

# Como assimilar seu antípoda: Nietzsche e a superação do legado kantiano

*How to Assimilate your Antipode: Nietzsche and the Overcoming of Kantian Legacy*

Saulo Krieger<sup>1</sup>

## Resumo

O objetivo do presente artigo é mostrar como Nietzsche pôde – à sua maneira e segundo alguns – inscrever-se na tradição kantiana e ao mesmo tempo se manter antípoda de Kant e do kantismo. Para tanto, num primeiro momento passaremos em revista alguns posicionamentos que, justamente, fizeram ver Nietzsche como herdeiro do legado kantiano, ressaltando o que chamamos de “arestas” isto é, aspectos a um só tempo realçados e relegados por esses autores, pelos quais o autor do *Zarathustra* se pronunciaria para além de Kant. Num segundo momento se traz uma das tônicas cruciais da crítica de Nietzsche a Kant, que é a da não vivência. A questão da vivência, justamente, estará na origem do distanciamento em relação a Kant, mesmo ao respirar ares kantianos que impregnavam, por exemplo, o ceticismo em filologia. Num terceiro momento, pela adoção de uma perspectiva trágica já desde a relação com seu objeto na filologia, Nietzsche vivenciará essa perspectiva em filosofia, entremeando-se a um mundo que lhe era indiferente, fazendo-o mediante uma retórica de lastro fisiológico. É desse modo que se confere sentido às arestas realçadas num primeiro momento e que se pode pensar Nietzsche e Kant como antípodas.

**Palavras-chave:** Coisa em si. Vivência. Retórica. Tropos linguísticos. Trágico.

## Abstract

The purpose of this article is to show how Nietzsche could take part in the Kantian tradition while at the same time remaining the opposite of Kant and the Kantian legacy. For this purpose, at a first step we are going to review some approaches to the relationship between Kant and Nietzsche, emphasizing what we call “edges” in these approaches, by which Nietzsche would express himself beyond Kant. At a second step, we’ll introduce one of the crucial keynotes in Nietzsche’s criticisms of Kant, namely, the personal experience. The personal experience in philosophy will be the very core of the detachment between Nietzsche and Kant, notwithstanding the pervasion of the Kantian mood, for example, in philology’s skepticism. At a third step, by adopting a tragic perspective already in his relationship with his object of study in philology, Nietzsche will adopt this tragic perspective in philosophy, interweaving himself with an indifferent world, doing it by means of a physiological embedded rhetoric. By this manner, we intend to make sense of the edges highlighted at the first step and to think Nietzsche and Kant as really antagonists.

**Keywords:** Thing in itself. Personal experience. Rhetoric. Tropes. Tragic.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (Unicentro). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Guarapuava, PR, Brasil. E-mail: saulokrieger@hotmail.com.

## 1. À guisa de *status quaestionis* – Nietzsche às voltas com o legado kantiano

Nietzsche kantiano, neokantiano, com um projeto e um conjunto de questões em grande medida vinculados ao kantismo? Nietzsche, avesso exuberante de Kant, um Kant multicolor, em cores fortes? Mesmo que se matize, que se arrefeça suposições extremadas como essas, até que ponto o referencial kantiano e seus desdobramentos não seriam algo de inescapável? Inescapável mesmo a quem lhe simule críticas, e lhe dirija o seu sarcasmo? Para algumas abordagens que se debruçaram sobre a relação entre um e outro, o autor do *Zarathustra* pode, sim, não ser muito mais que um neokantiano. Excêntrico, de linguagem literária, expressiva, mas ainda assim um neokantiano. Nesse sentido, as críticas de Nietzsche a Kant revelariam na verdade uma dívida, mesmo a matriz da filosofia que se pareceria renegar.<sup>2,3</sup> Tanto que, se ele rejeita espaço e tempo como formas da intuição, como rejeita a identificação, por Kant, do fenomênico ao espaço físico, já não rejeitará a ideia de o espaço fenomênico ser uma imposição da mente.<sup>4</sup> E se revelaria aferrado à sua ancestralidade kantiana ao esposar a ideia de que a unidade que experimentamos como seres conscientes seria de fato e meramente uma unidade sintética da apercepção, tal como pretende o filósofo de Königsberg.<sup>5</sup> Essa fidelidade se manteria mesmo quando da “viragem cientificista” de Nietzsche: em *Humano, demasiado humano*, se os objetos das ciências seriam empiricamente reais, ao mesmo tempo seriam transcendentalmente ideais, à maneira de Kant, e isto significa, a ciência proveria

---

<sup>2</sup> É o caso da abordagem de Kevin Hill, *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

<sup>3</sup> Isso se vê, por exemplo, na crítica à metafísica pelo autor do *Zarathustra*. Kant seria a *célula-mater* tanto do que se tematiza, do modo como se tematiza e do que se vai criticar e rechaçar. Kant seria o universo, o continente de Nietzsche, ele seria a própria pauta da escrita nietzschiana. Hill refere-se a um esqueleto (“skeletal structure”). A esse respeito, cf. *idem* p. 3-36, em especial p. 3.

<sup>4</sup> Afinal de contas, pela tese de falseamento de Nietzsche se tem que, em razão da constituição da mente humana, nós nos equivocamos sistematicamente acerca da natureza. A esse respeito, cf. *idem*, p. 119-145, em especial 126-127. Sobre essa “herança” kantiana, entretanto, em análise pormenorizada ao estudo de Kevin Hill, Tom Bailey faz ver que a tese do falseamento dos juízos empíricos ou científicos para Nietzsche não seria necessariamente kantismo. Haveria diferenças de percepção e de tratamento que a leitura de Hill não leva em conta ou simplesmente não comporta: Em Kant, a questão versava sobre os limites desses juízos, de sua capacidade de acesso, enquanto em Nietzsche já se trata do puro e simples falseamento. A influência nesse caso seria, sim, de Afrikan Spir, mas mesmo ali haveria diferenças, uma vez que em Spir se tem a tese da falsificação dos juízos empíricos em razão da temporalidade de todo juízo, isto é, de um falseamento do “vir-a-ser” pelo “ser”, ao passo que para Nietzsche a nenhum juízo, nem mesmo um juízo atemporal, seria possível um valor de verdade. Cf. BAILEY, T. *After Kant: Green and Hill on Nietzsche's Kantianism*. In: *Nietzsche Studien* 35 (2006), p. 244.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 180-185, em especial p. 180-181. A esse respeito, porém, Tom Bailey ressalta que Hill provê escassa evidência textual de que Nietzsche teria se apropriado das noções kantianas de intelecto suprassensível e juízos meramente “reflexionantes” para a sua concepção de Uno Primordial. Evidências textuais e bibliográficas comprovam, lá isto sim, que extensivas leituras por Nietzsche de outras tradições filosóficas foram tanto ou mais significativas para o desenvolvimento de sua filosofia da juventude.

explicações transcendentais das demandas do suprassensível.<sup>6</sup> E sua preocupação com a metafísica presente na gramática, como no capítulo “A razão na filosofia”, em *Crepúsculos dos ídolos*, seria consequência direta de Nietzsche ter se ocupado da dedução transcendental da *Crítica da razão pura*.<sup>7</sup> E ainda, na reconstrução estritamente racional da moralidade vigente, associada à própria reivindicação dessa moralidade por Kant, Nietzsche teria encontrado a abordagem exemplar do que haveria a se criticar, no que mais uma vez se infere daí uma concordância entre um e outro.<sup>8</sup>

A já não conceber um Nietzsche simples e surpreendentemente aderente a Kant, outra abordagem vê como resultado de suas leituras do filósofo de Königsberg – mediado pelo neokantismo, bem entendido – não um endosso do kantismo, ou o aproveitamento de um “esqueleto” kantiano para pensar suas próprias questões, e sim mais uma exploração de suas dificuldades teóricas. Mas o certo é que tal atitude exploratória assumiu a forma de *compromissos* celebrados das primeiras às últimas obras, ainda que o mais das vezes sem referência explícita a Kant. Sobre o desenvolvimento de uma vertente nuançada do idealismo alemão nos escritos do jovem Nietzsche, tal não é concebido ao modo de “influência”, e sim ao modo de uma “educação preliminar e experimental”,<sup>9</sup> de caráter preliminar. Já a contar do ciclo do *Humano, demasiado humano*, acede-se que Nietzsche se faz crítico ao idealismo kantiano, passando a uma terminante rejeição nos escritos da maturidade.<sup>10</sup> De caráter a um só tempo

<sup>6</sup> A esse respeito, porém, Bailey observa que tal viragem cientificista não seria tão-só cientificista, ou nutrida pela simpatia a Boscovich e a Afrikan Spir, respectivamente quanto à idealidade de espaço e tempo – e uma simpatia mais superficial que os compromissos kantianos. Bailey observa que a viragem concretizada a partir do ciclo do *Humano, demasiado humano* teria um teor já especulativo, e entenda-se, de um compromisso mais profundo. Cf. Bailey, *op. cit.*, p. 235.

<sup>7</sup> A esse respeito, Bailey observa que o kantismo ali presente seria não uma questão de leitura, mas um kantismo frouxo. E para esse caso, do *Crepúsculo dos ídolos*, como para outros casos, faz ver que passagens pretensamente comprobatórias trazidas por Hill, tanto no caso de *A filosofia trágica dos gregos*, como no do *Humano, demasiado humano* nem detêm a evidência comprobatória que o autor pretende – a resiliência do kantismo nas posições dos anos 1880 – nem seriam “kantianas” como quer fazer ver. Cf. *idem*, p. 237-238.

<sup>8</sup> Assim, no primeiro ensaio da *Genealogia da moral*, as intuições morais de Kant, que o próprio Kant tomaria por de procedência inefável e incontornável, na verdade seriam dependentes da moralidade dos escravos (cf. *idem*, p. 205-215). No segundo ensaio, Nietzsche partiria dos aspectos cruciais do modelo de autonomia de Kant, fazendo-o, porém, para negar ditames de consciência moral que o filósofo de Königsberg fazia justificar. Mais precisamente, para justificar a moral como estritamente racional, Kant se vale do desafio de Glauco, segundo o qual os ditames da moralidade e do autointeresse racional seriam divergentes. Partindo daí, Nietzsche negará essa racionalidade inerente à moral, explicando-a por uma “fenomenologia da tentação e da culpa” (cf. *idem*, p. 215-222) No terceiro ensaio, por fim, a concepção dos ideais ascéticos na verdade adviria do contraste kantiano entre fenômeno e *noumeno*, e este, por sua vez, adviria de atitudes incoerentes e destrutivas para com a vida (cf. *idem*, p. 222-229).

<sup>9</sup> Cf. BAILEY, T. “Nietzsche the Kantian?” In: GEMES, K. & RICHARDSON, J. *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 135-136.

<sup>10</sup> Isso, por óbvio, porque Kant propõe ser a realidade inacessível a nossas capacidades perceptivas e conceituais. A esse respeito, Bailey arrola críticas de Nietzsche à não acessibilidade da realidade por Kant – são elas, (1) o caráter contraditório dessa noção, (2) sua condição de epistemologicamente supérflua, (3) a existência de funções psicofísicas e culturais suspeitas, que estariam por trás da postulação kantiana de inacessibilidade da realidade. Cf. *idem*, p. 139-141.

epistemológico e ontológico, a crítica talvez mais acerba de Nietzsche a Kant versaria sobre a inacessibilidade da realidade.<sup>11</sup> A marcar tal impossibilidade, a coisa-em-si seria contraditória,<sup>12</sup> epistemologicamente supérflua<sup>13</sup> e moralmente suspeita.<sup>14</sup> E no sentido oposto à postulação da inacessibilidade da realidade por Kant, o autor do *Zarathustra* proporá uma visão da instância última da realidade que já *se confunde com* o nosso acesso a ela: propriamente, vontade de potência.<sup>15</sup>

Numa terceira problematização da relação entre Nietzsche e Kant,<sup>16</sup> ressaltou-se o quanto Nietzsche tem em Kant um cético e relativista, já desde a *Terceira consideração extemporânea*, e considera que tal ceticismo estaria ancorado na distinção entre conhecimento constitutivo e crença regulativa.<sup>17</sup> A recorrência por Kant a tais ideias regulativas de razão, ao modo de resposta a essa dificuldade, teria sido malsucedida, já que a fé não teria o condão de solucionar problemas e insuficiências advindas de um viés epistemológico – ao ceticismo, assim, caberia a última palavra.<sup>18</sup> O ceticismo deve-se à dissociação entre o conceitual e o real, em razão de Kant, em sua abordagem constitutiva do conhecimento, cavar uma lacuna irreconciliável entre conceito e seu conteúdo ou entre o sujeito e sua relação com o mundo.<sup>19</sup> Para Nietzsche, ao contrário do filósofo de Königsberg, existe, sim, o mundo que independe de nossa atividade constitutiva, de nossas distorções e simplificações, e esse mundo é o vir-a-ser,

<sup>11</sup> Isso, por óbvio, porque Kant propõe ser a realidade inacessível a nossas capacidades perceptivas e conceituais. A esse respeito, Bailey arrola críticas de Nietzsche à não acessibilidade da realidade por Kant – são elas, (1) o caráter contraditório dessa noção, (2) sua condição de epistemologicamente supérflua, (3) a existência de funções psicofísicas e culturais suspeitas, que estariam por trás da postulação kantiana de inacessibilidade da realidade. Cf. *idem*, p. 139-141.

<sup>12</sup> Isto tanto porque Nietzsche rejeita o conceito kantiano do “caráter inteligível das coisas”, como porque para ele não há contemplação desinteressada, mas tão-somente um ver perspectivo, um conhecer perspectivo, que pode, sim, atingir certa objetividade, e assim a realidade nos é acessível. Cf. *idem*, p. 139.

<sup>13</sup> E invoca o que podemos chamar de “episódio kantiano” de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula”, do *Crepúsculo dos ídolos*: “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação um imperativo”, com novo aceno à acessibilidade da realidade da parte de Nietzsche. Cf. *idem*, p. 140.

<sup>14</sup> A realidade inacessível para Kant teria mais a função psicofísica e cultural, compondo uma espécie de doença ou frustração relativamente ao mundo acessível. Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>15</sup> Nos antípodas da coisa-em-si kantiana, vontade de potência é hipotetizada justamente com base no que nos é dado. Tanto que, como se tem em *Para além de bem e mal*, lembra Bailey, a tal hipótese Nietzsche ocorre em razão de nosso mundo de desejos e paixões ser a única coisa a nos ser “dada” como “real”, de aceitarmos a vontade como efetiva, de darmos conta de nossa experiência psicológica como forma básica de vontade. Desse modo, contrapondo-se a Kant Nietzsche resgataria uma ontologia pela via psicológica da vontade, porém isso, de maneira econômica, sem um objeto substancial: o que se mantém não são as coisas, mas *quanta* de relações de poder. Cf. *idem*, p. 144-145.

<sup>16</sup> Cf. DOYLE, T. “Nietzsche’s Appropriation of Kant”. In: *Nietzsche Studien* 33 (2004), p. 180-204.

<sup>17</sup> As ideias regulativas são na verdade crenças regulativas, as ideias de razão que são Deus, imortalidade da alma e liberdade, que seriam tratadas no âmbito da razão prática, na qual se readmite, pela via de um horizonte de crença, a metafísica rechaçada na *Crítica da razão pura* na *Crítica da razão prática*. As crenças regulativas não constituem o conhecimento, mas regulam-no a distância. Cf. *idem*, p. 183.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 181-182.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 196-197.

o fluxo radical. O acesso a tal mundo, segundo essa terceira abordagem, seria vagamente referido, e na verdade apenas farejado.<sup>20</sup>

E enfim, há abordagens das quais a leitura que aqui se vai propor está mais próxima, pelas quais o caráter de envolvimento do mundo é efetiva e mais profundamente contemplado, com o projeto de Nietzsche quanto a seu princípio (que é vontade de potência) e tarefa (que é a transvaloração dos valores) sendo examinado contra o panorama da crítica de Kant à metafísica.<sup>21</sup> E tanto a metafísica de artista de Nietzsche, quanto, na maturidade, a sua transvaloração dos valores seriam tentativas de superar as aporias legadas por Kant, que teria desencadeado uma crise moral-metafísica de muito maior alcance e amplitude do que ele próprio poderia reconhecer.<sup>22</sup> A tal ponto que, para Nietzsche, a crítica de Kant à metafísica seria mais (e meramente) conciliatória, a um só tempo a sugerir e postergar uma “crise final”. Se postergada por Kant, por Nietzsche tal crise já seria detectada e vivenciada, além de atacada como problema.<sup>23</sup> Nisso se destaca que o ultrapassamento de Kant e suas aporias por Nietzsche é questão do novo elemento por ele desvelado, vontade de potência, mas sobretudo do ímpeto proporcionado por esse novo elemento – o ímpeto é o da vontade de criar e fazer, que já no jovem Nietzsche fez transformar a metafísica em metafísica de artista.<sup>24</sup>

Ante todo esse quadro, uma questão que pode bem nos tomar de assalto ante o passar de olhos por essas abordagens é: em que medida Nietzsche se fez Nietzsche e assim se transmite a nós não obstante a sua assimilação – em maior ou menor medida, a depender da abordagem – do legado kantiano? Nietzsche, mesmo quando mais nietzschiano, como se viu, ao conceber vontade de potência ou, antes disso, com sua metafísica de artista, seria necessariamente um ultrapassamento de Kant, uma reação a ele? Não poderia lhe ter passado ao largo em algum aspecto, e um aspecto crucial, sendo assim um não kantiano “puro sangue”? O fio dessa suspeita pode começar a ser perseguido se se considerar que, nas abordagens aqui arroladas, em seu esforço de aproximação e diferenciação, encontramos “arestas”, saliências que de modo evidente e até com facilidade se poderia apontar, a fim de bem se fazer ver que Nietzsche, afinal de contas, em que pese o legado kantiano – com o qual se houve pela via de leituras diretas, indiretas, ou pelo *esprit du temps* –, não é um kantiano. O que se salienta como aresta da parte de Nietzsche em relação a Kant é, no primeiro caso, Kevin Hill haver deliberadamente

---

<sup>20</sup> *Idem*, p. 204.

<sup>21</sup> Cf. ANSELL-PEARSON, K. “Nietzsche’s Overcoming of Kant and Metaphysics: from Tragedy to Nihilism”. In: *Nietzsche Studien* 16 (1987), p. 310-339.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 310.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 354.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 338.

desconsiderado o estilo, a linguagem poética e metafórica do autor do *Zarathustra*. No caso de Bailey a *aresta* se dá especialmente quanto ao acesso à realidade, a um só tempo ontológico e epistemológico, que é vontade de potência. Já na abordagem de Doyle, a *aresta* de uma intentada intersecção entre eles é a realidade que para Nietzsche efetivamente independe de nossa atividade perceptual constitutiva – o vir-a-ser. E para Ansell-Pearson, por fim, a *aresta* mais saliente e evidente, a marcar um ultrapassamento por Nietzsche das aporias kantianas é, para além de vontade de potência, a vontade de fazer e criar, esta que o jovem Nietzsche formulou como “metafísica de artista”.

Assim, a despeito de ter assimilado o legado kantiano, Nietzsche parece ter convertido esse legado em seu contrário, tornando-se antípoda em relação ao que fizera assimilar. Mas assim teria feito só por seu exercício do estilo, por vontade de potência, pela admissão do vir-a-ser, pela metafísica de artista? Ora, não se trata de “só”, de o arrojo ter sido pouco, e sim de entender como isso se deu. De entender, afinal, o que estaria por trás de ele lançar mão dessa ou daquela hipótese, de uma postura teórica, ou do exercício do estilo. De se distanciarem, talvez, Kant e Nietzsche, de antemão, pela presença ou ausência de um elemento visceral ao se filosofar.

## 2. A superação do legado kantiano como questão de vivência

Uma crítica recorrente de Nietzsche a Kant passa pela questão da não vivência. Perfilado junto a outros filósofos, Kant – em comparação com Platão, Pascal, Spinoza, Rousseau, Schopenhauer, Goethe (A 481) – seria justamente aquele que não vivencia, até porque seu modo de trabalhar o impede, e sua obra pode ser a biografia involuntária não de uma alma, mas de uma mente (cf. A 481). Não por acaso, Kant aprofundou o “atentado contra o antigo conceito de alma” (BM 54) ao propor o “eu” como uma síntese feita pelo próprio pensar, e Nietzsche imagina que o filósofo de Königsberg teria até mesmo flertado com “uma existência aparente do sujeito, da ‘alma’” (BM 54): paradoxalmente, Kant só teria mesmo vivenciado o seu filosofar no tocante à negação da capacidade de sentir e vivenciar. Kant teria sido assim, por esse traço, menos Kant ou menos do que Kant poderia ser, e mais, e acima de tudo, um alemão. Isto significa que, para Nietzsche, imperativo categórico e sujeito transcendental seriam mais frutos do que chamaríamos de um Kant interceptado por um tipo – o tipo alemão.<sup>25</sup> O autor das três Críticas é reiteradamente associado por Nietzsche à horda

---

<sup>25</sup> A ideia de *tipo* é uma das noções chaves para se compreender seu pensamento, pois com a de valor e com a de cultivo compõe o problema que lhe é central – o da cultura (cf. DÉNAT, C. & WOTLING, P. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2013, p. 257). Tipo, ou tipologia, é ideia estreitamente relacionada à de cultivo ou

alemã (cf. FP 1871 9 [31]), ao caráter e às peculiaridades alemães (cf. A Prefácio 3; GC 357; CIO que falta aos alemães 7). E em tais associações, de pronto se evidencia o traço que estamos a ressaltar, o de uma não vivência. No aforismo 481 de *Aurora*, a consonância interna e específica entre Kant e o tipo alemão diz respeito justamente a não se ter uma “história de alma” e de vivência: Kant “não vivenciou muita coisa” (A 481).<sup>26</sup>

Mas o que seria exatamente esse “vivenciar” para o filósofo de Sils Maria? Ora, em Nietzsche parece haver uma relação intrínseca entre o vivenciar e a sua noção de alma, como não chega a haver, por exemplo, com a sua noção de espírito ou de consciência. A alma para ele por certo não seria a substância etérea, que nos habita, uma alma imortal e inoculada por Deus. Tampouco será uma prerrogativa dos seres humanos. A alma, ou melhor, as almas, pois são plurais, são um fenômeno biológico, disseminado e ubíquo pelo corpo, a pulsar em tudo o que é vivo,<sup>27</sup> conforme deixa entrever em *Para além de bem e mal*.<sup>28</sup> Um organismo é um composto de um sem-número de “almas” e “subalmas”, na verdade um “*continuum* de almas”,<sup>29</sup> tanto que “o inteiro organismo pensa, e todas as formas orgânicas participam do pensar, do sentir, do querer – e nisto o cérebro é o mais um gigantesco aparato de centralização” (FP 1884 27 [19]). Mas seria necessário aí discernir entre alma (*Seele*) e mente (*Kopf*) – como o filósofo discerne no aforismo 481 de *Aurora*, e entre alma e o que seria mais uma consciência. Afinal de contas, o pensar-sentir-querer disseminado pelo corpo, ele também o chama de “consciências” (cf. FP 1885 37 [4]). E à espiritualidade, ele igualmente a percebe nas células: “Antes da célula não há *espiritualidade-eu*” (FP 1884 26 [36]).

---

disciplina do homem. Se, como ressaltamos na nota acima, essa problematização filosófica se dá tendo como pano de fundo científico as teorias da evolução natural, da mesma forma como o cultivo da besta-homem se espria ao longo de gerações o tipo se forma com muita lentidão, ao sabor de valorações extensivamente inculcadas em povos e indivíduos, que assim neles se cristalizam. De tal maneira é lento o processo de maturação, que o tipo homem, como se lê no § 62 de *Para além de bem e mal*, é ainda um animal sem uma configuração definitiva – e com isso, com o cultivo do animal homem no seio de uma cultura, tangenciamos a preocupação por excelência de Nietzsche, a própria justificação de sua filosofia. Deve-se observar que, nessa noção, à diferença dos dispositivos conceituais com que se está habituado em filosofia, não se tem fixidez, nem imobilidade, nem univocidade, já que a tipologia se pauta pelo estudo das diferenças, variantes e possibilidades de variação inerentes ao homem, a grupos de homens e a culturas (incluindo as suas morais), sem que os processos de identificação de traços recorrentes se façam excludentes: um tipo não exclui a possibilidade de outras características, ou de transformações – daí a magnitude da referida ideia de cultivo. Nesse mesmo sentido, de flexibilidade e multivocidade, um indivíduo, como uma cultura ou uma moral, pode pertencer a diferentes tipos.

<sup>26</sup> Note-se que aí a referência a Kant – e também a Schopenhauer – com relação ao tipo alemão se restringe ao título do aforismo, “Dois alemães” (A 481), o corpo do aforismo sendo dedicado à questão da não vivência, premente mais no caso de Kant que no de Schopenhauer.

<sup>27</sup> “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência.” (BM 12).

<sup>28</sup> As relações entre alma e vivência, alma e consciência moral são abordadas com mais vagar no capítulo III.

<sup>29</sup> “Também a ‘alma’, geralmente invocada em todos os embaraços filosóficos, pode não ajudar aqui: ao menos não a alma individual, mas um *continuum* de almas, que no todo do processo dirige uma determinada série orgânica” (FP 1885 40 [34]).

Alguma ausência de clareza terminológica, uma aparente falta de precisão é algo de muito próprio a um pensamento que pressupõe uma inadequação de partida entre linguagem e pensamento, entre o que se quer expressar e os meios para fazê-lo. Se assim não se trata de crer em referentes fixos, há passagens e contextos em que Nietzsche sugere uma distinção a se levar em conta não para correlacionar termos e pretensos referentes, mas para conferir sentido ao texto com base... no próprio texto, que será sempre sintoma de eventos e processos fisiológicos mais profundos. Assim sendo, de antemão se diga que as noções que propõe para “alma”, “consciência” e “espírito” estão inscritas no âmbito pulsional. Se os impulsos são processos que a todo tempo se conflagram, se sua interrelação é parte constitutiva do processo e se pode ser vista como tirânica, não obstante sua interação não é cega, mas dá-se por formas de ação inteligentes e inventivas, sendo uma “faculdade de invenção e dissimulação” (BM 44) a viger entre os impulsos, ao modo de uma habilidade, tal como a *métis* grega. Sendo a consciência, como se verá, mais uma percepção de relações de forças entre os impulsos, a alma, por sua vez, seria já identificada ao plural e imanente que anima todo o seu processo e todo o organismo (cf. FP 1885 37 [4]). Diria respeito, mais precisamente, ao que nesse organismo é disseminado sob o aspecto de “vontade”.<sup>30</sup>

Desses três aspectos – mente, consciência e alma – reconhecidos por Nietzsche na esfera orgânica e no nível celular, com a mente (referida como *Kopf*) sendo associada a engenho e habilidade, a consciência à percepção, e a alma à vontade, aquele de que careceriam os alemães seria a alma, ou a vontade – daí sua cautelosa distinção no aforismo 481 de *Aurora*.<sup>31</sup> Bem entendido, os alemães são desprovidos de uma vontade passível de ser rastreada neles próprios, uma vontade que não seja oriunda “do quantum de capacidades herdadas ou adquiridas” (CI O que falta aos alemães 1). E por esse traço mais visceral e mais básico de uma carência de alma, ou seja, de vontade, outros traços do tipo alemão como que brotam e prevalecem. A nostalgia, por exemplo. Segundo Nietzsche, “a filosofia alemã como um todo – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, para nomear os grandes – foi a mais radical arte de romantismo e nostalgia que existiu” (FP 1885 41 [4]). Pela falta de vontade, e pelo inconsciente dispositivo de projeção, como se tem em Rousseau, essa mesma falta é projetada no tempo e no espaço em que se está vivendo. Fantasia-se querer o melhor, ansiar pelo melhor” (cf. FP

---

<sup>31</sup> Lembrando, a distinção é: “Dois alemães – Compare-se Kant e Schopenhauer a Platão, Espinosa, Pascal, Rousseau, Goethe, tendo em vista sua alma, e não seu espírito: então os dois primeiros pensadores seguem em desvantagem” (A 481; *italico nosso*).

1885 41 [4]) para não ter de vivenciá-lo aqui e agora, por não poder fazê-lo, e com isso se mascara uma carência que é de fundo, que é de alma, de vontade.

Outra maneira tipicamente alemã de se mascarar a carência de vontade se dá pelo pessimismo. “Kant era pessimista, como todo bom alemão desde sempre” (A Prefácio 3). Sua relação com a moral, que o faz propor uma lei moral universal e asséptica sem acreditar na moralidade, pode ser entendida recorrendo-se ao procedimento de Martin Luther, outro alemão, e pessimista, com seu *credo quia absurdum* (“creio porque é absurdo”) – uma tentativa de fortalecer a fé justamente por não haver motivos para tê-la (cf. A Prefácio 3).

No mesmo sentido, de proceder a proposições teóricas por carência de vontade de viver, há ainda outro aspecto a caracterizar os alemães, sua filosofia, e Kant em especial. A filosofia alemã é uma insidiosa teologia, “foi corrompida pelo sangue dos teólogos” (AC 10), “o pastor protestante é o avô da filosofia alemã; o protestantismo em si mesmo é seu *peccatum originale*” (AC 10). Pois em Kant a interceptação teológica, própria à tipologia alemã, tê-lo-ia feito mesmo conceber um “mundo verdadeiro” e a moralidade como essência do mundo (AC 10). Tanto no caso da moralidade, que tinha de se dar sem afecções ou inclinações, quanto no do mundo, nem um nem outro podia ser vivenciado. Ele não podia nem mesmo ser acessível. Por isso Kant “afinal de contas, um cristão insidioso” (CI A razão na filosofia 6), postulou um “mundo verdadeiro” em aberta contradição com o mundo efetivo. Tinha de ser, como o foi, tão inacessível quanto a coisa-em-si. Se a coisa-em-si, portanto, não advém de necessidade lógica – já que pela via da lógica não precisaria ser postulada –, ela advém da necessidade de um tipo que, alemão, é incapaz de vivenciar as coisas que existem, por incapaz de não moralizá-las.

Ora, o que acontece quando o filósofo, para Nietzsche, não vivencia o seu filosofar, e mais precisamente, no caso do autor das *Críticas*, qual teria sido a consequência de não a ter vivenciado? Pois tudo se passa como se Nietzsche dissesse: quando não se vivencia o seu próprio filosofar, alguém, ou melhor, algo a vivencia por você, vivencia-o uma dinâmica da qual não se tem controle. No caso de Kant, o que se teve, segundo Nietzsche, foi todo um *tipo* filosofar em seu lugar: o tipo sacerdotal, o tipo alemão – um tipo a agir à sua revelia, tomando decisões filosóficas no lugar daquele que se esquivava de seu filosofar em nome de supostos rigor e neutralidade. Kant assim, depreende-se das críticas de Nietzsche, teria sido em grande parte “filosofado” pelas forças inconscientes que se revestiram de suas necessidades não analisadas, que Nietzsche desvela com a noção de tipos.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Sobre tipos e tipologia, cf. nota 24, acima.

Algo bem diferente se deu com o próprio Nietzsche, em sua relação com a filosofia, e, antes disso, com a filologia. Algo a subjazer às saliências de Nietzsche em relação a Kant, e que se fez propriamente um cerne, como aqui propomos, de sua superação do legado kantiano: como vamos fazer ver a seguir, Nietzsche desde o início, desde filólogo, esteve fadado a *vivenciar* tanto a sua relação com a filologia como com a filosofia. Daí conceber sua vontade de potência como acesso à realidade, daí se relacionar com o vir-a-ser, daí o fazer artístico para ele ser um modo de resgate da ação da natureza no homem – como se viu ou anteviu na primeira seção e se retomará aqui. Isto significa que ele, a despeito de ter assimilado disposições e diretrizes da filosofia de Kant, conseguiu se manter seu antípoda e, mais ainda, por outra perspectiva e por outro estofado assumidos desde o início, *de antemão* se fazer seu antípoda. Isso, então, desse modo, não apenas por uma deliberada atitude de rechaçar uma herança importante, ou de tomar distância de uma influência inescapável, mas também por uma atitude diante do pensamento, da filosofia, perante o mundo e a vida.

Até onde é razoável rastrear em seu percurso intelectual, essa atitude se encetou em sua relação com a Antiguidade e no âmbito da filologia, e ali de diversas maneiras, como se verá. Já foi dito que como filólogo Nietzsche pretendeu trazer uma perspectiva filosófica para o cerne da filologia<sup>33</sup> – o resultado disso foi *O nascimento da tragédia*. Já e ainda na filologia, Nietzsche propunha uma visão mais ampla, que consciente e deliberadamente levasse em conta problemas e perspectivas de seu momento presente ao se debruçar sobre os textos antigos – isto significa, sem crer ou pretender ingenuamente desvelar a Antiguidade “em si” por trás deles. Para Nietzsche o potencial revelador da Antiguidade se faria haurir mesmo de erros de compreensão por parte de uma tradição – tendo em mente aqui os copistas da Idade Média – que já havia se debruçado sobre os documentos antigos, sobre eles produzindo outras versões, fazendo com que um material incerto chegasse aos filólogos do século XIX. Estes, no entanto, otimistas em seu rigor, acreditavam desvelar a Antiguidade por meio da aridez do método histórico-crítico e da especialização das muitas disciplinas, outras ciências, que compunham a filologia.<sup>34</sup> Já Nietzsche acreditava que, não obstante seus esforços, a Antiguidade se manteria em seu lugar, fria e indiferente, ao tempo mesmo em que estivesse a animar e a ser o objeto do desejo de todo o empenho e rigor filológicos. Como se dá a reconhecer, nosso filósofo na verdade estaria aí, já desde o início, acalentando uma perspectiva trágica, e isso para além da

---

<sup>33</sup> Cf. BENNE, C. “Philologue, Philologie”. In : ASTOR, D. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2017, p. 690.

<sup>34</sup> Cf. NASSER, E. “La réforme méthodologique de la philologie”. In : DENAT, C. & WOTLING, P. *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*. Reims, 2016, p. 56-57.

formulação dessa perspectiva em *O nascimento da tragédia*. Por essa razão, valorizava mesmo os erros de compreensão por parte da tradição, de suas crenças e caminhos eventualmente equivocados. Como se se tratasse o fazer filológico – incluindo a sua obra de interface entre filologia e filosofia, *O nascimento da tragédia* –, de um ato criativo, artístico, ante um mundo indiferente – no caso, a Antiguidade. Essa concepção, diga-se, ele reviverá quando filósofo. Sim, Nietzsche soube trazer o melhor da filologia – de uma certa filologia, tal como ele a via – para a filosofia, o que veio a impedir adesões, de modo puro e simples, a tal ou qual filósofo, escola, a tal ou qual leitura, às suas múltiplas fontes,<sup>35</sup> e mesmo ao quase que incontornável legado kantiano. Da filologia ele trouxe o ceticismo de não aderir a esta ou àquela versão,<sup>36</sup> porque já de antemão não alimentara a pretensão filológica de “apreender” a Antiguidade. Ocorre que, elemento complicador para o que estamos a propor aqui, o tal ceticismo em metodologia filológica, que seria transposto à sua epistemologia filosófica, na filologia era ensejado pela própria filosofia... e de modo mais preciso, justamente pelo próprio Kant. À época, e já desde os anos 1865 e 1866, o autor do *Zaratustra* estabelecia visceral contato com a obra de Schopenhauer, e já iniciava a sua duradoura relação com a *História do materialismo* do neokantiano Friedrich Albert Lange. Como se não bastasse, o kantismo, pela via do próprio Kant ou dos neokantianos, impregnava os círculos culturais, incluindo o dos filólogos. Isso significava um gravitar na esfera kantiana, fosse voluntário ou involuntário, bem como um convívio com a ideia de coisa-em-si, que poderia impregnar um ambiente, e o fazia, independentemente de se ler a *Crítica da razão pura* ou não.

Contudo, juntamente a esse pano de fundo kantiano havia outro, implicado pela relação peculiar que Nietzsche estabelecia com a própria Antiguidade que tinha como objeto de estudo – e de vivência. Como se vê em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche viu o elemento trágico como podendo ser extraído da tragédia ática e vindo a ser revivido na Alemanha de seu tempo. Assim, por mais que suscitado pela vivência cética, desconfiada dos documentos que se lhe apresentavam, por mais que não infenso ao viés kantiano, o ceticismo de Nietzsche assumia a concepção de fundo de uma visão trágica de mundo, que ele viria a expressar logo em seus primeiros escritos de cunho filosófico. Dali para adiante, em outros momentos de seu percurso filosófico, concepções de um mundo a nós indiferente, bem como da não negação do sofrimento, são indícios de que ele adotou e não abandonou uma perspectiva trágica da vida e

<sup>35</sup> SOMMER, A. U. “O que Nietzsche leu e o que não leu”. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 40 n. 1, abril de 2019.

<sup>36</sup> Cf. PORTER, J. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford : Stanford University Press, 2000, p. 37-39.

do conhecimento.<sup>37</sup> Nesse sentido, para Nietzsche a dificuldade de acesso ao mundo ou à Antiguidade não era uma questão epistemológica, das regras – categorias, conceitos puros do entendimento – que, se constituem a objetividade, nem por isso franqueiam acesso a um real, à coisa-em-si. O viés nietzschiano em momento algum será o de kantianamente considerar o modo como condições subjetivas de pensamento podem ter um valor objetivo, como não será o de cogitar as categorias para *a priori* se pensar a experiência. Se a atitude de fundo em Kant é a de que não temos acesso ao mundo, e por isso devemos nos abster de vivenciá-lo, limitando-nos a otimisticamente controlá-lo por via indireta – intuindo-o pelos conceitos puros do entendimento –, em Nietzsche uma vivência trágica desde cedo o fez conceber um mundo que não podemos espelhar ou representar de modo neutro, ao qual *só* podemos vivenciar, por estarmos inescapavelmente inseridos nele, também por sermos animados por ele. No entanto, ele nos é indiferente, e será insensível mesmo a nossos esforços de acesso indireto mediante sensibilidade – imaginação – entendimento. Em Nietzsche não pode haver a intuição da sensibilidade como visão direta e imediata de um objeto, já que não existe a possibilidade do “direto e imediato” ante um mundo que nos é indiferente.

Assim, o autor do *Zaratustra* por um lado compreende um mundo indiferente a nossos esforços; por outro, compreende nossos esforços como movidos por um inexorável pertencimento a este mundo, por uma perspectiva de fundo, que, a permear mesmo o ceticismo filológico (tenha ele viés kantiano ou não), é eminentemente trágica. Ora, em seu trânsito da filologia à filosofia, numa postura que assume tanto na primeira como virá a fazer na segunda, Nietzsche pode ir bem além do criticismo kantiano ao atentar a uma “suspensão” de pretensos referentes em relação ao ato de pensar – pois a natureza, o mundo não nos são indiferentes, insensíveis a nossos esforços? A realidade, o mundo *não* se nos fariam de algum modo maleáveis se lhes déssemos as costas, à maneira de Kant, quando e se não obstante, assim fazendo, intentássemos acessá-los. Realidade ou mundo não se nos fariam maleáveis, nem mesmo mediante a compreensão das condições de possibilidade para se formular juízos acerca dele – o transcendental kantiano. Por isso, se para Kant os fenômenos são *intuídos*, para Nietzsche, indo além da coisa-em-si, a supor um “não objeto”, um “não referente” para sínteses e faculdades, os fenômenos são *produzidos*, propriamente *criados* – e não de algum modo, ainda que indireto, *refletidos*: tangencia-se assim, no ato mesmo de fazer filosofia, uma criação

---

<sup>37</sup> A concepção trágica, por Nietzsche, do conhecimento e da vida pode ser reconhecida em passagens como a que versa sobre a fábula das pretensões do homem, no início de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, e na cantilena “Guardemo-nos”, do aforismo 109 d’*A gaia ciência*: num caso como no outro se tem a indiferença e insensibilidade do mundo para com os esforços e pretensões humanas.

artística como resposta humana a um mundo que lhe é indiferente. Ante um mundo indiferente, o pensamento não o reflete nem mesmo o constitui segundo juízos sintéticos em função de categorias: a relação de entremeio para Nietzsche é algo de muito mais entranhado, o pensamento muito menos observa do que há de ser um gesto que estilisticamente cria, provido como que de uma embriaguez inerente à condição de se estar no mundo,<sup>38</sup> este que, sendo-lhe indiferente, ao cabo de longo e agônico embate, virá a tragá-lo. Com a atitude trágica em Nietzsche a atuar de antemão, a resposta ao mundo viria não sob a forma espelhá-lo, imaginando-se fora dele, mas, ao se imputar ao ato de conhecimento a “substância” mesma do mundo, a resposta viria pela proposição de uma “densidade” desse ato de pensar.

Dizendo mais precisamente do que se trata, se a perspectiva trágica demanda do ato de pensar uma “densidade”, ela demanda que o próprio ato de pensar se faça animado pela natureza e pelo mundo, ou seja, pelo meio que lhe é indiferente. Demanda que o ato de pensar se faça revivescência da natureza no homem, não obstante o seu longo processo de desnaturação. Não por acaso, ao conceber o fazer artístico, Nietzsche nele reconhece traços inerentes à interação do ser vivo com a natureza, que poderiam ser reavivados nas vivências instituais, ou pulsionais. Se o instinto é movido por uma embriaguez que torna estimulante o que vê no mundo à sua volta – sempre se pode ter uma possível presa, um encontro sexual –, da mesma forma Nietzsche conceberá o fazer artístico como uma atuação sobre o mundo, no sentido de torná-lo estimulante, com a arte lhe sendo “grande estimulante da vida” (cf. FP 1888 14 [25], [26]) – este seria o que propomos como um primeiro traço do fazer artístico. Não por acaso, como pelo instinto, que não enxerga nitidamente o mundo mas complementa sua limitação perceptiva com uma invenção segundo o seu desejo – que torna o mundo perfeito –, esse fazer artístico será mesmo um meio de transfigurar o mundo, um ter de transformar no que é perfeito (cf. CI Incursões de um extemporâneo 9) mediante o ato de nos afastarmos das coisas e lhe acrescentarmos traços (cf. GC 299) – tendo-se aí um segundo traço do fazer artístico. Não por acaso, ainda, em dado momento Nietzsche proporá que a arte simplifica o mundo (cf. HH 160), assim como simplificada, a sempre no fundo lhe imputar a marca de seu desejo, é a embriagante percepção instintual do animal. Pelo ato de simplificar – segundo um desejo, como segundo um instinto, nos animais – por meio do fazer artístico, ele se torna “homem no mundo”, diferentemente da assepsia dos homens que por tanto tempo imaginaram “homem e mundo”. Não à toa, Nietzsche prescreverá que a própria ciência deverá ser vista com a óptica do artista, e a do artista, por sua vez, com a da vida (cf. NT Prefácio 2).

---

<sup>38</sup> Aqui, com “estilisticamente”, “transfiguração” e “embriaguez”, tem-se os três referidos traços estruturantes do fazer artístico no filosofar nietzschiano.

### 3. Tragicidade e vivência pelo fazer artístico

Ao trazer a arte para a filosofia, e assim fazer jus à sua concepção trágica do mundo e do próprio filosofar, o fazer artístico de Nietzsche dá-se pelo uso consciente e artístico da linguagem. De uma linguagem que a todo o tempo aciona o meio fisiológico do qual provém, tornando sempre a pôr o autor em contato com as forças da natureza, que nele atuam, que nele se fazem sentir pela ação dos estímulos nervosos que, ao longo de transposições metafóricas, transmutam-se em sua fisiologia. A depender da maneira como concebida e exercida, a linguagem seria ou mera secção longitudinal das coisas, e gregariedade a se imiscuir em nós, ou a ação da natureza em nós, o que seria então relação com nossa própria fisiologia, intensificação de nossa própria singularidade. A concepção peculiar, por Nietzsche, da linguagem e de sua retoricidade apontam para a segunda alternativa.

À luz da importância que, já como filólogo, Nietzsche dava à retórica, por certo que ele teria se feito sensível às contribuições de filólogos como Christian Karl Reisig, fundador da semântica moderna, para quem metáfora, sinonímia e sinédoque eram não apenas figuras de linguagem, mas também leis universais da mente humana, lastros semânticos de associação conceitual.<sup>39</sup> Nietzsche esteve assim cômico do quanto os primeiros estágios da linguagem eram marcados por padrões altamente poéticos e figurativos. Na verdade, porém, isso é dizer pouco, já que ele próprio esposou e encarnou essa posição como talvez nenhum outro em seu século, ao entender a linguagem como, desde a sua origem – e também muito para além de sua origem – marcada por uma expressividade de cunho sensual e metafórico. A linguagem seria oriunda de uma visão mítica de mundo – própria dos homens que não de todo se desnaturalizaram – e continuaria a conter em si uma expressividade poética e musical.

Entre filosofia e filologia, entre os séculos XVIII e XIX muito se debatia acerca da origem e do caráter da linguagem. Em seu conjunto de fragmentos *Über die neuere Deutsche Literatur* (1767) [*Sobre uma nova literatura alemã*], Johann Gottfried von Herder<sup>40</sup> entendia a linguagem como qualquer organismo, nesse sentido estando sujeita aos estágios de expressão emotiva (primeiro estágio), expressão poética e musical (segundo estágio), o da prosa, então com uma linguagem já ordenada e coerentemente estruturada, o mesmo se aplicando ao

<sup>39</sup> ZAVATTA, B. “The Figurative Patterns of Reason: Nietzsche on Tropes and Embodied Schemata”. In: DRIES, M. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, p. 197.

<sup>40</sup> Cf. EMDEN, C. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2005, p. 63.

pensamento (terceiro estágio), tendo-se por fim a culminância filosófica da linguagem (quarto e último estágio).<sup>41</sup> Com essa concepção tornando-se uma espécie de visão corrente no século XIX, Nietzsche poderia tê-la recebido não da forma como o fez, mas à maneira do filólogo Wilhelm Wackernagel. Acedendo ao modelo orgânico proposto, Wackernagel entendia haver ali um desdobramento negativo e degenerativo, pelo qual, ao fim e ao cabo, a linguagem perderia a sua origem sensual e figurativa, fazendo-se marcada pela abstração. Nietzsche, não obstante, alinhando-se mais fielmente a Herder, entendia que a condição figurativa – e com isso artística – da linguagem se manteria, a transição do mito para o *logos* – questão candente no referido debate dos séculos XVIII e XIX – não se consumiria inteiramente. Desse modo o mito fazia-se sempre paradigma prevalecente sob a forma da metáfora.<sup>42</sup>

Pois a concepção da metáfora por Nietzsche fê-lo descrever do mundo como anteparo ontológico a autorizar, presidir e sustentar nossas referências a ele. É fato que, muito além do debate sobre a origem da linguagem de seu tempo, a concepção nietzschiana da metáfora remeteria a algo de cronologicamente muito mais remoto, ou seja, de Aristóteles. Sua concepção da metáfora parte da concepção aristotélica, mas seu próprio sentido da metáfora vai ali ganhar em profundidade e radicalidade pela ausência de coisas e referentes. No registro aristotélico, não há criação de nomes, mas tão-somente substituição entre os já existentes, uma vez que o processo se dá entre o estrito registro da linguagem e o registro ontológico, e no âmbito de um e outro é que justamente cumpria distinguir as coisas como a pertencer a gênero ou espécie. Pois em Nietzsche a criação é franqueada pela impossibilidade de um registro estrito – de há muito se desfizera a concepção antiga de mundo, para a qual não havia vácuo, nem interstícios nem o não-ser. As transposições metafóricas não se dão em espaço algum, mas no registro ao qual a linguagem remete – e ao qual ela presta contas. Esse registro, se em *Sobre verdade e mentira* Nietzsche o reconhece como dos estímulos nervosos, mais tarde reconhecerá como o da fisiologia – ou o da fisiopsicologia, como dirá em *Para além de bem e mal*.<sup>43</sup> Num

<sup>41</sup> *Idem*, p. 64.

<sup>42</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>43</sup> Com “fisiopsicologia” Nietzsche põe em questão os domínios pretensamente estanques de uma fisiologia e de uma psicologia, e o faz amparado em suas aprofundadas leituras em biologia, fisiologia, zoologia, citologia, a que deu vazão sobretudo ao longo da década de 1880, aliando, assim, a necessidade de proporcionar amparo científico a suas preocupações filosóficas ao tempo de leitura proporcionado por seu precoce afastamento das atividades na Universidade da Basileia. Ao que haveria de psicologia na fisiologia e de fisiologia na psicologia ele chegou mediante a compreensão do que estaria em jogo nas interações pulsionais. Rechaçando toda e qualquer possibilidade de compreendê-las à luz de uma relação causal, o filósofo primeiramente se refere às interações pulsionais mediante sugestivas alegorias, como se tem em *Aurora* (cf. A 115, 119 e 129), depois sob a forma de impulsos que se fazem funções de outros impulsos, como em *A gaia ciência* primeira edição (cf. GC 113, 116, 118), para na sequência conceber propriamente uma linguagem a pautar suas interações, como se tem em *Para além de bem e mal* § 19, o que possibilitou a hipótese para o surgimento da consciência tal como presente na segunda edição d’*A gaia ciência* (§ 354). A esse respeito, cf. MÜLLER-LAUTER., W. “Der Organismus als

caso como no outro se tem a criação da linguagem a partir de estímulos orgânicos, sejam eles entendidos e realçados como nervosos ou à luz da fisiologia oitocentista, notadamente a de Wilhelm Roux, a quem Nietzsche leu avidamente.<sup>44</sup> Um ato de criação artística é o que se tem a cada projeção linguística à revelia de anteparos ou de referentes, a cada transposição no âmbito fisiológico.<sup>45</sup> Criação artística é o que se tem quando a interioridade de uma fisiologia singular é acionada e implicada a cada movimento de exteriorização por expressividade. Na e pela fisiologia humana, aconteceu que esse embate, quando premente e renitente, passou a engendrar, ao final, a palavra.<sup>46</sup> Isso significa que a palavra não prestará tributo às coisas, não será delas um reflexo, mas será fruto de um gesto, e de um gesto artístico, pelo qual o homem efetivamente forma a linguagem. E num embate com o mundo, se esse mundo não será o dos anteparos que presidem uma referência, mas o dos estímulos que suscitam a intervenção humana, tal embate se dará sob a forma da linguagem que, desde o estímulo nervoso, ao que artisticamente vivenciada, entremeia-se com o mundo.

Ora, o mesmo que se tem com a linguagem não se passaria também com o pensamento? Pois sim, sugerimos já que Nietzsche ter-se-ia feito sensível à proposição da semântica moderna então nascente, que via metáfora, metonímia e sinédoque como as formas mesmas do pensamento humano – tanto que se faziam onipresentes nas línguas antigas, tanto quanto nas modernas. Tendo como cenário para uma linguagem assim “encarnada”, o referido embate com o mundo, o processo que leva à formação da linguagem segundo condições de vida, que assim se fazem prevaletentes, ele próprio enceta uma visão de mundo (*Weltansicht*), e em tal visão determinadas condições de vida passam a prevalecer. A subjazer a esse processo, e a se constituir em seu seio, tem-se o pensamento, e um pensamento que se dá ao sabor de transposições (*Übertragungen*).<sup>47</sup> O Nietzsche filólogo – e depois o filósofo – percebe que, se uma significação não tem a prerrogativa de se vincular a esse ou àquele referente, ela tem o poder de conferir sentido. O “conferir sentido” seria bem a moeda corrente a franquear o trânsito entre condições de vida – transposições (de cunho metafórico) – e visão de mundo. Desse trânsito o pensamento seria tributário, em vez de pairar sobre ele, ou de sobranceiramente regê-

---

innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. In: *Nietzsche Studien* 7 (1978), p. 189-223, WOTLING, P. “What Language do Drives speak?”. In: CONSTÂNCIO, J. & BRANCO, M. J. M. (org.) *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlim/Boston: De Gruyter, 2011, p. 80-116, KRIEGER, S. “Pulsionalidade e consciência em Nietzsche”. In: *Ágora filosófica*, v. 1 n. 2, 2017.

<sup>44</sup> Sobre as reiteradas leituras por Nietzsche da obra de Wilhelm Roux durante a década de 1880 e, como decorrência, o aprofundamento de sua compreensão das interações pulsionais, cf. MÜLLER-LAUTER, *op. cit.*

<sup>45</sup> Cf. EMDEN, *op. cit.*, p. 62-70 e p. 91-103, e ZAVATTA, *op. cit.*, p. 203-204.

<sup>46</sup> Esse é propriamente o cerne da hipótese para o surgimento da consciência na espécie humana que se tem no aforismo 354 de *A gaia ciência*.

<sup>47</sup> Cf. nota anterior.

lo. O pensamento depende da linguagem submetida ao referido trânsito, e a linguagem será assim sempre um ato de fricção entre condição de vida e atribuição de sentido, e, feita assim de pequenos deslocamentos, jamais expressa algo acabado ou definitivo, e sim apenas realça um indício que aparentemente se destaca. Não existe uma “naturalidade” não retórica da linguagem, e sim um gesto simplificador, formador e artístico, no âmbito das referidas condições de vida, a forjar uma visão de mundo – o mesmo mundo que, lembrando, para Kant nos era impenetrável, e dele constituíamos a nossa própria versão, à parte, de caráter cognitivo e moral.

#### 4. O embate com o mundo pela via retórica

Sim, bem outra percepção do mundo e de nossa relação com ele é franqueada a Nietzsche por sua concepção da retórica. A retórica, para ele, é a essência da linguagem, é artística e um gesto simplificador e formador que se faz não a partir de coisas ou de processos, mas de estímulos nervosos, retórica que assim se espalha já em sua fisiologia dos impulsos.<sup>48</sup> Daí ele perceber, no próprio nascedouro de seu percurso intelectual, que toda a linguagem tem algo de transferência de um nome de um objeto a outro com base na similaridade ou analogia, processo este que é um gesto artístico calcado numa condição de vida. Em sua *Apresentação da retórica antiga (Darstellung der antiken Rhetorik)*, provavelmente seguindo o filólogo Reisig, Nietzsche alinha a metáfora aos dois outros grandes tropos da tradição, que são a sinédoque e a metonímia. Por essa última se tem que nenhum conceito semântico é o “normal”, que ao se lançar mão de um termo há sempre um processo de aproximação, de substituição, de se tomar a causa pelo efeito. A metonímia é uma estratégia retórica pela qual se intercambia e se substitui (o “suor do rosto” pelo “trabalho”) por força de uma expressividade sujeita a uma condição de vida.<sup>49</sup> E uma vez que a percepção é sempre perspectiva e unilateral, assim assentada numa condição de vida, em todo o processo de expressividade linguística tem-se necessariamente a sinédoque, a sinalizar que a criação no ato de expressão comporta uma interpretação, pela qual necessariamente se designa o todo pela parte, ou a parte pelo todo.

<sup>48</sup> Cf. WOTLING, *op. cit.*, p. 77-79 e KRIEGER, *op. cit.*, p. 195.

<sup>49</sup> No caso da metonímia, aliás, é especialmente visível o quanto o contato consciente com ela, próprio de um filólogo, fez um Nietzsche crítico às noções de causa e efeito em seu inteiro percurso. Numerosas passagens, na obra publicada como nos fragmentos póstumos, podem atestar as mais diferentes facetas do olhar crítico do filósofo ao modelo causa-e-efeito, quando não a sua terminante recusa. Além do aforismo 121 de *Aurora*, intitulado “Causa e efeito!”, em que causa e efeito são postos justamente como mera “*figuratividade*”, e além do célebre aforismo 21 de *Para além de bem e mal*, “não se deve coisificar erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’, como fazem os pesquisadores da natureza” e “somos nós apenas os que criamos as causas”, podemos destacar, em lista não exaustiva: FP 1881 11 [255], 11 [311], [315]; FP 1881 12 [63]; FP 1881-1882 16 [16]; GC 112, 127, 205, 217; FP 1882-1883 4 [225]; FP 1883 7 [64]; FP 1883-1884 12 [1]; FP 1883-1884 24 [15], [16], [36]; FP 1884 25 [185], [308], [371], [427]; FP 1884 26 [44], [46], [284], [410], [411].

Estratégia retórica tem-se também aí, e por ela uma condição de vida faz ressaltar na linguagem o que numa percepção é mais relevante.

Nietzsche deve ter atentado a que o próprio uso da linguagem pode se dar de modo consciente, ao se empregarem deliberadamente os meios artísticos do discurso, ou inconsciente, se se tiver em vista tão-somente os referentes, sem se atentar à dimensão artística da retoricidade. A formação da metáfora, como das outras figuras de linguagem, advém de um ímpeto fisiológico profundo e inconsciente. Metáfora e tropos em Nietzsche advêm de sua condição de vida e suscitam o contato do emissor com seu próprio fazer linguístico. Com esse movimento, o emissor é chamado à consciência de sua ação e de si mesmo. Ora, das condições de vida a tal “chamado à consciência”, não se teriam aí as vivências que Nietzsche tanto cobrou de Kant? A vivência em seu fazer filosófico não se encetaria e a todo o tempo se revivificaria, então, no processo de consciente elaboração linguística? No caso dos três tropos privilegiados pelo próprio Nietzsche, o instinto inconsciente à expressividade linguística faz-se vivência consciente mediante a aplicação de categorias mentais a novos objetos e experiências – aplicação imprecisa e deslocada, porém criativa, por meio da metáfora. Faz-se vivência consciente ao se inverter causa e efeito uma vez que a percepção assim invertida está mais próxima do que é efetivamente vivido – da metonímia. Igualmente se faz vivência consciente a evidenciar a parte a ponto de tomá-la pelo todo, conjugando-se, assim, o elemento compartilhado – a linguagem – ao intimamente percebido: nisto se configura, ainda uma vez, uma vivência consciente – da sinédoque.

Com a renitente execução desses movimentos, e assim com a passagem de inconsciente a consciente, a partir de sua condição de vida o emissor faz-se criador da linguagem, de suas metáforas, de suas figuras, e com isso há de se apropriar de seu pensamento, dos meios de sempre reavivá-lo no registro consciente e de sempre tornar a acionar o que o move em última instância: com isso chegará a questões existenciais: o “quero, afinal, viver”, como Nietzsche refere num fragmento póstumo, como estando a subjazer à filosofia.<sup>50</sup> E em filosofia, num filosofar como o de Nietzsche, isto significa *vivenciar* seu filosofar e, consciente dele, não permitir que seja sequestrado por esta ou aquela tipologia, como no caso de Kant. Significa pôr-se em contato com o vir-a-ser, como sugeriu, sob a forma de aresta, uma das abordagens aqui trazidas (Doyle). Significa medir forças com a natureza, por um gesto criador

---

<sup>50</sup> “Eu estava mais a atentar para o fato de que jamais surgiu um ceticismo ou um dogmatismo em teoria do conhecimento sem pensamentos de fundo, – [eu estava a atentar] para o fato de que eles têm um valor de segunda ordem, enquanto bem se pode questionar sobre *o que*, no fundo, estaria a *forçar* essa posição: [passei a atentar] mesmo para a vontade de certeza, sobre se esta não seria a vontade de ‘em primeiro lugar, quero viver’” (FP 1885-1886 2 [161]).

da linguagem, que vence as indiferenças do mundo ao transmutá-las em estímulo artístico – nisto faz-se vontade de potência (da abordagem de Tom Bailey). Significa pôr em prática a metafísica de artista (Ansell-Pearson) que, em consonância com o vir-a-ser, a todo momento destrói um sentido anquilosado para criar outro, vivificado. Nada mais distante do universo kantiano, enfim, que é o do exagero de defesas e abstenções. Desse modo, por uma questão de vivência e chamado à consciência, uma e outra calcadas no fazer artístico pela retoricidade, Nietzsche fez-se de antemão antípoda do filósofo de Königsberg. Por mais que viesse a assimilá-lo.

### Referências bibliográficas:

- ANSELL-PEARSON, K. “Nietzsche’s Overcoming of Kant and Metaphysics: from Tragedy to Nihilism”. In: *Nietzsche Studien* 16 (1987), p. 310-339.
- ASTOR, D. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2017.
- BAILEY, T. *After Kant: Green and Hill on Nietzsche’s Kantianism*. In: *Nietzsche Studien* 35 (2006), p. 228-262.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche the Kantian?” In: GEMES, K. & RICHARDSON, J. *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p.
- BENNE, C. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin / New York: De Gruyter, 2005.
- DÉNAT, C. & WOTLING, P. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2013.
- DOYLE, T. “Nietzsche’s Appropriation of Kant”. In: *Nietzsche Studien* 33 (2004), p. 180-204.
- EMDEN, C. *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Urban and Chicago : University of Illinois Press, 2005.
- HILL, K. *Nietzsche’s Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- KRIEGER, S. “Pulsionalidade e consciência em Nietzsche”. In : *Ágora filosófica*, v. 1 n. 2, 2017, p. 177-197.
- NASSER, E. “La réforme méthodologique de la philologie: le problème de la scientificité dans le contexte des études classiques”. In : DENAT, C. & WOTLING, P. *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs*. Reims, 2016, p. 51-78.
- PORTER, J. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford : Stanford University Press, 2000.

SOMMER, A. U. “O que Nietzsche leu e o que não leu”. Trad. Saulo Krieger. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 40 n. 1, abril de 2019.

ZAVATTA, B. “The Figurative Patterns of Reason: Nietzsche on Tropes and Embodied Schemata”. In: DRIES, M. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, p. 195-214.