em *Guida alla Lettura della Nascita della Tragedia di Nietzsche*, Rogério Miranda de Almeida em *Nietzsche and Paradox* e Roberto Machado em *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia* como acompanhamento de leitura, para nos ajudar a entendê-lo em profundidade. O objetivo foi trabalhar o texto do filósofo alemão em cada uma das seções e parágrafos, isolados e em conexão, até a sua referência principal ao conceito de objetividade da arte, tentando apreender os sentidos subjacentes e sobrepostos a essa referência e a esse conceito ao longo de sua exposição. Conferir: BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Nietzsche's The Birth of Tragedy: a reader's guide*. London & New York: Continuum, 2010; DELCARO, Adrian. *The Birth of Tragedy*. In: BISHOP, Paul. (ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, Rochester/New York: Camden House, 2012, pp. 54-79; UGOLINI, Gherardo. *Guida alla Lettura della Nascita della Tragedia di Nietzsche*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2007; ALMEIDA, Rogério Miranda de. *The Birth of Tragedy*. In: *Nietzsche and Paradox*. Translated by Mark S. Roberts. Albany: State University of New York Press, 2006, pp. 1-32; MACHADO, Roberto. Introdução: Arte, Ciência, Filosofia. In: *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*: textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Tradução do alemão e notas de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pp. 7-34. Conferir também: GIACOIA JR., Oswaldo. *O leitor de Nietzsche*. 1º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

objetividade do século XIX, que é metafísico, e busca apreender a verdade mais fundamental da realidade, e que é livre de sujeito, de seus preconceitos subjetivos, valores e distorções.

Ao fazer uma tentativa de autocrítica no Prefácio tardio¹⁰⁴ a *O Nascimento da Tragédia* acerca do tratamento que deu à questão da origem da tragédia grega em sua

¹⁰⁴ É importante ter mente que Nietzsche redige essa tentativa de autocrítica quatorze anos depois da obra original, especialmente para a segunda edição de 1886 d’*O Nascimento da Tragédia*. É quase uma revisão de fim de carreira. Ele fala a partir de um ponto de vista onde todas as suas posições teóricas e metodológicas já estão desenvolvidas, declaradas, tomadas. Nesse momento, inclusive ele até já se dissociou de Wagner e já rejeitou a metafísica da arte de Schopenhauer. Por isso, essa tentativa de autocrítica não deve ser lida com as mesmas lentes com que se lê a obra original. De acordo com Burnham e Jesinghausen, com essa reavaliação retrospectiva, Nietzsche apresenta ao seu leitor os piores defeitos da obra original, as suas insuficiências de forma, lógica, organização, estilo e, principalmente, de argumento. Nietzsche confessa que há três coisas erradas na primeira obra: a sua linguagem é prolixa em todos os sentidos possíveis, ele é tímido acerca de suas tendências antimorais e anticristãs, e ele é demasiadamente fascinado por Schopenhauer e Wagner. Nietzsche também questiona sobre a sua própria filosofia, se não se trata de um novo tipo de metafísica. Ver: BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Nietzsche’s The Birth of Tragedy: a reader’s guide*. London & New York: Continuum, 2010. Também Aaron Ridley fala algo semelhante ao comentar sobre essa reavaliação retrospectiva de Nietzsche. Para Ridley, trata-se de uma tentativa totalmente frustrada de Nietzsche de revisão de suas ideias juvenis sobre as origens e a morte da tragédia grega antiga. Na visão de Ridley, essa obra tem os seguintes problemas: “Como obra de filologia clássica, é, na melhor das hipóteses, uma obra excêntrica; e, como exercício filosófico, é desfocada, prolixa e frequentemente obscura. Além disso, é - em uma de suas motivações principais - uma peça de propaganda muito descarada, uma saudação de Wagner como o salvador e redentor da cultura contemporânea.” Ver: RIDLEY, Aaron. *Redemption through Art: The Birth of Tragedy*. In: *Nietzsche on Art and Literature*. London: Routledge, 2007, p. 10. Assim como esses intérpretes, David Allison vê nessa tentativa de autocrítica de Nietzsche uma regulação dos exageros cometidos pelo jovem filósofo em *O Nascimento da Tragédia*. Segundo Allison, para os contemporâneos de Nietzsche esse livro é basicamente uma propaganda descarada da estética de Richard Wagner. Nele, o filósofo inocentemente defende a teoria da ópera wagneriana como o único meio de alcançar, se não superar, a cultura helênica. Nas palavras de Allison, esse livro apresenta os seguintes defeitos: “O livro é especulativo, entusiástico e totalmente fora dos limites convencionais da pesquisa filológica”. Ver: ALLISON, David B. *The Birth of Tragedy*. In: *Reading the new Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 14. Já Maudemarie Clark tem uma interpretação distinta dos demais. Para Clark, os erros e as contradições de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* não podem ser tomados como um mero desleixo teórico-metodológico. Na opinião de Clark, algo de importância mais profunda aconteceu para que um pensador da estatura de Nietzsche fosse levado a cometer tais erros e contradições. É preciso entender as suas diferentes estratégias nessa obra. Segundo Clark, o que Nietzsche realmente queria com a discussão sobre os termos “dionisiaco”, “apolíneo” e “socrático” era redimir o homem do terror e do horror de sua existência, ou seja, era afirmar a vida e tudo o que ela representa, nada mais. Ver: CLARK, Maudemarie. *Deconstructing “The Birth of Tragedy”*. In: CLARK, Maudemarie. *Nietzsche and Ethics and Politics*. Oxford/New York: Oxford Scholarship, 2015, pp. 203-212. Raymond Geuss segue essa mesma linha de raciocínio. Geuss compreende que os erros que o jovem Nietzsche comete em *O Nascimento da Tragédia* não podem ser tomados pelo seu valor de face. Para Geuss, Nietzsche tinha uma habilidade de ver as coisas de várias perspectivas diferentes, mesmo que tais pontos de vista às vezes parecessem inconsistentes, e ele também tinha uma capacidade de adotar diferentes disfarces ou máscaras para suas próprias visões. Segundo Geuss, os erros de Nietzsche podem ser disfarces ou máscaras, uma forma particular de autodramatização adotada em determinados momentos da obra por motivos particulares, e devem ser tratados com a mesma suspeita que o filósofo usaria para analisar as interpretações dos outros. Ver: GEUSS, Raymond. *Nietzsche: The Birth of Tragedy*. In: R. B. Pippin (ed.). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 44-66. Daniel Came, da mesma forma, entende que as avaliações negativas que Nietzsche faz d’*O Nascimento da Tragédia* não podem ser levadas a sério. Para Came, toda a discussão do filósofo em *O Nascimento da Tragédia* é uma oposição fundamental entre valor moral e estético, e um apelo à

época de juventude, Nietzsche constata consigo mesmo que a tragédia nasceu da música¹⁰⁵. O filósofo investiga a forma como se deu a emergência da tragédia grega no espírito da música. Ele não faz uma simples observação sobre a evolução da tragédia grega na história. Em vez disso, faz uma avaliação abrangente do gênero na cultura grega antiga¹⁰⁶. Nesse sentido, discute a relação entre os gregos e as obras de arte do pessimismo, os gregos e a necessidade da tragédia, os gregos e a arte, a arte e o valor da existência. Ele se pergunta como a cultura grega veio a entender e, assim, a solucionar, o problema da vida, da existência humana¹⁰⁷. Nietzsche se pergunta sobre se o sentido de pessimismo para os gregos antigos é o mesmo que para os europeus modernos, ou seja, declínio, ruína, fracasso, instintos debilitados e cansados¹⁰⁸. Ele se pergunta ainda sobre se é possível haver um pessimismo da “fortitude”¹⁰⁹, ou um pessimismo forte, positivo, um pessimismo que é um tipo de atitude intelectual interessado nos problemas da existência, exatamente por estar pleno de vida¹¹⁰. Em síntese, ele se pergunta sobre como pode o mito trágico nascer do descomunal fenômeno do dionisíaco¹¹¹.

Também Nietzsche trata da questão da morte da tragédia grega. O filósofo procura desenvolver uma resposta que explicasse os motivos do declínio da tragédia grega, aquilo de que ela morreu. Para ele, nada explica de forma mais incisiva a decadência da cultura grega do que a figura de Sócrates. Embora Nietzsche tenha duas opiniões sobre Sócrates – em alguns momentos, chega a demonstrar admiração pelo pensador grego --, ele afirma

rejeição de categorias morais em favor de um quadro avaliativo concebido em termos estéticos. Ver: CAME, Daniel. Nietzsche's Attempt at a Self-criticism: Art and Morality in “The Birth of Tragedy”. *Nietzsche-Studien*, v. 33, n. 1, pp. 37-67, 2004.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, ou Helenismo e Pessimismo. Tradução, Notas e Posfácio de J. Guinsburg. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 13.

¹⁰⁶ A pesquisa de James I. Porter sobre o assunto é particularmente interessante. Ele analisa, entre outros aspectos, como o gênero tragédia passou a ser aplicado às próprias realizações intelectuais de Nietzsche e, às vezes, à coerência e ao teor de seu pensamento como um todo. Conferir: PORTER, James I. Nietzsche and Tragedy. In: BUSHNELL, Rebecca (Ed). *A Companion to Tragedy*: Introduction. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007, pp. 68-87.

¹⁰⁷ Na concepção de Julian Young, se alguém tentasse resumir a essência do argumento complexo de Nietzsche na obra *O Nascimento da Tragédia*, o seguinte poderia ser dito: “Precisamos de uma ‘solução’ para o sofrimento e o absurdo da vida. Os gregos encontraram essa solução na arte de seus grandes trágicos. Nossa única esperança de solução [porém] - dada a insustentabilidade do cristianismo na era moderna - reside no renascimento de tal arte nos dramas musicais de Richard Wagner”. Ver: YOUNG, Julian. The Birth of Tragedy. In: *Nietzsche's Philosophy of Art*. New York: Cambridge University Press, 1994, p. 25. Também na concepção de James I. Porter, “Com Nietzsche, a tragédia de repente tornou-se existencialmente relevante, uma espécie de experiência primordial que trazia de volta não apenas as profundezas do coração humano, mas as raízes da história humana e da existência humana.” Ver: PORTER, James I. Nietzsche and Tragedy, p. 69.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 14.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 14.

¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*, p. 14.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 14.

que a tragédia grega morreu acometida da doença do “socratismo moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico”¹¹². Com efeito, Nietzsche viu em Sócrates as características distintivas da erosão cultural atuando com força: “o indivíduo extremista, o moralista fanático, o fanático racionalista, o caluniador da arte, o corruptor apolítico da cultura ateniense (e de sua juventude)”¹¹³. Ele então atribui ao socratismo as responsabilidades pela morte da tragédia grega. Em sua visão, o socratismo representa declínio, cansaço, doença, todos os instintos que se dissolvem anárquicos¹¹⁴. Em uma palavra, o socratismo significa a “ciência mesma”, a nossa ciência, o nosso método científico¹¹⁵, que tem medo de encarar o pessimismo forte, que tem medo de encarar a própria vida¹¹⁶. Com sua análise do “tipo socrático”, portanto, Nietzsche encerra o seu exame da cultura trágica¹¹⁷.

Nietzsche identifica o nascimento e a morte da tragédia grega então como “um problema com chifres”, um problema difícil de abarcar, de compreender e de solucionar:

O que consegui apreender, algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo* problema: hoje eu diria que foi um problema da ciência mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável.¹¹⁸

Nietzsche aborda a tragédia grega por dois vieses, que contribuem igualmente para a sua crítica da ciência mesma: o primeiro viés é o do nascimento da tragédia a partir da arte e da prática artística, do espírito da música, do pessimismo forte, do mito, representado na cultura grega por duas divindades distintas, Dionísio e Apolo. O segundo viés é, ao contrário, o do declínio da tragédia grega a partir da doença do socratismo, a cientificidade como negação do pessimismo forte, a busca pela verdade em si etc,

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 14.

¹¹³ ALLISON, David B. *The Birth of Tragedy*, p. 26.

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 14.

¹¹⁵ Nas palavras de James I. Porter, *O Nascimento da Tragédia* é “abertamente hostil ao método científico”. Conferir: PORTER, James I. *Nietzsche and Tragedy*, p. 70.

¹¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 14.

¹¹⁷ Na obra retrospectiva *Ecce Homo*, Nietzsche declara que as duas decisivas novidades d’*O Nascimento da Tragédia* são estas: “primeiro, a compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Em segundo lugar, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como um instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ contra instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida.” Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 60. Para se ter uma compreensão mais apurada acerca da concepção nietzschiana da(s) figura(s) de Sócrates, ver: SIGAD, Ran. *The Socratic Nietzsche*. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 109-118.

¹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 14-15.

representado pela figura de Sócrates¹¹⁹. Para Nietzsche, cada viés significa uma postura interpretativa em relação à existência, em relação a uma existência que é em si mesma “amoral” ou, como ele disse no prefácio de 1886, “além do bem e do mal”. Tanto o viés do nascimento da tragédia quanto o da morte são, como ele os entende, respostas às questões que os gregos consideram mais vitais, os problemas da existência humana. Enfim, como Nietzsche entende, a magnificência da Grécia clássica se deve em grande parte a ambas as atitudes e ao reconhecimento de que ambas eram necessárias para o mais alto estado da arte grega clássica, o drama trágico¹²⁰.

Para Nietzsche, de modo geral, o deus Dionísio representa os elementos instintivos da vida: os impulsos de emoção extrema, de sensualidade, de embriaguez, de frenesi e da loucura. Dionísio está relacionado à poesia lírica e ditirâmbica, ao drama, às recitações, à música, às canções, aos cantos, às celebrações coletivas e públicas. A arte dionisíaca representa, em resumo, os impulsos de geração, crescimento e abundância¹²¹. Já Apolo representa os seguintes elementos vitais: os impulsos da ordem, da medida, da forma e da clareza. Apolo está associado à poesia épica (especialmente a de Homero, como se verá mais adiante) e às artes plásticas (a escultura, a pintura e, em menor grau, a arquitetura), às expressões da individualidade da criação, assim como da singularidade. Implícitos na arte apolínea estão os conceitos de contenção, de equilíbrio ou limitação, de precisão, em síntese, qualidades que exigem a intervenção da reflexão humana e da racionalidade para a execução adequada da obra de arte¹²².

¹¹⁹ Ver: MACHADO, Roberto. Introdução: Arte, Ciência, Filosofia. In: *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*: textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Tradução do alemão e notas de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pp. 7-34; MACHADO, Roberto. Introdução: Assim falou Zaratustra e o Pensamento Trágico. In: *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 4ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, pp. 11-32.

¹²⁰ ALLISON, David B. *The Birth of Tragedy*, p. 19.

¹²¹ Para uma discussão específica sobre como Nietzsche compreende o fenômeno dionisíaco inicialmente em *O Nascimento da Tragédia* e posteriormente em *Humano, Demasiado Humano*, ver: JAGGARD, Dylan. *Dionysus versus Dionysus*. In: BISHOP, Paul (Ed). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Studies in German literature, linguistics, and culture. Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 277-294. Já para uma discussão sucinta sobre os usos e adaptações de Nietzsche das figuras psicológicas de Apolo e Dionísio em *O Nascimento da Tragédia*, ver: MAY, Keith M. *Apollo and Dionysus*. In: *Nietzsche and the Spirit of Tragedy*. NY: Palgrave Macmillan, 1990, pp. 1-26; WOTLING, P. El enigma de lo dionisíaco y la intención de El nacimiento de la tragedia. *Estudios Nietzsche*, n. 17, pp. 115-126, 2017. Ver também os seguintes verbetes esclarecedores: SEDGWICK, Peter R. *Apollo/Apollinian*. In: *Nietzsche: The Key Concepts*. London: Routledge, 2009, pp. 3-4; SEDGWICK, Peter R. *Dionysus/Dionysian*, pp. 37-39; SEDGWICK, Peter R. *Art*, pp. 4-11.

¹²² ALLISON, David B. *The Birth of Tragedy*, pp. 18-19.

Quanto ao problema da “ciência mesma”¹²³, Nietzsche afirma que pretende “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...”¹²⁴. Para ele, o problema da ciência em si não pode ser investigado de dentro do próprio território da ciência. Na sua visão, a ciência é autouniversalizante, portanto, incapaz de realizar a sua própria crítica¹²⁵. Nesse sentido, ele acredita que “o problema da ciência - a afirmação genealógica de que a ciência em sua fundação não é científica - não é um problema científico”¹²⁶. A ciência é então um problema do artista. Nietzsche só reconhece de fato o problema da ciência mesma no terreno da arte. Para ele, esse é um problema que só pode ser bem visualizado a partir do prisma artístico. Na sua opinião, a arte é cheia de força, graça e vitalidade juvenis. Nesse sentido, ele elabora a crítica da ciência mesma com uma “metafísica do artista no plano de fundo”¹²⁷, pois que, segundo ele, é plena de vigor e de jovialidade, enfim, de “tempestade e ímpeto”¹²⁸, características próprias da mocidade. O artista se torna então um filósofo que passa a inspecionar a arte pelas lentes da vida.

Como se pode ver, em *O Nascimento da Tragédia* há a disputa entre esses dois vieses, pessimismo e socratismo, cuja divergência enseja “a questão psicológica tão difícil como é a da origem da tragédia entre os gregos”¹²⁹, explicitada por Nietzsche no núcleo duro da obra, na caracterização do que é o dionisíaco e na oposição à racionalidade da ciência mesma.

¹²³ Na percepção de Burnham e Jesinghausen, o real problema a que Nietzsche se dedica em *O Nascimento da Tragédia* é o da ciência. Nietzsche não está tão preocupado em investigar os gregos, nem mesmo as tragédias antigas e modernas, mas a ciência mesma. Ver: BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Nietzsche's The Birth of Tragedy*, p. 17. Também Ridley afirma algo semelhante acerca da detida preocupação de Nietzsche com a ciência em *O Nascimento da Tragédia*. Para ele, a questão que toma a atenção do filósofo do começo ao fim da obra é principalmente a da ciência, a do racionalismo socrático. Ver: RIDLEY, Aaron. *Redemption through Art: The Birth of Tragedy*, p. 11. Da mesma forma Babette Babich acredita que a intenção de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* é discutir a “ciência mesma, a nossa ciência”, entendendo por ciência o estudo científico da filologia clássica, a partir de um solo artístico, não de um solo teórico. Ver: BABICH, B. E. Un problema con cuernos... el problema de la ciencia misma. Crítica de Nietzsche a la razón científica. *Estudios Nietzsche*, v. 1, n. 8, pp. 13-52, 2008. Ver ainda: BABICH, B. E. Música y palabras en Nietzsche: Sobre la cuestión de la ciencia, el estilo y la música de la tragedia griega antigua. *Estudios Nietzsche*, v. 1, n. 4, pp. 11-35, 2004. Ullrich Haase afirma algo da mesma natureza acerca do interesse de Nietzsche pela ciência ao longo d’*O Nascimento da Tragédia*. Ver: HAASE, Ullrich M. Of Science and Nihilism. In: *Starting with Nietzsche*. Londres: Continuum, 2008, pp. 95-123. Assim como os intérpretes aqui mencionados, acredita-se que o problema da ciência é o que ocupa a mente de Nietzsche ao longo dessa obra. Sem dúvida, as considerações do filósofo alemão acerca da história da tragédia grega, da arte, da objetividade da arte apontam para essa direção. É essa perspectiva de investigação que se adotará aqui.

¹²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 15.

¹²⁵ BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Reading the text*, p. 17.

¹²⁶ BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Reading the text*, p. 17.

¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 15.

¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 15.

¹²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 17.

Nessa obra, Nietzsche aborda, assim, a questão fundamental sobre as incompatibilidades entre o ideal dionisíaco e a racionalidade socrática que subsistem na cultura grega tardia. Para ele, no primeiro viés, “uma questão fundamental é a relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade”¹³⁰, ou seja, “aquela questão de se realmente o seu cada vez mais forte *anseio de beleza*, de festas, de divertimentos, de novos cultos brotou da carência, da privação, da melancolia, da dor”¹³¹. É, nesse sentido, para ele, uma questão essencial descobrir “de onde haveria de provir o anseio contraposto a esse”¹³², ou seja, “o *anseio do feio*, a boa e severa vontade dos antigos helenos para o pessimismo, para o mito trágico, para a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência”¹³³. Ele está interessado em saber, portanto, de onde se originou a tragédia grega¹³⁴.

No entanto, para Nietzsche não basta só explicitar de onde brotou a tragédia grega; é preciso também questionar o sentido da tragédia entre os gregos. Ele quer discutir, no outro viés e ao contrário, “se os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, não se tornaram”¹³⁵, também, “mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como mais ansiosos por lógica e logicização, isto é, mais ‘serenojoviais’ e ‘mais científicos’”¹³⁶. Assim questiona Nietzsche:

Poderia porventura, a despeito de todas as “ideias modernas” e preconceitos de gosto democrático, a vitória do *otimismo*, a *racionalidade* predominante desde então, o *utilitarismo* prático e teórico, tal como a própria democracia, de que são contemporâneos – ser um sintoma de força declinante, da velhice abeirante, da fadiga fisiológica? E precisamente *não* -- o pessimismo?¹³⁷

Nietzsche quer saber se a origem da tragédia entre os gregos não esconde também um sentido otimista, racional, utilitarista, o que explica o anseio pelo feio, a inclinação dos helenos para o pessimismo. Ele desconfia que a vontade dos helenos para tudo o quanto há de feio, maligno, terrível na existência origina-se da carência, da privação da melancolia, da ausência de dor, ou seja, do sofrimento que não se engendra, da tristeza

¹³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 17.

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 17.

¹³² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 17.

¹³³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 17.

¹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 17.

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 18.

¹³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 18.

¹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 18.

que não se experimenta, da falta que não se dá conta, como se isso não fosse próprio da existência.

Já na referência que faz ao Prefácio que dedicou a Richard Wagner¹³⁸, Nietzsche apresenta a arte como “a atividade propriamente *metafísica* do homem”¹³⁹. Para ele, só o fenômeno estético justifica a existência do mundo, de modo que há um “sentido de artista” e, também, um “retro-sentido de artista” a animar toda existência¹⁴⁰. Ele caracteriza esse sentido de artista e esse retro-sentido de artista como “um deus-artista completamente inconsiderado e amoral”¹⁴¹. Em sua visão, esse deus-artista é, ao mesmo tempo, um adepto da construção e da destruição, do bom e do ruim¹⁴². Com a caracterização desse sentido artista e desse retro-sentido de artista, Nietzsche deixa claro que entende a metafísica do artista como um sistema de sentidos contrapostos que produz todo acontecer. Através da metafísica do artista, que Nietzsche mesmo adota no livro *O Nascimento da Tragédia*, ele já se posiciona contra uma venenosa e perigosa interpretação moral da arte, da ciência, da filosofia, da existência.

Como Nietzsche esclarece ainda na referência que faz ao Prefácio que escreveu para Richard Wagner, ele não quer fazer uma interpretação e uma justificação da arte como o faz o Cristianismo. A sua interpretação estética do mundo não é moral, não segue os padrões absolutos da doutrina cristã, como se quisesse expressar com a arte já a verdade de deus. A sua interpretação estética do mundo não empurra a arte para o reino da mentira, da ilusão, do engano, não a nega, não a reprova, não a condena¹⁴³. Para Nietzsche, por trás dessa forma de pensar e de valorar do Cristianismo, a qual só pode ser aversa à arte, se esconde desde sempre uma *hostilidade à vida*¹⁴⁴. Ele considera que no mais profundo sentido do Cristianismo opera um sentimento niilista. Assim, a interpretação estética que ele faz do mundo se expressa na vida como afirmação da existência contra as ações vingativas do Cristianismo contra a própria vida, assim como contra a arte, a ciência, a filosofia, o saber em geral etc. A interpretação e justificação estética que ele faz do mundo afirma a vida, que repousa necessariamente sobre “a

¹³⁸ Sobre os temas e os pensadores que influenciaram Nietzsche durante a escrita de *O Nascimento da Tragédia*, ver: BROBJER, Thomas H.. Sources of and Influences on Nietzsche's “The Birth of Tragedy” *Nietzsche-Studien*, v. 34, n. 1, pp. 278-299, 2005.

¹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 18.

¹⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 18.

¹⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 18.

¹⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 18.

¹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 19.

¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 19.

aparência, a arte a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro”¹⁴⁵. Em síntese, para Nietzsche, somente uma interpretação e justificação estética, afirmadora, dionisíaca do mundo pode anular o poder hostil da “pérfida espécie de anões”, dos “seres subterrâneos”, dos sacerdotes cristãos sobre a vida¹⁴⁶.

Essa interpretação e justificação estética do mundo que Nietzsche realiza em *O Nascimento da Tragédia* pode ser entendida, assim, como uma espécie de crítica ao Cristianismo, o que indica já sua contraposição às características fundamentais da religião cristã exploradas mais a fundo em *O Anticristo*¹⁴⁷:

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em ‘outra’ ou ‘melhor’ vida. O ódio ao ‘mundo’, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao sabá dos sabás – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer somente valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma ‘vontade de declínio’, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida tem que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque é algo essencialmente amoral – a vida, oprimida sob o peso do desdém e do eterno e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não-válida em si. A moral mesma – como? A moral não seria uma ‘vontade de negação da vida’, um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim? E, em consequência, o perigo dos perigos?¹⁴⁸

A interpretação e justificação estética do mundo de Nietzsche é contra, portanto, a moral cristã e tudo o que diz respeito aos valores, crenças e ideais cristãos. A intenção por trás da metafísica do artista que ele esboça no livro é, fundamentalmente, “um instinto em prol da vida”¹⁴⁹. Como ele mesmo afirma, o sistema estético que ele inventa para si é

¹⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 19.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*, p. 60.

¹⁴⁷ Nietzsche fala de forma mais exata das características da religião cristã no sétimo parágrafo da obra *O Anticristo*. Nesse excerto, ele denomina a religião cristã de “religião da compaixão”. Para ele, a compaixão é um sentimento de reação contra à vida. É um sentimento que tem efeito cruel, desgastante, depressivo no homem cristão. Com isso, Nietzsche quer dizer que a religião cristã está em franca oposição às forças dionisíacas e apolíneas, que são responsáveis pela multiplicação, pela potencialização das forças vitais. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*, pp. 347-348.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 19-20.

¹⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 20.

“uma contradoutrina e uma contravaloração da vida, puramente artística, *anticristã*”¹⁵⁰. Ele a apresenta e a denomina de “dionisiaca”¹⁵¹.

É nesse contexto de discussão que se inserem as considerações de Nietzsche sobre uma objetividade artística desinteressada. Essa noção de objetividade aparece por meio de uma metafísica do artista que é pensada por ele ao falar sobre Schopenhauer e Wagner, sobre “o mundo como vontade e representação”, sobre o “ser alemão” e a “música alemã”, sobre as condições da arte e do artista na antiguidade e na modernidade, sobre o que Schopenhauer e Wagner pensavam sobre arte, sobre como se conhece o mundo, sobre “o espírito trágico que conduz o artista à resignação”, enfim, sobre o que é e o que constitui o fenômeno do dionisiaco¹⁵².

Essa é a constatação de Anthony Jensen sobre a objetividade artística desinteressada de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. O intérprete viu na composição dessa obra e em seus conceitos fundamentais as influências de Schopenhauer, cuja concepção de arte teria sido endossada por Nietzsche para desenvolver a sua própria metafísica do artista. Jensen afirma que Nietzsche se vale da “intuição estética”¹⁵³ de Schopenhauer e de sua “noção de objetividade”¹⁵⁴ para compreender a “verdadeira essência da tragédia grega”¹⁵⁵ e para formular uma “objetividade estética”¹⁵⁶. Segundo Jensen, Nietzsche levou adiante a elaboração de Schopenhauer desse estado de coisas, ultrapassou os limites do “insight lógico”¹⁵⁷ e apreendeu a “verdade mais fundamental da própria realidade”¹⁵⁸. Nietzsche inclusive utiliza a metafísica do artista de Schopenhauer, em parte, para expressar esse estado de coisas. Ele emprega a sua teoria da objetividade,

¹⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 20.

¹⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 20. Sobre o que é o “dionisiaco” discutido aqui, Nietzsche explica em sua obra retrospectiva *Ecce Homo*: “Até que ponto eu havia com isso encontrado a concepção do ‘trágico’, o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia, eu o expressei ainda no *Crepúsculo dos Ídolos*. ‘O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-me da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisiaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles --, mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...*” Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*, p. 61.

¹⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 20-21.

¹⁵³ JENSEN, Anthony K. Aesthetic intuition and the history of tragedy. In: *Nietzsche's Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 64.

¹⁵⁴ JENSEN, Anthony K. Aesthetic intuition and the history of tragedy, p. 64.

¹⁵⁵ JENSEN, Anthony K. Aesthetic intuition and the history of tragedy, p. 64.

¹⁵⁶ JENSEN, Anthony K. Aesthetic intuition and the history of tragedy, p. 64.

¹⁵⁷ JENSEN, Anthony K. Aesthetic intuition and the history of tragedy, p. 64.

¹⁵⁸ JENSEN, Anthony K. Aesthetic intuition and the history of tragedy, p. 64.

por exemplo, para fundamentar a sua concepção de objetividade artística. Para Jensen, Schopenhauer “preserva a típica noção de objetividade do século XIX como uma ‘representação livre de sujeito de um objeto real’, mas rejeita o modelo tipicamente usado para exemplificá-lo: as ciências naturais”¹⁵⁹. Nietzsche, do mesmo modo, pensa em uma objetividade da arte com traços da objetividade moderna e em uma representação da arte livre da subjetividade do artista, mas considera o padrão comumente utilizado para justificá-lo: a ciência estética.

Também na visão de Julian Young Nietzsche inegavelmente é influenciado pela metafísica de Schopenhauer na composição d’*O Nascimento da Tragédia*. Para o intérprete, Nietzsche de certa forma incorpora, sem modificações, elementos substanciais da metafísica de Schopenhauer, de sua teoria da arte, especialmente de sua teoria da música. Ele afirma que Nietzsche buscou na obra *O mundo como vontade e representação* os elementos de que necessitava para a formulação de seu próprio problema sobre o mundo e a vida humana¹⁶⁰.

A leitura de Paul Raimond Daniels também declara que Nietzsche é influenciado por Schopenhauer em suas noções de filosofia e arte. Ele vai mais a fundo na questão e afirma que a concepção de filosofia (amplamente interpretada como *Wissenschaft*) de Nietzsche, tanto em *O Nascimento da Tragédia* quanto em suas obras posteriores, nada mais é do que “uma representação estética da experiência - mas conceituada de forma que permaneça ‘objetiva’, ‘desinteressada’ e ‘removida’ da subjetividade”¹⁶¹. O intérprete vê na filosofia de Nietzsche o reflexo da metafísica do artista de Schopenhauer. Todavia, expressa-se com mais cautela acerca desse reflexo, principalmente em relação à noção de objetividade da arte. Como Daniels observa, Nietzsche não endossa totalmente que os dramas trágicos gregos são semelhantes ao “consolo metafísico”¹⁶² de Schopenhauer, “na qual o sujeito é liberado da vontade e tornado o puro sujeito do conhecimento em sua contemplação e encontro com a Ideia – ‘a forma eterna, a objetividade imediata da vontade neste grau’ (MVR I)”¹⁶³. Daniels afirma que Nietzsche se serve de pensamentos

¹⁵⁹ JENSEN, Anthony K. *Aesthetic intuition and the history of tragedy*, p. 66.

¹⁶⁰ YOUNG, Julian. *The Birth of Tragedy*, p. 26. Para ampliar o assunto, ver também: YOUNG, Julian. Richard Wagner and the Birth of *The Birth of Tragedy*. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 16, n. 2, pp. 217-245, 2008.

¹⁶¹ DANIELS, Paul Raimond. *Appraising The Birth of Tragedy: Nietzsche in his later writings*. In: *Nietzsche and The Birth of Tragedy*. Durham: Acumen, 2013, p. 180.

¹⁶² DANIELS, Paul Raimond. *Appraising The Birth of Tragedy*, p. 184.

¹⁶³ DANIELS, Paul Raimond. *Appraising The Birth of Tragedy*, p. 180.

schopenhauerianos e comparações que remontam a Schopenhauer, mas a noção de objetividade adequada à vontade, em que o sujeito não é mais afetado pelas lutas e vontades da vida cotidiana, isso ele não abraça. Em contraste com isso, diz Daniels, “a compreensão nietzschiana do efeito estético da tragédia é que ela mergulha seu público no meio da loucura dionisiaca, em que foge para o incompreensível”¹⁶⁴. Nesse sentido, a questão acerca do tamanho da influência de Schopenhauer sobre Nietzsche no que diz respeito à sua noção de objetividade da arte é ainda mais difícil de solucionar.

Já nas considerações de Douglas Burnham e Martin Jesinghausen, todas as afirmações de Nietzsche acerca da história e temas correlatos, em *O Nascimento da Tragédia* e em outros lugares de seu pensamento, possivelmente foram influenciadas pelas suas leituras das obras de Leopold von Ranke (1795-1886), fundador da Escola Histórica Alemã e importante intelectual em sua escola de elite, Schulpforta, à época¹⁶⁵. Segundo os intérpretes, mesmo que Nietzsche não o tenha nomeado diretamente nessa obra juvenil (como também não o foi Jacob Burckhardt [1818-97], idolatrado como historiador da Renascença e estimado como um colega e ‘amigo’)¹⁶⁶, a presença do historiador prussiano nas origens e direções temáticas dela pode ser levada a sério. Os autores reconhecem nela claramente a concepção de história de Ranke e da escola histórica alemã, cuja apropriação por Nietzsche teria sido realizada como princípio metodológico para pesquisa das fontes do mundo antigo (particularmente os gregos), não como teoria.

O questionamento central de Nietzsche nessa obra é sobre o “problema grego”¹⁶⁷ e toda a sua ingerência pelas ideias modernas, que atrapalharam a sua maneira correta de interpretar o fenômeno do dionisiaco, como ele afirma ao final do Prefácio. Nietzsche está preocupado em dar alguma indicação de como a cultura grega veio a entender e, assim, a solucionar, o que ele chama de “grande ponto de interrogação”¹⁶⁸ da existência. Para ele, a cultura da Grécia clássica respondeu a esse “grande ponto de interrogação” afirmando a vida de uma maneira totalmente “antimoral”¹⁶⁹, isto é, de uma maneira que ele chamou de “sentido anticristão”¹⁷⁰. Nietzsche entendia esse “grande ponto de

¹⁶⁴ DANIELS, Paul Raimond. *Appraising The Birth of Tragedy*, p. 184.

¹⁶⁵ BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Context*, p. 5.

¹⁶⁶ BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Context*, p. 6.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 21.

¹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 21.

¹⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 21.

¹⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 21.

interrogação” da existência a partir da imagem de um deus-artista grego, o Dionísio. A interpretação que ele faz desse “grande ponto de interrogação” que é o fenômeno do dionisíaco e toda a sua aplicação às coisas do presente exprime a sua compreensão de uma “metafísica do artista”, da qual Schopenhauer e Wagner são partes integrantes. Esse “grande ponto de interrogação” é uma formulação que está subjacente à sua análise particular da questão do significado e do valor da existência. Nietzsche reclama então uma compreensão do fenômeno dionisíaco por meio de uma metafísica do artista especialmente para compreensão da existência¹⁷¹. A partir dela é possível entender a sua exigência por uma objetividade desinteressada. Somente quando essa questão sobre o valor fundamental da própria vida é levantada é que os problemas subsequentes da objetividade do artista e suas formulações alternativas, como a subjetividade, aparecem. Porque, uma vez que o artista se volta a si mesmo em prol de sua arte, ele deixa de lado todo o resto, o presente, o agora, a vida propriamente dita. Nietzsche deixa entender que a objetividade do artista deve se centrar no interior do artista e, portanto, deve ser indiferente às ideias modernas.

Conforme a caracterização que Nietzsche faz da “ciência estética”, o desenvolvimento da arte está relacionado ao conflito incessante e reconciliação periódicas entre o “apolíneo” e o “dionisíaco”:

Teremos ganho muito a favor da ciência da estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica, mas à certeza imediata da intuição [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco.¹⁷²

A “ciência estética” é caracterizada por ele por meio da utilização dessas denominações gregas, e não de conceitos modernos¹⁷³, como se mostrará aqui. Ele toma emprestado do “mundo dos deuses”¹⁷⁴ as terminologias necessárias para a compreensão do “mundo helênico”¹⁷⁵. Ele vê a “ciência estética” por meio de figuras mitológicas, como as dos dois deuses da arte, o “Apolo” e o “Dionísio”¹⁷⁶, que estão vinculados a duas perspectivas de arte, “a arte do figurador plástico (*Bildner*), a apolínea, e a arte não-figurada

¹⁷¹ ALLISON, David B. *The Birth of Tragedy*, pp. 17-18.

¹⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

¹⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

¹⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

¹⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

¹⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

(*unbildlichen*) da música, a dionisiaca”¹⁷⁷. Para ele, essas duas perspectivas de arte são dois impulsos artísticos concorrentes, que estão sempre em clara discórdia, mas também estão sempre abertos a novas aceitações, e sempre prontos a acolher novas produções artísticas, a fim de perpetuar a arte¹⁷⁸.

Por conseguinte, a “ciência estética” é vista por Nietzsche “através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica”¹⁷⁹, em que as duas perspectivas de arte distintas e em contradição, tanto a arte dionisiaca quanto a arte apolínia, emparelham-se e, depois de emparelhadas uma com a outra, originam a tragédia grega¹⁸⁰. A arte grega, nesse sentido, é tida por ele como um universo composto por esses dois impulsos artísticos, distintos e divergentes entre si, o do “sonho e da embriaguez”¹⁸¹, cujas manifestações fisiológicas de diferenciação e contraposição correspondentes aos deuses Dionísio e Apolo geram a tragédia grega¹⁸².

Como explicam Douglas Burnham & Martin Jesinghausen, em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche não discute apenas sobre estética, ele discute sobre a “ciência da estética”, que é uma espécie de combinação entre arte e ciência. De certa forma, essa combinação reitera o argumento exposto no Prefácio de que não se deve ver a seriedade (neste caso, a abordagem científica) como oposta à brincadeira (neste caso, qualquer coisa relacionada à arte). Também esclarece a ideia contida na obra de que as pulsões dionisiacas e apolíneas recebem seus nomes da mitologia grega. Isso quer dizer que a ciência da estética que Nietzsche discute é historicamente localizada. Todavia, os seus impulsos, sejam eles quais forem, não se restringem à Grécia antiga. Ao contrário, como é própria à abordagem generalista da ciência, Nietzsche confere uma abrangência estendida para esses impulsos, como princípios de uma antropologia fundamental (ou filosófica). Essa abrangência dos impulsos apolíneos e dionisiacos como impulsos humanos comuns permite a Nietzsche empregá-los de forma a ser capaz de analisar a arte grega antiga, e usá-los posteriormente para diagnosticar o mundo cultural da modernidade e da cultura alemã e europeia contemporâneas¹⁸³.

¹⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

¹⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

¹⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 27.

¹⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 28.

¹⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 28.

¹⁸³ BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Reading the text*, p. 28.

Segundo Nietzsche, o primeiro tipo de impulso é o do sonho, é o impulso que move a poesia e o poeta, é também o impulso que forma o mundo da aparência, em cujo lugar cada ser humano é como um “artista consumado”¹⁸⁴. Esse tipo de impulso é o que também se encontra no homem de “aptidão filosófica”¹⁸⁵, que, assim como assinala Schopenhauer, considera a realidade como feita de “puros fantasmas ou imagens oníricas”¹⁸⁶. Para Nietzsche, “assim como o filósofo procede para com a realidade da existência (*Dasein*)”¹⁸⁷, do mesmo modo “a pessoa suscetível ao artístico”¹⁸⁸ opera com a realidade do sonho. O artista observa o sonho com máxima precisão e prazer interno, porque acredita que a partir das imagens oníricas pode interpretar a vida, e pode também exercitar-se para a vida, o que em Nietzsche é entendido como uma aceitação da própria vida¹⁸⁹. Nesse tipo de impulso para o sonho, o que prevalece é o mundo íntimo. Parece que o artista vive de sonho, como se o sonho fosse a própria realidade, a única realidade que ele suporta viver, a única realidade que ele aceita viver. Com efeito, Nietzsche diz que

As imagens agradáveis e amistosas não são as únicas que o sujeito experimenta dentro de si com aquela onicompreensão, mas outrossim as sérias, sombrias, tristes, escuras, as súbitas inibições, as zombarias do acaso, as inquietas expectativas, em suma, toda a “divina comédia” da vida, com o seu inferno, desfila à sua frente, não só como um jogo de sombras – pois a pessoa vive e sofre com tais cenas – mas tampouco sem aquela fugaz sensação da aparência; e talvez alguns, como eu, se lembrem de que, em meios aos perigos e sobressaltos dos sonhos, por vezes tomaram-se de coragem e conseguiram exclamar: É um sonho! Quero continuar a sonhá-lo! Assim como também me contaram a respeito de pessoas que foram capazes de levar adiante a trama causal de um e mesmo sonho durante três ou mais noites consecutivas: são fatos que prestam testemunhos preciso de que o nosso ser mais íntimo, o fundo comum a todos nós, colhe no sonho uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade.¹⁹⁰

Mas exatamente por essa alegre e prazerosa experiência onírica é que o artista consegue fazer arte. Sua arte é tão mais original quanto mais ele permanecer no mundo do sonho. A arte é mais rica e completa, pois que é uma expressão do íntimo do artista e de suas expectativas para com a vida a partir de suas experiências no mundo onírico.

¹⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 28.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 28.

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 28.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 28.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 28.

¹⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 28-29.

¹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 29.

Nesse sentido, Nietzsche fala também que essa alegre e prazerosa experiência onírica é expressa pelos gregos em Apolo em um segundo impulso artístico. Apolo é o deus dos “poderes configuradores”¹⁹¹, e é ao mesmo tempo o deus dos “poderes divinatórios”¹⁹². Para Nietzsche, se Apolo é considerado pelos gregos a “divindade da luz”¹⁹³, ele pode muito bem ser considerado também a divindade que “reina sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia”¹⁹⁴.

Nietzsche estabelece sérias diferenças entre Dionísio e Apolo, mas em ambos os deuses gregos a necessidade de experimentar uma verdadeira experiência artística se trata de um desejo compartilhado. Parece que Dionísio e Apolo sintetizam uma espécie de vontade por estados de perfeição, os mesmos estados que estão presentes no sono e nos sonhos e que se contrapõem ao caráter lacunar da realidade cotidiana¹⁹⁵. De fato, Nietzsche afirma que as artes têm um valor supremo, divinatório¹⁹⁶. E exatamente por isso é que elas têm a mesma ação reparadora e sanadora do sono e dos sonhos¹⁹⁷. Sua ação reparadora e sanadora está na maneira tranquila de ver a realidade. Tanto o deus Dionísio quanto o deus Apolo representam aquela imagem onírica que corresponde à imagem tranquila do divino. Nesse sentido, Nietzsche fala de Dionísio e Apolo como deuses da tranquilidade. Se ambos são deuses da tranquilidade, ambos podem ser chamados de deuses da perfeição.

Nas primeiras seções d’*O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche procura distinguir Dionísio de Apolo, que, segundo ele, são tipos de deuses que desenvolvem forças artísticas opostas. Essas forças artísticas opostas não necessitam da mediação do artista humano, porque elas irrompem da própria natureza, e a natureza por sua vez se satisfaz diretamente em tais impulsos artísticos. Assim é também com o mundo onírico de Apolo e o mundo extático de Dionísio, cuja perfeição independe de qualquer conexão com o intelecto do homem e com a educação artística do indivíduo, os estados artísticos são imediatos da natureza, e a natureza por sua vez se revela em tais estados artísticos. Mas Nietzsche também faz uma séria aproximação entre os dois conceitos de arte que eles representam. Nietzsche evidencia que no conceito de arte representado por Apolo

¹⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 29.

¹⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 29.

¹⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 29.

¹⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 29.

¹⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 29.

¹⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 29.

¹⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 29.

predomina a imagem que Schopenhauer expressou a respeito do “homem colhido no véu de Maia”¹⁹⁸, na primeira parte de sua famosa obra *O mundo como vontade e representação*. Segundo Nietzsche, o homem de que fala Schopenhauer é um ser imperturbável, confiante, ultraindividual¹⁹⁹. Esse homem não se deixa perturbar pelos tormentos da vida, mas consegue mantê-la no rumo até o fim²⁰⁰. Para Nietzsche, manter-se imperturbável diante das dificuldades da vida faz com que o ser humano alcance o estado de espírito cuja razão é o princípio, e não a exceção²⁰¹. Porém, se esse homem se deixa aterrorizar pelas dificuldades da vida, ele rompe com esse estado perene de lucidez e perde a razão. A saída para esse homem é olhar para o profundo de seu íntimo, ou seja, para a sua própria natureza, e “acrescentar um delicioso êxtase”²⁰² a esse momento. Ou melhor, ele deve lançar um olhar à “essência do dionisíaco”²⁰³, que significa, por analogia, a “embriaguez”²⁰⁴. A embriaguez estimula “a natureza primitiva do homem”²⁰⁵ e, conseqüentemente, “o subjetivo se esvanece em completo autoesquecimento”²⁰⁶.

Segundo Nietzsche, um homem que olha para o profundo do seu ser é, na verdade, um homem que goza de verdadeira “sanidade”²⁰⁷. Entusiasmado sob a “magia do dionisíaco”²⁰⁸, ele se reconcilia não só com o seu próximo, mas também com “a natureza alheada, inamistosa ou subjugada”²⁰⁹. Amigo de si mesmo, ele consegue, com isso, “reconciliar-se com seu filho perdido, isto é, o homem”²¹⁰. Exatamente nesse ponto da obra, Nietzsche parece querer dizer que o homem deve ser a sua própria imagem. Antes de experimentar o encanto do dionisíaco era “escravo”, agora é “homem livre”, “agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a moda impudente estabeleceram entre os homens”²¹¹. Agora, graças ao efeito do encanto do dionisíaco, que é como o “evangelho da harmonia universal”²¹², o homem se sente

¹⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

¹⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

²⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

²⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

²⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

²⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

²⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

²⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

²⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 30.

²⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

²⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

²⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

²¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

²¹² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

unificado, conciliado, fundido a si mesmo e ao seu próximo²¹³, como se o véu de Maia de que fala Schopenhauer e Nietzsche faz menção tivesse sido rasgado²¹⁴ de alto a baixo e o homem tivesse finalmente se reencontrado com o “Uno-primordial”²¹⁵, ou seja, consigo mesmo.

Para Nietzsche, os gregos conheceram essa reconciliação com a natureza, reencontraram-se com o Uno-primordial, ou seja, consigo mesmos. Sobre esse aspecto, Nietzsche acredita que os gregos realmente conheceram os “impulsos artísticos da natureza”²¹⁶, o que significa dizer que os gregos, por sua vez, “imitaram a natureza”²¹⁷, segundo a expressão aristotélica, que o filósofo utiliza para falar da relação do artista helênico com os seus arquétipos²¹⁸.

Nietzsche declara que os gregos tinham uma incrível capacidade plástica nos olhos e uma sincera paixão pela cor, o que favorecia a sua disposição para os sonhos²¹⁹. Para Nietzsche, a disposição dos gregos para os sonhos é uma das coisas mais desejáveis que existem:

é o que caracteriza os gregos sonhadores como Homeros e Homero como um grego sonhador: isso em um sentido mais profundo do que ocorre com o homem moderno, quando ele ousa, com respeito a seus sonhos, comparar-se a Shakespeare.²²⁰

Assim, a capacidade de sonhar é o que distingue os gregos dionisíacos dos bárbaros dionisíacos e dos modernos: seu impulso para o sonho é o que os religa à natureza, e é também o que os reconcilia com as forças adversárias apolíneas.

²¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

²¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

²¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 31.

²¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 32.

²¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 32.

²¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 32.

²¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 33.

²²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 33. James I. Porter trata sobre esse interesse de Nietzsche por Homero em *O Nascimento da Tragédia*. Para Porter, “Homero é para Nietzsche uma construção do classicismo, ou seja, da reverência idealizadora da antiguidade greco-romana à la Winckelmann e outros (é assim que ele aparece, por exemplo, em *O nascimento da tragédia* - como ‘o grego sonhador’ no auge de seus poderes apolíneos)” (p. 7). Ver: PORTER, James I. Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition. In: BISHOP, Paul (Ed). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Studies in German literature, linguistics, and culture. Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 7-26. Para uma leitura panorâmica e atualizada acerca do interesse de Nietzsche pela Antiguidade Clássica, ver: PORTER, James I. Nietzsche’s Untimely Antiquity. In: STERN, Tom (Ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 49-71.

Nesse sentido, para Nietzsche, o que fez com que os gregos dionisíacos e apolíneos criassem para si esse mundo harmonioso dos sonhos e da beleza foi exatamente a profunda necessidade de suportar a existência:

De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a ‘vontade’ helênica colocou diante de si um espelho transfigurador. Assim, os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem – a teodiceia que sozinha se basta.²²¹

Nietzsche afirma que o homem moderno, no entanto, se coloca de modo diferente face a esse estado harmonioso do ser humano com a natureza. Ele menciona Schiller, para quem esse estado ganhou o termo artístico *naïf* (ingênuo),²²² a fim de expressar que não é um estado tão simples, resultado de si mesmo, ou seja, inevitável, de maneira que qualquer cultura pudesse de alguma forma alcançá-lo, como se estivesse predestinada a adentrar o “paraíso da humanidade”²²³. Esse estado tem contradições dentro de si, como se estivesse em constante desarmonia com forças exteriores. São suas contradições internas que permitem formar esse aparente estado harmonioso do ser humano com a natureza. Na relação de contradição entre as forças internas e externas, esse estado se mostra, na verdade, como desarmonia. Um estado harmonioso mesmo, diz Nietzsche, “só se poderia crer uma época que procurava pensar o Emílio de Rousseau também como artista e julgava haver achado em Homero semelhante Emílio artista, educado no coração da natureza”²²⁴.

Segundo Nietzsche, onde quer que se encontre o “ingênuo” na arte é um efeito supremo da “cultura apolínea”:

a qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo (*Weltbetrachtung*) e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento.²²⁵

²²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 37.

²²² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²²³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

O “ingênuo” representa “o engolfamento na beleza da aparência”²²⁶ apolínea ao se confrontar com a aptidão dionisíaca para os sonhos, as alucinações, as ilusões do povo e da natureza em geral²²⁷.

Conforme Nietzsche, é a figura de Homero que melhor representa essa ingenuidade da beleza da aparência apolínea:

Quão indizivelmente sublime é por isso Homero, o qual, como indivíduo, está para aquela cultura apolínea do povo como o artista individual do sonho está para a aptidão onírica do povo e da natureza em geral. A ‘ingenuidade’ homérica só se compreende como o triunfo completo da ilusão apolínea: é essa uma ilusão tal como a que a natureza, para atingir os seus propósitos, tão frequentemente emprega.²²⁸

Segundo Nietzsche, nos gregos essa ingenuidade é a “vontade” querendo, na transmutação do gênio e do mundo artístico, glorificar-se a si mesma²²⁹. Ele explica que assim ocorre no domínio da beleza, em que eles veem a própria imagem, contemplam a si mesmos como deuses, e em que eles lutam contra a própria imagem do gênio e do artista, “em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer”²³⁰. E como resultado de sua vitória nessa disputa surge Homero, “o artista ingênuo”²³¹.

Para Nietzsche, Homero significa o tipo “sonhador” de artista²³². Esse tipo sonhador de artista vive em meio às ilusões do mundo onírico, e não aceita ser perturbado por ninguém, pois tudo o que ele quer é continuar sonhando²³³. E se alguém vem despertá-lo do sonho, ele protesta: “isto é um sonho, mas quero continuar sonhando”²³⁴. O tipo sonhador de artista sente um “profundo prazer interior na contemplação do sonho”²³⁵. Se para sonhar e poder sentir o prazer íntimo de tê-lo diante de sua visão, ele tiver de esquecer o dia, ele assim o fará²³⁶. Sua vontade de sonhar e de interpretar o próprio sonho é maior e mais forte do que a vida desperta:

Tão certamente quanto das duas metades da vida, a desperta e a sonhadora, a primeira se nos afigura incomparavelmente mais preferível, mais importante,

²²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 38.

²³² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 39.

²³³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 39.

²³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 39.

²³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 39.

²³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 39.

mais digna de ser vivida, sim, a única vivida, do mesmo modo, por mais que pareça um paradoxo, eu gostaria de sustentar, em relação àquele fundo misterioso de nosso ser, do qual nós somos aparência, precisamente a valoração oposta no tocante ao sonho. Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência, pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente existente (*Wahrhaft-Seiende*) e Uno-primordial, enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não existente (*Nichtseiende*), isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica. Se, portanto, nos abstrairmos por um instante de nossa própria ‘realidade’, se concebermos a nossa existência empírica, do mesmo modo que a do mundo em geral, como uma representação do Uno-primordial gerada em cada momento, neste caso o sonho deve agora valer para nós como a *aparência da aparência*; por conseguinte, como uma satisfação mais elevada do apetite primevo pela aparência. É pelo mesmo motivo que o cerne mais íntimo da natureza sente aquele prazer indescritível no artista ingênuo e na obra de arte ingênua, que é similarmente apenas ‘aparência da aparência’.²³⁷

Aqui, entretanto, Nietzsche está falando da importância de se cultivar as duas partes, a desperta e a sonhadora, na vida do artista. Segundo ele, essas duas partes devem constituir a vontade de aparência do artista: o apetite pela aparência, que deve incluir o sonho como parte da vida desperta, por mais que se pareça contraditório, e a abstração da própria realidade. Nietzsche está afirmando a relação entre ambas as partes na constituição da vida do artista e da obra de arte. O artista ingênuo, que ele descreve maioritariamente, é expressão da junção de ambas as partes, o sonho e a aparência, assim como a sua obra de arte. Nesse sentido, o artista ingênuo não pode ser um verdadeiro artista, se deixar de lado uma das partes, se focar no sonho e esquecer a aparência, ou se focar na aparência e esquecer o sonho, nem a sua obra de arte uma expressão da vida.

Nietzsche cita Rafael como exemplo desse “imortal artista ingênuo”²³⁸. Segundo o filósofo, Rafael representou, simbolicamente, em sua pintura chamada *Transfiguração*²³⁹, a “despotenciação da aparência na aparência”²⁴⁰, que, para ele, é “o processo primordial do artista ingênuo e simultaneamente da cultura apolínea”²⁴¹. Como Nietzsche explica, essa representação artística produzida por Rafael é uma amostra da “aparência do eterno contraditório”²⁴² no mundo, isto é, o pai criador de todas as coisas²⁴³.

²³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 39-40.

²³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

Dessa aparência contraditória, escreve Nietzsche, cria-se um mundo de novas aparências, do qual nada veem os que viram as aparências anteriores, porque essas novas aparências são luminosas e impõem a sua luz a quem já viu as primeiras aparências²⁴⁴. Esse mundo de novas aparências que se contempla diante de si, diz Nietzsche, é o “mais elevado simbolismo da arte”²⁴⁵, é o “mundo apolíneo da beleza e seu substrato, a terrível sabedoria do Sileno”²⁴⁶. Para conseguir enxergar essa beleza e seu substrato, segundo Nietzsche, é preciso agarrar aquele “principium individuationis”²⁴⁷, isto é, aquele princípio apolíneo, no qual se realiza “o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, sua libertação através da aparência”²⁴⁸.

O endeusamento do “principium individuationis” representado por Apolo é o alvo do Uno-primordial²⁴⁹. Como discorre Nietzsche, apenas o “principium individuationis” pode mostrar, por meio de “gestos sublimes”²⁵⁰, o quão essencial é “o mundo inteiro do tormento”²⁵¹, uma vez que, por meio dele, o indivíduo é forçado a desenvolver uma “visão redentora”²⁵² e assim, absorvido em sua contemplação, permanecer imperturbavelmente parado em seu lugar assistindo à realidade turbulenta à sua volta²⁵³.

Para Nietzsche, esse endeusamento da individuação pode levar o ser humano à “observação das fronteiras do indivíduo”²⁵⁴, ou seja, “a medida no sentido helênico”²⁵⁵. O deus Apolo, escreve Nietzsche, “como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento”²⁵⁶. Nas colocações de Nietzsche, ao lado “da necessidade estética da beleza está a exigência do ‘Conhece-te a ti mesmo’ e do ‘Nada em demasia’”²⁵⁷. Nesse sentido, o endeusamento da individuação, a observação das

²⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40. Para compreender o que significa esse “principium individuationis, bem como as suas relações com a arte e a objetividade, no âmbito d’*O Nascimento da Tragédia*, ver: SEDGWICK, Peter R. *Apollo/Apollinian*, pp. 3-4.

²⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

fronteiras do indivíduo exige que se tenha a medida no sentido helênico, que tem em alta conta a ética e o autoconhecimento.

Já Nietzsche considera o oposto, a “autoexaltação” e o “desmedido”²⁵⁸, como exemplificação de “demônios hostis”²⁵⁹, espíritos esses que pertencem à esfera não-apolínea, ou seja, a uma época pré-apolínea, ou ao mundo extra-apolíneo, em síntese, o mundo dos bárbaros²⁶⁰. Nietzsche ilustra esse caso com Prometeu, que, por causa de seu amor titânico pelos seres humanos, foi dilacerado pelos abutres, e Édipo, que, por causa de sua desmesurada sabedoria, solucionou o enigma da Esfinge e envolveu-se em um turbilhão de crimes²⁶¹. Nas palavras de Nietzsche, tudo isso aconteceu porque “era assim que o deus délfico interpretava o passado grego”²⁶².

Conforme Nietzsche, “titânico” e “bárbaro” pareciam também ao grego apolíneo o efeito que o “dionisíaco” provoca²⁶³. Ele fala que o apolíneo pode aparentar interiormente aos titãs e bárbaros dionisíacos abatidos, ou sem força. Além disso, o apolíneo pode sentir “beleza e comedimento”²⁶⁴, e a sua existência pode ser encoberta por um substrato de “sofrimento e conhecimento”²⁶⁵. Esse substrato pode ser revelado por meio do próprio elemento dionisíaco²⁶⁶. Nesse sentido, diz Nietzsche, “Apolo não podia viver sem Dionísio”²⁶⁷. Ele viu que o “titânico” e o “bárbaro” eram, por fim, exatamente “uma necessidade tal como o apolíneo”²⁶⁸.

Mesmo que esse mundo apolíneo fosse construído sobre “a aparência e o comedimento”²⁶⁹, e tivesse sido “artificialmente represado”²⁷⁰, argumenta Nietzsche, ainda assim teria “irrompido o tom extático do festejo dionisíaco em sonâncias mágicas cada vez mais fascinantes”²⁷¹ e teria “*desmesurado* da natureza em prazer, dor e conhecimento, e até o grito estridente, teria se tornado sonoro”.²⁷² Como assevera

²⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 40.

²⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 40-41.

²⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

Nietzsche, “as musas das artes da ‘aparência’ empalideciam diante de uma arte que em sua embriaguez falava a verdade”²⁷³. O falar a verdade da arte representava o indivíduo em um momento de autoesquecimento do estado dionisíaco e um esquecimento dos preceitos apolíneos²⁷⁴. O “desmedido”, diz Nietzsche, revelava-se como “a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores”²⁷⁵, em síntese, o que “falava por si desde o coração da natureza”²⁷⁶. E foi precisamente por isso que, segundo Nietzsche, “em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado”²⁷⁷. Mas é também certo que lá onde o dionisíaco foi suportado, o deus délfico se externou com mais exaltação, força e rigidez do que nunca²⁷⁸. Isso talvez explique, diz Nietzsche, por que o Estado dórico e a arte dórica se assemelham, para ele, a

um contínuo acampamento de guerra da força apolínea: só em uma incessante resistência contra o caráter titânico-barbaresco do dionisíaco podia perdurar uma arte tão desafiadoramente austera, circundada de baluartes, uma educação tão belicosa e áspera, um estado de natureza tão cruel e brutal.²⁷⁹

Nietzsche apresenta de forma extensa e detalhada o que são os elementos dionisíaco e apolíneo, e como eles se entrelaçam e se reforçam mutuamente, em criações sempre novas e sucessivas, para formação do caráter helênico²⁸⁰. Ele está interessado em determinar como que esses elementos, numa espécie de luta que envolve os dois impulsos, conseguiram “desenvolver o mundo homérico sob o governo do impulso apolíneo”²⁸¹; como que esse “esplendor ‘ingênuo’ foi, uma vez mais, engolido pela torrente invasora do dionisíaco”²⁸²; e, por fim, como que diante desse “novo poder se alçou a rígida majestade da arte dórica e da consideração dórica do mundo”²⁸³. Parece que Nietzsche está interessado em determinar agora a compatibilidade, a complementariedade, as trocas mútuas entre esses dois elementos, entre essas duas forças, na formação do passado grego.

²⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 41.

²⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 41-42.

²⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

A fase mais antiga da história helênica, isto é, “a fase da Idade do Bronze, com suas titanomaquias e a sua acre filosofia popular”²⁸⁴, que Nietzsche está investigando, é resultado não só da luta entre esses dois princípios hostis, mas também da reunião entre eles. Desse devir e desse modo de operar dos impulsos, Nietzsche pensa, a história helênica dividiu-se em “quatro grandes estágios artísticos”²⁸⁵. Diante disso, Nietzsche considera pertinente questionar “qual o propósito derradeiro”²⁸⁶ desse devir e desse operar dos impulsos artísticos. Assim, Nietzsche não elege só o último período, o da arte dórica, como a culminância e o objetivo daquele impulso artístico, mas toda a arte grega²⁸⁷. Em síntese, Nietzsche reconhece na luta entre as forças dionisíaca e apolínea a importância dos dois impulsos artísticos para formação da arte grega. Nesse sentido, expressa Nietzsche:

Oferecem-se ao nosso olhar as sublimes e enaltecidas obras de arte da *tragédia ática* e do ditirambo dramático, como alvo comum de ambos os impulsos, cuja misteriosa união conjugal, depois de prolongada a luta prévia, se glorificou em semelhante rebento, que é simultaneamente Antígone e Cassandra.²⁸⁸

Nietzsche está interessado em representar, de maneira distinta e conjugada, as duas forças constitutivas da arte grega, ou seja, a dionisíaca e a apolínea. Segundo ele, essas duas forças integrativas da arte grega estão em relação entre si. Nessa relação que lhes é intrínseca, a arte grega forma-se. Porém, essa relação é conflituosa. Assim, uma força tenta anular a outra, ao mesmo tempo em que necessita uma da outra para construir a arte. Cada força precisa de uma força contraposta, para aumentar a sua força, para que a sua potência se torne ainda mais potente, e a arte se torne ainda mais arte. Para Nietzsche, a arte grega só foi possível por causa dos embates e uniões dessas forças. Nesse sentido, ele está interessado em descobrir o “mistério” dessa relação. Nietzsche mesmo diz: “aproximamo-nos agora da verdadeira meta de nossa investigação, que visa ao conhecimento do gênio apolíneo-dionisíaco e de suas obras de arte ou, pelo menos, à compreensão intuitiva do mistério dessa união”²⁸⁹. Ele quer saber como foi possível tal união, como nasceu e se desenvolveu esse novo germe artístico no mundo helênico até

²⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

²⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 42.

chegar à tragédia e ao ditirambo dramático²⁹⁰, já que ambas são forças distintas e ao mesmo tempo indispensáveis para a construção da arte.

Nietzsche elabora uma resposta para esse problema na quinta seção d'*O Nascimento da Tragédia*. Aqui, o filósofo finalmente traz à tona a discussão sobre objetividade do século XIX. Desta discussão de sua época resulta a sua concepção de arte no primeiro momento de seu projeto filosófico. Através dessa discussão, ele nos oferece um quadro explicativo a respeito da arte na Antiguidade, uma arte que prima pela objetividade, uma arte verdadeiramente objetiva, muito distinta da concepção de arte na modernidade.

Nietzsche coloca lado a lado, em modo de comparação, a concepção antiga de arte e a concepção moderna de arte, com a intenção de expor a arte antiga como a arte inteiramente original e a arte moderna como a arte meramente imitativa. Para ele, a concepção antiga de arte é a concepção que deve vigorar na modernidade. Deve ser a concepção de arte possível entre os modernos.

Segundo Nietzsche, a concepção antiga de arte aponta para uma concepção de objetividade que não é simples contraposição à concepção de subjetividade²⁹¹. A concepção de objetividade indica uma atitude de imersão do artista em si mesmo²⁹². Para ele, esse comportamento ensimesmado do artista deve levar a um outro, qual seja: a disposição para fazer uma arte ideal. Nietzsche entende que essa disposição para fazer uma arte ideal é consequência direta daquela atitude de imersão em si mesmo. O artista que se propõe a fazer uma arte ideal em detrimento de uma arte imitativa só pode ser um artista objetivo com todas as características de um conhecedor objetivo. Essa arte ideal seria então a representação do “eu” do artista em favor da objetividade da arte.

De acordo com Nietzsche, essa concepção de arte objetiva pode ser compreendida por meio de Homero, o tipo de artista “*naïf*”, “apolíneo”, ou seja, um artista “ingênuo”, um “encanecido sonhador imerso em si mesmo”²⁹³, como Nietzsche o denomina e o descreve, mas somente para afirmar que essa concepção de arte espelhada por Homero é a arte ideal. O exercício que Nietzsche faz de comparação entre a concepção antiga de arte e a concepção moderna de arte baseado na figura de Homero, com intenção de

²⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 42-43.

²⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 43.

²⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 43.

²⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 43.

ressaltar o alto nível da estética antiga em relação à estética moderna, é rico e ainda pode ser explorado. Nesse exercício, Nietzsche discute duas concepções de arte, e opta pela arte antiga, que expressa sua qualidade superior no poeta Homero. Desse exercício resulta a sua defesa de uma “objetividade como pura contemplação desinteressada”²⁹⁴, como “submissão do subjetivo”, como “libertação das malhas do ‘eu’” e como “emudecimento de toda a apetência e vontades individuais”²⁹⁵.

Todavia, Nietzsche não deixa claro como a objetividade, nos termos que ele a coloca e a caracteriza, aparece em Homero de maneira que a sua arte pode ser considerada maior do que a arte moderna e a expressão da arte ideal. Pode-se ainda questionar em que sentido Nietzsche considera Homero, um “poeta ‘lírico’”²⁹⁶, como “artista objetivo” e o “lar da arte ‘objetiva’”²⁹⁷. Para Nietzsche, Homero tornou-se maior do que os artistas modernos e o exemplo do artista ideal porque subjugava o subjetivo? Em sua representação de poeta lírico, por que Nietzsche diz que Homero conseguiu suprimir em si todas as peculiaridades e vontades? E mais: Nietzsche deixa entender que para ser o artista objetivo e o lar da arte objetiva, Homero exerceu a arte como pura contemplação desinteressada, e como indiferente ao “eu”. Mas, ao mesmo tempo, ele exerceu a arte com lirismo, que exige a mediação da subjetividade interessada. Como esses dois momentos estão unidos em Homero? Só ele pode ser considerado o poeta que conseguiu silenciar em si as peculiaridades e vontades em prol da arte objetiva? Homero significa então a síntese da arte antiga porque sujeitou as apetências e as vontades individuais e produziu uma arte que é pura contemplação desinteressada da realidade? Essas e outras questões Nietzsche não desenvolve.

O exame do processo de poetar de Schiller nos permite ir além na questão da objetividade. Nietzsche diz: “Schiller nos oferece alguma luz através de uma observação psicológica, que se afigurava a ele próprio inexplicável, mas não problemática”²⁹⁸. O filósofo parte da seguinte declaração psicológica de Schiller para falar da objetividade da arte: “O sentimento se me apresenta no começo sem um objeto claro e determinado; este só se forma mais tarde. Uma certa disposição musical de espírito vem primeiro e somente

²⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 43.

²⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 43.

²⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 43.

²⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 43.

²⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 43.

depois é que se segue em mim a ideia poética”²⁹⁹. De acordo com Nietzsche, com essa declaração psicológica Schiller “confessou efetivamente ter tido ante si e em si, como condição preparatória do ato de poeitar, não uma série de imagens, com ordenada causalidade dos pensamentos, mas antes um *estado de ânimo musical*”³⁰⁰. Aqui, o filósofo enfatiza a arte de poeitar de Schiller como uma arte em si e para si, a partir da qual ele supõe uma arte objetiva. A poesia de Schiller, tal como a de Homero, expressa uma arte objetiva pelo seguinte motivo: ela não aglutina simplesmente uma série de imagens distintas em um pensamento, ela representa primeiro um sentimento musical e depois uma ideia poética. Nesse sentido, para Nietzsche, a poesia de Schiller é a “união”, a “identidade”, do lírico com o músico.³⁰¹ Essa junção é, na acepção do filósofo, uma união tão natural que a lírica moderna parece completamente sem forma e sem sentido³⁰².

Nietzsche assim explica, com base em sua metafísica estética, o ato de poeitar de Schiller:

ele se fez primeiro, enquanto artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-primordial em forma de música, ainda que esta seja, de outro modo, dominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste: agora, porém essa música se lhe torna visível, como numa *imagem semelhante do sonho*, sob a influência apolínea do sonho. Aquele reflexo afigural e conceitual da dor primordial na música, com sua redenção na aparência, gera agora um segundo espelhamento, como símile ou exemplo isolado.³⁰³

Nietzsche deixa entender que esse ato de poeitar de Schiller se expressa objetivamente na música. Para ele, num primeiro momento, Schiller se realiza como artista dionisíaco no Uno-primordial em forma de música, pois esta é uma arte que imprime o mundo tal como ele é, com toda dor e contradição. Num segundo momento, Schiller se realiza como artista apolíneo, pois este reproduz a música como imagem perfeita do sonho. Sob influência da força apolínea, a arte reproduz o mundo como a imagem perfeita de um sonho. Sob influência dessa força, a arte repete o mundo como um espelhamento, como um exemplo exclusivo. Esta arte, portanto, une em si conceito e dor e contradição, une forma e conteúdo, une as forças apolínea e dionisíaca.

²⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 43-44.

³⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

De acordo com Nietzsche, ainda numa visão do ato de poetar de Schiller, no processo dionisíaco, o artista já deixou de lado a sua subjetividade. Ele assim diz:

O artista já renunciou à sua subjetividade no processo dionisíaco: a imagem, que lhe mostra a sua unidade com o coração do mundo, é uma cena de sonho, que torna sensível aquela contradição e aquela dor primordiais, juntamente com o prazer primigênio da aparência. O ‘eu’ do lírico soa, portanto, a partir do abismo do ser: sua “subjetividade”, no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão.³⁰⁴

Para Nietzsche, essa renúncia do artista é a realização da imagem do sonho e a sua máxima unidade com o mundo. O filósofo vai ainda mais longe em sua interpretação do ato de poetar de Schiller. Para ele, é particular dessa renúncia do artista a formação dessa cena do sonho e a sua total identidade com o mundo, é o que lhe torna sensível àquela dor e contradição primordiais, juntamente com o prazer primordial da aparência. Nessa renúncia, o “eu” do artista simplesmente não se manifesta. Por isso, para Nietzsche, no sentido moderno, essa renúncia atesta que a subjetividade do artista é uma fantasia.

Nietzsche então menciona Arquíloco, o primeiro lírico dos gregos, como exemplo clássico da renúncia do “eu” na arte³⁰⁵. Olhando a partir do caso Arquíloco, não se vê a sua subjetividade se manifestando em sua arte, não se vê a sua paixão se exprimindo em sua lírica. Mas, sim, Dionísio, essa força que o embriaga e o coloca em sono profundo, tal como Eurípides descreve em *As bacantes*³⁰⁶. Mas, acima de tudo, “o encantamento dionisíaco-musical do dormite lança centelhas de imagens de sonho”³⁰⁷. Esses pedaços de imagens de sonho são “poemas líricos”³⁰⁸. Os poemas líricos são “desdobramentos das tragédias e ditirambos dramáticos”³⁰⁹, que devem ser não apenas a meta da arte, mas também o sentido mais elevado da arte.

Nietzsche reforça ainda mais os contornos desse exemplo. Ele explica que o “artista plástico”, assim como o “épico”, seu próximo, está imerso nesse sono profundo³¹⁰. De modo bastante semelhante, esses tipos de artistas estão mergulhados na “pura contemplação das imagens”³¹¹, ou sob o efeito do encantamento das imagens, de

³⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 44.

³¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

tal maneira que eles podem viver a mais elevada arte. Já o músico-dionisíaco está “inteiramente isento de toda imagem”³¹². Esse tipo de artista é ele mesmo “dor primordial e eco primordial desta”³¹³. Em sua arte, “o gênio lírico sente brotar, da mística autoalienação e estado de unidade, um mundo de imagens e de símiles, que tem coloração, causalidade e velocidade completamente diversas do mundo do artista plástico e épico”³¹⁴. Nessa forma de arte, enuncia-se a objetividade.

De acordo com Nietzsche, a arte é a objetivação das imagens do artista. Para ele, enquanto o artista plástico e o épico vivem no meio de imagens e não se cansam de contemplá-las em seus pequenos detalhes, o poeta lírico, ao contrário, produz as imagens dele mesmo e tais imagens são objetivações diferentes de si mesmo. Nietzsche assim compara as formas de fazer arte do artista plástico e do épico e do poeta lírico:

Enquanto este último [artista plástico/épico] vive no meio das imagens e não se cansa de contemplá-las amorosamente em seus menores traços, [...], as imagens do poeta lírico, ao contrário, nada são exceto ele mesmo e como que tão-somente objetivações diversas de si próprio.³¹⁵

Para Nietzsche, as imagens do poeta lírico formadas a partir das objetivações dele mesmo expressam seu “eu”³¹⁶, só que esse “eu” não é o “eu” comum ao “homem empírico-real”³¹⁷, mas é um tipo de uma “eudade”³¹⁸ “eterna”³¹⁹, adormecida nas coisas, que só é possível de ser vista no íntimo do ser como “imagens refletidas do gênio lírico”³²⁰. Porque, de outro modo, se as imagens do poeta lírico não fossem objetivações dele mesmo e não expressassem sua “eudade”, não seria possível distinguir o seu “não-gênio”³²¹, isto é, o seu “sujeito”³²², o motivo de suas paixões e vontades individuais³²³. Se o gênio lírico e o não-gênio fossem a mesma coisa, ou se só o gênio lírico representasse o “eu”, o poeta lírico poderia ser chamado tranquilamente de poeta subjetivo³²⁴. O que Nietzsche quer dizer é que o lírico e o subjetivo não são a mesma coisa. O lírico forma

³¹² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³²² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³²³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

uma imagem eterna, tem pretensão universal, expressa uma “eudade”. Enquanto o subjetivo é aquilo que é uma imagem formada a partir das subjetivações do “eu”, essa imagem expressa as paixões e vontades individuais.

Na visão de Nietzsche, o Arquíloco, o primeiro lírico grego de que já se falou aqui, por se tratar de um “homem apaixonadamente ardoroso, no amor e no ódio”³²⁵, na verdade, é “apenas uma visão do gênio”³²⁶. E, de fato, embora “exprima simbolicamente seu sofrimento primigênio no símile do homem Arquíloco”³²⁷, ele não pode jamais e em parte alguma ser considerado em essência um poeta universal, porque ele é um homem de paixões e vontades individuais. Em síntese, o Arquíloco não representa “o reflexo do eterno Ser”³²⁸.

Nessa mesma linha de pensamento, Schopenhauer destaca as dificuldades oferecidas pelo “lírico” para o exame da filosofia da arte³²⁹. No entanto, Nietzsche diz que não poderá acompanhá-lo totalmente em suas reflexões, uma vez que somente a ele, em sua profunda metafísica da música, foi dado conhecer os óbices, bem como as formas de removê-los³³⁰. De maneira completamente distinta talvez, ou até mesmo não integralmente reconhecida, mas de uma tal forma determinante para o desenvolvimento da metafísica da arte de Nietzsche aqui exposta, a natureza própria da “canção lírica” de Schopenhauer é algo que ele caracteriza do seguinte modo no livro 1 de sua obra *O Mundo como Vontade e Representação*:

É o sujeito da Vontade, ou seja, o próprio querer, que enche a consciência do cantante, amiúde como um querer liberto e satisfeito (alegria), com maior frequência, porém, como um querer inibido (luto), mas sempre como afeto, paixão, agitado estado de alma. Ao lado disso, e concomitantemente, através do espetáculo da natureza circundante, o cantante toma consciência de si como sujeito do puro conhecer desprovido de vontade, cuja inabalável e bem-aventurada calma apresenta-se agora em contraste com a impulsão [*Drang*] do sempre limitado, e, todavia, sempre indigente querer: o sentimento desse contraste, desse sentimento de alternância, é propriamente o que se exprime no conjunto da canção e o que em geral a condição lírica perfaz. Nesta, como que se acerca de nós o conhecer puro a fim de nos libertar do querer e de sua

³²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 45.

³²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 46.

³²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 46.

³³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 46. Sobre as críticas de Nietzsche a Schopenhauer e à sua metafísica da arte, ver: CONSTÂNCIO, João. *Arte e Niilismo: Nietzsche e o Enigma do Mundo*. Lisboa: Tinta-da-China, 2014. Ver também: STERN, Tom. Nietzsche's Schopenhauer. In: WICKS, Robert L. (Ed). *The Oxford Handbook of Schopenhauer*. Nova York, Nova York: Oxford University Press, 2020, pp. 1-19.

impulsão: seguimo-lo; contudo, só por alguns instantes: sempre de novo o querer, a lembrança de nossos fins pessoais, nos arranca da serena inspeção; mas também sempre de novo nos tira do querer a primeira bela cercania na qual se nos ofereça o puro conhecimento desprovido de vontade. Por isso, na canção e na disposição líricas andam em maravilha e desordenada mistura o querer (o interesse pessoal nos fins) e a pura contemplação da ambiência oferecida: relações entre ambos são procuradas e imaginadas; a disposição subjetiva, a afecção da vontade, comunicam à ambiência contemplada suas cores em reflexo e vice-versa: a canção autêntica é a expressão de todo esse estado de alma tão mesclado e dividido.³³¹

Como se pode ver, as passagens de Schopenhauer acerca da canção lírica proporcionam uma boa imagem da metafísica da arte de Nietzsche. Nessas considerações, Schopenhauer expressa como compreende a arte. A imagem da arte para Nietzsche não é tão diferente disso. Enquanto Schopenhauer considera a lírica uma junção do cantante e do Sujeito da Vontade, ou seja, uma espécie de cantante com vontade consciente, satisfeita, livre, Nietzsche assume que compreende a arte exatamente como o lugar em que o sujeito toma consciência de si como sujeito do puro conhecer livre das amarras da vontade, ou seja, como sujeito cuja consciência contrasta com o querer. Não é bem uma diferença que está sendo apontada aqui. Trata-se de uma contradição. Nietzsche afirma que não segue o pensamento de Schopenhauer sobre a canção lírica em todos os seus aspectos e condições. Mas, tanto para Nietzsche quanto para Schopenhauer, a arte, em um primeiro momento, deve ser vontade consciente, vontade livre, e em um segundo momento, deve ter consciência da vontade, deve ser livre de vontade, o que não é a mesma coisa.

Essa imagem da filosofia da arte de Schopenhauer que Nietzsche reproduz em sua metafísica do artista deve ser compreendida em toda a sua diferença e condição. Pois que, se se observa bem, essa descrição da arte de Schopenhauer indica que para ele a canção lírica é uma ideia não completamente realizada, não chega a ser uma arte absoluta que atingiu uma meta. Essa arte é como se fosse uma quase-arte, uma arte incompleta, cuja essência procuram reunir o querer e a pura contemplação, ou seja, o estado inestético e estético. Essa arte não tem pretensão de validade universal, está preocupada em realizar o querer egoísta do artista. Já a arte para Nietzsche é uma ideia completamente realizada, é uma arte absoluta que atingiu um objetivo. A arte é como se fosse uma arte-total, uma arte completa, cuja origem não procura misturar o objetivo e o subjetivo, ou seja, o

³³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 46-47.

inestético e o estético. A arte tem pretensão de validade universal, não está preocupada em realizar os quereres egoístas do indivíduo. Nesse sentido, escreve Nietzsche:

Quem poderá deixar de reconhecer nessa descrição que a lírica é aí caracterizada como uma arte jamais perfeitamente realizada, como que sempre em saltos e raramente chegando à meta, sim, como uma semi-arte, como essência consistiria em que o querer e a pura contemplação, isto é, o estado inestético e estético, estivessem estranhamente misturados? Nós, de nossa parte, afirmamos antes que toda essa contraposição do subjetivo e do objetivo, segundo a qual, como se fora uma medida de valor, mesmo Schopenhauer ainda divide as artes, é em geral inadequada em estética, uma vez que o sujeito, o indivíduo que quer e que promove os seus escopos egoísticos, só pode ser pensado como adversário e não como origem da arte.³³²

A diferença entre a concepção de arte de Schopenhauer e a concepção de arte de Nietzsche está demonstrada. E, efetivamente, a diferença não está só na ideia, na essência da arte, como Nietzsche diz, mas também na representação da arte. A obra de arte é uma expressão do conteúdo interior do artista e para o artista, Schopenhauer assim pensa, e nesse ponto a sua filosofia da arte também diverge da metafísica do artista de Nietzsche. A obra de arte para Nietzsche não é uma representação da causa direta do artista, tampouco um produto para sua melhoria e educação, mesmo que ele seja o criador. A obra de arte é muito mais do que isso, é superior ao criador, ela ultrapassa o artista. Ao contrário de Schopenhauer, a obra de arte significa, para Nietzsche, o homem enquanto sujeito objetivo, livre de vontade, uma vez que, para ele, não há separação entre o inestético e o estético. Sua importância reside exatamente na justificação que ele dá ao mundo objetivo. Assim, Nietzsche afirma:

(...) uma coisa deve ficar clara, a de que toda a comédia da arte não é absolutamente representada por nossa causa, para a nossa melhoria e educação, tampouco que somos os efetivos criadores desse mundo da arte: mas devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte – pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente (...).³³³

De fato, para Nietzsche, a obra de arte quer projetar o além-homem, o mundo objetivo, ou seja, o mundo eterno. Porém, ela só pode projetá-lo e representá-lo se tomá-lo como livre dos quereres egoístas. Na visão de Nietzsche, a obra de arte só é

³³² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 47.

³³³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 47.

verdadeiramente artística se consegue representar a coisa como uma identidade entre criador e espectador³³⁴. Nesse sentido, ele escreve:

(...) somente na medida em que o gênio, no ato da procriação artística, se funde com o artista primordial do mundo, é que ele sabe algo a respeito da essência perene da arte; pois, naquele estado assemelha-se, miraculosamente, à estranha imagem do conto de fadas, que é capaz de revirar os olhos e contemplar-se a si mesma; agora ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto, ao mesmo tempo poeta, ator e espectador.³³⁵

Nietzsche entende que somente quando o gênio criador se identifica com a mente do artista é que a obra de arte é verdadeiramente uma obra de arte, uma obra de arte essencial, ou seja, perene, que está além do tempo. Um exemplo, portanto, desse tipo de obra de arte que funde o gênio e o artista no ato de procriação artística é Arquíloco³³⁶. De novo, na opinião de Nietzsche, o poeta grego ocupa uma posição semelhante à de Homero³³⁷, uma vez que ele foi o responsável por “introduzir a canção popular na literatura”³³⁸, o que é um feito digno de apreciação geral dos gregos³³⁹. Todavia o ponto aqui, para Nietzsche, é mostrar que a canção popular de Arquíloco sustenta uma união do apolíneo e do dionisíaco, enquanto a poesia épica de Homero é totalmente apolínea³⁴⁰. O filósofo deixa entender que é essa diferença que faz com que a canção popular de Arquíloco se eternize, atravesse os tempos e os povos e chegue até a modernidade, unicamente pela força dos impulsos apolíneo e dionisíaco³⁴¹.

Segundo Nietzsche, “a canção popular [de Arquíloco] se nos apresenta como um espelho musical do mundo, como melodia primigênia”.³⁴² Sem dúvida, ele entende que a canção popular de Arquíloco “procura uma aparência onírica paralela e a exprime na poesia”³⁴³, porque, dessa maneira, ela poderá “suportar múltiplas objetivações, em múltiplos textos”³⁴⁴. Para o filósofo, isso significa que a canção popular de Arquíloco é objetiva e tem objetivos definíveis. Ao contrário da poesia épica de Homero, ela é objetiva e tem objetivos definíveis, não porque é espelho do mundo ou tem princípios primigênicos,

³³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 47.

³³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 47-48.

³³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

³³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

³³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

³³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

³⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

³⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

³⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

³⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

³⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 48.

mas porque suporta as mais distintas objetivações, nos mais distintos textos, e por isso é eterna e universal. Para Nietzsche, isso não significa que ela está além da poesia épica de Homero no quesito qualidade, mas que seu conteúdo objetivo e seus objetivos definíveis constituem a sua essência e a sua eternidade e universalidade.

De acordo ainda com Nietzsche, na poesia da canção popular de Arquíloco, vê-se, portanto, “a linguagem empenhada ao máximo em *imitar a música*”³⁴⁵, enquanto na poesia homérica isso não se encontra. Para o filósofo, isso faz com que a canção popular de Arquíloco inaugure um “novo universo da poesia”³⁴⁶, que é totalmente contrário ao universo da poesia homérica³⁴⁷. Nesse sentido, Nietzsche diz que a canção popular de Arquíloco representa “a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música.”³⁴⁸ Na união desses dois elementos, a canção popular de Arquíloco se mostra a arte de tipo mais desenvolvido e mais bem constituído da estética grega, que se contrapõe profundamente à poesia homérica. Nela, as forças dionisíaca e apolínea dominam e formam imagens estéticas.

De acordo com Nietzsche, na medida em que as forças dionisíaca e apolínea dominam a arte, a imagem estética é formada. Para ele, portanto, bastam as forças dionisíaca e apolínea estarem presentes na arte e formarem diversas imagens estéticas, para que apareçam as diferenças. As forças dionisíaca e apolínea são as únicas capazes de combinar vários universos de imagens e produzir a verdadeira arte, no sentido de imagem verdadeira da realidade, em detrimento da falsa arte, que é aquela que não tem a possibilidade de produzir um discurso imagístico verdadeiro da realidade.

Conforme Nietzsche, o caso da sinfonia de Beethoven é ilustrativo de que a música moderna é incapaz de produzir a verdadeira arte, ou um discurso imagístico verdadeiro da realidade. Para ele, a música de Beethoven

(...) obriga os ouvintes individualmente a um discurso imagístico, o que talvez ocorra também porque uma combinação dos vários universos de imagens, engendrada através de uma peça de música, produz um efeito fantásticamente variegado, deveras, e até mesmo contraditório: exercer contra tais combinações

³⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 49.

³⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 49.

³⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 49.

³⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 49.

a sua pobre espirituosidade e deixar de ver o fenômeno verdadeiramente digno de explicação está no caráter dessa estética.³⁴⁹

Nietzsche não quer dizer com esse exemplo que a sinfonia de Beethoven é ruim, mas que toda a estética musical moderna é ruim. Mesmo que o “poeta do som”³⁵⁰, como o filósofo o nomeia, tenha falado de uma “composição em imagens figuradas”³⁵¹, ou seja, tenha atribuído a uma “sinfonia a designação de ‘pastoral’ e chamado a uma frase de ‘cena junto ao arroio’, a uma outra de ‘alegre reunião de camponeses’”³⁵², ainda assim toda a estética de seu tempo é ruim, uma vez que se trata apenas de “representações similitudes, nascidas da música – e não porventura dos objetos imitados pela música”³⁵³, representações estas que são meras imitações de imagens figuradas da música, ou seja, que não expressam nada de substancial acerca do “conteúdo *dionisíaco* da música”³⁵⁴, em síntese, que “não têm qualquer valor exclusivo em face de outras figurações”³⁵⁵.

De acordo com Nietzsche, visto que a estética moderna não possui o *conteúdo dionisíaco*, o que então distingue a poesia lírica como a fulguração imitadora da música que é imitação de imagens e conceitos? Nas palavras questionadoras de Nietzsche: “Como é que aparece a música no espelho da imagística e do conceito?”³⁵⁶ Na opinião do filósofo, é por meio da “vontade”³⁵⁷. Nietzsche assim diz:

Ela [a música] aparece como vontade, tomando-se a palavra no sentido de Schopenhauer, isto é, como contraposição ao estado de ânimo estético, puramente contemplativo destituído de vontade.³⁵⁸

Aqui Nietzsche distingue, de modo claro e incisivo, o conceito de “essência” do de “aparência” na arte³⁵⁹. Em sua percepção, a música não pode ser, em hipótese alguma, em sua essência, vontade. Pois a vontade é completamente inestética. Embora assome como paixão e se manifeste como paixão, ela é em si aparência. Por isso, ela deveria ser

³⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

completamente excluída do domínio da arte – por aparecer como paixão e se manifestar como paixão, porém sendo em si mesma aparência³⁶⁰.

Todavia, Nietzsche reconhece que o lírico precisa também da vontade para conseguir exprimir a sua aparência em imagens. Segundo o filósofo, o problema está em ele tomar a aparência por essência e vice-versa. Nesse sentido, ele escreve:

Com efeito, a fim de exprimir a sua aparência em imagens, o lírico precisa de todos os transportes da paixão, desde o sussurrar da propensão até o trovejar do delírio; sob esse impulso, para falar da música em símiles apolíneos, ele passa a compreender a natureza toda e a si próprio no seio desta apenas como o eterno querente, cobiçante, anelante. Mas, na medida em que interpreta a música em termos de imagens, ele mesmo já repousa na silenciosa calma da contemplação apolínea, por mais que tudo quanto contemple à sua volta, pelo *médium* da música, esteja em movimento impetuoso e arrebatador. Sim, quando ele mesmo divisa a si próprio através do mesmo médium, a sua própria imagem se lhe apresenta em estado de sentimento insatisfeito: o seu próprio querer, anelar, gemer, exultar é para ele como um símile com o qual interpreta para si mesmo a música. Tal é o fenômeno do lírico: como gênio apolíneo, interpreta a música através da imagem do querer, enquanto ele próprio, totalmente liberto da avidez da vontade, é puro e imaculado olho solar.³⁶¹

Com isso se pode pensar que Nietzsche afirma a importância da vontade para composição da lírica, ele confere prioridade à vontade, no sentido schopenhaueriano do termo, na composição da arte. Tendo em vista esse trecho da obra de Nietzsche, pode-se então supor que o tipo de objetividade artística desinteressada de que ele nos fala desde o início é contrariada por um tipo de objetividade artística que aceita a vontade, no sentido schopenhaueriano do termo, que dá espaço às paixões, que submete a arte à vontade do artista.

Nesse sentido, os comentários hesitantes de Nietzsche quanto ao conceito de vontade precisam ser bem delimitados. Pois que, ao apresentar o conceito de objetividade no domínio da arte no quinto parágrafo d' *O Nascimento da Tragédia*, o filósofo parece (1) acentuar a noção de objetividade moderna que nega à vontade, às paixões, às peculiaridades do artista. No entanto, ao falar do conceito de vontade no espaço da arte nos parágrafos subsequentes da mesma obra, o filósofo parece (2) endossar o sentido schopenhaueriano que afirma à vontade, às paixões, às peculiaridades do artista. Esses comentários hesitantes talvez se expliquem pelo fato de que Nietzsche usa conceitos modernos para entender a arte dos antigos em diversos momentos de sua obra de

³⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 50.

³⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, pp. 50-51.

juventude³⁶². Assim, é plausível estabelecer dois momentos da vontade em Nietzsche. Ao falar da objetividade no âmbito da arte, o filósofo (1) nega a própria vontade do artista, e acaba por se afastar de Schopenhauer. Ao falar da vontade no âmbito da arte, o filósofo (2) aceita a vontade do artista, o que o aproxima de Schopenhauer. Mesmo estando situado entre a objetividade desinteressada e a vontade interessada, ele não deixa de querer encontrar um meio termo. Nietzsche afirma a objetividade negadora da vontade limitada e nega a vontade que diz sim a tudo do artista. Assim, só lhe resta uma noção de objetividade indiferente, que não é totalmente moderna nem totalmente schopenhaueriana. É uma noção de objetividade da arte que pode seguir as duas correntes de pensamento nessa primeira obra.

³⁶² Dos vários intérpretes aqui mencionados, o único que reconhece esse paralelo é David B. Allison. Para Allison, Nietzsche continuamente faz comparações entre a cultura clássica e a cultura moderna, não para entender esta última a partir da primeira, mas para tornar inteligíveis a Grécia helênica e a amplitude de suas conquistas e realizações, e, desse modo, tornar acessíveis à época moderna. Na visão de Nietzsche, só assim seria possível uma transformação histórica, cultural, política, psicológica de uma época que ele via se tornando cada vez mais niilista, medíocre e propensa à autoaniquilação. Ver: ALLISON, David B. *The Birth of Tragedy*, p. 15.

CAPÍTULO 2

OBJETIVIDADE HISTÓRICA: JUSTIÇA E VERDADE NA *SEGUNDA CONSIDERAÇÃO EXTEMPORÂNEA* (1874)

No primeiro Capítulo, fez-se a exegese do sentido de objetividade em *O Nascimento da Tragédia* (1872). Dessa forma, mostrou-se como o jovem Nietzsche, ainda sob influências de Schopenhauer e Wagner, pensou a objetividade artística como “desinteressada” e livre de quaisquer determinações subjetivas. Entretanto, ainda não se tratou a questão de como o filósofo pensa a objetividade na prática dos historiadores modernos e a relaciona à “justiça” como “virtude impossível” de alcançar, que os homens superestimam e confundem com a “verdade”³⁶³. Neste segundo Capítulo, portanto, far-

³⁶³ Nos estudos nietzscheanos, o único artigo que se encontrou que dá um primeiro passo na busca de uma compreensão da justiça como objetividade na escrita da história foi o de Simon Gillham. Nele, Gillham aborda, rápida e superficialmente, a justiça tanto como uma capacidade de julgar dos historiadores e filólogos contemporâneos quanto como uma adequação aos modos de explicação histórica. Ver: GILLHAM, Simon. An Impossible Virtue: Heraclitean Justice and Nietzsche's Second Untimely Meditation. In: BISHOP, Paul (Ed). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Studies in German literature, linguistics, and culture. Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 139-150. O artigo de Mariano González trata justiça como verdade e verdade como objetividade na teoria do conhecimento de Nietzsche. González discute, também de forma rápida e superficial, a justiça/verdade/objetividade como uma vontade de conhecimento verdadeiro da realidade em Nietzsche. Para González, tanto a arte quanto a ciência possuem essa vontade de conhecimento verdadeiro da realidade. González defende que esse conhecimento verdadeiro da realidade em Nietzsche é a representação de uma relação bélica de impulsos entre si. Ver: RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. Sobre las pulsiones. ¿Sería apropiado hablar en una Epistemología Nietzscheana?. *Estudios Nietzsche*, n. 12, pp. 147-160, 2012. No entanto, o artigo de Vanessa Lemm tem uma tese relevante para a compreensão do conceito de justiça na teoria da história de Nietzsche, particularmente aquela formulada na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874). Segundo Lemm, o uso do passado em prol do presente é uma forma de justiça. Para ela, o historiador utilizar o passado apenas para julgar e condenar o presente é um erro grave. Quando a história está sob o domínio dessa forma de justiça injusta e de impulsos injustos, a vida sofre e toda ação é bloqueada. O historiador utilizar o passado a serviço do presente é sinal de que ele é guiado por uma forma de justiça honesta e por impulsos éticos que priorizam a vida. Ver: LEMM, Vanessa. History, Life, and Justice in Friedrich Nietzsche's Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. *CR: The New Centennial Review*, v. 10, n. 3, pp. 167-188, 2010. O artigo de Scott Jenkins segue a mesma linha interpretativa de Vanessa Lemm. Segundo Jenkins, o conceito de justiça de Nietzsche foi cunhado com base na concepção de justiça dos historiadores antigos e, nesse sentido, difere um pouco da concepção de justiça dos historiadores modernos. Para ele, o sentido do conceito de justiça de Nietzsche tem suas origens na leitura que o filósofo fez de Tucídides e está intimamente ligado à virtude, à honestidade intelectual, à verdade. Não tem o mesmo sentido, portanto, do conceito de justiça dos historiadores modernos. Ver: JENKINS, Scott. What Does Nietzsche Owe Thucydides? *Journal of Nietzsche Studies*, v. 42, n. 1, pp. 32-50, 2011. Já o artigo de Maudemarie Clark trata a objetividade como distinta da justiça na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874). Clark afirma que nesse ensaio inicial Nietzsche ainda opera sob a ideia de objetividade de Schopenhauer. Nas palavras de Clark: “Seguindo Schopenhauer, Nietzsche tomava a objetividade como uma questão de contemplação estética e, portanto, não tendo nada a ver com o julgamento ativo que associava à justiça. Mas essa concepção schopenhaueriana de objetividade é precisamente o que Nietzsche rejeita em sua defesa do perspectivismo em GM III:12”. Ver: CLARK, Maudemarie. Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics (co-authored with David Dudrick). In: *Nietzsche and Ethics and Politics*. Oxford/New York: Oxford Scholarship, 2015,

se-á a análise dos sentidos da objetividade na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874), procurando explicitar as peculiares conexões que o filósofo estabelece entre esse conceito e os conceitos de justiça e verdade no domínio da historiografia alemã oitocentista³⁶⁴.

Os sentidos da objetividade na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874) de Nietzsche têm raízes profundas na atividade dos historiadores científicos e na cultura histórica que é favorável a tal atividade. A cultura histórica científica é que propicia a objetividade do historiador como a virtude da justiça e como a virtude da verdade no século XIX. É necessário ainda determinar os motivos capitais que levaram Nietzsche a perseguir e a denunciar as associações que os historiadores científicos estabeleciam entre objetividade, justiça e verdade, que são expressas na escrita da história oitocentista, tomada tanto como “solo fértil para plantar a faculdade de julgar”³⁶⁵ quanto como “núcleo mais nobre de pesquisadores impulsionados pela verdade”³⁶⁶. Tendo em mente que o Nietzsche maduro enfatiza algum sentido de objetividade, como se mostrará no quarto Capítulo desta tese, as críticas anteriormente feitas por ele à objetividade dos historiadores científicos podem ser tomadas, certamente, como um esboço de sua nova objetividade.

p. 122. Já o artigo de Rachel Cristy trata o conceito de justiça de forma mais geral, tanto como virtude individual quanto como virtude epistêmica, no pensamento juvenil e intermediário de Nietzsche. Segundo Cristy, Nietzsche concentra sua análise e elogios quase exclusivamente neste último sentido, ele enfatiza o sentimento ou afeto associado à virtude epistêmica, e o utiliza em sua obra de maturidade, especialmente em sua *Genealogia da Moral*. Nesse sentido, Nietzsche pode ser considerado como um epistemólogo da virtude. Ver: CRISTY, Rachel. Being Just Is Always a Positive Attitude: Justice in Nietzsche's Virtue Epistemology. *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 50, n. 1, pp. 33-57, 2019. Para saber mais sobre Nietzsche como epistemólogo da virtude, ver: ALFANO, Mark. The Most Agreeable of All Vices: Nietzsche as Virtue Epistemologist. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 21, n. 4, pp. 767-790, 2013.

³⁶⁴ Neste Capítulo, segue-se uma ordem pessoal de leitura da *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche. Aborda-se o problema da objetividade histórica e suas conexões, à medida que ele aparece nas seções da obra. Neste caso, não se deve omitir que se utiliza também, e apenas para comparação, a análise da substância filosófica ou do conteúdo da obra feita por Anthony K. Jensen. Conferir: JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*. London: Routledge, 2016. Já para ter uma noção do contexto intelectual específico dentro do qual Nietzsche concebeu o projeto da obra, bem como o seu significado dentro do contexto mais amplo de seu desenvolvimento e pensamento, utilizam-se também o comentário de Daniel Breazeale e a síntese de Duncan Large. Conferir: BREAZEALE, Daniel. *Nietzsche: Untimely Meditations*. In: R. B. Pippin (ed.). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 67-90; LARGE, Duncan. *Untimely Meditations*. In: BISHOP, Paul (ed.). *A companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*. Rochester/New York: Camden House, 2012, pp. 86-107. E para ter uma noção mais concentrada sobre o conceito de história e as suas relações com o conceito de objetividade de/em Nietzsche, utiliza-se também o dicionário de Peter R. Sedgwick. Conferir: SEDGWICK, Peter R. *History*. In: *Nietzsche: The Key Concepts*. London: Routledge, 2009, pp. 58-67. E o dicionário de Douglas Burnham. Conferir: BURNHAM, Douglas. *History*. In: *The Nietzsche Dictionary*. London: Bloomsbury, 2015, pp. 170-173.

³⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*. Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Organização e tradução de André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017, p. 87.

³⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

Nietzsche, entretanto, coloca-se à distância da virtuose histórica de sua época, ao questionar: “é ele mesmo [o historiador científico] o mais justo dos homens de sua época?”³⁶⁷. Ele afirma que é bem verdade que o historiador científico desenvolveu a sensibilidade para tudo o que é humano, mas tal senso histórico trata os fatos “no tom ressonador passivo e entorpecente da lira e diferente das épocas e pessoas originais para as quais os fatos são tratados na sinfonia fina, aveludada e desperta das cordas, na força e no poder do som original”³⁶⁸. Mas há algo também que Nietzsche valoriza na virtuose dos historiadores atuais e que é indispensável a toda escrita da história, assim como a toda representação artística, o que aproxima as duas atividades. Com efeito, a prática dos historiadores exige aspectos do processo artístico, como conhecimento técnico, inspiração e sensibilidade. Esses aspectos formadores da arte impedem com frequência que se chegue a resultados objetivos. Eles fazem alusão à arte como um processo inteiramente humano. Ademais, manifestam-se por meio daquilo que constitui o próprio homem. Na reflexão do jovem Nietzsche sobre a objetividade dos historiadores, a prática artística é constantemente lembrada e colocada ao lado da prática historiográfica e, em vez de ser um imbróglio, é pensada como intrínseca à escrita da história que aspira a ser uma representação objetiva, justa e verdadeira da realidade. Assim, o seu distanciamento da virtuose histórica da época e o aproveitamento de elementos da prática artística na escrita da história propiciarão a emergência de sua nova objetividade.

Nietzsche traça um quadro das virtuosas históricas de sua época e se detém nas práticas do historiador objetivo. Ele enxerga nesse tipo de historiador sinais característicos de uma doença semelhante à loucura de cogitar ter uma qualidade que não se tem: “a justiça em maior grau do que os homens de outras épocas”³⁶⁹, “a verdade como justiça universal”³⁷⁰, “o desejo cego de ser juiz”³⁷¹, “a procura pelo conhecimento puro, sem consequências”³⁷². O historiador objetivo apresenta essas pretensões para a “virtude impossível” da justiça superior e pura: “essa virtude nada tem de agradável, não conhece nenhuma oscilação estimulante; é rígida e terrível.”³⁷³ O historiador objetivo inexperiente e egoísta busca interpretar o passado como essa virtude da justiça, mas com indiferença,

³⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

³⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

³⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 85.

³⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 86.

³⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 87.

³⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 87.

³⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

aparente benevolência, sem expressão de intolerância e de ódio³⁷⁴. Já o historiador objetivo experiente e partidário, “de caráter bravo, rigoroso e honesto, mas de cabeça estreita”³⁷⁵, tem a boa vontade justa, mas os seus vereditos são sempre desmedidos. Essas duas feições do historiador objetivo manifestam-se, na verdade, por sua falta de “talento histórico”³⁷⁶. Os historiadores objetivos são “egoístas” e dissimuladamente “partidários”, ou seja, eles “fingem feições justas e objetivas”³⁷⁷. Eles são também ingênuos e insensatos, uma vez que escrevem a história do ponto de vista de pessoas comuns do presente, de acordo com o ânimo e o sentimento decadente de sua própria época. Eles são como religiosos que acreditam cegamente na literalidade dos fatos objetivos e por isso não dizem mais nada sobre eles. Eles são infantis porque nomeiam de “objetividade” o ato de “ajustar o passado à trivialidade atual”³⁷⁸ e de “subjetividade” a historiografia que não conforma a evidência passada às regras do presente agonizante³⁷⁹. Os historiadores objetivos estão lado a lado com o homem comum, o fanático e a criança sem experiência que se comporta com imaturidade. À vista disso, Nietzsche diz que sua época sofre de uma enfermidade bem próxima à “loucura” de pensar que tem a qualidade da justiça em um grau mais elevado que os homens de outras épocas. O historiador objetivo sofre da “ilusão” de ser mais forte que os homens de outras épocas, ele presunçosamente pensa ser melhor, isto é, mais justo, que os homens de outras épocas. Ele padece da doença da desmedida que lhe impede de avaliar todas as coisas, ou seja, de discernir o que é útil e o que é inútil. O anseio pela justiça e o impulso à verdade desencadearam no historiador objetivo a sensação “de que nada humano lhe é distante”³⁸⁰ cuja consequência, ao contrário do que se imagina, é uma completa harmonização das mais diversas épocas e pessoas, é um arremate passivo dos ecos vibrantes das mais diferentes épocas da história³⁸¹. Quando imperam a harmonização e a indiferença, e não a hierarquia e a ação,

³⁷⁴ O historiador objetivo de Nietzsche tem duas facetas que o constituem e o caracterizam e podem, às vezes, confundir o leitor mais desatento. É preciso, portanto, acompanhar com atenção quando o filósofo refuta e aproveita aspectos do historiador objetivo e forja um historiador ideal. Nietzsche recusa completamente a virtude exacerbada da justiça e o impulso desenfreado pela verdade última das coisas do historiador objetivo, por exemplo, mas deixa entrever que aceita algum grau de justiça e de vontade de encontrar a verdade não eterna das coisas como estimulante para a investigação e o conhecimento de obras, deficiências da época, novas questões pelo seu historiador ideal. As figuras do historiador objetivo e do historiador ideal serão discutidas com mais detalhes em breve.

³⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 89.

³⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 89.

³⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 89.

³⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 89.

³⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 89.

³⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

³⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

não se pode escrever a história com originalidade. Portanto, a história objetiva feita no presente precisa recuperar o seu impulso criativo que é a sonoridade original: a sonoridade que desperta “atos”, “necessidades”, “horrores” e afasta o som que entorpece os sentidos e transforma os homens em apreciadores indolentes e insensíveis³⁸².

A questão da objetividade histórica não pode ser bem entendida sem que antes se levem em consideração as reflexões de Nietzsche sobre o que desencadeou na cultura alemã científica de seu tempo a propensão à justiça e à verdade. O sentido histórico em desmedida foi o que provocou na cultura atual o bloqueio do impulso criativo, o anseio por justiça e a busca desenfreada pela verdade última das coisas³⁸³. Nietzsche mesmo diz: “Se atrás do impulso histórico não imperar nenhum impulso construtivo; (...) se a justiça reinar sozinha, então o instinto criador é enfraquecido e desanimado”³⁸⁴. Assim, o sentido histórico hipertrofiado é o problema que origina a objetividade científica, o desejo por justiça e a busca pela verdade a todo custo. É, portanto, na questão do sentido histórico que Nietzsche se centra desde as primeiras linhas da *Segunda Consideração Extemporânea*³⁸⁵. Na verdade, Nietzsche, nesse escrito juvenil, por meio da reflexão sobre o sentido histórico moderno, que só tem olhos voltados para o passado e nunca para o futuro, oferece algumas respostas arriscadas, ambíguas e originais à questão da objetividade histórica e aproveita para preparar o caminho para a entrada de uma “objetividade interessada”.

Segundo Anthony Jensen, na vigorosa e difícil *Segunda Consideração Extemporânea* que integra as suas quatro “Considerações Extemporâneas”³⁸⁶, a começar

³⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

³⁸³ Sobre a crítica de Nietzsche ao sentido histórico moderno na *II Consideração Extemporânea* e a influência dos ensaios de Ralph Waldo Emerson para a construção dessa crítica, ver: ZAVATTA, Benedetta. Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche's Reading of Emerson. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 44, n. 3, pp. 372-397, 2013.

³⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 97.

³⁸⁵ James I. Porter levanta a tese da teoria nietzschiana do sentido histórico como o paradoxo entre lembrar e esquecer o passado. Para Porter, somente por essa via obtemos o conceito de história, depois sentimos e agimos historicamente, como se o conceito de história fosse formado por algo do passado, enquanto ele é formado em nós e por nós, pelo esquecimento de vários fatos passados. Conferir: PORTER, James I. Horizons of History in Nietzsche. In: BURKART, Lucas; FRICKE, Beate (Eds.). *Shifting Horizons: A Line and Its Movement in Art, History, and Philosophy*. Basel/Berlin: Schwabe Verlag, 2022, pp. 261-278.

³⁸⁶ Anthony Jensen esclarece que as quatro *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche são “meditações inoportunas”, mas não estão fora da época, apenas dizem o que a época não quer ouvir. Na visão de Jensen, Nietzsche aborda nos quatro escritos três teses gerais: “1. O que nós éramos como povo já foi melhor; 2. Várias forças sociais colidiram hoje para nos deixar em uma posição cultural precária; e 3. Apenas com um foco revitalizado podemos trazer um amanhã melhor.” Acerca do assunto, ver: JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 30. A terceira e última tese é particularmente importante para a interpretação que aqui se faz, visto que se parte dela como *insight* para se chegar à nova objetividade de Nietzsche. Daí a associação entre nova objetividade e designação de

pelo título “Sobre os usos e as desvantagens da história para a vida”³⁸⁷, por causa das diversas traduções para os termos “*Historie*” e “*Geschichte*”³⁸⁸, Nietzsche curiosamente

tempo futuro. Entende-se que, para Nietzsche, apenas com o restabelecimento das forças históricas e culturais se pode planejar o futuro; no que se refere à revitalização das forças históricas e culturais, conta-se com o sentido histórico bem dosado; no caso do planejamento do futuro, conta-se com a imaginação artística. Essa associação ainda não foi pensada para os sentidos da objetividade de/em Nietzsche, mas pode ser considerada se se observa a terceira tese explicitada por Jensen. Scarlett Marton também explica que o termo *Unzeitgemäss* no título das quatro *Considerações Extemporâneas* não significa que Nietzsche advoga que está fora de sua época, mas que ele quer dar a conhecer a tarefa a que se propõe, qual seja, a de fazer uma guerra contra o historicismo do século XIX. Sobre o assunto, ver: MARTON, S. Distancia y combate: la (in)actualidad de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, n. 12, pp. 133-145, 2012. Mais sobre o assunto, ver: DENAT, C. “Nacer póstumo”. Inactualidad, distancia y alteridad: la “legibilidad” del texto nietzscheano. *Estudios Nietzsche*, n. 12, pp. 95-104, 2012; WOTLING, P. ¿Qué significa pensar contra su tiempo?. *Estudios Nietzsche*, n. 12, pp. 173-184, 2012.

³⁸⁷ Anthony Jensen traça o percurso de Nietzsche quando da elaboração e concepção da *Segunda Consideração Extemporânea* e desfaz alguns equívocos em torno do título da obra. Jensen explica que o próprio título da obra não pode ser traduzido, como no inglês, por “Sobre o uso e o abuso da história para a vida”, porque isso transmite a ideia de que o historiador é ativo, usa e abusa da história e a história, por sua vez, é passiva, é usada e abusada pelo historiador a seu bel-prazer. Certamente, esse não é o sentido que Nietzsche discute a história em seu texto. O historiador pode usar a história ou modos de interrogar o passado, e a história, por sua vez, pode ser benéfica ou prejudicial ao historiador em certas medidas. O título também não pode ser traduzido, como o faz Richard Gray, por “Sobre a utilidade e a responsabilidade da história para a vida”, porque confere alguma abstração onde não existe. Nietzsche não fornece esse sentido abstrato de utilidade. O título pode ser traduzido, como o faz Peter Preuss, por “Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida”. Mas, reitera Jensen, esses antônimos não existem no texto original de Nietzsche. A tradução do título mais apropriada e próxima do original em alemão é a de R. J. Hollingdale, “Sobre os usos e desvantagens da história para a vida”, mas também apresenta problemas, visto que Nietzsche não fala de usos e sim de um único uso indevido da história que leva a desvantagens. Sobre o assunto, conferir: JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 10-13.

³⁸⁸ Anthony Jensen também fala das ambiguidades em torno do termo “história” na *Segunda Consideração Extemporânea*. No inglês, por exemplo, o termo tem diversos significados: “pode significar tempo, lugares, pessoas, eventos e ideias do passado. Também pode significar o estudo e a escrita sobre essas mesmas coisas.” (*idem*, p. 13). No alemão, o termo não é menos ambíguo: “‘Geschichte’ deriva do verbo infinitivo ‘geschehen’, que significa ‘acontecer’, ‘ocorrer’. ‘Geschichte’ significa literalmente ‘as coisas que aconteceram’. (...) ‘Historie’ significa mais o estudo da história do que dos objetos passados.” (*idem*, p. 13). Nesse sentido, a discussão sobre a história (*Historie*), como aparece no título da *Segunda Consideração Extemporânea*, refere-se à história no sentido profissional e aos estabelecimentos de ensino em que ela é praticada. Mas Nietzsche utiliza ambos os termos de modo intercambiável na extensão desse ensaio e de toda a sua obra e não tem o mínimo cuidado de distinguir os seus sentidos. Então, da forma como Nietzsche a aborda, a história pode significar tanto o “passado” quanto as “representações do passado” (*idem*, p. 13). Para saber mais sobre a polissemia do conceito, ver: JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 13. Jensen também aponta a riqueza polissêmica do conceito de história na *Segunda Consideração Extemporânea* em outros trabalhos. Ele dá um passo importante em direção ao esclarecimento desse termo na obra juvenil de Nietzsche, ao considerá-lo como derivado das discussões do filósofo com a tradição filológica clássica e as três tradições historiográficas dominantes em sua época, a saber: a monumental, a antiquária e a crítica. Dessa forma, ele observa que o conceito de história que Nietzsche defende nas primeiras seções da segunda meditação é conformado por sua visão geral dos estudos clássicos no século XIX e por seu embate com um conjunto seletivo de historiadores. Basicamente, o argumento central de Jensen é que, em seu ensaio de juventude, Nietzsche emprega o conceito de história mais com sentido psicológico que acadêmico/epistemológico/metodológico. Contudo, Jensen não discute os sentidos fundamentais do termo no âmbito da historiografia oitocentista, apenas no contexto dos estudos filológicos oitocentistas. Para saber mais, conferir: JENSEN, Anthony K. *Geschichte or Historie? Nietzsche's Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies*. In: DRIES, Manuel (ed). *Nietzsche on Time and History*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 213-229; JENSEN, Anthony K.. *Typologies of Histories*. In: JENSEN, Anthony K.; SANTINI, Carlotta (Ed). *Nietzsche on Memory and History: The Re-Encountered Shadow*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 37-56.

deixa de fora de suas notas preparatórias os temas epistemológicos da “objetividade”, da “teleologia” e da “memória”³⁸⁹, que são os únicos temas que permitem um debate mais consistente sobre os historiadores e a escrita da história no século XIX, como se observa nas seções finais da obra em tela. Esses temas só serão acrescentados ao escrito original posteriormente, quando o filósofo concentra a discussão na questão da “historicidade”³⁹⁰. Ocupado desde sempre com a relação existencial do homem com o passado, preocupar-se-á também Nietzsche com o que se pode conhecer do passado através da história, então abrirá espaço nesse escrito para a discussão epistemológica relativa à objetividade dos historiadores, a possibilidade de verdade na escrita da história, a ocultação e exposição da representação do passado, a explicação dos fatos históricos, a composição teleológica da narrativa historiográfica. Jensen esclarece que o interesse crescente do filósofo por questões mais epistemológicas, sobre o conhecimento histórico, as teorias do tempo histórico, a possibilidade de verdade histórica, a memória como estímulo para a ilusão, a historiografia, pode ser rastreado quando se examina a “composição” (*Entstehung*) da *Segunda Consideração Extemporânea*.

De acordo com Jensen, essa obra juvenil foi intencional e constantemente alterada para responder a uma série de questões teóricas, epistemológicas, metodológicas pertinentes ao ofício de historiador: “A história pode ser uma ciência? Como um historiador pode ‘demonstrar’ suas afirmações sobre o passado? Como a historiografia pode ser objetiva?”³⁹¹. Nietzsche estava preocupado em responder a essas e outras questões provavelmente porque enxergou as consequências nefastas da objetividade absoluta, da verdade a todo preço e do sentido histórico voltado apenas ao passado na cultura atual.

Jensen esclarece que o fato de a abordagem cultural e a abordagem epistemológica coincidirem nesse texto de juventude explica, de alguma maneira, o incômodo que é essa obra, até para o próprio filósofo. Para ele, Nietzsche trabalha sob a influência de duas vertentes temáticas distintas, embora não explicitadas: “de um lado, um filólogo profissional, um wagneriano, e um crítico cultural que pretende dirigir-se a seus contemporâneos sobre seus compromissos existenciais deletérios; e, por outro lado, um

³⁸⁹ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 13.

³⁹⁰ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 13-14.

³⁹¹ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 21.

analista desconfiado dos pressupostos epistemológicos, fascinado pela natureza da experiência e da memória e crítico da teleologia, da objetividade e das explicações dedutivas”³⁹². As duas linhas temáticas serão entrelaçadas pela primeira vez nesse texto juvenil. Além disso, serão determinantes para a composição da filosofia da maturidade de Nietzsche³⁹³.

Jensen aborda, então, o modo como o jovem Nietzsche da *Segunda Consideração Extemporânea* vê a ciência. Para Jensen, Nietzsche não condena integralmente a historiografia científica no século XIX, embora em seu ponto de vista a história como é praticada em sua época se contraponha à vida. Pensar o filósofo só como um opositor do modelo de história atual, como crítico da cultura e como defensor da história existencial é não enxergar a riqueza de sua discussão epistemológica sobre a ciência da história nessa obra juvenil. Pois se se consideram as afirmações de Nietzsche sobre “os juízos como sendo expressões dos impulsos psicológicos e não da mente racional livre e independente”³⁹⁴, têm-se naturalmente questões epistemológicas fundamentais para a ciência da história: “em que medida o estudo da história pode alcançar a veracidade descritiva, o poder explicativo ou a objetividade das ciências naturais?”³⁹⁵. Como demonstra Jensen, a historiografia oitocentista aspira “à objetividade, à precisão descritiva e ao rigor explicativo da ciência”³⁹⁶. A resposta de Nietzsche a esse tipo de história ainda precisa ser levada a sério. Segundo Jensen, Nietzsche afirmou a historiografia científica e se contrapôs à ideia de história generalizadora e universalizante

³⁹² JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 21.

³⁹³ Anthony Jensen escreve em um artigo anterior à publicação de seu livro sobre a “composição” da *Segunda Consideração Extemporânea* que essa obra não pode ser entendida como um corte entre a filosofia da juventude e da maturidade de Nietzsche. Pensar assim seria um erro grotesco. Segundo Jensen, os cadernos de anotações de Nietzsche disponíveis nos arquivos em Weimar são ricos em esboços, ideias e pensamentos que o filósofo mesmo não inseriu na *Segunda Consideração Extemporânea*, mas que depois trará à tona nas obras posteriores. Com isso, entende-se que as ideias de Nietzsche sobre a história vão muito além do que foi expresso nessa obra de juventude. Rastrear o pensamento de Nietzsche sobre a história envolve suspeitar das possíveis continuidades e descontinuidades entre esse manuscrito da juventude e as suas obras da maturidade, tendo sempre em vista a “gênese textual”, ou seja, as diferenças peculiares de cada manuscrito, o que foi incorporado ou não dos esboços e das anotações prévias em cada texto enviado para publicação, publicado e talvez rejeitado, os deslizes e as correções no texto original. Sobre isso, ver: JENSEN, Anthony K. The “Entstehung” of the second Untimely Meditation. *Nietzsche-Studien*, v. 44, n. 1, pp. 462-486, 2015. Ver também: JENSEN, Anthony K. Meta-Historical Transitions from Philology to Genealogy. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 44, n. 2, pp. 196-212, 2013.

³⁹⁴ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 88.

³⁹⁵ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 88.

³⁹⁶ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 88.

dos românticos e dos hegelianos. Mas isso não significa que o filósofo concordou com a ideia da “Escola de Berlim (Niebuhr, Ranke e Mommsen)”³⁹⁷ de tornar a história uma ciência como as demais ciências naturais. Jensen discute como o jovem Nietzsche entrelaçou e criticou os três aspectos que permitem que a história seja considerada uma ciência como as demais ciências naturais, a saber: “a exatidão descritiva, a lógica explicativa e a objetividade”³⁹⁸, focando nesse último aspecto como aquele que Nietzsche combateu com mais força.

Segundo Jensen, os historiadores científicos descreviam o passado com um ingênuo realismo, considerando-o verdadeiro no sentido de “correspondência com a realidade factual”³⁹⁹. Também o cientista natural pensa descrever com precisão o passado tal como aconteceu. Na visão de Ranke, por exemplo, a tarefa do historiador é relatar o que aconteceu como realmente sucedeu. É tarefa do historiador nesse contexto “documentar, mas não julgar; descrever, mas não avaliar, não especular quanto ao valor, significado ou importância do evento”⁴⁰⁰. Nesse sentido, “a história é veraz, na medida em que descreve os fatos ou as pessoas com precisão; e falsa, na medida em que o relato não corresponde à realidade”⁴⁰¹. Na verdade, segundo Jensen, os historiadores científicos podem ser desculpados por querer, com a melhor das intenções, registrar os fatos com rigor e sem paixões e erros; por vezes, a intenção de registrar com fidedignidade os eventos pode evitar representações grosseiras do passado. Contudo, Nietzsche não se submete a esse tipo de visão científica da história, pois que, para ele, é uma mera ilusão. Com efeito, o filósofo está preocupado com a confusão que os historiadores científicos cometem entre descrição exata do passado e verdade. A história científica tem como objetivo justamente alcançar a verdade do passado. Jensen demonstra que Nietzsche dissolve essa confusão através de dois pensamentos. Em primeiro lugar, Nietzsche vê a representação das experiências do passado como expressão da psicologia ativa e construtiva do historiador. Por isso, a noção de que o historiador registra as coisas com passividade e de maneira direta e realista não se sustenta para ele. Em segundo lugar, o

³⁹⁷ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 89.

³⁹⁸ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 89.

³⁹⁹ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 89.

⁴⁰⁰ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 90.

⁴⁰¹ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 90.

filósofo enxerga o mundo como complexo e particular. A sua visão de mundo considera a generalização e superficialidade abreviatória da mente humana. Através da generalização e simplificação permanente das experiências, o mundo é visto como particular e complexo ao mesmo tempo. Assim, a noção de que o historiador registra tudo como realmente aconteceu não se mantém para ele⁴⁰². De acordo com Jensen, esses dois pensamentos de Nietzsche indicam que ele entende a descrição integral das coisas passadas como impossível: “nem a atividade da mente nem a complexidade do mundo permitem uma correspondência direta entre as representações do historiador e do mundo como ele se destaca”⁴⁰³. Nesse sentido, na visão de Jensen, Nietzsche é um “construtivista”⁴⁰⁴. Essa abordagem defende que o passado é real e não é passível de variações, a mente do historiador é que seleciona aspectos desse passado, ordena, resume e dá um significado a eles através da narrativa. O historiador é que mobiliza conceitos que não se encontram no passado em relato, mas no presente do próprio historiador. Desse modo, tanto a narrativa quanto seus conceitos generalizantes são arranjos da mente do historiador, o que não permite que a representação do passado seja integralmente objetiva⁴⁰⁵. De acordo com Jensen, Nietzsche vê nesse ato de selecionar, ordenar, emoldurar aspectos em uma narrativa inteligível uma atividade não científica, mas sim fundamentalmente artística, como a arte da pintura, do desenho, da fotografia⁴⁰⁶. Portanto, o relato histórico, para Nietzsche, não pode aspirar à verdade dos fatos tal como a historiografia científica.

Jensen também fala do impulso do conhecimento histórico para combinar o rigor descritivo com o rigor explicativo dos fatos tal como nas ciências naturais⁴⁰⁷. Através da investigação empírica, Auguste Comte afirma, por exemplo, que se pode descobrir as leis naturais que governam as transformações históricas. Para ele, a explicação do historiador é um tipo de ordenação dos eventos particulares sob leis universais tal como nas ciências naturais. Em sua visão da história, a explicação é considerada em consonância com as leis

⁴⁰² JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 90.

⁴⁰³ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 90.

⁴⁰⁴ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 91.

⁴⁰⁵ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 91.

⁴⁰⁶ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 92-93.

⁴⁰⁷ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 93.

universais⁴⁰⁸. Nietzsche, no entanto, concorda com Dilthey e os filósofos neokantianos Windelband e Rickert para os quais a lógica da explicação histórica não é a mesma das ciências naturais⁴⁰⁹. Ao tentar compreender as especificidades e limitações da explicação histórica, Nietzsche é lacônico, porém categórico, lembra Jensen. Para Nietzsche, os historiadores deixam de instruir ao generalizar e procurar em todas as proposições leis universais, como é o caso de Ranke. O trabalho do historiador é vão quando se busca ver e explicitar regularidades nas experiências. Jensen afirma que Nietzsche critica as explicações “escuras e obscuras” ou triviais da metafísica e prefere as explicações naturalistas⁴¹⁰. Também o filósofo alemão critica as explicações dos historiadores científicos. Estes, para Nietzsche, explicavam circunstâncias históricas particulares utilizando leis e generalizações dispensáveis. E assim como não conseguem entender o significado dos eventos como soma das interações humanas particulares, não conseguem entender também que os eventos históricos não são regulados por leis gerais. Desse modo, explica Jensen, para Nietzsche, a força da explicação histórica não está em demonstrar e prever fatos, conforme ocorre nas ciências naturais, mas sim em fornecer um sentido para o que passou⁴¹¹.

Jensen reflete, finalmente, sobre a objetividade na *Segunda Consideração Extemporânea*. Segundo ele, é possível falar de dois ideais de objetividade nessa obra juvenil: “o ideal schopenhaueriano de julgamento estético ‘sem valor’ e o ideal rankeano de julgamento histórico ‘de valor neutro’”⁴¹². Além disso, ele diz que Nietzsche faz uma “crítica cultural àqueles que só queriam ler uma historiografia objetiva e uma crítica epistemológica da possibilidade de escrever a história objetivamente”⁴¹³. Ele, então, delinea a objetividade que Nietzsche considera como legítima para a historiografia, a saber: “a objetividade como julgamento ‘justo’”⁴¹⁴.

⁴⁰⁸ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 93.

⁴⁰⁹ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 94.

⁴¹⁰ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 95-96.

⁴¹¹ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 96-98.

⁴¹² JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 98.

⁴¹³ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 98.

⁴¹⁴ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 98.

Na visão de Jensen, o primeiro ideal de objetividade pode ser etiquetado como “livre de valores” e o seu principal defensor é Schopenhauer. Ele explica que por meio do mecanismo de cognição, Schopenhauer entende a realidade como um ato normal de representação e como expressão da vontade. A ciência faz muito bem a transposição dos fenômenos no tempo e no espaço para a apreensão da mente humana. Todavia, a cognição de Schopenhauer não é lógica, é psicológica. A ciência, então, é guiada pela vontade de cada um e todas as operações mentais são, na verdade, expressões dessa mesma vontade. E, para Schopenhauer, isso é a história. Desse modo, “na medida em que é uma expressão de valores de vontade, a investigação histórica não pode, mais do que qualquer outra operação cognitiva normal, ser considerada objetiva em um sentido livre de valores”⁴¹⁵. Entretanto, Jensen esclarece, existe para Schopenhauer outra forma de “conhecer” a realidade. Essa outra forma independe do intelecto e do discurso, da individualidade e da particularidade, portanto, ela está fora das categorias de tempo, espaço e causalidade. Também essa outra forma apreende o eu com a totalidade da realidade, isto é, o mundo é apreendido como vontade pura. Nesse sentido, livre dos interesses que distorcem e maquiam o julgamento o homem pode apreender as coisas com objetividade, sem a interferência de avaliações. Para Schopenhauer essa é a verdadeira atividade estética. Nietzsche é completamente desfavorável a esse tipo de atividade artística para o historiador, visto que é impossível não criticar, não derrubar interpretações dominantes, não valorar. O historiador nunca poderá ser considerado objetivo no sentido de Schopenhauer⁴¹⁶.

O segundo ideal de objetividade que Jensen aponta é o de “valor neutro” e seu principal representante é Ranke. Ele explica que, na imaginação de Ranke, o historiador deve ser um registrador neutro do que aconteceu. Por meio do estudo de fontes de primeira mão, o historiador deveria permitir que o passado falasse por si. Desse passado, deveria ecoar a voz da verdade. O historiador não deveria deixar seu próprio eu falar, nem ser influenciado por convicções religiosas ou pelos ideais teleológicos do progresso. A objetividade rankeana não estava isenta de valores, mas tais valores deveriam valer para todos os que buscam a verdade, deveriam ser universais. Jensen esclarece que esse tipo de objetividade é particularmente enfatizado pelos historiadores profissionais no século

⁴¹⁵ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 99.

⁴¹⁶ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 99-100.

XIX. Nietzsche é crítico da objetividade rankeana. Para o filósofo, o historiador não consegue silenciar à sua inclinação pessoal, não consegue ser imparcial. Mesmo que queira, o historiador só conseguirá ser imparcial em um sentido judicial e não científico. Assim, nesse tipo de objetividade, o juízo histórico pode ser neutro em relação ao estabelecimento de valores, mas não em seus atos de julgamento⁴¹⁷.

Segundo Jensen, a crítica epistemológica dos escritores objetivos expressa que Nietzsche nunca endossou de fato nenhuma versão da objetividade em bases epistemológicas. O filósofo sempre foi contra a ideia de encontrar a verdade no interior de uma dada realidade por meio da intuição estética, a começar pela realidade trágica exposta em *O Nascimento da Tragédia*. De acordo com Jensen, Nietzsche continua a sua crítica à objetividade estética schopenhaueriana na *Segunda Consideração Extemporânea*. Para Nietzsche, a arte de Schopenhauer exclui o artista e elimina a vontade subjetiva. Essa é a arte que Nietzsche compara à superstição em sua obra juvenil. Ela não considera a psicologia do artista como fonte de criatividade. Por isso, nessa obra juvenil, Nietzsche contrapõe a atividade do artista à atividade do historiador. Esta deve admitir que sua escrita não é de modo algum isenta de valores. Na medida em que o historiador escreve, ele também julga, seleciona, formula, e essa atividade é dificilmente o espelho objetivo da realidade⁴¹⁸. Nietzsche zomba, assim, da escrita de historiadores objetivos. Estes insistem na neutralidade de valor e não consideram como importantes os impulsos psicológicos em sua descrição da história.

Jensen justifica essa crítica de Nietzsche aos historiadores objetivos como uma crítica necessária à cultura histórica alemã. Nesse ponto, ele ressalta que o filósofo critica a recepção dessa escrita histórica objetiva na cultura de seu tempo. Os leitores de sua época consomem os fatos objetivamente, ou seja, sem levar em consideração os impulsos e as necessidades de quem escreve a história. Em seu escrito juvenil, Nietzsche ainda toma como desonesta essa escrita do passado que mente para si mesma quando toma os fatos como livres de valorações. A história objetiva se faz às custas de uma vida interior desconectada da vida exterior e vice-versa. Ele ainda diz que os consumidores desse modelo de história são como enciclopédias ambulantes, porque se alimentam de grandes

⁴¹⁷ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 100-101.

⁴¹⁸ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 101-102.

quantidades de conhecimentos que impressionam do ponto de vista do eruditismo, mas não nutrem a vida⁴¹⁹.

Jensen mostra, portanto, como Nietzsche opõe a cultura histórica objetivista à cultura grega antiga, que cultivava seu sentido não-histórico e transformava os fatos passados em lendas, fábulas e épicos, à medida que os analisavam. Ele explica que, para Nietzsche, a cultura grega antiga era exemplar em outro sentido, o que os gregos conheciam do passado correspondia aos impulsos e valorações interiores. Ela produzia nos gregos o sentimento de superioridade com relação ao seu destino. Já os historiadores modernos consideravam suas buscas intelectuais como objetivas quando, na verdade, expressavam seu desejo intenso pelo desinteresse. E, nesse sentido, os gregos antigos externalizavam a consistência de sua vida interior, enquanto os historiadores modernos exteriorizavam sua conformidade interior com o que é objetivo. Para Nietzsche, só quando a historiografia deixar de se basear em padrões objetivos e passar a reconhecer que não pode se posicionar de forma neutra e livre de interesses, é que os historiadores modernos poderão se igualar aos gregos antigos. Nietzsche deixa claro que a historiografia em busca da objetividade é perigosa para a cultura e a educação, pois que ela incita o descompasso entre vida interior e exterior. Ela conforma valores para todos os tipos humanos e para todas as épocas. Mesmo que não cultivasse a objetividade neutral, ela enfatiza a neutralidade de valor. Só por isso, ela pode ser considerada como prejudicial à vida, à cultura, à educação⁴²⁰.

Jensen argumenta ainda que Nietzsche em seu escrito juvenil enfatiza um sentido de objetividade como justiça para a historiografia moderna. Nesse sentido de objetividade que Jensen atribui ao filósofo, ele diz que há uma clara rejeição aos tipos de objetividade schopenhaueriana e rankeana anteriormente explorados. Consoante Jensen, entretanto, há uma particularidade que os comentadores não consideram, a nova objetividade de Nietzsche reage ao tipo de ciência e ao tipo de historiografia objetiva praticados em seu tempo⁴²¹. A “saudável” objetividade historiográfica de Nietzsche faz alusão à “justiça”⁴²².

⁴¹⁹ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 103-104.

⁴²⁰ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 104-106.

⁴²¹ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 106.

⁴²² JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 107.

Jensen afirma que essa noção de objetividade foge à discussão acadêmica da época em que o filósofo escreve. Ele esclarece que, para Nietzsche, existem distinções fundamentais entre a objetividade com sentido tradicional e a justiça, mas a objetividade em si tem tudo a ver com justiça⁴²³. Nietzsche defende que a objetividade que o historiador deve buscar não é a do sentido tradicional, mas a que julga o passado com justiça e interesse. A objetividade de Nietzsche tem a característica de ser um valor. O historiador que serve à vida deve fazer uso desse sentido de objetividade. Caso contrário, será o tipo de historiador semelhante ao “demônio frio do conhecimento”, isto é, o historiador científico objetivo⁴²⁴. O historiador que Nietzsche critica não quer julgar o passado com justiça porque, primeiro, ele não tem real interesse naquilo que estuda e, segundo, ele reivindica a justiça sem valor ou de valor neutro⁴²⁵. Ao contrário, para Nietzsche, o historiador deve antes de tudo “querer” julgar a história, mas de uma forma completamente diferente do historiador científico⁴²⁶. Jensen assevera que o historiador ideal de Nietzsche se posiciona principalmente contra os historiadores aspirantes a juiz, os tipos que ele nomeia de partidários e filisteus. Com isso, Nietzsche rejeita em definitivo a pretensão da historiografia de se tornar científica e objetiva⁴²⁷.

A análise de Jensen da “composição” da *Segunda Consideração Extemporânea* é original e rica em detalhes filológicos, mas faz confusão entre a história de “composição” da obra e a história de seu próprio contexto e conteúdo filosóficos. Além disso, não é claro se a ordem da discussão de Jensen é a mesma ordem de elaboração, edição e várias correções do escrito de Nietzsche ou se é a ordem que assumiu ao tentar decifrar o manuscrito. Ele oferece ao leitor um esquema de leitura no prefácio, mas, nas seções iniciais, a saber, “Texto e contexto”, “Concepção do trabalho”, “Gênese textual”, “História de publicação”, é difícil acessar aquilo que ele pensa que Nietzsche queria realmente com a redação dessa obra. Porque esse texto de Nietzsche não é, justamente o que Jensen procura mostrar, um texto em si, no sentido engessado da hermenêutica tradicional; mas, como qualquer outro texto, foi redigido para outros leitores, em diálogo

⁴²³ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 107.

⁴²⁴ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 107.

⁴²⁵ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 107.

⁴²⁶ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, p. 107.

⁴²⁷ JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, pp. 107-112.

com outros leitores, a partir da leitura de outros textos. Também Jensen não desfaz totalmente esse mal-entendido que ainda circunda essa obra de Nietzsche. Além disso, Jensen não explicita as diferenças entre as concepções de história e arte nessa obra de Nietzsche, ignorando, assim, os sentidos específicos dessas duas atividades no contexto em que o filósofo escreve. É certo que não há uma única forma correta de leitura para essas questões. Mas o que Nietzsche pretende expressar quando compara a história objetiva à arte praticada em sua época (especialmente, a pintura, o desenho, a fotografia)? Será que ele não queria dizer, justamente, que a história objetiva tem o mesmo princípio da arte, no sentido de arte objetiva? Será que ele não queria criticar exatamente esse princípio na história, e, para ser convincente, foi buscar na prática artística atual o dado objetivo? Jensen só fala que Nietzsche enjeita a arte de Schopenhauer, mas não considera possível que o alvo do filósofo seja a arte de outros artistas de seu contexto. Jensen comete outro equívoco no sentido de não apontar significados para os conceitos de arte objetiva e arte não objetiva nessa obra de Nietzsche. Também afirmar que Nietzsche queria que o historiador chegasse à “verdade do artista” é um mal-entendido no sentido de que o filósofo busca indiretamente criticar o conceito de arte objetiva, ou seja, arte como contemplação desinteressada e artisticamente verdadeira. Este tipo especial de verdade artística em substituição à verdade convencional nos estudos históricos está fora de cogitação para Nietzsche. É visível que o filósofo enfatiza alguma verdade na escrita histórica, porém não é a de Schopenhauer nem a dos artistas de seu tempo. Qual seria, então, esse tipo de verdade? Jensen simplesmente não explora. Também a sua alegação de que Nietzsche concebe a força explicativa da historiografia como semelhante à do drama ou da arte soa incompleta e talvez errônea no sentido de que a explicação histórica e a prática artística são radicalmente diferentes e o filósofo as compara justamente para mostrar que não estão no mesmo plano e que a arte contemporânea não é a maneira mais inventiva para se entretecer a narrativa histórica. Se Nietzsche assim pensasse, ele ainda estaria preso a um ideal de arte desinteressada que ele explicitamente recusa. Além disso, Jensen não esclarece as sutis e fundamentais diferenças entre o conceito positivo de justiça como virtude crítica para romper com pedaços do passado e o conceito negativo de justiça pura e universal como virtude impossível. Contudo, indubitavelmente, o trabalho de Jensen avança no ainda não feito, uma forma de reconstrução filológica dos textos de Nietzsche, e no ainda não discutido, uma reflexão sobre a “Historiografia científica” e a “Objetividade” no jovem Nietzsche.

Thomas Brobjer demonstra, com base em cartas, em aforismos póstumos e no conteúdo da própria *Segunda Consideração Extemporânea*, como Nietzsche, ao contrário do que pensa a maioria de seus intérpretes, é entusiasta da história e dos métodos de pesquisa histórica no século XIX. Segundo Brobjer, depois de 1875/76, Nietzsche muda radicalmente a sua visão sobre o conhecimento histórico, talvez por consequência de leituras das obras de Wolf, Niebuhr, Mommsen, Ranke, e seus pontos de vista são bem diferentes dos que ele até então apresentara em sua *Segunda Consideração Extemporânea*⁴²⁸.

Brobjer diz que Nietzsche esquece por completo essa obra juvenil em suas discussões posteriores e, em alguns momentos, até rejeita o conteúdo e os argumentos nela disponíveis. Apesar disso, não é possível afirmar com segurança que o filósofo é completamente crítico da história e dos métodos históricos. Conforme Brobjer, Nietzsche é hostil a um tipo de história, a acadêmica e científica, que, ele pensa, nega a vida e impede a ação, torna os homens cínicos, destrói os bons mitos, promove uma falsa sensação de avanço e a ilusão de que se é mais desenvolvido que as épocas anteriores e por isso pode julgá-las e condená-las⁴²⁹. Brobjer esclarece que Nietzsche busca criticar, portanto, esse modelo específico de conhecimento histórico que cresce em ritmo constante nas universidades alemãs de sua época.

Além disso, Brobjer afirma que Nietzsche escreveu a *Segunda Consideração Extemporânea* em razão de estar dividido “entre seu interesse e preocupação pela filosofia e cultura e sua pesada carga docente de filologia e história clássica”⁴³⁰. Nietzsche oscilava entre levar à frente o projeto cultural alemão de Wagner e os estudos filológicos e clássicos. Depois de 1875/76, no entanto, ele rompe as relações “com Schopenhauer, Kant e Wagner e muda seu entusiasmo pela metafísica, idealismo, pessimismo, arte e estética e adota uma postura que é mais cética, de espírito livre, coloca a ciência acima da arte e

⁴²⁸ Sobre a visão positiva de Nietzsche da história, do método de pesquisa histórica e dos historiadores no século XIX, ver também: BROBJER, Thomas H. Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography. *History and Theory*, v. 46, n. 2, pp. 155-179, 2007. A exposição de Brobjer em relação a isso se repete nos outros artigos citados, até formulações específicas de sua leitura da *Segunda Consideração Extemporânea* e de outras obras do filósofo. Assim, não se debruçará sobre esse artigo aqui. O único ponto que pode causar algum estranhamento é o fato de ele não tocar no problema da objetividade. Mas isso não é difícil de compreender. Para seguir com seus intentos, o problema da objetividade não é importante. Só que Brobjer não percebeu que para decifrar o “breack”, depois de 1875/76, no pensamento de Nietzsche sobre a história, a objetividade é um tema elucidativo.

⁴²⁹ BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. *Journal of the History of Ideas*, v. 65, n. 2, p. 302, 2004.

⁴³⁰ BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods, p. 303.

elogia o Iluminismo”⁴³¹. Essa ruptura poderia ser explicada pelas leituras e familiarização de Nietzsche com o pensamento positivista e darwinista de Paul Rée. Mas a sua inflexão de pensamento veio mesmo bem antes de ler os escritos de Rée, enquanto ele elaborava notas para o livro inacabado intitulado “Nós, os classicistas”, a saber, o livro em que ele pretendia abordar substancialmente aspectos do conceito de história no século XIX e a importância dos estudos e métodos históricos para se entender a antiguidade⁴³².

Conforme Brobjer, Nietzsche oscila entre duas vertentes de pensamento: “a afirmação, de um lado, de vida, saúde e criatividade (que pode ser vista como uma forma de existencialismo) e, por outro, da honestidade, a integridade intelectual, o ceticismo, a coragem de ver o mundo como ele é e, portanto, da verdade, conhecimento, erudição e ciência”⁴³³. E essas duas vertentes são igualmente perigosas para ele: “a primeira pode levar ao idealismo, ao romantismo e às ilusões, e a segunda, ao niilismo e à autoalienação”⁴³⁴. Brobjer também diz essas duas vertentes estão presentes em todo o pensamento e escrita de Nietzsche, mas é possível argumentar que o Nietzsche anterior à publicação da *Segunda Consideração Extemporânea* tende mais à primeira vertente, já o Nietzsche pós-1875/76 classifica-se na segunda. Enxerga-se, no entanto, que essas duas vertentes de pensamento confluem já na *Segunda Consideração Extemporânea*. Nessa obra juvenil, é evidente que as duas linhas estão em constante tensão, e Nietzsche deixa entender que pretende fazer uma síntese delas, e não a escolha entre uma e outra no seu pensamento tardio.

Brobjer adota um esquema interessante de tese-antítese-síntese para entender a *Segunda Consideração Extemporânea* de Nietzsche e o lugar que ela ocupa em seu projeto intelectual como um todo, mas deixa em aberto se o Nietzsche tardio faz ou não uma síntese dessas vertentes. Além disso, não esclarece se essas duas vertentes estão disponíveis já em sua obra de juventude. Ele só afirma que ambos os lados dessa dicotomia podem ser visualizados ao longo de todo o pensamento e escrita do filósofo. A análise de Brobjer também não precisa as diferenças entre a história de elaboração, edição e correção da *Segunda Consideração Extemporânea* e o próprio contexto e conteúdo da obra. Brobjer é, por vezes, generalizador e superficial e faz o leitor ir e vir algumas vezes no texto procurando mais informações e a forma correta de leitura. Mas, seguramente, o

⁴³¹ BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods, p. 303.

⁴³² BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods, p. 305.

⁴³³ BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods, p. 301.

⁴³⁴ BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods, p. 301.

trabalho de Brobjer é um importante meio para se entender o que Nietzsche queria com essa obra.

Brobjer descreve, em um artigo posterior, como Nietzsche habilmente relaciona a crítica à escrita da história na *Segunda Consideração Extemporânea* à discussão sobre as escritas da história no terceiro ensaio da *Genealogia da Moral*, por meio de conceitos-chave como “objetividade, progresso, a história como meio e não como meta, a história como sendo reativa (semelhante às outras ciências e erudição)”⁴³⁵. Brobjer nota que o jovem Nietzsche não objeta o valor dos estudos e métodos históricos no século XIX, mas a forma como os historiadores colocavam a história e a erudição histórica acima da filosofia e as utilizavam em benefício dos próprios interesses. Brobjer diz que, na visão de Nietzsche, antes, a história estava a serviço da vida e afirmava as forças vitais. No século XIX, depois da “revolução histórica”⁴³⁶, a história alterou-se completamente, por causa do eruditismo, pela exigência de se tornar uma ciência. Apesar disso, Nietzsche não rejeita a revolução histórica. Embora veja nela aspectos nihilistas, ele a aceita em vez de contradizê-la.

Segundo Brobjer, a premissa e a suposição da crítica e da aceitação de Nietzsche com relação à escrita da história contemporânea consiste na objetividade que, para o filósofo, é o fundamento da história acadêmica e científica⁴³⁷. A crítica de Nietzsche à objetividade na escrita da história segue em duas vertentes fundamentais: “uma epistemológica e outra orientada aos valores”⁴³⁸. Dessa maneira, a preocupação do filósofo com a questão da objetividade não está presente apenas na *Segunda Consideração Extemporânea*, mas se estende a toda a sua obra. Mas no escrito de juventude, ela diz respeito à escrita da história. No seu ponto de vista, a história objetiva é impossível porque aparece como uma narrativa feita sem a interferência da mente humana. A característica primordial de todo conhecimento é que ele é feito sob impulsos e estímulos humanos. A história objetiva não admite os valores e desejos humanos conscientes e subconscientes. Assim, Nietzsche faz uma crítica epistemológica à história objetiva em seu escrito de juventude, como evidencia Brobjer.

⁴³⁵ BROBJER, Thomas H. The Late Nietzsche’s Fundamental Critique of Historical Scholarship. In: DRIES, Manuel (ed.). *Nietzsche on Time and History*, p. 52.

⁴³⁶ BROBJER, Thomas H. The Late Nietzsche’s Fundamental Critique of Historical Scholarship, p. 52.

⁴³⁷ BROBJER, Thomas H. The Late Nietzsche’s Fundamental Critique of Historical Scholarship, p. 53.

⁴³⁸ BROBJER, Thomas H. The Late Nietzsche’s Fundamental Critique of Historical Scholarship, p. 53.

De acordo com Brobjer, entretanto, Nietzsche também faz outra crítica dura da objetividade que é menos epistemológica e mais orientada aos valores morais. A realidade só pode ser apreendida por meio de avaliações, a objetividade nega a característica avaliadora do homem, tornando-o ascético e niilista, e tal objetividade só pode ser uma manifestação de baixa autoestima e autodesprezo⁴³⁹. Isso mostra por que Nietzsche critica os historiadores objetivos. Para ele, o historiador objetivo é desonesto, uma vez que escreve a história a partir de uma visão cega. Nietzsche acredita que a história é escrita de um ponto de vista, do estabelecimento de valores. Brobjer quer entender justamente se Nietzsche consegue, e como consegue, “combinar a história com estabelecimento de valores, sem que isso pareça um preconceito”⁴⁴⁰.

Brobjer deixa entrever que um exame da crítica de Nietzsche à escrita da história na modernidade disponível no terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* pode mostrar como o filósofo concebe outra escrita da história menos objetiva. Para ele, Nietzsche divide a história em duas, “a idealista (ou julgadora e artística) e a positivista”⁴⁴¹. Embora o filósofo não explicita qual deve ser a postura do historiador e a escrita da história mais coerente com a realidade, Brobjer defende a interpretação que Nietzsche concebe a escrita do historiador como entrelaçada a valores, diferentemente do que ele pensa na reflexão histórica mais idealística disponível em sua obra de juventude em que a historiografia é entrelaçada a valores e tentativas de julgar os fatos. Uma história entrelaçada a valores é, deixa entrever Brobjer, uma história como afirmação da vida e que tenta ser menos científica, objetiva e teleológica. Esse modelo de história exige outro tipo de historiador, um historiador que afirma as forças vitais e nega o positivismo. No entanto, na interpretação de Brobjer, entre uma história idealística e uma história científica e positivista, o Nietzsche tardio prefere esse segundo modelo. Esse segundo modelo não é contemplativo, não é niilista e não é meramente factual. Pelo contrário, é científico e positivista como meio de entender o mundo e evitar as visões idealistas da realidade. Surge, então, conforme Brobjer, “uma história que nunca pode alcançar a objetividade total, que valores e preferências pessoais nunca podem ser totalmente excluídos.”⁴⁴² É, portanto, “uma história que está entrelaçada com valores, não os antigos valores cristãos,

⁴³⁹ BROBJER, Thomas H. *The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship*, p. 54.

⁴⁴⁰ BROBJER, Thomas H. *The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship*, pp. 54-55.

⁴⁴¹ BROBJER, Thomas H. *The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship*, p. 55.

⁴⁴² BROBJER, Thomas H. *The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship*, p. 58.

morais, modernos corruptos e decadentes, mas com valores reavaliados”⁴⁴³. A história pensada assim, segundo Brobjer, é vista como “um tipo de história construtiva ou avaliativa”⁴⁴⁴. Embora Nietzsche diga pouco sobre esse modelo, visto que ainda estava trabalhando nele, é possível enfatizar, tal como Brobjer, que ele queria realmente esse sentido de história e que esperava que os historiadores fossem “historiadores de valores”⁴⁴⁵.

Catherine Zuckert afirma que é nas *Considerações Inoportunas*, particularmente no ensaio dedicado a discutir *Sobre o uso e as desvantagens da história para a vida*, que Nietzsche começa a sua filosofia. Nessa obra, segundo ela, o filósofo esclarece por que resolveu escrever sobre o problema do conhecimento histórico na modernidade: o autoconhecimento dos homens só é possível com base na crítica histórica⁴⁴⁶. Ela ressalta que na filosofia não é novo o tratamento do tema da necessidade de os homens buscarem o conhecimento de si através do conhecimento prévio da história. Entretanto, Nietzsche é original ao abordar “as sérias dificuldades inerentes à definição do ‘homem’ [moderno] por sua história”⁴⁴⁷. Distingue, dessa maneira, os homens que agem historicamente, que são produtos da história, e os homens que não agem historicamente, que não têm consciência histórica. Os homens que agem historicamente têm sempre a pretensão de entender e conhecer alguma coisa e essa pretensão afeta a coisa conhecida. A conscientização da historicidade está justamente no reconhecimento da diferença entre o homem em si e o que ele faz. No entanto, Nietzsche nota que os homens modernos, mesmo depois de se tornarem seres historicamente conscientes, continuam sem saber o que fazem, portanto, sem consciência de sua historicidade. Se é consenso que as ações humanas mudam como resultado da consciência histórica moderna, a história e o homem deveriam conhecer a si mesmos, já que o conhecimento das condições humanas é histórico. O conhecimento ou compreensão de si tanto da história como do homem, visto que o homem é um produto histórico, deve ocasionar nele “uma compreensão da história que lhe permita fazer conscientemente o que os homens fizeram inconscientemente no passado”⁴⁴⁸. Essa é a única via de acesso ao passado. Conforme Zuckert, contudo, já no

⁴⁴³ BROBJER, Thomas H. *The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship*, p. 58.

⁴⁴⁴ BROBJER, Thomas H. *The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship*, p. 58.

⁴⁴⁵ BROBJER, Thomas H. *The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship*, p. 58.

⁴⁴⁶ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self: Friedrich Nietzsches Untimely Considerations*. *Nietzsche-Studien* v. 5, n. 1, p. 55, 1976.

⁴⁴⁷ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 56.

⁴⁴⁸ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 56.

prefácio de sua obra juvenil, Nietzsche demonstra que a ciência histórica moderna não pode levar os homens ao conhecimento de si, pois que é uma história objetiva. Para ele, só uma reflexão aprofundada do saber histórico sobre si mesmo pode fazer com que o homem consiga completar a sua autoconsciência histórica⁴⁴⁹.

Segundo Zuckert, Nietzsche não enxerga diferenças fundamentais entre o homem e o animal, a distinção parece estar, por natureza, na capacidade que o primeiro tem de se lembrar e conectar experiências do passado para agir com intenção no presente. Conseguir lembrar-se de algo que passou e agir intencionalmente no presente, contudo, não quer dizer que o homem tenha uma vida satisfatória e consiga realizar seus planos no futuro. Diante da incompletude existencial e da possibilidade de não concretização dos planos futuros, o homem se volta para a história, com a finalidade de encontrar uma razão para o sofrimento e o esforço humano e de saber como agir no presente. Nesse sentido, afirma Zuckert, Nietzsche defende os elementos a-histórico, histórico e supra-histórico e os modelos de história monumental, antiquária e crítica como não autônomos e igualmente importantes para o aperfeiçoamento da existência e a ação do homem no presente. Para ela, o filósofo não escolhe um dos elementos como mais favorável à ação humana em detrimento dos demais elementos, assim como não demonstra predileção por um único modelo de história para o homem de ação em prejuízo dos demais modelos. Na verdade, como deixa entrever Zuckert, Nietzsche está preocupado com a experiência humana e, assim, aproveita o que é substancial desses elementos e modelos para impulsionar o conhecimento de si e a ação dos homens.

De acordo com Catherine Zuckert, quando os homens se voltaram para a história em busca de respostas para os seus problemas e para saber como agir no presente, eles se atraíram pela objetividade e se tornaram pessoas frias e apáticas. Eles procuraram com tanta ardência respostas para as suas dúvidas existenciais que, erroneamente, desejaram também as virtudes da justiça e da verdade. Assim, em vez de encontrar soluções para as suas questões vitais, os homens passaram a agir sem conhecimento. E, na verdade, foi exatamente essa falta de conhecimento que fez com que buscassem com paixão e vigor a objetividade. Olhar para a história com objetividade e passividade condena os homens “à ignorância de sua causa e, portanto, a uma falta fundamental de conhecimento exatamente onde o conhecimento é mais presumido e mais necessário”⁴⁵⁰. Desse olhar objetivo e

⁴⁴⁹ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 57.

⁴⁵⁰ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 65.

desapaixonado do homem moderno para a história veio inclusive a vontade de julgamento. Também o desconhecimento de si, a falta de aperfeiçoamento, o bloqueio da ação que se manifestam, segundo Nietzsche, no homem moderno, não são nada mais do que expressão dessa vontade de julgamento. Na visão errônea do homem moderno, apenas a vontade de julgamento da história objetiva pode fazer com que os homens conheçam a si mesmos e a história. Mas, para o filósofo, o conhecimento de si e da história é, antes de tudo, o conhecimento da vontade que não pode ser nem objetiva nem passiva. Assim, os homens modernos só podem conhecer a si mesmos e a história se não tiverem essa vontade pura de julgar. Segundo Nietzsche, os homens modernos acreditam que através do julgamento histórico é possível criar formas de vida porque não reconhecem que a paixão é a fonte da ação humana e não compreendem que a história não pode ser um conhecimento objetivo.

Para Zuckert, na *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche critica uma concepção de objetividade desenraizada da experiência. Ela explica que Nietzsche refuta a noção de objetividade dos historiadores modernos porque ela “repousa na observação externa desinformada pela experiência”⁴⁵¹. Diferente do pintor ou do poeta que busca em seu interior o momento mais quieto durante o seu intenso momento de composição, o historiador não pode simplesmente “contemplar” a realidade como se estivesse livre da “marca de uma ordem imposta externamente”⁴⁵². De acordo com Nietzsche, o artista pensa que cria essa ordem em sua arte. Contudo, o filósofo afirma que não é possível criar o efeito dessa ordem, principalmente os historiadores, visto que não há ordem natural a ser “recebida” e “os homens constroem ordens de acordo com suas necessidades”⁴⁵³. Assim, qualquer coisa que se toma como “natural” só pode ser algo atemporal, extramundano. De fato, como é impossível conhecer o acaso, uma vez que só se pode conhecer as ordens criadas pelo próprio homem e as suas necessidades, a objetividade que o homem busca é uma enganação à fonte e ao caráter de seu conhecimento⁴⁵⁴. Entretanto, para Nietzsche, esse conhecimento também não é mero produto da subjetividade do homem; é conhecimento histórico, ou seja, é “um conhecimento tanto da causa como dos efeitos da ação humana, especialmente no próprio homem”⁴⁵⁵. Quando Nietzsche enfrenta o problema da impossibilidade do conhecimento objetivo, ele está

⁴⁵¹ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 65.

⁴⁵² ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 65.

⁴⁵³ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 66.

⁴⁵⁴ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 66.

⁴⁵⁵ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 66.

preocupado em responder justamente à questão sobre se as criações humanas estão livres de paixões e de influências históricas, ou se são expressões de sua inclinação natural para a ordem das coisas⁴⁵⁶. Segundo Zuckert, nesse ensaio de juventude, portanto, Nietzsche mostra por que o conhecimento objetivo dos historiadores modernos é impossível e esclarece quais as suas desvantagens para o autoconhecimento e a orientação dos homens na modernidade.

Conhecer o debate sobre a “gênese textual” e as objetividades na *Segunda Consideração Extemporânea* proposto por Anthony Jensen, o debate sobre a noção de história como “autoconhecimento” e “ação” em contradição com a objetividade científica, também concentrado nessa obra, apresentado por Catherine Zuckert, assim como o debate sobre a objetividade e as “escritas da história” na modernidade na *Segunda Consideração Extemporânea* e na *Genealogia da Moral* oferecido por Thomas Brobjer ajudam a compreender minimamente o problema central e suas implicações, que Nietzsche expõe logo no Prefácio⁴⁵⁷ de sua obra de juventude.

De início, Nietzsche apresenta um esboço da “doença histórica” ou “febre histórica” que desencadeará mais tarde o excesso de objetividade nos estudos de caráter historiográfico em todas as ciências do espírito, de sentido histórico, de memória, a teleologia: ele associará a enfermidade histórica à hipertrofia do sentido histórico e compreenderá este último como o motivo principal do excesso de objetividade na prática dos historiadores de sua época, acabando por produzir um mero conhecimento que não enfatiza a vida, a ação e a renovação cultural.

Nietzsche proporá uma solução no final para o problema que apontou no começo da *Segunda Consideração Extemporânea*: o sentido histórico precisa ser dosado para que a objetividade deixe de ser requisitada em um grau elevado pelos historiadores. Mas como? Por meio de uma autoconsciência irônica, uma consciência reflexiva e orientada, uma consciência crítica de si mesma, do conhecimento da tradição e da cultura herdada

⁴⁵⁶ ZUCKERT, Catherine. *Nature, History and the Self*, p. 66.

⁴⁵⁷ No Prefácio, Nietzsche manifesta a sua verdadeira intenção com esse escrito: “Esforcei-me em descrever uma sensação que me torturava com frequência; vingo-me dela tornando-a pública. (...) De minha parte, ganho algo que para mim tem mais valor do que o decoro – instruir-me e ser corrigido publicamente sobre a nossa época. (...) Porque eu acredito que todos nós padecemos de uma febre histórica devastadora e devemos, ao menos, reconhecer que dela padecemos. (...) Então, deixem que eu me manifeste.” Conferir: NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 30-31.

dos gregos⁴⁵⁸. Para Nietzsche, o problema da objetividade é pessoal, científico e cultural: o sentido histórico hipertrofiado tornou os historiadores científicos e objetivos, fracos na personalidade e culturalmente incultos a ponto de não conseguirem mais levantar a vista e olhar para frente, apenas para o que já passou. Nessa obra juvenil, portanto, Nietzsche descobre o maior dos problemas dos historiadores modernos e pavimenta o caminho para uma “objetividade interessada”.

Antes mesmo de discutir com mais profundidade a questão da objetividade nesta tese, faz-se necessário retomar alguns temas importantes que contribuem para a interpretação que aqui se realizará. No contexto dessa obra, o que interessa é compreender por que, segundo Nietzsche, o sentido histórico da tradição é prejudicial à vida no século XIX e apontar quais as suas exigências para conseguir limitá-lo e evitar que ele seja um entrave à ação e à renovação cultural. Esses dois objetivos conduzem ao problema da objetividade, a marca distintiva da historiografia científica. Nietzsche estabelece clara conexão entre a hipertrofia do sentido histórico, o impulso dos historiadores para a objetividade e a decadência cultural. Ele evidencia que, ao invés de ser uma força, esse impulso é, na verdade, uma fraqueza de personalidade que pode levar à morte da cultura. Nietzsche indica que a memória orientada em direção àquilo que deve e é útil ser conhecido do passado no presente é a saída para o problema. Por isso, a exigência do filósofo dirige-se à memória⁴⁵⁹, essa “força plástica” interior que “cresce a partir de si mesma, que transforma e incorpora o passado e o estranho, que cura feridas, que substitui o que se perdeu e reconstitui a partir de si formas arruinadas”⁴⁶⁰. Somente essa força plástica da memória pode resistir às injustiças da objetividade tradicional.

Por que a força plástica da memória é a única que pode resistir às injustiças da objetividade tradicional? Porque ela é arte e potência ao mesmo tempo. Uma precisa da

⁴⁵⁸ Sobre a visão de Nietzsche acerca da cultura grega a-histórica como modelo para a cultura moderna super-histórica na *Segunda Consideração Extemporânea*, ver: MORLEY, Neville. “Unhistorical Greeks”: Myth, History, and the Uses of Antiquity. In: BISHOP, Paul (Ed). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Studies in German literature, linguistics, and culture. Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 27-39. Já para ter uma noção geral acerca da predileção de Nietzsche pelos gregos antigos e a sua relação com a cultura moderna, ver: WILKERSON, Dale. Who are Nietzsche’s Greeks? In: *Nietzsche and the Greeks*. London: Continuum, 2006, pp. 20-50.

⁴⁵⁹ Vanessa Lemm aproxima fundamentalmente uma tal memória plástica e historiográfica, em que a história deve ser entendida como uma obra de arte e não como uma ciência, preocupada com as interpretações e não com as representações dos fatos passados, daquela memória animal instantânea e anterior à historiografia, em que o esquecimento e a a-historicidade são primordiais, na teoria da história de Nietzsche desenvolvida na *Segunda Consideração Extemporânea*. Conferir: LEMM, Vanessa. Animality, Creativity and Historicity: A reading of Friedrich Nietzsche’s “Vom nutzen und nachtheil der historie für das leben”. *Nietzsche Studien*, v. 36, n. 1, pp. 182-213, 2007.

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 37.

outra para conseguir revistar o passado e reter aquilo que é útil ao presente e ao futuro. Assim, a capacidade da memória é uma exigência para Nietzsche. Com essa capacidade, os homens, os povos, as culturas conseguem sobreviver diante das experiências injustas, nefastas, dolorosas, sangrentas “há homens que possuem tão pouco dessa força que fenecem por uma única experiência, por uma única dor, por uma única leve injustiça, sangram até a morte por causa de um arranhão”⁴⁶¹. A memória ajuda os homens, os povos, as culturas “a fortalecer suas raízes interiores e a se apropriar do passado e submetê-lo”⁴⁶². A poderosa força plástica “limita o sentido histórico que lhes pudesse sobrepujar e prejudicar; todo passado, próprio e alheio, seria recriado a partir de si e introjetado no próprio sangue”⁴⁶³. Assim, “o que não conseguissem submeter seria esquecido; o horizonte estaria fechado, e eles não seriam capazes de lembrar que existe, para além desse horizonte, homens, paixões, doutrinas, finalidades”⁴⁶⁴. A constante abertura de horizonte, que leva ao excesso de passado no presente, tem como resultado homens, povos e culturas fracos, improdutivos e doentes “a lei universal é: todo vivente só pode tornar-se sadio, forte e fértil no interior de um horizonte”⁴⁶⁵. Como eles têm diante de si vários horizontes abertos, não conseguem definir o que é útil reter no presente e acabam destruídos pelas muitas perspectivas, convicções, crenças, metas. Ademais, eles são incapazes de fazer o movimento inverso, ou seja, de desviar o olhar de vários horizontes e se fechar em um único horizonte, e são egoístas para desviar o olhar de seu horizonte particular em direção ao horizonte vizinho, e tudo isso ao ponto de negar a própria vida⁴⁶⁶. Retêm tudo o que vê e “não separam o visível e claro do obscuro e sombrio; não sabem tanto esquecer direito e no tempo certo, quanto lembrar no tempo certo; não percebem quando é necessário sentir historicamente ou a-historicamente”⁴⁶⁷. Dessa maneira, tornam-se tristes, com consciência ruim, desconfiados do futuro, uma vez que para pensar o tempo por vir é necessário ter em vista uma linha de horizonte particular. No entanto, devem saber que ter diante dos olhos um horizonte estreito não os impede de olhar para vários novos horizontes abertos, desde que saibam reter o que é importante ao momento presente.

⁴⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 37.

⁴⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 37.

⁴⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 37.

⁴⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 37.

⁴⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 37.

⁴⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 37.

⁴⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 38.

A falta de demarcação da linha de horizonte é uma das consequências do excesso de sentido histórico na cultura moderna⁴⁶⁸. A absorção de muitos fatos da tradição pode desencadear outros problemas. Os homens, os povos, as culturas, por não conseguirem distinguir claramente o histórico e o a-histórico, podem acabar cometendo o erro de julgar injustamente. Semelhante ao morador de um vale alpino, o homem que tem o horizonte estreito pode ilusoriamente considerar-se o primeiro e único a experimentar determinadas situações e, a partir da própria visão, ele pode cometer o erro de medir as demais experiências com uma simples medida. Também o homem que constantemente abre seus horizontes para o que é transmitido pela tradição pode não ter critérios para julgar com reta justiça e acabar sucumbindo em seus muitos juízos. Os animais, ao contrário, como são seres a-históricos, não se enfastiam com seu horizonte fixo e não necessitam viver dissimuladamente. Assim, para salvar a si mesmo e a sua cultura, o homem deve estimular a capacidade de sentir a-historicamente, como o caso do animal, na medida em que isso reproduzir algo justo, saudável, elevado, algo verdadeiramente humano. Deve envolver-se na atmosfera a-histórica para evitar o sufocamento da vida pelo excesso de história, para evitar morrer da doença histórica. Na verdade,

somente quando o homem pensa, reflete, compara, discrimina e limita o elemento a-histórico é que surge, no meio da névoa envolvente, um brilho claro e luminoso; portanto, somente com a força de utilizar o passado para a vida e fazer do ocorrido novamente história, o homem tornou-se homem.⁴⁶⁹

A indiferença entre o histórico e o a-histórico, enfatizada pelo excesso de sentido histórico, impede que o homem se torne homem, paralisa as suas forças vitais e obstrui a sua ação. Tal como o homem inspirado pela paixão, seja por uma mulher ou por um grande pensamento, tenta transformar as coisas próximas a ele, sente tudo nitidamente, com mais cor, com mais luz, com mais vida, como se sentisse tudo em um turbilhão de sensações, tudo ao mesmo tempo, é a condição mais injusta com o passado, porque esse homem, ao fazer uma retrospectiva, não consegue precisar o valor de cada coisa, a sua

⁴⁶⁸ Há muitos comentários a respeito dos elementos histórico, a-histórico e supra-histórico e suas relações com o sentido histórico moderno e o florescimento da vida. Sobre o assunto, conferir: PORTER, James I. Horizons of History in Nietzsche. In: BURKART, Lucas; FRICKE, Beate (Eds.). *Shifting Horizons: A Line and Its Movement in Art, History, and Philosophy*. Basel/Berlin: Schwabe Verlag, 2022, pp. 261-278; WARD, Joseph. Life, the Unhistorical, the Suprahistorical: Nietzsche on History. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 21, n. 1, pp. 64-91, 2013. Já a respeito da relação dos elementos histórico, a-histórico e supra-histórico, especialmente com o modelo de história monumental, ver: JENKINS, Scott. Nietzsche's Use of Monumental History. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 45, n. 2, pp. 169-181, 2014.

⁴⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 39.

memória só retém os fatos sem conseguir se exteriorizar no presente⁴⁷⁰. Assim, não se distingue mais o que importa e o que não importa armazenar na memória. Disso emerge a memória circular e sem resistência, “a memória que gira sem descanso em um círculo e, contudo, está fraca e cansada para realizar um salto para fora deste”⁴⁷¹. O homem se torna um homem injusto, de consciência estreita, ressentido com o passado, sem razão, indiferente aos limites, uma pequena onda de memórias em um mar bravio de esquecimentos. Nietzsche enxerga o homem moderno dessa maneira, um homem situado entre o a-histórico e o excesso de sentido histórico, o centro “não apenas do ato injusto, mas, ao contrário, de todo ato justo”⁴⁷². Consequentemente, esse homem não poderá fazer algo grande, importante e vital “sem antes querer e ansiar tal estado a-histórico”⁴⁷³.

Sob a ótica de Nietzsche, todo homem é injusto com o passado e só considera o direito do que é importante para ele no momento de sua necessidade. Assim, todo homem de ação ama e considera a sua necessidade como mais importante do que todas as outras necessidades. Mas o que o homem de ação entende como amor pelo seu ato é, na verdade, egoísmo: “e os melhores atos ocorrem em tal superabundância de amor, amor que eles, em todo caso, não deveriam merecer, mesmo se seu valor fosse inestimavelmente alto”⁴⁷⁴. Nesse sentido, ao tentar explicar que o homem do excesso de sentido histórico é injusto e justo ao mesmo tempo, Nietzsche também fala do ponto de vista supra-histórico, tal como descreveu Niebuhr, como resultado possível de respirar a atmosfera a-histórica e viver de modo histórico. Segundo Nietzsche, a força supra-histórica serve para que o homem histórico veja as coisas com grande paixão e além da história. O filósofo diz, também, que essa força impele o homem para fora da história, ou seja, ele veria a história de cima, saberia de todos os erros e injustiças dos homens de ação e estaria apto a “responder à questão de como e para que se viveu”⁴⁷⁵. Os homens do espírito supra-histórico estão acima, portanto, dos homens históricos. Eles não se ajustam aos erros e às injustiças do passado e não enxergam no processo histórico a salvação⁴⁷⁶. Mas chegam a um acordo nesta sentença que traz uma resolução inquestionável para a história:

⁴⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 39.

⁴⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 39.

⁴⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 40.

⁴⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 40.

⁴⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 40.

⁴⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 41.

⁴⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 42.

o passado e o presente são como uma e mesma coisa, ou seja, em toda multiplicidade, são tipicamente iguais e, como uma onipresença de tipos perpétuos, são uma imagem paralisada e de valor invariável e de significado eternamente idêntico.⁴⁷⁷

Eles não apresentam o passado como distinto do presente, mas como tempos contínuos, iguais e com o mesmo sentido originário e fim profético. Apesar de elogiar os homens supra-histórico e toda sua saberia e visão privilegiada da história, Nietzsche demonstra que é melhor permanecer ignorante como os homens de ação e progressistas, isto é, os adoradores do processo, porque estes não estão completamente engessados e têm a chance de avançar em direção ao futuro. Os homens históricos podem ainda “aprender melhor a praticar a história em proveito da vida”⁴⁷⁸. Já os homens supra-histórico são mais sábios, mas não sabem praticar a história em benefício da vida. Assim, para Nietzsche, a ignorância dos homens históricos tem mais futuro que a sabedoria dos homens supra-histórico.

O jovem Nietzsche opõe homens supra-histórico e homens históricos com a finalidade de mostrar que vida e conhecimento estão em descompasso na cultura historiográfica do século XIX. Ele está convencido de que um fato histórico, conhecido de forma científica e objetiva, é para o historiador algo sem força vital, talvez também não tenha nenhuma utilidade para o homem que vive. Isso porque descobriu nele toda a sua insensatez, injustiça, cegueira, estreiteza, mundanidade, e, também, sua potência histórica⁴⁷⁹. Por isso, o fato histórico não apresenta mais algo de novo para aquele que o esquadriha, pois não tem mais o caráter de novidade peculiar à vida. Para Nietzsche, não há como a cultura histórica do século XIX educar para vida, a menos que ela receba o poderoso impulso da corrente a-histórica que a transforme em uma cultura salutar e útil à existência. Mas, para isso acontecer, a história deve largar o desejo de se tornar uma ciência pura, tal como a matemática. A história científica, por sua submissão ao sentido histórico, pode destruir o homem, a cultura, a vida e, por fim, a si mesma⁴⁸⁰.

Em relação à saturação histórica da época moderna que sufoca a vida com o que lhe é transmitido pela tradição, Nietzsche reconhece como prejudicial ao homem, pelo menos, cinco perspectivas. A primeira perspectiva é “o contraste entre interior e exterior,

⁴⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 43.

⁴⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 44.

⁴⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 44.

⁴⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 45.

que enfraquece a personalidade”⁴⁸¹. O filósofo observa como nociva a abertura da memória ao saber estranho e disparatado que é deslocado pelo passado. Essa memória hospedeira de vários conhecimentos desprovidos de sentido revela a característica mais própria da personalidade do homem moderno, que o homem antigo não acatava: “a estranha contradição de um interior que não corresponde a um exterior e um exterior que não corresponde a um interior”⁴⁸². A absorção de conhecimento sem qualquer necessidade no presente e orientação para o futuro, conhecimento esse que fica armazenado em um mundo interno confuso e nunca se exterioriza, mundo interno esse que o homem moderno satisfatoriamente considera como seu peculiar interior, é sinal de “personalidade fraca”, a qual a realidade, o existente, pouco causa curiosidade e espanto. Nietzsche critica esse aspecto do ponto de vista da cultura e da memória. Ele enxerga que o homem desconhece a contradição entre “exterior e interior”, “belo estilo e barbárie”, “forma e conteúdo” que marca a cultura moderna, que a impede de se definir como cultura e ser reconhecida como “cultura autêntica” onde quer que fosse apresentada, a exteriorizar-se como a cultura grega antiga, e estimula a memória ininterruptamente, as lembranças que lhes chegam do passado são armazenadas, com dificuldade, nas “caixas da memória”⁴⁸³.

A segunda perspectiva é “uma época imaginar possuir a mais rara virtude, a justiça, em maior grau do que outras épocas”⁴⁸⁴. Para o filósofo, a virtude da justiça que o homem moderno pensa possuir em maior grau do que os homens de épocas anteriores é oriunda da ilusória crença na objetividade. Na virtude da justiça e no vício da objetividade que mais para frente serão descritos, o jovem Nietzsche enxerga o delírio dos homens de sua época de imaginar alcançar o que não é possível, a verdade justa e pura. A virtude da justiça precisa ser bem descrita na reflexão de Nietzsche, porque ele não a enjeita terminantemente. O filósofo considera a força e o anseio de justiça dos homens modernos como pontos positivos, porém a sentença que eles emitem é um ponto negativo, visto que todo julgamento é uma forma de egoísmo, punição e injustiça para com a vida. A qualidade positiva da objetividade como impulso criativo, em contrapartida, será ressaltada por ele como importante para a interpretação dos fatos. Ele diz:

⁴⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 75.

⁴⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 67.

⁴⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 67-69.

⁴⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 75.

é preciso sobretudo uma grande potência artística, um pairar criador sobre as coisas, uma imersão apaixonada nos dados empíricos, uma poetização de tipos dados, a isso pertence a objetividade, mas como qualidade positiva.⁴⁸⁵

A objetividade é uma virtude positiva, um poder de representar os fatos empíricos de forma inovadora e original. A objetividade pelo filósofo realçada não é o modelo imitativo do senso comum, como é para os historiadores modernos, mas é um modelo criativo superior e raro de representação do passado. Entretanto, ao lado desse modelo incomum de objetividade por ele projetado, encontra-se também a justiça: a virtude para entender ou julgar aquilo que é correto, a força para deliberar sempre em favor da vida.

A terceira perspectiva é “o instinto de um povo é destruído, impedindo o amadurecimento tanto do indivíduo quanto da totalidade”⁴⁸⁶. Segundo Nietzsche, o sentido histórico em excesso destrói o impulso de conservação dos homens, dos povos, das culturas, impedindo que estes amadureçam e alcancem outro estágio na história da humanidade. Como o filósofo mesmo diz:

mas mesmo um povo, um homem que queira *amadurecer* necessita dessa ilusão nevoenta [atmosfera a-histórica], dessa nuvem envolvente e protetora; hoje em dia se odeia o amadurecimento porque se venera mais a história do que a vida.⁴⁸⁷

Nietzsche considera o sentido histórico como salutar à vida, à medida que promove o amadurecimento da humanidade. Para ele, o sentido histórico não precisa aborrecer a maturação. Ele pode até mesmo conservar a saúde dos homens, dos povos, das culturas. O filósofo enxerga no sentido histórico a resistência necessária ao homem, ao povo, à cultura, ele evita que estes sofram desgaste pelo tempo, pela idade. Ele tem o poder de conservar os homens, os povos, as culturas sempre com espírito jovem e vigoroso. Entretanto, Nietzsche vê nele uma quantidade que excede os limites comuns e normais dos homens, dos povos, das culturas. Ao olhar para o sentido histórico que solapa a vida, Nietzsche recusa-lhe pela sua falta de maturidade e falta de futuro. O sentido histórico, como é praticado na atualidade, provoca nos homens, nos povos e nas culturas

⁴⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 93.

⁴⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 75.

⁴⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 100.

“a perda do estranhamento, o não mais se surpreender excessivamente, enfim, o tudo tolerar”⁴⁸⁸. Esse sentido histórico suicida não serve, então, para os jovens atuais que ainda não atingiram a maturidade: “o jovem se tornou um apátrida, duvidando de todos os costumes e conceitos. (...) Em sua insensibilidade apática, ele deixa passar por si pensamentos após pensamentos”⁴⁸⁹. Por sua ausência de preocupação com a alma da juventude que ainda caminha em direção à maturidade, o sentido histórico dos modernos é recusado por Nietzsche. No entanto, o impulso oriundo desse sentido histórico responsável por antecipar a maturação do jovem estudante de história, do jovem praticante da ciência, do jovem erudito, de fato, Nietzsche aproveita e dá-lhe novo sentido. Este novo sentido envolve a reorientação do olhar da juventude imatura praticante da história transbordante para a forma de exercer a história dos antigos. Esse ponto será abordado mais para frente.

A quarta perspectiva é “a crença nociva na velhice da humanidade, a crença de ser tardio e epígono”⁴⁹⁰. É preciso dizer que Nietzsche aqui faz referência às teleologias da história de Hegel e E. Von Hartmann⁴⁹¹. Eles defendem que a época moderna é a primogênita de todas as épocas e já alcançou o fim do processo histórico mundial. Repetem hiperbolicamente “a palavra mundo, mundo, mundo, enquanto deveriam, com honestidade, falar homem, homem, homem”⁴⁹². Consideram a época atual “ápice e alvo do processo do mundo. Sentido e solução de todos os enigmas do devir, expressos no homem moderno como fruto mais maduro da árvore do conhecimento”⁴⁹³ e chegam até a afirmar que são o resultado da história humana. Pensam ser a pedra de toque do processo mundial, a meta da história mundial, a natureza perfeita da história universal. No entanto, para Nietzsche, a história teleológica que os europeus do século XIX praticam não completa a natureza, ao contrário, mata-a. As críticas de Nietzsche aos “filósofos galhofeiros da história” é também uma crítica à falta de limites do sentido histórico. Assim, Nietzsche aponta nas filosofias da história de Hegel e Hartmann os problemas que ele enxerga no sentido histórico atual. No entanto, ele afirma que ainda chegará o tempo em que a história processual ou a história da humanidade será substituída pela história

⁴⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 101.

⁴⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 102.

⁴⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 75.

⁴⁹¹ Para uma leitura aprofundada acerca da crítica de Nietzsche à filosofia da história de Hegel, no espaço da *II Consideração Extemporânea*, ver: HAASE, Ullrich M. History as Self-Creation. In: *Starting with Nietzsche*. Londres: Continuum, 2008, pp. 55-94.

⁴⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 120.

⁴⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 120.

sincrônica e atemporal⁴⁹⁴. Essa história ao mesmo tempo sincrônica e atemporal é a história que se recuperou da doença do sentido histórico, que com o impulso do próprio sentido histórico se transformou em uma espécie de ponte sobre a história transbordante dos modernos. Essa história agora é mediadora entre passado e futuro e o impulso histórico é a liga que une essas duas designações temporais. Portanto, Nietzsche rejeita as filosofias da história de Hegel e Hartmann por sua carência de sentido histórico. Para o filósofo, a história processual que eles fazem, na verdade, não tem história e não tem sentido algum, sendo assim apenas um entretenimento para as mentes senis dos jovens imaturos da modernidade. Nietzsche censura esse tipo de história caduca da humanidade e luta pelo direito dos jovens atuais de amadurecer e chegar ao futuro no tempo certo.

A quinta e última perspectiva é “uma perigosa disposição de uma época à ironia sobre si mesma e, com ela, uma disposição ainda mais perigosa ao cinismo”⁴⁹⁵. A ideia de ser “perigosa” a “disposição” de uma época à “ironia” sobre si mesma e, em seu bojo, mais perigosa ainda a disposição ao “cinismo” não é suficientemente clara e provoca uma séria dúvida se Nietzsche era favorável ou não a essas atitudes. Ele diz:

Junto ao orgulho do homem moderno está sua *ironia* sobre si mesmo, sua consciência de viver em um estado de espírito historial e noturno, em seu temor de futuramente não mais poder resguardar suas esperanças e forças vitais. Vez por outra ele recai no *cinismo*, justificando o percurso da história segundo o cânone do cinismo, adequando o desenvolvimento universal para o uso do homem moderno: o que agora existe é exatamente o que devia ocorrer, o homem não devia tornar-se outra coisa senão o que é hoje; contra esse “dever” ninguém pode rebelar-se. Quem não consegue suportar a ironia se refugia no bem-estar desse cinismo; além do mais, é agraciado com a última e bela invenção da década passada, uma frase perfeita para aquele cinismo: chama-se a forma atual de ser e viver placidamente: ‘a completa renúncia da personalidade no processo do mundo’.⁴⁹⁶

O sentido histórico em excesso coloca os homens, os povos, as culturas em perigo, pois ele tem certa inclinação para a ironia e o cinismo. Mas essa ironia e esse cinismo podem ser necessários em determinados momentos da história da humanidade. De fato, a atitude do homem irônico de dizer o oposto do que realmente quer expressar e, em seu bojo, a atitude cínica de descaso ou acomodação às normas, às regras e aos valores preestabelecidos podem ser úteis para a dosagem correta do sentido histórico. Não é

⁴⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 125.

⁴⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 75.

⁴⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 119.

correto entender essas atitudes apenas como negativas na filosofia de Nietzsche. Porque, através delas, pode-se limitar o sentido histórico e salvar o curso da história para que esta chegue ao futuro. O homem irônico possui consciência de viver em um momento obscuro e terminal da história da humanidade, mas ele não quer ser o fim dessa história. Por isso, a sua atitude zombeteira para consigo mesmo, porque ele sabe a contradição que é ser o primogênito e o mais senil, ser o primeiro e o último na cadeia historial, ser a esperança do futuro que virou passado, mera lembrança. Ele só resvala em uma atitude cínica quando se recusa a aceitar essa contradição. Na verdade, o cinismo é uma resignação diante da imposição do destino histórico, uma conformação voluntária de que se chegou ao fim da história e não há o que fazer, pelo que lutar. A atitude cínica, ao contrário da irônica, pensa Nietzsche, é a declaração de submissão irrestrita ao dever, é a expressão de que ninguém pode se rebelar contra o destino da história da humanidade. Em tal atitude cínica não existe sentido histórico. A história acontece como obrigação. O homem da atitude cínica renunciou à luta pela existência, não aguentou o peso da consciência irônica acerca de si mesmo e aceitou pacificamente o processo histórico mundial. A atitude irônica do sentido histórico servirá depois ao amadurecimento da juventude. Na época atual, os jovens não aguentam o sobrepeso da história. Com isso, eles não conseguem chegar ao futuro, pois lhes faltam o caráter sarcástico e a consciência da contradição. Para conseguir amadurecer e chegar ao futuro com vigor, os jovens devem recusar o processo histórico, que é em si uma obrigação, como primeiro passo para a aceitação de sua personalidade. Ao confiar na força da juventude para romper com o processo histórico, Nietzsche afirma que o sentido histórico pode ser benéfico e que, por meio dele, a história da humanidade estará a salvo. Ele deixa entrever que é possível dosar o sentido histórico que na época atual sufoca os homens, os povos e as culturas por meio da atitude irônica da juventude de mente ainda não senil.

Se o sentido histórico tem saída, então, a cultura também tem, em especial a cultura alemã, por meio da introdução do sentido histórico nela mesma, no domínio da historiografia científica. Para Nietzsche, a cultura histórica alemã sofre mais do que qualquer outra cultura “daquela fraqueza de personalidade e da contradição entre forma e conteúdo”⁴⁹⁷. Se a cultura alemã sofre desse defeito da personalidade frágil e dessa incoerência entre interior e exterior, segundo o filósofo, é porque deixou de observar com

⁴⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 70.

diligência o exemplo da “escola francesa”⁴⁹⁸. Para Nietzsche, nessa ânsia de tornar-se mais autêntica, mais alemã, a cultura acabou sufocada pelo excesso de sentido histórico e, com isso, ao invés de se tornar criadora, passou a ser uma cultura que só absorve os fatos passados e imita falsamente as convenções da tradição.

Inserir o sentido histórico na cultura alemã é uma maneira de impedir que ela continue a imitar preguiçosamente as convenções da cultura francesa. Esta não é a cultura ideal, mas é melhor do que a caricatura grosseira que se enxerga na época moderna. Apenas quando o homem deixar de copiar de modo falso as formas de andar, de se portar, de conversar, de vestir-se, de morar dos franceses é que ele pode aprender a utilizar o sentido histórico na historiografia. Só depois que ele se conscientizar que chegou à cultura atual através da simulação desajeitada de outra cultura é que ele pode superar-se a si mesmo e se definir como criador de estilos, e não apenas imitador burlesco de outras convenções.

Nietzsche faz a sua reflexão sobre a cultura moderna baseado na oposição entre a cultura francesa e a cultura alemã que pode, pois, constituir um pensamento de ligação entre as convenções do passado e o planejamento do futuro. A observação das convenções da cultura francesa deve estimular a cultura alemã a ser autêntica, criativa. Entretanto, a segunda cultura é uma cópia malfeita da primeira, e isso mostra que os alemães não estão fazendo bom uso do sentido histórico. Nietzsche descreve:

Ao caminhar por uma cidade alemã – toda convenção, comparada às características nacionais de cidades estrangeiras, se mostra em negativo: tudo é desbotado, desgastado, mal copiado, todos anseiam por suas coisas preferidas, que não são vigorosas, criativas; ao contrário, seguem as regras que prescrevem a afofação geral e assim a mania de conforto. (...) O sentido da forma foi, ironicamente, recusado – pois sem dúvida se tem o *sentido do conteúdo*: o alemão é, no fim das contas, o célebre povo da interioridade.⁴⁹⁹

Nesse sentido, Nietzsche trabalha para ligar o “sentido da forma” ao “sentido do conteúdo” em sua reflexão sobre a cultura alemã, para conectar as convenções do passado ao planejamento futuro, para conseguir que o povo alemão abandone de lado o seu gosto extremo pelo conforto e deixe de ser o povo da “interioridade”. Esse trabalho indica que Nietzsche compreende a utilidade do sentido histórico para a cultura alemã como o único

⁴⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 70.

⁴⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 71.

modo de expandi-la para além dos limites das fronteiras interiores do homem moderno, fronteiras essas que se referem ao sentimento de acomodação às normas e às regras da cultura francesa, e não ao fato de usar tal cultura como padrão para conseguir se definir como uma cultura autenticamente alemã.

O problema da interioridade da cultura alemã explicitado por Nietzsche não é suficiente para entender o que ele propõe que seja a cultura na modernidade. Sua noção de cultura se define pela limitação do sentido histórico na historiografia científica do século XIX. O que ele deixa entrever é que a esse problema da interioridade cultural dos alemães ele reage com a aplicação do sentido histórico. Se o motivo que levou a cultura alemã à interioridade for a degeneração do seu conteúdo, que não pode ser observado de fora nem previamente, a solução é fortalecer o interior alemão que está fraco e desorganizado para que consiga se exteriorizar e ganhar forma. E de onde sairia a potência que organizaria esse caos interior e daria forma à cultura alemã, ou seja, que ataria os fios em nós fortes de tal forma que esse interior se revelasse uma totalidade forte, bela e refinada? Nietzsche dá a entender que é por meio do próprio sentido histórico. O caso cultural alemão é particular e significativo. Nietzsche deixa entrever que os alemães podem se recuperar da grave doença histórica e dar saltos em direção a uma cultura alemã futura, desde que sua interioridade encontre a si mesma e assim aprenda a se exteriorizar. Ele então discursa dramaticamente para que o povo alemão compreenda a dimensão do problema:

Nós, alemães, sentimos com abstração; fomos todos arruinados pela história – uma frase que destruiria pela raiz toda esperança em uma cultura nacional futura, pois essa esperança cresce a partir da crença na autenticidade e imediaticidade do sentimento alemão, da crença na interioridade íntegra; o que ainda deve ser esperançado, acreditado, quando a fonte da crença e da esperança maculou-se, quando a interioridade aprendeu a realizar saltos, dançar, maquiarse, expressarse em abstração e cálculo e paulatinamente perder-se de si mesma! E como pode um espírito produtivo sobreviver entre um povo que não está mais seguro de sua interioridade peculiar e que se desfaz, nos cultos, em uma interioridade deseducada e seduzida, e nos incultos, em uma interioridade inacessível? Como pode ele sobreviver quando a unidade do sentimento do povo se perde, além disso uma parte, justamente a que se denomina a porção culta de um povo, e que se atribui para si o direito ao espírito artístico nacional, sabe que seu sentimento é falsificado e colorido.⁵⁰⁰

⁵⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 72-73.

O problema da interioridade da cultura alemã é acompanhado, então, do excesso de história. Aquilo que alimenta a esperança da crença alemã na autenticidade e imediaticidade de sua cultura deseducada e inacessível é consequência da falta de limites da história e termina na desagregação cultural e desorientação do povo alemão. Esse problema também conduz aos impulsos por objetividade na historiografia.

A redundância de sentido histórico na cultura moderna, científica, alemã explica o grau elevado de objetividade na historiografia. Com efeito, também a objetividade precisa ser dosada para que seja favorável aos historiadores. De certa forma, Nietzsche fala de uma contramemória, de uma contrahistória, de uma contracultura e, também, de uma contraobjetividade que, para ele, deve ser um valor colidente com o valor da objetividade tradicional e deve ter grande efeito na prática historiográfica científica de sua época.

O célebre historiador Leopold von Ranke, por muitos tratado como “o pai fundador da historiografia científica”⁵⁰¹, é o modelo que Nietzsche utiliza para descrever os efeitos nefastos da prática da objetividade tradicional na cultura alemã⁵⁰². O método rankeano baseava-se na leitura direta das fontes de arquivos e na habilidade de descrever e explicar os fatos “como realmente aconteceram”⁵⁰³. A crítica de Nietzsche a tal método

⁵⁰¹ Anthony Grafton explica a construção da imagem de Ranke como o “pai fundador da historiografia científica”. Segundo Grafton, a retórica atraente das obras de Ranke faz com que vigore o pensamento de “descobridor da historiografia do século XIX”. Para ele, o estilo seria, então, o motivo impulsionador da fama e do trabalho de Ranke. Sobre o assunto, ver: GRAFTON, Anthony. Ranke: una nota al pie sobre la historia científica; Cómo el historiador halló su musa: El camino de Ranke hacia la nota. In: GRAFTON, Anthony. *Los Orígenes trágicos de la erudición*. Traducido del inglés por Daniel Zadunaisky. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 1998, pp. 31-59. Também sobre a construção dessa imagem de Ranke como “o pai fundador da história científica”, ver: IGGERS, Georg G. Introduction. In: *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-71.

⁵⁰² Mônica Macías trata da crítica de Nietzsche à objetividade de Ranke. Macías afirma que do ideal de objetividade de Ranke, que se baseia na necessidade de Verdade, de dizer como realmente aconteceram os eventos, surge a aniquilação do que se chamou de “o espírito da Antiguidade”. Macías acrescenta que, no entanto, o sonho de objetividade de Ranke se desvanece diante da ideia de Nietzsche de que “toda representação da realidade implica uma visão, isto é, uma decodificação dos eventos baseados em motivos, táticas e prefigurações”. Segundo Macías, tal como Hayden White, Nietzsche acredita que “a história é, em última análise, um ato poético em que o historiador escolheu táticas conceituais para explicar ou representar seus dados”. Conferir: SALCIDO, M. Nietzsche y la antigüedad: la crítica a la objetividad científica como verdad teológica. *Estudios Nietzsche*, n. 8, pp. 105-118, 2008. James I. Porter também menciona a crítica de Nietzsche a Ranke e ao seu ideal de objetividade do passado em uma rápida passagem do seguinte artigo: PORTER, James I. Nietzsche’s Untimely Antiquity. In: STERN, Tom (Ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 49-71.

⁵⁰³ Conferir: RANKE, Leopold von. The Young Ranke’s Vision of History and God (Excerpts from a letter to his brother Heinrich from Frankfurt/Oder, end of March 1820. In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-2; RANKE, Leopold von. On the Relations of History and Philosophy (A manuscript of the 1830s). In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*, pp. 1-4; RANKE, Leopold von. On the Character of Historical Science (A manuscript of the 1830s). In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory and*

tem vários pontos de partida. Ela ainda carece de uma discussão própria e séria. Nesta interpretação, contudo, destacam-se apenas os aspectos que adquiriram significância para a formulação da crítica de Nietzsche à “virtude impossível” da justiça pura e universal dos historiadores modernos. Pelo fato de Ranke ingenuamente pensar que poderia conhecer e explicar os fatos tal como realmente eram e pela sua ilusão de justiça, imparcialidade e verdade, Nietzsche o critica e, como se observa, tal crítica ganha uma significação fundamental para a sua concepção de objetividade.

Para entender a crítica de Nietzsche a Ranke, deve-se atentar para a distinção sutil que o filósofo faz entre a justiça como a virtude dos historiadores modernos para julgar os fatos e como adequação à explicação histórica cujo passado não é pré-determinado, em que tanto a justiça quanto os historiadores são moderados e honestos, daquela justiça como a virtude da objetividade e como aparente força, em que tanto a justiça quanto os historiadores são imoderados e desonestos, cruéis no julgamento de um passado de valor neutro. Ranke é o representante dessa segunda noção de justiça. A objetividade de Ranke é a que se chama aqui de “glacial”, aquela que expressa a virtude gélida da justiça que anseia a verdade em cada canto da história, a que designa o historiador como apertado e imparcial, como juiz, ordenador e punitivo⁵⁰⁴, enquanto a objetividade que Nietzsche subscreve é a que se nomeia aqui de “criativa”, é um valor que não se justifica de forma atemporal, uma qualidade humana que não procura a certeza rigorosa a cada instante da história, que designa o historiador como tolerante, honesto e partidário.

Nietzsche expressa, sem floreios, que na objetividade tradicional

Practice of History: Leopold von Ranke, pp. 1-20; RANKE, Leopold von. The Pitfalls of a Philosophy of History (Introduction to a lecture on universal history; a manuscript of the 1840s). In: IGGERS, Georg G (Org.). The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke, pp. 1-6; RANKE, Leopold von. On Progress in History (From the first lecture to Maximilian II of Bavaria, “On the Epochs of Modern History”, 1854). In: IGGERS, Georg G (Org.). The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke, pp. 1-8; e RANKE, Leopold von. The Role of the Particular and the General in the Study of Universal History (A manuscript of the 1860s). In: IGGERS, Georg G (Org.). The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke, pp. 1-4.

⁵⁰⁴ A exposição de John Toews traz uma explicação interessante sobre a noção de objetividade de Ranke. Segundo Toews, a objetividade de Ranke é tributária das reflexões historicistas sobre a existência humana, a criação e o desenvolvimento do Estado nacional europeu depois de 1815, não apenas na Alemanha, mas em toda a Europa Ocidental, a cultura, a identidade, a memória de um passado comum. Para Toews, pode-se dizer, a objetividade de Ranke possui um sentido ético. Essa objetividade ética funde questões de sua antropologia histórica, discussões culturais de seu presente e debates em que estava inserido em torno da institucionalização profissional da história como uma disciplina autônoma. Acerca dessa interpretação, ver: TOEWS, John. Historicism from Ranke to Nietzsche. In: BRECKMAN, Warren; GORDON, Peter Eli (Eds). *The Cambridge History of Modern European Thought*. V. I. The Nineteenth Century. Cambridge, United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press, 2019, pp. 301-329.

a mão do justo foi feita para jogar; não treme quando segura a balança; decidido, pondera malgrado a si mesmo, peso por peso; seu olhar não se turva quando os pratos da balança sobem e descem, e sua voz não soa nem forte nem alquebrada quando anuncia o veredicto.⁵⁰⁵

O homem justo é o homem objetivo, o homem da metáfora do “demônio do conhecimento”⁵⁰⁶, o homem do “imperativo ‘tu deves’”⁵⁰⁷, o homem que se considera como “o mais venerável exemplar da espécie humana”⁵⁰⁸, o homem da verdade como “a licença sagrada de mover todas as barreiras da posse egoísta”⁵⁰⁹, por exemplo, o homem da “doença histórica”. No homem da vontade incondicionada de ser justo, a objetividade e a verdade soam como valores universais. No entanto, o que pode acontecer quando o anseio de justiça e de verdade do homem objetivo supera diversos outros impulsos humanos como “a curiosidade, o medo do tédio, a inveja, a vaidade, o prazer do jogo, impulsos que nada têm a ver com a verdade, com aquele anseio pela verdade”⁵¹⁰? Nietzsche deixa entrever que a forte e pura virtude de ser justo desce para fraqueza e terríveis injustiças. Quando a vontade de ser justo se combina à falta de habilidade de julgamento o resultado são veredictos de morte. Assim, para Nietzsche, não basta possuir a vontade, é preciso ter a “faculdade de julgar da forma mais ampla possível”⁵¹¹. Caso contrário, o impulso de justiça se alia à incapacidade de julgar com amplitude e os homens sofrem os mais cruéis ataques à vida⁵¹². Estimulado pela incondicional vontade de julgamento, o homem objetivo oscila entre as figuras do fanático e do juiz. Os historiadores objetivos da modernidade, “aqueles ‘serviçais da verdade’, que não possuem nem a vontade nem a força de julgar e assumem a tarefa de procurar conhecimento ‘puro, sem conseqüências’ ou, mais precisamente, a verdade que nada produz”⁵¹³, observa Nietzsche, também se tornaram um “frio demônio do conhecimento”⁵¹⁴, os julgamentos apaixonados que fazem da própria época demonstrarem isso. Contudo, esses historiadores pesquisadores eruditos se transformaram em demônios do conhecimento por causa do denominado “impulso à verdade”⁵¹⁵. Os fracos

⁵⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 86.

⁵⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 86.

⁵⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 86.

⁵⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 86.

⁵⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 86.

⁵¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 86.

⁵¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 87.

⁵¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 87.

⁵¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 87.

⁵¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 87.

⁵¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

historiadores modernos carecem desse impulso à verdade para conseguir alcançar a “justiça grande e rigorosa”⁵¹⁶, a virtude nobre da historiografia científica. Em resumo, os historiadores precisam dessa exigência da verdade para garantir a virtude do julgamento. Somente quando a verdade e a justiça são confundidas e tidas como valores iguais e imutáveis, os historiadores conseguem fazer da história uma ciência objetiva tal como as demais ciências naturais. Quando a verdade e a justiça são consubstanciadas, o historiador erroneamente designa de objetividade “medir as opiniões e os fatos passados a partir das opiniões difundidas no momento; e aqui eles encontram o cânone de toda verdade: seu trabalho é ajustar o passado à trivialidade atual”⁵¹⁷. E o contrário também ocorre. Quando a historiografia não considera a opinião comum como padrão para se acessar às opiniões e aos fatos do passado, é pejorativamente alcunhada de “subjetivista”⁵¹⁸. Objetividade e subjetividade são assim remodeladas como valores correspondentes sustentados até aquele momento pela equivalência entre os valores atemporais da justiça e da verdade.

Ao confrontar a objetividade “glacial” dos historiadores modernos expressa na pessoa de Ranke, Nietzsche mostra como na verdade são fracos, uma vez que se deixam engambelar pelas artimanhas da justiça e da verdade até o momento tidas como virtudes puras e sobre-humanas. A objetividade em grau extraordinário na prática dos historiadores científicos, como também em grau insuficiente, é sempre sinal de fraqueza e frieza. A exigência de objetividade deixa os historiadores sem potência e frios, com olhar apático e desinteressado, de tal modo que absurdamente acreditam “enxergar, em um evento, todos os motivos e consequências, de forma tão pura que não afeta a sua subjetividade”⁵¹⁹. E, igualmente ao pintor que desobrigado de toda subjetividade acredita enxergar um fenômeno estético em toda a sua transparência, a transparência que lhe permite reproduzir a existência empírica de todas as coisas, de tal forma que se diz que a imagem das coisas se apresenta a ele sem a interferência de sua individualidade⁵²⁰, o historiador objetivo acredita, em sua escrita e explicação, desnudar os fatos e ir ao fundo deles e descrevê-los como literalmente são, de tal forma a dizer deles apenas a verdade. A supressão da subjetividade do artista só acontece pela sua passividade em relação aos fatos artísticos que se apresentam a ele como transparentes de um ângulo ou de outro. Nesse sentido, os fatos artísticos são desprovidos de valor e, portanto, irrelevantes. Os

⁵¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 88.

⁵¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 89.

⁵¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 89.

⁵¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 89-90.

⁵²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

fatos artísticos sem alguma grandeza são apenas fatos em si mesmos e sem conexão com a realidade. É preciso compreender que Nietzsche não considera os fatos históricos que os historiadores expressam carregados de valor iguais aos fatos artísticos que os artistas expressam sem cargas de valor. Essa reflexão sobre os fatos artísticos serem desprovidos de valor serve para distinguir e afastar artistas de historiadores, e não para igualá-los e aproximá-los. Os artistas precisam silenciar a subjetividade e deixar de lado a sua individualidade enquanto criam uma obra de arte, para conseguir chegar ao momento de composição do tipo mais forte e superior. Mas os historiadores necessitam da subjetividade e não evitam a participação do eu no momento de escrita e explicação da história, só assim conseguem representar os fatos. Os artistas e historiadores estão em lados opostos na reflexão de Nietzsche, representam valores opostos. A arte sem carga de valor é uma atividade desengajada e contrapõe-se à história carregada de valor que é uma atividade engajada. A crítica de Nietzsche à objetividade dos historiadores modernos começa quando ele se dá conta de que a arte como atividade passiva não cria valores e a história objetiva como atividade desinteressada também não.

Qual é, então, o motivo fundamental de Nietzsche criticar a arte contemporânea e a história objetiva na *Segunda Consideração Extemporânea*? Por que, ao mesmo tempo em que critica a arte atual dos artistas e a objetividade tradicional dos historiadores, Nietzsche une a arte à objetividade e submete o próprio julgamento dos historiadores objetivos ao poder artístico? E: como os historiadores podem escrever e explicar a história sob o domínio da potência artística, apesar da arte desinteressada e superficial que se tem na atualidade?

Nietzsche deixa entrever que o motivo fundamental de ele criticar a arte contemporânea e a história objetiva é a falta de olhar tanto do artista como do historiador para experiência humana. A arte atual e a história objetiva punham à parte a “pequena esfera da experiência humana”⁵²¹, enquanto perseguiram a verdade universal no curso das coisas. Nietzsche assim escreve:

Ocorre-me que os historiadores não mais ensinam, assim que universalizam, e mostram o sentimento de sua fraqueza no escuro. Em outras ciências, a universalidade é o mais importante, uma vez que ela contém as leis: se a frase por nós mencionada valesse como lei, então se teria de retrucar que o trabalho historiográfico desapareceria; pois o que sobra de verdade na frase, com a

⁵²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 92.

retirada do resto obscuro e indissolúvel, sobre o qual falamos, é algo conhecido e mesmo trivial.⁵²²

Os historiadores objetivos não tinham a potência artística e eram viciados pela virtude impossível da justiça pura e universal. A objetividade como poder criativo se tornou a objetividade possível para Nietzsche porque não estava sujeita à virtude impossível da justiça pura e universal tal como a objetividade com sentido tradicional das ciências. Para que tal objetividade fosse possível era necessário que seu valor colidisse com o valor dado da objetividade tradicional, para que a potência artística submetesse os julgamentos do historiador objetivo à prova da história, e que, depois de submetidos à prova da história, os julgamentos do historiador objetivo produzissem valores, e só com o auxílio da força da arte é possível criar qualquer coisa. No entanto, para os historiadores modernos, a objetividade sempre foi um valor universal. Em oposição a esses historiadores objetivos, frágeis e do espírito universalizante que vaga no escuro, nomeadamente Ranke, Nietzsche opõe a sua objetividade como potência criativa, forte e preocupada com a expansão do domínio da ação humana. Nietzsche também dá a entender que essa objetividade como força criativa é a que deve predominar na escrita do historiador moderno, e não apenas como paixão intensa capaz de alterar o conhecimento dos dados empíricos esquadrihados, mas, principalmente, como virtude crítica e desconstrutiva. Para Nietzsche, a objetividade deve ser, sobretudo, “uma grande potência artística, um pairar criador sobre as coisas, uma imersão apaixonada nos dados empíricos, uma poetização de tipos dados, a isso pertence a objetividade, mas como qualidade positiva”⁵²³. A objetividade favorecida por Nietzsche é conhecimento e paixão, é arte criativa e vontade daqueles que a praticam, é julgamento de valor. O historiador só pode obtê-la se deixar de lado “a objetividade que é tão somente um chavão”⁵²⁴. No lugar dessa objetividade que é o modelo do senso comum e que se disfarça para se parecer com a objetividade positiva, o historiador deve colocar a objetividade que não é vulgar e que é interessada em representar os fatos do passado que realmente lhe importam. Entretanto, os historiadores não podem empregar essa objetividade como fazem os filólogos com relação aos antigos gregos. Nietzsche alerta:

⁵²² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 92.

⁵²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 93.

⁵²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 93.

assim comportam-se os filólogos em relação aos gregos: a eles nada interessa – isso então é chamado de ‘objetividade’! Onde o mais elevado e raro deve ser representado, há o desinteresse intencional e explícito, a arte superficial da motivação, sobriamente escolhida; justamente isso revolta – quando a vaidade do historiador o impele a ostentar essa indiferença como objetividade.⁵²⁵

Nesse sentido, apenas o emprego da objetividade interessada evita que os historiadores julguem injustamente, desonestamente, vaidosamente, sem a força da potência criativa que se pode efetivamente chamar de impulso interpretativo e transformador do passado. Segundo Nietzsche,

apenas da força superior do presente que lhes é permitido interpretar o passado: apenas sob a pressão de suas qualidades mais nobres adivinharão o que do passado é digno de conhecer e preservar. De igual para igual! Senão rebaixarão o passado a si mesmos. Não creiam em uma historiografia se ela não provier do maior dos espíritos mais raros; mas sempre perceberam que característica tem seu espírito quando ele precisar expressar algo universal ou repetir algo conhecido por todos: o historiador atento deve ter a força de transformar o conhecido por todos no inaudito e expressar o universal de forma tão simples e profunda que não se veja nem a simplicidade acima da profundidade nem a profundidade acima da simplicidade.⁵²⁶

O impulso interpretativo é a característica primordial da objetividade a que Nietzsche subscreve. Esse impulso determina que a objetividade é um julgamento carregado de valor. Ela identifica os objetivos dos historiadores ao se debruçar sobre determinados fatos, seus valores, a fim de guiar ou suspender seus julgamentos. Nietzsche reconhece que não é possível escrever a história sem julgamentos de valor, a historiografia não pode ser útil à vida se não comportar juízos de valor sobre os próprios historiadores, sobre os sujeitos comuns da história, sobre os tipos ideais, sobre os heróis dos sujeitos comuns, sobretudo. Os historiadores modernos ignoraram que a história que permanece na impassibilidade e não emite juízos de valor degenera rapidamente em veredictos moralizantes e de morte. Nietzsche entendeu que a historiografia científica e objetiva exige que o historiador seja juiz do passado para apreendê-lo, para descrevê-lo, para explicá-lo. Como juiz do passado, o historiador objetivo atribui o mesmo valor a todos os fatos, ao passado inteiro, faz um julgamento que não passa de um exercício de principiante e usa uma técnica cruel que, segundo Nietzsche, não deve ser ensinada aos jovens estudantes de história. O historiador ideal de Nietzsche suporta a pressão da

⁵²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 93-94.

⁵²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 94-95.

objetividade tradicional e determina que a objetividade é uma qualidade humana, é um julgamento carregado de valor. Somente através do julgamento carregado de valor a objetividade interpretativa supera a objetividade tradicional e transforma o conhecimento superficial do passado em conhecimento profundo. Segundo Nietzsche, os historiadores objetivos podem até chegar a emitir algum juízo de valor, mas tais juízos são os seus próprios e, por isso, não servem à história. Assim, apenas o historiador que não julga a partir de seus próprios valores ou a partir dos valores de sua época, ou seja, que julga de maneira diferente da atualidade, está apto a escrever a história. Se o historiador científico ou objetivo não consegue identificar o que deve e o que não deve conhecer do passado, é porque nunca vivenciou algo elevado e grandioso. E, para Nietzsche, “quem nunca viveu algo elevado e grandioso não saberá interpretar o elevado e o superior do passado”⁵²⁷. Portanto, apenas o historiador ideal de Nietzsche é capaz de interpretar a sentença enigmática do passado e de julgá-lo:

a sentença do passado é sempre a sentença de um oráculo: a qual, apenas como arquitetos do futuro, sábios do presente, vocês poderão entender. O efeito de Delfos, extraordinariamente profundo e vasto, explica-se pelo fato de que seus sacerdotes eram conhecedores acurados do passado; agora não convém saber que apenas aquele que constrói o futuro tem o direito de julgar o passado.⁵²⁸

O historiador ideal imaginado por Nietzsche não é um prolongamento do historiador objetivo. O filósofo enfatiza as características e ressalta também as distinções entre ambos ao longo da *Segunda Consideração Extemporânea*. O seu historiador ideal é intérprete do passado. É sábio do presente e consegue solucionar os problemas da sua expectativa ambiente. Não profetiza sobre o futuro. Pelo contrário, é construtor do porvir para as gerações vindouras. É visceral e difícil de entender. Tem consciência histórica e não é admirador das origens. Conhece as galerias subterrâneas da história. Julga com grandeza e amplitude de pensamento. É criador de valores. Sem dúvida, as características do historiador ideal de Nietzsche indicam um historiador forte e que sobreviveu ao próprio julgamento do historiador objetivo, a sua força tornou-se a qualidade determinante de sua objetividade.

Essas características são suficientes para distinguir inclusive o historiador objetivo na percepção de Nietzsche. O historiador objetivo é imitador do passado. É ignorante

⁵²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 95.

⁵²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 95-96.

acerca do presente e não consegue pensar as dificuldades de seu próprio tempo. Deixa-se aprisionar pelo passado. Com isso, só faz projetos para o futuro, projetos que nunca se concretizarão, pois nunca tomará as medidas e as providências necessárias para efetivar esses planos. É superficial e simples. Não tem consciência histórica desenvolvida e é fascinado pelas origens. Não conhece o que está debaixo da linha de visibilidade da história. Julga com egoísmo, frieza e estreiteza de pensamento. Não compara diferentes extratos da história sob diferentes perspectivas, portanto, não fabrica valores.

Esses dois tipos de historiadores indicam como Nietzsche compreende a história e o ofício de historiador. Pode-se dizer que o filósofo define a história a partir de duas linhas de pensamento na *Segunda Consideração Extemporânea*. A primeira (1) é a do domínio da historiografia científica, os historiadores objetivos são o seu alvo e é à prática deles que dirige as suas críticas; a segunda (2), a do domínio da cultura, as artes e as ciências são a sua meta e é a aplicação do espírito moderno às artes e às ciências objetivas que combate com todas as forças. Essas duas linhas confluem em sua obra de maturidade e estão presentes em seu projeto de uma “objetividade interessada”. Nesse sentido, Nietzsche consegue formular uma nova objetividade cujo valor colide com o valor da objetividade tradicional. Com essa nova objetividade, os historiadores poderão escrever uma nova história sob efeito da potência artística. Esta, resguardada pelo sentido histórico regulado, permitirá ao historiador exprimir-se de forma criativa e original. A objetividade como força criadora enfatizada por Nietzsche será responsável pelo julgamento pessoal do historiador, observando atentamente os momentos em que a justiça e a verdade devem operar, para evitar que sejam confundidas e justificadas pelo historiador como valores atemporais, dados, extramundanos, universais.

CAPÍTULO 3

PRELÚDIO METODOLÓGICO: CONSIDERAÇÕES ANTECIPATÓRIAS SOBRE OBJETIVIDADE CIENTÍFICA, VERDADE, ESPÍRITO LIVRE E VIRTUDES DO TEMPO NA CRÍTICA DE NIETZSCHE À CULTURA MODERNA EM *ALÉM DO BEM E DO MAL* (1886)

No Capítulo segundo desta tese, discutiu-se a crítica de Nietzsche à história e aos “historiadores objetivos”, que sustentavam uma explicação objetivista da historiografia, juntamente com uma explicação livre de interferências pessoais. Neste Capítulo terceiro, com foco primário em *Além do Bem e do Mal* (1886), debate-se a substituição operada por Nietzsche de uma objetividade histórica positivista por uma objetividade não científica. O seu movimento em busca de uma objetividade livre das exigências e dos valores científicos, que guia de modo particular a sua visão de uma objetividade não positivista, no interior da cultura moderna, culmina em sua concepção de ‘*objetividade futura*. Nesse processo, o filósofo e o homem de ciência do futuro têm a função de criar as condições para o aparecimento dessa outra forma de objetividade. A objetividade cultivada no positivismo leva a um “senso histórico” que aprisiona o espírito de filólogos, filósofos, historiadores e cientistas na verdade dos fatos. A crítica de tal senso histórico exacerbado deve ser possível através da crítica que brota desse mesmo senso histórico (Capítulo segundo). A objetividade não positivista, que se baseia em um “espírito livre” e aposta em uma verdade não objetiva dos fatos, deve ser capaz de desenvolver outro “senso científico” (um dos temas centrais das explanações deste Capítulo terceiro). O problema é se ela consegue realizá-lo, tendo em vista a contradição que lhe é própria. Afinal, a objetividade não positivista é tanto objetividade quanto crítica da objetividade.

Assim, neste Capítulo, enfatiza-se que Nietzsche considera o filósofo e o homem de ciência do futuro como diferentes dos filólogos, filósofos, historiadores e cientistas tradicionais, como pensadores que experimentam um “espírito livre” e não totalmente objetivo, que têm uma consciência interessada e que emitem juízos de valor sobre os fatos. De igual forma, mostra-se que enquanto o “senso histórico” da objetividade positivista está ligado a fatos demonstráveis por meio de procedimentos impessoais, o “senso científico” da objetividade não positivista pelo qual Nietzsche se interessa envolve atitudes como olhar em todas as direções, criticidade e desconfiança, formas adequadas de juízo de valor etc. Nesse sentido, analisam-se não apenas as atitudes do filósofo e do

homem de ciência do futuro, mas também as condições culturais ótimas para o desenvolvimento de tal “senso científico” de objetividade pós-positivista que Nietzsche deixa entrever. Ao perguntar pelas condições culturais ideais para o desenvolvimento do instinto científico pós-positivista, Nietzsche apresenta a preocupação com o entendimento que Nietzsche tem da cultura científica moderna. Com isso, convida-se a discutir questões problemáticas sobre a gratidão e a renúncia de Nietzsche ao espírito científico, sobre a conexão que ele estabelece entre ciência e valores, sobre a relação que ele estabelece entre objetividade e vontade ou a ausência dela, e sobre as pontes que ele constrói entre objetividade e avanço ou degenerescência cultural. Neste Capítulo, concentra-se, ainda, em debater sobre a possibilidade de uma objetividade científica pós-positivista “cosmopolita” para a cultura moderna. Importante para o argumento geral desta tese, este Capítulo também é um prelúdio para a discussão de Nietzsche acerca da “objetividade interessada”. Enquanto as motivações filosóficas de Nietzsche para a defesa de uma “objetividade desinteressada” são expostas e examinadas no Capítulo 1, o Capítulo 3 estabelece uma conexão entre o Capítulo 2, em que se mostra como ele nega a objetividade dos historiadores oitocentistas, e o Capítulo 4, em que se apresenta a sua objetividade do futuro como uma resposta aos seus contemporâneos ainda alinhados com uma objetividade desinteressada. É uma preparação, portanto, para a discussão da ‘objetividade’ futura, na qual se baseia seu apelo para dispensar o ideal de objetividade desinteressada em favor de uma concepção alternativa de objetividade interessada.

Na abertura do Prólogo a *Além do Bem e do Mal* (1886)⁵²⁹, ao comparar o conceito de verdade à imagem da mulher⁵³⁰, Nietzsche busca fazer uma crítica à concepção

⁵²⁹ Alguns dos esboços muito utilizados para entender o sentido possível dos capítulos e seções da obra *Além do Bem e do Mal* são estes: ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Nietzsche's Beyond Good and Evil: A Reader's Guide*. New York: Continuum, 2011; BURNHAM, Douglas. *Reading Nietzsche: An analysis of Beyond Good and Evil*. Stocksfield: Acumen, 2007; HORSTMANN, Rolf-Peter. *Nietzsche: Beyond Good and Evil*. In: R. B. Pippin (ed.). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 178-198; LAMPERT, Lourenço. *Nietzsche's Task: An interpretation of Beyond Good and Evil*. New York: Yale University Press, 2001; PRANGE, Martine. *Beyond Good and Evil*. In: BISHOP, Paul. (ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, Rochester/New York: Camden House, 2012, pp. 232-250; SOUTHWELL, Gareth. *A Beginner's Guide to Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009; e, finalmente, TONGEREN, Paul Van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para Além do Bem e do Mal”*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012. Nesta investigação, segue-se, portanto, a mesma lógica pensada por esses comentadores, procurando estabelecer relações entre o conceito de objetividade científica e as ideias de verdade, vontade de verdade, espírito livre, e, por fim, virtudes do tempo, de forma esquemática e totalmente sequenciada, com a intenção de chegar com segurança ao problema da objetividade científica na cultura moderna e à sua solução.

⁵³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 7. Sobre a curiosa relação que Nietzsche estabelece entre o conceito de verdade e a figura da mulher, conferir: FERRAZ, Maria

objetiva de verdade que embasa a filosofia, o conhecimento científico e outras formas de investigação⁵³¹. Criticar essa concepção é sua principal tarefa, e ele pretende desempenhá-la da maneira mais criativa possível, fazendo uso de metáforas, comparações, associações e correlações para tornar a sua compreensão mais fácil. O filósofo denomina de várias formas os modos de aproximação e de conquista da verdade dos filósofos e homens de ciência de seu tempo. Nesse sentido, fala de “superstição popular de um tempo imemorial”, “jogo de palavras ou sedução por parte da gramática”, “generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos”⁵³². Nietzsche fornece uma maneira para combater essa noção de verdade e a sua busca equivocada, a saber: “pôr a verdade de ponta cabeça”⁵³³. Essa maneira pode ser utilizada contra o conhecimento como um todo, quando se levam em consideração a sua “vontade de verdade”, o “valor” dessa vontade de verdade, e a vontade de verdade e o seu valor em relação a outros desejos e valores⁵³⁴. Segundo Nietzsche, acontece o mesmo erro com os especialistas no que diz respeito às mulheres, pois a mulher como verdade não se deixa ser tocada, muito menos aprisionada, e logo os especialistas se veem desanimados e desencorajados na sedução de sua dama. Essa brincadeira tingida de ironia e sarcasmo que Nietzsche faz com o conceito de verdade e a imagem da mulher evidencia um aspecto que é fundamental ao conhecimento e à consciência intelectual: “o espírito livre, *muito* livre”⁵³⁵. O erro comum aos filósofos dogmáticos e platônicos e aos especialistas em

Cristina Franco. Verdade-mulher, amor e amizade em Nietzsche. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, pp. 115-129. Ver também: ALMEIDA, Rogério Miranda de. Beyond Good and Evil. In: *Nietzsche and Paradox*. Translated by Mark S. Roberts. Albany: State University of New York Press, 2006, pp. 159-188.

⁵³¹ Para ter uma noção sintética dos conceitos de verdade e de ciência em *Além do Bem e do Mal*, ver: SEDGWICK, Peter R. Truth. In: *Nietzsche: The Key Concepts*. London: Routledge, 2009, pp. 147-152; e SEDGWICK, Peter R. Science, pp. 136-137. Já acerca da crítica de Nietzsche ao conceito de verdade da ciência numa perspectiva global, isto é, sem estabelecer diferenças essenciais entre a racionalidade filosófica clássica e a racionalidade científica moderna, em seu projeto filosófico, ver: MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 3ª ed. rev. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

⁵³² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 7.

⁵³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 8.

⁵³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 9.

⁵³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 8. Uma rápida discussão sobre a concepção “espírito livre” em Nietzsche foi realizada por Clademir Luís Araldir, em dois trabalhos, em *Nietzsche, Foucault e a Arte de Viver* e em *Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e transformações na Filosofia do Século XIX*. Segundo Araldir, a obra em que o filósofo alemão inicia a sua filosofia do espírito livre é *Humano, Demasiado Humano I*. Contudo, é em *Além do Bem e do Mal* que essa filosofia é praticada, porque ele faz a crítica da moral, da metafísica e da religião, enfim, da modernidade ocidental. Para Araldir, com esse conceito, em sua obra intermediária *Humano, Demasiado Humano I*, Nietzsche “constrói uma nova arte de viver, desprendida das formas ético-políticas tradicionais e modernas” (2020, p. 51). Mas é em sua obra tardia *Além do Bem e do Mal* que ele reconhece aos filósofos a importante “tarefa de consumir a criação de novos valores” (2017, p. 132). Para saber mais sobre o assunto, ver: ARALDIR, Clademir Luís. Nietzsche: a crítica da moral e a filosofia do futuro. In: *Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e*

mulheres é “colocar na cabeça a verdade e negar o que é mais básico à vida, a saber, a perspectiva”⁵³⁶. Para Nietzsche, no entanto, os filósofos e demais especialistas não têm conhecimento suficiente das mulheres e, portanto, do conceito de verdade. Consequentemente, eles também não têm uma filosofia perspectivística⁵³⁷ da verdade e uma compreensão adequada das mulheres⁵³⁸. Ao tratar o conceito de verdade fazendo uma espécie de trocadilho com a imagem da mulher, Nietzsche busca, portanto, criticar a filosofia dogmática e as formas errôneas de aproximação e conhecimento da verdade de seu tempo.

No Capítulo primeiro, intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche sugere que não só a verdade, mas também as atividades de busca da verdade dos filósofos e homens da ciência devem ser examinadas: a primeira atividade é saber “*Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente à verdade?*”⁵³⁹. Ele mesmo responde: a vontade, a “vontade de verdade” é que nos coloca questões⁵⁴⁰. A outra atividade, a que ele considera realmente fundamental é: questionar o *valor* dessa vontade⁵⁴¹. Nietzsche não nega a verdade; pelo contrário, ele questiona os modos de julgar típicos dos que constituem preconceitos, dos que acreditam apenas no bem da verdade e em sua força normativa. Para ele, a mentira também é útil para a vida. Há muita coisa no mundo que precisa da mentira e de sua força normativa para continuar existindo⁵⁴². A mentira pode promover, conservar e cultivar a vida de várias maneiras: 1) por meio de juízos falsos, inclusive os considerados “juízos sintéticos *a priori*”⁵⁴³; 2) por

transformações na Filosofia do Século XIX. Pelotas: NEPFIL Online, 2017, pp. 115-138; ARALDIR, Clademir Luís. *Nietzsche, Foucault e a Arte de Viver*. Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

⁵³⁶ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. Overview of Themes. In: *Nietzsche's Beyond Good and Evil: A Reader's Guide*. New York: Continuum, 2011, pp. 8-9.

⁵³⁷ Hermann Nohl afirma que a fonte de Nietzsche para o desenvolvimento dessa ideia é o livro *O mundo real e o mundo aparente*, de Gustav Teichmüller. Segundo Nohl, a partir da leitura desse livro, Nietzsche desenvolve os principais conceitos e teorias de *Para Além do Bem e do Mal*, inclusive o conceito de Perspectivismo e a doutrina do mundo aparente por trás do qual não há real. Sobre isso, ver: NOHL, Hermann. Uma fonte histórica do perspectivismo de Nietzsche: G. Teichmüller, o mundo real e o mundo aparente. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n. 4, pp. 279-286, 2020.

⁵³⁸ BURNHAM, Douglas. Nietzsche's Title and Preface. In: *Reading Nietzsche: An analysis of Beyond Good and Evil*. Stocksfield: Acumen, 2007, pp. 1-8.

⁵³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 9.

⁵⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 9. Alexander Nehamas discute alguns aspectos do tema da “vontade de verdade” em *Além do Bem e do Mal*. Ver: NEHAMAS, Alexander. Will to Knowledge, Will to Ignorance and Will to Power in Beyond Good and Evil. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 90-108.

⁵⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 9.

⁵⁴² ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. On The Prejudices Of The Philosophers, p. 31.

⁵⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 11.

meio de artifícios, como a ironia ou “olhar irônico”, “os truques sutis dos moralistas”⁵⁴⁴; 3) por meio de invenções e fabricações, ou produção de imagens e “evidências” falsas sobre o mundo⁵⁴⁵. Nesse sentido, tanto a verdade quanto a mentira têm vantagens práticas para Nietzsche. Em oposição às tendências de busca da verdade dos filósofos e homens da ciência modernos, uma nova espécie de filósofos e homens da ciência sérios, questionadores e perigosos deverá surgir⁵⁴⁶. Nietzsche declara que será essa nova estirpe de filósofos e de homens da ciência que se ocupará da filosofia e das tarefas do conhecimento no futuro: “questionará o valor da verdade e do conhecimento e sua relação com a avaliação da ‘vida’”⁵⁴⁷. Assim, ele delineia possibilidades de desaparecimento dos filósofos e dos homens da ciência contemporâneos, reivindicadores da verdade absoluta, e de surgimento de novos filósofos e homens da ciência no futuro, preocupados em fazer a crítica da moral⁵⁴⁸, da verdade, da vontade de verdade e do valor da vontade de verdade, que, mais adiante, desembocará na ideia da *‘objetividade’ futura*.

Mas nem a “vontade de verdade”, que sugere a abertura para novas perguntas e outros tipos de problema, nem o “valor” dessa vontade conseguem erradicar totalmente a busca pela verdade em si dos filósofos e cientistas, busca essa que evidencia que seus modos de julgar e de avaliar constituem o “típico preconceito pelo qual podem ser conhecidos os metafísicos”⁵⁴⁹ e a enganosa “crença nas oposições de valores”⁵⁵⁰ que renunciam à vida, negam a vida.

Nesse sentido, Nietzsche sugere, em primeiro lugar, que filósofos e cientistas “duvidem”⁵⁵¹ de seus julgamentos, que mudem os seus modos de ver as coisas e adotem outras perspectivas; em segundo lugar, que eles superem a fé nos valores opostos, entendam que suas valorações e oposições de valor não são simples avaliações, e considerem a vida um valor essencial. Duvidar dos próprios julgamentos é importante não só para adquirir maior entendimento sobre o que se apresenta como verdade e como

⁵⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 12

⁵⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 19-21.

⁵⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 9-10.

⁵⁴⁷ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. Overview of Themes, p. 9.

⁵⁴⁸ Sobre a crítica de Nietzsche à moral e a importância de tal crítica para a constituição e o desenvolvimento de uma possível filosofia do futuro, ver: TONGEREN, Paul Van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para Além do Bem e do Mal”*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

⁵⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 10.

⁵⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 10.

⁵⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 10.

mentira, mas também para superar a aversão potencial que se tem à mentira⁵⁵². A esse respeito, Nietzsche fixa a atenção na relação entre julgamento e valor. O julgamento tem a ver não apenas com o verdadeiro e o falso, mas também com o valor do verdadeiro e do falso. Para ele, o julgamento e o exercício do julgamento estão relacionados às condições de vida, à sua possibilidade e à sua vivência⁵⁵³. Assim Nietzsche escreve:

Pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações de fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, perspectivas de rã, para usar uma expressão familiar aos pintores. Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se possa atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida.⁵⁵⁴

Para Nietzsche, entretanto, não basta conhecer de onde vem a vontade de verdade e o que constitui essa vontade: é preciso também ter “consciência” de que por trás de todo pensamento existem valorações para a continuação de um certo tipo de vida. Nietzsche distingue “consciência” do “instinto” inconsciente e não reflexivo, e inclui a consciência entre as outras atividades deste último, que controla e orienta o que se pensa e como se pensa, até mesmo o pensamento científico e filosófico. Ele diz:

Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.⁵⁵⁵

Enquanto os filósofos e os homens de ciência não tiverem noção de que as suas valorações atendem às suas próprias vontades, e por isso não são puras, objetivas e independentes de suas necessidades, desejos e interesses pessoais, a busca pela verdade absoluta não deixará de ser a premissa básica de seus conhecimentos. O que Nietzsche chama de consciência os faria admitir isso e usar os seus preconceitos e prejulgamentos a favor da vida. “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.”⁵⁵⁶ Esse ponto é importante, porque Nietzsche não está sugerindo que, se os filósofos e homens de

⁵⁵² ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *On The Prejudices Of The Philosophers*, p. 32.

⁵⁵³ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *On The Prejudices Of The Philosophers*, p. 44.

⁵⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 10.

⁵⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 11.

⁵⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 12.

ciência realmente querem evitar preconceitos, devem negar a verdade. O “reconhecer a inverdade como condição de vida”, do qual ele fala, é, ao mesmo tempo, criar outras verdades para manutenção da vida. Em vez de criadores de novas verdades, porém, os filósofos e homens de ciência são defensores e reprodutores de seus preconceitos, mesmo que não admitam isso. Diante das “verdades mortais”⁵⁵⁷ da filosofia e das ciências, a razão da vida exige que sejam criadas “verdades vivas”⁵⁵⁸, verdades essas que coloquem a vida em um patamar que ela jamais esteve, para que crie valores, torne-se mais forte, e produza ainda mais vida. Essa tarefa de criação de verdades vivas e substituição de verdades mortais é uma das dimensões de um amplo conjunto de atividades, inclinações e capacidades cultivadas da filosofia do futuro de Nietzsche, e ele levará praticamente o resto do livro para explicitá-las e desmoralizá-las. Por meio de uma filosofia “além do bem e do mal”, ou “transmoral”⁵⁵⁹, que Nietzsche mesmo quer produzir, a moral e as afirmações metafísicas, que sempre impulsionaram o conhecimento científico e filosófico, finalmente serão explicadas, permitindo, com isso, outras formas de conhecimento⁵⁶⁰.

Como Nietzsche descreve, o homem moderno que segue sua “vontade de verdade” e “ambição metafísica de certeza”⁵⁶¹ não permite que surja algo de novo e autêntico na vida. Esse homem só acredita no conhecimento positivista. Os diversos conceitos que provêm do “positivismo que se apresenta no mercado”⁵⁶², em vez de ajudarem o homem a viver melhor, provocam nele “a náusea do gosto mais exigente face ao colorido de feira e aspecto andrajoso desses filosofastros da realidade, nos quais nada há de novo e autêntico exceto o colorido”⁵⁶³. Uma das preocupações da filosofia do futuro de Nietzsche é justamente o desenvolvimento de um novo tipo de gosto. Essa concepção de gosto não tem a ver com as discussões de Kant sobre o “desinteresse” em sua *Crítica do Julgamento*. Muito provavelmente, Nietzsche está preocupado com um tipo de gosto mais refinado. Essa concepção de gosto está relacionada à sua preocupação mais ampla com valores e como eles moldam objetos de investigação e motivam ações. Além disso, está relacionada

⁵⁵⁷ STRAUSS, Leo. *Nietzsche Beyond Good & Evil*. St. John’s College, Annapolis, Maryland, 1971, p. 3.

⁵⁵⁸ STRAUSS, Leo. *Nietzsche Beyond Good & Evil*, p. 3.

⁵⁵⁹ STRAUSS, Leo. *Nietzsche Beyond Good & Evil*, p. 16.

⁵⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 13.

⁵⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 16.

⁵⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 16.

⁵⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 16.

ao julgamento do valor da vida⁵⁶⁴. Nietzsche parece imaginar os filósofos do futuro desempenhando atividades para cultivo desse novo gosto. Nesse sentido, os filósofos do futuro não tentam simplesmente entender o mundo; eles buscam, sobretudo, mudar o mundo, e não apenas ajudando os outros a conhecerem melhor, mas também agirem de maneira diferente, porque querem coisas diferentes. Motivar pensamentos e ações diferentes exige cultivo de um novo tipo de gosto. A percepção de Nietzsche da condição do homem moderno incide sobre a dificuldade dessa tarefa⁵⁶⁵.

Também o homem moderno precisa ter em mente que o conhecimento só é útil se relacionado à “ótica-de-perspectivas-da-vida”⁵⁶⁶. Nietzsche concebe o conhecimento como expressão ou um desdobramento da complexa interação entre vontade, perspectivismo e vida. Um conhecimento é um ponto de vista de um comando da vontade, que é moldada pelos interesses e valores da vida. Os filósofos e cientistas modernos não veem o conhecimento sob a perspectiva de seus impulsos dominantes, do que eles valorizam e da vida. E não pode haver vontade sem valor, conhecimento sem vontade e, portanto, filosofia e ciências livres de valores⁵⁶⁷. Somente os filósofos e cientistas que não acreditam em “certezas imediatas”⁵⁶⁸ podem desfazer os equívocos do conhecimento que “apreende seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’”⁵⁶⁹. Todavia, esse conhecimento baseado em certezas imediatas não é de todo fortuito, mas pertence a um sistema de pensamento que produz filosofias e ciências formalizadas. No entanto, nesse ponto do texto, Nietzsche não fornece muitas informações sobre esse sistema de pensamento. A informação geral que ele oferece é a distinção entre interpretação e explicação. Como a física, essas filosofias sistemáticas apenas explicam o mundo, e o explicam por meio de esquemas lógicos e conceitos puros⁵⁷⁰. Não fornecem boas interpretações dos fenômenos investigados. Mesmo a filologia, que tentava formalizar seus métodos para se tornar uma ciência, não faz boas interpretações da realidade. Em contrapartida, a psicologia, mesmo “presa a preconceitos e tremores morais”⁵⁷¹, é a única ciência capaz de penetrar nas profundezas da mente dos investigadores e fazer uma boa interpretação dos seus

⁵⁶⁴ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. On The Prejudices Of The Philosophers, p. 30.

⁵⁶⁵ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. On The Prejudices Of The Philosophers, p. 46.

⁵⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 18.

⁵⁶⁷ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. On The Prejudices Of The Philosophers, p. 45.

⁵⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 21.

⁵⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 22.

⁵⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 25-26.

⁵⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 29.

preconceitos morais. Nesse sentido, a psicologia apresenta-se a Nietzsche como “rainha das ciências”⁵⁷², como o melhor instrumento para resolução dos problemas fundamentais do conhecimento.

É a partir dessas discussões morais sobre a vontade de verdade e o valor normativo da verdade que, no Capítulo segundo intitulado “O espírito livre”, Nietzsche introduz a questão da importância do “espírito livre” para o desenvolvimento futuro da filosofia e das ciências. “E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não saber, de incerteza, de inverdade.”⁵⁷³ A exposição dessa base ignorante da ciência e de toda oposição de valores dos homens do saber é importante para mostrar que as suas atividades de conhecimento não são completamente equivocadas. Embora o conhecimento seja o seu alvo, também os homens do saber podem ser intencionalmente ignorantes, pois grande parte de suas atividades em função da vida depende de simplificações e falsificações⁵⁷⁴. Então, “essa vontade de ignorância, ou desconhecimento, essa vontade de falta de certeza e verdade [dos homens do saber] não deve necessariamente ser concebida como precisamente o oposto da vontade de conhecimento”⁵⁷⁵. Pelo contrário, Nietzsche considera essa ignorância do conhecimento, ou desconhecimento, como um tipo de “refinamento” da vontade de conhecimento do homem, o que sugere que, para ele, a ignorância pode ser uma artificialidade, uma fabricação, para afirmar a vida⁵⁷⁶. Esse refinamento da vontade de conhecimento pode significar uma espécie de purificação ou limpeza da mancha moral ocasionada pela mentira, e a busca por um tipo de conhecimento ceticista, que é crítico de maneiras de pensar e conceber as coisas por meio de oposição de valores. Todavia, Nietzsche não defende um conhecimento totalmente livre de verdades moralizadas e de preconceitos, avaliações e orientações opostas, porque isso é impossível. O que ele defende é uma compreensão do conhecimento baseada na prática da consciência intelectual mencionada no capítulo anterior⁵⁷⁷.

⁵⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 30.

⁵⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 31.

⁵⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 31.

⁵⁷⁵ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *The Free Spirit*, p. 64.

⁵⁷⁶ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Overview of Themes*, p. 12.

⁵⁷⁷ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *The Free Spirit*, p. 64.

As atividades de conhecimento aqui apresentadas têm respaldo na concepção de verdade da ciência moderna, “que se apresenta como pura e desinteressada, mas que pode assumir formas cruéis e incorporar intenso ódio pessoal”⁵⁷⁸, da qual Nietzsche sempre parte para fazer seus comentários nesta obra em relevo e em obras anteriores. O critério para a chegada da filosofia do futuro está na compreensão de que mesmo a melhor ciência do presente quer prender o homem ao mundo da oposição de valores. A partir desse critério é possível entender a recomendação de Nietzsche: “Tenham cuidado, filósofos e amigos do conhecimento; evitem o martírio! O sofrimento ‘pela verdade’”⁵⁷⁹. Porque, além da verdade corromper a consciência intelectual do homem à medida que o torna passível de objeções, ela ainda necessita de defensores na terra⁵⁸⁰. A vontade de ter razão faz com que os filósofos e homens de ciência cometam vários sacrifícios estúpidos em nome da verdade, tornem-se mártires da verdade. Como Nietzsche considera os mártires homens degenerados (desconfiados, ressentidos, “venenosos”), ele sugere que o tipo de solidão que ele imagina é uma condição para os filósofos e homens de ciência serem bons, ou melhor, para eles permanecerem bons. Nesse sentido, Nietzsche diz: “Melhor se afastarem! Fugam para se esconder!”⁵⁸¹ Os filósofos e homens de ciência devem escolher “a boa solidão, a solidão livre, animosa e leve”⁵⁸², sem esquecer que isso “também lhes dá direito a continuar bons em algum sentido!”⁵⁸³, a fim de preparar a filosofia do futuro. Para Nietzsche, esta solidão livre é a marca dos filósofos e homens de ciência do futuro, é também um passo importante no caminho da consciência intelectual.

À vista disso, “o homem seletivo” procura instintivamente a reclusão, onde esteja a “salvo do grande número, da maioria, da multidão, onde possa esquecer a regra ‘homem’, enquanto exceção a ela”⁵⁸⁴. Todavia, segundo Nietzsche, o “homem do conhecimento” não pode viver dessa maneira, porque precisa estudar o “homem *médio*”⁵⁸⁵. A solidão é uma escolha sua, e não um instinto ou uma obrigação. Ao contrário do homem seletivo, o homem do conhecimento trata diretamente com os homens, ele “percorre as muitas cores da aflição, enrubesce e empalidece de nojo, fastio, compaixão, tristeza, isolamento”⁵⁸⁶. O

⁵⁷⁸ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. Overview of Themes, p. 12.

⁵⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 32.

⁵⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 32.

⁵⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 32.

⁵⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 32.

⁵⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 32.

⁵⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 33.

⁵⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 33.

⁵⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 33.

homem do conhecimento, nesse sentido, é um “homem de gosto elevado”⁵⁸⁷. Onde o tipo descrito primeiro se “esquiva da multidão e permanece quieto e orgulhoso em seu castelo”⁵⁸⁸, o segundo, por sua vez, “desce” da torre de marfim e, sobretudo, “entra”⁵⁸⁹ na multidão. A “exceção” parece ser mais atraente ao homem seletivo, enquanto para o homem do conhecimento a “regra” é mais interessante de ser estudada⁵⁹⁰.

Mesmo com as diferenças entre o homem seletivo e o homem do conhecimento, nos dois tipos predominam a noção de isolamento. Porém, para Nietzsche, o isolamento do homem de conhecimento é como se fosse benéfico, como se fosse o desejável para o filósofo que se dedica seriamente ao estudo do homem comum. De fato, Nietzsche descreve o isolamento do filósofo predestinado ao conhecimento como se fosse o afastamento do homem de “exceção”, porque o estudo do homem médio exige “muita dissimulação, autossuperação, familiaridade, má companhia”⁵⁹¹. Mas justo por causa desse afastamento do homem de exceção é que há aproximação do homem de “regra”, o homem que é “má companhia”, ou seja, o homem “igual”. O filósofo precisa tanto desta má companhia que Nietzsche considera a sua aproximação dos iguais uma coisa vantajosa: “isto é parte necessária no currículo de todo filósofo, talvez a parte mais desagradável, mais malcheirosa, mais rica em decepções”⁵⁹². Assim Nietzsche fala do autêntico filósofo ou homem do conhecimento do futuro. Se apenas a aproximação dos homens de regra determina a sua formação curricular, esse homem pode ter um gosto elevado, refinado?

Nietzsche deixa claro que, em relação ao gosto do homem seletivo, o filósofo ou o homem do conhecimento tem um gosto mais elevado. Ele não distingue um gosto do outro, mas deixa entender que, pela falta de contato com o homem comum, o gosto do homem seletivo sucumbe ao gosto do filósofo ou homem do conhecimento do futuro. Estes irão sempre mais fundo na investigação, porque conheceram as decepções do homem comum de que necessitam para a elevação de seu gosto. O conhecimento das decepções do homem comum deve servir ao cultivo do gosto sempre elevado. Todavia, se o filósofo ou o homem do conhecimento do futuro não assumir esse tipo de conhecimento como

⁵⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 33.

⁵⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 33.

⁵⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 33.

⁵⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 33.

⁵⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 33.

⁵⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 33-34.

parte de seu currículo, não conseguirão desenvolver esse gosto refinado. Não se importarão nem com as decepções dos homens comuns nem com o fato de que os seus modos de conhecer serão determinados pelo gosto ideal do homem seletivo. Porque o gosto ideal do homem seletivo terá se tornado o elevado, a fim de mostrar que a exceção é a regra. Uma exceção só poderá ser a exceção se ela se impuser frente a outras exceções. Reconhecida como a exceção, ganha, assim, a característica de regra, de comum. Exatamente por esse sentido o gosto do homem seletivo não pode ser tomado como regra. O gosto elevado do filósofo ou homem do conhecimento, do qual Nietzsche fala, não é de forma alguma uma exceção tornada regra, como se fosse algo ideal tornado comum, para ser reconhecido por todos. Pelo contrário, é por ser regra que o homem moderno deve reconhecer o gosto elevado do filósofo ou homem do conhecimento como o gosto a ser cultivado por todos no futuro.

Nesse sentido, Nietzsche explora os perigos da independência nas formas de solidão e isolamento. Para ele, a independência é para poucos: “é prerrogativa dos fortes”⁵⁹³. A esse respeito, ele compreende que os fortes que procuram viver isolados do mundo demonstram ser não apenas fortes, mas também temerários acima de qualquer medida⁵⁹⁴. Porque para o homem forte o que importa é conhecer a fundo aspectos da vida, independentemente de seus perigos, ignorando até mesmo os monstros da consciência: “ele penetra num labirinto, multiplica mil vezes os perigos que o viver traz consigo; dos quais um dos maiores é que ninguém pode ver como e onde se extravia, se isola e é despedaçado por algum Minotauro da consciência.”⁵⁹⁵ Esses aspectos caracterizam o homem forte, o homem que se isola por opção. O homem forte não teme os efeitos contrários do isolamento, não está preocupado consigo mesmo nem com os outros, apenas com o conhecimento.

O filósofo e o homem do conhecimento do futuro pensam de maneira diferente o conhecimento. Eles não apenas distinguem o conhecimento exotérico (que “vê, estima, mede, julga a partir de fora, não de dentro: o essencial é que ele vê as coisas a partir de baixo”⁵⁹⁶) do esotérico (que “vê as coisas a partir de cima”⁵⁹⁷), como também rejeitam este último sentido. Sua força vital está exatamente em saber distinguir esses dois tipos

⁵⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 36.

⁵⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 36.

⁵⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 36-37.

⁵⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 37.

⁵⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 37.

de conhecimento e incorporar o primeiro. Este ponto é importante para entender como, para Nietzsche, a distância cria perspectivas diferentes e como diferentes constituições têm diferentes formas de nutrição, poluição e veneno. Na relação que ele estabelece entre o “tipo superior de homem”⁵⁹⁸ e o “tipo bem diverso e menor [de homem]”⁵⁹⁹, essa força vital se apresenta, na realidade, como instrumento de conhecimento. Ela identifica suas constituições: “o que serve de alimento ou de bálsamo para o tipo superior de homem, deve ser quase veneno para o tipo bem diverso e menor”⁶⁰⁰. Mostra o que falta a cada tipo de homem. Para um filósofo ou o homem do conhecimento do futuro, que se enquadra no tipo superior, “as virtudes de um homem vulgar talvez significassem fraqueza e vício”⁶⁰¹. Não existe coisa mais prejudicial a esse tipo de homem do que incorporar as “qualidades” do homem vulgar: “é possível que o homem de alta linhagem, acontecendo ele degenerar e sucumbir, só então adquirisse as qualidades que o levariam a ser venerado como um santo, no mundo inferior à que teria descido”.⁶⁰² Essas qualidades teriam um valor inverso para sua alma, assim como para sua saúde. Sua força vital diminuiria à medida que agregasse essas qualidades: há qualidades que quanto mais elevam o homem e o fazem um ser venerável, tanto mais baixa força vital ele possui. A elevação do homem vulgar incapacitaria a vida do homem verdadeiramente superior.

Na exposição da constituição de vida dos dois tipos de homem, Nietzsche ataca o “gosto pelo incondicional” que caracteriza a juventude: gosto que venera e despreza pessoas e coisas sem a “arte da nuance”, sem sutileza, sem a artificialidade própria dos artistas da vida⁶⁰³. Nietzsche diz que esse gosto juvenil “falseia pessoas e coisas”⁶⁰⁴ de tal forma que “desabafa” suas “iras” e “reverências”⁶⁰⁵. Mais tarde, mesmo com o desenvolvimento de outro gosto contra esse gosto incondicional, esse novo gosto traz os sinais e as loucuras da juventude⁶⁰⁶. O homem superior, em cujo gosto Nietzsche pensa, esse tem de ser o resultado de reflexão demorada, sem iras e venerações. Nesse sentido,

⁵⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 37.

⁵⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 37.

⁶⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 37.

⁶⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 37.

⁶⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 37.

⁶⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 38.

⁶⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 38.

⁶⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 38.

⁶⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 38.

o homem superior não é o jovem atual, amadurecido pelo tempo, mas outro homem, o homem determinado pelo futuro.

A autoconsciência é o critério para determinação do filósofo ou homem do conhecimento do futuro. Nietzsche faz uma breve história do desenvolvimento da moralidade, desde sua era chamada de pré-histórica, em que “o valor e não valor de uma ação era deduzido de suas consequências”⁶⁰⁷, passando pela sua fase moral, em que se consideram a ação em si e a sua origem⁶⁰⁸, até suas possibilidades supramorais, em que não se valorizam mais ou se desvalorizam a ação em si e a crença na sua origem. No período pré-moral da humanidade, o imperativo “conhece-te a ti mesmo” ainda não era conhecido⁶⁰⁹. No período moral, é “a origem da ação, e não mais as suas consequências, que determina o seu valor”⁶¹⁰, ou seja, “a origem da ação é interpretada a partir de uma intenção e o valor de uma ação reside no valor de sua intenção”⁶¹¹. Há assim uma inversão de perspectivas⁶¹². Nesse momento, escreve Nietzsche, “fez-se a primeira tentativa de autoconhecimento”⁶¹³. Entretanto, apenas na época da sua filosofia supramoral, na qual haverá um “autoescrutínio e aprofundamento do homem”⁶¹⁴, é que se fará, por fim, uma nova história da moral, que suspeita de que o “valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é não-intencional”⁶¹⁵. Essa história extramoral “interpreta”⁶¹⁶ a ação como “não-intencional”⁶¹⁷, mas que pode ser “tornada consciente”⁶¹⁸, porque entende que toda ação “relewa”⁶¹⁹ e ao mesmo tempo “esconde algo”⁶²⁰. Acredita que a intenção é “apenas sinal e sintoma que exige primeiro interpretação”⁶²¹, e, além disso, “um sinal que nada significa por si”⁶²². Entende que a moral, isto é, “a moral das intenções”⁶²³, é “um

⁶⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶²² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 39.

⁶²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez”⁶²⁴, algo que deve ser “superado”⁶²⁵. A superação da moral, como também a autossuperação da moral, parece ser a tarefa primordial da consciência na filosofia do futuro de Nietzsche⁶²⁶.

A superação da moral e autossuperação da moral, por Nietzsche pensadas, só poderão acontecer se as consciências estiverem preparadas para essas mudanças. Quanto mais “finas e honestas”⁶²⁷, e “maliciosas”⁶²⁸, forem as consciências, mais favoráveis serão as chances de superação e autossuperação da moral. Nesse sentido, é preciso “questionar impiedosamente e conduzir ao tribunal os sentimentos de abnegação, de sacrifício em favor do próximo, e toda moral da renúncia de si”⁶²⁹, que podem não concordar entre si e, assim, impedir a superação e a autossuperação da moral. Do mesmo modo, a estética da “contemplação desinteressada”⁶³⁰, com a qual a arte moderna procura criar uma falsa “consciência tranquila”⁶³¹, que impede não só a desconfiança da moral dos outros e da própria moral, mas também da moral em si⁶³². O filósofo ou o homem do conhecimento do futuro precisa conhecer a moral dos outros e a própria moral, assim como a moral em si, caso contrário, não será possível pensar uma nova filosofia dos valores.

O filósofo e o homem do conhecimento do futuro terão o dever de desconfiar da “essência das coisas”⁶³³ e da “crença nas certezas imediatas”⁶³⁴. Porque essência e crença são constituições próprias do homem moderno. No sentido de que demonstram a sua “ingenuidade moral”⁶³⁵ frente ao mundo. Todavia, o filósofo e o homem do conhecimento do futuro terão “o dever de desconfiar, de olhar obliqua e maliciosamente a partir de abismos de suspeitas”⁶³⁶. Assim como Nietzsche, eles terão de “aprender a pensar as coisas de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado”⁶³⁷. Terão

⁶²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶³² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 40.

⁶³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 41.

⁶³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 41.

⁶³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 41.

⁶³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 41.

de desafiar o valor da verdade reinante, a preocupação que inaugura o livro: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve.”⁶³⁸ Neste momento, Nietzsche oferece uma declaração direta e concisa do que é nomeado de “perspectivismo”: “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas”⁶³⁹; e rejeita a distinção entre os “mundos verdadeiro e aparente”, a conclusão final do idealismo, substituindo-o por uma suposição de “graus de aparência” e “valores diferentes”, usando a linguagem dos artistas:

e se alguém com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro ‘o mundo aparente’ (...), também da sua ‘verdade’ não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, - diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores?⁶⁴⁰

Nietzsche lembra então que “não é fácil a busca pela verdade”⁶⁴¹. Mas, “se caso o homem se porta humanamente demais e só busca a verdade para fazer o bem, ele nada encontra”⁶⁴², uma vez que “nada é ‘dado’ como real”⁶⁴³, pois a realidade é feita de “desejos e paixões”⁶⁴⁴ e só pode ser pensada como “relação desses impulsos entre si”⁶⁴⁵.

Nietzsche lamenta, então, a ligação infrutífera da bondade humana com a verdade e apresenta uma resposta a esse problema. Ele tem em mente que a realidade está fundamentada no “mundo dos afetos”⁶⁴⁶. A proposição de Nietzsche é que deste mundo dos afetos resulta uma espécie de “vida instintiva”⁶⁴⁷, em que “todas as funções orgânicas, com autorregulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras, como uma forma prévia de vida”⁶⁴⁸. Esta vida instintiva pode ser explicada pelo que ele chama de “consciência do método”⁶⁴⁹. Por meio

⁶³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 41.

⁶³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 41.

⁶⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 41.

⁶⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

⁶⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

⁶⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

⁶⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

⁶⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

⁶⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

⁶⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

⁶⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

⁶⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 42.

da “moral do método”⁶⁵⁰, à qual ninguém se pode subtrair, a vontade pode ser reconhecida como “atuante”⁶⁵¹. A hipótese de Nietzsche é que a vontade atuante aponta para a vontade, e não para “a matéria”⁶⁵², os nervos, por exemplo. Ele arrisca a hipótese de que “em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade - e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade”⁶⁵³. Ele supõe que “toda vida instintiva pode ser explicada como elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder”⁶⁵⁴. Essa tese da vontade de poder “reconduz todas as funções orgânicas a essa vontade de poder”⁶⁵⁵. Ela define “toda força atuante como vontade de poder”. Ela compreende o mundo como vontade de poder, apenas como vontade de poder⁶⁵⁶.

Nietzsche define de forma básica a vontade de poder e designa e explica o mundo como uma sucessão de forças atuantes, a fim de mostrar que tudo o que acontece só acontece porque a vontade quer, porque a vontade imprime suas forças. Disso resulta que a vontade é forte e comanda o mundo. Nesse sentido, é razoável dizer que, para Nietzsche, a realidade é feita da ramificação de afetos, desejos e paixões; é feita de disputas entre forças agentes; é feita de vontade sobre vontade; é feita de vontade de poder.

Segundo Nietzsche, no filósofo e no homem do conhecimento do futuro age a vontade de poder. Ele ainda sugere que essa vontade de poder é uma espécie de vontade livre, que é própria de pensadores independentes e fortes⁶⁵⁷. O filósofo e o homem de conhecimento do futuro são pensadores de espíritos livres e robustos. Em suas ideias e traços, eles reconhecem que nem a felicidade nem a virtude são argumentos, assim como nem a infelicidade nem o tornar mau são contra-argumentos⁶⁵⁸. Mas, ao mesmo tempo, eles identificam que “algo pode ser verdadeiro, apesar de nocivo e perigoso no mais alto grau”⁶⁵⁹. Ao contrário dos “doces idealistas”⁶⁶⁰, que “se entusiasmam pelo bom, belo e verdadeiro, e fazem nadar em seu viveiro todas as espécies de idealidades toscas,

⁶⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 43.

⁶⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 43.

⁶⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 43.

⁶⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 43.

⁶⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 43.

⁶⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 43.

⁶⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 43.

⁶⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

coloridas e benévolas”⁶⁶¹, o filósofo e o homem de conhecimento do futuro preferem “descobrir determinadas partes da verdade”⁶⁶². Eles são pensadores “infelizes e maus”⁶⁶³, por isso são mais favorecidos e têm mais chances de suportar ver a verdade “diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada”⁶⁶⁴.

Para “o surgimento do espírito e filósofo independente, forte”⁶⁶⁵, diz Nietzsche, “talvez a dureza e a astúcia forneçam condições mais favoráveis que a suave, fina, complacente disposição, a arte de aceitar as coisas com leveza, que é apreciada num filósofo”⁶⁶⁶. Para ele, embora a complacência seja uma característica “justamente apreciada em um filósofo”⁶⁶⁷, o filósofo e o homem de conhecimento do futuro deverão ser “secos, claros e sem ilusões”⁶⁶⁸. O conceito de filósofo aqui não se restringe “ao filósofo que escreve livros – ou até mesmo faz livros de sua filosofia”⁶⁶⁹, mas diz respeito a qualquer pensador de espírito livre⁶⁷⁰. Segundo Nietzsche, Stendhal, por exemplo, pode muito bem ser considerado um filósofo de espírito livre, porque fez importantes descobertas em filosofia, além de ter sido contra o gosto alemão⁶⁷¹. Stendhal foi “claro, seco e sem ilusão” em suas obras. Por isso, “ele contribuiu para a imagem do filósofo de espírito livre”⁶⁷².

Nietzsche defende que o filósofo e o homem de conhecimento não devem ficar presos às pessoas, pátrias, compaixão, ciência, virtudes ou mesmo ao próprio “desapego”⁶⁷³. Ele batiza essa “nova espécie de filósofos”⁶⁷⁴ como “tentadores”⁶⁷⁵, experimentadores. Aqui, Nietzsche volta ao assunto da verdade. Ele questiona se os filósofos e homens do conhecimento do futuro serão “novos amigos da verdade”⁶⁷⁶. Ele responde que sim. Para ele, os novos filósofos e homens do conhecimento buscarão,

⁶⁶¹ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁶² Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁶³ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁶⁴ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁶⁵ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁶⁶ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁶⁷ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁶⁸ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 45.

⁶⁶⁹ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 44.

⁶⁷⁰ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 45.

⁶⁷¹ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 44-45.

⁶⁷² Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 44-45.

⁶⁷³ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 46.

⁶⁷⁴ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 46.

⁶⁷⁵ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁷⁶ Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

embora de modo distinto, a verdade. Eles certamente amarão suas verdades, mas não de forma “dogmática”⁶⁷⁷, o que constitui a sua diferença em relação aos filósofos e homens de conhecimento contemporâneos: “ofenderia o seu orgulho, e o seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos”⁶⁷⁸. Segundo Nietzsche, uma radicalização como essa da verdade pessoal como verdade para todos “sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas”⁶⁷⁹. No entanto, o filósofo e o homem do conhecimento do futuro dirão “meu juízo é meu juízo: dificilmente outro tem direito a ele”⁶⁸⁰. Por isso, Nietzsche chama os novos filósofos do futuro de tentadores, experimentadores, no sentido de homens do conhecimento equipados, munidos com métodos, para a tarefa de fazer novas “tentativas”⁶⁸¹, experimentar novas hipóteses, com a verdade. Tem-se aqui “uma visão sobre o que pode ser o experimentalismo dos futuros filósofos: envolve experimentar hipóteses decorrentes da consciência do método que emerge na esteira da crítica dos ‘preconceitos dos filósofos’”⁶⁸². É próprio deles a “tentação”⁶⁸³ de “não quererem estar de acordo com muitos”⁶⁸⁴. A verdade que está na boca de muitos tem “pouco valor”⁶⁸⁵. Ela não significa um gosto elevado, mas um “bem comum”⁶⁸⁶. Para Nietzsche, esse conceito de verdade se contradiz, ele indica que tudo será como é e sempre foi: “as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros”⁶⁸⁷. Nietzsche não quer uma verdade que hierarquize tudo e todos, quer uma verdade não dogmática, uma verdade que seja verdade também na boca do vizinho, do homem pequeno, do homem comum.

Nietzsche então explica de maneira detalhada o que significa o espírito livre, muito livre, o espírito maior, mais alto, dos filósofos e homens do conhecimento do futuro. Ele entende os filósofos e homens do conhecimento do futuro como “espíritos livres, muito livres”⁶⁸⁸ porque entre eles predomina a vontade de “não querer ser mal-

⁶⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁸² ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *The Free Spirit*, p. 69.

⁶⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

entendidos, confundidos”⁶⁸⁹. Todavia, quando diz isso, Nietzsche não quer apenas desfazer “o velho, tolo equívoco e preconceito, que por muito tempo obscureceu, como uma névoa, o conceito de espírito livre”, mas, acima de tudo, ele mira distinguir a sua concepção da dos “niveladores”⁶⁹⁰ e demais “pensadores livres”⁶⁹¹. Ele afirma que os filósofos e homens do conhecimento do futuro não serão como os niveladores, “gente prisioneira e aguilhada”⁶⁹², mas serão “com certeza portas fechadas e janelas travadas”⁶⁹³. O ideal de liberdade dos filósofos e homens do conhecimento do futuro será diferente do ideal dos espíritos livres modernos. Eles não darão o maior valor à liberdade moderna. Esse valor da liberdade dos espíritos livres modernos é falso: “todos eles são homens sem solidão, sem solidão própria”⁶⁹⁴. Os filósofos e homens do conhecimento do futuro serão antidemocráticos e antimodernos, exercerão consciência inigualável e terão uma preocupação pela humanidade como tal. Os espíritos livres modernos gostam de “perseguir com todas as forças a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos”⁶⁹⁵.

Nietzsche também distingue os espíritos muito livres dos “livres-pensadores”⁶⁹⁶. Ele afirma que os livres-pensadores são “bravos defensores das ideias modernas”⁶⁹⁷, de tal forma que “a perigosa fórmula além do bem e do mal”⁶⁹⁸ não se aplica a eles. Nessa fórmula, está contida a diferença dos espíritos muito livres e dos livres-pensadores. Os espíritos muito livres são “amigos natos, jurados e ciumentos da solidão”⁶⁹⁹. Enquanto os livres-pensadores sempre escapam à solidão, sempre sentem fadiga da solidão, sempre rejeitam a verdadeira solidão, a solidão solar e noturna.

Todas as descrições e reflexões sobre a verdade e o espírito livre dos filósofos e homens de conhecimento do futuro apresentadas até aqui se relacionam com a crítica de Nietzsche ao homem científico contemporâneo. No capítulo sexto, intitulado “Nós, eruditos”, Nietzsche continua a discussão sobre o que constitui “a verdade objetiva” (do

⁶⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 47.

⁶⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 48.

⁶⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 49.

⁶⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 48.

⁶⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 48.

⁶⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 48.

⁶⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 48.

⁶⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 49.

⁶⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 49.

⁶⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 49.

⁶⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 49.

capítulo primeiro) e “o espírito livre” (do capítulo segundo) e desenvolve a noção de filosofia dominante ou recente e o tipo de pessoa que a pratica. Segundo Nietzsche, a declaração de independência do homem científico, sua emancipação da filosofia, a exaltação do homem erudito ou especialista representam o contexto de afirmação da ciência⁷⁰⁰. Nietzsche avalia esse contexto e tenta prever o futuro. Não se trata de defender o raciocínio científico nem de criticá-lo. A principal preocupação do filósofo aqui é com o tipo de ciência que “se afastou vitoriosamente da teologia”⁷⁰¹, da qual por muito tempo fora “serva”⁷⁰², e agora pretende “ditar leis à filosofia e fazer o papel de ‘senhor’”⁷⁰³. Nietzsche expõe a pretensão de validade autônoma da ciência e sua necessidade de dominar a filosofia para manter ou ampliar a sua autonomia. Enquanto a filosofia e os filósofos não reagirem, essa imagem da ciência como valor autônomo não será prejudicada ou diminuída. O objetivo de Nietzsche é fazer com que o homem científico veja na filosofia mais do que “uma série de sistemas refutados e um esbanjamento que a ninguém beneficia”⁷⁰⁴. E, nesse sentido, veja a filosofia com mais respeito, não porque esta abandonou as influências ruins do filósofo Schopenhauer, do anarquista Eugen Dühring, do amalgamista Eduard von Hartmann, mas porque já teve boas influências de filósofos como Heráclito, Platão, Empédocles e outros tantos esquecidos⁷⁰⁵. Na Alemanha moderna, diz Nietzsche, Dühring e Hartmann estão na “moda”⁷⁰⁶ e são considerados “eruditos” e “especialistas” pelos cientistas mais jovens⁷⁰⁷. Esses homens de ciência são, na visão de Nietzsche, “filósofos-de-fuzarca”⁷⁰⁸, ou melhor, esses homens que se autodenominam “filósofos da realidade ou positivistas”⁷⁰⁹ são todos “homens derrotados e reconduzidos à dominação da ciência”⁷¹⁰. Segundo Nietzsche, em algum momento, esses filósofos positivistas exigiram mais da ciência e de sua responsabilidade, mas não conseguiram nada, então, agora, de forma “honorável, raivosa, vingativa, representam em palavra e ato a descrença na tarefa soberana e na soberania da

⁷⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 105.

⁷⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 105.

⁷⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 105.

⁷⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 105.

⁷⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 106.

⁷⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 106-107.

⁷⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 106.

⁷⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

filosofia”⁷¹¹. Para Nietzsche, o cenário não poderia ser diferente, já que “a ciência floresceu e tem boa consciência estampada no rosto”⁷¹², enquanto a filosofia dominante ou recente, “a filosofia reduzida à teoria do conhecimento”⁷¹³, provoca “suspeita e cisma, quando não escárnio e pena”⁷¹⁴. Nietzsche acha que a filosofia contemporânea perdeu a capacidade de ser “mestra da vida”, ou seja, a capacidade de ensinar e direcionar outras investigações e superá-las determinando o “para quê” ou “para onde?” da humanidade⁷¹⁵. Para Nietzsche, “a filosofia não é uma teoria do conhecimento, mas uma atividade criativa e de conhecimento que direciona o desenvolvimento futuro da humanidade”⁷¹⁶. Ele então questiona: “como poderia uma tal filosofia dominar?”⁷¹⁷. “Dominar” aqui significa conquistar as mentes para outro modo de pensar filosófico, um modo de pensar que cria valores. O filósofo só pode criar valores se não for um cientista ou um positivista. Um filósofo criador de valores é uma construção importante no pensamento de Nietzsche. Ele organiza uma lista das características e metas desse tipo de filósofo. Segundo Nietzsche, o filósofo criador de valores não pode se cansar enquanto aprende, ou não pode perder a força enquanto aprende, pois aspiraria a um conhecimento especializado⁷¹⁸. O filósofo não pode se deixar prender e especializar em algum assunto, porque jamais alcançará a sua altura, a partir de onde seu olhar abrange tudo em torno e abaixo⁷¹⁹. Para Nietzsche, um filósofo especialista “ou chega demasiado tarde lá em cima, quando já passaram seu momento e seu vigor; ou chega debilitado, embrutecido, degenerado, de forma que seu olhar, seu juízo global de valor já não significa muito”⁷²⁰. Para ser um filósofo criador de valores, então, ele não pode ter uma “consciência intelectual que o faça talvez hesitar e atrasar-se ano caminho”⁷²¹, pois isso o transformaria em um “diletante”⁷²², um homem do conhecimento que não tem “respeito por si mesmo”⁷²³ e que “não pode comandar, conduzir”⁷²⁴. Não é porque o filósofo não possa aprender os conteúdos das ciências, é

⁷¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷¹⁵ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *We Scholars*, p. 133.

⁷¹⁶ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *We Scholars*, p. 140.

⁷¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁷²² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

porque a sua meta deve ser tecer juízos sobre a vida e o valor da vida⁷²⁵. De acordo com Nietzsche, por muito tempo o filósofo foi confundido com o homem de ciência e o erudito ideal⁷²⁶. Mas o seu filósofo do futuro, ao contrário, vive de modo pouco científico e pouco erudito, vive de modo pouco prudente e pouco afastado da realidade, porque a sua tarefa é precisamente “sentir o fardo e a obrigação das mil tentativas e tentações da vida, é arriscar a si próprio”⁷²⁷. O seu filósofo do futuro vai além do conhecimento dos conteúdos da ciência, ele conhece de perto os conteúdos da vida que constituem os juízos de valor dos homens de ciência e dos eruditos, dos seres humanos no geral.

Segundo Nietzsche, se o homem de ciência ou o erudito fosse como o “gênio”⁷²⁸, enquanto homem criador, ele teria as virtudes de um tipo de homem nobre, isto é, dominante, autoritário, autossuficiente⁷²⁹. Mas o homem de ciência é como uma “velha solteirona”⁷³⁰: “assim como ela, ele não entende das duas funções mais valiosas do ser humano”⁷³¹, isto é, “fecundar ou dar à luz”⁷³². Pois ele exige honra e respeitabilidade, como compensação, e esse reconhecimento proporciona enfado:

Primeiramente ele é um tipo de homem sem nobreza, com as virtudes de um tipo sem nobreza, isto é, que não domina, não tem autoridade nem autossuficiência: ele possui laboriosidade, paciente compreensão de seu posto e lugar, uniformidade e moderação nas habilidades e exigências, tem o instinto para perceber seus iguais e o que eles necessitam – por exemplo, aquele pouco de independência e de pasto verde, sem o qual não há sossego no trabalho, aquela reivindicação de honra e reconhecimento (que antes e sobretudo pressupõe capacidade de conhecer e ser reconhecível), aquele raio de sol da boa fama, aquela constante afirmação de seu valor e sua utilidade, com a qual é necessário continuamente vencer a íntima desconfiança que é a base do coração de todo homem dependente e membro de um rebanho.⁷³³

Para Nietzsche, na reunião dessas características, o homem de ciência ou o erudito também mostra que possui “as doenças e os defeitos de uma espécie não-nobre”⁷³⁴:

é pleno de inveja mesquinha e tem olhos de lince para o que existe de baixo nas naturezas cuja altura não pode alcançar. É confiante, mas só como alguém

⁷²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷³² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 108.

⁷³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

que se deixa levar, e não fluir como uma corrente; e precisamente face ao homem do fluxo intenso ele fica mais frio e reservado – seu olho é como um lago liso e relutante, no qual já não ondula um só encanto ou simpatia.⁷³⁵

No homem de ciência ou erudito, também “a religião da compaixão”⁷³⁶ se manifesta. De acordo com Nietzsche, na medida em que busca o que é comum, o homem de ciência ou erudito “aniquila o que é incomum”⁷³⁷ e “afrouxa todo arco teso”⁷³⁸. Em vez de abusar a mediocridade, ele inspira a religião da piedade, maior perigo do “espírito objetivo”⁷³⁹.

Em oposição ao espírito objetivo do homem moderno, Nietzsche afirma o espírito subjetivo do filósofo ou homem de ciência do futuro. A afirmação da subjetividade é verdadeira para Nietzsche, no sentido de uma “gratidão”⁷⁴⁰ para com o espírito objetivo, quando ele evita o cansaço da “mesmicidade”⁷⁴¹ de tudo o que é humano. Nietzsche não nega totalmente o espírito objetivo, mas também não tem gratidão total à subjetividade. Sua gratidão ao espírito objetivo tem reservas. Evidentemente, Nietzsche fala em gratidão não no sentido de amor fati, mas no sentido comum da palavra. Para ele, há algo que exige cautela no espírito objetivo: a “despersonalização”. Ele acredita que “o espírito objetivo não é, por si só, uma meta ou fim em si mesmo. Pelo contrário, ele (uma vez que superou o pessimismo) é um instrumento precioso, mas apenas um instrumento”⁷⁴². Nietzsche insiste que o espírito objetivo é apenas um instrumento e que deve ser valorizado e protegido como tal, mas é só isso. O espírito objetivo não é, e não pode ser, de forma alguma, um começo e um fim⁷⁴³. Assim, a crítica de Nietzsche ao espírito objetivo tem a ver com “a renúncia e despersonalização do espírito”⁷⁴⁴, que é celebrada quase como “redenção e transfiguração”⁷⁴⁵, como na “escola dos pessimistas, a qual tem boas razões, de sua parte, para prestar homenagem ao ‘conhecimento desinteressado’”⁷⁴⁶. Se o espírito objetivo fosse mesmo desinteressado, então o homem moderno teria razão de lhe render

⁷³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁷⁴² BURNHAM, Douglas. We Schorlas. In: *Reading Nietzsche: An analysis of Beyond Good and Evil*. Stocksfield: Acumen, 2007, p. 140.

⁷⁴³ BURNHAM, Douglas. We Schorlas, p. 140.

⁷⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

homenagem. Uma vez que o espírito não pode ser desinteressado, um conhecimento objetivo seria um absurdo total ou parcial. Para Nietzsche, o homem objetivo, o homem de senso científico desenvolvido, é como um “espelho”⁷⁴⁷, um “instrumento”⁷⁴⁸, não uma “finalidade em si”⁷⁴⁹, pois ao ser objetivo, ele retira tudo o que é pessoal, e, ao fazê-lo, acaba perdendo a humanidade.

Nietzsche desenvolve longamente a metáfora do espelho. Essa metáfora não é nova, “uma vez que a ideia da ciência como ‘espelho da natureza’ é uma imagem clássica da revolução científica; além disso, pensar em conhecimento em termos de espelhos remonta pelo menos a Platão”⁷⁵⁰. Mas Nietzsche está preocupado mais com a caracterização do tipo de homem do espírito objetivo do que com o modelo de conhecimento objetivo. Para ele, “o espírito objetivo é como um espelho, subordinando-se e ‘espalhando-se suavemente’ diante de qualquer fenômeno”⁷⁵¹. Porém, “falta autoconhecimento; ele não pode ser objetivo consigo mesmo, com a pessoa em particular que ele é, porque ele é habilidoso apenas em ‘assuntos gerais’”⁷⁵². Nietzsche diz:

O homem objetivo é de fato um espelho: habituado a submeter-se ao que quer ser conhecido, sem outro prazer que o dado pelo conhecer, ‘espelhar’ – ele espera que algo venha e se estende com delicadeza, para que nem mesmo os passos leves e o deslizar dos seres espectrais se percam sobre a sua pele. O que lhe restar ainda de ‘pessoa’ lhe parece casual, não raro arbitrário, com frequência perturbador: de tal modo se tornou reflexo e passagem de formas e acontecimentos alheios. Às vezes volta o pensamento para ‘si’, com esforço, de maneira frequentemente errada; confunde-se facilmente com outros, equivoca-se quanto às próprias necessidades e apenas nisso é tosco e negligente.⁷⁵³

Segundo Nietzsche, o perigo disso tudo é também a “hospitalidade”⁷⁵⁴. O sim do homem objetivo a tudo com o que se depara é, na realidade, sinal de falta de “seriedade para consigo”⁷⁵⁵, uma espécie de “inconsiderada benevolência”⁷⁵⁶. Porque, na medida em que apoia tudo, ele cai, também, em uma “perigosa indiferença para com o Sim e Não”⁷⁵⁷.

⁷⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁵⁰ BURNHAM, Douglas. *We Schorlas*, p. 140.

⁷⁵¹ BURNHAM, Douglas. *We Schorlas*, p. 140.

⁷⁵² BURNHAM, Douglas. *We Schorlas*, p. 140.

⁷⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

⁷⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 110.

Assim, o homem objetivo “não sabe afirmar, nem sabe negar”⁷⁵⁸; “ele não comanda, e tampouco destrói”⁷⁵⁹. Sua “alma-espelho alisa quase tudo”⁷⁶⁰ e mesmo que soubesse “tomar partido entre o bem e o mal”⁷⁶¹ não tomaria, porque não tem motivos para tal. Para Nietzsche, portanto, o homem objetivo é apenas um espelho, um instrumento; ele não é uma “meta”⁷⁶², não é uma “conclusão e elevação”⁷⁶³, um “homem complementar em que se justifique a existência restante”⁷⁶⁴, um “término”⁷⁶⁵. Pelo contrário, ele é um “homem sem conteúdo e substância”⁷⁶⁶, é apenas um “homem em si”⁷⁶⁷.

No sim do homem objetivo a tudo com o que se depara se esconde um perigoso e antigo “ceticismo”⁷⁶⁸ que é como um explosivo, uma “dinamite do espírito”⁷⁶⁹, uma “niilina”⁷⁷⁰, um “pessimismo de boa vontade”⁷⁷¹, que “não apenas diz Não, quer Não, faz Não”⁷⁷². Nietzsche rejeita esse tipo de ceticismo e sua relação com o pessimismo. Ele afirma que esse ceticismo do homem objetivo só serve à medida que se relaciona com o pessimismo – uma “espécie de vontade de negação real e efetiva da vida”⁷⁷³ -, para acalmar o burburinho do espírito objetivo, ou seja, contra o próprio espírito objetivo. Esse ceticismo necessita, então, do pessimismo que diz não à vida. Porque o sossego e a segurança do Não pessimista alimentam a abstinência espiritual dos cétricos e permitem o crescimento e fortalecimento de virtudes como imparcialidade, gravidade, certeza, ou seja, do que é próprio a eles. E, além de favorecer o crescimento e o fortalecimento de virtudes como essas, o Não pessimista adoece e degenera a vontade: “eles [os pessimistas] não conhecem mais a independência no decidir, o ousado prazer no querer – duvidam até em sonhos da ‘liberdade da vontade’”⁷⁷⁴.

⁷⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 111.

⁷⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 112.

⁷⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 112.

⁷⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 112.

⁷⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 112.

⁷⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 112.

⁷⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 112.

⁷⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

Às vezes, parece que Nietzsche é a favor do pessimismo e contra o ceticismo; noutras, o contrário é que parece ser o caso, mas ele é claro em seu diagnóstico da cultura moderna como doente e exausta devido à mistura de diferentes tipos de classes e raças e incapaz de querer ou sentir o prazer de querer. Nietzsche atribui essa mistura de classes e de raças ao ceticismo do espírito objetivo. Para o filósofo, em consequência da doença ceticista do espírito objetivo, a cultura moderna adota vários trajés distintos, todos expostos nas vitrines do presente, para se enfeitar e se enganar, como: “‘objetividade’, ‘cientificidade’, ‘l’art pour l’art’ [arte pela arte], ‘conhecimento puro, livre vontade’”⁷⁷⁵. Nietzsche diz que esses vários trajés, todos adotados na cultura europeia contemporânea, são variações do ceticismo e, por isso, são responsáveis pela “paralisia da vontade”⁷⁷⁶.

Nietzsche faz uma análise de problemas díspares, como ceticismo e adoecimento e degeneração da vontade, objetividade e cientificidade, cultura autêntica e cultura bárbara, e apresenta um diagnóstico da “doença europeia”⁷⁷⁷. Ao apresentar um diagnóstico em relação à doença cultural europeia, o filósofo acentua a questão da objetividade científica que adoeceu e degenerou o espírito e a vontade do homem contemporâneo. Ao dizer que a objetividade científica adoeceu e degenerou o espírito e a vontade, ele não tem intenção apenas de negar a objetividade que alcança sua expressão maior na ciência e no modo de proceder do homem de espírito objetivo, mas todo o modo de ser do homem moderno, que não permite que a vontade queira, que a vontade queira por muito tempo⁷⁷⁸. A crítica de Nietzsche à objetividade científica se justifica pelo fato de ela querer um conhecimento sem vontade. Porque um conhecimento que suprime a vontade é um conhecimento sem metas. As metas das quais fala Nietzsche são posições adequadas à vontade, em função do desenvolvimento da vontade própria, em que o sim é só mais uma opção entre muitas posições absolutas, posições que não permitem que se tenha vontade e que a vontade queira algo.

Na seção 208, chega-se a um dos temas principais deste capítulo. E, antes de continuar a explanação, o que Nietzsche entende por objetividade? Douglas Burnham vê no espírito objetivo do homem moderno três características que, se destrinchadas, podem revelar a concepção de objetividade de Nietzsche. Para Burnham, em primeiro lugar, a

⁷⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁷⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁷⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁷⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

objetividade de Nietzsche “é uma mudança resultante de uma autoanálise interminável”⁷⁷⁹; nesse caso, ela “constitui um passo em direção ao filósofo do futuro, criticando e incorporando, como uma forma de vida, como um contraconceito às noções metafísicas do ‘eu’, ‘alma’, ‘pensamento’ e ‘vontade’”⁷⁸⁰. Em segundo lugar, o tipo de conhecimento adquirido pelo homem de espírito objetivo “é incapaz de dizer o sim e o não do filósofo do futuro, embora a este último forneça ferramentas e materiais”⁷⁸¹. Em terceiro lugar, mesmo que o homem do futuro utilize materiais e ferramentas do homem de espírito objetivo, este não é igual àquele, por duas razões: os valores do homem de espírito objetivo não são “os valores de um modo de vida realinhado à vontade de poder”⁷⁸²; e porque o homem do futuro “é um estado de transição dentro do desenvolvimento do filósofo”⁷⁸³. Gareth Southwell argumenta que a objetividade tão estimada pela ciência moderna não é a mesma de Nietzsche. Segundo ele, é justamente essa objetividade como “espelho”, como “instrumento”, que Nietzsche procura desbancar. Southwell argumenta que a objetividade que Nietzsche defende não é aquela que “busca criar uma visão completamente independente de todo interesse humano, mas aquela que serve, de fato, ao interesse humano”⁷⁸⁴. A objetividade de Nietzsche é, do ponto de vista de Southwell, aquela que “serve a algum propósito”⁷⁸⁵, o que, contudo, não impede que ela esteja associada a um “grau de realidade objetiva”⁷⁸⁶. A objetividade de Nietzsche pode suportar tanto uma realidade subjetiva quanto uma realidade objetiva, só depende do indivíduo. De acordo com Southwell, o homem do espírito objetivo do qual Nietzsche fala não tem “conteúdo”, é um “egoísta”, o que o torna um instrumento ideal para realização da pesquisa científica, mas esse “desapego” não o impede de reagir subjetivamente às situações⁷⁸⁷. Por isso, segundo Southwell, para Nietzsche, o homem objetivo deve ser “respeitado e bem tratado”⁷⁸⁸, mas não se pode esquecer que ele é só mais “um instrumento a serviço de uma causa maior”⁷⁸⁹, a ciência.

⁷⁷⁹ BURNHAM, Douglas. *We Schorlas*, p. 141.

⁷⁸⁰ BURNHAM, Douglas. *We Schorlas*, p. 141.

⁷⁸¹ BURNHAM, Douglas. *We Schorlas*, p. 141.

⁷⁸² BURNHAM, Douglas. *We Schorlas*, p. 141.

⁷⁸³ BURNHAM, Douglas. *We Schorlas*, p. 141.

⁷⁸⁴ SOUTHWELL, Gareth. Explanation and Summary of the Main Arguments. In: *A Beginner's Guide to Nietzsche's Beyond Good And Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 65.

⁷⁸⁵ SOUTHWELL, Gareth. Explanation and Summary of the Main Arguments, p. 65.

⁷⁸⁶ SOUTHWELL, Gareth. Explanation and Summary of the Main Arguments, p. 65.

⁷⁸⁷ SOUTHWELL, Gareth. Explanation and Summary of the Main Arguments, p. 65.

⁷⁸⁸ SOUTHWELL, Gareth. Explanation and Summary of the Main Arguments, p. 65.

⁷⁸⁹ SOUTHWELL, Gareth. Explanation and Summary of the Main Arguments, p. 65.

Segundo Nietzsche, o que garante a objetividade da ciência moderna é a ausência de vontade do homem de conhecimento. Mediante a ausência de vontade, o homem de conhecimento acha que recebe pensamentos prontos, como se esses pensamentos não partissem deles mesmos, de vontades próprias. E, para Nietzsche, os pensamentos só podem partir de vontades próprias, o que significa que tais pensamentos não podem ser os mesmos para todos, ou seja, não podem ser totalmente objetivos. É assim que o filósofo fala da relação da objetividade com a vontade e mostra que não se pode pensar a objetividade da ciência moderna sem a vontade do homem de conhecimento.

Nessa seção, portanto, Nietzsche deixa entender que a primeira condição da objetividade científica é: o pensamento deve ser sem vontade e, por conseguinte, deve ser comum aos espíritos objetivos; e como ciência só se pode fazer com vontade, que inspira pensamentos próprios, pode-se concluir: para Nietzsche, sem vontade, não há objetividade.

A objetividade sem vontade é, para Nietzsche, uma objetividade falsa e enganosa. A objetividade a que ele chama de objetividade científica é a mesma objetividade dos ceticistas que negam a vontade e a vontade de querer. Não há, para o filósofo, nenhuma objetividade no ceticismo dos homens de conhecimento modernos.

Nietzsche acredita que a vontade é que produz pensamento no homem de conhecimento. Para ele, por exemplo, a vontade A produz em A o pensamento A, já a vontade B produz em B o pensamento B. Então, não tem como ser totalmente objetivo o pensamento dos homens de conhecimento, uma vez que não existe uma vontade única operando no conhecimento. Em compensação, o que se pode saber é que tanto A quanto B têm vontade, e que o homem de conhecimento experimenta uma multiplicidade de vontades. Portanto, as vontades são pensamentos, ou melhor, são pensamentos impuros, e nesse sentido, são pensamentos não objetivos.

A partir desse ponto de vista, o pensamento objetivo é desprovido de qualquer vontade, é apenas um pensamento puro, ideal. Nietzsche não diz exatamente que a objetividade científica é apenas pensamento puro, ideal, mas compreende-se que ele pensa a objetividade sem vontade como sendo não mais que uma quantidade considerável de pensamento puro, ideal.

Com a devida reserva quanto a essa definição de objetividade, deve-se, contudo, admitir que, para Nietzsche, o espírito objetivo é sem vontade, e por conseguinte que só o pensamento com vontade pode ter algum valor objetivo.

Algum comentador pode dizer, talvez, que a preocupação de Nietzsche com a vontade, produtora de todo pensamento, não se relaciona com o espírito objetivo e, por conseguinte, com a objetividade científica moderna. Mas se se refletir bem sobre isso, vê-se que essa relação é inteiramente possível. O que Nietzsche prova, na seção em destaque, é que a objetividade é constituída tanto pela vontade do pensamento quanto pelas vontades do pensamento, ou pelos arranjos dessas vontades; seja pela vontade de A associada ao pensamento A, seja pela vontade de B associada ao pensamento B; ou melhor, sejam pelas várias vontades produtoras de pensamento, sejam pelos arranjos dessas vontades, os quais constituem o pensamento.

Um espírito é objetivo não porque possui objetividade, mas porque não possui vontade, de maneira que seu pensamento não pode ser objetivo com a vontade a incitar a subjetividade que está do outro lado da objetividade, e que se refere ao espírito.

Do ponto de vista moral, é a mesma coisa. Só é objetivo o pensamento que é objetivo para todos; ora, só é objetivo para todos aquilo que é comum a todos, de modo que o espírito de A e o espírito de B sentem tudo igual. Portanto, só terá valor objetivo aquilo que for igual para todos, isto é, objetivo.

Mas esse é apenas um aspecto do problema. Nietzsche acredita que a verdade da ciência não pode ter valor objetivo, uma vez que seria uma verdade em si, mas essa verdade pode muito bem ter algum valor, se corresponder ao espírito livre do filósofo ou do homem de conhecimento do futuro. Nietzsche relembra que essa verdade é condição para que o filósofo ou o homem de conhecimento do futuro afirme que a ciência é também feita de vontade. Embora não fale isso diretamente, Nietzsche deixa entender que não existe ciência sem espírito livre, a fim de não confundir seu ideal de ciência com a ciência objetiva moderna. Sua noção de ciência incentiva o espírito livre, a ciência moderna aprisiona o espírito do homem.

Nesse sentido, para Nietzsche, o que é ciência? Ele explica que a ciência não pode ser só “crítica”⁷⁹⁰. A ciência deve ser, antes de tudo, “criação de valores”⁷⁹¹. Os filósofos e homens de conhecimento do futuro terão compromisso com a objetividade e praticarão a crítica, e poderão ser considerados excessivamente “positivistas”⁷⁹² a esse respeito, embora não utilizem o mesmo tipo de objetividade e de crítica que caracteriza a investigação “positivista”. O tipo de objetividade e de crítica que caracteriza a investigação dos filósofos e homens de conhecimento do futuro é o que se pode denominar de “pós-positivista”. O filósofo e o homem de conhecimento do futuro terão, no entender de Nietzsche, o espírito objetivo e crítico, mas não serão só objetivos e críticos, embora esta seja uma tarefa importante para a ciência e a filosofia. O filósofo e o homem de conhecimento do futuro serão, sobretudo, criador de valores. Mas, antes disso, eles deverão ter estagiado como “trabalhadores filosóficos”⁷⁹³:

deverão ter sido críticos, céticos, dogmáticos e historiadores, além disso poetas, colecionares, viajantes, decifradores de enigmas, moralistas, videntes, livres pensadores e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-los com muitos olhos e consciências, desde altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplitude.⁷⁹⁴

Ora, Nietzsche deixa entrever que é apenas nos valores criados que os filósofos e homens de conhecimento do futuro devem buscar a verdade; é inútil procurá-la nos valores que se tornaram dominantes e foram por muito tempo considerados como verdadeiros.

Nietzsche diz que os filósofos e homens de conhecimento do futuro são criadores de valores, isto é, são “comandantes e legisladores”⁷⁹⁵, porque eles “dizem assim deve ser!, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano”⁷⁹⁶, já que passaram pelos estágios como servidores filosóficos e tudo em suas mãos torna-se “um instrumento”⁷⁹⁷, “um martelo”⁷⁹⁸. Assim, “seu conhecer é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade

⁷⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 117.

⁷⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 118.

⁷⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 117.

⁷⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 117.

⁷⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 118.

⁷⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 118.

⁷⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 118.

⁷⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 118.

⁷⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 118.

é - *vontade de poder*⁷⁹⁹. Portanto, para Nietzsche, a ciência é conhecimento não objetivo, mas valorativo, porque ela não procura conhecer a verdade dos valores, mas criar valores. Quer dizer, a ciência e a filosofia não buscam conhecer a verdade dos valores há muito considerados como verdadeiros, mas criar verdades para os novos valores.

Nietzsche vai ainda mais longe: ele não só critica os filósofos e homens de conhecimento contemporâneos por estes procurarem a verdade dos valores há muito considerados verdadeiros e por não criarem valores, mas também por não criticarem as “virtudes do tempo”⁸⁰⁰ e o “tipo de moralidade”⁸⁰¹ que elas escondem. Assim, ele deixa para os filósofos e homens de conhecimento do futuro também a crítica das “ideias modernas”⁸⁰² que deve se seguir à crítica da ciência.

Mais uma vez, Nietzsche mostra preocupação com a formação dos filósofos e homens de conhecimento do futuro e, mais uma vez, ele ataca as virtudes do tempo presente que são demasiadamente “ultrapassadas”⁸⁰³. Ao dirigir sua crítica às ideias modernas, aos ideais de seu próprio tempo, ressalta o quanto elas querem isolar os filósofos e homens de conhecimento num canto e torná-los especializados em determinados campos da ciência. “Face a um mundo de ideias modernas, que gostaria de confinar cada um num canto e numa especialidade, um filósofo, se hoje pudesse haver filósofos, seria obrigado a situar a grandeza do homem”⁸⁰⁴. Situar a “grandeza” do homem numa vastidão de “gostos e virtudes”⁸⁰⁵ será a responsabilidade do filósofo e homem de conhecimento de futuro. Segundo Nietzsche, os gostos e virtudes do presente “enfraquecem e diluem a vontade”⁸⁰⁶, e nada é tão moderno como essa fraqueza e diminuição da energia da vontade. Assim, o filósofo e homem de conhecimento do futuro devem incluir no seu ideal de grandeza exatamente “força de vontade, a dureza e a capacidade para decisões largas”⁸⁰⁷. O filósofo e o homem de conhecimento do futuro, os verdadeiros homens de grandeza, serão “os mais solitários, os mais ocultos, os mais divergentes, homens além do bem e do mal, senhores de suas virtudes, transbordantes de

⁷⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 118.

⁸⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 119.

⁸⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 119.

⁸⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 119.

⁸⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 119.

⁸⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 119.

⁸⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 119.

⁸⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 119.

⁸⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 119.

vontade”⁸⁰⁸. Para Nietzsche, eles serão realmente expressão da grandeza, porque serão “tanto múltiplos como inteiros, tanto vastos como plenos”⁸⁰⁹, ou seja, eles serão filósofos e homens de conhecimento de espírito livre.

Segundo Nietzsche, nunca existiu esse tipo de filósofo e homem de conhecimento na modernidade. Então, ele acredita que o filósofo e o homem de conhecimento do futuro terão um espírito livre, vivaz e audacioso, um espírito que “corre de modo presto”⁸¹⁰, e um pensamento “leve, divino e intimamente aparentado à dança e à exuberância”⁸¹¹. Assim, pode-se dizer que, com o filósofo e homem de conhecimento do futuro, a filosofia e a ciência terão atingido o “apogeu de sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder”⁸¹². Portanto, a filosofia proposta e esposada por Nietzsche é, inicialmente, uma filosofia livre. Ela é uma filosofia “cultivada”⁸¹³, praticada apenas por filósofos de espírito elevado, que são predestinados a resolver os problemas pelas alturas e pelo poder de seu pensamento⁸¹⁴, cujo movimento de aproximação dos problemas exige virtudes de pensamento como ousadia, leveza e delicadeza, mas, sobretudo, exige “disposição para grandes responsabilidades”⁸¹⁵, já que não é fácil lidar com “a elevação de olhares que dominam e olham para baixo, o sentir-se apartado da multidão e seus deveres e virtudes, a afável proteção e defesa do que é incompreendido e caluniado, o prazer e o exercício da grande justiça, a arte do comando, a amplidão da vontade”⁸¹⁶. Essas observações de Nietzsche tencionam mostrar as características do espírito livre. O que não corresponde a esse modo raro de pensar é repudiado e nomeado de não cultivado, no melhor dos termos, é nomeado de lento, hesitante, fatigante⁸¹⁷, a fim de confirmar que a grandeza do tipo de filósofo e homem de conhecimento do futuro está justamente na sua liberdade.

Aliás, ao caracterizar o espírito livre, Nietzsche deixa claro que a grandeza é um poder criador. Como nos artistas, o poder criador é livre para “colocar, dispor e modelar criativamente”⁸¹⁸. Então, o espírito livre é o poder de criar artisticamente. O filósofo e

⁸⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 120.

⁸⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 120.

⁸¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 120.

⁸¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 120.

⁸¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 121.

⁸¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 121.

⁸¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 121.

⁸¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 121.

⁸¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 121.

⁸¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 120.

⁸¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 121.

homem de conhecimento do futuro são pensadores de espírito livre, enfim, são artistas, porque o que pensam é imaginado e integrado ao pensamento filosófico – no sentido mais amplo – criativamente.

A comparação entre as virtudes do filósofo e do homem de conhecimento contemporâneos e as virtudes possíveis do filósofo e homem de conhecimento vindouros feita ao longo da discussão dessas seções é a chave de compreensão do capítulo sétimo, intitulado “Nossas virtudes”. Nele, Nietzsche discute uma forma de solução para a superação do que ele nomeia já na seção 212 de “virtudes do tempo”, ou seja, a objetividade, a verdade, o sentido histórico, problemas que ele observa em seu tempo.

Na seção 223, Nietzsche introduz a questão do “espírito histórico” ou da “mente histórica” na cultura europeia moderna. A preocupação do filósofo alemão aqui é se “a extensão de nosso estudo da história sinaliza o fim da história e o fato de que não somos mais agentes ativos no mundo, mas apenas consumidores passivos”⁸¹⁹. Para ele, o europeu moderno tem necessidade da história como “um depósito de fantasias”⁸²⁰. Toda vez que percebe que uma das fantasias não lhe cai bem, ele a modifica. Esse carnaval de fantasias destaca a sua falta de um traje próprio⁸²¹. Por outro lado, essa mudança de trajes tem também uma vantagem. O europeu moderno estuda os costumes do passado, conhece novas porções da história e culturas estrangeiras, incluindo suas moralidades, modos de crença, seu gosto pelas artes⁸²². Ele obtém informações de todas as partes da história da Europa. Nesse sentido, ele é, em sua própria fisiologia, “composto de muitos passados”⁸²³. A mudança significa então que “um novo pedaço do passado e do exterior é experimentado, vestido, retirado, guardado, sobretudo estudado”⁸²⁴. Assim, a mudança é um “estudo das fantasias morais”⁸²⁵, mas não um estudo totalmente copiado do passado, tal como o dos europeus contemporâneos, mas um estudo “original”⁸²⁶. Mesmo que Nietzsche fale ironicamente da originalidade do sentido histórico, ele tenta extrair uma solução do estudo da história universal e declara que a saída para os problemas da cultura europeia moderna está justamente no estudo do seu sentido histórico:

⁸¹⁹ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Our Virtues*, p. 156.

⁸²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 128.

⁸²¹ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*. In: *Nietzsche's Task: An interpretation of Beyond Good And Evil*. New York: Yale University Press, 2001, p. 215.

⁸²² ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Our Virtues*, pp. 155-156.

⁸²³ BURNHAM, Douglas. *Our Virtues*, p. 161.

⁸²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 128.

⁸²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 128.

⁸²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 128.

ou na capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveram, o ‘instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes.⁸²⁷

Segundo Nietzsche, essa capacidade é uma espécie de “‘sexto sentido’, uma visão ou audição psicológica que lê a hierarquia de valores em termos das forças operacionais subjacentes a eles na psiquê”⁸²⁸. Também é uma espécie de habilidade “conquistada historicamente, uma consequência indireta das revoluções democráticas na Europa, que custaram à Europa a sua nobreza”⁸²⁹. Assim, por um lado, “o elogio de Nietzsche à virtude moderna, sua abertura ao estrangeiro, exige uma crítica correspondente ao vício nobre: seu apego orgulhoso a si próprio torna-o receptivo ao que não é seu”⁸³⁰. Por outro lado, “o elogio à virtude nobre requer uma crítica ao vício moderno”⁸³¹. Nietzsche aponta para a contradição do sentido histórico moderno: o sentido histórico está em contradição com o bom gosto, o gosto nobre⁸³².

Nietzsche vê nessa capacidade de historicização da história universal uma possibilidade para a cultura europeia moderna porque, segundo o filósofo, apenas o conhecimento de si da cultura pode identificar os próprios problemas e solucioná-los. O conhecimento de si da cultura europeia moderna é o conhecimento do seu sentido histórico, é o conhecimento “do passado de toda forma e de todo modo de vida, de culturas que então coexistiam e se superpunham.”⁸³³ Nietzsche observa então que o sentido histórico pode encontrar vantagem em seu vício: “ele dá acesso a coisas a que nenhuma idade e espírito nobres teve acesso, incluindo os labirintos de culturas inacabadas”⁸³⁴. Nietzsche vê como ganho a abertura do europeu para outras culturas, para o estrangeiro. Ele afirma que “o sentido histórico abriu a cultura europeia moderna para grandes ganhos de consciência e apreciação de outras culturas, mas o fez democraticamente, sem qualquer noção do valor relativo das culturas”⁸³⁵. O problema é

⁸²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 129.

⁸²⁸ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, p. 216.

⁸²⁹ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, p. 216.

⁸³⁰ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, p. 216.

⁸³¹ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, p. 216.

⁸³² LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, p. 216.

⁸³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 129.

⁸³⁴ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Our Virtues*, p. 156.

⁸³⁵ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, p. 216.

que o homem do sentido histórico moderno parece estar preso no passado, o futuro talvez não exista mais para ele, parece que não é a sua preocupação, ele não está “interessado” nele. O seu sentido histórico significa “sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo.”⁸³⁶ Para Nietzsche, o sentido histórico moderno “é fundamentalmente desprezível, pois está disposto a provar tudo. Portanto, é desprovido de um gosto superior, que exige discriminação e julgamento”⁸³⁷. O sentido histórico moderno “exibe nossa falta de medida, nossa incapacidade de julgar alto e baixo”⁸³⁸. O senso histórico moderno “contrasta com o ‘gosto nobre’, que é caracteristicamente estreito, orgulhoso e suspeito do estrangeiro, portanto fechado”⁸³⁹. O filósofo acredita que a cultura do homem europeu moderno “é governada por uma curiosidade plebeia e difere de uma cultura nobre, que tem um sim e não definitivos e até uma reserva para tudo o que é estrangeiro”⁸⁴⁰. Por meio do sentido histórico, é possível identificar que a cultura europeia moderna não tem as virtudes que lhe permitam ser chamada de cultura nobre. Pelo contrário, as virtudes do tempo moderno revelam o seu “caráter não-nobre”⁸⁴¹. A cultura que tem virtudes nobres - independência, autossuficiência – não tem gosto pelo estrangeiro, nem náusea. O gosto do seu sentido histórico não é tendencioso contra a arte de qualquer cultura, também não copia as suas manifestações, os seus estilos e gêneros. Pelo contrário, a cultura que tem virtudes nobres tem gosto dosado e limitado. Ela assume uma posição firme, independente e autodeterminada⁸⁴². Mas o gosto dos homens europeus contemporâneos, plebeus, é para “o ilimitado, o incomensurável e os seus perigos”⁸⁴³. Isso ocorre porque eles sentem uma autoaversão e uma insatisfação estrutural que os fazem fugir deles mesmos⁸⁴⁴. Mas por que não tornar esse gosto amplo e indiscriminado uma verdadeira virtude? Para Nietzsche, “existe uma nobreza que possa fornecer medida ao senso histórico, que possa civilizar meios bárbaros, fornecendo uma medida nem arbitrária nem dogmática?”⁸⁴⁵ Segundo Nietzsche, o europeu moderno pode muito bem tornar esse gosto

⁸³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 129.

⁸³⁷ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Our Virtues*, p. 156

⁸³⁸ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, p. 215.

⁸³⁹ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, p. 215.

⁸⁴⁰ ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Our Virtues*, pp. 156-157.

⁸⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 129.

⁸⁴² BURNHAM, Douglas. *Our Virtues*, pp. 161-162.

⁸⁴³ BURNHAM, Douglas. *Our Virtues*, p. 161.

⁸⁴⁴ BURNHAM, Douglas. *Our Virtues*, p. 161.

⁸⁴⁵ LAMPERT, Lourence. *Our Virtues*, pp. 215-216.

por tudo um gosto verdadeiramente bom, nobre e diferente em prol da hierarquização e classificação da moralidade.

Nesse sentido, a discussão sobre o sentido histórico como uma característica não-nobre da cultura europeia evidencia que Nietzsche compreende as virtudes de seu tempo, como a da objetividade e da verdade, como problemas inerentes à falta de gosto e de vontade dos modernos. Ele pondera:

O tão definido Sim e Não do seu palato, seu pronto desgosto, sua hesitante reserva face a tudo que lhes for estranho, seu horror à falta de gosto que há na curiosidade viva, e sobretudo aquela má vontade que toda cultura nobre e autossuficiente demonstra em admitir uma nova cobiça, uma insatisfação com o que é seu e uma admiração do que é outro: tudo isso os predispõe negativamente até em face das melhores coisas do mundo, que são sua propriedade e não poderiam se tornar sua presa – e nenhum sentido é mais incompreensível para esses homens do que justamente o sentido histórico, com a sua servil curiosidade plebeia.⁸⁴⁶

Nietzsche faz menção ao sentido histórico primeiro como problema de gosto, que contém em si, de modo implícito, a ideia de um “gosto semibárbaro”. Esse gosto semibárbaro pertence ao pensamento de Nietzsche sobre a cultura moderna como “plebeia”; o pensamento da cultura moderna como plebeia está relacionado às virtudes não-nobres, o conceito de “virtudes do tempo”. As observações que Nietzsche faz sobre as virtudes do tempo envolvem o esforço de explicar que a objetividade e a verdade são problemas de gosto. Essas virtudes da objetividade e da verdade são expressões do gosto semibárbaro, ou têm significação na cultura plebeia. Nietzsche as entende, de maneira ainda mais desenvolvida, como virtudes não-nobres: elas não teriam sentido se não fosse na cultura “misturada”, “grosseira”, “semibárbara” e “selvagem” dos modernos, pois se fosse numa cultura autêntica essas virtudes não teriam se acomodado.

Em segundo lugar, Nietzsche interpreta o sentido histórico como problema de vontade, que enfatiza, de forma clara, a virtude como vontade desinteressada. Sua interpretação pretende ser uma crítica à “ideia moderna” de sentido histórico como virtude da vontade desinteressada. Ele diz:

Nós, homens do ‘sentido histórico’: como tais temos nossas virtudes, não se pode negar – somos despreziosos, desinteressados, modestos, bravos, plenos de autossuperação, de dedicação, muito gratos, muito pacientes e acolhedores – e com tudo isso não somos talvez ‘de muito bom gosto’.⁸⁴⁷

⁸⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 129.

⁸⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 130.

A interpretação de Nietzsche admite que o sentido histórico moderno se orienta pelo gosto e pela vontade. Ele admite que o que para os homens do sentido histórico é considerado bom gosto e satisfação da vontade, o que é gosto diferenciado e vontade satisfeita, é justamente mau gosto e vontade desinteressada. Segundo Nietzsche, talvez o que os homens do sentido histórico pensam que seja o sentido histórico, esse bom gosto e vontade ilimitada, talvez seja exatamente o contrário:

talvez nossa grande virtude do sentido histórico esteja necessariamente em oposição ao bom gosto, pelo menos ao melhor gosto, e apenas de modo precário, hesitante, constrangido, sejamos capazes de produzir em nós as pequenas, breves, excelsas felicidades e transfigurações da vida humana.⁸⁴⁸

Para Nietzsche, tanto o gosto quanto a vontade dos homens do sentido histórico são ilimitados e desmedidos e, como não reconhecem limites e medidas, levam os homens modernos à degeneração cultural. Nietzsche diz que os homens modernos não se esforçam para melhorar o gosto e regular a vontade e, além disso, ainda se orgulham de tal condição:

*a medida nos é estranha, confessemos a nós mesmos; a comichão que sentimos é o do infinito, imensurado. Como um ginete sobre o corcel em disparada, deixamos cair as rédeas ante o infinito, nós, homens modernos, semibárbaros; e temos a nossa bem-aventurança ali onde mais estamos – em perigo.*⁸⁴⁹

Para ele, o que se segue a isso é a precarização do gosto e o constrangimento da vontade, o que significa a barbarização da cultura moderna, sobretudo a cultura europeia. Nesse sentido, a virtude do sentido histórico é, na verdade, uma virtude desmedida e ilimitada que experimenta suas características na cultura moderna. As exposições de Nietzsche acerca do sentido histórico sugerem que ele quer dosar essa virtude que se expressa por meio do gosto e da vontade dos filósofos e homens de conhecimento contemporâneos. A partir desse ponto, é possível acessar o pensamento de Nietzsche sobre a virtude da objetividade por meio de uma ideia de sentido histórico cosmopolita?

A crítica de Nietzsche à cultura europeia moderna aponta para algumas características do que se nomeia aqui de sentido histórico cosmopolita ou global. Ao longo do capítulo sexto e início do capítulo sétimo, respectivamente intitulados *Nós, os*

⁸⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 130.

⁸⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 130.

eruditos e Nossas virtudes, principais capítulos em que se encontram o problema da objetividade científica ou local e seus efeitos barbarizadores na cultura alemã moderna, Nietzsche fornece pelo menos cinco características desse sentido histórico, que, no fim das contas, delineiam o que se chama aqui de objetividade cosmopolita ou global: em primeiro lugar (1), Nietzsche expõe que depois da “cientificização das ciências”, o “homem moderno” se tornou “especialista” em alguma área do conhecimento, o que o impediu de alcançar a altura, a partir de onde o seu olhar poderia abranger tudo em torno e abaixo, e por isso o seu “juízo de valor” já não pode mais ser considerado global⁸⁵⁰; em segundo lugar (2), Nietzsche fala que o “homem erudito”, “não-nobre”, mesmo com o seu “olho de lince”, tem a doença ou o defeito de só conseguir acessar o que existe “de baixo nas naturezas”, porque a altura mesmo ele não pode alcançar⁸⁵¹; em terceiro lugar (3), Nietzsche apresenta que o “homem objetivo” é apenas “um instrumento”, “um espelho”, “um homem sem si”, “não uma finalidade em si”. O homem objetivo só tem prazer pelo conhecimento como “espelhos”, ou seja, como “dados”, não como “meta” para alcançar algo mais elevado⁸⁵²; em quarto lugar (4), Nietzsche diagnostica a objetividade científica como doença europeia a ser responsável pela degeneração de toda a cultura moderna⁸⁵³; e em quinto lugar (5), Nietzsche distingue o sentido histórico positivista como um problema de “gosto” e de “vontade”, um sentido histórico que não é cosmopolita ou avançado, mas paroquial e atrasado⁸⁵⁴.

Quando se procuram as correlações entre essas características, chega-se a uma ideia de sentido histórico cosmopolita ou global, em oposição a um sentido histórico paroquial ou local, conclusão a que se pode chegar satisfatoriamente por meio da crítica de Nietzsche à cultura moderna, à objetividade e à cientificidade dos filósofos e homens do conhecimento contemporâneos, ao se constatar que a objetividade científica da cultura moderna se assenta em um sentido histórico paroquial ou local. Dessa forma, a objetividade científica difundida na cultura europeia moderna é uma objetividade com sentido histórico paroquial ou local, uma objetividade que só consegue fazer um juízo de valor particular, e neste momento o que Nietzsche deseja é uma objetividade com sentido

⁸⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 107.

⁸⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 109.

⁸⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 110-111.

⁸⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁸⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, pp. 128-130.

histórico cosmopolita ou global, uma objetividade que consiga emitir juízos de valor mais universais.

Nos capítulos sexto e sétimo de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche faz uma crítica à cultura alemã moderna que, de modo sutil, traz outra ideia de cultura. Que tipo de cultura deveria se formar na Europa de seu tempo para que o sentido histórico fosse cosmopolita ou global? Observa-se que Nietzsche defende que uma cultura “forte” é uma cultura que não é “misturada” ou que não é “barbarizada”⁸⁵⁵. A questão é, então, como formular um sentido histórico cosmopolita ou global, mas sem misturar as classes, as raças, os povos europeus, de modo que, ao fim e a o cabo, a cultura originada desse sentido histórico seja cosmopolita ou global.

A resposta para essa questão, pois, está no tipo de objetividade que é cultivado pela cultura moderna. Em mais uma tentativa de caracterização dessa objetividade, pode-se dizer que, na cultura cosmopolita ou global europeia, essa objetividade não sofre da doença da vontade degenerada⁸⁵⁶. Pelo contrário, essa objetividade tem uma vontade sadia e traz uma espécie de vitalidade para os que defendem o seu ideal. A objetividade não realiza aqui uma paralisia da vontade⁸⁵⁷. Os seus efeitos na cultura europeia contemporânea são outros. Sua vontade é boa. Embora seja ainda objetividade, ela não possui as características da objetividade positivista. Pelo contrário, essa objetividade com sentido cosmopolita ou global não defende um conhecimento puro e alheio à vontade⁸⁵⁸.

A objetividade que brota no âmbito da cultura com sentido histórico cosmopolita ou global não sofre do ceticismo dos modernos⁸⁵⁹. Por isso, ela não é mais um traje sedutor para esconder a verdadeira doença da cultura europeia contemporânea⁸⁶⁰. A objetividade cosmopolita ou global é desenvolvedora de aspectos imprescindíveis para a saúde da cultura⁸⁶¹. Ela incentiva a vontade que rejeita tudo o que é atrasado. Ela desenvolve o bom gosto que é responsável pelos critérios nas escolhas culturais. A objetividade com sentido cosmopolita ou global é, assim, uma reunião de vontade e bom gosto em que o fim é o desenvolvimento de uma cultura saudável e universal. As

⁸⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁸⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁸⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁸⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁸⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁸⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

⁸⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, p. 113.

condições para o desenvolvimento dessa cultura saudável e universal ainda não foram criadas pelos homens modernos. Por isso, a objetividade que é praticada pelos eruditos e homens de conhecimento contemporâneos ainda é a objetividade positivista. Nesse sentido, a ideia de Nietzsche é desenvolver uma cultura pós-positivista cuja meta tem de ser a universalidade e, em seguida, uma objetividade pós-positivista que diz sim a tudo o que surge da vontade e do bom gosto. Essa objetividade pode muito bem ser qualificada como *'objetividade' futura*.

CAPÍTULO 4

“OBJETIVIDADE FUTURA”: INTERESSES, GENEALOGIA E PERSPECTIVISMO NA *GENEALOGIA DA MORAL* (1887)

No segundo Capítulo desta tese, mostrou-se como Nietzsche julgou compreender a objetividade na prática dos historiadores modernos, em particular, na prática historiográfica de Leopold von Ranke, e na arte dos artistas contemporâneos. Nesse sentido, jogou-se luz nos significados desse conceito na ciência histórica e na arte do século XIX. Todavia, o problema mesmo de como Nietzsche pensa outro sentido de objetividade em substituição aos sentidos das objetividades histórica e artística ideais não foi abordado no capítulo precedente. Essa questão será trabalhada de forma proeminente neste Capítulo quarto, no âmbito de sua genealogia e em conexão com o seu assim chamado “perspectivismo”, aqui compreendido como uma teoria do “conhecer perspectivo”.

Existe na *Genealogia da Moral* uma conexão entre objetividade e perspectivismo que tem como fundamento a crítica dos valores morais. A partir dessa crítica é possível perceber como Nietzsche articula a problemática da ‘objetividade’ futura com um “conhecer perspectivo”. Somente dessa crítica poderia surgir um conhecimento da realidade como uma síntese de “perspectivas e interpretações afetivas” opostas e oponentes. Portanto, o intuito aqui é explicar como o filósofo alemão elaborou uma inovadora noção de objetividade em conexão com uma teoria do conhecer perspectivo como ferramenta da crítica dos valores morais. Considerando o que se discutiu no segundo Capítulo desta tese, Nietzsche pode ter planejado a sua ideia de objetividade tendo em mente uma concepção de história que pode ser denominada, sem dúvidas, de valorativa. Quando ele expõe o modo de pensar e fazer história dos historiadores contemporâneos, ele demonstra toda a sua insatisfação com a historiografia então atual, que não valorizava a vida e suas manifestações. Entretanto, ele também deixa transparecer a sua opção por uma história distinta daquela para a qual a vida e suas manifestações não têm valor. Nietzsche quer uma história submissa à vida, e que trabalhe continuamente para melhorá-la, inclusive no âmbito da ciência. Na verdade, ele deseja que os fatos sejam avaliados dentro da história, com auxílio da ciência, para valorização da vida. Essa noção de história como valor exige uma objetividade valorativa. Ela conduz a uma discussão

sobre a genealogia dos valores morais. Além disso, ela expressa-se numa história dos valores que se constitui a partir de uma objetividade valorativa e se mantém válida por meio de um conhecer perspectivo. Neste quarto Capítulo, portanto, a objetividade está relacionada à história, à genealogia, ao perspectivismo e à crítica dos valores morais.

Nietzsche inicia o Prefácio à sua *Genealogia da Moral* com uma estranha constatação⁸⁶²: “nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos”⁸⁶³. Expõe então as razões características da nossa ignorância. Não nos conhecemos porque “nunca nos procuramos”⁸⁶⁴. E não procuramos a nós mesmos porque não consideramos como importantes as nossas “vivências”⁸⁶⁵. Estamos como que “ausentes” de nossas “experiências presentes”⁸⁶⁶. Por isso, o homem moderno é estranho a si mesmo; por isso, ele não se autocompreende, por se manter distante de si mesmo, das suas próprias experiências. Mas o que tem a ver autoconhecimento e a busca pelo conhecimento de outra ordem, particularmente o histórico? Curiosamente, Nietzsche considera o século XIX o “século da história” e do “homem do desconhecimento” ao mesmo tempo. Ele afirma que o homem moderno sofre do “excesso de história”, mas falta-lhe a “vontade fundamental”⁸⁶⁷ de conhecimento que lhe permitesse determinar, no curso da história, a “origem dos nossos conceitos morais”⁸⁶⁸. Essa aspiração por conhecer, da qual ele fala, confere a natureza desses conceitos na consciência, relaciona-os entre si e, depois, compara-os com a realidade atual cujo resultado é, em contrapartida, uma

⁸⁶² Neste capítulo, segue-se a lógica de leitura da *Genealogia da Moral* dos seguintes comentadores: ACAMPORA, Christa Davis (ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2006; ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche: On the Genealogy of Morality*. In: R. B. Pippin (ed.). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 199-214; CONWAY, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Reader's Guide*. London: Continuum, 2008; GIACOMINI, Bruna. *Introduzioni. Leggere la Genealogia della morale di Nietzsche*. In: GIACOMINI, Bruna; GORI, Pietro; GRIGENTE, Fabio (Eds.). *La Genealogia della morale: Letture e interpretazioni*. Pisa: Edizioni ETS, 2015, pp. 11-19; CALLANAN, Keegan F. *On the Genealogy of Morals*. In: BISHOP, Paul. (ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, Rochester/New York: Camden House, 2012, pp. 255-278; HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2008; JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007; LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002; MAY, Simon (Ed). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2011; ORSUCCI, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche: Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci Editore, 2001; OWEN, David. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Stocksfield: Acumen; Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007; SCHACHT, Richard (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

⁸⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 7.

⁸⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 7.

⁸⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 7.

⁸⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 8.

⁸⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 8.

⁸⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 8.

história acerca *de onde se originaram* os nossos conceitos de “bem” e “mal”⁸⁶⁹. Essa história de volta deve ser refletida também como uma história do eu consciente que busca conhecimento da história e do valor de nossos valores no aqui e agora. Quando ele pergunta pelo lugar de nossos conceitos morais na história, é impossível não pensar em uma “história dos conceitos”. E, de fato, Nietzsche produz uma história dos conceitos: seu campo de domínio diz respeito ao da moralidade e aspira a escrever uma história dos nossos valores “bom” e “mau” e seus resíduos na atualidade.

É interessante caracterizar o que aqui se denomina de “história dos conceitos” como possibilidade de uma “genealogia histórica dos valores”, antes mesmo de discutir a ‘*objetividade*’ futura como valor e suas conexões com o perspectivismo. A característica principal dessa história dos conceitos é que ela se embasa em “alguma educação histórica e filológica, juntamente com um senso inato seletivo em questões psicológicas”⁸⁷⁰. Um treinamento histórico e filológico e um rico conjunto de sensibilidades, maneiras de proceder, evidências consideradas canônicas, noções do que é plausível e não plausível levaram Nietzsche a formular perguntas mais naturalistas, do tipo: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor bom e mau? e que valor têm eles?”⁸⁷¹. Com isso, a história mesma torna-se uma questão para se refletir aqui. Que tipo de conhecimento histórico Nietzsche concebe na investigação dos valores morais?⁸⁷² Alguns comentadores compreendem a genealogia de Nietzsche como um empreendimento de fato diferente, disruptivo e inovador, mas não designam que forma de história ou que forma específica de teorizar o filósofo alemão advoga para si. Lawrence J. Hatab define a genealogia que Nietzsche faz como “um tipo de história diferente daquelas que presumem origens discretas, fundamentos substantivos em condições ‘originais’ ou linhas simples de desenvolvimento”⁸⁷³. É também uma espécie de “estratégia de crítica em face de convicções endurecidas e preparação para algo novo”⁸⁷⁴. É, finalmente, uma “ruptura dos limites das categorias conceituais”⁸⁷⁵. Kemal Salim distingue a genealogia de

⁸⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 9.

⁸⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 9.

⁸⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 9.

⁸⁷² Ver os estudos mais recentes e esclarecedores sobre o assunto: TUCKER, Aviezer. *Origins and Genealogies*. In: JENSEN, Anthony K.; SANTINI, Carlotta (Ed). *Nietzsche on Memory and History: The Re-Encountered Shadow*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 57-76; SCHURINGA, Christoph. *Critical History and Genealogy*. In: JENSEN, Anthony K.; SANTINI, Carlotta (Ed). *Nietzsche on Memory and History*, pp. 17-36.

⁸⁷³ HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 29.

⁸⁷⁴ HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, p. 30.

⁸⁷⁵ HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, p. 30.

Nietzsche a partir de três palavras: “redentora”, “criativa” e “crítica”⁸⁷⁶. É assim uma forma de “subversão da afirmação de que os valores são abrangentes, racionais ou universais”.⁸⁷⁷ É ainda um método de “criação de valores (...) a partir de uma perspectiva”⁸⁷⁸. É, então, uma “crítica dos valores”.⁸⁷⁹ Alexandre Nehamas designa a genealogia de Nietzsche como “um processo de interpretação que revela que o que foi dado como certo é produto de condições históricas específicas, uma expressão de uma atitude particular e parcial em relação ao mundo, à história ou a um texto tomado como incontroverso”⁸⁸⁰. É assim uma “relação com o passado”⁸⁸¹. É, por fim, uma interpretação da moralidade, no geral, e do ideal ascético, em particular⁸⁸². Andrea Orsucci apresenta a genealogia de Nietzsche, primeiro, como um “discurso”⁸⁸³, ou uma “crítica dos juízos morais dos valores”⁸⁸⁴. Em seguida, como um método, ou um “procedimento genealógico”⁸⁸⁵, que “procura investigar as diferentes formas em que [os valores] são formados, em diferentes culturas e tempos históricos”⁸⁸⁶. Por fim, como “revisitação crítica do passado”⁸⁸⁷ em busca do “papel que [os valores] desempenharam em épocas marcadas por um forte antagonismo entre classes e classes sociais ou de transição complexa de uma civilização para outra”⁸⁸⁸. David Owen caracteriza a genealogia de Nietzsche como “um tipo fundador do modo genealógico de investigação”⁸⁸⁹. Segundo ele, a genealogia de Nietzsche tem muitos recursos que a distinguem das genealogias tradicionais: (1) A genealogia de Nietzsche é “orientada para uma reavaliação dos

⁸⁷⁶ KEMAL, Salim. Some Problems of Genealogy. *Nietzsche Studien* v. 19, n. 1, p. 30, 1999.

⁸⁷⁷ KEMAL, Salim. Some Problems of Genealogy, p. 31.

⁸⁷⁸ KEMAL, Salim. Some Problems of Genealogy, p. 31.

⁸⁷⁹ KEMAL, Salim. Some Problems of Genealogy, p. 31.

⁸⁸⁰ NEHAMAS, Alexander. The Genealogy of Genealogy Interpretation in Nietzsche’s Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals. In: ACAMPORA, Christa Davis (ed.). *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, p. 4. Para ver essa discussão em detalhes: NEHAMAS, Alexander. The Genealogy of Genealogy Interpretation in Nietzsche’s Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals. In: SCHACHT, Richard (ed). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 269-282.

⁸⁸¹ NEHAMAS, Alexander. The Genealogy of Genealogy Interpretation in Nietzsche’s Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals, p. 7.

⁸⁸² NEHAMAS, Alexander. The Genealogy of Genealogy Interpretation in Nietzsche’s Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals, p. 9.

⁸⁸³ ORSUCCI, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche*: Introduzione alla lettura. Roma: Carocci Editore, 2001, p. 18.

⁸⁸⁴ ORSUCCI, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche*, p. 13.

⁸⁸⁵ ORSUCCI, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche*, p. 18.

⁸⁸⁶ ORSUCCI, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche*, p. 13.

⁸⁸⁷ ORSUCCI, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche*, p. 18.

⁸⁸⁸ ORSUCCI, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche*, p. 13.

⁸⁸⁹ OWEN, David. Debating the Genealogy. In: *Nietzsche’s Genealogy of Morality*. Stocksfield: Acumen; Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2007, p. 144. Ver também: OWEN, David. Nietzsche’s Genealogy Revisited. *Journal of Nietzsche Studies*, no. 35/36, pp. 141-154, 2008.

valores”⁸⁹⁰; (2) Sua tarefa é “enfrentar e libertar o público do controle da perspectiva em termos de que ele atualmente entende sua agência ética”⁸⁹¹; (3) Sua genealogia fornece “as razões internas para esse público reavaliar seus valores”⁸⁹²; (4) Nietzsche a emprega “de uma maneira que seja retoricamente adequada a esses objetivos”⁸⁹³; (5) Ele conduz sua investigação através “de um relato histórico de como nos tornamos o que somos”⁸⁹⁴; e, por fim, (6) Nietzsche recorre “a uma postura metodológica de um naturalismo não-redutivo”⁸⁹⁵. Owen reconhece que Nietzsche não é o primeiro a produzir uma genealogia dos nossos valores, mas a sua genealogia (ou história) é mais forte criticamente que as demais genealogias que também fizeram esse tipo de investigação em seu tempo⁸⁹⁶.

Outros comentadores têm menos certeza de que há algo realmente diferente ou novo no modo como Nietzsche entende e emprega a genealogia. Por exemplo, Raymond Geuss ecoa a afirmação de Nehamas de que a genealogia de Nietzsche “não é um tipo particular de método ou abordagem especial, mas ‘simplesmente é história, praticada corretamente”⁸⁹⁷ e diz que o “propósito e efeito de uma genealogia não podem ser criticar valores ou avaliações diretamente”⁸⁹⁸. Ele afirma, no entanto, que a história não pode ser prejudicial à genealogia, ela só pode “‘apoiar’ ou ‘legitimar’ tais alegações de valor”⁸⁹⁹. Tampouco um relato histórico pode de alguma forma prejudicar uma forma de avaliação. Para ele, “uma forma de avaliação tem o valor que tem para Nietzsche, ou seja, faz a contribuição que pode dar para melhorar ou negar a vida - e sua origem ou história é uma questão separada”⁹⁰⁰. A genealogia de Nietzsche “pode minar várias crenças sobre as origens de diferentes formas de avaliação”⁹⁰¹. Mas Geuss de forma análoga não expande o que entende por “história praticada corretamente” ou o que Nietzsche entende por ela. Acredita-se que Nietzsche entende a história como uma atitude crítica em relação ao objeto de investigação, uma atitude que ele acha que Rée não teve, e isso aponta para a sua discussão sobre os três tipos de história em sua *II Consideração Extemporânea*. Ainda

⁸⁹⁰ OWEN, David. *Debating the Genealogy*, p. 144.

⁸⁹¹ OWEN, David. *Debating the Genealogy*, p. 144.

⁸⁹² OWEN, David. *Debating the Genealogy*, p. 144.

⁸⁹³ OWEN, David. *Debating the Genealogy*, p. 144.

⁸⁹⁴ OWEN, David. *Debating the Genealogy*, p. 144.

⁸⁹⁵ OWEN, David. *Debating the Genealogy*, p. 144.

⁸⁹⁶ OWEN, David. *Debating the Genealogy*, p. 144.

⁸⁹⁷ GUESS, Raymond. Nietzsche and genealogy. In: *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 17.

⁸⁹⁸ GUESS, Raymond. Nietzsche and genealogy, p. 20.

⁸⁹⁹ GUESS, Raymond. Nietzsche and genealogy, p. 20.

⁹⁰⁰ GUESS, Raymond. Nietzsche and genealogy, p. 20.

⁹⁰¹ GUESS, Raymond. Nietzsche and genealogy, p. 20.

que a genealogia de Nietzsche seja uma história praticada corretamente, ela é uma história crítica, seja interna, imanente ou não. Porque história praticada corretamente não é algo bem diferente de uma história crítica. Nesse sentido, pode-se dizer que a genealogia de Nietzsche é inovadora. P. J. E. Kail nota que embora Nietzsche utilize algumas práticas filológicas e históricas em seu empreendimento genealógico, a explicação que ele oferece sobre o valor dos valores morais é em grande parte psicológica, situada em um ambiente social plausível a partir do qual os fenômenos avaliativos surgem. Para ele, as explicações de Nietzsche são feitas com base em práticas da filologia e da história, mas o resultado é uma explicação psicológica, como a de Rée. Então, na sua concepção, a genealogia de Nietzsche não pode ser uma “história corretamente praticada”, se por isso se entende a metodologia da história acadêmica⁹⁰².

Essas definições são informativas em alguma medida, mas não apontam o substancial. Christopher Janaway parece tangenciar o problema, mas também não consegue solucioná-lo. Ele argumenta que a genealogia de Nietzsche, como a genealogia comum, é “restrita àqueles aspectos do passado que causalmente terminam em nossos estados específicos atuais, e assim é um exercício altamente seletivo, ignorando vastas extensões de história nas quais nossas atitudes atuais não descem claramente”⁹⁰³. É, assim, diferente de trabalhos realmente históricos porque “carece da dispersão horizontal de interesse”⁹⁰⁴. É, portanto, “um estudo vertical em forma de árvore, enraizado em nós mesmos como o resultado final”⁹⁰⁵. A história fornecida pela genealogia de Nietzsche é, em última análise, “psicológica”⁹⁰⁶. Para Janaway, a genealogia de Nietzsche simplesmente procura as verdades dos valores no passado e as explica em termos de estados psicológicos genéricos – como, por exemplo, impulsos, afetos, inclinações e aversões - daqueles que as produziram e seus desdobramentos nas culturas e tempos atuais⁹⁰⁷. P. J. E. Kail também toca na questão, mas não a resolve. Ele argumenta de forma geral que a genealogia de Nietzsche é “uma explicação do surgimento de um conjunto distinto de crenças, práticas e fenômenos associados, envolvendo a localização de agentes com uma psicologia particular em uma situação socioambiental à qual essa psicologia é

⁹⁰² KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy. In: MAY, Simon (Ed). *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 231.

⁹⁰³ JANAWAY, Christopher. Nietzsche’s Aims and Targets. In: *Beyond Selflessness Reading Nietzsche’s Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 10.

⁹⁰⁴ JANAWAY, Christopher. Nietzsche’s Aims and Targets, p. 11.

⁹⁰⁵ JANAWAY, Christopher. Nietzsche’s Aims and Targets, p. 11.

⁹⁰⁶ JANAWAY, Christopher. Nietzsche’s Aims and Targets, p. 11.

⁹⁰⁷ JANAWAY, Christopher. Nietzsche’s Aims and Targets, pp. 11-13.

responsiva”⁹⁰⁸. Discute, assim, que é uma genealogia que tem “forma naturalista”⁹⁰⁹, mas “não é redutora na compreensão”⁹¹⁰. Defende, por fim, que a genealogia de Nietzsche é um tipo particular de relato histórico, e não é de maneira alguma uma “crítica interna ou imanente da moralidade ou uma reavaliação dos valores”⁹¹¹. Em vez disso, Kail demonstra que é uma genealogia que tem como consequência a “desestabilização das crenças morais que explica”, evidenciando o que o que as motiva, as sustenta e as reproduz⁹¹².

A história que Nietzsche pretende fazer é, porém, uma história das “ideias, dos valores, dos sins e não e ses e quês”⁹¹³. Nietzsche não diz ser o primeiro a oferecer esse tipo de história genealógica da moralidade. Ele recorda os “psicólogos ingleses”, que também produziram genealogias. No entanto, considera tais genealogias “uma espécie contrária e perversa”⁹¹⁴. Fica claro que Nietzsche pensa que pode dar uma explicação historicamente mais precisa e plausível do surgimento e desenvolvimento de nossa moralidade do que os “psicólogos ingleses”⁹¹⁵. Ele quer fazer uma genealogia mais aceitável do que as genealogias tradicionais. Nietzsche esclarece que tem a intenção de fazer uma genealogia histórica da moralidade há algum tempo, desde a obra *Humano, demasiado humano*, quando tentou abordar, de maneira moderada e passageira, a “origem dos nossos preconceitos morais”, mas é na *Genealogia da Moral* que ele amadurece o projeto e fortalece a confiança para desenvolvê-lo. A história que ele elabora não é de teor modesto nem temporário. Pelo contrário, nesse escrito polêmico e atípico, ele constrói um conhecimento especializado sobre a “procedência da moral”⁹¹⁶, que é um tipo de genealogia oposta, oponente e alternativa à genealogia que avalia como “defeituosa”, “ruim”, “perversa”, então desenvolvida pelo Paul Reé, em seu livro *A Origem dos*

⁹⁰⁸ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 214.

⁹⁰⁹ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 215.

⁹¹⁰ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 215.

⁹¹¹ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 215.

⁹¹² KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 215.

⁹¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 8.

⁹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 10.

⁹¹⁵ A análise mais recente de Matthieu Queloz sobre o método genealógico de Nietzsche se depara com uma dubiedade já evidenciada na discussão sobre “verdade” em *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral*. Segundo Queloz, com esse ensaio, Nietzsche estreia um método de conhecimento da realidade ainda nos moldes dos “genealogistas ingleses”, portanto, afirma que o método prefere situações imaginadas antes da história documentada, à medida que as situações necessárias ou verdadeiras, na luta contra as contingências ou mentiras, voltam-se ao mesmo tempo para a vida e a afirmam. Sobre esse tema, ver: QUELOZ, Matthieu. Nietzsche’s English Genealogy of Truthfulness. *AGPh*, v. 103, n. 2, pp. 341-363, 2021. Para mais sobre o assunto, ver: QUELOZ, Matthieu. Nietzsche’s pragmatic genealogy of justice. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 25, n. 4, pp. 727-749, 2017.

⁹¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 10.

*Sentimentos Morais*⁹¹⁷, publicado pela primeira vez em 1877. Procura ainda demonstrar que sua história é um avanço metodológico em relação à genealogia defeituosa do tipo inglês⁹¹⁸, não é mais um debulhar de hipóteses alheias nem pessoais, mas um meio e um fim para conhecer o “valor da moral”⁹¹⁹. Busca assim conhecer a complexa procedência da moralidade, como os valores surgiram, se desenvolveram e foram sujeitos a várias elaborações e reinterpretações no curso da história. Assume que sua história se baseia na “desconfiança”⁹²⁰. Partindo de seu radical ceticismo, ou talvez seja um resultado disso, Nietzsche elabora a sua história dos conceitos, uma forma de escavação do solo de onde se originou a moral, uma forma de conhecimento profundo do terreno de onde brotaram os nossos valores morais e seus resíduos nos conceitos de hoje. Destaca, portanto, que a investigação do problema do valor da moral provoca a abertura de perspectivas, uma consequência de sua inovadora demanda: “a crítica dos valores morais, na qual o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”⁹²¹. Nietzsche quer dar voz a essa nova exigência. Fazer uma crítica dos valores morais implica conhecer o valor desses valores e conhecer o valor desses valores implica conhecê-lo em suas origens. E só se consegue explicar as origens por meio do questionamento dos valores, das “condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais de desenvolveram e se modificaram”⁹²². Mas como Nietzsche concilia a explicação das origens dos valores e a tarefa de avaliá-los? As leituras chamadas “internas” ou “imanescentes” da GM mostram que Nietzsche relaciona o genético e o crítico. Segundo Kail, “é um erro encarar Nietzsche como oferecendo uma crítica sustentada - um exame do valor dos valores - dentro das páginas da GM, e um erro profundo pensar que há alguma crítica peculiarmente genealógica”⁹²³.

⁹¹⁷ Lendo a obra do filósofo alemão Paul Rée, é possível perceber que Nietzsche apropria-se de sua tradicional genealogia da moral para, em seguida, refutá-la, proposição por proposição, assim como elementos de seu próprio passado intelectual. Ver: RÉE, Paul. *A Origem dos Sentimentos Morais*. Tradutores: André Itaparica e Clademir Araldir. São Paulo: Editora Unifesp, 2018. Para um esclarecimento a respeito da influência do pensamento de Rée sobre o jovem Nietzsche e como Rée é evocado como passado no Prefácio à *Genealogia da Moral*, ver: ITAPARICA, André; ARALDI, Clademir. Apresentação. In: RÉE, Paul. *A Origem dos Sentimentos Morais*, pp. 7-39; e, também, JANAWAY, Christopher. Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings. In: *Beyond Selflessness Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 74-89.

⁹¹⁸ “Inglês” não significa nacionalidade, mas um tipo de genealogia que dá uma explicação naturalista das “origens” dos fenômenos morais. Nietzsche caracteriza seus autores no geral como “genealogistas ingleses”. Essa referência ajuda a comparar e a contrastar a genealogia que Nietzsche oferece e as genealogias às quais ele refuta. Mais sobre essa discussão, ver: KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, pp. 215-216.

⁹¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 11.

⁹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 11.

⁹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 12.

⁹²² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 12.

⁹²³ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 221.

Para ele, “se uma genealogia é uma explicação psicológica situada das origens das crenças morais, então uma mera genealogia não pode por si só constituir uma crítica”⁹²⁴. Mas Kail reconhece que a genealogia de Nietzsche é um tipo diferente e particular de relato histórico e que claramente tem conexão com a crítica dos valores. A genealogia de Nietzsche não é como a tradicional porque, diz ele, “contribui para a possibilidade do projeto de reavaliação dos valores, ao invés de constituí-lo”⁹²⁵. A inserção que Nietzsche faz dos valores em determinadas circunstâncias é algo ainda não realizado, não ambicionado, em seu tempo. Pode-se considerar que a sua genealogia é “uma crítica às suposições não-naturalistas da origem dos valores e/ou a qualquer interpretação não-naturalista dela”⁹²⁶. Uma coisa inovadora que a sua genealogia faz é “explicar a moralidade sem os materiais peculiares a uma visão de mundo cristã”⁹²⁷. Antes, “tomava-se o valor dos ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento”⁹²⁸. Os valores eram vistos, então, fora da história, como dados cristalizados, essencializados e divinizados. Agora, com ele, o valor desses valores é inserido em seu contexto de criação, os valores são vistos como dados de caráter não definitivo, não verdadeiro, não idealizado. Pode-se inferir, com isso, que a genealogia de Nietzsche é apenas uma crítica da explicação cristã das origens da moralidade. Entretanto, como Kail coloca, essa é uma conclusão redutora, por vários motivos. Em primeiro lugar, Nietzsche faz um questionamento histórico do valor dos valores morais e não uma mera descrição cristã de sua origem. Evidentemente, há uma relação entre a história dos próprios valores e os relatos cristãos de sua gênese, mas simplesmente negar a sua “origem cristã” não coloca esses valores em questão. Em segundo lugar, os cristãos não eram o público-alvo da genealogia⁹²⁹. Portanto, a genealogia de Nietzsche é mais do que uma simples crítica à origem cristã dos valores, é uma crítica das evidências históricas de diferentes padrões de avaliação dos valores, inclusive o cristão.

A história é inserida e o valor dos valores é conhecido em sua contingência, em sua transitoriedade. A história determina então uma ampliação do horizonte que permite a Nietzsche percorrer regiões amplas, distantes e desconhecidas do passado da moral. A inovação dessa forma de pensar e fazer história está na ideia de que, para o filósofo, o

⁹²⁴ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 221.

⁹²⁵ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 221.

⁹²⁶ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 225.

⁹²⁷ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 225.

⁹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 12.

⁹²⁹ KAIL, P. J. E. “Genealogy” and the Genealogy, p. 225.

valor dos valores é um conceito histórico e só pode ser conhecido na e por meio da história. Essa história olha para o passado com novos olhos, interroga-o com perguntas do presente, algo radicalmente diferente do que se faz em sua época. Ela não se perde no “azul”⁹³⁰, no abstrato das hipóteses, como a história dos genealogistas ingleses. O que a distingue das histórias da moral filosóficas ocidentais anteriores é justamente a sua cor “cinza”⁹³¹, o seu objeto é “documentado”⁹³². A sua hipótese é “constatável”⁹³³, é extraída do que realmente sucedeu, do “passado moral humano”⁹³⁴.

Assim, a “história da moral” que Nietzsche elabora é uma história “efetiva”⁹³⁵. Mas o que significa uma história “efetiva”? Quer dizer que Nietzsche compreende a emergência da moralidade como um relato real ou atual? Ele está declarando que isso foi o que realmente aconteceu? Ele está dizendo que descobriu o que de fato produziu o surgimento da moralidade? Considera-se a história “efetiva” de Nietzsche como uma história da realidade com resultados, uma história que deve se mostrar, juntamente com o seu procedimento para exposição do passado que é ocultado ou ignorado como o que meramente já aconteceu, já se encerrou. O fato de ele ter falado pouco ou quase nada sobre isso, no entanto, não impede que se faça inferências acerca do que ele pretendia dizer quando expôs que sua história é algo diferente de uma simples tentativa de explicação da origem da moralidade. Christopher Janaway fala que a história “efetiva” que Nietzsche está se esforçando para praticar é uma “história real”⁹³⁶, uma história que não leva a “resultados absurdos”⁹³⁷. Ao contrário, ela desfaz os equívocos da história da moralidade praticada no presente⁹³⁸. Segundo Janaway, a “história real” é um estudo complexo do passado como ele foi vivido⁹³⁹. É, assim, “um estudo altamente diferenciado de culturas e psicologias, e da maneira como os produtos de diferentes circunstâncias culturais e psicológicas interagem e se sobrepõem”⁹⁴⁰. Nesse sentido, para Janaway, a história “efetiva” de Nietzsche é uma história da realidade encoberta por camadas de cultura, de psicologias, de tempos⁹⁴¹. Já Andrea Orsucci argumenta que a história que

⁹³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹³⁶ JANAWAY, Christopher. Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings, p. 30.

⁹³⁷ JANAWAY, Christopher. Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings, p. 30.

⁹³⁸ JANAWAY, Christopher. Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings, p. 30.

⁹³⁹ JANAWAY, Christopher. Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings, p. 30.

⁹⁴⁰ JANAWAY, Christopher. Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings, p. 30.

⁹⁴¹ JANAWAY, Christopher. Nietzsche and Paul Rée on the Origins of Moral Feelings, p. 30.

Nietzsche elabora é, na verdade, uma história contra a história “efetiva”, ou seja, a história da moral tal como é praticada na atualidade. Defende que a história de Nietzsche é uma história contra a realidade contemporânea, a qual isola, encobre e ofusca os fatos numa estreita perspectiva metafísica. Afirma que a história de Nietzsche estabelece um jogo de correspondência entre passado e presente e, com isso, consegue ampliar o cenário histórico e descobrir a moralidade dos fatos. A história de Nietzsche é, portanto, um combate à história “efetiva” da moral⁹⁴².

A história “efetiva” de Nietzsche, como se entende aqui, evidencia que ele toma os fatos morais em longa duração, o passado como “longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano”⁹⁴³. Ele percebe que o passado invade o presente. Pretende, todavia, conhecer o presente por meio do passado. Sabe que isso só é possível com os instrumentos do historiador científico. Tomado como resultado demonstrável, o passado da moral é conhecido por meio de fontes, de métodos, de hipóteses válidas, de perguntas do hoje. Nietzsche também não defende que todo o tecido do discurso factual seja simplesmente abolido, anulado ou reduzido a algum tipo de jogo arbitrário das vontades do investigador. Um bom genealogista sabe como é importante trabalhar com a “coisa documentada”⁹⁴⁴, utilizar os “métodos corretos”⁹⁴⁵, fazer “novas perguntas, com novos olhos”⁹⁴⁶, construir respostas satisfatórias. Ele se previne contra as hipóteses dos genealogistas ingleses que não levam tão a sério a moral. Segundo Nietzsche, eles não têm consciência da severidade da questão. Ao contrário, são indolentes e um pouco pessimistas com relação aos problemas da moral⁹⁴⁷. A história da moral de Nietzsche é pensada e executada, porém, com uma alegre, longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade⁹⁴⁸. A história de Nietzsche, portanto, investiga o problema da moralidade com extrema alegria e ao mesmo tempo seriedade, demonstrando sua disciplina e contentamento para realizar a interpretação dos valores morais. Inclusive, esse espírito ambivalente do qual Nietzsche se vale na investigação dos fatos morais deixa entrever o modo como se deve entender o seu método histórico, particularmente a aplicação que ele

⁹⁴² ORSUCCI, Andrea. Premessa. Introduzione. Un compito urgente: il confronto con l'attualità, In: *La Genealogia della morale di Nietzsche*: Introduzione alla lettura. Roma: Carocci Editore, 2001, pp. 13-37.

⁹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 13.

⁹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 14.

faz dele na terceira dissertação. O método de Nietzsche é “ruminatório”⁹⁴⁹ e a história que surge desse procedimento é uma interpretação dos valores que se têm como confiáveis, como além de questionamentos⁹⁵⁰. É uma história do desconhecido, do obscuro, do até então inacessível e incontestável. É a história que surge da exegese de um texto do passado que ninguém ainda decifrou, ninguém ainda duvidou, ninguém ainda de fato conheceu. É uma história da moral que demanda do historiador algum envolvimento emocional, alguma preocupação, uma vez que o futuro da humanidade depende da correta interpretação desse passado desconhecido⁹⁵¹.

Essas são apenas algumas características da história dos conceitos de Nietzsche, por meio da qual ele conhece o passado da moral humana. Ele fala ainda mais claramente dessa história na primeira das três dissertações que compõem a *Genealogia*, uma vez que a contrapõe à história sem “espírito histórico”⁹⁵² dos historiadores ingleses da moral. A sua oposição à história desses genealogistas mostra-se eficaz para a exposição de sua própria história dos conceitos. Pensamos a sua história em oposição a ela, então quer dizer que sua história não padece dos mesmos problemas da história tradicional da moral. A história tradicional é “essencialmente a-histórica”⁹⁵³, como Nietzsche mesmo aponta. A história que ele leva à frente é efetivamente histórica. A velha história genealógica da moral é a-histórica porque, em primeiro lugar, busca investigar a “origem do conceito e do juízo ‘bom’”⁹⁵⁴ fora do tempo. E porque essa história procura conhecer a origem dos conceitos e dos juízos de valor fora do tempo é que Nietzsche trabalha para desbancá-la,

⁹⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 14.

⁹⁵⁰ Para um tratamento muito mais amplo das questões do método genealógico de Nietzsche como método comparativo e interpretativo, e de outras questões relacionadas a ele, como a da objetividade e da verdade, ver: LEITER, Brian. What is “genealogy” and what is the Genealogy? In: LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, pp. 165-192; SCHACHT, Richard. Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 1-20. Ver também: GUAY, Robert. The Philosophical Function of Genealogy. In: ANSELL-PEARSON, Keith (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA: Blackwell, 2006, pp. 353-370; HOY, David C. Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as Affirmative Thinker*, pp. 20-38; PRINZ, Jesse. Genealogies of Morals: Nietzsche's Method Compared. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 47, n. 2, pp. 180-201, 2016; SCHRIFT, Alan D. Between Perspectivism And Philology: Genealogy As Hermeneutic. *Nietzsche-Studien*, v. 16, n. 1, pp. 91-111, 1987; SEDGWICK, Peter R. Genealogy. In: *Nietzsche: The Key Concepts*. London: Routledge, 2009, pp. 54-56; SOMMER, Andreas U. On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins. In: MARTIN, Ruehl (Eds.). *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 79, pp. 87-103, 2003; WELSHON, Rex. Morality. In: *The Philosophy of Nietzsche*. Chesham: Acumen, 2004, pp. 15-36.

⁹⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 14.

⁹⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

⁹⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

⁹⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

expondo, como ele diz, o seu “caráter tosco”⁹⁵⁵. A formação moral dessa história está detalhada na seguinte passagem:

‘Originalmente’ – assim eles decretam – as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais foram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*, mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom.⁹⁵⁶

É assim então que Nietzsche explica a velha forma de conhecer o passado da moral: os genealogistas ingleses entendem como boas apenas as ações que lhes são “úteis” de alguma maneira, depois, pela força do “hábito”, eles “esquecem” porque consideram essas ações como boas, e, por fim, eles cometem o “erro” de tomá-las como boas em si mesmas. Tudo isso faz parte de um sistema de “valoração” do homem superior. Então esse homem deve ser rebaixado e o seu sistema desmantelado⁹⁵⁷. Mas é necessário localizar o “erro” desse sistema para conseguir inutilizá-lo. Na verdade, esse sistema de valoração

busca e estabelece a fonte do conceito bom no lugar errado: o juízo bom não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os bons mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento que sentiram e estabeleceram a si e seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu.⁹⁵⁸

Assim, é desse “pathos da distância” que eles “criam os valores, cunham nomes para os valores”⁹⁵⁹, instaurando com isso um sistema de definição, estabelecimento e transmissão de juízos de valor supremos, sem qualquer preocupação com a real “utilidade” de tais valores. Portanto, é da distância entre uma estirpe senhorial, em relação com uma estirpe de posição inferior, com um sob, que se originou o par conceitual “bom” e “ruim” e suas relações de oposição⁹⁶⁰.

Além da origem a-histórica do conceito e do juízo de valor bom, Nietzsche mostra ainda um segundo defeito da hipótese dos genealogistas ingleses. Trata-se de um problema de lógica. Se a utilidade da boa ação é a causa de sua validação, então esta causa

⁹⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

⁹⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

⁹⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

⁹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

⁹⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

⁹⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 18.

não pode ser esquecida: na verdade, a força do hábito firma na consciência do indivíduo a utilidade da boa ação⁹⁶¹. Através de sua história dos conceitos, de uma história do “ponto de vista etimológico”⁹⁶², de uma história da “transformação conceitual”⁹⁶³ das designações para o termo “bom” cunhadas pelas diversas línguas e culturas, Nietzsche descobre que o termo “bom”, assim como o termo “ruim”, desenvolveram-se de modo paralelo e em oposição. Assim, enquanto o termo “bom” brotou de “nobre”, “aristocrático”, significando o homem social e espiritualmente superior, o termo “ruim” brotou de “baixo”, “plebeu”, “comum”, indicando o homem social e espiritualmente inferior àquele outro⁹⁶⁴. Sua história dos conceitos também evidencia as transmutações dos termos “superior” em “bom” e “inferior” em “ruim”. Sua genealogia alternativa da moral, portanto, é uma história do passado dos conceitos e das palavras, que diz muito sobre sua concepção de história. Ao tentar fazer uma genealogia dos termos “bom” e “ruim”, é impulsionado a olhar para as causas da valoração. Mas não busca a essência dos conceitos e dos juízos de valor. E como não procura absolutizar os conceitos e os juízos de valor, não institui a sua origem fora do tempo no qual está inserida. Sua genealogia é, assim, uma ruptura com o modelo tradicional dos genealogistas ingleses.

Reconstruímos a história dos conceitos de Nietzsche e destacamos suas ressalvas com relação à história da moral feita pelos genealogistas ingleses com intenção de pavimentar o caminho para a discussão sobre a *‘objetividade’ futura* e suas conexões com uma teoria do perspectivismo que ele deixa entrever quando aborda o que significam os ideais ascéticos⁹⁶⁵. A partir deste momento, a história dos conceitos de Nietzsche é utilizada para fazer uma “exegese”, uma “explicação”, um “comentário”, ou uma “interpretação”⁹⁶⁶ dos ideais ascéticos, aquilo que até então coloca os homens fora do tempo em que estão inseridos. Na terceira dissertação da Genealogia, Nietzsche ainda aplica a sua história dos conceitos para desvendar o que constitui a crença nos ideais

⁹⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 20.

⁹⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 20.

⁹⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 21.

⁹⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 21.

⁹⁶⁵ Para uma visão básica acerca da crítica de Nietzsche aos ideais ascéticos, ver: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Morality Exceeded by Morality*. In: *Nietzsche and Paradox*. Translated by Mark S. Roberts. Albany: State University of New York Press, 2006, pp. 131-158.

⁹⁶⁶ Para uma discussão sobre como ler e interpretar os aforismos da terceira dissertação na Genealogia de Nietzsche, consultar: WILCOX, John T. *That Exegesis of an Aphorism in Genealogy III: Reflections on the Scholarship*, *Nietzsche Studien* v. 27, n. 1, pp. 448-462, 1998. Ver também: JANAWAY, Christopher. *Nietzsche’s Illustration of the Art of Exegesis*. In: JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness Reading Nietzsche’s Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 165-185; MARSDEN, Jill. *Nietzsche and the Art of the Aphorism*. In: ANSELL-PEARSON, Keith (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA: Blackwell, 2006, pp. 22-37.

ascéticos, como se chegou a acreditar neles de forma tão intensa e fervorosa, e se essa crença é de fato boa, vantajosa e saudável para o ser humano. A ‘objetividade’ futura aparece então nesse contexto. Ele a relaciona a um “conhecer perspectivo”, porque este é um tipo de oposição à objetividade como “observação desinteressada” da realidade.

Nietzsche ressalta no início da terceira dissertação⁹⁶⁷ da *Genealogia* que os ideais ascéticos significam, no caso de filósofos e eruditos, algo como “instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade”⁹⁶⁸, e se mostram, por isso, como uma inversão de sentido, à medida que são buscados. O significado de ideal ascético revela-se fundamental ainda do ponto de vista da arte. O ideal ascético leva o artista, neste caso particular o músico Richard Wagner⁹⁶⁹, a renunciar à sensualidade e a “render homenagem à castidade”⁹⁷⁰ que, em sua percepção, age sobre a sua arte produzindo uma obra maior, mais elevada, mais espiritual, ou seja, mais objetiva. Em relação a Wagner, pondera Nietzsche, melhor seria se tivesse continuado a viver na sensualidade, pois assim teria sido mais fiel a si mesmo como artista e à sua obra. E, finalmente, os ideais ascéticos negam e cancelam a existência, a vida. Quando os artistas tentam conceber uma obra elevada e se agarram ao espiritual, eles se divorciam da vida, do real, do efetivo. No entanto, descreve Nietzsche, a sensualidade e os ideais ascéticos não precisam estar sempre em contradição; na verdade, podem ser um “ato de equilíbrio precário”⁹⁷¹ que se revela um benefício para vida, como a obra de Goethe. De maneira pouco clara, Nietzsche relaciona arte e ascetismo. Ele expõe então o que causa nos artistas a crença incondicional nos ideais ascéticos: ela provoca neles uma existência ilusória, irreal, falsa. E essa existência é niilista. É uma enganação. É uma vontade de nada que é justificada antes pelo “querer nada a nada querer”⁹⁷². É, portanto, uma vontade inimiga das mais altas potencialidades da vida.

⁹⁶⁷ Um esboço útil para entender o curso possível das seções do terceiro ensaio da *Genealogia da Moral* de Nietzsche é o proposto por Christa Davis Acampora. Ver: ACAMPORA, Christa Davis. Introduction. In the Beginning Reading Nietzsche's On the Genealogy of Morals from the Start. In: *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, pp. 1-16. Nesta investigação, segue-se, portanto, a mesma sequência pensada por Acampora, procurando entender as manifestações do ideal ascético na arte, na filosofia, no casamento, na religião, e, por fim, na ciência, mas de forma mais fluida e menos linearizada, com a intenção de preparar o caminho para se chegar com segurança ao problema da objetividade.

⁹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 87.

⁹⁶⁹ Ver: KOFMANN, Sarah. Wagner's Ascetic Ideal According to Nietzsche. In: SCHACHT, Richard (ed). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 193-209.

⁹⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 88.

⁹⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 88.

⁹⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 88.

Todavia, com essa definição dividida entre as quatro primeiras seções da terceira dissertação da *Genealogia Nietzsche* ainda não diz tudo o que tem a dizer sobre o que significam os ideais ascéticos. Na quinta seção, ele elimina os artistas da compreensão do conceito, e vai além ao dizer que “eles estão longe de se colocar independentemente no mundo, e contra o mundo, para que as suas avaliações, e a mudança delas, mereçam em si interesse”⁹⁷³. E Nietzsche segue adiante ao excluir os artistas da explicação do conceito porque, para ele, eles sempre representaram os “criados de quarto de uma religião, uma filosofia e uma moral”⁹⁷⁴. Com isso, Nietzsche quer dizer que o conceito de ideais ascéticos não pode ser suficientemente explicado do ponto de vista dos artistas, nem de suas obras, porque eles têm “coragem para um ideal ascético”⁹⁷⁵. Nietzsche esclarece o que significa ter disposição para um ideal ascético em suas aproximações introdutórias entre a arte de Richard Wagner e o pensamento de Schopenhauer sobre a arte, especialmente em suas ponderações sobre a música, à qual ele conferiu um sentido especial, a expressão imediata da “realidade”, o “em si” da vontade por trás de todas as aparências. Nietzsche questiona seriamente:

o que significa um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer, um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indicações vindas do alto?⁹⁷⁶

A atitude de Schopenhauer com relação à arte concorria para uma concepção de “arte independente em si”⁹⁷⁷, não como imagens da realidade, mas como expressão da vontade mesma, da vontade imediata. Com o Wagner da maturidade acontece da mesma forma, por influência da filosofia schopenhaueriana, ele eleva a música a um “valor em si” e o músico a um “porta-voz do ‘em-si’ das coisas”⁹⁷⁸. Nietzsche determina: “já não falava apenas música, esse ventríloquo de Deus – falava metafísica”⁹⁷⁹. Depois de 1870, a música de Richard Wagner é uma expressão do além. Isto é, um fim em si mesmo. Assim, Nietzsche recusa em definitivo a arte do Wagner maduro e a sua pretensão em tornar a música uma meta em si mesma, sem relação com a realidade e, portanto, independente da vida. Nesse sentido é que Nietzsche diz que a arte de Wagner e a filosofia

⁹⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 92.

⁹⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 92.

⁹⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 92.

⁹⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 92.

⁹⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 93.

⁹⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 93.

⁹⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 93.

de Schopenhauer são metafísicas, o espírito mais profundo do ideal ascético, pela sua vontade de ultrapassar e transcender a vida mesma.

Se é “impessoal e universal”⁹⁸⁰, a arte não expressa a “experiência do artista, do criador”⁹⁸¹. Nietzsche estabelece ainda conexões entre a concepção de arte de Schopenhauer e a noção kantiana de julgamento estético (ou julgamento de gosto). Dessas conexões, importa-nos observar apenas como Nietzsche pondera estranhamente sobre a arte e o conhecimento do Belo. No âmbito dessa discussão, Nietzsche destaca que Kant, ao refletir sobre os predicados do Belo, seja na arte ou na natureza, a partir de categorias do conhecimento, isto é, impessoalidade e validade universal, não enfrentou o problema estético do ponto de vista da experiência do artista (aquele que produz a obra), apenas do próprio “espectador”⁹⁸², o que o incluiu, erroneamente, no “conceito de ‘belo’⁹⁸³”. Nietzsche argumenta que o conceito de belo de Kant, como também de outros filósofos, não conhece o espectador como uma “grande realidade e experiência pessoal, como uma pletera de vivências fortes e singularíssimas, de desejos, surpresas, deleites no âmbito do belo”⁹⁸⁴. Ao contrário, só conhece a “falta de uma mais sutil experiência pessoal”⁹⁸⁵. Portanto, segundo Nietzsche, o conceito de belo de Kant é um erro.

As ressalvas de Nietzsche com relação ao conceito kantiano de belo conduzem ao ponto da objetividade “sem interesse” a que ele se contrapõe mais adiante⁹⁸⁶. Neste momento, porém, falaremos apenas da concepção de beleza “sem interesse” de Kant⁹⁸⁷. Nessa concepção, Kant determina que “belo é o que agrada sem interesse”⁹⁸⁸, que se pode

⁹⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 93.

⁹⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 93.

⁹⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 93.

⁹⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 93.

⁹⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 93.

⁹⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

⁹⁸⁶ Para uma discussão sobre a noção de julgamento estético desinteressado de Kant e a objetividade interessada de Nietzsche na *Genealogia*, ver: CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare”. Il sensus communis di Kant e la nozione di “obiettività” di Nietzsche in GM III 12. In: GORI, Pietro; STELLINO, Paolo (eds). *Teorie e Pratiche della Verità in Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS, 2011, pp. 75-99. Para uma discussão sobre a vontade desinteressada de Schopenhauer e a objetividade interessada de Nietzsche na *Genealogia*, ver: JANAWAY, Christopher. Desinterestedness and Objectivity. In: *Beyond Selflessness Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 186-201. Já para uma discussão sobre as referências confusas e densas de Nietzsche a Kant e a Schopenhauer ao mesmo tempo no que concerne à objetividade na *Genealogia*, ver: GENTILI, Carlo. Prospettiva e ascetismo. Una lettura di GM III 12. In: GIACOMINI, Bruna; GORI, Pietro; GRIGENTI, Fábio (A cura di). *La Genealogia della morale*. Letture e interpretazioni. Roma: Edizioni ETS, 2015, pp. 211-238.

⁹⁸⁷ Ver: KANT, Immanuel. *Critique of Judgment*. Trans. Werner Pluhar. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1987, pp. 87-95.

⁹⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

“contemplar sem interesse”⁹⁸⁹, até mesmo “estátuas femininas despidas”⁹⁹⁰, o que se revela, para Nietzsche, uma opinião estética tão ingênua quanto a de um “pastor de aldeia”⁹⁹¹. Para Kant, portanto, o belo é uma percepção de prazer desprovido de qualquer interesse pessoal, sem interferência de aspectos da vida mesma. A fruição da beleza vem da observação desinteressada, na qual o objeto observado determina o observador, independentemente de quaisquer necessidades do observador. Fica evidente, nessa crítica, que Nietzsche não concorda com a definição kantiana de beleza desinteressada, uma vez que esta se sustenta no pensamento contraditório de beleza inestética e espectadora que suprime a participação do artista ativo e criador. Nietzsche volta então ao seu alvo mais sério, Schopenhauer, em busca de interpretar a sua concepção de arte desinteressada e a herança de Kant sobre ele. A arte sem vontade de Schopenhauer é superficialmente semelhante ao belo sem interesse de Kant, mas profundamente distinta, uma vez que Schopenhauer pensa na experiência estética como livre de quaisquer interferências humanas, os desejos, as emoções, as atividades corporais, as formulações conceituais são todos esquecidos em prol de um abrandamento da vontade. Nietzsche observa que Schopenhauer interpretou a expressão kantiana “sem interesse” de forma “pessoal”⁹⁹². Arte sem interesse significa arte liberta da “vontade”⁹⁹³. Arte sem vontade é precisamente uma arte livre de “interesse sexual”⁹⁹⁴, ou seja, sem interferência da “experiência sexual”⁹⁹⁵. Nietzsche chama a atenção aqui para o momento básico de concepção da obra *O mundo como vontade e representação*:

Em todas as questões relativas à filosofia de Schopenhauer, diga-se de passagem, não se deve perder de vista que ela é a concepção de um jovem de 26 anos; de sorte que não participa apenas do que é específico de Schopenhauer, mas também do que específico dessa idade da vida.⁹⁹⁶

Assim, a concepção de arte do jovem Schopenhauer descreve “um efeito do belo, o efeito acalmador da vontade”⁹⁹⁷, um efeito aplacador da exaltação do interesse, portanto, da estimulação sexual, por meio do belo. Nesse ponto, Nietzsche diz que

⁹⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

⁹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

⁹⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

⁹⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

⁹⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

⁹⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

⁹⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 94.

⁹⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 95.

⁹⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 95.

Schopenhauer compreendeu errado o conceito de belo de Kant e de forma alguma entendeu com olhos kantianos a consideração kantiana do belo, mas a partir de seu “mais forte e pessoal interesse, o do torturado que se livra de sua tortura”⁹⁹⁸. Nietzsche volta, pois, à sua questão geradora: que significam ideais ascéticos?⁹⁹⁹ Ele mesmo responde: “O livrar-se de uma tortura”¹⁰⁰⁰. Segundo Nietzsche, é essa tortura que faz com que filósofos de todas as épocas rendam homenagens aos ideais ascéticos.

Por que Nietzsche chama os ideais ascéticos de “tortura”? Ora, porque significam a negação de toda vontade de existência, de toda permanência. O ideal ascético contradiz a experiência. Conforme Nietzsche, todo filósofo genuíno nutre uma “peculiar parcialidade e afeição pelo ideal ascético”¹⁰⁰¹, assim como uma “peculiar irritação e rancor contra a sensualidade”¹⁰⁰². Uma peculiaridade refuta a outra. Por isso, nenhum deles quer, por exemplo, casar-se, formar família, viver num lar estreito e opressivo, porque tudo isso é expressão da “sensualidade”¹⁰⁰³. Sob efeito da sensualidade, eles são “seduzidos” à existência, à permanência. Nietzsche diz ainda que esses impulsos são simplesmente outra forma de vontade de poder¹⁰⁰⁴. Assim como o animal, todo “filósofo vivo” “busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e o seu máximo de sentimento de poder”¹⁰⁰⁵, ou seja, busca ótimos caminhos para “o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade”¹⁰⁰⁶. O casamento e coisas domésticas são então um obstáculo para esse *optimum*, são um impedimento para o “espírito livre”¹⁰⁰⁷. Visto que o matrimônio e as coisas domésticas são um impedimento para a liberdade de pensamento, os filósofos veem no tal ideal ascético “as pontes para a independência”¹⁰⁰⁸. Considerando que o casamento e as coisas

⁹⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 95.

⁹⁹⁹ Sobre o significado estilístico e retórico da pergunta nietzschiana, ver: BABICH, B. E. The Genealogy of Morals and Right Reading: On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic. In: ACAMPORA, C. Davis (ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006, pp. 171-190. Ver também: HATAB, Lawrence J. How Does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's Genealogy? *Journal of Nietzsche Studies*, n. 35/36, pp. 106-23, 2008.

¹⁰⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 95.

¹⁰⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 96.

¹⁰⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 96.

¹⁰⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 96.

¹⁰⁰⁴ Sobre a relação entre ideais ascéticos e vontade de poder na Genealogia, ver: SOLL, Ivan. Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism. In: SCHACHT, Richard (ed). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 168-187.

¹⁰⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 96.

¹⁰⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 97.

¹⁰⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 97.

¹⁰⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 97.

domésticas não combinam para o homem de “grande espírito”¹⁰⁰⁹, eles sorriem então para os ideais ascéticos. Os filósofos caminham ao seu encontro e os utilizam “como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade”¹⁰¹⁰. Com isso, eles não negam “a existência”¹⁰¹¹, mas afirmam-na, só que apenas a sua existência. Assim, a sua divisa é: “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!”¹⁰¹².

Na verdade, essa divisa demonstra que “os filósofos não são juízes e testemunhas imparciais do valor do ideal ascético”¹⁰¹³. Aqui, Nietzsche mostra as correlações entre filosofia e ideais ascéticos. Para ele, os filósofos são egoístas, só pensam em si mesmos, não no ascetismo. Querem experimentar o que é mais confortável para eles como ascéticos, o “estar livre de coerção”, o “ar das alturas”, a “paz em todos os subterrâneos”¹⁰¹⁴, a existência sem empecilhos. Como ascéticos, pensam no ideal ascético como algo divino, além da vida. Os filósofos ascéticos baseiam-se em três valores ascéticos clássicos, a saber “humildade, pobreza, castidade”¹⁰¹⁵, mas não consideram que esses valores talvez sejam “virtudes”¹⁰¹⁶ próprias, enfim, qualidades naturalmente suas que favorecem uma “existência melhor, de fecundidade mais bela”¹⁰¹⁷. Mas essas “virtudes” impuseram suas exigências a todas as demais virtudes, portanto, não há nenhuma virtude nisso. Pelo contrário, os “espíritos fortes”¹⁰¹⁸ não buscam essas virtudes espirituais, eles a recusam. Não suportam viver nesse ascetismo, infecundo e incapacitante. E não é necessário buscar essas virtudes espirituais, inúteis e paralisantes, para estar só consigo mesmo, pois qualquer lugar pode virar um “deserto” psíquico: “até mesmo um quarto numa pensão lotada, onde se esteja seguro de ser confundido com outros, e de poder falar impunemente com qualquer um – isto é ‘deserto’: ó, é solitário o bastante, creiam-me!”¹⁰¹⁹. Nietzsche descreve a reclusão, a rotina, a vida austera como necessárias ao pensador, e se inclui nessa representação de filósofo. Para ele, o deserto também pode ser o próprio “quarto de estudo”¹⁰²⁰, um lugar resguardado das “miudezas

¹⁰⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 97.

¹⁰¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 97.

¹⁰¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 97.

¹⁰¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 97.

¹⁰¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 98.

¹⁰¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 98.

¹⁰¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 98.

¹⁰¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 98.

¹⁰¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 98.

¹⁰¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 98.

¹⁰¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 99.

¹⁰²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 99.

do hoje”¹⁰²¹, porque é de “descanso do hoje”¹⁰²² que o filósofo precisa. Ou pode ser ainda o hábito de venerar “o que é tranquilo, frio, nobre, passado, distante, tudo aquilo em vista do qual a alma não tem de se defender e se encerrar - algo com que se pode falar sem elevar a voz”¹⁰²³. Desse modo, não precisa calar o espírito quando fala: “cada espírito tem seu timbre, ama-o”¹⁰²⁴. A voz do espírito forte fala “baixo e busca o ocultamento”¹⁰²⁵. O filósofo mesmo “não faz barulho”¹⁰²⁶ e se resguarda dos ruídos altos do hoje. Sua máxima é: “mais o sol se põe, maior ele fica”¹⁰²⁷. Nietzsche enxerga nesse filósofo uma virtude não ascética da “humildade”¹⁰²⁸, pois “assim como suporta o escuro, suporta também uma certa dependência, um certo obscurecimento”¹⁰²⁹. Esse tipo de filósofo não “sofre pela verdade”¹⁰³⁰, ele “tem algo a fazer pela verdade”¹⁰³¹. Mas Nietzsche acrescenta que a “castidade” filosófica não deve ser entendida como um ódio ou pura negação da sexualidade. O tipo de filósofo casto não mostra a fecundidade de seu espírito em sua descendência, mas no mundo. Todavia, essa castidade não advém de um “escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos”¹⁰³², é uma espécie de “suplemento e reserva de força”¹⁰³³ em proveito da obra em construção. De fato, Nietzsche associa a castidade filosófica a uma espécie de “gravidez” e “instinto maternal”¹⁰³⁴ que produz uma descendência diferente das crianças. No caso de Schopenhauer, essa força se revela principal em sua natureza, visto que é a partir dela que elabora a sua reflexão. Nietzsche não descarta, contudo, a possibilidade do pensamento schopenhaueriano do estado estético ter se originado do componente “sensualidade”¹⁰³⁵. Ele ressalta, inclusive, que “a sensualidade não seja suspensa quando surge o estado estético, como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure e já não entre na consciência como incitação sexual”¹⁰³⁶. Mais tarde, Nietzsche tratará desse problema como pertinente à “fisiologia da estética”¹⁰³⁷.

¹⁰²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 99.

¹⁰²² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 99.

¹⁰²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 99.

¹⁰²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 99.

¹⁰²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 100.

¹⁰²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 100.

¹⁰²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 100.

¹⁰²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 100.

¹⁰²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 100.

¹⁰³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 100.

¹⁰³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 100.

¹⁰³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 101.

¹⁰³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 101.

¹⁰³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 101.

¹⁰³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 101.

¹⁰³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 101.

¹⁰³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 101.

Por que Nietzsche critica o ideal ascético na filosofia de Schopenhauer, em particular, e na tradição filosófica ocidental, em geral? Porque tanto Schopenhauer quanto os demais filósofos o trataram com “parcialidade”¹⁰³⁸. Segundo Nietzsche, as conexões entre ideal ascético e filosofia são mais estreitas e fortes do que se imaginam. A filosofia deu os primeiros passos amparada pelo ideal ascético, quando os impulsos e virtudes dos filósofos, por exemplo,

seu impulso de duvidar, seu impulso de negar, seu impulso de guardar (‘efético’), seu impulso de pesquisar, buscar, ousar, seu impulso de comparar, compensar, *sua vontade de neutralidade e objetividade*, sua vontade de tudo ‘sine ira et studio’ [sem raiva e sem parcialidade] (...) foram de encontro às exigências primeiras da moral e da consciência¹⁰³⁹.

Sem a muleta do ideal ascético a filosofia não teria avançada, sem o ideal ascético os filósofos modernos sequer teriam simulado avanço em relação aos antigos. E não há como não considerar o ideal ascético como auxiliar dos filósofos. Por serem ascéticos, consideravam-se o Deus “encarnado”¹⁰⁴⁰, e por isso, guardavam-se de “sentir-se”¹⁰⁴¹, não chegando de fato à “consciência de si”¹⁰⁴². Mas, Nietzsche reconhece, se a filosofia é hoje considerada uma atividade útil, é sem dúvida por causa do ideal ascético. Aqui, ele reitera então o seu princípio genealógico de que “todas as coisas boas costumavam ser ruins ao mesmo tempo”.¹⁰⁴³

Em relação aos antigos filósofos contemplativos, que “inspiravam temor a si mesmos”¹⁰⁴⁴, Nietzsche até reconhece como positivo o recurso de fazer os outros temê-los:

examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar temor e reverência diante de si mesmos. Porque dentro de si encontravam todos os juízos de valor voltados contra eles, tinham de derrotar toda espécie de suspeita e resistência contra o ‘filósofo dentro de si’.¹⁰⁴⁵

¹⁰³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 102.

¹⁰³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 102.

¹⁰⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 102.

¹⁰⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 102.

¹⁰⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 102.

¹⁰⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 102.

¹⁰⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 104.

¹⁰⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 104.

A aparência de rígido, austero, sisudo é elogiada nesse ponto como uma postura realmente filosófica, que, todavia, não é alcançada sem perversidade:

a crueldade consigo, a automortificação inventiva – eis o principal meio desses eremitas e inovadores do pensamento sedentos de poder, que tinham necessidade de primeiro violentar dentro de si mesmos os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos crer em sua inovação.¹⁰⁴⁶

Não se alcança o sentimento de poder e confiança em si mesmo sem esse automartírio, sem cometer perversidades consigo mesmo, que é o único meio para se construir algo novo. Portanto, o poder e a confiança para se conceber uma inovação estão na própria crueldade, na violência contra si mesmo. Nietzsche condensa o argumento nestes termos: para conseguir existir, os antigos filósofos copiaram as características, os costumes, os hábitos e as práticas de autoflagelação e de autossacrifício dos homens contemplativos (o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso). Assim, o ideal ascético serviu ao filósofo como condição de existência: “ele tinha de representá-lo para poder ser filósofo, tinha de crer nele para poder representá-lo.”¹⁰⁴⁷. Nesse ponto, Nietzsche estabelece uma relação histórica entre filósofos e ascetas religiosos. A postura ascética religiosa dos filósofos, isto é, as atitudes de “negar o mundo, hostilizar vida, descrer nos sentidos, dessexualizar”¹⁰⁴⁸, trouxe como consequência uma “atitude filosófica em si”¹⁰⁴⁹, que é um efeito das más condições em que a própria filosofia emergiu e se estabeleceu no mundo. A filosofia e o filósofo, em contrapartida, não existiriam “sem o invólucro e disfarce ascético, sem a autoincompreensão ascética”¹⁰⁵⁰. Nietzsche então questiona: “Isso mudou realmente? (...). Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade de espírito, vontade de responsabilidade, liberdade de vontade, para que de ora em diante o filósofo seja realmente – possível?”¹⁰⁵¹. Ele responde que não. O “sacerdote ascético”, como ele denomina o filósofo, infelizmente tem no ideal ascético “não apenas a sua fé, mas também a sua vontade, seu poder, seu interesse”¹⁰⁵². O ideal ascético é como sua garantia de existência, sua razão de continuar sendo filósofo. Nesse sentido, a luta dos filósofos a favor dos ideais ascéticos os coloca, na verdade, como adversários da condição de existência, da razão de continuar crescendo como

¹⁰⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, pp. 104-105.

¹⁰⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 105.

¹⁰⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 105.

¹⁰⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 105.

¹⁰⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 105.

¹⁰⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 105.

¹⁰⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 106.

filósofos. Todavia, do interesse do filósofo que pode negar esse ideal ascético, provavelmente pode resultar algo de útil para ele: “a valorização da vida”¹⁰⁵³.

Nietzsche deixa transparecer que muito embora os filósofos não fossem idênticos aos sacerdotes ascéticos, a atitude contra a vida de ambos os tipos tinha características semelhantes. Ao mesmo tempo, ele se esforça para diferenciar os filósofos dos ascéticos religiosos. Os sacerdotes ou filósofos ascéticos relacionam a vida e tudo o que ela abrange, ou seja, “a natureza, o mundo, toda esfera do vir a ser e da transitoriedade”¹⁰⁵⁴, a outro mundo, a uma existência extraterrena, que só subsiste em contradição com a existência, ou às custas da eliminação da própria vida. A vida ascética se volta contra si, nega a si mesma. Ela serve apenas para se comunicar com outro mundo. Nietzsche observa na concepção de vida dos ascetas um desvio no percurso que conduz de volta ao “começo”¹⁰⁵⁵. Ele enxerga na vida ascética “um erro que se refuta – um erro que se deve refutar com a ação: pois ele [o asceta] exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valorização da existência”¹⁰⁵⁶. À medida que o asceta impõe o seu modo de valorar, a vida perde sentido. E o pior é que ele pode aparecer em qualquer tempo, “florescer em qualquer parte, brotar de todas as classes”¹⁰⁵⁷, e infundir a sua forma contraditória de viver e de conceber a existência. Nietzsche compreende a vida ascética como paradoxal pelo seguinte: a vida ascética orgulha-se de “um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais”¹⁰⁵⁸. Usar a força vital para diminuir e eliminar a própria vida, como fazem os ascetas, não tem lógica. Entretanto, como eles fazem triunfar essa oposição? Nietzsche diz que a fonte de tal falta de lógica está exatamente no ideal ascético e na vida ascética. Aqui é preciso enxergar o trabalho de Nietzsche para demonstrar a ausência de nexos do ideal ascético e da vida ascética. Notar isso é importante para compreender o papel que a ‘objetividade’ futura desempenhará em sua crítica dos valores mais adiante. Nietzsche parte da discussão sobre o ideal ascético e o paradoxo maior da vida ascética e de suas consequências para pensar uma nova objetividade. Que tipo de objetividade Nietzsche faz avançar aqui? Não pode ser o mesmo modelo de objetividade da tradição filosófica, o qual se baseia em padrões

¹⁰⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 106.

¹⁰⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 106.

¹⁰⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 106.

¹⁰⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 106.

¹⁰⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 107.

¹⁰⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 107.

fixos de verdade e universalidade. Essa inovadora objetividade é uma crítica da forma de valorar presente, e tentativa de estabelecimento de uma outra em seu lugar, não parecida com a dos filósofos ascetas, que caminham em direção a uma origem transcendente, em vez de refutá-la.

O empenho de Nietzsche por fazer a crítica dos ideais ascéticos e da vida ascética revela também uma crítica à objetividade do conhecimento kantiana. Desse modo, ele cuida de enumerar os problemas da objetividade atual. Todavia, desde *O Nascimento da Tragédia*, ele se propõe a levar adiante o debate sobre a objetividade, nesse caso particular, a objetividade da arte antiga, que para ele seria uma arte como “pura contemplação desinteressada”¹⁰⁵⁹. O artista antigo é “objetivo”¹⁰⁶⁰, não é um “mau artista”¹⁰⁶¹, porque não se submete ao “subjetivo”¹⁰⁶², está liberto das “malhas do ‘eu’ e do emudecimento de toda apetência e vontade individuais”¹⁰⁶³. Só a partir da *Segunda Consideração Extemporânea* é que ele mudará de opinião ante à objetividade da arte moderna. Critica a arte dos artistas atuais pelo seu excesso de objetividade e passividade¹⁰⁶⁴. No entanto, sua oposição à estética contemporânea é um tanto tímida, sendo contundente e incisiva somente em relação à objetividade histórica¹⁰⁶⁵.

A postura de Nietzsche em relação ao procedimento artístico moderno evidencia, em seu fundamento, que ele compreende a arte como uma contemplação interessada¹⁰⁶⁶. A concepção de objetividade desinteressada da arte antiga persiste na arte moderna, que é entendida como contemplação passiva. Assim sendo, o artista moderno pensa que sua arte não tem nenhum interesse pessoal. O que ele pinta, desenha, fotografa, retrata é o fenômeno em si¹⁰⁶⁷. De fato, Nietzsche diz que é uma “mitologia ruim”¹⁰⁶⁸ achar que a arte pode ser representada em uma “passividade pura”¹⁰⁶⁹. Porque a subjetividade do artista é ativa na representação da realidade. Portanto, não se deve entender a concepção de objetividade artística de Nietzsche da *Segunda Consideração Extemporânea* em diante

¹⁰⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: Ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 5.

¹⁰⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 5.

¹⁰⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 5.

¹⁰⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 5.

¹⁰⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*, p. 5.

¹⁰⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

¹⁰⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, pp. 85-96.

¹⁰⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

¹⁰⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

¹⁰⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

¹⁰⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*, p. 90.

como continuação da concepção de objetividade artística da obra *O Nascimento da Tragédia*. A arte não é desinteressada nem passiva, nem sem interferência dos próprios sentimentos e da subjetividade. Por isso, a objetividade não pode ser, no trabalho artístico, livre de interesses pessoais. A objetividade da arte moderna só seria desinteressada se Nietzsche ainda compreendesse a arte como mais alta, mais real, ou objetiva, destacada do mundo empírico da mudança, da imperfeição e da transitoriedade, como também o artista.

Na verdade, realizou-se essa regressão para mostrar que a ‘objetividade’ futura inscrita na *Genealogia da Moral* é um progresso no pensamento de Nietzsche em relação à “objetividade desinteressada” da arte constante em *O Nascimento da Tragédia*. Ao mesmo tempo, constataram-se vantagens da sua ‘objetividade’ futura com relação à objetividade dos historiadores discutida na *Segunda Consideração Extemporânea*. A objetividade interessada da arte subtendida na *Segunda Consideração Extemporânea* é um avanço em relação à objetividade passiva da arte registrada em *O Nascimento da Tragédia*, a objetividade dos historiadores é um retrocesso em relação à ‘objetividade’ futura. Essa mudança pela qual a objetividade está sucessivamente presente em diferentes momentos da obra de Nietzsche não alenta de forma alguma um sentido teleológico oculto. A ‘objetividade’ futura é pensada a partir de uma crítica à objetividade passada. É um olhar para o presente, embora a expressão capture o tempo futuro. A objetividade atual é uma renovação da objetividade kantiana que é uma atualização da filosofia ascética, deixa transparecer Nietzsche ao longo da seção 12 da *Genealogia*. Esse pensamento fica claro quando ele mostra as contradições da maneira de “filosofar”¹⁰⁷⁰ dos filósofos ascéticos e, neste meio, inclui Kant e Schopenhauer. Até o momento em que escreve, como demonstra, predominava a filosofia experimentada como ideal ascético, que “rebaixa a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade [Schopenhauer], toda a oposição conceitual de ‘sujeito’ e ‘objeto’ [Kant]”¹⁰⁷¹. Nada está correto nessa forma ilusória de filosofia:

Recusar a crença em seu eu, negar a si mesmo sua realidade - que triunfo! – não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a razão.¹⁰⁷²

¹⁰⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

Tudo é contraditório nessa maneira de filosofar porque sua vontade, que atinge o ápice no autodesprezo e no autoescárnio, sentencia: “existe um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é excluída dele!...”¹⁰⁷³, por consequência da sua falta de lógica, coesão e significado. E Nietzsche argumenta que o pensamento kantiano, e o schopenhaueriano, é exatamente um arranjo dessa “desarmonia de ascetas”¹⁰⁷⁴ que até o momento se chamou de filosofia, em si mesma sem sentido, uma vez que “adora voltar a razão contra a razão”¹⁰⁷⁵. Ao passo que procura o “caráter inteligível das coisas”¹⁰⁷⁶, a coisa em si, a filosofia kantiana se volta para as suas “origens” e, assim como os ascetas, comete o erro de compreender apenas aquilo que é, para a própria razão, “absolutamente incompreensível”¹⁰⁷⁷. Nietzsche, assim, pensa que é possível superar a filosofia de Kant e de Schopenhauer e seus “conceitos contraditórios”¹⁰⁷⁸ formados a partir de uma filosofia ascética que inverte as formas de valorar atuais por meio da indiferença e violentação da vontade humana.

Se a filosofia de Kant é manifestação do ideal ascético, não menos que a de Schopenhauer, pelo menos na medida em que, na percepção de Nietzsche, o segundo permanece no caminho traçado pelo primeiro em relação à “coisa em si”¹⁰⁷⁹, ela não tem sentido para existir no mundo, logo, depois da crítica à forma contraditória de filosofar dos ascetas, o próximo passo de Nietzsche é mostrar a falta de sentido mesmo da filosofia kantiana, na sua forma também contraditória de conhecer as coisas. Como “homens do conhecimento”¹⁰⁸⁰, diz Nietzsche, temos, então, de explicitar a coisa incompreensível da compreensão kantiana de todas as coisas.

Explicitar a coisa incompreensível da compreensão das coisas: isso significa olhar retrospectivamente para a “origem” sem, contudo, relacioná-la a outro mundo. Este outro mundo é que conduz a compreensão à coisa incompreensível, ou seja, à “origem” fora da realidade. Somente depois de avaliar a “procedência” do valor dos valores através de um olhar histórico é que o filósofo pode apreender o incompreensível das coisas e, assim, deixar de ser um “inversor” para se tornar um “destituído” de perspectivas e valorações

¹⁰⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹⁰⁷⁹ Ver: GENTILI, Carlo. Prospettiva e ascetismo. Una lettura di GM III 12, p. 225.

¹⁰⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

costumeiras, isto é, um filósofo que “não apenas vê diferente, mas que quer ver diferente”¹⁰⁸¹. Avaliar a “proveniência” do valor dos valores significa, portanto, desfazer toda inversão de sentido de perspectivas e valorações habituais que segue em direção à origem fora da realidade. O que existe antes não determina o que vem depois. Todavia, a existência do antecedente evidencia o “paradoxo” do precedente. Desse modo, Nietzsche busca jungir as duas coisas em uma concepção histórica de genealogia, procurando explicitar esse sistema de valoração e sua falta de coerência, lógica e sentido. Esse trabalho de Nietzsche indica também a sua compreensão da ‘objetividade’ futura, não como absoluta, mas como dependente da realidade.

Certamente, o que até aqui se apresentou acerca da história dos conceitos, da genealogia histórica dos valores e da refutação dos ideais ascéticos de Nietzsche não é suficiente para demonstrar a singularidade de sua ‘objetividade’ futura. Este “conceito” é construído a partir da percepção histórica dos conceitos, da contestação à noção de genealogia sem senso histórico da época e da rejeição ao comportamento desinteressado dos ascetas. Mas a sua visão acerca dessas questões só evidencia uma parte de sua noção de objetividade. Se esse conceito funciona bem dentro da genealogia, que é contrária à “origem” a-histórica dos valores, por que ainda a necessidade de um “conhecer perspectivo”? Questiona-se, também, por que Nietzsche prefere a deformação das várias convicções humanas à clareza da objetividade absoluta? E de que forma o valor da nova objetividade é uma crítica do valor da velha objetividade?

Nietzsche deixa entrever respostas densas a essas questões, exatamente na seção 12 do terceiro livro da Genealogia, quando lista as “inversões” da forma de conhecer atual, especialmente as práticas ascéticas para assegurar as ótimas condições de espiritualidade aprimorada, que curiosamente seriam as grandes responsáveis pela “disciplinarização e preparação do intelecto para a sua futura ‘objetividade’”¹⁰⁸². Essa capacidade de reverter as “inversões” é, de fato, parte do treinamento que o intelecto deve receber para alcançar a futura objetividade. Mais importante, essa nova objetividade é uma mudança na ordem de conhecer costumeira. As ótimas condições intelectuais para a chegada dessa outra objetividade foram então criadas por essas inversões. A objetividade que chegará é então uma conversão das reversões resolutas de perspectivas e valorações habituais que Nietzsche atribui primeiro a Kant e, mais tarde, a Schopenhauer. Portanto,

¹⁰⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

essa objetividade é um contramovimento que acontece em longa duração. Mesmo pelas colocações sucintas de Nietzsche nessa passagem, essa é uma afirmação extremamente densa. A objetividade desloca o sentido das perspectivas e valorações de sua origem até o presente. Destrói, assim, a validade das avaliações em um tempo de grande resistência. A “origem” então das perspectivas e valorações atuais é liquidada: no ponto de partida das avaliações estão as inversões. Com a crítica da origem, as avaliações adquirem novos sentidos num tempo extenso, um dos elementos de cristalização dos valores, ao passo que esses novos sentidos das avaliações estão em movimento e se desviam de suas origens naturalizadas¹⁰⁸³.

Antes de passar de fato para o assunto da objetividade do futuro, Nietzsche aponta diretamente para Kant e diz: “mesmo no conceito de ‘caráter inteligível das coisas’ resta ainda algo da lasciva desarmonia de ascetas”¹⁰⁸⁴. Esse conceito kantiano de “coisa em si” expressa a forma de conhecer própria dos ascetas, homens responsáveis pelas inversões perspectivas e valorativas atuais, que gostam de “voltar a razão contra a razão”¹⁰⁸⁵, confundindo os intelectos menos argutos, menos preparados, nos quais essas inversões de sentido não lhes parecem de forma alguma “sacrílegas e inúteis”¹⁰⁸⁶. Kant é, portanto, o modelo ascético de inversões de perspectivas e valorações, o modelo de conhecimento sem razão, o modelo de objetividade absurda, a objetividade sem sentido, a saber, a “objetividade desinteressada”¹⁰⁸⁷, a qual Nietzsche procura refutar ao longo dessa seção¹⁰⁸⁸. Nessa linha, no entanto, o objeto de sua crítica se torna tanto Kant quanto Schopenhauer, quando fala do tipo de objetividade em que a “vontade”¹⁰⁸⁹ do conhecedor está ausente. Mas como é a objetividade em que a vontade do conhecedor está presente, controlando e ordenando perspectivas e valorações opostas e oponentes?

¹⁰⁸³ Para ampliar a discussão, ver: BLACKBURN, Simon. Perspectives, Fictions, Errors, Play. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Eds). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 281-298; DOYLE, Tsarina. Nietzsche, Value and Objectivity. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 21, n. 1, pp. 41-63, 2013; POELLNER, Peter. Affect, Value, and Objectivity. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Eds). *Nietzsche and Morality*, pp. 227-261; SINHABABU, Neil. Vengeful Thinking and Moral Epistemology. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Eds). *Nietzsche and Morality*, pp. 262-280.

¹⁰⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁸⁸ Já para Janaway, Schopenhauer é o modelo de “objetividade desinteressada” que Nietzsche procura refutar no texto da Genealogia. Conferir: JANAWAY, Christopher. *Desinterestedness and Objectivity*, pp. 199-201.

¹⁰⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

Conjectura-se que a objetividade do futuro, a que Nietzsche faz alusão, seja, em primeiro lugar (1), a objetividade em que a “vontade” do sujeito do conhecimento comanda e domina perspectivas e interpretações afetivas opostas e oponentes. A objetividade do futuro compreende então a capacidade do conhecedor de fazer escolhas e de desejar aquilo que sua vontade realmente quer. Conduzido pela “faculdade”¹⁰⁹⁰ que aspira sempre a “ter seu pró e seu contra sob *controle* e deles poder dispor”¹⁰⁹¹, todavia, o conhecedor também coloca a sua própria vontade em jogo, no sistema de conhecimento, de forma a não a estabelecer como única e verdadeira. Essa faculdade expressa mais: que o conhecedor saiba “utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas”¹⁰⁹². Neste momento da seção, Nietzsche enuncia o que veio a ser chamado de seu “perspectivismo”¹⁰⁹³. Muitos comentadores já se empenharam em esmiunçar esse conceito no pensamento de Nietzsche. Brian Leiter discute o que se pode denominar de “Visão Recebida”, uma doutrina radical que determina que o perspectivismo de Nietzsche sustenta toda forma de conhecimento humano que não equivaleria a uma falsificação da realidade; ou seja, que todas as nossas crenças nada mais seriam senão interpretações da realidade, sendo que nenhuma crença seria epistemicamente superior a outras crenças. Leiter afirma que tal não é a posição de Nietzsche e argumenta que o perspectivismo deste admite algumas convicções humanas como verdadeiras e outras como falsas, além de guardar compromisso com a objetividade e a verdade.¹⁰⁹⁴ Maudemarie Clark também situa Nietzsche à distância da posição da Visão Recebida e afirma que o seu perspectivismo rejeita o caráter fundacional do conhecimento, as crenças justificadas e consideradas inquestionáveis e a alegação de que todo conhecimento é mera interpretação, além de relacionar conhecimento e verdade¹⁰⁹⁵. A linha de abordagem favorecida por essas leituras antirradicais examina as implicações da assimilação de Nietzsche de uma teoria do conhecimento perspectivo e faz analogia com a clássica metáfora da visão de muitos olhos. Afirma que se se entende a relação que Nietzsche estabelece entre conhecer perspectivo e ver perspectivo, então se entende o seu

¹⁰⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹⁰⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹⁰⁹³ Para uma visão mais concentrada do conceito em Nietzsche, ver: SEDGWICK, Peter R. *Perspectivism*. In: *Nietzsche: The Key Concepts*, pp. 113-114.

¹⁰⁹⁴ Ver: LEITER, Brian. *Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals*. In: SCHACHT, Richard (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 334-352.

¹⁰⁹⁵ Ver: CLARK, Maudemarie. *Perspectivism*. In: *Nietzsche On Truth And Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002, pp. 127-158.

perspectivismo epistêmico como alegações de conhecimento que tentam superar umas às outras, como alegações de conhecimento que são verdadeiras e outras falsas.

Pressupõe-se, em segundo lugar (2), que essa nova objetividade mantenha a “diversidade” de perspectivas e interpretações afetivas como a característica que fortalece a si mesma. Os comentaristas tendem a ignorar esse aspecto, ou a lhe dar pouca ênfase. A diversidade impede que a vontade do sujeito do conhecimento se coloque como a única, que ela vença as outras, que ela esvazie de sentido as demais; por meio dela vem também a habilidade do conhecedor, depois de comandar e dominar o múltiplo, em saber utilizar o pró e o contra no conhecimento das coisas. De modo contrário, quando a vontade do sujeito do conhecimento se impõe como única, a “diversidade” se perde e se segue a imposição de uma perspectiva ou de uma interpretação. Essa perspectiva ou interpretação dominante é então tida como verdadeira e as demais são descartadas. Em outras palavras: a perspectiva ou a interpretação se estabelece como verdadeira, num dado sistema de conhecimento, quando a “diversidade” está ausente. E somente quando o conhecedor não coloca em questão também a sua própria vontade é que ele a garante como dominante num sistema plural de perspectivas e interpretações afetivas. Mas quando ele a desafia, em um conjunto de perspectivas e interpretações diversas, não a reconhece como determinante nem como mais importante que as outras; quando ainda a questiona em relação com as demais, torna assim possível o conhecimento das coisas. Destrói, enfim, o sistema de conhecimento costumeiro baseado na imposição de uma perspectiva ou interpretação até então tomada como representante do interesse de todos. Por exemplo, em sua argumentação, Christopher Janaway não apresenta a “diversidade” como característica constitutiva da objetividade de Nietzsche. Ele explica que se conhece um objeto a partir de uma perspectiva particular, ou seja, de um ponto de vista que revela algum interesse ou necessidade pessoal (a mais importante reivindicação do perspectivismo). Assim, quanto mais perspectivas se desfruta, isto é, quanto mais interesse se emprega em conhecer um objeto, melhor o conceito que se tem desse objeto (alegação de diversidade)¹⁰⁹⁶. Mas Janaway não reflete sobre o que significa a “diversidade” e sua ligação enfática com a objetividade no texto de Nietzsche. Também não ajuda a entender por que a desconexão entre “diversidade” e objetividade desabilitaria um maior conhecimento da coisa observada ou, ao contrário, o motivo pelo qual uma maior “diversidade” com objetividade aumentaria esse conhecimento. A questão é

¹⁰⁹⁶ Ver: JANAWAY, Christopher. *Perspectival Knowing and the Affects*, pp. 202-222.

promissora e é o que se está tentando resolver aqui. Já Daniel Conway apresentou a “diversidade” como o “componente crucial”¹⁰⁹⁷ na objetividade de Nietzsche. Segundo Conway, “um maior grau de familiaridade com os interesses de outros irá familiarizar alguém com o seu ‘Pro e Con’ em relação a qualquer tópico ou questão em particular”¹⁰⁹⁸. Quanto mais se reúnem perspectivas e interpretações afetivas, mais se conhece o objeto, e maior é o seu conceito. Para Conway, a objetividade de Nietzsche só pode ser alcançada, vista e empregada pelos filósofos se eles conseguirem enxergar as coisas em uma diversidade de perspectivas, “pois sua consecução pressupõe que se saiba empregar uma variedade de perspectivas e interpretações afetivas a serviço do conhecimento”¹⁰⁹⁹.

Presume-se, em terceiro lugar (3), que as “forças”¹¹⁰⁰ estão “ativadas”¹¹⁰¹ nessa outra objetividade. Nietzsche, na verdade, fala muito pouco sobre isso nessa passagem. Ele afirma que as forças interpretativas em funcionamento podem levar o sujeito do conhecimento a “querer ver algo”¹¹⁰². Essas forças ativas dizem respeito não apenas ao olho que enxerga algo, mas aquilo a que ele serve de metáfora, ou seja, a mente humana que conhece. A fim de ver algo diferente, o conhecedor reúne várias condições que atuam sobre o querer até o momento não levadas em consideração ou imaginadas como ausentes. Possuir um olho orientado, moderado e apreciador é uma das exigências, inclusive a falta dele pode originar um tipo de observação da realidade sem sentido, insensato e sem juízo. O olho orientado, moderado e apreciador vê mais, com mais qualidade e mais distante, só os que realmente querem ver algo diferente o desenvolvem. E, com esse olhar ativo, o querer ver algo diferente é intensificado, e esse querer aumentado faz com que o sujeito do conhecimento interprete as coisas de um modo diferente, de tal forma que sua interpretação é mais aprofundada, porque se indaga a não semelhança, a qual o olho impessoal puro comum não questiona. João Constâncio entende essas “forças” em ação como um trabalho que o intelecto desempenha para conceituar as coisas, ou seja, uma atividade na qual o intelecto nomeia as coisas (X como “cadeira”, Y como “pedra”, Z como “bela” etc.). Segundo Constâncio, esse processo depende de um “jogo regular”, à maneira da estética kantiana, entre a imaginação instintiva, afetiva, perceptiva e inventiva

¹⁰⁹⁷ CONWAY, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Reader's Guide*. London: Continuum, 2008, p.115.

¹⁰⁹⁸ CONWAY, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, p. 115.

¹⁰⁹⁹ CONWAY, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, p. 115.

¹¹⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹¹⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

de nosso organismo e o intelecto instintivo, afetivo, perceptivo e inventivo que organiza os esquemas produzidos por meio dos conceitos. Além disso, esse “jogo regular” indica que as interpretações individuais imediatas são um desenvolvimento dos instintos e, da mesma forma, os instintos são forças interpretativas em ação criando o mundo a nossa volta. O objetivo desse jogo entre imaginação e intelecto é formar um conceito mais completo da coisa observada. Obviamente, Nietzsche radicaliza as ideias de Kant. Ele entende esse jogo não só como forças emocionais em ação, mas também cognitivas, teóricas, racionais. Não era esse o sentido do “jogo regular” entre imaginação e intelecto de Kant. Este se referia apenas ao plano da estética. Já Nietzsche está particularmente preocupado com um estado epistêmico de objetividade e o perspectivismo. Nesse sentido, a sua ideia de grande objetividade está muito próxima da ideia de expansão do modo de pensar de Kant, mas é absolutamente diferente¹¹⁰³.

O olho que quer ver a variação das coisas só pode se desenvolver em um sujeito do conhecimento que considera a sua vontade em relação com as outras. Até então, não se havia desenvolvido esse olho modificado porque predominava a observação desinteressada. Em sua maneira de ver, a observação desinteressada resultava em um conhecimento à maneira schopenhaueriana “isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”¹¹⁰⁴. Ou seja, resultava em um “conhecimento das coisas em si mesmas”¹¹⁰⁵ à maneira kantiana. Nietzsche considera esse conhecimento filosófico uma “antiga e perigosa fábula conceitual”¹¹⁰⁶ que fazia reinar um “puro sujeito do conhecimento”¹¹⁰⁷. Esse imaculado sujeito do conhecimento desprezava a sua vontade para alcançar um conhecimento absoluto, espiritualizado, à maneira hegeliana, e tomava como exemplo a maneira de valorar dos ascetas. Mas o olho modificado exige uma observação interessada e parcial das coisas. A sua maneira de enxergar resulta em um conhecimento aproximativo da realidade. Isto é, resulta em um conhecimento relacional. Neste conhecimento, as interpretações se opõem, contradizem-se, disputam entre si e impedem a absolutização dos valores. O olhar diferente para as coisas será possível quando o sistema de conhecimento costumeiro, baseado na forma de valorar dos ascetas, parar de funcionar, deixar de criar e instituir valores. Nietzsche fala que esse tipo de ficção conceitual promove a crença de que existe apenas um modo de “ver”, apenas um tipo de

¹¹⁰³ Ver: CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare”, pp. 75-99.

¹¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

“olho”, e que esse modo de ver requer que neutralizemos ou nos livremos daquelas forças interpretativas, forças que fazem com que ver seja ver algo. Em um esforço para combater essa perigosa ficção conceitual, Nietzsche defende a visão perspectivista, a visão que admite um saber a partir de algum lugar. Seu ensinamento para os filósofos que acreditam nessas fábulas é que a busca do conhecimento se baseia em afetos, interesses e vontades. Qualquer movimento na direção oposta, ou seja, em direção ao desapego, ao desinteresse e à imparcialidade, não apenas impedirá o conhecimento, como também ameaçará “castrar o intelecto”¹¹⁰⁸. Nesse sentido, Nietzsche recomenda aos filósofos uma busca de conhecimento que exija o acesso a uma diversidade de modos de realização, cada um dos quais indica uma visão, produz uma perspectiva.

Supõe-se, em quarto lugar (4), que outra exigência dessa nova objetividade seja um “conhecer perspectivo”¹¹⁰⁹. Aqui, pode-se falar de um novo modelo perspectivo de conhecimento em Nietzsche. Não se pode conceber um olho que vê diferente e uma forma de conhecer normal. Por que essa forma de conhecer perspectivo é um avanço em relação à moderna? Porque o conhecimento em perspectivas não deixa triunfar uma única visão. As perspectivas se submetem umas às outras, de tal forma que a última perspectiva pode ocupar o lugar da primeira e a primeira pode ocupar o lugar da última. E mais: quando as perspectivas lutam entre si para chegar ao lugar uma das outras, ou seja, pelo domínio uma das outras no desenrolar da história, mesmo com todos os obstáculos que se lhes opõem, até podem vencer umas às outras, mas jamais pode existir uma única perspectiva vencedora. Portanto, no “conhecer perspectivo” não existem perspectivas vencedoras nem perdedoras, pois já implicaria a imposição e o rebaixamento de valores, e é exatamente isso que Nietzsche refuta.

Julga-se, em quinto lugar (5), que o “número” importa para essa ousada objetividade. No conhecer perspectivo, muitos olhos são requisitados exatamente para evitar a imposição de uma única visão. Assim, o conhecimento elaborado em perspectivas é também determinado pela sua quantidade de olhos. Nietzsche deixa transparecer que o número de olhos importa, sim, para essa nova maneira de conhecer: “quanto mais olhos, diferentes olhos, mais completo será nosso conceito dela, nossa objetividade”¹¹¹⁰. Muitos olhos observando uma determinada coisa podem vê-la de forma mais completa, total,

¹¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹¹⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

¹¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 109.

sintetizada, isto é, em profundidade, largura, altura, comprimento, enquanto a extensão do conceito da coisa mesma pode ser notada com o aumento de número, pela razão da medida de sua grandeza.

A objetividade futura é mais forte numericamente. O seu número de olhos significa sua potência. As muitas perspectivas no conhecimento da coisa evitam o estabelecimento de uma única perspectiva defendida por muitos olhos. Para impedir que uma perspectiva muito comum se imponha diante das outras menos defendidas, a quantidade de olhos é necessária para conseguir ativar as forças interpretativas que, justamente pela sua força, evidenciam perspectivas que antes só eram compartilhadas por um pequeno número de olhos. Todavia, essa perspectiva que passou a ser a dominante é, na verdade, um contramovimento para que as outras perspectivas não se estabeleçam a si mesmas. Em oposição ao estabelecimento de determinada perspectiva ou a dominação das outras por uma só, grande quantidade de olhos é requisitada e suas interpretações consideradas. Assim, essa objetividade a que Nietzsche faz alusão é grande não só pelo número de olhos, mas também pelas forças mobilizadoras das interpretações. Número e força aumentam a extensão da coisa observada. Da mesma maneira ocorre com o seu conceito. O maior número possível de olhos e a maior força empregada nas interpretações possibilitam o conhecimento completo, total, sintetizado da realidade. Por exemplo, João Constâncio afirma que Nietzsche não só desenvolve um novo conceito de objetividade, como também um novo tipo de estado epistêmico, que não depende tanto da supressão de “interesses” (ou afetos), mas sim da capacidade de multiplicar o número de olhos para conhecimento de determinada coisa. Segundo Constâncio, a noção de objetividade de Nietzsche demonstra uma particular afinidade com os conceitos kantianos de “sensus communis” e de “ampliar o modo de pensar”. É uma forma não egoísta de representar a realidade, uma vez que reúne muitos, distintos e contraditórios olhos para ver determinado fenômeno de modo mais alargado, mais abrangente. É uma maneira de ver empática, visto que enxerga a coisa não apenas do próprio ponto de vista imediato, mas também de acordo com os pontos de vista dos outros, que devem ser o maior número possível. A objetividade de Nietzsche é, portanto, forte em virtude do número de perspectivas que ela suporta para conseguir expandir o conceito da coisa pensada¹¹¹¹.

¹¹¹¹ Ver: CONSTÂNCIO, João. Verso un “ampliamento del modo di pensare, pp. 75-99.

Depreende-se, em sexto lugar (6), que a objetividade de Nietzsche determina uma noção de tempo. Ele inicia a discussão com a ideia de objetividade desinteressada de Kant, relacionando-a a Schopenhauer e à filosofia ascética vedanta. Essa noção de objetividade sem vontade prevaleceu até o momento quase como uma capacidade espiritual, com sua maneira ascética de conhecer as coisas, entre cientistas, historiadores, artistas e filósofos. Nietzsche pretende confutar essa objetividade que institui valores universais com uma designação temporal que indica destino: “ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura ‘objetividade’”¹¹¹².

Nietzsche somente anuncia essa nova objetividade do conhecimento, pois ela é decorrente da vontade do intelecto de ver de maneira diferente. Ela não é uma simples especulação hipotética; é um querer irreduzível do intelecto, um querer de ver de outra maneira. Nessa objetividade, a vontade, os afetos, são responsáveis por conduzir o intelecto à sua futura forma de conhecimento. A objetividade futura, a meta do intelecto que quer ver diferente, é uma objetividade muito maior que a atual. Somente através da vontade a objetividade futura pode suplantar a objetividade atual e transformar-se em destino. A objetividade futura pode ser um propósito apenas porque a objetividade atual é limitada. Sendo aquilo que se pretende alcançar, ela é sempre mais; ela é uma grande objetividade que vai da objetividade da coisa até o conceito das coisas. Daniel Conway apresenta o destino como umas das principais características da objetividade de Nietzsche. Segundo Conway, a objetividade futura “é uma meta apropriada para os buscadores do conhecimento”¹¹¹³. A objetividade perspectivista e interessada instrui e orienta nossa procura por conhecimento, não é como a contemplação desinteressada e imparcial de Kant. Para Conway, portanto, a objetividade de Nietzsche, em vez de “tentar eliminar todos os traços de interesse e parcialidade, satisfaz-se com nossos interesses e parcialidades, permitindo que eles informem e direcionem nossa busca por conhecimento”¹¹¹⁴.

Mas a objetividade de Nietzsche não é uma continuação da atual objetividade kantiana, ele cuida de sublinhar as muitas diferenças entre ambas. A objetividade atual é sem vontade, assim como os ascéticos. Está relacionada às virtudes espirituais para se

¹¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 108.

¹¹¹³ CONWAY, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, p. 115.

¹¹¹⁴ CONWAY, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, p. 115.

mostrar como natural. A objetividade de Nietzsche se submete à vontade, aos afetos, e os utiliza como incentivos para chegar ao conhecimento das coisas. Sem dúvida, a objetividade de Nietzsche é maior que a atual, seu tamanho demonstra a sua vontade de tornar-se um “destino”.

Essas pressuposições sobre uma ‘*objetividade*’ futura são suficientes para mostrar a lógica do pensamento de Nietzsche acerca da objetividade na Genealogia. Até aqui, discutiu-se sua história dos conceitos e sua genealogia dos valores. Na primeira forma de fazer conhecimento, os conceitos são historicizados; na segunda, criticados. Tudo isso pavimentou o caminho para a sua nova objetividade. Para que essa outra objetividade seja uma alternativa robusta à objetividade em vigor, Nietzsche considera a vontade como condutora do intelecto. Com a vontade, o intelecto adquire então força para chegar ao conceito das coisas. Este conceito tem tamanho variável, suas medidas crescem de acordo com a objetividade que não é uma maneira cega de proceder do intelecto. A objetividade de Nietzsche é um destino, uma meta do intelecto que quer pensar diferente, porque ela é um avanço em relação à maneira kantiana de conhecer as coisas que pensa sempre o mesmo em seus paradoxos.

A problemática da objetividade não pode ser ignorada na Genealogia. Todavia, seu significado e implicações não são explicitados e explorados devidamente no texto. Assim, seria interessante adicionar ao nosso tratamento da ‘*objetividade*’ futura uma interpretação da objetividade de Nietzsche como sendo uma objetividade sintética. Todavia, pensa-se em um conceito de objetividade sintética para falar da nova objetividade de Nietzsche apenas para demonstrar como funciona a sua crítica ao valor dos valores. A objetividade sintética é, assim, uma dilapidação dos valores, que abrange uma história das perspectivas de valor, e um modelo de conhecimento aproximativo, que com essa objetividade consegue reunir o maior número possível de perspectivas e acessar à realidade.

Essa objetividade opera de acordo com uma noção de grande síntese, principalmente por meio da adição de perspectivas ao infinito ou por meio da multiplicação de perspectivas ao infinito. Enquanto a objetividade atual trabalha para decompor os fatos em partes cada vez menores e assim instituir mais facilmente uma única perspectiva, a objetividade sintética não deixa de ver os fatos em sua totalidade e apresentar sempre uma contra-perspectiva acerca deles. Decompondo os fatos em pequenas partes, a objetividade atual torna fácil que uma perspectiva adquira vida própria

e se imponha como única e verdadeira. Mas a objetividade sintética opera num sentido inverso, faz conexões entre os fatos e evita que uma única perspectiva se apresente como universal.

A objetividade sintética parte da perspectiva para os fatos. Apenas a partir da perspectiva se pode perceber os fatos como valores em “disputa”. Esse é o primeiro passo para entender a objetividade como crítica do valor dos valores. E não pode ser entendida de outra forma, uma vez que Nietzsche a contrapõe à objetividade factual que hipostasia valores. Mas esse primeiro passo pode ainda ser alongado. Se a objetividade sintética é contra a cristalização de valores, então ela é também uma crítica da origem dos valores, como Nietzsche descreve. A objetividade sintética não se preocupa então em encontrar a origem fora da história. Ela percebe os fatos como históricos e as suas avaliações em conexões históricas. O procurar pela origem dos fatos é sempre uma instituição de valor e, por isso mesmo, um logro. Nietzsche pensa a sua objetividade fora desse sistema de instituição de valores. Na verdade, ele a concebe como uma disputa de perspectivas com o que é o modo atual de valorar os fatos.

O segundo passo para compreender a objetividade sintética é que ela não se submete a uma única perspectiva, uma visão vitoriosa dos fatos. Na verdade, não existe um ponto de vista dominante, porque o “conflito” entre as múltiplas visões acerca dos fatos é o que a alimenta. Submeter-se a uma única visão vitoriosa dos fatos é como compreendê-los em si e por eles mesmos. Através do conflito entre perspectivas, a objetividade ganha força e um tamanho maior. Pois a disputa entre as visões brota da força das perspectivas que querem se impor e destrói os limites do conceito, tornando-o maior. Sua objetividade necessita do conflito de perspectivas, assim ela se nutre e atinge dimensões mais abrangentes. Ao se render a uma visão individual dos fatos, é impelida retroativamente e seu tamanho é reduzido. Detém-se, assim, no conflito entre as perspectivas de valor. Nesse sentido, ela não é, pelo seu modo extremado de considerar a luta entre as visões, uma continuação da objetividade anterior. E da mesma forma que ela considera a luta como força para se manter, considera-se também para aumentar suas proporções. Com isso, assegura que não existem perspectivas vencedoras no interior do conceito. Todavia, por meio da luta entre perspectivas, destrói as convicções endurecidas acerca dos fatos. Ao entender as visões dos fatos como conexões que formam uma grande cadeia de perspectivas, ela desestabiliza a visão que quer ser única. Essa se dissolve,

então, entre as outras visões quando as conexões se mostram em uma cadeia cada vez maior. O conflito é, portanto, o que suprime a emergência de uma perspectiva vencedora.

A imagem da cadeia de perspectivas ligadas entre si parece muito pertinente para explicar o terceiro passo que aqui se dará em direção a uma história das perspectivas de valor. De perspectiva em perspectiva de valor forma-se uma grande corrente, cada uma lhe adiciona algo de novo, cada uma impede que a próxima apareça como única. Mas essa corrente não aumenta sem parar, uma vez que cada perspectiva de valor lhe acrescenta pouco e dispende muita força em conflitos para se tornar universal. A busca pelo que veio antes e pelo que veio depois de cada perspectiva de valor evita que se procure pela origem dos valores, evita que se cristalize o valor dos valores. A história de uma perspectiva não institui seu valor, não o elege como universal. Ela não considera a perspectiva de modo individual, mas em conexão com as outras. Nesse sentido, essa história é uma história das possibilidades, das pretensões de cristalização de valores. Ela coloca cada perspectiva de valor em perspectiva histórica e, dessa maneira, conhece sua pretensão de efetivar o valor. Conhecendo sua intenção, desloca a perspectiva de sua origem e a insere na história das perspectivas e das possibilidades de instituição de valor.

Uma história das perspectivas e das possibilidades de cristalização de valor justifica o quarto passo que assinala essa história como construtivista: a construção de uma grande objetividade a partir da reunião de perspectivas de valor. Nesse ponto, construtivista indica crescimento, aquilo que altera as dimensões ao somar ou multiplicar perspectivas. Revela ainda a forma que depende das perspectivas, que dependem das experiências, uma vez que essas impedem que a objetividade cresça sem proporção e desorganizada. Significa mais: a elaboração indispensável à crença na concepção de uma grande objetividade. A característica construtiva da objetividade não se expressa apenas na história que ela engendra, à medida que ela analisa as perspectivas de valor. A objetividade é construtivista também na composição do seu conceito. Ela desenvolve ainda o conceito que, em seu aspecto, é percebido quando se exterioriza. Só quando se manifesta na história é que consegue analisar perspectivas de valor. Obviamente, essa grande objetividade não elabora crença nas perspectivas, mas em si mesma. Essa espécie de confiança a torna necessária à história como construção. Apenas se ela institui crença em determinadas perspectivas de valor é que ela deixa de funcionar como uma objetividade construtiva e passa, então, a funcionar como a crença na origem das perspectivas. Desse modo, ela se justifica como construtiva porque não institui confiança

na crença, mas em si mesma como crença que destitui outras crenças na origem das perspectivas de valor.

Com essa confiança na objetividade construtiva, o quinto passo ressalta que a história é aproximativa, feita por acercamentos. Ela vai além da literalidade dos fatos a que a história objetiva se restringe. Os fatos são examinados através de representações e são concebidos como imagens de uma grande cadeia de perspectivas, em que se modelam passado, presente e futuro. A história aproximativa não é uma simples análise factual. Em sua característica de tudo ver ao longe, ela demonstra que se distingue da história tradicional que só consegue ver de perto. Ver ao longe é ver de maneira abrangente uma situação específica, é observar com profundidade o que passou e, no entanto, continua a existir. Não há dúvida de que a objetividade dessa história é também aproximativa. Essa é a objetividade que primeiro vê por meio de perspectivas as perspectivas de valor e, depois, retorna como perspectivas dos valores. Ou seja, é uma objetividade que não se sujeita a uma única perspectiva. Com isso, ela evidencia que faz a história a partir de acercamentos dos fatos. Ela não vê os fatos em si mesmos, ela opera por meio de representações diversas, portanto, não se submete ao domínio da representação de um único fato. O que não é observado à distância não pode servir como história. Logo, a objetividade aproximativa acerca os fatos para transformá-los em história.

Se a grande objetividade é aproximativa e produz uma história em perspectivas das perspectivas de valor, o sexto passo conclui que essa objetividade é também valorativa. Ela rejeita como incoerente a noção de valor incondicional, uma noção à qual a objetividade tradicional está indevidamente ligada. Uma objetividade é valorativa, na concepção de Nietzsche, (1) quando ela não cristaliza valores; (2) se ela é um valor que se choca com os outros valores em benefício da vida; (3) se ela não é um valor colocado às vezes como absoluto; (4) se ela não é um valor valioso em si mesmo; e (5) se ela não é derrotada por nenhum outro valor considerado valioso em si. Fica claro que para Nietzsche a objetividade é uma crítica dos valores, quando esta aparece como mais uma convicção que desmascara a ingênua universalidade das outras convicções endurecidas pela objetividade tradicional. A nova objetividade é um valor em relação com os demais valores quando pergunta pela origem desses valores. E pergunta pela sua origem porque a considera histórica. Se não a considerasse histórica, não seria possível conhecer o seu lugar, não conseguiria fazer a sua crítica, mas teria instituído, então, um novo valor. Por isso, a objetividade é valorativa, porque ela é um valor que vai de encontro a outros

valores, para poder avaliá-los e destitui-los, unicamente em favor da vida. Só como um valor condicional, circunstancial e não valioso em si é que se pode pensar a objetividade em Nietzsche.

CONCLUSÃO

NIETZSCHE E A SUBSTITUIÇÃO DOS SENTIDOS DA OBJETIVIDADE

Esta tese tratou dos sentidos do conceito de objetividade em Nietzsche: da arte, da história, como crítica da cultura, da genealogia. É uma discussão que, se para alguns intérpretes passou despercebida em Nietzsche, é clara, ao contrário, aos que não separam seu projeto filosófico de toda a complexa rede de conceitos que liga entre si as diversas discussões de seu tempo. Porque, entre as possibilidades que se abrem para a discussão do problema da objetividade na obra de Nietzsche, a que se propôs aqui é a que mais se parece com o seu modo de filosofar, talvez uma das poucas pensadas até o momento: compreender os conceitos em relação com outros conceitos, teorias, pensamentos, com suas continuidades, rupturas, substituições de sentidos, e considerar a maneira como ele mesmo entendeu os conceitos em seu tempo.

Claro que essa forma de abordagem dos conceitos que se usa para a obra de Nietzsche não é uma daquelas mais comuns, mas há intérpretes que se aproximam dela, como, por exemplo, Anthony K. Jensen, em suas duas recentes obras, a saber: *Nietzsche's Philosophy of History* (2013) e *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life* (2016).

Portanto, antes de enveredar pela discussão sobre o conceito de objetividade na obra de Nietzsche, colocou-se a questão se haveria, hoje, um intérprete que utilizasse ou propusesse, mesmo que implicitamente, essa forma de abordagem dos conceitos na obra do filósofo alemão.

A dificuldade para dar uma resposta à pergunta se Nietzsche se aproximou mais de um sentido artístico de objetividade ou de um sentido histórico, ou de um sentido moral, ou se fez apenas uma crítica da objetividade é a mesma que se depara toda vez que se coloca, para a pesquisa nietzschiana de hoje, a pergunta sobre se Nietzsche é misógino, machista, antifeminista ou apenas um crítico das mulheres. Scarlett Marton ensaia uma resposta a essa questão em seu livro novo, a saber: *Nietzsche e as Mulheres: figuras, imagens e tipos femininos* (2022). A questão da objetividade a que alguns intérpretes tomam como já resolvida e que, de certo modo, caracteriza-se por um desinteresse num

Nietzsche epistemólogo do conhecimento, parece recusar-se a deixar-se decidir e resumir num conceito simples, num conceito de caráter específico. E é verdade que essa tendência a se considerar a objetividade como um conceito simples na obra de Nietzsche tenha sido sobretudo na década de 1990, com a ideia que ele não era um “filósofo da ciência”, o que nos últimos anos se revelou equivocada, basta ler os compêndios editados e reeditados por Babette E. Babich em cooperação com Robert S. Cohen, a saber: *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theorie I* (1999) e *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science: Nietzsche and The Sciences II* (1999).

Como se nota, a própria obra de Nietzsche recusa-se a deixar-se ler nesse sentido. Como foi discutido no Capítulo primeiro, que explora *O Nascimento da Tragédia* (1872), a sua primeira obra publicada em vida, até mesmo ela propõe uma “objetividade artística” e ligada à “metafísica do artista” de Schopenhauer. A objetividade artística, a objetividade que não se deixa determinar pelas razões subjetivas do artista, que descobre a sua verdade sempre no outro mundo, essa objetividade além de desejos, sensações e vontades, essa objetividade sem a concretude do tempo, essa objetividade que parecia ser pensada para atravessar tempos antigos e realidades modernas contaminadas pela cientificidade, essa objetividade metafísica, é precisamente um dos sentidos de objetividade pensados pelo jovem Nietzsche para resolver os problemas das relações dos artistas com as suas artes, numa oposição à ciência estética de seu tempo que se revela mais complexa do que parecia, ambivalente.

A “objetividade histórica” é o segundo sentido de objetividade de que Nietzsche fala em sua obra de juventude, a *II Consideração Extemporânea* (1874). No Capítulo segundo, discutiu-se a objetividade no centro da historiografia alemã do século XIX, precisamente por meio do pensamento de Leopold von Ranke. Segundo Nietzsche, a característica principal do historiador objetivo é a do homem que conhece a tragicidade da história, mas pensa que vive à margem dela, que não participa dela. Para ele, que em polémica com Ranke escreve a favor de uma historiografia anti-objetivista, não há homem mais integrado na realidade do que o historiador, por mais que tente se afastar dela. É o historiador, o historiador de depois d’ *O Nascimento da Tragédia*, o homem que sabe que não pode ficar à margem só observando a história que os outros vivem, com os olhos metafísicos do objetivista. É o historiador que se definiu aqui como estético, que vê a história com o filtro trágico, com inquietudes artísticas, que deve escrever a história. Já

nesse capítulo, mostrou-se o afastamento de Nietzsche da objetividade metafísica da arte rumo às objetividades não-metafísicas da história e da genealogia.

Ainda não se falou do sentido de objetividade que antes de todos os sentidos despertou o interesse de Nietzsche e que mais do que qualquer outro está presente nas representações dos homens de seu tempo: isto é, a “objetividade científica”. No Capítulo terceiro, demonstrou-se que a crítica de Nietzsche a esse sentido de objetividade se deu no âmbito de sua crítica à cultura moderna, particularmente aquela depositada em *Além do Bem e do Mal* (1886). As críticas do filósofo à objetividade das ciências, à cultura dos cientistas, às instituições científicas, ao homem objetivo, o homem que via se esvaír diante de si o mundo exterior, o seu rosto no espelho tornando-se coisa, que aparecem após a sua crítica à objetividade da história na *II Consideração Extemporânea*, são as mais significativas de sua resistência à objetividade moderna, mas não representam o todo de seu pensamento sobre o tema. Com a negação da metafísica dos artistas e seus encadeamentos, consequência da ruptura com Schopenhauer e Wagner, as considerações de Nietzsche sobre a objetividade assumem novos termos, desvinculando-se terminantemente da metafísica que alicerçava *O Nascimento da Tragédia* (1872). Em *Além do Bem e do Mal* dissipa-se a ideia de objetividade estético-metafísica inicial, assim como o destaque a uma objetividade estético-histórica à esteira da metafísica dos artistas, substituídas por um acréscimo significativo de sentido histórico e pela interpretação e transvaloração dos valores morais, do perspectivismo no que concerne à objetividade da ciência moderna. Um dos exemplos mais fecundos dessa nova postura de Nietzsche pode ser encontrado no parágrafo 12 da *Genealogia da Moral*.

Mesmo depois dessa crítica à objetividade científica, Nietzsche também considera um sentido de ‘objetividade’ futura ou “objetividade moral” em sua *Genealogia da Moral* (1888), que ele aceita como um dado que não pode ser facilmente eliminado, que ele trata como um tema que é próprio da sua Genealogia: o tema justamente da crítica dos valores morais, da relação com os valores morais. No Capítulo quarto, portanto, demonstrou-se que Nietzsche nutre um especial interesse por esse sentido de objetividade. Para ele, o caso do sentido de ‘objetividade’ futura é enfrentado com o interesse de quem considera a interpretação e a transvaloração de todos os valores morais a chave de conhecimento da realidade. E assim, mesmo ele sendo um crítico da objetividade moderna, ele acaba considerando esse sentido de ‘objetividade’ futura como positivo, porque esse sentido de ‘objetividade’ futura está do lado da crítica dos valores morais, embora aproveitado pela

objetividade presente. Está claro, portanto, que Nietzsche muda os termos sobre a objetividade, na Genealogia, embora nessa obra, ao lado de um costumeiro crítico do conhecimento, haja também um crítico dos valores morais, e que se move totalmente à vontade entre uma crítica do conhecimento e uma crítica dos valores morais.

Já se indicou, na Introdução, os sentidos da objetividade de Nietzsche. Pode-se afirmar, na Conclusão, que há a substituição de sentidos de objetividade. O desenrolar do programa filosófico de Nietzsche, cujo germe já se acha, como se discutiu no Capítulo segundo, em sua primeira problematização acerca dos sentidos da objetividade da história e da historiografia alemã, elaborando, desde então, substituições de sentidos desse conceito, leva o seu filosofar a um ponto outro, revelando a tarefa estruturante da mudança em seu pensamento. A postura de Nietzsche se identifica tendencialmente com essa imagem da mudança, embora caiba também uma imagem de concordância e identidade. Entre os sentidos da objetividade analisados ao longo da tese, o da objetividade da arte (Capítulo 1) é substituído pelo da objetividade da história (Capítulo 2), o da objetividade da história encontra sua confirmação especialmente nas tensões que se produzem entre a objetividade científica (Capítulo 3) e a objetividade da genealogia (Capítulo 4). Nessas trocas, como nas identidades declaradas de Nietzsche por motivos até particulares, é reconhecida uma completa negação do sentido da objetividade da arte influenciado pela música de Wagner e metafísica do artista de Schopenhauer, uma recusa do sentido da objetividade da historiografia de Leopold von Ranke, um declarado antagonismo à objetividade científica moderna, uma manifestação de afirmação do sentido da *'objetividade' futura*, a prova de que acontece a mudança dos sentidos da objetividade em seu pensamento.

Os sentidos da objetividade examinados tendem a um sentido da objetividade sem pretensões de ordem racional, de julgamento superior, de cientificidade, de moralidade. O sentido da objetividade de Nietzsche é estético, histórico, toma partido, como defesa dos perigos de um julgamento injusto dos fatos, não positivista, e particularmente contra a moral dos escravos. Quem sabe como é complexa, difícil e rica a atividade humana sabe como é necessário um sentido de objetividade assim: que passe da análise fria à estética, ao engajamento que não predetermina a postura do pesquisador diante dos fatos, à abordagem subjetiva, à crítica genealógica dos valores, à solução dos problemas da vida. Acredita-se que um sentido de objetividade desse tipo seja, muito mais que um dever, uma necessidade para o filósofo, o historiador, o intelectual de hoje.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa Davis. Introduction. In the Beginning Reading Nietzsche's On the Genealogy of Morals from the Start. In: ACAMPORA, Christa Davis (ed). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Critical Essays. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, pp. 1-16.

ACAMPORA, Christa Davis (ed). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Critical Essays. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

ACAMPORA, Christa Davis; PEARSON, Keith Ansell. *Nietzsche's Beyond Good and Evil: A Reader's Guide*. New York: Continuum, 2011.

ALLISON, David B. The Birth of Tragedy. In: *Reading the new Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, pp. 13-69.

ALFANO, Mark. The Most Agreeable of All Vices: Nietzsche as Virtue Epistemologist. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 21, n. 4, pp. 767-790, 2013.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. The Birth of Tragedy. In: *Nietzsche and Paradox*. Translated by Mark S. Roberts. Albany: State University of New York Press, 2006, pp. 1-32.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. Morality Exceeded by Morality. In: *Nietzsche and Paradox*. Translated by Mark S. Roberts. Albany: State University of New York Press, 2006, pp. 131-158.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. Beyond Good and Evil. In: *Nietzsche and Paradox*. Translated by Mark S. Roberts. Albany: State University of New York Press, 2006, pp. 159-188.

ANDERSON, Lanier R. Truth And Objectivity In Perspectivism. *Synthese*, v. 115, n. 1, pp. 1-32, 1998.

ANKERSMIT, Frank. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.

ARALDIR, Clademir Luís. Nietzsche: a crítica da moral e a filosofia do futuro. In: *Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e transformações na Filosofia do Século XIX*. Pelotas: NEPFIL Online, 2017, pp. 115-138.

ARALDIR, Clademir Luís. *Nietzsche, Foucault e a Arte de Viver*. Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

ASSIS, Arthur Alfaix. Objectivity and the First Law of History Writing. *Journal of the Philosophy of History*, v. 13, n. 1, pp. 107-128, 2019.

AXTELL, Guy. The Dialectics of Objectivity. *Journal of the Philosophy of History*, v. 6, n. 3, pp. 339-368, 2012.

BABICH, Babette; COHEN, Robert S (Eds.). *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and The Sciences I*. Dordrecht: Kluwer, 1999.

BABICH, Babette; COHEN, Robert S. & COHEN, Robert Sonn  (Eds.). *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and The Sciences II*. Dordrecht: Kluwer, 1999.

BABICH, B. E. Música y palabras en Nietzsche: Sobre la cuestión de la ciencia, el estilo y la música de la tragedia griega antigua. *Estudios Nietzsche*, v. 1. n. 4, pp. 11-35, 2004.

BABICH, B. E. The Genealogy of Morals and Right Reading: On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic. In: ACAMPORA, C. Davis (ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006, pp. 171-190.

BABICH, B. E. Un problema con cuernos... el problema de la ciencia misma. Crítica de Nietzsche a la razón científica. *Estudios Nietzsche*, v. 1, n. 8, pp. 13-52, 2008.

BARROS, Fernando R. de Moraes. Objetividade (*Objektivit t*). In: GEN (Grupo de Estudos Nietzsche). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 329-330.

BELL, David. Objectivity. In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Matthias (eds). *A Companion to Epistemology*. 2nd ed. London: Blackwell's, 2010, pp. 559-562.

BELVEDRESI, R. Há uma objetividade específica para a história?. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*. Ouro Preto, v. 13, n. 34, pp. 201-229, 2020.

BISHOP, Paul. (ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, Rochester/New York: Camden House, 2012.

BLACKBURN, Simon. Perspectives, Fictions, Errors, Play. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Eds). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 281-298.

BREAZEALE, Daniel. *Nietzsche: Untimely Meditations*. In: R. B. Pippin (ed.). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 67-90.

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods. *Journal of the History of Ideas*, v. 65, n. 2, pp. 301-322, 2004.

BROBJER, Thomas H.. "Sources of and Influences on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*" *Nietzsche-Studien*, v. 34, n. 1, pp. 278-299, 2005.

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography. *History and Theory*, v. 46, n. 2, pp. 155-179, 2007.

BROBJER, Thomas H. The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship. In: DRIES, Manuel (ed.). *Nietzsche on Time and History*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 51-60.

BROBJER, Thomas H. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.

BURNHAM, Douglas. Nietzsche' Title and Preface. In: *Reading Nietzsche: An analysis of Beyond Good and Evil*. Stocksfield: Acumen, 2007, pp. 1-8.

BURNHAM, Douglas. We Scholars: Science as the "Hammer" of Philosophy (Part 6 §§204–13). In: *Reading Nietzsche: An analysis of Beyond Good and Evil*. Stocksfield: Acumen, 2007, pp. 135-152.

BURNHAM, Douglas. Our Virtues: Honesty and the "Democratic Mixing" of Peoples, Classes, Genders (Part 7 §§214–39). Discussion of Nietzsche on Women. In: *Reading Nietzsche: An analysis of Beyond Good and Evil*. Stocksfield: Acumen, 2007, pp. 153-172.

BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Nietzsche's The Birth of Tragedy: a reader's guide*. London & New York: Continuum, 2010.

BURNHAM, Douglas. History. In: *The Nietzsche Dictionary*. London: Bloomsbury, 2015, pp. 170-173.

BUSHNELL, Rebecca (Ed). *A Companion to Tragedy: Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

CALLANAN, Keegan F. On the Genealogy of Morals. In: BISHOP, Paul. (ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, Rochester/New York: Camden House, 2012, pp. 255-278.

CAME, Daniel. Nietzsche's Attempt at a Self-criticism: Art and Morality in "The Birth of Tragedy". *Nietzsche-Studien* v. 33, n. 1, pp. 37-67, 2004.

CLARK, Maudemarie. Perspectivism. In: *Nietzsche On Truth And Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002, pp. 127-158.

CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Eds). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 192-226.

CLARK, Maudemarie. Deconstructing "The Birth of Tragedy". In: *Nietzsche and Ethics and Politics*. Oxford/New York: Oxford Scholarship, 2015, pp. 203-212.

CLARK, Maudemarie. Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics (co-authored with David Dudrick). In: *Nietzsche and Ethics and Politics*. Oxford/New York: Oxford Scholarship, 2015, pp. 97-130.

CONSTÂNCIO, João. *Arte e Nihilismo: Nietzsche e o Enigma do Mundo*. Lisboa: Tinta-da-China, 2014.

CONSTÂNCIO, João. Verso un "ampliamento del modo di pensare". Il sensus communis di Kant e la nozione di "obiettività" di Nietzsche in GM III 12. In: GORI, Pietro; STELLINO, Paolo (eds). *Teorie e Pratiche della Verità in Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS, 2011, pp. 75-100.

CONWAY, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Reader's Guide*. London: Continuum, 2008.

CORBANEZI, Eder. Perspectivismo (*Perspektivismus*). In: GEN (Grupo de Estudos Nietzsche). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 336-338.

COX, Christoph. The "Subject" of Nietzsche's Perspectivism. *Journal of the History of Philosophy*, v. 35, n. 2, pp. 269-291, 1997.

COX, Christoph. *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.

CRISTY, Rachel. Being Just Is Always a Positive Attitude: Justice in Nietzsche's Virtue Epistemology. *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 50, n. 1, pp. 33-57, 2019.

DASTON, Lorraine; GALISON, Peter. *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007.

DASTON, Lorraine. Objetividade e Imparcialidade: virtudes epistêmicas nas humanidades. In: *Historicidade e Objetividade*. Tradução: Derley Menezes Alves e Francine Iegelski (Org. Tiago Santos Almeida). São Paulo: LiberArs, 2017, pp. 127-143.

DANIELS, Paul Raimond. *Nietzsche and The Birth of Tragedy*. Durham: Acumen, 2013.

DANIELS, Paul Raimond. Appraising The Birth of Tragedy: Nietzsche in his later writings. In: *Nietzsche and The Birth of Tragedy*. Durham: Acumen, 2013, pp. 167-208.

DELCARO, Adrian. The Birth of Tragedy. In: BISHOP, Paul. (ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, Rochester/New York: Camden House, 2012, pp. 54-79.

DELLINGER, Jakob. Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre “o perspectivismo de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, n. 31, pp. 127-155, 2012.

DELLINGER, Jakob. Perspectivismo. In: NIEMEYER, Christian (Org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 441-443.

DELLINGER, Jakob. Conhecimento. In: NIEMEYER, Christian (Org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp. 106-108.

DENAT, C. “Nacer póstumo”. Inactualidad, distancia y alteridad: la “legibilidad” del texto nietzscheano. *Estudios Nietzsche*, n. 12, pp. 95-104, 2012.

DOYLE, Tsarina. Part I: Epistemology. In: *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, pp. 23-112.

DOYLE, Tsarina. Nietzsche, Value and Objectivity. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 21, n. 1, pp. 41-63, 2013.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Verdade-mulher, amor e amizade em Nietzsche. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, pp. 115-129.

FIGAL, Günter. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FONARI, Maria Cristina. *Uma Aventura de mais de um Século: A História das Edições de Nietzsche*. Tradução: Maria Elisa Bifano. São Paulo: Editora Unifesp: Grupo de Estudos Nietzsche, 2019.

GAUKROGER, Stephen. *Objectivity: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 19-38.

GEN (Grupo de Estudos Nietzsche). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

GENTILI, Carlo. Prospettiva e ascetismo. Una lettura di GM III 12. In: GIACOMINI, Bruna; GORI, Pietro; GRIGENTI, Fábio (A cura di). *La Genealogia della morale*. Letture e interpretazioni. Roma: Edizioni ETS, 2015, pp. 211-238.

GEUSS, Raymond. Nietzsche and genealogy. In: *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 1-28.

GEUSS, Raymond. Nietzsche: The Birth of Tragedy. In: R. B. Pippin (ed.). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 44-66.

GIACOIA JR., Oswaldo. *O leitor de Nietzsche*. 1º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

GIACOMINI, Bruna. Introduzioni. Leggere la *Genealogia della morale* di Nietzsche. In: GIACOMINI, Bruna; GORI, Pietro; GRIGENTE, Fabio (Eds.). *La Genealogia della morale: Letture e interpretazioni*. Pisa: Edizioni ETS, 2015, pp. 11-19.

GILLESPIE, Michael A.; CALLANAN, Keegan F. On the Genealogy of Morals. In: BISHOP, Paul. (ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, Rochester/New York: Camden House, 2012 pp. 255-278.

GILLHAM, Simon. An Impossible Virtue: Heraclitean Justice and Nietzsche's Second Untimely Meditation. In: BISHOP, Paul (Ed). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Studies in German literature, linguistics, and culture. Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 139-150.

GORI, Pietro. Il "prospettivismo": epistemologia ed ética. In: GORI, Pietro; STELLINO, Paolo (eds). *Teorie e Pratiche della Verità in Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS, 2011, pp. 101-124.

GORI, Pietro. *Nietzsche y el Perspectivismo*. Prólogo de Diego Sanchez Meca. Traducción de Florencia Müller y Valeria Schuster. 1ª ed. Córdoba: Brujas, 2017.

GRAFTON, Anthony. Los Orígenes trágicos de la erudición. Traducido del inglés por Daniel Zadunaisky. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 1998, pp. 31-59.

GRIMM, Ruediger H. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlín, New York: de Gruyter, 1977.

GUAY, Robert. The Philosophical Function of Genealogy. In: ANSELL-PEARSON, Keith (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA: Blackwell, 2006, pp. 353-370.

HAASE, Ullrich M. Of Science and Nihilism. In: *Starting with Nietzsche*. Londres: Continuum, 2008, pp. 95-123.

HAASE, Ullrich M. History as Self-Creation. In: *Starting with Nietzsche*. Londres: Continuum, 2008, pp. 55-94.

HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2008.

HATAB, Lawrence J. How Does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's Genealogy? *Journal of Nietzsche Studies*, n. 35/36, pp. 106-23, 2008.

HOY, David C. Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 20-38.

HORSTMANN, Rolf-Peter. Nietzsche: Beyond Good and Evil. In: R. B. Pippin (ed.). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 178-198.

IGGERS, Georg G. Introduction. In: *The Theory and Practice of History*: Leopold von Ranke. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-71.

ITAPARICA, André; ARALDI, Clademir. Apresentação. In: RÉE, Paul. *A Origem dos Sentimentos Morais*. Tradutores: André Itaparica e Clademir Araldir. São Paulo: Editora Unifesp, 2018, pp. 7-39.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Idealismo e Realismo na Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

JAGGARD, Dylan. Dionysus versus Dionysus. In: BISHOP, Paul (Ed). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Studies in German literature, linguistics, and culture. Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 277-294.

JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007.

JENKINS, Scott. What Does Nietzsche Owe Thucydides? *Journal of Nietzsche Studies*, v. 42, n. 1, pp. 32-50, 2011.

JENKINS, Scott. Nietzsche's Use of Monumental History. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 45, n. 2, pp. 169-181, 2014.

JENSEN, Anthony K. Geschichte or Historie? Nietzsche's Second Untimely Meditation in the Context of Nineteenth-Century Philological Studies. In: DRIES, Manuel (ed). *Nietzsche on Time and History*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 213-229.

JENSEN, Anthony K.. "Ecce Homo as Historiography". *Nietzsche-Studien*, v. 40, n. 1, pp. 203-225, 2011.

JENSEN, Anthony K. History, Philosophy of. In: FEISER, J.; DOWDEN, B. (eds.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2012, pp. 1-21.

JENSEN, Anthony K. "The Centrality and Development of Anschauung in Nietzsche's Epistemology." *Journal of Nietzsche Studies*, v. 43, n. 2, pp. 326-341, 2012.

JENSEN, Anthony K. Nietzsche and Neo-Kantian historiography: points of contact. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 54, n. 128, pp. 383-400, 2013.

JENSEN, Anthony K. *Nietzsche's Philosophy of History*. New York: Cambridge University Press, 2013.

JENSEN, Anthony K. Meta-Historical Transitions from Philology to Genealogy. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 44, n. 2, pp. 196-212, 2013.

JENSEN, Anthony K. The "Entstehung" of the second Untimely Meditation. *Nietzsche-Studien*, v. 44, n. 1, pp. 462-486, 2015.

JENSEN, Anthony K. *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*. London: Routledge, 2016.

JENSEN, Anthony K.. Typologies of Histories. In: JENSEN, Anthony K.; SANTINI, Carlotta (Ed). *Nietzsche on Memory and History: The Re-Encountered Shadow*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 37-56.

JENSEN, Anthony K; SANTINI, Carlotta (Ed). *Nietzsche on Memory and History: The Re-Encountered Shadow*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.

JOSEPH, Ward. Life, the Unhistorical, the Suprahistorical: Nietzsche on History, *International Journal of Philosophical Studies*, v. 21, n. 1, pp. 64-91, 2013.

KAIL, P. J. E. "Genealogy" and the Genealogy. In: MAY, Simon (ed). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 214-233.

KANT, Immanuel. *Critique of Judgment*. Trans. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.

KEMAL, Salim. Some Problems of Genealogy. *Nietzsche Studien*, v. 19, n. 1, pp. 30-42, 1999.

KOFMANN, Sarah. *Nietzsche et la Métaphore*. Paris: Payot, 1972.

KOFMANN, Sarah. Wagner's Ascetic Ideal According to Nietzsche. In: SCHACHT, Richard (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 193-209.

LAMPERT, Lourenço. *Nietzsche's Task: An interpretation of Beyond Good And Evil*. New York: Yale University Press, 2001.

LARGE, Duncan. Untimely Meditations. In: BISHOP, Paul (ed.). *A companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*. Rochester/New York: Camden House, 2012, pp. 86-107.

LEITER, Brian. Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals. In: SCHACHT, Richard (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 334-352.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.

LEMM, Vanessa. Animality, Creativity and Historicity: A reading of Friedrich Nietzsche's "Vom nutzen und nachtheil der historie für das leben". *Nietzsche Studien*, v. 36, n. 1, pp. 182-213, 2007.

LEMM, Vanessa. History, Life, and Justice in Friedrich Nietzsche's Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. *CR: The New Centennial Review*, v. 10, n. 3, pp. 167-188, 2010.

LONGINO, Helen Elizabeth. Values and Objectivity. In: *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Science Inquiry*. New Jersey: Princeton University Press, 1990, pp. 62-82.

LOPES, Rogério. Ler Nietzsche contextualmente: a interpretação a partir das fontes. In: AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JÚNIOR, Ivo da (Org.). *Nietzsche e a Interpretação*. Curitiba: Editora CRV, 2012 – Coleção Nietzsche em Perspectiva (Volume 1) – coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2012, pp. 111-124.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

MACHADO, Roberto. Introdução: Arte, Ciência, Filosofia. In: *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*: textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Tradução do alemão e notas de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pp. 7-34.

MACHADO, Roberto. Introdução: Assim falou Zaratustra e o Pensamento Trágico. In: *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 4ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, pp. 11-32.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 3ª ed. rev. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

MARSDEN, Jill. Nietzsche and the Art of the Aphorism. In: Ansell-Pearson, Keith (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA: Blackwell, 2006, pp. 22-37.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.

MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2006.

MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche Pensador Mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2007.

MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.

MARTON, S. Distancia y combate: la (in)actualidad de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, n. 12, pp. 133-145, 2012.

MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche em chave hispânica*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e as Mulheres: figuras, imagens e tipos femininos*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2022.

MAY, Keith M. Apollo and Dionysus. In: *Nietzsche and the Spirit of Tragedy*. NY: Palgrave Macmillan, 1990, pp. 1-26.

MAY, Simon (Ed). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2011.

MEGILL, Allan. Introduction: Four Senses of Objectivity. In: *Rethinking objectivity*. Durham/London: Duke University Press, 1994, pp. 1-20.

MORLEY, Neville. "Unhistorical Greeks": Myth, History, and the Uses of Antiquity. In: BISHOP, Paul (Ed). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Studies in German literature, linguistics, and culture. Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 27-39.

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

NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986.

NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NEHAMAS, Alexander. Will to Knowledge, Will to Ignorance and Will to Power in Beyond Good and Evil. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 90-108.

NEHAMAS, Alexander. The Genealogy of Genealogy Interpretation in Nietzsche's Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals. In: SCHACHT, Richard (ed). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 269-282.

NEHAMAS, Alexander. Nietzsche, Modernity, Aestheticism. In: MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen M (eds.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 223-251.

NEHAMAS, Alexander. The Genealogy of Genealogy Interpretation in Nietzsche's Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals. In: ACAMPORA, Christa Davis (ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, pp. 1-20.

NEHAMAS, Alexander. Friedrich Nietzsche (1844-1900). In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Matthias (eds). *A Companion to Epistemology*, 2010, pp. 551-552.

NIEMEYER, Christian (Org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (sigla: KGW), hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York, de Gruyter, 1967. A edição crítica digital é editada por Paolo D'Iorio e publicada pelo *Nietzsche Source*. Link para acesso: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: Editora Abril, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: Ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: um escrito polêmico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas*. Apresentação e Organização Gérard Lebrun. Prefácio de Márcio Suzuki. Posfácio de Antônio Cândido. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. Segunda Consideração Intempestiva. Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida. In: *Escritos sobre História*. Trad. de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2005, pp. 67-178.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Extemporânea*. Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Organização e tradução de André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

NOHL, Hermann. Uma fonte histórica do perspectivismo de Nietzsche: G. Teichmüller, o mundo real e o mundo aparente. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n.4, pp. 279-286, 2020.

NOVICK, Peter. *That noble dream*. The objectivity question and the American Historical Profession. New York: Cambridge University Press, 2006.

ORSUCCI, Andrea. *La Genealogia della morale di Nietzsche*: Introduzione alla lettura. Roma: Carocci Editore, 2001.

ORSUCCI, Andrea. Premessa. Introduzione. Un compito urgente: il confronto con l'attualità. In: *La Genealogia della morale di Nietzsche*: Introduzione alla lettura. Roma: Carocci Editore, 2001, pp. 13-37.

OWEN, David. Debating the Genealogy. In: *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Stocksfield: Acumen; Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007, pp. 131-144.

OWEN, David. Nietzsche's Genealogy Revisited. *Journal of Nietzsche Studies*, n. 35/36, pp. 141-154, 2008.

PIPPIN, Robert B. (ed.). *Introductions to Nietzsche*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012.

POELLNER, Peter. Affect, Value, and Objectivity. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Eds). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 227-261.

PORTER, James I. Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition. In: BISHOP, Paul (Ed). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Studies in German literature, linguistics, and culture. Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 7-26.

PORTER, James I. Nietzsche and Tragedy. In: BUSHNELL, Rebecca (Ed). *A Companion to Tragedy*: Introduction. NY: Blackwell Publishing Ltd, 2007, pp. 68-87.

PORTER, James I. Nietzsche's Untimely Antiquity. In: STERN, Tom (Ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 49-71.

PORTER, James I. Horizons of History in Nietzsche. In: BURKART, Lucas; FRICKE, Beate (Eds.). *Shifting Horizons: A Line and Its Movement in Art, History, and Philosophy*. Basel/Berlin: Schwabe Verlag, 2022, pp. 261-278.

PRANGE, Martine. Beyond Good and Evil. In: BISHOP, Paul. (ed.). *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, Rochester/New York: Camden House, 2012, pp. 232-250.

PRINZ, Jesse. Genealogies of Morals: Nietzsche's Method Compared. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 47, n. 2, pp. 180-201, 2016.

QUELOZ, Matthieu. Nietzsche's pragmatic genealogy of justice. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 25, n. 4, pp. 727-749, 2017.

QUELOZ, Matthieu. Nietzsche's English Genealogy of Truthfulness. *AGPh*, v. 103, n. 2, pp. 341-363, 2021.

RANKE, Leopold von. The Young Ranke's Vision of History and God (Excerpts from a letter to his brother Heinrich from Frankfurt/Oder, end of March 1820. In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-2.

RANKE, Leopold von. On the Relations of History and Philosophy (A manuscript of the 1830s). In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-4.

RANKE, Leopold von. On the Character of Historical Science (A manuscript of the 1830s). In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-20.

RANKE, Leopold von. The Pitfalls of a Philosophy of History (Introduction to a lecture on universal history; a manuscript of the 1840s). In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-6.

RANKE, Leopold von. On Progress in History (From the first lecture to Maximilian II of Bavaria, "On the Epochs of Modern History", 1854). In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-8.

RANKE, Leopold von. The Role of the Particular and the General in the Study of Universal History (A manuscript of the 1860s). In: IGGERS, Georg G (Org.). *The Theory*

and Practice of History: Leopold von Ranke. London and New York: Routledge, 2011, pp. 1-4.

RÉE, Paul. *A Origem dos Sentimentos Morais*. Tradutores: André Itaparica e Clademir Araldir. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

RICHARDSON, John. Introduction. In: *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press, 1996, pp. 3-15.

RIDLEY, Aaron. Redemption through Art: The Birth of Tragedy. In: *Nietzsche on Art and Literature*. London: Routledge, 2007, pp. 9-33.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. Sobre las pulsiones. ¿Sería apropiado hablar en una Epistemología Nietzscheana?. *Estudios Nietzsche*, n. 12, pp. 147-160, 2012.

SALANSKIS, Emmanuel. Le perspectivisme de Nietzsche: philosophie de la réalité, méthode de travail. In: LANDENNE, Quentin (dir.). *Philosopher en points de vue. Histoire des perspectivismes philosophiques*. Louvain-la-Neuve: Presses de l'Université Saint-Louis, 2020, pp. 225-242.

SALCIDO, M. Nietzsche y la antigüedad: la crítica a la objetividad científica como verdad teológica. *Estudios Nietzsche*, n. 8, pp. 105-118, 2008.

SCHACHT, Richard. Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 1-20.

SCHACHT, Richard (ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

SCHACHT, Richard. Metaphysical Errors. In: *Nietzsche*. London; New York: Routledge, 2002, pp. 118-186.

SCHRIFT, Alan D. Between Perspectivism And Philology: Genealogy As Hermeneutic. *Nietzsche-Studien*, v. 16, n. 1, pp. 91-111, 1987.

SCHURINGA, Christoph. Critical History and Genealogy. In: JENSEN, Anthony K.; SANTINI, Carlotta (Ed). *Nietzsche on Memory and History: The Re-Encountered Shadow*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 17-36.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º Tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 2º Tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SEDGWICK, Peter R. *Nietzsche: The Key Concepts*. London: Routledge, 2009.

SIGAD, Ran. The Socratic Nietzsche. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 109-118.

SINHABABU, Neil. Vengeful Thinking and Moral Epistemology. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil. (Eds.). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 262-280.

SOLL, Ivan. Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism. In: SCHACHT, Richard (ed). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 168-187.

SOMMER, Andreas U. On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins. In: MARTIN, Ruehl (Eds.). *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement 79, pp. 87-103, 2003.

SOUTHWELL, Gareth. Explanation and Summary of the Main Arguments. In: *A Beginner's Guide to Nietzsche's Beyond Good And Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 14-104.

STACK, George J. *Nietzsche's Anthropic Circle: Man, Science, and Myth*. New York: University of Rochester Press, 2005.

STACK, George J. Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge. In: ANSELL-PEARSON, Keith (Ed.). *Nietzsche and Modern German Thought*. London: Routledge, 1991, pp. 30-58.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Vários tradutores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STELLINO, Paolo (eds). *Teorie e Pratiche della Verità in Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS, 2011, pp. 75-99.

STERN, J. P. Nietzsche and the Idea of Metaphor. In: PASLEY, Malcolm (Ed.). *Nietzsche: Imagery and Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978, pp. 64-82.

STERN, Tom. Nietzsche's Schopenhauer. In: WICKS, Robert L. (Ed). *The Oxford Handbook of Schopenhauer*. Nova York, Nova York: Oxford University Press, 2020, pp. 1-19.

STRAUSS, Leo. *Nietzsche Beyond Good & Evil*. St. John's College, Annapolis, Maryland, 1971.

TOEWS, John. Historicism from Ranke to Nietzsche. In: BRECKMAN, Warren; GORDON, Peter Eli (Eds). *The Cambridge History of Modern European Thought*. Vol. I. The Nineteenth Century. Cambridge, United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press, 2019, pp. 301-329.

TONGEREN, Paul Van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre "Para Além do Bem e do Mal"*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

TUCKER, Aviezer. Origins and Genealogies. In: JENSEN, Anthony K.; SANTINI, Carlotta (Ed). *Nietzsche on Memory and History: The Re-Encountered Shadow*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 57-76.

UGOLINI, Gherardo. *Guida alla Lettura della Nascita della Tragedia di Nietzsche*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2007.

VOZZA, Marco. *Il nuovo infinito di Nietzsche: La futura obiettività tra arte e scienza*. Rome: Castelvechi, 2014.

WELSHON, Rex. *The Philosophy of Nietzsche*. Chesham: Acumen, 2004.

WILCOX, John T. That Exegesis of an Aphorism in Genealogy III: Reflections on the Scholarship, *Nietzsche Studien*, v. 27, n. 1, pp. 448-462, 1998.

WILKERSON, Dale. Who are Nietzsche's Greeks? In: *Nietzsche and the Greeks*. London: Continuum, 2006, pp. 20-50.

WOTLING, P. ¿Qué significa pensar contra su tiempo?. *Estudios Nietzsche*, n. 12, pp. 173-184, 2012.

WOTLING, P. El enigma de lo dionisiaco y la intención de El nacimiento de la tragedia. *Estudios Nietzsche*, n. 17, pp. 115-126, 2017.

YOUNG, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Art*. New York: Cambridge University Press, 1994.

YOUNG, Julian. Richard Wagner and the Birth of The Birth of Tragedy. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 16, n. 2, pp. 217-245, 2008.

ZAVATTA, Benedetta. Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche's Reading of Emerson. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 44, n. 3, pp. 372-397, 2013.

ZUCKERT, Catherine. Nature, History and the Self: Friedrich Nietzsches Untimely Considerations. *Nietzsche-Studien*, v. 5, n. 1, pp. 55-82, 1976.