

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**William Mattioli**

**O INCONSCIENTE NO JOVEM NIETZSCHE:  
da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem**

**Belo Horizonte  
FAFICH/UFMG  
2016**

**William Mattioli**

**O INCONSCIENTE NO JOVEM NIETZSCHE:  
da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes  
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

**Belo Horizonte  
FAFICH/UFMG  
2016**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



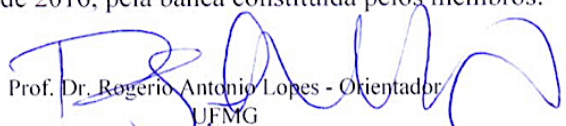
## FOLHA DE APROVAÇÃO

**O inconsciente no jovem Nietzsche. Da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem**

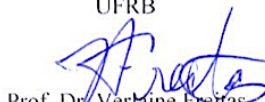
**WILLIAN MATTIOLI**

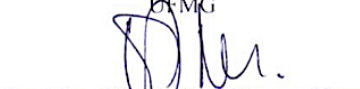
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

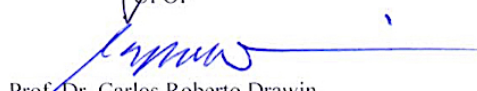
Aprovada em 03 de agosto de 2016, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Dr. Rogerio Antonio Lopes - Orientador  
UFMG

  
Prof. Dr. Andre Luis Mota Itaparica  
UFRB

  
Prof. Dr. Verhaine Freitas  
UFMG

  
Prof. Dr. Olimpico José Pimenta Neto  
UFOP

  
Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin  
UFMG

Belo Horizonte, 3 de agosto de 2016.

## **Agradecimentos**

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao amigo e grande orientador Rogério Lopes, exemplo de vida intelectual, e que desde o início, nas idas de 2006, me incentivou e me deu apoio nas minhas pesquisas, bem antes de se tornar oficialmente meu orientador de doutorado. Agradeço também ao Prof. Günter Abel, que aceitou me receber na Alemanha para meu estágio na Technische Universität Berlin. Aos professores que aceitaram o convite para compor a banca de defesa deste trabalho num prazo tão curto, um agradecimento especial: Prof. Verlaine Freitas, Prof. André Itaparica, Prof. Olímpio Pimenta e Prof. Carlos Drawin.

Ao Prof. Ernani Chaves, agradeço o estímulo dado à minha lida com a filosofia de Nietzsche durante o percurso de minhas pesquisas. À Prof. Iracema Macedo, pela primeira acolhida e pelo primeiro contato com Nietzsche no início da graduação. Ao Prof. José Raimundo, que foi meu co-orientador também no início do meu contato com a vida acadêmica. Ao Prof. Helmut Heit, que esteve presente em momentos importantes da minha formação, de Hannover a Naumburg. Ao Nikos Loukidelis, pela frutífera troca de ideias.

Aos amigos do Grupo Nietzsche da UFMG: Alice Medrado, Ana Marta Lobosque, Bruno Vignoli, Daniel Carvalho, Oscar Santos, Renan Cortez, Sílvia Lage, Vítor Cei e Wander de Paula, agradeço, de coração cordial e contente, pela companhia, pela oportunidade dos debates, pela rica troca de ideias e pela profunda amizade. Aos “metais”: Daniel Arelli, Máira Nassif, João Gabriel, Celso Neto, Camilla Felicori, que, mesmo na distância, sempre estiveram tão perto e, nas idas e vindas da vida, sempre foram o recanto das memórias mais carinhosas que guardo até hoje daquele início da vida na filosofia. A todos os amigos e professores que de algum modo contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho, seja por meio de dicas de leitura, conversas muitas vezes inspiradoras ou simplesmente pela companhia e pela promoção de estados de ânimo sem os quais eu jamais teria chegado ao termo deste projeto.

Gostaria de agradecer também às instituições cujo apoio foi essencial para a condução da pesquisa: ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, pela acolhida do projeto; à secretaria de Pós-Graduação, em especial à querida Andrea, sem a qual a vida teria sido muito mais difícil; ao CNPq, pelo financiamento da bolsa de pesquisa no Brasil; à CAPES, em conjunto com o DAAD, pela concessão da bolsa de doutorado sanduíche que me permitiu ficar um ano na Alemanha durante o desenvolvimento do projeto; à Technische Universität Berlin, pela acolhida durante o período de doutorado sanduíche, em especial à Frau Roswitha Paul-Walz, sem a qual eu e meu colega de estágio, Oscar Santos, jamais teríamos encontrado o caminho nos labirintos burocráticos do sistema de matrícula da universidade.

Por fim, um agradecimento amoroso aos meus familiares, que me apoiaram e me deram suporte para seguir nessa caminhada, e à Marina, que esteve ao meu lado desde o início deste trabalho e que foi o porto seguro de algumas crises.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar a gênese e o desenvolvimento da noção de inconsciente em Nietzsche a partir da leitura de alguns textos de juventude do período entre 1867 e 1873. Nosso ponto de partida é a tese de que o conceito de “dionisíaco”, apresentado em *O nascimento da tragédia*, representa uma metáfora do inconsciente repleta de nuances e de camadas. Em certo sentido, essa noção pode ser vista como o ponto de culminância de uma série de reflexões elaboradas por Nietzsche nos anos precedentes e ao mesmo tempo como a matriz a partir da qual veremos se desenvolver, em seus trabalhos subsequentes, algumas de suas principais teorias e hipóteses. As reflexões anteriores a *O nascimento da tragédia* às quais fazemos referência são fruto da convergência de diversas fontes e influências com as quais Nietzsche teve contato nos seus anos de formação e concernem especialmente a uma confrontação com certos aspectos da filosofia transcendental pós-kantiana e sua relação com algumas teses do que podemos chamar de biologia especulativa da segunda metade do século XIX. Pretendemos acompanhar o desenvolvimento da noção de inconsciente no jovem Nietzsche a partir desse aglomerado de fontes e influências. O fio condutor de nossas análises será a noção de “intencionalidade inconsciente”, com a qual, segundo a hipótese deste trabalho, o filósofo se aproxima de posições de cunho pansiquista e vitalista.

**Palavras-chave:** Nietzsche; inconsciente; vida; intencionalidade; linguagem.

## ABSTRACT

The goal of this study is to analyze the genesis and development of the notion of the unconscious in Nietzsche based on the reading of some early texts from the period between 1867 and 1873. Our starting point is the thesis that the concept of "Dionysian" presented in *The Birth of Tragedy* constitutes a metaphor for the unconscious full of nuances and layers. In a sense, this notion can be seen as the culmination point of a series of reflections elaborated by Nietzsche in previous years and at the same time as the matrix from which he will develop in his subsequent work some of his main theories and hypotheses. The reflections previous to *The Birth of Tragedy* to which we refer are the result of the convergence of diverse sources and influences with which Nietzsche had contact in his formative years and derive especially from a confrontation with certain aspects of the post-Kantian transcendental philosophy and its relationship with some theories of what may be called speculative biology of the second half of the nineteenth century. We intend to follow the development of the notion of unconscious in the young Nietzsche from that cluster of sources and influences. The thread of our analysis is the notion of "unconscious intentionality", with which, according to the hypothesis of this work, the philosopher approaches certain positions that can be qualified as pansiquist and vitalist.

**Keywords:** Nietzsche; Unconscious; Life; Intentionality; Language.

*Me parece tão arbitrário animar totalmente a natureza quanto desespiritualizá-la radicalmente. Deixemo-la com sua magnífica variedade, que se alça do inanimado ao orgânico animado, da vida somática à vida psíquica. O inconsciente é certamente o verdadeiro intermediário entre o somático e o psíquico, talvez ele seja o missing link tão procurado. (Carta de Freud a Groddeck de 05/06/1917)*

## SUMÁRIO

<b>Abreviaturas e advertências de tradução</b> .....	10
<b>INTRODUÇÃO</b>	
0.1. Sobre a motivação temática do trabalho.....	12
0.2. A abordagem genética do inconsciente linguístico.....	18
0.3. A abordagem genética do inconsciente pulsional.....	20
0.4. Divisão do trabalho.....	24
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>Inconsciente e intencionalidade nos apontamentos sobre Schopenhauer (1867-68)</b> .....	27
I.1. Inconsciente, vontade e representação em Schopenhauer.....	29
I.2. A consideração objetiva do intelecto e o caráter instrumental do conhecimento.....	35
I.3. Naturalismo e transcendentalismo: a antinomia da faculdade de conhecimento.....	41
I.4. Considerações sobre a interpretação de Rudolf Malter da metafísica da vontade.....	45
I.4.1. O “transcendentalismo da autoconsciência”.....	47
I.4.2. A doutrina da redenção.....	49
I.4.3. O “transcendentalismo da essência”.....	50
I.5. As críticas de Nietzsche a Schopenhauer e sua primeira noção de inconsciente.....	52
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>Inconsciente e vida nas notas sobre a teleologia (1868)</b> .....	57
II.1. A crítica à noção de razão superior e as “razões menores”.....	59
II.2. “O acaso pode encontrar a mais bela melodia”.....	70
II.3. O conceito de vida e a desconstrução da unidade do organismo.....	76
II.4. A supressão dos limites entre mecanismo e teleologia.....	85
II.5. Inconsciente e vida.....	92
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>Inconsciente, natureza e linguagem nos entornos do texto</b>	
<b><i>Sobre a origem da linguagem (1869)</i></b> .....	94
III.1. Eduard von Hartmann e o “intelecto inconsciente”.....	97
III.2. Organismo, linguagem e a teleologia na natureza: o <i>Sprachtrieb</i> .....	102
III.3. O caráter originário das formas gramaticais.....	111
III.4. O inconsciente e o transcendental.....	118
III.5. O que é o instinto? Hartmann, Nietzsche e a polêmica em torno do darwinismo.....	127
III.5.1. Hartmann, Nietzsche e o instinto.....	127
III.5.2. Filologia como ciência natural.....	134
III.5.3. O jovem Nietzsche e a polêmica em torno do darwinismo.....	140
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>Inconsciente e experiência metafísica no <i>Nascimento da tragédia</i></b>	
<b>e nos textos preparatórios (1869-72)</b> .....	150
IV.1. Entre psicologia e metafísica (I): sublimação e transfiguração do ponto de vista da psicologia do autor de <i>O nascimento da tragédia</i> .....	153
IV.2. Sonho, sublimação e transfiguração.....	162
IV.3. O significado da experiência trágica e as formas do atavismo.....	167
IV.4. A comunicação do sentimento e o papel do inconsciente no efeito trágico.....	187
IV.5. Entre psicologia e metafísica (II): sublimação e transfiguração do ponto de vista da psicologia de Sócrates.....	201



## **CAPÍTULO V**

### **Inconsciente, percepção e linguagem nos entornos do texto**

<i>Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (1873)</i> .....	221
V.1. Variações na abordagem do inconsciente linguístico-cognitivo.....	222
V.2. O modelo tropológico contra a tese das inferências inconscientes.....	227
V.2.1. As fontes de Nietzsche.....	228
V.2.2. “São tropos, não inferências inconscientes”.....	237
V.3. Inconsciente, imaginação e memória.....	242
V.4. O impulso à formação de metáforas e a dinâmica teleológica do inconsciente.....	247
<b>CONCLUSÃO</b> .....	256
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	260

## Abreviaturas e advertências de tradução

### Obras de Nietzsche:

As referências às obras de Nietzsche acompanham a convenção bibliográfica dos *Nietzsche-Studien*, já estabelecida no âmbito da pesquisa especializada internacional, de acordo com a lista de siglas que segue abaixo. A sigla KSA abrevia a edição crítica *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, editada por G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter, em quinze volumes. Os primeiros algarismos depois de KSA indicam o número do volume, seguidos da página do mesmo. A sigla KGW abrevia a edição crítica *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Os textos das preleções de Nietzsche foram agrupados na rubrica II e distribuídos em 05 volumes, designados por numeração arábica. Os póstumos do período de Leipzig estão agrupados na rubrica I. As traduções utilizadas aqui são as seguintes:

I) para *O nascimento da tragédia*: tradução de J. Guinsburg, publicada pela Companhia das Letras, com eventuais alterações, e tradução de nossa autoria, publicada na coletânea *O belo autônomo*, pelas editoras Autêntica e Crisálida;

II) para os textos preparatórios, *A visão dionisíaca do mundo*, *O drama musical grego* e *Sócrates e a tragédia*, consultamos a tradução de Maria Cristina dos Santos de Souza e de Marcos Sinésio Pereira Fernandes, publicada pela Martins Fontes, nos valendo desta e de traduções de nossa própria autoria;

III) para os apontamentos sobre Schopenhauer, de 1867-68, e as notas sobre a teleologia e o orgânico a partir de Kant, de 1868, utilizamos algumas traduções de Rogério Lopes presentes em sua tese de doutorado, *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* (2008) e traduções de nossa autoria;

IV) para o texto *Sobre a origem da linguagem*, consultamos algumas traduções de Ana Hartmann Cavalcanti presentes em seu livro *Símbolo e a alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, mas na maioria dos casos as traduções são de nossa autoria;

V) para o texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, consultamos as traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho (coleção *Os pensadores*) e de Fernando de Moraes Barros, publicada pela editora Hedra (2011), alterando-as ou utilizando nossas próprias traduções quando assim entendemos.

VI) para os demais textos, utilizamos as traduções de Paulo César de Souza publicadas pela Companhia das Letras.

## **Abreviaturas das obras de Nietzsche:**

### **Obras completas:**

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*

KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Briefwechsel*

KGW – *Werke. Kritische Gesamtausgabe*

BAW – *Frühe Schriften*

### **Obras publicadas, preparadas para publicação e textos inéditos:**

US – *Vom Ursprung der Sprache / Sobre a origem da linguagem*

ST – *Sokrates und die Tragoedie / Sócrates e a tragédia*

DW – *Die dionysische Weltanschauung / A visão dionisíaca de mundo*

GMD – *Das griechische Musikdrama / O drama musical grego*

GT / NT – *Die Geburt der Tragödie / O nascimento da tragédia*

WL / VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne / Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*

MA / HH – *Menschliches, Allzumenschliches / Humano, demasiado Humano*

FW / GC – *Die Fröhliche Wissenschaft / A gaia ciência*

JGB / ABM – *Jenseits von Gut und Böse / Além do bem e do mal*

GD / CI – *Götzen-Dämmerung / Crepúsculo dos ídolos*

EH – *Ecce homo*

### **Obras de Schopenhauer:**

As traduções do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação* são de Jair Barbosa (Editora UNESP, 2005), com pequenas e eventuais modificações, e a paginação segue a edição brasileira, acompanhada da sigla MVR I. O restante das traduções são de nossa autoria, e a paginação segue a edição de Paul Deussen da obra completa de Schopenhauer, agora em CD, acompanhada das seguintes siglas: WWV II = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, volume II; N = *Üben den Willen in der Natur*; P = *Parerga und Paralipomena*.

## INTRODUÇÃO

### 0.1. Sobre a motivação temática do trabalho

Entre os poucos consensos existentes na literatura secundária sobre Nietzsche está o entendimento de que o inconsciente tem um papel importante em sua filosofia e aparece como uma noção chave no interior de algumas de suas principais teorias e hipóteses. Uma compreensão satisfatória do lugar que esta noção ocupa em sua obra, do contexto de sua gênese, assim como das leituras que influenciaram sua formulação, do conteúdo teórico que ela carrega ao longo do desenvolvimento de seu pensamento e das transformações pelas quais ela passa nos diferentes períodos de sua produção intelectual, contudo, ainda não faz parte do legado crítico dessa literatura. A esmagadora maioria dos comentários disponíveis sobre o problema do inconsciente em Nietzsche gira em torno da pergunta pelas possíveis influências que suas ideias teriam tido sobre o desenvolvimento da psicanálise freudiana. Essa abordagem é valorosa na medida em que nos permite vislumbrar de forma mais clara, à luz de uma teoria sistemática do inconsciente, quais temas da filosofia de Nietzsche podem e devem ser pensados em conexão com essa problemática e em que medida podemos falar propriamente em uma “teoria” do inconsciente em Nietzsche. Mas uma tal abordagem corre o risco de se prender a um método de análise um tanto quanto unilateral, privilegiando somente aqueles momentos do pensamento do filósofo que possam ser colocados em analogia com o conceito freudiano de inconsciente e avaliando a coerência e a validade das propostas nietzschenas tendo como critério de correção as teses do pai da psicanálise. Além disso, devido à ausência de evidências históricas e textuais claras quanto a uma possível influência de Nietzsche sobre a formulação da teoria do inconsciente de Freud, há grandes chances de que a análise se perca no espaço rarefeito das razões ou no universo demasiadamente ruidoso das anedotas biográficas.

Apesar de (e também pelo fato de) haver, sim, vários bons trabalhos sobre o tema do inconsciente em Nietzsche focados na relação entre o filósofo e a psicanálise freudiana,<sup>1</sup> nosso

---

1 Um trabalho exemplar a ser destacado aqui, obra emblemática e que contorna muito bem os problemas supracitados, é o monumental *Nietzsche und Freud* de Reinhard Gasser, publicado na Alemanha em 1997. Das mais de 700 páginas desse extenso e detalhado estudo monográfico, porém, pouquíssimas são dedicadas ao primeiro período da filosofia de Nietzsche, sobre o qual nos debruçamos neste trabalho. Estas poucas páginas concernem sobretudo à noção de sublimação em sua relação com os conceitos de apolíneo e dionisíaco (Gasser 1997, p. 351ss.). Nesse sentido, não há neste livro uma análise propriamente genética do conceito de inconsciente (se é que podemos falar aqui efetivamente em um “conceito”) e de seu desenvolvimento na obra do autor, de modo que, em momentos importantes de sua análise desta noção no jovem Nietzsche, Gasser se satisfaz com a indicação de sua herança schopenhaueriana e romântica, em oposição à herança propriamente científica a partir da qual Freud teria desenvolvido sua própria teoria do inconsciente (Gasser 1997, p. 612s.). Ao importante escrito *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* não são dedicadas mais do que poucas linhas (Gasser 1997, p. 613). Sobre este último texto, porém, foi publicado na última década um detalhado e exaustivo estudo por Sören Reuter, *An der*

trabalho se baseará, antes, numa análise genética de tal noção em sua obra, em particular nos textos de juventude, a partir de suas próprias fontes, e não pela ótica de uma possível antecipação da psicanálise. As poucas e eventuais alusões a Freud e à psicanálise devem ser vistas como meramente ilustrativas, isentas de qualquer pretensão sistemática mais substancial.

Um segundo ponto que vale a pena destacar neste contexto é o fato de que, em geral, os supostos elementos protopsicanalíticos identificados na obra de Nietzsche são vistos como derivados de sua herança schopenhaueriana e de seu pertencimento à mesma tradição de seu primeiro mentor intelectual. Trata-se da tradição comumente chamada de irracionalismo, que teria como uma de suas pedras de toque a noção de um inconsciente irracional-pulsional como núcleo do entendimento que temos do homem. Em seu aclamado livro *Traditionslinien des Unbewußten. Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, publicado pela primeira vez em 1999 e que recebeu uma segunda edição reelaborada e ampliada em 2009, Günter Götde argumenta que é a essa tradição irracionalista do inconsciente, inaugurada por Schopenhauer com sua famosa tese do primado da vontade sobre o intelecto e da radical oposição entre vontade e representação, que pertencem tanto Nietzsche quanto Freud. Diferentemente da tradição representacionista de Kant e Leibniz, por exemplo, na qual teria se desenvolvido a noção de um “inconsciente cognitivo”, a tradição irracionalista, mais notadamente em sua versão schopenhaueriana, teria como um de seus pressupostos básicos o caráter essencialmente *não-cognitivo* (irracional) do âmbito pulsional. Que isso seja verdade no caso da metafísica da vontade de Schopenhauer não há dúvida, pelo menos de acordo com a autocompreensão de seu autor. Contudo, não nos parece que esse seja o caso no que diz respeito a Nietzsche. A nosso ver, sua noção de inconsciente é muito mais complexa do que sugere a inserção apressada de seu pensamento na tradição do irracionalismo schopenhaueriano.

Logo de saída, é preciso dizer que um aspecto central associado a esta noção é direcionado justamente contra o conceito de vontade tal como formulado pelo autor do *Mundo como vontade e representação*. Trata-se de seu aspecto *intencional*. Para Nietzsche, como pretendemos mostrar no decorrer deste trabalho, não se pode pensar a dimensão pulsional do psiquismo desligada de qualquer representação. Sua crítica a Schopenhauer, neste contexto, tem por objetivo mostrar que ele substituiu o velho dualismo entre mente e corpo por um novo, o dualismo entre vontade e representação (ou intelecto), que é tão condenável quanto o primeiro (Lopes 2012, p. 148). Esse dualismo resulta de um mau uso do argumento da analogia, uma vez que, na transposição do sentido psicológico para o sentido metafísico da vontade, Schopenhauer subtraiu sua qualidade intencional, seu direcionamento a um objeto, de modo que a partir daí o que ele chama de vontade não passa de

---

“Begräbnisstätte der Anschauung”. *Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (2009), no qual a noção de inconsciente assume um lugar central e no qual nos baseamos em muitas das nossas discussões nas últimas seções deste trabalho.

uma “palavra vazia”, como diz Nietzsche no fragmento 14[121] de 1888. Essa crítica, formulada de forma clara nos textos da década de 80, já se encontra em germe nos apontamentos sobre Schopenhauer escritos em 1867-68, sobre os quais falaremos no primeiro capítulo deste trabalho. Ali, Nietzsche parte da incompatibilidade entre os elementos transcendentais e os elementos naturalistas do sistema de Schopenhauer e aponta para uma solução que visa salvaguardar o aspecto transcendental do voluntarismo por meio de um deslocamento de seu *locus* subjetivo (encarnado na consciência individual) para o plano transsubjetivo, transpessoal e inconsciente da vontade.

Essa restituição do aspecto cognitivo da vontade por meio de uma fragmentação e pulverização do sujeito transcendental, que já se insinua nos apontamentos de 1867-68, fornece a Nietzsche o modelo sobre o qual ele construirá posteriormente sua hipótese das vontades de poder. Entre os textos publicados pelo filósofo, o aforismo 19 de *Além do bem e do mal* nos dá uma ideia clara de como esse modelo depende de uma recusa do não-cognitivismo de Schopenhauer. Ali, lemos que a vontade não deve ser entendida como algo simples, como uma unidade, mas antes como algo profundamente complexo, no qual se fundem, além uma diversidade de sensações, também pensamentos e afetos, que devem ser descritos segundo o modelo do comando e da obediência. Mais importante do que a crítica ao monismo da vontade é a crítica ao seu caráter vazio, sem conteúdo; ou seja, o que Nietzsche pretende ressaltar aqui é menos a pluralidade da vontade do que a complexidade intencional, o entrelaçamento conceitual e a natureza holística dos estados volitivos.<sup>2</sup>

A caracterização da dimensão volitiva segundo o modelo do comando e da obediência torna clara, dentro desse contexto, a intenção nietzscheana de traduzir o modo de funcionamento dos impulsos numa linguagem agencial. Os impulsos são descritos como agentes políticos em conflito capazes de estabelecer alianças, submeter uns aos outros e constituir estruturas sociais organizadas. No aforismo 12 da mesma obra, encontramos a caracterização da alma, que já não deve mais ser pensada como algo separado do organismo, como uma pluralidade de sujeitos e como uma estrutura social de impulsos e afetos. De acordo com esse modelo, a unidade psíquica é estabelecida mediante a fixação provisória de uma hierarquia entre as diversas pulsões. Essa metáfora política é essencial para a construção da hipótese das vontades de poder, segundo a qual cada impulso deve ser dotado de uma certa capacidade representacional que o torna apto a interagir cognitivamente com outros impulsos, de modo que eles possam, como diz Nietzsche, “conspirar conjuntamente ao poder” (N 1888, 14[186]). É isso que está implicado na tese de que toda pulsão percebe, realiza valorações, assume perspectivas e interpreta.

---

2 Cf. Lopes 2012, p. 152.

De acordo com nossa leitura, essa descrição da dinâmica pulsional está associada a uma recondução das funções cognitivas do sujeito, tal como concebidas no modelo transcendental kantiano, a um sistema psicológico, biológico e fisiológico de processos dinâmicos (Schlimgen 1999, p. 42). Nesse sentido, não é mais a consciência de si que assume o papel de fundamento transcendental da subjetividade; ela não passa de uma função entre muitas e, num nível genético mais originário, está submetida à direção do corpo. Poderíamos portanto dizer: não é a consciência, mas sim o corpo, enquanto dimensão inconsciente, que assume aqui o lugar do transcendental.

Ao falar do inconsciente neste sentido, temos em mente um inconsciente dinâmico-pulsional, mas não irracional, como é o caso em Schopenhauer. Na medida em que tudo que se passa no nível da consciência, incluindo todas as operações cognitivas, é condicionado inconscientemente por uma dinâmica intrasomática de afetos e impulsos, cuja descrição depende de um vocabulário mentalista, acreditamos estar diante de uma noção transcendental de inconsciente. Para tentar tornar mais clara essa tese, podemos avançar nesses comentários introdutórios rumo a um segundo nível de análise, mas que depende geneticamente do primeiro. Trata-se do nível da linguagem. No aforismo 20 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche pretende apresentar sua tese do condicionamento do pensamento, especialmente do pensamento filosófico, através de funções gramaticais inconscientes. Segundo ele, os filósofos descrevem, “à mercê de um encanto invisível” e “graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais”, sempre a mesma órbita. Dessa forma, eles preenchem sempre um certo esquema básico de filosofias possíveis, o que significa que seu pensamento, apesar do seu sentimento de independência e de sua vontade crítica ou sistemática, é sempre condicionado inconscientemente pelas estruturas da linguagem. Nietzsche encerra então o aforismo com a seguinte frase, que é recebida pelo leitor não sem uma certa surpresa: “Isso como resposta à superficialidade de Locke no tocante à origem das idéias.” (ABM 20)

O fechamento do aforismo obriga o leitor relativamente surpreso a uma releitura do texto, de forma que a crítica a Locke e ao mesmo tempo o alcance e a natureza da tese de Nietzsche aparecem numa luz mais clara. Uma vez contextualizado, isto é, uma vez referido à controvérsia entre os defensores de uma concepção empirista da mente como *tabula rasa* e os defensores de alguma forma de inatismo, o aforismo concede uma inteligibilidade maior a algumas expressões nele presentes, como por exemplo: “sistemática inata dos conceitos” ou “filosofar é um atavismo de primeira ordem”. O que Nietzsche chama aqui de atavismo é sua versão deflacionada do inatismo. Há até mesmo uma referência enviesada à teoria platônica da reminiscência, quando ele afirma que o pensamento filosófico, “na realidade, não é tanto descoberta quanto reconhecimento, rememoração; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um

dia brotaram”. Trata-se certamente de uma formulação impregnada de ironia, mas não destituída de sentido. Não há dúvidas de que, aos olhos de Nietzsche, essa “longínqua morada da alma” não é o mundo inteligível das ideias platônicas, mas algo de outra ordem.

O aforismo 5 do capítulo “A 'razão' na filosofia”, do *Crepúsculo dos ídolos*, confirma nossas suspeitas e nos dá um bom indicativo do que Nietzsche tem em mente aqui. Ao falar sobre a origem das “categorias da razão”, sobretudo da categoria do “Ser”, ele afirma, pela boca dos “filósofos”, que elas não poderiam “proceder do mundo empírico – todo o mundo empírico as contradiz. *De onde procedem, então?* – E na Índia, como na Grécia, foi cometido o mesmo erro: 'Devemos já ter habitado um mundo mais elevado’”, ao que Nietzsche acrescenta: “em vez de um *bem mais baixo*: o que teria sido a verdade!” (CI, Razão 5) O “mundo mais elevado” do qual se fala aqui é uma clara referência à teoria platônica da anamnese, que pressupõe a migração da alma para o reino das ideias, após a morte. Ao rejeitar essa teoria, Nietzsche não contesta, contudo, que haja em nós algo como uma memória arcaica, inata, que condiciona inconscientemente nossa relação cognitiva com o mundo. O que é negado é que o princípio que nela habita tenha sua origem num “mundo mais elevado”. Trata-se, antes, de um mundo “bem mais baixo”.

Se nos perguntarmos agora qual é esse “mundo bem mais baixo”, o aforismo 18 de *Humano, demasiado humano* nos fornecerá uma resposta:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”. Também essa lei, aí denominada “originária”, veio a ser – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores. (HH 18)

A partir desse texto fica claro que, aos olhos de Nietzsche, a origem das “categorias da razão” – e a ênfase recai manifestamente sobre a categoria do “Ser” – remonta às fases mais primitivas da história dos organismos. A “lei universal do sujeito cognoscente” mencionada aqui é uma alusão à teoria do *a priori* do filósofo Afrikan Spir, da qual falaremos em mais detalhes no último capítulo deste trabalho. Para entendermos o que é dito por Nietzsche nesse texto, basta dizer que se trata de um sistema baseado na filosofia transcendental kantiana e que busca reconduzir o *a priori* a um único elemento constitutivo: o princípio de identidade. Segundo Spir, é deste princípio transcendental que derivam nossos conceitos de Ser e do incondicionado, que, por sua vez, funcionam como discriminantes ontológicos responsáveis pela nossa capacidade de fixar e identificar objetos no mundo externo. Ao se apropriar da tese de que nossa relação com o mundo



está incontornavelmente condiciona por certas categorias cognitivas, Nietzsche entende este princípio transcendental como uma herança atávica de estágios primitivos da evolução dos organismos.

Já em *Humano, demasiado humano*, ele vê a linguagem como uma estrutura simbólica que reproduz, em suas formas mais fundamentais, aquele princípio cognitivo primitivo.<sup>3</sup> Dessa compreensão da linguagem se desenvolverá sua crítica tardia à gramática, que ocupa um lugar central em sua obra de maturidade. O aforismo 20 de *Além do bem e do mal* é, como vimos, um texto paradigmático no tocante a este ponto. Nos deparamos ali com o conceito de um inconsciente linguístico-cognitivo de natureza sintático-estrutural, que atua em toda interpretação de mundo como sua condição de possibilidade mesma. E isso graças ao fato de que todo pensamento se forma e se desenvolve de antemão e necessariamente no interior de um sistema gramatical que o precede e ao qual, em princípio, ele não tem um acesso epistêmico. Dessa forma, a estrutura da linguagem se encontraria *inconscientemente* na base de todo tornar-se consciente, ou seja, de toda consciência de mundo e sobretudo de toda consciência de si.

Como dissemos acima, neste texto, Nietzsche mobiliza sua tese acerca das formas atávicas da linguagem para se opor claramente à concepção empirista segundo a qual todo conteúdo da mente ou do espírito provém da experiência sensível. O que temos aqui é uma tese apriorista que, de certo modo, flerta com a teoria platônica da anamnese. Porém, no caso de Nietzsche, o *a priori*, isto é, as funções gramaticais que atuam inconscientemente em nossa apreensão do mundo, é reconduzido à *fisiologia*. Tanto o texto de *Crepúsculo dos ídolos* quanto aquele de *Humano, demasiado humano* que citamos acima se baseiam nessa releitura do transcendental. O aforismo em questão de *Além do e do mal* apresenta o mesmo movimento. Essa recondução da linguagem ao corpo, a uma série de “juízos de valor *fisiológicos*”, se encontra logo antes da menção a Locke no final do texto. Aqui, a argumentação sofre um deslocamento de perspectiva. Enquanto o discurso acerca do condicionamento inconsciente do pensamento através da gramática se move no interior da *perspectiva de primeira pessoa*, na medida em que o eu consciente, enquanto dotado de linguagem, examina as estruturas e as condições do próprio pensar, num movimento reflexivo análogo ao exame transcendental das categorias do pensamento, a recondução das funções gramaticais à fisiologia depende de uma *perspectiva de terceira pessoa*. Trata-se aqui de um ponto de vista em certa medida *naturalista*. Essa perspectiva de terceira pessoa diz respeito à investigação que toma o corpo como fio condutor, investigação prezada por Nietzsche como o ponto de partida essencial do filosofar. Nietzsche acredita que através de uma investigação do corpo nós obtemos uma noção

---

3 Cf. especialmente HH 11 e 19.

mais rica da unidade complexa que reina no nosso organismo e frente à qual a unidade gramaticalmente condicionada da consciência não passa de uma *função*. A essa complexa organização corporal nós não teríamos nenhum acesso a partir da perspectiva de primeira pessoa, isto é, a partir da perspectiva daquela unidade sintática da consciência. Ela constituiria, dessa forma, uma dimensão pré-predicativa do nosso “eu”, que corresponde àquele inconsciente dinâmico-pulsional do qual falávamos acima.

Ora, mas se, como dito anteriormente, este inconsciente dinâmico-pulsional não pode ser reconduzido à matéria no sentido do fisicalismo reducionista, mas deve ser descrito a partir de um vocabulário mentalista, então o que temos, na verdade, é uma forma de entrelaçamento entre as perspectivas de primeira e de terceira pessoa. Esse problema, de natureza epistemológica e ontológica a um só tempo, acompanha como uma sombra todas as discussões presentes neste trabalho; um problema que nos conduz a uma reflexão sobre as diferentes dimensões do saber: entre o corpo e a linguagem, entre o consciente e o inconsciente, entre o *a priori* e o *a posteriori*, entre o racional e o irracional, entre o material e o intencional, entre o mecanismo e a teleologia, entre o determinismo e a liberdade...

## **0.2. A abordagem genética do inconsciente linguístico**

As questões apontadas acima compõem um complexo de problemas que atravessa o *corpus* nietzscheano como um todo. Nosso objetivo neste trabalho, porém, é realizar uma investigação genética da noção de inconsciente em Nietzsche, isto é, analisar a gênese e o desenvolvimento desta noção a partir dos primeiros escritos do filósofo e apontar em que medida aquele complexo de problemas constitui o solo fértil do qual nascerá uma concepção cognitivista da dinâmica inconsciente por trás de nossas mais diversas formas de vida.<sup>4</sup>

No que diz respeito à noção de inconsciente linguístico-cognitivo, podemos dizer que a tese de um condicionamento inconsciente do pensamento pelas formas gramaticais da linguagem, tal como a encontramos no aforismo 20 de *Além do bem e do mal*, tem suas raízes nas primeiras investigações de Nietzsche sobre as origens da linguagem. Ali, porém, ela se apresenta com contornos ligeiramente diferentes, tendo sido desenvolvida sob influência da leitura da *Filosofia do inconsciente* de Eduard von Hartmann. Como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, as primeiras reflexões do jovem filólogo acerca da linguagem remontam ao texto concebido como introdução ao curso de gramática latina oferecido na universidade de Basel em 1869-70 e intitulado

---

4 Para um olhar panorâmico sobre essa temática, cf. Mattioli 2012.

*Sobre a origem da linguagem (Vom Ursprung der Sprache).*<sup>5</sup> Neste texto, Nietzsche recorre à tese de Hartmann segundo a qual a linguagem é resultado de uma atividade inconsciente, instintiva e conforme a fins. De fundamental importância nesse contexto é a tese de que toda linguagem se desenvolve a partir de uma *estrutura gramatical originária* presente inconscientemente no espírito. Essa estrutura gramatical inconsciente seria condição para a formação do pensamento consciente e condicionaria geneticamente toda especulação filosófica, na medida em que oferece à reflexão um conjunto de formas e noções pré-determinadas (Crawford 1988, p. 34s.). O que veríamos nesse primeiro momento do pensamento de Nietzsche sobre a linguagem seria, assim como no aforismo 20 de *Além do bem e do mal* e em sua crítica tardia à gramática como um todo, a noção de um inconsciente linguístico de natureza sintático-estrutural, que condicionaria nosso pensamento consciente e nossas funções cognitivas em geral através de funções gramaticais. A recondução da origem da linguagem ao instinto também antecipa o movimento de recondução da linguagem à fisiologia, com a diferença de que, no primeiro momento do pensamento de Nietzsche, essa tese assume feições românticas que não parecem mais estar presentes no pensamento maduro do filósofo, pelo menos não de forma explícita.

Com relação ao desenvolvimento dessa noção de inconsciente linguístico, acreditamos poder encontrar uma nova concepção da linguagem no pensamento de Nietzsche poucos anos mais tarde, que traria consigo um novo conceito de inconsciente. A base dessa nova concepção do inconsciente parece ser o modelo tropológico da cognição desenvolvido por Nietzsche no contexto das reflexões epistemológicas elaboradas em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, mas ela já se anuncia nas teses sobre a origem da arte grega e do drama trágico, que dão forma à teoria da tragédia apresentada em sua primeira obra publicada, *O nascimento da tragédia*. No que diz respeito ao modelo desenvolvido propriamente em *Verdade e mentira*, seu conceito fundante é o conceito de *metáfora*. Nietzsche desenvolve esse modelo a partir de uma discussão com a tese das inferências inconscientes, defendida por grandes cientistas da época, segundo a qual a percepção sensível deve ser entendida como uma operação de natureza lógica. De acordo com esse modelo, a percepção se constitui com base numa operação inconsciente que consiste em inferir, da reação dos órgãos dos sentidos ou do efeito recebido pelos mesmos, a causa da sensação, a qual é então associada a um objeto no mundo. Ou seja, nossa imagem do mundo sensível se originaria graças a um princípio atuante nos órgãos sensoriais que seria, em última instância, idêntico àquele que rege nossos juízos lógicos. Segundo a tese em questão, os órgãos responsáveis pela construção do mundo fenomênico operam segundo leis fixas e invariáveis, de forma que sua operação é acompanhada de necessidade e universalidade.

---

5 KGW II 2, p. 185-188.

Nietzsche não parece satisfeito com esta tese e busca contrapor-lhe um modelo alternativo, baseado na ideia de que nossas percepções sensíveis têm natureza puramente semântica e figurativa, não lógica e judicativa. Os processos de metaforização a partir dos quais construímos o mundo fenomênico estariam aquém de toda lógica e toda sintaxe. A transposição fisiológica de um estímulo nervoso em imagem, que Nietzsche qualifica através do conceito de metáfora, é a primeira etapa do surgimento da consciência. Nesse sentido, a condição de possibilidade do surgimento da consciência repousaria sobre um inconsciente cognitivo cujas funções, por sua vez, poderiam ser descritas como sendo de natureza puramente semântica. Ao nosso ver, este é um dos aspectos centrais da concepção de inconsciente desenvolvida por Nietzsche nesse período. De fundamental importância nesse contexto é o fato de que essa concepção, ao contrário da concepção apresentada anteriormente de um inconsciente sintático-estrutural, traz consigo o conceito de um inconsciente linguístico-cognitivo que pretendemos designar como *semântico-figurativo*. No interior do modelo tropológico do jovem Nietzsche, as imagens que constituem o pensamento inconsciente (uma vez que este se dá puramente em intuições e imagens, e não em conceitos) são selecionadas, assimiladas, traduzidas e substituídas sem recurso a qualquer esquema estrutural que fosse responsável por orientar essas operações segundo regras fixas, universais ou necessárias. Ou seja, a semântica do pensamento inconsciente não seria, em princípio, regida por nenhuma sintaxe que defina ou determine *a priori* a relação entre estímulo e imagem ou das imagens entre si, de forma que o dinamismo aqui presente seria marcado pelo emblema da *contingência*.

Posteriormente, o filósofo parece abandonar esse modelo e retomar uma teoria sintática e judicativa da percepção, sobretudo a partir de *Humano, demasiado humano*. O período no qual ocorre essa mudança, porém, escapa ao escopo de nosso trabalho, de modo que os meandros dessa nova abordagem não serão analisados por nós aqui.

### 0.3. A abordagem genética do inconsciente pulsional

*O nascimento da tragédia* – escrito sob os auspícios da metafísica da vontade de Schopenhauer e publicado em 1872 como o veículo de uma nova visão de mundo que almejava uma renovação da cultura alemã através da arte – apresenta, com seu conceito do *dionisíaco*, uma *metáfora do inconsciente*<sup>6</sup> repleta de nuances e de camadas. Em certo sentido, essa noção pode ser

---

6 O termo “metáfora do inconsciente” é retirado do artigo de Jutta Georg: “Ein tanzender Gott. Das Dionysische als Metapher des Unbewussten bei Nietzsche” (Georg 2012). Contudo, o uso que fazemos dessa expressão e o conjunto de textos aos quais nos referimos através dela não coincidem inteiramente com o sentido e os textos que a autora tem em mente em seu artigo, uma vez que ela tem como foco, sobretudo, os textos do período de maturidade. O termo “metáfora do inconsciente” tem aqui uma função hermenêutica no contexto de *O nascimento da tragédia*: trata-se de compreender que Nietzsche, apesar de não fazer um uso sistemático do conceito de inconsciente,

vista como o ponto de culminância de uma série de reflexões elaboradas por Nietzsche nos anos precedentes e ao mesmo tempo como a matriz a partir da qual veremos se desenvolver, em seus trabalhos subsequentes, algumas de suas principais teorias e hipóteses. As reflexões anteriores a *O nascimento da tragédia* às quais fazemos referência são fruto da convergência de diversas fontes e influências com as quais Nietzsche teve contato nos seus anos de formação e concernem especialmente a uma confrontação com certos aspectos da filosofia transcendental pós-kantiana e sua relação com algumas teses do que podemos chamar de biologia especulativa da segunda metade do século XIX. No que diz respeito ao escopo de nossa investigação, os três autores principais que tiveram uma forte influência sobre Nietzsche nesse período são Arthur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange e Eduard von Hartmann<sup>7</sup>. À influência desses autores soma-se ainda o crescente interesse de Nietzsche pelas ciências naturais, o contato com algumas personalidades do mundo científico que faziam parte do ambiente acadêmico no qual ele estava inserido no período em que era professor na Universidade de Basel e, por fim, sua relação com os gregos e com o romantismo.

O modo como essas diversas influências concorrem para a construção das primeiras concepções de Nietzsche acerca do inconsciente é intrigante. Algumas considerações presentes nas anotações de seus anos de formação até o primeiro ano de professorado em Basel indicam que Nietzsche, apesar de não ter ainda uma visão e uma posição claras com relação ao conjunto de ideias que parecem se aglomerar em suas reflexões, já começa a traçar ali os contornos de uma concepção em certa medida “romântica” do inconsciente. Elementos da *Naturphilosophie* de Schelling e Goethe, da metafísica da vontade de Schopenhauer, do neokantismo e do materialismo

---

desenvolve seu conceito de dionisíaco em torno do campo semântico das noções de impulso (*Trieb*) e instinto (*Instinkt*), cuja gênese remonta a Schopenhauer, às suas primeiras críticas ao voluntarismo schopenhaueriano e ao seu contato com a *Filosofia do inconsciente* de Eduard von Hartmann. Reconduzir o conceito de dionisíaco à “metáfora do inconsciente” que ele apresenta significa não se ater meramente às formulações apresentadas na obra publicada em 1872 e às analogias explícitas com o conceito schopenhaueriano de vontade, mas investigar também os bastidores do desenvolvimento de tal conceito, que tornam manifestas as diferenças implícitas com relação a Schopenhauer. Dois aspectos devem ser destacados aqui: 1) em primeiro lugar, o termo “metáfora” aponta para o uso não dogmático que Nietzsche faz dos conceitos, tendo em vista que uma de suas primeiras críticas a Schopenhauer é que este não teria reconhecido o caráter ficcional de seu conceito de vontade; 2) em segundo lugar, uma investigação genética do conceito de dionisíaco indica que um de seus correlatos, a noção de “uno primordial”, testemunha um distanciamento considerável de Nietzsche com relação a Schopenhauer, sobretudo no que diz respeito à disjunção metafísica entre vontade e representação. Esse distanciamento já é anunciado nos apontamentos de Leipzig, escritos entre 1867 e 1868, e com os quais nos ocuparemos no primeiro capítulo deste trabalho.

7 Como se sabe, o primeiro contato efetivo de Nietzsche com Schopenhauer se deu em 1865. Apenas um ano depois, ele travou conhecimento com a *História do materialismo* de Lange, que lhe forneceu um aparato conceitual bastante sofisticado para questionar alguns dos pontos chave da metafísica de seu primeiro mentor intelectual, sem que com isso fosse abalado seu entusiasmo com a visão de mundo schopenhaueriana. Além disso, um dos momentos do texto de Lange que parece ter chamado mais a atenção do jovem Nietzsche é a parte dedicada à questão da teleologia e do darwinismo (sobre Nietzsche e Lange, cf. por exemplo Salaquarda 1978, Stack 1983, Lopes 2008). Alguns anos depois (em 1869), já como professor na Universidade de Basel, Nietzsche teve contato com a *Filosofia do inconsciente* de Eduard von Hartmann, que, como veremos, parece ter lhe fornecido novo material tanto para um aprofundamento de algumas de suas críticas a Schopenhauer quanto para uma revisão de sua posição acerca da teleologia (sobre Nietzsche e Hartmann, cf. Gerratana 1988, Langbehn 2005, pp. 138-142).

crítico de Lange, do realismo transcendental de Hartmann e do evolucionismo de Darwin disputam pela prioridade teórica no pensamento germinal do jovem Nietzsche e parecem se revezar no lugar de concepção dirigente.

Um exemplo dessa situação teórica ambivalente é sua relação com Schopenhauer. Em que pese a importância do pensamento deste último para o conjunto das primeiras obras de Nietzsche, é preciso atentar para o fato de que já em 1867-68 o jovem filólogo elabora uma crítica certeira às principais teses da metafísica de seu mentor intelectual tendo como uma de suas bases as considerações de Lange em sua *História do materialismo*.<sup>8</sup> Por sua vez, o resultado desta crítica, cujo ponto de culminância é a rejeição do dualismo schopenhaueriano entre vontade e representação, abre as portas para a formulação de uma noção de inconsciente que, indo além tanto da metafísica de Schopenhauer quanto do “materio-idealismo” de Lange, coloca nosso aspirante a filósofo nas proximidades do que podemos chamar de *idealismo objetivo*. Tendo suas raízes na primeira crítica de Nietzsche ao conceito de vontade de Schopenhauer, é nas notas preparatórias para *O nascimento da tragédia* que essa concepção ganha então corpo, entrando em cena pela primeira vez sob o emblema do Uno primordial (*Ur-Eine*). A obra que parece ter fornecido a Nietzsche os principais elementos para a construção desse novo cenário teórico é a *Filosofia do inconsciente* de Eduard von Hartmann. Os primeiros apontamentos do então jovem professor de filologia que atestam uma influência decisiva de Hartmann se encontram naquele texto concebido como introdução ao curso de gramática latina oferecido por Nietzsche em Basel em 1869-70 e intitulado *Sobre a origem da linguagem*.<sup>9</sup> O texto apresenta uma combinação de diferentes fontes num conjunto de citações e comentários principalmente da *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, mas também da *História da ciência da linguagem* de Theodor Benfey,<sup>10</sup> da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant e da *Filosofia da mitologia* de Schelling.<sup>11</sup> A importância desse texto consiste em trazer à tona de forma mais clara diversos aspectos da primeira noção nietzscheana de inconsciente: sua propriedade cognitiva (em oposição à concepção de Schopenhauer), sua relação com a linguagem (enquanto estrutura gramatical originária), seu caráter “orgânico” (associado à natureza do instinto) e seu conteúdo teleológico (numa referência um tanto quanto equívoca à terceira *Crítica* de Kant).

Estes dois últimos aspectos (organicidade e conformidade a fins) possuem um significado

---

8 Esta crítica se encontra nos chamados apontamentos de Leipzig, reunidos sob o título “Sobre Schopenhauer” (cf. KGW I/4, pp. 418-430). Além de Lange, nota-se nesses apontamentos a influência de outras fontes, como o crítico de Schopenhauer Rudolf Haym e o filósofo Friedrich Überweg (cf. sobre isso Lopes 2008, p. 127ss., Barbera 1995).

9 O texto *Vom Ursprung der Sprache* (US) encontra-se em KGW II/2 pp. 185-188.

10 Cf. Cavalcanti 2005, p. 41.

11 Nas notas em questão, Nietzsche cita uma passagem dessa obra de Schelling. A passagem citada por Nietzsche é a mesma citada por Hartmann no início do capítulo de sua obra principal intitulado “O inconsciente na linguagem”, capítulo utilizado por Nietzsche como base para seu texto sobre a origem da linguagem.

particular na medida em que apontam para uma aparente mudança na posição de Nietzsche em relação à questão da teleologia tal como tratada por ele nas anotações escritas no ano anterior (1868) com vistas à elaboração da tese de doutorado que ele planejava escrever acerca do conceito de orgânico a partir de Kant.<sup>12</sup> Nestas anotações – que, apesar de testemunharem também uma diversidade de influências, são devedoras sobretudo da discussão de Lange sobre o darwinismo e a teleologia<sup>13</sup> –, Nietzsche, em consonância com a posição de Lange, parece rejeitar a interpretação teleológica da natureza, proposta por Kant para dar conta da particularidade dos fenômenos orgânicos, e aceitar a explicação mecânica oferecida pela teoria da evolução de Darwin. Mesmo que essa aceitação não seja inequívoca, uma vez que o texto confronta diversas posições e por vezes parece contestar que seja possível fornecer uma explicação epistemicamente satisfatória com base meramente em forças mecânicas, a tese mais sobressalente e que mais parece indicar uma tomada de posição por parte de Nietzsche é a tese anti-teleológica associada ao darwinismo. Nossa discussão destas notas tentará mostrar, contudo, que não devemos sobrestimar sua suposta adesão ao darwinismo nesse momento.

De todo modo, tendo em vista o tom geral destas notas, não deixa de surpreender o fato de que o jovem professor encerre seu texto *Sobre a origem da linguagem*, escrito apenas um ano depois, com uma referência anuente ao reconhecimento por parte de Kant de uma teleologia na natureza, seguida de uma citação de Schelling que destaca a *intencionalidade inconsciente* que parece estar presente tanto na formação dos organismos quanto nas origens da linguagem (cf. KGW II/2, p. 188). Acreditamos que o encerramento desse texto nos fornece evidências para falarmos na assunção de uma posição mais claramente afirmativa com relação à noção de teleologia e para reconhecermos a formulação de um conceito de inconsciente cujas raízes remontam ao romantismo. Nesse sentido, não podemos deixar de notar que há um desenvolvimento de certas questões perpassando esses três textos, questões cujo tipo abordagem determina direta ou indiretamente o modo de se pensar o inconsciente. Algumas dessas questões são: os limites do materialismo, a relação entre naturalismo e teleologia, o problema da individuação e a pergunta pela natureza do organismo.

O modo como esse complexo de problemas adentra as reflexões estéticas que permeiam a

---

12 Nietzsche planejava escrever sua tese de doutoramento sobre o conceito de teleologia em Kant, cujo tema central seria “o conceito do orgânico a partir de Kant” (cf. carta ao amigo Paul Deussen do final de abril / início de maio de 1868). As notas para a dissertação se encontram em KGW I/4, pp. 549-578 e correspondem aos fragmentos 62[3] – 62[57] de abril/maio de 1868. Apesar de se tratar de um projeto abandonado pouco tempo depois (cf. carta ao amigo Erwin Rohde de 03 ou 04 de maio de 1868), essas notas contém indicações importantes de quais eram as questões relevantes para Nietzsche naquele momento (como as questões relativas aos limites da individuação e à relação entre materialismo e teleologia) e do modo como ele articulava diferentes fontes na elaboração de suas respostas a tais questões.

13 Cf. Lange 1866, p. 392-410.

preparação de *O nascimento da tragédia* é uma questão à parte. Pretendemos mostrar que a elaboração do conceito de dionisíaco nesta obra, como uma metáfora do inconsciente, não é alheia aos resultados daquela série de reflexões que confrontam elementos das ciências da natureza, da filosofia transcendental kantiana e pós-kantiana, assim como do romantismo e da filosofia grega antiga. O fio condutor de nossa investigação será dado pela noção de intencionalidade. Uma análise das reflexões de Nietzsche acerca da psicologia dos fenômenos dionisíaco e socrático, tal como analisados nesta obra, será capaz de nos mostrar que, a partir delas, ele formula uma concepção do inconsciente que fornece a base para sua teoria da experiência estética.

O texto *Sobre verdade e mentira*, escrito logo após a publicação de sua primeira obra, dá continuidade a algumas questões que permeiam aquela teoria da experiência estética, mas agora num tom aparentemente mais sóbrio, cético e minimalista. Isso, porém, não impede que o modelo da cognição apresentado ali flerte com uma visão de mundo de cunho romântico, e comprometa Nietzsche com um pampsiquismo meio difuso, na linha do que é defendido por Hartmann.

#### **0.4. Divisão do trabalho**

O primeiro capítulo deste trabalho é dedicado a uma análise de alguns problemas da metafísica da vontade de Schopenhauer sobre os quais o jovem Nietzsche se debruça, no intuito de tornar claro para si mesmo os limites conceituais da teoria de seu primeiro mentor intelectual. Dentre esses problemas destacam-se as aporias relativas à tentativa de Schopenhauer de compatibilizar a teoria transcendental kantiana acerca das funções de nosso aparato cognitivo com uma narrativa naturalista de sua gênese, a partir do desenvolvimento de formas orgânicas complexas. Trata-se de entender em que medida a solução apresentada por Nietzsche aqui aos problemas identificados por ele constituem os primeiros esboços de uma teoria cognitivista e intencionalista do inconsciente.

O segundo capítulo dá continuidade às análises desenvolvidas no primeiro capítulo acerca das noções de inconsciente, intencionalidade e natureza, mas agora com base nas notas sobre a teleologia e o conceito de organismo a partir de Kant, escritas pouco tempo depois dos apontamentos sobre Schopenhauer (em 1868). A questão central a ser encarada aqui é se podemos ou não entender a produtividade da natureza, que Nietzsche tentará compreender mediante o conceito de “força vital” (*Lebenskraft*), como uma atividade perpassada por um certo tipo de intencionalidade. Dado o teor das notas e a forma como os conceitos são manipulados por Nietzsche nesse momento, a resposta mais óbvia a essa pergunta seria *não*. Contudo, uma análise mais atenta



aos detalhes e às ambiguidades concernentes a este ponto em particular nos revela um horizonte mais amplo e mais receptivo à tese de que há um tipo singular de intencionalidade inconsciente agindo nas forças produtivas da natureza.

O terceiro capítulo se debruça sobre o desenvolvimento da noção de inconsciente linguístico no texto *Sobre a origem da linguagem* e sobre as relações entre esta noção e o conceito de instinto, tal como este é pensado no horizonte das teses teleológicas de Hartmann, mas também sob influência de outros autores como Kant, Schelling e Herder. Procuramos, além disso, associar essa noção a uma forma renovada de transcendentalismo com a qual Nietzsche teve contato a partir de sua leitura da *Filosofia do inconsciente*. A confrontação com certas teorias biológicas da época também se revela como um importante meio para a compreensão do alcance e dos pressupostos da concepção de inconsciente presente nesse momento do pensamento de Nietzsche. A nosso ver, Hartmann parece ter lhe servido como exemplo de como é possível assumir um projeto naturalista, incorporar os resultados mais recentes da biologia, inclusive do darwinismo, sem contudo se curvar a um modelo reducionista incapaz de aceitar qualquer noção de intencionalidade ou de teleologia. O que compõe o pano de fundo das teses assumidas por Nietzsche aqui, pelas vias da filosofia de Hartmann, é a visão de mundo pampsiquista deste último.

O quarto capítulo se dedica a uma análise das reflexões de Nietzsche sobre os fenômenos apolíneo, dionisíaco e socrático elaboradas no *Nascimento da tragédia*, e do modo como essas reflexões lhe fornecem a base para uma concepção do inconsciente que transita entre psicologia e metafísica e funciona como condição de possibilidade da experiência do trágico. O que temos aqui é uma teoria na qual a experiência estética é abordada do ponto de vista da criação artística. Segundo o autor, tanto a criação quanto a contemplação da obra de arte trágica dependem de um contato com certos arquétipos ou imagens primordiais pertencentes a uma forma de psiquismo inconsciente comum a toda uma comunidade humana ou mesmo a toda a humanidade. Há aqui uma interessante reflexão sobre as camadas profundas desse psiquismo nas quais habitam elementos da história pré-civilizatória do homem, encarnados, no âmbito da tragédia, pela figura do sátiro. A teoria pulsional desenvolvida aqui gira em torno de uma série de temas centrais, como o sonho, o atavismo, a sublimação, a transfiguração e a relação entre arte e ciência.

Partindo da problemática relação entre arte e ciência, o quinto e último capítulo aborda as teses desenvolvidas por Nietzsche em torno de seu modelo estético da cognição apresentado em *Sobre verdade e mentira*. Indicamos as mudanças na compreensão do filósofo com relação à natureza e à origem da linguagem e como essas mudanças acarretam modificações em sua concepção do inconsciente. O deslocamento de um modelo sintático-estrutural para um modelo semântico-figurativo de compreensão da linguagem é acompanhado por uma concepção

antropológica que define o homem segundo seu impulso fundamental à formação de metáforas. Trata-se de um impulso artístico inconsciente que está na base de todos nossos processos cognitivos e em virtude do qual nossa percepção assume um caráter essencialmente estético. A definição dos processos fisiológicos da percepção como atividades metafóricas pressupõe a atribuição de qualidades mentais aos componentes orgânicos básicos de nosso sistema perceptivo. Com isso, reencontramos uma concepção pampsiquista que, de modo implícito e com outras feições, já atravessava as primeiras reflexões de Nietzsche sobre as origens da linguagem elaboradas sob influência de Hartmann.

## CAPÍTULO I

### **Inconsciente e intencionalidade nos apontamentos sobre Schopenhauer (1867-68)**

Pouco mais de dois anos após seu primeiro encontro com Schopenhauer, nos apontamentos de Leipzig de 1867-68, o jovem Nietzsche se debruça sobre alguns problemas presentes na teoria de seu mentor intelectual com o intuito de tornar claros para si mesmo os limites conceituais da metafísica schopenhaueriana da vontade.<sup>14</sup> Dentre esses problemas destacam-se as aporias relativas à tentativa de Schopenhauer de compatibilizar a teoria transcendental kantiana acerca das funções de nosso aparato cognitivo com uma narrativa naturalista de sua gênese a partir do desenvolvimento de formas orgânicas complexas. O cerne da crítica de Nietzsche consiste em apontar o paradoxo que há no sistema apresentado em *O mundo como vontade e representação* – e que havia sido parcialmente identificado pelo próprio Schopenhauer – na medida em que a metafísica do segundo livro, em particular a explicação teleológica da morfologia envolvida nas manifestações da vontade, torna a epistemologia do primeiro livro inócua, se não a falsifica inteiramente. Analisaremos esse problema em mais detalhes na sequência, mas podemos resumi-lo aqui, a título de introdução, do seguinte modo: em sua consideração teleológica da natureza, Schopenhauer procura oferecer uma teoria acerca da gênese do intelecto que o localiza num estágio tardio da evolução dos organismos, remetendo-o a uma função do cérebro. O intelecto é visto como uma ferramenta da vontade com um fim determinado: a satisfação das necessidades mais elevadas de organismos cada vez mais complexos. Por outro lado, em sua teoria transcendental do conhecimento, o intelecto é visto como a fonte das formas da individuação: tempo, espaço e causalidade, através das quais unicamente é possível pensar o caráter processual do desenvolvimento dos seres orgânicos. É somente por intermédio dessas formas subjetivas que o mundo como representação que conhecemos existe. Mas essa teoria transcendental da individuação, à qual a epistemologia evolucionista do livro II deveria servir de complemento, inviabiliza de antemão qualquer narrativa naturalista acerca da gênese do mecanismo de individuação, pois numa tal narrativa este mecanismo tem que ser pressuposto em todos os estágios de desenvolvimento anteriores ao aparecimento do intelecto (que, segundo a epistemologia transcendental, é a própria fonte da individuação). Como veremos, este curto-circuito no sistema de Schopenhauer já havia sido identificado e supostamente solucionado pelo próprio autor, que lhe deu o nome de *antinomia em nossa faculdade de conhecimento*, e será implicitamente reconduzido por Nietzsche a um mau uso de Schopenhauer do argumento analógico que pretende fazer a transposição do sentido psicológico da vontade para um sentido metafísico transpessoal.

---

14 A maior parte das reflexões apresentadas neste capítulo são desenvolvidas em Mattioli 2013a.

De modo geral, Nietzsche reconhece que tanto a adoção do conceito kantiano de coisa em si por parte de Schopenhauer quanto sua tentativa de conceder-lhe um sentido positivo sofrem de uma imensa fragilidade teórica. Estes são dois dos quatro aspectos problemáticos da compreensão schopenhaueriana do caráter metafísico da vontade enumerados por Nietzsche nas primeiras páginas de seus apontamentos (cf. KGW I/4, p. 421). O primeiro aspecto se refere à retomada acrítica do polêmico conceito kantiano de coisa em si;<sup>15</sup> o segundo diz respeito ao fato de que os argumentos oferecidos para determinar positivamente o conteúdo daquele conceito problemático através do termo “vontade” carecem de força persuasiva e validade epistêmica – o argumento ao qual recorre Schopenhauer para fundar sua metafísica teria suas raízes numa “*intuição poética*” não reconhecida enquanto tal;<sup>16</sup> o terceiro está associado à ilegitimidade da atribuição à vontade de determinados predicados extraídos de uma contraposição ao mundo fenomênico; o quarto e último concerne à já mencionada tentativa schopenhaueriana de elaborar uma teoria transcendental da individuação que é incompatível com os pressupostos e as consequências de sua metafísica da vontade. É especialmente sobre esse último aspecto que nos debruçaremos aqui.

Apesar de todas essas críticas, como o próprio Nietzsche esclarece, o objetivo ali não era combater Schopenhauer e rebaixar sua filosofia a um sistema fadado ao fracasso por seus paradoxos internos. O que parece ter motivado o jovem filólogo e aspirante a filósofo a elaborar essa crítica era a intenção de criar uma atmosfera mais amistosa para a recepção da visão de mundo presente na metafísica da vontade, tornando seu sistema logicamente mais consistente, além de compreender melhor seus paradoxos internos de modo a tornar os erros de Schopenhauer frutíferos, uma vez que “os erros dos grandes homens são dignos de veneração, pois são mais frutíferos que as verdades dos homens pequenos” (KGW I/4, p. 420). O lugar e o papel que a filosofia schopenhaueriana de modo geral possuía no programa filosófico do jovem Nietzsche, que será trazido a público através da metafísica de artista de *O nascimento da tragédia*, permaneciam intocados por essa crítica mais pontual à qual Claus Langbehn dá o nome de “crítica defensiva” (Langbehn 2005, p. 128). Mas se, por um lado, trata-se de uma crítica defensiva, já que ela pretende mostrar sob quais condições a metafísica da vontade é passível de aceitação – isto é, após uma reforma do sistema que o tornasse consistente –, por outro lado trata-se de uma crítica *transformativa*, e isso por duas razões: em primeiro lugar, como aponta Langbehn, pelo fato de ela retirar a metafísica da vontade do contexto

---

15 Essa objeção retoma uma crítica de Überweg a Kant (retomada também por Lange) e tem como alvo a legitimidade do próprio conceito de coisa em si (cf. Lopes 2008, p. 130). Sobre a legitimidade do uso schopenhaueriano do conceito de coisa em si, ver ainda Malter 1991, p. 210.

16 Mais uma vez, Nietzsche parece recorrer a um argumento de Lange segundo o qual estaríamos autorizados a especular acerca da coisa em si e atribuir-lhe um conteúdo positivo contanto que deixemos claro que se trata de uma fabulação conceitual com fins edificantes, uma vez que em termos estritamente teóricos ela é incognoscível (cf. Lopes 2008, p. 130s.)

dogmático da filosofia de seu autor, atribuindo-lhe um estatuto ficcional com função edificante. Mas essa não é a única razão. Trata-se ainda de uma crítica transformativa em virtude do ultrapassamento que ela opera do quadro teórico do idealismo subjetivo kantiano ao qual Schopenhauer permanecia vinculado, ultrapassamento que se dá pela tentativa de Nietzsche de criar um cenário no qual transcendentalismo e narrativa evolucionista seriam então compatíveis. Este é o aspecto que nos interessa em particular, pois é através dessa transformação da teoria transcendental de Schopenhauer que observamos uma *sofisticação* da noção schopenhaueriana de inconsciente nos primeiros escritos de Nietzsche. No que se segue analisaremos em mais detalhes as posições do filósofo da vontade e a necessidade de uma reformulação consequente dessas posições a partir da crítica de seu pupilo.

### **I.1. Inconsciente, vontade e representação em Schopenhauer**

“A vontade, como coisa em si, constitui a essência íntima, verdadeira e indestrutível do ser humano: em si, porém, ela é inconsciente.” (WWV II, p. 224)<sup>17</sup> Em Schopenhauer, o inconsciente aparece fundamentalmente como um predicado da vontade, através do qual esta é contraposta às atividades cognitivas conscientes do intelecto e assinalada como a força motriz de nossas ações e de todos nossos movimentos internos e externos, como um *impulso cego* que rege nossa vida psíquica e corporal. O termo “vontade”, por sua vez, é utilizado por Schopenhauer para designar tanto a dimensão volitiva desta nossa vida psíquica e corporal, assumindo o papel de elemento mais saliente de nossa experiência num sentido inteiramente *imanente*, quanto a essência última de nosso ser no sentido da coisa em si kantiana. Nesse último sentido, ele designa aquela dimensão que *transcende* totalmente o mundo da experiência, isto é, o mundo como *representação* e suas formas: tempo, espaço e causalidade. Estas, enquanto formas do princípio de razão, constituem nosso *modus cognoscendi*, uma vez que o princípio de razão é o que determina todos os modos possíveis da relação cognitiva entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. O projeto de uma *metafísica imanente*, como o concebe o autor do *Mundo*, só é possível dentro desse contexto se formos capazes de acessar a coisa em si por meio de um tipo especial conhecimento que de certo modo escapa ao princípio de razão, sem com isso ultrapassar a dimensão da experiência. Esse conhecimento, Schopenhauer o encontrará na vivência imediata do corpo próprio.

Ainda no primeiro livro do *Mundo*, onde o mundo inteiro é considerado segundo seu aspecto

---

<sup>17</sup> As traduções do primeiro volume do *Mundo* são de Jair Barboza, com pequenas e eventuais modificações, e a paginação segue a edição brasileira, acompanhada da sigla MVR I. O restante das traduções são de nossa autoria, e a paginação segue a edição de Paul Deussen que consta em *Schopenhauer im Kontext*, acompanhada das seguintes siglas: WWV II = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, volume II; N = *Üben den Willen in der Natur*; P = *Parerga und Paralipomena*.

representacional, o corpo já assume um papel especial na medida em que, diferentemente dos objetos externos, conhecidos mediatemente por meio da aplicação da lei de causalidade às impressões sensíveis, ele nos é conhecido de modo imediato. O corpo como objeto imediato é o ponto de partida da própria intuição dos objetos externos. A intuição de um objeto empírico ocorre quando o entendimento aplica o princípio de causalidade às impressões sensíveis, operação na qual o efeito sofrido diretamente no corpo é referido a uma causa projetada externamente no espaço e que é então intuída enquanto objeto. Nas palavras de Schopenhauer: “As mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas, e, na medida em que esse efeito é de imediato relacionado à sua causa, origina-se a intuição desta última como um *objeto*.” (MVR I, p. 53) Mas essas sensações corporais, que são vivenciadas imediatamente e nos fazem conscientes das coisas do mundo, sendo o ponto de partida de toda intuição empírica, relacionam-se cognitivamente com o entendimento somente na medida em que afetam os sentidos de forma meramente objetiva, sendo tão fracas que não produzem dor ou prazer (cf. MVR I, p. 158). Nesse nível cognitivo da experiência, portanto, relacionamo-nos com nosso corpo ainda segundo seu aspecto meramente representacional. No entanto, um outro nível de experiência é alcançado quando o que está em jogo são nossas vivências de dor e prazer. Estas se relacionam diretamente com a vontade; através delas algo em nós é afetado que, segundo Schopenhauer, não pode ser reduzido à mera representação. Nesse sentido, a experiência corporal da dor e do prazer nos mostra o corpo não mais como mero objeto entre objetos, isto é, como representação, mas sim com relação ao seu caráter volitivo mais essencial. Isso ocorre pois estes dois sentimentos não são de forma alguma representações, “mas sim afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo: um querer ou não-querer relativo à impressão, imperativo e imediato, que este sofre.” (MVR I, p. 158)

Além dos sentimentos de dor e prazer, Schopenhauer acredita que podemos vir a conhecer nossa essência íntima mediante um redirecionamento do olhar àquilo que subjaz à dinâmica do nosso organismo como um todo. Para ele, o sujeito é capaz de reconhecer sua vontade como sua essência através dos movimentos que esta produz o tempo todo no seu corpo. Conquanto tais movimentos sejam vistos como *resultado dos atos* de uma vontade que habita esse corpo, eles não podem ser separados dos atos mesmos.

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. (MVR I, p. 157)

Na filosofia de Schopenhauer, portanto, especialmente na passagem do transcendentalismo à metafísica, o corpo comparece como uma espécie de pedra de toque da relação entre fenômeno e vontade, assumindo assim um *duplo estatuto*: por um lado como representação, como objeto imediato do sujeito tomado em seu aspecto cognitivo; por outro, porém, como vontade, como sua objetivação mais imediata *no* próprio sujeito, tomado em seu aspecto volitivo. Nesse registro teórico de uma metafísica imanente, a designação da essência do corpo pelo termo “vontade” é marcada por uma equívocidade notável e fatal: Schopenhauer parte do sentido psicológico do termo, extraído da experiência que temos de nossos atos volitivos na *perspectiva de primeira pessoa*, operando em seguida uma transição para o nível *transpessoal* que pode causar vertigens num leitor mais atento. Não somos mais capazes de identificar quando o filósofo está usando a palavra em sua significação psicológica e quando ele a usa no sentido metafísico, como aquela instância transcendente cuja manifestação mais imediata é o corpo em sua dinâmica e materialidade.<sup>18</sup> O mesmo vale para a noção de inconsciente que acompanha sistematicamente este conceito.

Valendo-se dessa equívocidade fundamental no emprego do termo “vontade”, o autor do *Mundo* realiza então o que talvez seja um dos passos mais temerários do seu sistema: partindo da constatação de que nossa real essência deve ser buscada no conjunto de nossa vida corporal (instintiva e afetiva), e não no elemento intelectual da nossa subjetividade como quisera a maioria dos filósofos, ele então extrapola sua análise em dois sentidos: em primeiro lugar, aquilo que foi identificado como caracterizando nossa própria essência deve agora valer para a caracterização da essência do mundo enquanto tal, passo que é dado através do *argumento da analogia*; em segundo lugar, ao transpor o âmbito psicológico para o metafísico, ele submete sua concepção a um dualismo profundamente problemático, isolando o pólo inconsciente da volição e remetendo a cognição ao registro secundário (ou melhor, terciário) da consciência. Com esse movimento, ele estabelece um dualismo metafísico rígido entre vontade e representação, atribuindo à primeira o estatuto de coisa em si, destituída de todas as formas e predicados da segunda, e criando um amálgama conceitual no qual *intelecto*, *consciência*, *cognição* e *representação* se fundem no lado oposto ao da vontade. Este amálgama se refere à instância epistêmica que podemos chamar de “eu

---

18 Esta é uma das principais acusações direcionadas contra Schopenhauer por seu crítico Rudolf Haym no ensaio intitulado *Arthur Schopenhauer*, publicado em 1864 nos *Preußische Jahrbücher* e que teve uma influência decisiva na elaboração das críticas do jovem ao sistema schopenhaueriano. Sandro Barbera (1995, p. 130s.), em seu artigo dedicado especificamente a este tema, comenta quanto a isso: “O caráter fundamental da filosofia schopenhaueriana consiste, para Haym, numa 'indecisão' de princípio entre a imanência e a transcendência da vontade com relação aos fenômenos. As contradições decorrentes desta indecisão só são superadas mediante um uso ilegítimo da linguagem, que se manifesta sobretudo na polissemia, empregada de modo não-crítico, do conceito 'vontade': uma palavra que designa propriamente um estado psicológico é ora utilizada para substituir o conceito de 'força' no âmbito dos fenômenos naturais, ora para designar o em si da totalidade dos fenômenos, a coisa em si.”

cognoscente”, e sobre o qual Schopenhauer nos diz que ele “está para a vontade, que é a base do fenômeno do mesmo, assim como a imagem no foco do espelho côncavo está para este último, e tem, como aquela, apenas uma realidade condicionada”, uma realidade que é na verdade “meramente aparente”. Longe de ser a entidade absolutamente primeira, como queria Fichte por exemplo, “ele é, no fundo, terciário, na medida em que pressupõe o organismo, e este, por sua vez, a vontade”, realidade e fundamento último de todos os fenômenos (WWV II, p. 314s.).

Desse modo, com a atribuição de um caráter inconsciente e não-cognitivo à vontade, ela é então contraposta às atividades cognitivas conscientes do intelecto e designada como um impulso cego que rege toda a dinâmica do nosso ser. A própria unidade do eu (vista como meramente aparente) é tornada ontologicamente dependente da unidade inconsciente da vontade, que produz aquela coordenação egóica das atividades intelectuais conscientes como ferramenta para a realização de seus próprios fins. As implicações dessa tese nuclear do *primado da vontade sobre o intelecto* no âmbito de uma análise psicológica conduzem a uma visão do mecanismo psíquico semelhante àquela desenvolvida por Freud em sua metapsicologia. Porém, no caso de Schopenhauer, a tese do primado da vontade é fundada metafisicamente, o que compromete o filósofo com uma ontologia do inconsciente muito mais onerosa do que a que encontramos em Freud. O domínio inconsciente da vontade é concebido como a verdadeira essência tanto da vida psíquica como da própria materialidade do corpo. Segundo essa concepção, a morfologia do organismo é determinada segundo os fins inconscientes da vontade aos quais cada uma de suas partes corresponde.

Uma vez que o intelecto e a consciência, isto é, o conjunto de nossas faculdades cognitivas, são produzidos pela vontade para a satisfação de suas necessidades e a realização de seus fins, e uma vez que a vontade é ela mesma inteiramente desprovida de consciência, o que se extrai daí em termos de psicologia é um quadro explicativo no qual ações e pensamentos individuais são reconduzidos a uma conformidade a fins que *transcende o horizonte intencional do próprio indivíduo*, mas que deriva ainda de sua constituição interna mais profunda (Gardner 1999, p. 379). No âmbito dessas análises psicológicas, que envolvem uma explicação teleológica das formas de objetivação da vontade, encontramos, contudo, uma descrição dos mecanismos inconscientes em ação na nossa vida mental e corporal que recorre ainda assim a um vocabulário profundamente *intencionalista*. Trata-se nesse caso de uma intencionalidade agindo no nível inconsciente-pulsional. Com efeito, a vontade “*proíbe*” ao intelecto certas representações ou “*não permite*” que certos pensamentos venham à tona, pois “*sabe*” que eles provocariam certos sentimentos e emoções desagradáveis ou prejudiciais; ela então “*redireciona*” o intelecto a outras representações; ela tem “*inclinações*” a certas representações e “*aversão*” por outras, ou inclinação a uma representação



“numa determinada perspectiva”, mas não em outra; uma representação pode ou não lhe ser “interessante”; ela “decide” em razão de um “conhecimento” acerca da conformidade a fins ou da ausência desta num determinado objeto e “obriga” então o intelecto a obedecer suas ordens (cf. WWV II, p. 233 – grifos nossos). Se tomarmos essas formulações seriamente, deveremos atribuir à vontade um tipo de intencionalidade. Apesar da insistência de Schopenhauer quanto ao caráter não-cognitivo da vontade, não podemos deixar de notar que, quando se trata de descrever os mecanismos psíquicos mobilizados por ela na manifestação de seus atos, o vocabulário usado é inteiramente intencionalista. Até mesmo um determinado tipo de “conhecimento” lhe é atribuído. Aqui, a tese central do primado da vontade na vida psíquica é defendida por meio de uma análise acurada apoiada em observações perspicazes da dinâmica envolvida nos processos mentais, na qual destaca-se uma profunda interação entre processos volitivos e cognitivos.

Porém, como já mencionado, o termo “vontade” designa em Schopenhauer tanto a dimensão imanente de nossa vida pulsional quanto a essência transcendente do nosso ser (e do ser em geral). Enquanto tal, ela deve ser vista como o lado *oposto* da representação, inteiramente estranho a esta e que está na base de todo fenômeno, ao passo que a representação se refere meramente ao lado do mundo existente em nossa consciência. Essa é a razão que conduz Schopenhauer a uma concepção estritamente dualista na qual a vontade deve ser pensada como absolutamente livre das formas da representação e do princípio de razão. Com isso, uma teoria *realista* da vontade é associada a uma tese idealista acerca do modo como nos representamos o mundo, e a própria realidade do sujeito autoconsciente é rebaixada à categoria de mera ilusão.

Essa associação entre realismo e idealismo, somada à tese do caráter cego da vontade e do caráter ilusório do “eu”, faz com que Schopenhauer ocupe uma espécie de “*não-lugar*” no contexto da filosofia transcendental. Por mais que ele se arrogue o título de herdeiro da filosofia kantiana, assumindo a tese de que o mundo que conhecemos é *constituído* pelas formas de nossa faculdade cognitiva e que para além dele há um registro *noumenal*, o modo como ele opera a transição da epistemologia para a metafísica fere pelo menos dois pressupostos básicos de uma teoria transcendental que se pretenda herdeira legítima do transcendentalismo kantiano (esteja ela vinculada a um idealismo subjetivo ou a um idealismo objetivo): 1) em primeiro lugar, a teoria genético-transcendental de Schopenhauer, que descreve o modo como o entendimento individualiza as afecções sensíveis convertendo-as em objetos empíricos, é destituída de sua prerrogativa teórica ao descobrirmos que o mecanismo cognitivo não age de modo autônomo, uma vez que sua espontaneidade é *derivada* da vontade (WWV II, p. 312), estando submetida aos seus ditames e às suas formas de manifestação. Desse modo, a autoconsciência intelectual perde a legitimidade e prioridade epistêmica e metodológica da qual gozava no registro da filosofia transcendental e que

conferia a esta sua especificidade; 2) em segundo lugar, a compreensão schopenhaueriana da relação entre fenômeno e coisa em si é totalmente estranha à teoria kantiana e vai de encontro aos limites críticos estabelecidos pela filosofia transcendental, segundo os quais só estamos autorizados a teorizar acerca daquele âmbito de objetos cujas relações estão em consonância com nossas estruturas subjetivas e cuja natureza depende inteiramente destas últimas.

O modo como Schopenhauer entende a relação entre fenômeno (representação) e coisa em si (vontade) é totalmente estranho ao modo como Kant a compreende uma vez que a vontade schopenhaueriana é *imane*te ao fenômeno e se revela ao filósofo tão logo este se empenhe em *decifrar* a escrita do mundo. Ao contrário de Kant, para quem a noção de coisa em si funciona como uma espécie de corolário de sua teoria transcendental da experiência, estando portanto subordinada a esta enquanto *conceito-limite*, Schopenhauer concebe sua coisa em si como o *fundamento explicativo* de todo fenômeno, isto é, como o *não-fenomênico* que se manifesta primordialmente no fenômeno segundo diferentes graus de objetivação e complexidade (cf. Gardner 1999, p. 395). Com isso, sua teoria transcendental da individuação termina por assumir uma posição secundária frente aos desdobramentos de sua concepção da coisa em si, uma vez que nesse contexto o mundo como representação deve ser entendido como tendo uma *origem metafísica*.<sup>19</sup>

Esse aspecto se torna ainda mais evidente se temos em mente o outro ponto que destacamos acima, a saber, que a forma como Schopenhauer articula os predicados da vontade em oposição aos predicados da representação implica um ultrapassamento dos limites estabelecidos pela filosofia transcendental. Com efeito, a teoria schopenhaueriana reivindica legitimidade para uma explanação teórica da natureza concernente a um domínio de objetos cujos traços estruturais não podem ser reconduzidos a um tipo de subjetividade formadora à qual a noção de “transcendental” deveria se referir. Nesse sentido, podemos dizer, por um lado, que o idealismo de Schopenhauer não é transcendental no sentido kantiano; por outro, ele tampouco pode ser definido como um idealismo “objetivo”, uma vez que a vontade deve ser entendida como totalmente estranha às formas segundo as quais o mundo como representação é construído. Enquanto o transcendentalismo (tanto no idealismo subjetivo quanto no objetivo) exige que todos os traços estruturais da natureza sejam remetidos a funções de um certo tipo de subjetividade criadora de formas, a metafísica da vontade de Schopenhauer trata a natureza como manifestação de uma realidade subjacente que é

---

19 Rudolf Malter observa a esse respeito que, com a entrada em cena da metafísica da vontade, o “transcendentalismo da representação” (que corresponde ao lugar ocupado pelo idealismo subjetivo de Kant no sistema schopenhaueriano) “perde seu significado autônomo”. Tão logo ela está em jogo, “torna-se clara por um lado a função preparatória da filosofia transcendental kantiana, por outro sua superação” (Malter 1991, p. 244s.) A metafísica da vontade “define o transcendentalismo como a disciplina secundária” (Ibid., p. 262). O complexo desenvolvimento da argumentação de Malter acerca do lugar do transcendentalismo na filosofia de Schopenhauer será discutido nas últimas seções deste capítulo.

absolutamente alheia a qualquer tipo de subjetividade transcendental (cf. Gardner 1999, p. 397s.). Essa tentativa de vincular realismo não-transcendental e idealismo subjetivo conduziu Schopenhauer ao que talvez seja o maior paradoxo do seu sistema, ao qual ele deu o nome de *antinomia de nossa faculdade de conhecimento*, e que diz respeito à incongruência entre as *considerações subjetiva e objetiva* do intelecto, segundo denominação do próprio autor. Essa antinomia, por sua vez, é o que faz do edifício conceitual schopenhaueriano o “palco de um debate vivo e em última instância inconcluso”, como afirma Alfred Schmidt (Schmidt 1977, p. IX). A “peculiar circularidade e interrelação” que caracteriza a convivência belígera de tendências idealistas e materialistas em sua filosofia resulta numa estrutura de pensamento caleidoscópica bastante produtiva. É esta estrutura que traz à luz as tensões internas assim como os limites externos de cada uma daquelas tendências.<sup>20</sup>

## **I.2. A consideração objetiva do intelecto e o caráter instrumental do conhecimento**

O capítulo 22 do segundo tomo do *Mundo* é dedicado a uma análise do intelecto a partir do assim chamado ponto de vista *objetivo*. Mas o que Schopenhauer quer dizer com o termo “objetivo” nesse contexto? No Livro I do primeiro tomo, o intelecto e a consciência haviam sido tratados segundo um ponto de vista *subjetivo*, qualificação que se refere ao tipo de análise que toma como ponto de partida a consciência (experiência interna) como um *dado* e, desdobrando-se por assim dizer “a partir de dentro”, apresenta o mecanismo interno mediante o qual o mundo se nos apresenta e é pensado como representação por intermédio dos sentidos, do entendimento e da razão. Trata-se aqui da perspectiva fundamentalmente idealista herdada (não sem alguns ajustes) de Kant. Contudo, Schopenhauer acusa Kant de unilateralidade por haver se ocupado somente com essa perspectiva subjetiva (idealista), deixando de lado um aspecto que ele considera essencial para uma

---

20 Essa relação cheia de tensões entre materialismo e idealismo vêm à tona sobretudo com a assim chamada consideração objetiva do intelecto, presente no segundo volume do *Mundo* e que comparece em geral nos escritos publicados a partir de *Sobre a vontade na natureza*. Na literatura, isso conduziu à tese corrente de uma gradual naturalização do pensamento de Schopenhauer e de uma virada materialista em sua trajetória – poderíamos falar ainda, como Schmidt, em uma “autocorreção epistemológica” ou uma “reformulação naturalista do transcendentalismo kantiano” – após a publicação do primeiro volume do *Mundo*, e isso sob influência de autores como Flourenz, Cabanis e Bichat (cf. Schmidt 1977, p. XXV; Schmidt 1989, p. 43s.; e ainda Langbehn 2005, p. 60s.). Essa abordagem genética, muito bem representada por Eduardo Brandão em seu livro *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, aposta num progressivo distanciamento de Schopenhauer da herança kantiana que ainda prevalecia no primeiro volume de sua obra principal (cf. Brandão 2008, p. 17s.; cf. ainda p. 229ss. para uma rigorosa análise do desenvolvimento do “ponto de vista objetivo” com base num detalhamento e numa revisão estrutural da noção de causalidade concomitantemente a uma sofisticação do argumento da analogia por Schopenhauer a partir de *Sobre a vontade na natureza*). Como ficará mais claro nas seções seguintes, nossa leitura não tem como foco essa abordagem genética, mas sim a questão sistemática acerca da incompatibilidade entre as diversas exigências teóricas da metafísica da vontade, por um lado, e por outro os pressupostos básicos do idealismo *subjetivo* de cunho kantiano professado por Schopenhauer.

compreensão e uma explanação completa dos nossos mecanismos cognitivos. Ao considerar nossa faculdade de conhecimento somente segundo o ponto de vista subjetivo, revelando os elementos *a priori* através dos quais o mundo fenomênico é construído, Kant não teria notado a importância de uma investigação *fisiológica* capaz de nos fornecer informações cruciais para entendermos a natureza e a função de nossas faculdades cognitivas em termos de sua relação genética com o mundo externo. Nesse sentido, Schopenhauer pretende complementar a perspectiva subjetiva através de uma consideração objetiva do intelecto, que toma como ponto de partida não a consciência, mas sim o mundo tal como nos é dado na experiência externa. Partindo então das relações e interações físicas, químicas e biológicas do mundo exterior, essa análise tem por fim colocar à mostra as condições empíricas mediante as quais se tornou possível e necessário o surgimento de um mecanismo cognitivo. Desse modo, essa consideração leva a cabo uma investigação *genético-etiológica* do conhecimento capaz de nos informar de modo mais completo acerca de sua natureza, sua origem, sua função e seus limites (cf. WWV II, p. 308ss.).<sup>21</sup>

Se considerarmos inicialmente, dentro desse contexto, a pergunta pela origem do conhecimento, nos depararemos com uma resposta de Schopenhauer que reconduz nosso aparato cognitivo como um todo a uma função do cérebro. Todo o mundo objetivo que apreendemos intuitivamente e todo o aparato conceitual que construímos para compreendê-lo podem ser reduzidos, nesse nível teórico, a certos movimentos e alterações na massa encefálica. O cérebro, por sua vez, é uma formação orgânica resultante de um aglomerado de matéria extremamente refinada, capaz de converter as mínimas excitações numa ampla representação imagética de mundo projetada objetivamente. Enquanto formação orgânica, o cérebro não possui uma essência ou natureza íntima distinta das formações orgânicas inferiores, diferenciando-se delas somente por sua maior complexidade. Ele é o último produto da natureza e pressupõe todos os outros na série causal da escala evolutiva. Mas o que teria levado a natureza a produzir algo como um aglomerado orgânico dotado de capacidades cognitivas? Aqui, a etiologia é complementada por uma *Naturphilosophie*; poderíamos dizer até mesmo que, nesse registro conceitual, a primeira é destituída de sua função explicativa pela segunda. Com efeito, a resposta de Schopenhauer remonta à sua concepção metafísica da natureza para fornecer uma explicação do “por quê”, ou melhor, do “para quê” do conhecimento: trata-se da vontade, esse impulso insaciável que está essencialmente por trás de todo fenômeno manifestando-se como natureza – como forças naturais primordiais (*ursprüngliche Naturkräfte*) e como força vital (*Lebenskraft*). É a busca pela satisfação de necessidades cada vez

21 Para Christopher Janaway (1989, p. 186), a crítica de Schopenhauer à concepção unilateral de Kant acerca do sujeito e sua tentativa de complementá-la através de uma abordagem empírico-materialista é a maior realização de sua filosofia. Mesmo que essa tentativa o conduza a um problema em grande parte insolúvel, ter reconhecido o caráter incompleto e unilateral do idealismo kantiano e ter assim buscado um ponto de vista além, na tentativa de conciliar as abordagens subjetiva e objetiva, deve ser visto como um enorme progresso em relação a Kant.

mais delicadas e complexas que leva a natureza à produção de organismos com morfologias cada vez mais adaptadas ao caráter sutil dessas necessidades. Como observa Rudolf Malter, a concepção de uma interação fundamental da vontade com o fenômeno torna clara a preponderância concreta da primeira nos efeitos do mundo material: “sob a forma das forças primordiais da natureza, é ela (e não o princípio de razão) que determina de modo primário os processos naturais”, enquanto as causas pertencentes à dimensão do fenômeno (isto é, das causas mecânicas até as excitações e os motivos) têm apenas uma função ocasional – são “causas eventuais” (Malter 1991, p. 260).<sup>22</sup> Em última instância, portanto, o conhecimento e o intelecto, como funções de um órgão produzido pela vontade no mundo fenomênico, são apenas instrumentos desta última.

Ora, com a pergunta pela origem já tocamos também diretamente nas questões acerca da *natureza* e da *função* do conhecimento, e indiretamente na questão acerca de seus *limites*. Como mecanismos da vontade com vistas à satisfação das necessidades do organismo, o intelecto e o conhecimento têm uma *natureza instrumental* e uma *função pragmática* de orientação no mundo. É através da apreensão cognitiva do mundo enquanto mundo de entes individuados no espaço que o organismo animal é capaz de perseguir seus fins, de movimentar suas partes de modo a alcançar o objeto de seu anseio e satisfazer seus desejos ou instintos. Na medida em que fornece uma percepção do ambiente circundante (por mais precária que seja esta percepção nos organismos inferiores), o conhecimento funciona assim como um meio para a representação dos *motivos* da ação de um determinado animal, aquilo para o qual ele deverá direcionar seus esforços. Schopenhauer define o motivo como:

um estímulo externo, cujo efeito dá origem primeiramente a uma imagem no cérebro, por meio da qual a vontade realiza o verdadeiro efeito, a ação corporal externa. Na espécie humana, porém, é possível que um conceito, abstraído de imagens anteriores deste tipo através da subtração de suas diferenças, ou seja, que não é mais intuitivo, mas é fixado e designado meramente por palavras, assumo o lugar daquela imagem. (N, p. 313)

Em última instância, todos os esforços de qualquer organismo estão dirigidos inconscientemente à preservação e à reprodução. Na busca incessante pela preservação e reprodução da vida, à qual a vontade impele categoricamente todo ser vivente, cada órgão possui um fim e uma função determinados. A função do cérebro se realiza pelo mecanismo cognitivo do intelecto.

Uma vez estabelecidas a natureza instrumental e a função pragmática do intelecto, segue-se daí, segundo Schopenhauer, que o conhecimento não tem e não pode ter como objeto a verdadeira

---

<sup>22</sup> Cf. ainda Brandão 2008, pp. 191-195, onde o autor fala de uma atividade original da matéria (*Materie*), relacionada a uma força intrínseca de mudança que não necessita de uma causa mecânica externa, pois remete diretamente à vontade.

essência das coisas. Ele está circunscrito ao âmbito relacional do mero fenômeno. A intuição nos fornece um conhecimento intuitivo do mundo como representação; a razão e os conceitos, derivados da intuição e fixados como representações de segundo grau, nos fornecem um conhecimento abstrato desse mesmo mundo. Estamos aqui no âmbito das relações intrafenomenais, onde rege o princípio de razão. Para Schopenhauer, a subordinação dos mecanismos cognitivos às necessidades inconscientes do organismo torna ilegítima qualquer reivindicação de acesso epistêmico à verdadeira essência do mundo. E isso porque o intelecto, originalmente designado para apresentar à vontade individual a representação de seus motivos, “consequentemente apreende meras relações das coisas e não penetra em seu interior, em sua essência própria” (WWV II, p. 325).

Numa tentativa um tanto quanto forçada de assegurar seu lugar entre os legítimos herdeiros da filosofia kantiana, Schopenhauer identifica aqui o pensamento fundamental do qual teria nascido a *Crítica da razão pura* de Kant. Para ele, a tese segundo a qual não dispomos de nenhum tipo de material cognitivo (seja por meio da intuição, seja por meio dos conceitos abstratos) que nos forneça um conhecimento do mundo tal como ele é em si mesmo – razão pela qual ao nos lançarmos em um tal empreendimento epistêmico sempre nos enveredaremos em embaraços teóricos inextricáveis –, provém da constatação de que “o intelecto, e portanto o próprio conhecimento, é algo secundário, um mero produto, engendrado a partir do desdobramento da essência do mundo” (WWV II, p. 326). Nesse sentido, ele seria dependente da história evolutiva do próprio mundo e dos organismos que o habitam, surgindo como uma espécie de luz das profundezas obscuras da vontade cega. Esta vontade, portanto, na medida em que está na base do conhecimento como sua *condição*, não pode ser por ele apreendida, não pode se tornar seu objeto: “Aquilo que antecede o conhecimento como sua condição, através do que ele se tornou pela primeira vez possível, isto é, sua própria base, não pode ser apreendido por ele imediatamente; assim como o olho não pode ver a si mesmo.” (WWV II, p. 326)

Nesta passagem, Schopenhauer atribui à vontade um estatuto *transcendental* ao considerá-la como *condição de possibilidade do conhecimento*. Aqui, os resultados da análise transcendental do conhecimento levada à cabo por Kant são patenteados sobre uma base naturalista e aliados aos resultados das ciências naturais, em particular da fisiologia. Mais ou menos do mesmo modo que metafísica e ciência natural são associadas neste ponto da investigação filosófica, a vontade adquire ao mesmo tempo e de um modo um tanto quanto paradoxal o estatuto de *transcendente* e *transcendental* com relação ao conhecimento. Por sua vez, o estabelecimento dos limites do conhecimento se dá por meio de uma constatação do seu caráter instrumental: por ser um produto do desdobramento e da exteriorização da própria essência do mundo no seio da natureza, ele está essencialmente condicionado por ela e é consequentemente incapaz de se colocar diante dela para

apreendê-la objetivamente.

Conclui-se assim que a crítica da razão realizada por Schopenhauer é *metafisicamente motivada*. Mobilizando uma ontologia inteiramente avessa aos princípios do transcendentalismo kantiano, ele acredita estar ainda mais justificado a se engajar no empreendimento de crítica do conhecimento do que o próprio Kant. Essa convicção tem basicamente duas razões: a) em primeiro lugar, sua análise do conhecimento seria mais completa do que a análise unilateral de Kant, por considerar nosso aparato cognitivo não somente do ponto de vista subjetivo próprio ao idealismo, mas também a partir do ponto de vista objetivo, fisiológico; b) por sua vez, a legitimidade desta consideração objetiva é concedida pela tese metafísica de que por trás de todo fenômeno está a vontade, que se manifesta como natureza produzindo formações orgânicas em gradativa evolução. Com sua suposta ontologia crítica, Schopenhauer acredita ter ido além de uma certa obtusidade de Kant, que teria sido incapaz de reconhecer a existência de uma fonte imanente legítima de conhecimento metafísico. O autor da *Crítica da razão pura* teria ignorado que, apesar do conhecimento objetivo estar circunscrito somente ao mundo dos fenômenos (o mundo como representação), nossa própria essência pertence ao mundo da coisa em si, na medida em que está nele enraizada. Esse enraizamento do sujeito no mundo da coisa em si tornaria possível que ele, através de um redirecionamento do olhar à dimensão volitiva do corpo próprio, obtivesse uma compreensão não objetivante da relação existente entre o fenômeno e sua essência mais íntima.

É a partir dessa reviravolta naturalista e metafísica situada nos meandros de um idealismo em crise que Schopenhauer afirmará a superioridade de sua própria análise crítica frente àquela de Kant. O resultado dessa reviravolta é, por um lado, um enorme progresso em direção a uma epistemologia cientificamente esclarecida que antecipa em vários aspectos o projeto de naturalização do kantismo que dominou boa parte do cenário intelectual alemão na segunda metade do século XIX. Por outro lado, porém, ela resulta num abandono inconfesso por parte de Schopenhauer de um aspecto central do método transcendental que caracterizava o idealismo kantiano.

Ao se posicionar com relação à crítica da razão de Kant, o filósofo da vontade nos diz que este último procedeu de modo *a posteriori* na análise dos limites do conhecimento (WWV II, p. 328). O que leva Schopenhauer a fazer tal afirmação? Segundo ele, o caminho percorrido por Kant, ao constatar a inadequação do conhecimento racional para uma explicação da essência do mundo, toma como ponto de partida o próprio conhecimento, considerando-o como um *fato*, para então prosseguir investigando até onde poderíamos avançar com seu auxílio. O emprego que Schopenhauer faz aqui do termo “*a posteriori*” parece não coincidir exatamente com uso que o próprio Kant faz do conceito, o que leva a crer que ele esteja qualificando injustamente como *a*

*posteriori* o argumento kantiano acerca dos limites do conhecimento. Ora, a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, na qual se encontra necessariamente implicada a ilegitimidade de um uso transcendente dos conceitos do entendimento, não recebe por acaso o nome de *distinção transcendental* (CRP, A45-B62). Trata-se claramente de uma distinção feita *a priori*, uma vez que ela não depende do apelo à experiência para que sua validade epistêmica esteja assegurada (do contrário, a questão se podemos ou não conhecer as coisas tal como elas são em si mesmas não poderia ser respondida com certeza apodítica e estaria sujeita à contingência).

De todo modo, o aspecto do procedimento crítico de Kant que Schopenhauer pretende ressaltar ao caracteriza-lo como *a posteriori* parece remeter à indisposição kantiana em questionar seu ponto de partida: a factualidade do conhecimento científico em sua necessidade e universalidade. Os limites do conhecimento são estabelecidos por Kant *a posteriori* na medida em que o *fato* do conhecimento é tomado como algo *imediatamente dado e certo a priori*, e o filósofo, ao invés de proceder geneticamente no sentido de um questionamento radical de sua validade mediante uma investigação de sua natureza e origem, procede analiticamente e dedutivamente com vistas a estabelecer suas condições de legitimação. É somente por ocasião do estabelecimento dos critérios e das condições de validade objetiva de nossos juízos que Kant instaura ao mesmo tempo os limites do conhecimento: só podemos ter conhecimento daquilo que nos é dado na intuição uma vez que é só nesse registro que os conceitos adquirem um conteúdo objetivo. Schopenhauer, por sua vez, declara que seu movimento argumentativo para provar a insuficiência do conhecimento com vistas à coisa em si é *a priori*, diferentemente de Kant. E isso porque ele teria chegado a essa conclusão a partir de um procedimento genético, a partir de uma análise do conhecimento segundo sua natureza e origem, trazendo à tona seu caráter *secundário* enquanto *instrumento* da vontade. Dentro desse contexto, o conhecimento não poderia ser visto como *ponto de partida* da investigação (como ocorre em Kant), uma vez que ele é *ponto de chegada* da história material de exteriorização da vontade. Essa é a razão pela qual ele teria de ser necessariamente inconclusivo no que diz respeito à pergunta pela essência do mundo.

Ora, reconduzir o mecanismo representacional à sua origem metafísica (como rebento da vontade) forneceu a Schopenhauer um outro caminho para o estabelecimento dos limites do conhecimento. Entretanto, esse caminho destoa do método transcendental kantiano num ponto fundamental: o tipo de explanação filosófica empregada na filosofia transcendental não é e não pode ser de modo algum baseado num apelo a um conhecimento acerca da constituição essencial, seja do sujeito, seja das coisas do mundo (Gardner 1999, p. 394). Já havíamos visto que a forma como Schopenhauer articula os predicados da vontade em contraposição ao mundo da representação fere os princípios de qualquer tipo de transcendentalismo na medida em que pretende descrever um



domínio de objetos cujas estruturas não podem ser remetidas a funções de um tipo de subjetividade transcendental. De acordo com o que acabamos de ver, sua crítica do conhecimento, por sua vez, por mais paradoxal que isso possa soar, se baseia na reivindicação de um acesso epistêmico a esse mesmo domínio transcendente no qual estão ausentes todas as formas de articulação dos predicados da representação. Há um duplo paradoxo nesse empreendimento crítico-metafísico que pretende determinar os limites do conhecimento e provar sua insuficiência face à pergunta pela essência. Em primeiro lugar, esse empreendimento é realizado a partir de um modelo científico (fisiológico), cuja função explicativa depende justamente de um saber metafísico acerca da essência do mundo. Além disso, ele se envereda em embaraços insuperáveis no tocante aos pressupostos naturalistas da tese de um desdobramento material gradativo da vontade. Esse duplo paradoxo se revela como consequência daquele problema fundamental que emerge da tentativa schopenhaueriana de conciliar realismo (não-transcendental) e idealismo subjetivo. No que se segue analisaremos alguns dos aspectos desse problema concernente à tensão entre naturalismo e transcendentalismo no pensamento de Schopenhauer.

### **I.3. Naturalismo e transcendentalismo: a antinomia da faculdade de conhecimento**

Ao abandonar as premissas do idealismo transcendental em sua metafísica, complementando-a enfim com uma teoria da evolução orientada cientificamente, Schopenhauer é obrigado a se confrontar com uma contradição que é elaborada por ele de dois modos distintos. Ainda no livro I do primeiro volume de sua obra principal, ao falar sobre a lei de causalidade, o autor nos apresenta a primeira formulação do paradoxo. Segundo essa formulação, a lei de causalidade e a investigação científica da natureza que a toma como fio condutor implicam que:

no tempo, qualquer estado da matéria mais complexamente organizado deve ter sido precedido de um mais simples, vale dizer, que os animais existiram antes dos homens, os peixes antes dos animais, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico; por consequência, a massa originária passou por uma longa série de mudanças antes que o primeiro olho pudesse se abrir. E no entanto a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto [...]. Sim, toda aquela longa série temporal, cheia de inumeráveis mudanças, mediante as quais a matéria ascendeu de forma a forma até a existência do primeiro animal cognoscente, toda essa longa série, ela mesma, só pode ser pensada unicamente na identidade de uma consciência. [...] Assim, necessariamente, vemos de um lado a existência do mundo todo dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente inteiramente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede e na qual ele aparece como um membro diminuto. (MVR I, p. 75s.)

A esse curto-circuito essencial no interior de seu sistema Schopenhauer dá o nome de “antinomia em nossa faculdade de conhecimento”. Trata-se de um dilema epistemológico insuperável, o que pode ser constatado, dentre outras coisas, pelo fracasso da tentativa schopenhaueriana de dissolução da antinomia. Schopenhauer acredita ser capaz de solucionar esse paradoxo reiterando a tese herdada de Kant segundo a qual “tempo, espaço e causalidade não pertencem à coisa em si, mas exclusivamente ao seu fenômeno” (MVR I, p. 76). Essa tentativa de solução um tanto quanto leviana se encontra na sequência da passagem acima citada. Ao reforçar a afirmação de que a representação corresponde apenas a um lado do mundo, seu “lado exterior”, e de que o mundo possui ainda um lado interior, completamente diferente, que será tratado no livro seguinte, ele deixa o leitor na expectativa de que o problema será definitivamente solucionado posteriormente. Contudo, Schopenhauer apenas procrastina a resolução da antinomia, cuja solução permanece insatisfatória, pois a metafísica da vontade, com sua explicação teleológica do desenvolvimento material e gradual das formações orgânicas, encerra em si, desde o início e até seus *paralipomena* distintamente científicos, esse problema fundamental.

Uma das razões que tornam insuperável o dilema epistemológico aqui presente é o fato de que cada uma das estratégias argumentativas (a argumentação transcendental-idealista por um lado, e a empírico-materialista por outro) pressupõe a outra. Se por um lado o sujeito é condição de possibilidade da história material das manifestações da vontade, por outro ele não é senão um produto, um ponto de chegada dessa evolução. No capítulo VI do livro II de *Parerga e Paralipomena*, “Sobre a filosofia e a ciência da natureza”, encontramos a seguinte formulação da antinomia:

Se, por um lado, devemos admitir que todos aqueles processos físicos, cosmogônicos, químicos e geológicos existiram *antes* do surgimento da consciência e portanto fora de uma consciência, uma vez que, como suas condições, eles necessariamente devem ter precedido seu surgimento; por outro lado não se pode negar que esses mesmos processos nada são fora de uma consciência e não podem sequer ser pensados, uma vez que é somente em e por meio de suas formas que eles podem se manifestar. No melhor dos casos poderíamos dizer que a consciência condiciona os processos físicos em questão em virtude de suas formas; mas ela é, por sua vez, condicionada por eles em virtude da matéria destes. (P II, p. 150)

Vemos aqui um duplo condicionamento entre sujeito (consciência) e matéria que torna o sistema de Schopenhauer bastante indigesto.<sup>23</sup> Como vimos, o jovem Nietzsche percebeu esse

---

23 A estranheza dessa ideia se reflete ainda em outras formulações de Schopenhauer, como por exemplo quando ele analisa o conhecimento em termos de uma “modificação” da matéria e ao mesmo tempo considera a matéria como uma “modificação” do conhecimento (cf. MVR I, p. 73; WWV II, p. 15). De modo bastante sofisticado, Alfred Schmidt ressalta a equivocidade dessas passagens, sobretudo com relação ao uso do termo “modificação”. O modo pelo qual a existência de uma mente cognoscitiva remete à existência da matéria é “*qualitativamente diferente*” do modo pelo qual a existência da matéria remete a uma função cognitiva dessa mesma mente. O fato de que o mecanismo cognitivo é uma função da matéria (do cérebro) constitui o lado “*real-genético*” da relação entre

problema bem cedo. Sob influência do texto de Rudolf Haym sobre Schopenhauer,<sup>24</sup> ele identificou a questão acerca da origem do intelecto e dos limites da individuação como o paradoxo central da filosofia de seu mentor intelectual. Nos apontamentos reunidos sob o título “Sobre Schopenhauer”, Nietzsche se pergunta como uma vontade alheia ao princípio de razão (*grundlos*), alheia a qualquer atributo cognitivo (*erkenntnislos*) e atemporal (*zeitlos*) pode vir a se tornar fenômeno, manifestando-se em entidades individuadas. Posto de outro modo: “de onde [provém] o aparato representacional no qual a vontade aparece?” (KGW I/4, p. 425)

Nietzsche observa que, em sua consideração da natureza orientada segundo as ciências etiológicas, na qual a natureza é vista como objetivação progressiva da vontade, Schopenhauer concebe uma gradação de fenômenos da vontade “com necessidades de existência cada vez maiores: para satisfazê-las, a natureza se serve de uma série gradual correspondente de meios, dentre os quais tem lugar o intelecto, desde a sensação mais incipiente até a sua extrema clareza.” (Ibid.) Essa tese naturalista concernente aos graus de objetivação da vontade pressupõe, portanto, que a individuação e suas formas: tempo, espaço e causalidade, já existem antes do surgimento do intelecto, pois sem elas é inconcebível qualquer desenvolvimento do orgânico. Nietzsche retira então as consequências dessa tese no interior do sistema schopenhaueriano: “numa tal concepção, um mundo fenomênico é colocado antes do mundo fenomênico: se quisermos manter os termos schopenhauerianos acerca da coisa em si. Já antes do aparecimento do intelecto vemos o *principium individuationis*, a lei de causalidade, em plena efetividade.” (Ibid.)

Notemos que o adendo de Nietzsche: “se quisermos manter os termos schopenhauerianos acerca da coisa em si” não é de menor importância. Ele se refere aqui ao fato de que os predicados que Schopenhauer atribui à vontade são retirados de uma contraposição à representação, de modo que ela deve ser entendida como aquilo que é absolutamente diverso à representação. Como algo que se encontra fora da individuação, a vontade se caracteriza por uma unidade incondicionada, o que corresponde ao *monismo metafísico* do autor do *Mundo*. Ausência de cognição e atemporalidade são outros atributos que lhe são inerentes. No que diz respeito ao problema concernente ao atributo da unidade, note-se que ele é, como observa Malter (1991, p. 254),

---

intelecto e matéria (lado que concerne à história evolutiva dos organismos). Por sua vez, o fato de que todas as afirmações acerca do mundo material só podem ser feitas a partir da perspectiva de um sujeito cognoscente constitui o lado *formal-cognitivo* da relação em questão. Para Schmidt, o uso que Schopenhauer faz do termo “modificação” nessas passagens é marcado por essa equivocidade (cf. Schmidt 1977, p. XXVIII e p. XLIV, nota 124). Com efeito, o correlativismo transcendental entre sujeito e objeto não pode ser prontamente traduzido num correlativismo *genético-etiológico* entre intelecto e matéria. É verdade que Schopenhauer tenta enfim verter mais uma vez a problemática correlação entre intelecto e matéria naquela formalmente menos onerosa entre sujeito e objeto, operação pela qual a primazia da perspectiva transcendental-idealista é assegurada (Schmidt 1977., p. XXVIII). Contudo, esse movimento teórico não é capaz de fornecer uma resposta satisfatória à pergunta pela *origem do intelecto*, que surge com a concepção evolucionista da objetivação da vontade e que é justamente a pergunta mais importante no contexto em questão.

24 Cf. Barbera 1995; Lopes 2008, pp. 126-144; Langbehn 2005, pp. 121-133.

derivado da “predicação do 'um'”, que se refere numericamente ao indivíduo e, nesse sentido, corresponde ao princípio de individuação, que rege o mundo fenomênico. Nietzsche se refere explicitamente a este problema na seguinte passagem:

mais importante para nós é o fato de que também todos os predicados da vontade são tomados de empréstimo do mundo fenomênico. É verdade que Schopenhauer tenta aqui e ali apresentar o sentido destes predicados como inteiramente inapreensível e transcendente, por exemplo, em *Mundo como vontade II* p. 368: A unidade daquela vontade na qual reconhecemos a essência em si do mundo fenomênico é uma unidade metafísica, portanto, o conhecimento da mesma é transcendente, isto é, não repousa sobre as funções de nosso intelecto e por isso não pode ser efetivamente apreendida por estas.<sup>25</sup> Porém, o sistema schopenhaueriano como um todo, e em particular a primeira apresentação do mesmo no volume I do *Mundo como vontade*, nos convence do seguinte: onde lhe é de algum modo conveniente, Schopenhauer se permite o uso humano e de modo algum transcendente da unidade na vontade. [...] Portanto, com essa 'unidade' ocorre o mesmo que com a 'vontade', trata-se de predicados da coisa em si retirados do mundo fenomênico. (KGW I/4, p. 424)

Mas deixemos de lado aqui este problema em particular do atributo da unidade e de sua relação à individuação, e concentremo-nos, antes, na questão em torno da *origem* da própria individuação. A individuação existe somente na medida em que há um intelecto que perceba o mundo como um mundo de entidades individuadas no espaço. Do que foi dito mais acima segue-se, porém, que o intelecto, tal como concebido por Schopenhauer, já pressupõe um mundo determinado pelo princípio de individuação e pela lei de causalidade. Pois como seria possível a gênese do intelecto numa esfera atemporal e sem a mediação de relações causais? Como diz Nietzsche: “o que se origina a partir de um tal mundo desmundanizado tem de ser propriamente – segundo as declarações de Schopenhauer – coisa em si: ora, ou o intelecto jaz então eternamente fundido à coisa em si como um novo predicado, ou não pode haver intelecto, pois um intelecto jamais poderia ter vindo a ser.” (KGW I /4, p. 426) Contudo, uma vez que há intelecto, Nietzsche conclui que “ele não pode ser um instrumento do mundo fenomênico, como quer Schopenhauer”, mas, antes, tem de ser ele mesmo coisa em si, isto é, vontade (Ibid., p. 427). Essa compreensão do intelecto como algo imanente à vontade está, porém, em clara oposição ao dualismo fundamental de Schopenhauer entre vontade e representação. Um tal *idealismo objetivo* não pode ser por ele aceito, pois essa aceitação solaparia as bases de sua intuição filosófico-existencial mais essencial, como veremos adiante.

Uma outra passagem do segundo tomo do *Mundo*, que também diz respeito àquela consideração objetiva científica do intelecto, pode ser aduzida aqui como igualmente reveladora dos problemas relativos aos limites da individuação:

Se seguirmos regressivamente na consideração objetiva do intelecto tão longe quanto pudermos, descobriremos que a necessidade ou a urgência do conhecimento em geral surge da pluralidade e da existência separada dos entes, ou seja, da

---

25 Passagem retirada do capítulo 25 do segundo tomo do *Mundo*.

individuação. Pois se pensarmos que só existe um ente único, nesse caso um tal ente não necessitará do conhecimento, pois não há nada que seja diferente dele mesmo e cuja existência ele devesse portanto apreender mediatamente através do conhecimento, isto é, da imagem e do conceito. Seria um todo uno, portanto não restaria nada a ser conhecido por ele, isto é, nada alheio que pudesse ser apreendido como objeto. Com a pluralidade dos entes, por outro lado, cada indivíduo se encontra num estado de isolamento de todos os outros, e daí surge a necessidade do conhecimento. (WWV II, p. 310)<sup>26</sup>

Essa passagem opera uma notável inversão da relação fundacional entre conhecimento e individuação. Segundo a teoria genético-transcendental de Schopenhauer, a individuação (e a pluralidade) tem suas raízes na faculdade subjetiva de conhecimento da qual emergem o tempo, o espaço e a causalidade. Ora, neste trecho, o conhecimento é tornado dependente da existência de uma multiplicidade de indivíduos. De acordo com essa concepção, devemos atribuir pluralidade àquilo que ainda não se manifestou fenomenicamente, isto é, àquilo que ainda não foi percebido pelo intelecto. Se este “aquilo” for a coisa em si, então o monismo da vontade é solapado. Schopenhauer tenta solucionar esse paradoxo afirmando que o conhecimento e a pluralidade, ou a individuação, dependem um do outro (“*stehen und fallen mit einander*”), “na medida em que se condicionam mutuamente” (WWV II, p. 311). Esse condicionamento mútuo, porém, torna mais uma vez a origem tanto da individuação quanto do conhecimento ininteligível. O dilema epistemológico da associação entre idealismo transcendental e teoria evolucionista aparece aqui mais uma vez em toda sua complexidade, e o paradoxo permanece não superado. No fundo, a tentativa de Schopenhauer de solucionar a antinomia de nossa faculdade cognitiva está fadada ao fracasso, pois uma solução definitiva obrigaria o autor do *Mundo* a se decidir entre duas alternativas para ele inaceitáveis: ou abrir mão do idealismo subjetivo de sua epistemologia e do monismo de sua metafísica (cf. Lopes 2008, p. 138s.), ou do evolucionismo científico-etiológico de sua filosofia da natureza.

#### **I.4. Considerações sobre a interpretação de Rudolf Malter da metafísica da vontade**

Numa tentativa exemplar de dar uma resposta a essa problemática na filosofia de Schopenhauer e sanar assim a indigestão causada por ela no leitor, Rudolf Malter argumenta que a primazia do ponto de vista transcendental-idealista não é de modo algum ameaçada pela consideração objetiva do intelecto que entra em cena juntamente com a metafísica da vontade. Para ele, a abordagem metafísica e científica daquilo que podemos chamar de “lado subjetivo da

---

<sup>26</sup> Essa passagem também é referida por Nietzsche ao final de suas notas (cf. KGW I/4, p. 430).

representação” declara apenas que o intelecto é também fenômeno e existe materialmente na medida em que é objetivação da vontade, isto é, vontade tornada visível. Schopenhauer nunca teria deixado dúvidas quanto ao fato de que essa perspectiva objetiva de análise do intelecto, por mais valorosa que ela seja enquanto complemento ao transcendentalismo, só é possível na medida em que a perspectiva idealista (subjéctiva) *já está pressuposta*. De acordo com seu argumento, é somente *a partir deste ponto de vista* que a razão chega ao conhecimento da vontade e, conseqüentemente, ao conhecimento de que o aparato cognitivo é também fenômeno, isto é, objetivação da vontade, na medida em que também possui uma existência material (o cérebro) (cf. Malter 1991, p. 270). Não haveria, portanto, em Schopenhauer, nenhuma tendência fundamental ao materialismo capaz de suprimir seu compromisso global com o idealismo transcendental. Desse modo, o *paralipomenon* de sua metafísica, proveniente do labor das ciências naturais, não teria direito ao nobre título concedido à concepção legitimadora do sistema, herdeira da filosofia transcendental, e, assim, lhe permaneceria subordinado.

Mas essa *dialética morganática* entre idealismo e naturalismo (materialismo) não parece apresentar uma solução satisfatória. Como o próprio Malter observa (1991, p. 269), Schopenhauer concedeu à fisiologia um papel explicativo muito mais fundamental e abrangente do que havia sido teórica e sistematicamente planejado. De todo modo, o mérito incomparável de sua interpretação está no esforço em tentar mostrar, de modo extremamente sofisticado, que Schopenhauer jamais abandonou os pressupostos do transcendentalismo, e que mesmo sua metafísica da vontade é transcendentalmente concebida. Mas essa interpretação se depara com vários problemas, que analisaremos na sequência.

Para ele, há pelo menos três razões que nos forçam a alocar o sistema de Schopenhauer como um todo ainda no horizonte próprio da filosofia transcendental: 1) a primeira delas concerne ao ponto de partida formal da metafísica da vontade, denominado por Malter de “transcendentalismo da autoconsciência”; 2) a segunda (e mais importante para o autor) diz respeito a um entendimento de qual seria a intenção fundamental da filosofia schopenhaueriana em seu conjunto e de como essa intenção se realiza no seu sistema; 3) a terceira (que pode ser vista como um desdobramento da segunda) remete à apropriação feita por Schopenhauer da teoria platônica das ideias, que Malter qualifica como um “transcendentalismo da essência”.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Essas razões não são apresentadas pelo autor segundo essa divisão e essa sequência. Trata-se aqui de uma apresentação esquemática, segundo a leitura que fazemos de suas teses.

#### I.4.1. O “transcendentalismo da autoconsciência”

A primeira razão mencionada acima que justificaria uma interpretação transcendentalista da metafísica da vontade é que, na medida em que tem seu ponto de partida num ato de apreensão de uma dinâmica volitiva interna, essa metafísica seria fundada num tipo de *autoconsciência* e estaria marcada desde o início pela forma do sentido interno, o tempo. Como vimos anteriormente, a dimensão volitiva essencial de nosso próprio eu se apresenta a nós através dos movimentos do corpo e dos sentimentos de dor e prazer, que só se fazem presentes à nossa consciência como fenômenos sucessivos. Ora, a determinação temporal imanente a essa percepção interna representa uma forma rudimentar do princípio de razão, sendo unicamente através dela que esse ato assume um caráter propriamente cognitivo (Malter 1991, p. 202). Apesar de estarem ausentes aqui todas as outras determinações relativas às formas do espaço e da causalidade, o tempo continua sendo uma condição de possibilidade incontornável dessa experiência particular de manifestação da vontade no próprio eu. A temporalidade é, portanto, a marca do transcendentalismo da autoconsciência.

Contudo, ao tornar possível a construção de uma metafísica essencialista com uma base transcendentalista, a teoria da autoconsciência atribuída por Malter a Schopenhauer se depara com uma enorme dificuldade no tocante à articulação dos predicados da vontade em oposição aos predicados da representação. Já abordamos esse problema por um outro ângulo quando falávamos da equivocidade no uso do termo “vontade” por Schopenhauer. Na ocasião, discutíamos a incongruência entre a experiência que temos da vontade em nossa vida psíquica, na qual a vontade é marcada por aspectos intencionais-cognitivos, e o sentido metafísico-transpessoal do conceito, que exige que a vontade seja pensada como absolutamente alheia a qualquer propriedade cognitiva. O que está em questão agora é a incongruência entre a experiência *temporal* da vontade na autoconsciência e a exigência metafísica de total *atemporalidade* da vontade enquanto tal. Na verdade, de um ponto de vista fenomenológico-transcendental, essas duas questões (relativas ao aspecto cognitivo e ao aspecto temporal respectivamente) são inseparáveis. Como o próprio Malter reconhece (1991, p. 207), o fato de que a percepção interna da vontade só pode ocorrer sob a forma do tempo constitui um problema crucial para a tese da total alteridade da volição com relação à cognição. De acordo com os pressupostos do idealismo transcendental (isto é, segundo uma fenomenologia transcendental da cognição), o tempo é uma forma própria à cognição, que determina todos os modos possíveis da apreensão intuitiva. Se os atos volitivos se dão segundo uma determinação temporal, deve-se concluir que eles são marcados por um elemento cognitivo inextrincável.

Ora, a consequência mais imediata da constatação dessa desarmonia entre os atributos da vontade tal como a experienciamos na perspectiva de primeira pessoa, por um lado, e os predicados

que somos teoricamente obrigados a atribuir-lhe enquanto entidade metafísica transpessoal, por outro, é a suspeita de que o projeto de uma metafísica imanente nos moldes de Schopenhauer está fadado ao fracasso. E isso porque a vontade que se apresenta temporalmente à percepção interna não pode ser a coisa em si. Em última instância, se entendida como absolutamente alheia ao tempo e à cognição, a essência do mundo permanece oculta, inacessível em seu “em si” mais íntimo. Não é de se espantar, portanto, se vemos Schopenhauer oscilar entre afirmações categóricas (presentes sobretudo no livro II do primeiro volume do *Mundo*), que sustentam a legitimidade plena da experiência interna como meio de acesso à coisa em si enquanto tal, e declarações mais modestas e críticas (presentes sobretudo no segundo volume da obra), que admitem o caráter em certa medida inconclusivo desta experiência com relação à verdadeira essência do mundo. Malter (1991, p. 210) reconhece a dificuldade, mas opta por atenuá-la e em certa medida preteri-la em favor da intuição filosófica de Schopenhauer: apesar de sua inadequação enquanto mediadora do acesso à essência, a percepção interna ainda nos asseguraria um conhecimento legítimo desta.

Essa nos parece ser uma opção interpretativa um tanto quanto comprometida. Ela faz parte do esforço sistemático de Malter em salvaguardar o caráter transcendental da filosofia de Schopenhauer sem com isso ameaçar sua dimensão metafísica (juntamente com seus complementos científico-naturalistas). Porém, a partir de um ponto de vista menos oneroso, poderíamos dizer que, ao estabelecer um dualismo metafísico rígido entre vontade e representação, Schopenhauer impossibilita que a experiência temporal e cognitiva da vontade na perspectiva de primeira pessoa nos forneça um conhecimento válido do “em si” transpessoal do mundo.

Ademais, o argumento de Malter que pretende apresentar uma fundamentação transcendental da metafísica da vontade através de um apelo à autoconsciência como seu momento fundante não é inteiramente convincente. Como afirma Gardner,<sup>28</sup> não devemos nos deixar enganar pelo fato de que Schopenhauer parte de um tipo de *experiência de si* enquanto vontade, para então afirmar o caráter essencialmente volitivo do mundo enquanto tal. A autoconsciência é, aqui, única e trivialmente uma condição para o conhecimento da vontade na perspectiva de primeira pessoa. Em sua explicação do mundo, Schopenhauer apela a algo que é dado cognitivamente nessa perspectiva, mas, como vimos mais acima, ele jamais pretendeu elevar a autoconsciência enquanto tal ao estatuto de instância última legitimadora do conhecimento. Suas teses acerca do inconsciente, do caráter ilusório do “eu” e da natureza instrumental do intelecto o colocam, antes, no lado oposto a esta tendência hegemônica da filosofia da consciência. Diferentemente de Kant, por exemplo, que identifica a autoconsciência à faculdade superior do entendimento no ato da apercepção transcendental e reconhece nesta a identidade originária do sujeito, Schopenhauer coloca a

---

28 Cf. Gardner 1999, p. 395s. e p. 417 (nota 90).



consciência de si, como argumenta Günter Götter (2009, p. 418) na dimensão de uma *vivência*, que é afetiva, profunda, difusa e, nesse sentido, estranha à racionalidade própria aos processos de assimilação cognitiva do mundo exterior. Ela está submetida a sérias limitações cognitivas, já que a clareza e a distinção do conhecimento diminuem progressivamente quanto mais profundamente penetramos no nosso interior, de modo que, conduzida à sua estrutura mais íntima, ela desagua “numa escuridão na qual cessa todo conhecimento” (WWV II, p. 380). Isso se dá porque a consciência está essencialmente ligada à individuação. Assim, quanto mais adentramos nosso interior e nos aproximamos do inconsciente, mais nos afastamos do registro da individualidade.

Os passos ulteriores do argumento de Malter, contudo, apontam para um novo registro de análise, que leva em consideração a perda de relevância da tese do primado da vontade e da natureza instrumental do intelecto frente ao que o autor chama de doutrina da redenção de Schopenhauer.

#### **I.4.2. A doutrina da redenção**

A segunda razão referida acima, que, segundo Malter, justificaria uma interpretação transcendentalista da metafísica de Schopenhauer, concerne à compreensão de sua intenção filosófica fundamental. Trata-se aqui de uma leitura de seu sistema como um todo em termos de uma *doutrina da redenção*. O argumento de Malter pode ser resumido (um tanto quanto grosseiramente) da seguinte forma: para Schopenhauer, o que dá origem à filosofia é o espanto e a perplexidade frente ao sofrimento e à consciência da morte. Há, assim, uma necessidade metafísica que impulsiona o homem ao conhecimento do mundo com o objetivo de desvelar o significado moral da existência e conceder um sentido metafísico ao sofrimento. Desse modo, a necessidade metafísica não seria produto de um interesse meramente teórico. Uma vez que se orienta pela busca de uma significação moral da existência humana, a atividade filosófica estaria de antemão determinada como uma reflexão *eticamente* motivada. Através dela seria possível atribuir um sentido à negatividade do sofrimento e alcançar o objetivo ético final que é a supressão do sofrimento. Com isso, a filosofia tem uma origem prática e um fim soteriológico (Malter 1991, pp. 18-21). O significado filosófico que o conhecimento (entendimento e razão) assume dentro desse contexto é muito superior àquele que lhe é atribuído no contexto particular da filosofia da natureza, no interior da qual ele é visto como mero instrumento da vontade. E isso porque a redenção, isto é, a libertação do sofrimento pela negação da vontade, só é possível por seu intermédio: a *redenção pelo conhecimento* é o momento magno onde a essência é suprimida por seu próprio fenômeno (Malter 1983, p. 449). Frente à intenção fundamental da filosofia schopenhaueriana, compreendida como doutrina da salvação, a tese do caráter acidental e instrumental do intelecto perde relevo, e o

transcendentalismo, elevado a princípio redentor, assume a primeira ordem na hierarquia do sistema.

O recuo da tese do primado da vontade cega frente ao objetivo soteriológico da filosofia de Schopenhauer é o ponto central da argumentação de Malter. O conhecimento é entendido aqui como algo mais primordial, que pode de algum modo suprimir a própria vontade. Que Schopenhauer, contudo, não pode abrir mão da tese do caráter inconsciente e não-cognitivo da vontade, fica claro tão logo constatamos que dessa tese depende sua intuição existencial-filosófica fundamental, qual seja, que a vida é essencialmente sofrimento e que o sofrimento provém da vontade (Malter 1983, p. 450). Caso a vontade comportasse qualidades intencionais, cognitivas e representacionais, o sofrimento não estaria mais metafisicamente fundamentado, pois o caráter de negatividade do mundo provém justamente do fato de que a vontade é um impulso irracional, inconsciente e cego. Que o mundo seja um vale de lágrimas se explica, segundo a tese de Schopenhauer, pelo fato de que “o princípio de sua existência é expressamente sem fundamento (*grundlos*), a saber, uma cega vontade de vida [...], pois somente uma vontade absolutamente cega poderia colocar-se a si mesma na situação na qual nos vemos.” (WWV II, p. 662)<sup>29</sup> Dentro desse contexto, a negação da vontade como caminho para a libertação do sofrimento só se torna necessária na medida em que a vontade é vista como esse impulso cego que, justamente em virtude disso, engendra o sofrimento. Consequentemente, a soteriologia, enquanto doutrina da redenção, depende logicamente da tese do caráter cego e não-cognitivo da vontade, ou seja, do dualismo estrito entre vontade e representação. Segundo o que vimos mais acima, porém, este dualismo metafísico é exatamente o que coloca a filosofia schopenhaueriana no horizonte de um realismo problemático avesso ao transcendentalismo. Se estivermos corretos quanto a isso, portanto, de acordo com os pressupostos teóricos mais fundamentais de sua doutrina, a filosofia de Schopenhauer não seria transcendental, pois mesmo a doutrina da redenção pelo conhecimento depende de uma concepção não-transcendentalista da relação entre vontade e representação, de modo que essa concepção é logicamente primeira em relação àquela doutrina.

#### **I.4.3. O “transcendentalismo da essência”**

Podemos aprofundar um pouco mais essa problemática a partir de uma consideração da terceira razão apresentada por Malter como justificativa para uma interpretação transcendentalista da metafísica de Schopenhauer: sua teoria das ideias. Com efeito, a elevação do transcendentalismo a princípio redentor é um movimento teórico que se realiza, em um de seus momentos cruciais, através do que Malter chama de *transcendentalismo da essência*, que corresponde à doutrina

---

<sup>29</sup> Cf. a esse respeito Gardner 1999, p. 383.

schopenhaueriana das ideias, presente no terceiro livro de sua obra principal. Diferentemente do “transcendentalismo do fenômeno”, que concerne à abordagem do mundo como representação submetido ao princípio de razão, por um lado, e à abordagem da autoconsciência, por outro, a expressão “transcendentalismo da essência” é utilizada por Malter para se referir à tese da objetivação mais imediata e adequada da vontade nas ideias. A ideia é, para Schopenhauer, “a única objetividade imediata da vontade”. Enquanto tal, ela é necessariamente “algo conhecido” e encerra em si a forma mais geral da representação: o ser-objeto para um sujeito. Contudo, ela não adentrou a forma do princípio de razão que determina o “conhecimento do sujeito como indivíduo” e, assim, ela é, em termos materiais, “a própria coisa em si (*das ganze Ding an sich* – a coisa em si em sua totalidade)” (MVR I, p. 242). Segundo Malter, o transcendentalismo da essência “está contido nessa concepção da relação entre vontade e ideia.” (Malter 1983, p. 452)

O caráter originário e essencial da “representacionalização” (*Vorstellungsgewordensein*) da vontade que se manifesta na ideia implica que aquela vontade atemporal, inespacial e indeterminada “já é originalmente *sujeito*, na medida em que – independentemente da determinação do princípio de razão – ela já se põe diante de si mesma como objeto ('ideia').” As ideias só existem na medida em que a vontade *se intui a si mesma*, e uma vez que elas são eternas, segue-se daí que “a vontade se intui a si mesma desde a eternidade.” (Malter 1983, p. 453) Para Malter, esse transcendentalismo da essência é o pressuposto mesmo que torna possível o autoconhecimento da vontade no mundo regido pelo princípio de razão. O fato da vontade conhecer a si mesma nesse nível originário é a própria *condição de possibilidade* não somente do mundo representacional em geral, mas também da redenção pelo conhecimento: esta só seria possível “se a vontade já for autoconhecimento” (ibid.).

Se ela já é autoconhecimento, porém, a tese da ausência absoluta de atributos cognitivos no âmbito vontade vem a baixo. Se o que dissemos na seção anterior está correto, então vem a baixo juntamente com essa tese a necessidade da redenção da vontade, e a metafísica de Schopenhauer se torna assim um tipo de idealismo objetivo, posto que a vontade será entendida como uma instância mental-cognitiva (*Geist*). Malter reconhece essa dificuldade fundamental, mas opta mais uma vez por atenuá-la em favor do dualismo estabelecido por Schopenhauer desde o início: “que a vontade tenha alcançado na ideia o adequado autoconhecimento significa tão somente: a vontade, que em si e segundo seu significado (‘conteúdo [*Was*’]) é não-mental (*geistlos*), assumiu a *forma* da representação, sem com isso converter seu ‘conteúdo’ nessa forma.” (Ibid.)

Entretanto, a questão que se coloca aqui é a seguinte: como seria possível, dentro do contexto teórico em questão, que a forma da representação *emergisse repentina e espontaneamente* a partir de uma dimensão absolutamente não-representacional? A origem da representação

permanece, nesse caso, ininteligível. Nos confrontamos aqui com uma aporia: ou a vontade é aquilo mesmo que representa (isto é, que possui em si a capacidade de representação) – nesse caso a necessidade da redenção não é mais metafisicamente fundada e Schopenhauer se converte em um idealista objetivo –, ou não pode haver representação, pois esta jamais poderia ter origem. Trata-se da mesma aporia constatada por Nietzsche, como vimos anteriormente. E essa constatação vem à tona ainda mais uma vez, dois anos após o período de composição das notas sobre Schopenhauer discutidas aqui. Nos fragmentos de 1870, encontramos as seguintes declarações de Nietzsche com relação a esta mesma problemática: “Mas de onde [provém] a representação? Eis o enigma. Naturalmente [ela existe] desde o início, ela não pode ter se originado.” (N 1870, 5[80])<sup>30</sup>

De acordo com essas reflexões, o naturalismo de Schopenhauer, que vê o intelecto como uma função cerebral que surge a partir do desenvolvimento gradual das formações orgânicas, só pode ser legitimado no horizonte do transcendentalismo se o quadro do idealismo subjetivo kantiano for abandonado. O surgimento de um complexo aparato cognitivo, como o cérebro, no seio da natureza depende da existência de mecanismos intencionais-representacionais temporalmente determinados atuando inconscientemente no âmbito da vontade e constituindo assim uma dimensão de objeto (mesmo que precisemos considerar esses mecanismos como extremamente primitivos).<sup>31</sup> A filosofia da natureza de Schopenhauer, com sua orientação científica, pode ser de fato compreendida como um momento de seu pensamento que é transcendentalmente concebido, de modo que o transcendentalismo assumiria a primeira posição na hierarquia do sistema e colocaria a seu serviço os resultados das ciências naturais. Mas esse movimento teórico só pode ser realizado de modo consequente se estivermos dispostos a abrir mão daquele dualismo metafísico estrito entre vontade e representação.

### **1.5. As críticas de Nietzsche a Schopenhauer e sua primeira noção de inconsciente**

A partir do que foi dito até aqui, é possível vislumbrar os desdobramentos da crítica de Nietzsche no sentido de uma sofisticação das noções schopenhauerianas de vontade e de inconsciente. Com base numa constatação dos paradoxos do voluntarismo de Schopenhauer no que concerne aos limites da representação e da individuação, o jovem Nietzsche é conduzido a uma revisão de alguns dos pressupostos básicos que moldavam a compreensão schopenhaueriana da

---

30 Analisaremos os fragmentos desse período no quarto capítulo.

31 Cf. a esse respeito as instrutivas observações de Schmidt acerca das dificuldades inerentes à explicação do surgimento de uma matéria sensitiva em formas de vida evolutivamente superiores (Schmidt 1977, p. XXI, em especial nota 67, p. XLII).

relação entre vontade, natureza, representação e consciência, pressupostos que o próprio Schopenhauer não estava disposto a abandonar. Essa revisão aponta para um ultrapassamento do quadro teórico do idealismo subjetivo kantiano ao qual Schopenhauer permanecia vinculado, uma vez que nesse novo cenário teórico esboçado por Nietzsche os limites da representação são infinitamente expandidos. Com essa expansão, um novo transcendentalismo entra em cena. Não se trata mais de vincular a representação a um determinado sistema de percepção consciente individualmente ativo, como é o caso daquela amálgama conceitual schopenhaueriano que fundia consciência, intelecto, cognição e representação e os opunha ao âmbito do inconsciente pulsional. Trata-se agora de uma fusão dos registros pulsional e cognitivo. Temos aqui um novo modelo transcendental fundado numa noção cognitivista do inconsciente.

Para tentar esclarecer um pouco melhor este ponto, lembremos em que se baseia a crítica central de Nietzsche presente nos apontamentos sobre Schopenhauer. Para ele, o grande problema da tentativa schopenhaueriana de conciliar idealismo subjetivo e narrativa evolucionista é que a origem do intelecto e, conseqüentemente, da representação e da individuação, se tornara ininteligível. O que está em perigo aqui é a possibilidade mesma de se pensar de modo consistente a dimensão transcendental, uma vez que o transcendental é identificado, em Schopenhauer, com o processo genético de individuação (o que nos permite falar em uma *teoria genético-transcendental da individuação*).<sup>32</sup> Ora, o modo como Schopenhauer opera a disjunção entre a dimensão pré-individual e o domínio da individuação, isto é, negando qualquer aspecto representacional no âmbito da vontade (uma vez que o mecanismo representacional é identificado ao mecanismo de individuação), acaba por solapar as bases mesmas do processo de individuação. Com isso, o próprio transcendental é solapado.<sup>33</sup>

Retomemos agora a conclusão de um dos trechos mais importantes daqueles apontamentos. Frente aos paradoxos em questão, as alternativas encontradas por Nietzsche foram: *ou o intelecto*

---

32 Cf. Langbehn 2005, p. 98.

33 Nietzsche sugere que, devido ao mau uso de Schopenhauer do argumento da analogia e à sua insistência em qualificar a vontade através de predicados extraídos de uma confrontação com o mundo da representação, “o transcendental é dissipado” (*das Transscendentale sich verflüchtigt* – KGW I /4, p. 424). É difícil afirmar com certeza o que Nietzsche quer dizer exatamente com o termo “transcendental” nessa passagem. A primeira impressão é que ele se vale equivocadamente do termo “transcendental” onde ele queria dizer simplesmente “transcendente”, afirmando que, com a atribuição à vontade de predicados extraídos da representação – como o predicado da unidade – o conceito de vontade perderia seu aspecto fundamental, isto é, sua transcendência absoluta com relação ao mundo da representação. Mas por que Nietzsche teria usado o termo “transcendental” aqui se poucas linhas acima ele havia designado corretamente a dimensão da vontade pelo uso dos termos “transcendente” e “transcendência”? Se estivermos dispostos a conceder mais crédito ao rigor conceitual do jovem filólogo, podemos dizer que ele se vale conscientemente do termo “transcendental”, querendo dizer com isso que o modo através do qual Schopenhauer estabelece a disjunção entre a instância pré-individual e o domínio da individuação e da representação resulta num solapamento da própria questão da individuação ou, mais precisamente, de sua gênese, o que levaria a uma dissolução do transcendental na obscuridade da vontade. Essa é a interpretação sugerida por Toscano (2001, p. 46), e que, apesar de improvável, nos parece filosoficamente mais interessante.

*jaz eternamente fundido à coisa em si como um novo predicado, ou não pode haver intelecto, pois um intelecto jamais poderia ter vindo a ser. Uma vez que há intelecto, segue-se daí que ele não pode ser um instrumento do mundo fenomênico, como quer Schopenhauer, mas, antes, tem de ser ele mesmo coisa em si, isto é, vontade.* Com esse movimento argumentativo, Nietzsche dissolve o amálgama conceitual que fundia consciência, intelecto, cognição e representação no lado oposto ao da vontade, restituindo a esta sua contrapartida cognitiva. Desse modo, deslocando o transcendental daquele amálgama conceitual para o âmbito do *inconsciente*, Nietzsche preserva seu lugar, que corria o risco de ser solapado na teoria de Schopenhauer, uma vez que a gênese do intelecto se tornara ininteligível.

Dentro desse novo cenário teórico, podemos dizer que o desenvolvimento dos organismos engendrará o surgimento da *consciência*, como um atributo tardio e acidental da representação,<sup>34</sup> mas o predicado do *intelecto* (ou seja, o que podemos qualificar de modo menos oneroso como *processos intencionais e mecanismos representacionais*) deve estar pressuposto desde o início, como uma forma de cognição inconsciente atuando em cada ato da vontade e constituindo uma dimensão de objeto. O inconsciente, tomado então no sentido transpessoal do qual depende a concepção da vontade, se torna com isso a instância teórica mais legítima para dar suporte à dimensão transcendental, testemunhando assim um movimento de ultrapassamento do idealismo subjetivo (próprio a Kant e Schopenhauer) rumo a um tipo de idealismo objetivo.<sup>35</sup> Com isso estão

---

34 A tese de que a consciência é tão somente um acidente da representação será claramente apresentada por Nietzsche no aforismo 357 de *A gaia ciência*.

35 É importante notar aqui que o novo cenário teórico construído por Nietzsche nessas notas tem como base um programa filosófico mais amplo cujo núcleo remonta à sua leitura de Lange. Este programa está associado à legitimação da especulação filosófica no campo da metafísica com vistas exclusivamente aos seus resultados práticos, que deveriam conduzir a uma promoção da cultura e da humanidade mediante a realização poética de seus anseios metafísicos. Trata-se do que Lange chama de “ponto de vista do ideal”. Nesse sentido, Schopenhauer estaria justificado a buscar uma resposta para a pergunta pela essência do mundo, contanto que ele tivesse consciência do caráter ficcional de tal resposta (e contanto que seu sistema fosse suficientemente coerente para passar no teste da consistência). No que diz respeito ao ponto de vista propriamente epistêmico, por outro lado, tanto Nietzsche quanto Lange rejeitam a possibilidade de uma determinação positiva racionalmente justificada da coisa em si. Para Lange, a própria oposição entre fenômeno e coisa em si não pode ser prontamente aceita, uma vez que ela, assim como tudo que pertence ao âmbito da experiência e do conhecimento em geral, não é senão um produto de nossa organização, e nós jamais saberemos se ela possui qualquer significado para além de nossa experiência (Lange 1866, p. 268). A psicofisiologia de Lange traduz o idealismo subjetivo de Kant num vocabulário naturalista, de modo que as condições transcendentais da experiência são identificadas com o que ele chama de nossa “organização psicofísica”. Essa naturalização do transcendental proposta por Lange foi decisivamente influenciada pelas teorias da percepção que surgiam no contexto de formação da fisiologia dos órgãos dos sentidos como um ramo específico da ciência da época (Lopes 2008, p. 69, nota 41). Como vimos, Schopenhauer deve ser considerado um precursor desse movimento de naturalização do transcendental, mesmo que no seu caso esse movimento conduza a uma série de paradoxos insuperáveis, devido aos pressupostos de sua metafísica. De todo modo, o que nos interessa aqui é salientar o fato de que tanto Lange quanto Schopenhauer mantêm um compromisso com um tipo de idealismo subjetivo de cunho kantiano. Lange afirma que “a fisiologia dos órgãos sensoriais é o kantismo aperfeiçoado ou corrigido, assim como o sistema de Kant pode ser considerado por assim dizer como um programa para as descobertas recentes neste campo de pesquisas” (Lange 1866, p. 482, tradução de Lopes 2008, p. 69, nota 41). O jovem Nietzsche pode ser visto em certo sentido como adepto dessa concepção. Com efeito, uma de suas críticas a Schopenhauer deriva justamente da tese de Lange de que não estamos legitimados a nos valer do conceito de coisa em si – uma vez que a própria oposição entre fenômeno e coisa em si é um produto de nossa organização psicofísica

dados os primeiros passos para a formulação conceitual do que chamaremos de inconsciente “metafísico”, que virá à tona nos entornos de *O nascimento da tragédia*.<sup>36</sup>

É importante notar aqui que esse ultrapassamento do quadro teórico com o qual Schopenhauer permanecia comprometido e a consequente reformulação do conceito de vontade que advém desse movimento é o que fornece as primeiras bases para o que virá a se configurar muitos anos depois como uma complexa teoria dos impulsos e que será articulada em torno da hipótese das vontades de poder.<sup>37</sup> Tendo isso em vista, é digno de nota o fato de que Nietzsche já se vale aqui da

---

–, quanto menos de atribuir-lhe predicados determinados. Ele retoma a formulação de Lange em suas notas sobre Schopenhauer ao falar dos predicados atribuídos pelo filósofo à vontade: “Para estes três predicados – unidade, eternidade (isto é, atemporalidade) e liberdade (isto é, ausência de fundamento) – vale o mesmo que para a coisa em si: eles estão todos, sem exceção, inseparavelmente ligados à nossa organização, de modo que é inteiramente duvidoso se eles tem qualquer significado fora da esfera do conhecimento humano.” (KGW I/4, p. 424s.) Se, nessas notas, a crítica do conhecimento de inspiração cética e o programa filosófico mais amplo no qual ela se insere são absolutamente tributários de Lange, isto é, de seu idealismo subjetivo naturalizado, por um lado, e do idealismo prático proveniente do ponto de vista do ideal, por outro, a conclusão da última objeção de Nietzsche (que nos parece a mais importante) aponta para um novo horizonte conceitual que vai além tanto da metafísica de Schopenhauer quanto do “materio-idealismo” de Lange. Trata-se justamente do horizonte do idealismo objetivo, que será mais claramente formulado alguns anos depois, nas notas preparatórias para *O nascimento da tragédia*, sob influência da noção de inconsciente de Hartmann. Ora, é verdade que também esse horizonte se constitui sobre o pano de fundo da fabulação conceitual, e a epistemologia que é nele desenvolvida – e que é identificada por Langbehn a uma metafísica da experiência de cunho transcendental resultante de uma “transformação ontológica” da epistemologia transcendental de Schopenhauer (Langbehn 2005, p. 147) – se encontra conscientemente livre das exigências teóricas de uma epistemologia científica, mesmo que comprometida com certas normas filosóficas da tradição (como a norma da consistência). Contudo, ainda que isso seja verdade, acreditamos ser possível identificar nessas reflexões de Nietzsche um interesse legitimamente teórico e epistêmico, não tributário da mera fabulação conceitual à qual ele se lança para cumprir a tarefa de conceder um sentido metafísico à atividade artística do homem. Minha tese é que Nietzsche considera que há um efetivo ganho cognitivo na remodelagem do transcendentalismo, na qual a noção de teleologia tem uma importante função. Tentarei apresentar mais argumentos em favor desta tese nos próximos capítulos.

36 É verdade que, segundo o que dissemos até aqui sobre as críticas de Nietzsche ao dogmatismo de Schopenhauer, a atribuição a Nietzsche de um conceito como *inconsciente metafísico* pode parecer imprópria. Nesse sentido, as aspas em torno do termo *metafísico* se justificam por duas razões. A primeira diz respeito ao seguinte: a noção de um inconsciente “metafísico” pode ser encontrada sobretudo nas reflexões do jovem filósofo acerca da força criadora de formas da natureza, à qual ele dará o nome de “dionísio” ou “Uno primordial”, mas que mantém analogias explícitas com o conceito schopenhaueriano de “vontade”. Nietzsche mantém o vocabulário schopenhaueriano, mesmo tendo submetido o voluntarismo de Schopenhauer às críticas que temos discutido aqui. De todo modo, uma vez que as reflexões do jovem Nietzsche acerca do Uno primordial se desdobram sobre o pano de fundo de sua metafísica de artista (ou seja, da *poesia conceitual* conscientemente livre dos constrangimentos epistêmicos dos métodos teórico-científicos), não seria correto atribuir a Nietzsche uma posição metafísica forte ou dogmática (cf. Langbehn 2005, p. 52-53; Lopes 2008, p. 75-144). A segunda razão é que com o termo “metafísico” pretendemos designar ainda o aspecto da teoria do jovem Nietzsche que Langbehn chama de uma “metafísica da experiência”. Segundo o autor, é possível encontrar no jovem Nietzsche uma *teoria transcendental acerca das condições de possibilidade* da experiência que ele almeja perscrutar com sua teoria da tragédia: *a experiência estético-metafísica*. Partindo de uma crítica à teoria da individuação genético-transcendental de Schopenhauer, Nietzsche tentaria articular um novo modelo teórico de compreensão do princípio de individuação que não se baseia mais na ideia de um sujeito transcendental nos moldes de Kant e Schopenhauer, mas tem como ponto de partida a ideia de um sujeito originário, inconsciente, supra-empírico, universal e ontologicamente autônomo que seria a fonte das formas do mundo da representação: tempo, espaço e causalidade. Nesse sentido, Langbehn afirma que a teoria da individuação de Nietzsche é resultado de uma “transformação ontológica” (Langbehn 2005, p. 147) da epistemologia transcendental de Schopenhauer, efetivada sob influência da *Filosofia do inconsciente* de Eduard von Hartmann. Essas questões serão discutidas em mais detalhes no quarto capítulo deste trabalho.

37 Infelizmente, este não é o lugar para um aprofundamento desta tese, que é sugerida também por Claudia Crawford (1988, p. 140) em sua análise dos textos do período de formação de Nietzsche, e igualmente por Luca Lupo (2006, p. 121s., nota 40) em sua análise dos textos da década de 80.

noção de impulso (*Trieb*) para caracterizar a dimensão da vontade em Schopenhauer: “o impulso obscuro (*der dunkle Trieb*), trazido sob o aparato representacional, manifesta-se como mundo. Este impulso não adentrou o *principium individuationis*.” (KGW I/4, p. 418) Nessa passagem, Nietzsche utiliza o termo *Trieb* para se referir à vontade e o qualifica através do adjetivo *dunkel* (obscuro). mais à frente veremos de que modo a noção de inconsciente, no desenrolar da tradição transcendental, está associada ao campo semântico coberto por esse adjetivo. No momento importamos simplesmente chamar atenção para este que é um dos primeiros usos do termo *Trieb* por Nietzsche,<sup>38</sup> termo que assumirá uma posição central na sua obra madura.

No contexto dessas notas, portanto, temos um primeiro modelo transcendental do inconsciente construído a partir de uma interpretação cognitivista da dimensão pulsional. Essa interpretação, por sua vez, é formulada em resposta aos paradoxos do voluntarismo schopenhaueriano concernentes aos limites da individuação. A essa problemática corresponde uma série de questões que serão desenvolvidas por Nietzsche nos dois textos que analisaremos na sequência: o texto sobre o conceito do orgânico a partir de Kant (1868) e o texto sobre as origens da linguagem (1869). O problema da individuação e seus limites continuará desempenhando um papel central; porém, agora, ele será analisado em conjunto com os conceitos de organismo e teleologia e, na sequência, também a partir da perspectiva da linguagem.

---

38 Devido à grande repercussão de sua obra *Freud e Nietzsche*, inclusive no Brasil, vale destacar aqui um pequeno erro de Paul-Laurent Assoun, quando diz que a primeira ocorrência do termo *Trieb* em Nietzsche se encontra no seu texto sobre Homero e a filologia clássica de 1869 (Assoun 2000, p. 54). Esse erro é repercutido, por exemplo, no artigo de Bárbara Ramacciotti sobre a fisiologia em Nietzsche (Ramacciotti 2012, p. 68).



## CAPÍTULO II

### Inconsciente e vida nas notas sobre a teleologia (1868)

No início dos apontamentos de Leipzig tratados no capítulo precedente, Nietzsche afirma que Schopenhauer não foi capaz de perceber o fracasso de sua tentativa de explicar o mundo a partir da noção de vontade, pois ele “não quis perceber o obscuro e contraditório na região onde cessa a individuação.” (KGW I/4, p. 418) Já dissemos o suficiente acerca desse “fracasso” apontado por Nietzsche, mas um ponto importante deve ser ressaltado aqui, na medida em que ele nos fornece o fio condutor para a passagem dos apontamentos sobre Schopenhauer para as notas sobre a teleologia e o conceito de orgânico em Kant, escritas no mesmo período (talvez um mês depois). Trata-se, mais uma vez, da questão acerca dos limites da individuação. Na passagem citada acima, Nietzsche acusa Schopenhauer de não estar disposto a encarar a dimensão pré-individual (a “região onde cessa a individuação”) em sua imperscrutabilidade. Ao contrário, ele buscou paradoxalmente livrar essa dimensão de todos os predicados da representação, estabelecendo um tipo de ontologia negativa, ao mesmo tempo em que atribuía-lhe qualidades claramente extraídas do mundo da representação, como o próprio predicado da unidade. A acusação de Nietzsche se dirige sobretudo contra este segundo movimento. Dar àquela dimensão pré-individual o nome de vontade e atribuir-lhe dogmaticamente predicados como unidade e liberdade é não reconhecer o caráter absolutamente obscuro e contraditório que lhe é próprio. Por outro lado, como vimos, destituí-la de todo aspecto representacional é tornar inteligível a origem do intelecto e da individuação dentro do próprio sistema schopenhaueriano.

Envolvido nessa problemática, Nietzsche se propõe a escrever uma tese de doutorado sobre a questão do organismo e da teleologia a partir de Kant,<sup>39</sup> na qual o conceito de indivíduo organizado desempenharia um papel fundamental. A tese, que nunca foi escrita e da qual só nos restam notas fragmentárias, parece apontar na direção de uma contestação da afirmação kantiana de que necessitamos de juízos teleológicos para explicar a existência de indivíduos organizados dotados da capacidade de autorregulação. A inspiração fundamental para essa crítica provém da discussão de Lange acerca do darwinismo (cf. Lange 1866, pp. 392-410). Mas a posição última de Nietzsche não é clara. O jovem aspirante a filósofo apresenta uma série de argumentos ora a favor, ora contra o emprego de princípios teleológicos, e seus posicionamentos frente às noções de intencionalidade, conformidade a fins e racionalidade são por vezes extremamente ambíguos. Certas hipóteses parecem estar implícitas no texto e, sobretudo se consideradas à luz das reflexões

---

39 Cf. a carta a Paul Deussen do final de abril / início de maio de 1868 e a carta a Erwin Rohde de 03 ou 04 de maio de 1868. As notas para a dissertação se encontram em KGW I/4, pp. 549-578 e correspondem aos fragmentos 62[3] – 62[57] de abril/maio de 1868.

presentes nos apontamentos sobre Schopenhauer, precisam ser pressupostas para que algumas de suas críticas façam sentido. Essas hipóteses dizem respeito, direta ou indiretamente, à noção de inconsciente que apresentamos no capítulo anterior. A questão central aqui é se podemos ou não entender a produtividade da natureza, que Nietzsche tentará compreender mediante o conceito de “força vital” (*Lebenskraft*), como uma atividade perpassada por um certo tipo de intencionalidade.<sup>40</sup> Dado o teor das notas e a forma como os conceitos são manipulados por Nietzsche nesse momento, a resposta mais óbvia a essa pergunta seria *não*. Contudo, uma análise mais atenta aos detalhes e às ambiguidades concernentes a este ponto em particular talvez possa revelar um horizonte mais amplo e mais receptivo à tese de que há um tipo singular de intencionalidade inconsciente agindo nas forças produtivas da natureza.

Se, nos apontamentos de Leipzig, Nietzsche acusava Schopenhauer de não ter genuinamente reconhecido o caráter obscuro da dimensão pré-individual, ele afirmará agora, nas notas sobre a teleologia, que essa dimensão, identificada por ele como a dimensão da produtividade incessante da vida, “é algo para nós inteiramente obscuro” (KGW I/4, p. 571). Nem mesmo os conceitos de finalidade, tal como apresentados por Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, seriam capazes de lançar uma luz na nossa compreensão da vida. Com efeito, não estaríamos autorizados a atribuir-lhe uma *racionalidade superior* agindo conforme a fins premeditados na produção dos seres orgânicos, como aquela racionalidade pressuposta dogmaticamente na teleologia teísta e hipoteticamente no kantismo.

A passagem na qual Nietzsche qualifica a vida como algo obscuro, em continuidade com sua crítica a Schopenhauer, se encontra num dos momentos finais do texto, após ele ter desconstruído, mediante uma série de argumentos mais ou menos experimentais, a suposta exigência de princípios teleológicos para se explicar os fenômenos orgânicos. A recepção dessa tese kantiana é mediada sobretudo pela leitura de Kuno Fischer, Schopenhauer e Lange. Uma análise mais detida de seus argumentos e uma confrontação com suas fontes nos permitirão dimensionar o alcance de suas críticas e reconstruir de modo um pouco mais detalhado o caminho percorrido por Nietzsche nessas notas.

---

40 Em consonância com o que foi discutido no capítulo anterior, a noção de intencionalidade deve ser entendida aqui, essencialmente, como aquilo que diz respeito à capacidade de representação, como o traço distintivo de estados mentais, por mais primitivos que sejam, e não necessariamente como correlato da noção comum de “intenção” (mesmo que essa noção possa comparecer em determinados contextos de uso do conceito de “intencionalidade”).

## II.1. A crítica à noção de razão superior e as “razões menores”

No parágrafo 77 da terceira *Crítica*, Kant define o princípio da faculdade do juízo, de acordo com o qual devemos considerar os produtos naturais segundo o conceito de fim natural, como algo específico do entendimento humano no que diz respeito à reflexão sobre as coisas da natureza. Ele então complementa: “Mas, se é assim, então a ideia de um outro entendimento possível diferente do humano tem de se encontrar aqui como fundamento [...] para que se possa dizer: certos produtos naturais têm de ser considerados por nós como produzidos intencionalmente e como fins segundo a sua possibilidade, tendo em conta a constituição particular do nosso entendimento” (CFJ, B 346). Kant está postulando um princípio heurístico de acordo com o qual devemos pensar a natureza como *desenhada* de tal modo a ser compreendida por nossas faculdades cognitivas. Para ele, este é um pressuposto para que possamos fazer ciência da natureza, uma vez que esta exige uma compreensão sistemática das leis naturais, isto é, exige que possamos articular todas as leis naturais num sistema unificado e hierarquicamente ordenado.<sup>41</sup> Segundo o argumento de Kant, só nos é possível construir uma sistema de leis naturais se tivermos em mente a necessidade de uma concordância ou harmonia entre tais leis e os princípios que regem nossas faculdades. Deve haver, portanto, uma *conformidade a fins transcendental*, que diz respeito à ordenação das leis particulares da natureza e à sua hierarquia com relação às leis mais gerais, e que está na base do que poderemos chamar de *sistema da natureza*.

Este princípio transcendental se torna ainda mais imprescindível no que concerne à biologia, uma vez que esta ciência não pode se abster de atribuir aos organismos capacidades funcionais, o que significa que ela não pode se abster de juízos de finalidade. Ao descrevermos integralmente um complexo orgânico seremos sempre obrigados a lançar mão de proposições acerca das funções de cada órgão, acerca do que cada órgão “*deve fazer*” para que a totalidade do organismo seja preservada e o organismo se desenvolva de modo apropriado (*zweckmäßig*). Como argumenta Kevin Hill, isso implica que “proposições funcionais envolvem uma referência tácita à normatividade. [...] Para Kant, proposições normativas não podem ter um conteúdo independente das preferências e intenções de agentes.” (Hill 2003, p. 69) Ou seja, aspectos funcionais se referem necessariamente a um tipo de intencionalidade.

Na continuação da passagem citada acima, Kant nos diz que, se por um lado nosso entendimento é discursivo, o que equivale a dizer que ele vai sempre do particular ao universal através da síntese de uma multiplicidade dada na intuição (que é sempre contingente), por outro lado “é possível pensarmos um entendimento intuitivo (negativamente, isto é, simplesmente como

---

41 Cf. sobre este ponto os esclarecedores comentários de Kauark-Leite (2012, p. 118ss.).

não discursivo), o qual vai do universal para o particular” (CFJ, B 347). Este seria o entendimento criador responsável pelo *plano geral da natureza*, que deve ser pensado (de modo hipotético, na qualidade de princípio regulativo) como fundamento para que estejamos autorizados a considerar os produtos naturais como produzidos intencionalmente, ou seja, conforme a fins e, portanto, subsumíveis à sistematicidade do nosso entendimento. Kant escreve:

Ora, para ao menos podermos pensar a possibilidade de um tal acordo das coisas da natureza com a faculdade do juízo (o qual representamos de modo contingente e por consequência somente como possível mediante um fim a ele referente), temos de simultaneamente pensar um outro entendimento em relação ao qual, e na verdade, antes de qualquer fim que lhe atribuímos, nós possamos representar como necessário aquele acordo das leis da natureza com a nossa faculdade do juízo, que é pensável para o nosso entendimento somente pelo meio da ligação dos fins. (CFJ, B 348)

Este entendimento, com base no qual o acordo entre as leis da natureza e nossa faculdade do juízo pode ser pensado como necessário, é o que Kant chamará de *intellectus archetypus*. A passagem segue mais à frente do seguinte modo: “Ora, nós podemos também pensar um entendimento que – já que ele não é como o nosso, discursivo, mas sim intuitivo – vai do universal-sintético (da intuição de um todo como tal) para o particular, isto é, do todo para as partes.” (CFJ, B 349) Sobre a possibilidade objetiva da existência de um tal intelecto, Kant afirma que não nos é de modo algum “necessário demonstrar que seja possível um tal *intellectus archetypus*, mas simplesmente que nós somos conduzidos, pelo contraste com o nosso entendimento discursivo, que necessita de imagens (*intellectus ectypus*), e com a contingência de uma tal constituição, àquela ideia (de um *intellectus archetypus*), que tampouco contém alguma contradição.” (CFJ, B 350-51)

Os dois últimos trechos citados possuem uma importância particular para o escopo de nossa investigação, uma vez que eles são referidos indiretamente por Nietzsche ao mencionar uma passagem da obra de Goethe num momento central das notas. A anotação diz o seguinte: “muito importante Goethe B 40 p. 425 sobre a origem de sua Filosofia da Natureza a partir de uma proposição kantiana.” (KGW I/4, p. 556) A passagem referida encontra-se no texto “*Naturwissenschaft im Allgemeinen. Anschauende Urtheilskraft*” (“*Ciência da natureza em geral, faculdade do juízo intuitiva*”), onde Goethe cita o trecho da terceira *Crítica* que teria lhe fornecido a inspiração para sua filosofia da natureza.<sup>42</sup> Ali, o poeta nos relata, em um tom confessional, suas impressões com a leitura da terceira crítica, em especial daquela passagem na qual Kant trata do *intellectus archetypus*. Goethe nos diz que, em sua tentativa de penetrar a filosofia kantiana, em diversas ocasiões fora tomado pela impressão de que Kant, após postular os limites da razão, deu-se

---

42 Cf. Goethe, J. W. “*Naturwissenschaft im Allgemeinen. Anschauende Urtheilskraft*.” In: *Goethes sämtliche Werke in vierzig Bänden*. Bd. 40. Stuttgart; Augsburg: Cotta, 1858, p. 425s. A referência pode ser encontrada na seguinte tradução inglesa das notas: *On the Concept of the Organic since Kant*, The Nietzsche Channel (2012).

a liberdade de ultrapassar esses mesmos limites e apontar para uma dimensão na qual poderíamos vislumbrar os fulgores de uma razão divina. Tal é a impressão que, segundo ele, foi despertada em seu espírito ao ler os trechos da terceira *Crítica* citados acima. Se, no âmbito moral, devemos esperar ter acesso a um reino superior através da crença em Deus e na imortalidade, por que não devemos pensar que também no âmbito teórico somos capazes de intuir, de algum modo, o poder criador da natureza? Goethe parece vislumbrar aqui a possibilidade de, por meio de um tipo de percepção intuitiva, podermos tomar parte espiritualmente no processo de criação natural (cf. Hill 2003, p. 90s.).

Dois pontos devem ser destacados nesse contexto. Em primeiro lugar, o que em Kant se expressava sob a forma de uma razão divina, de um intelecto superior responsável pelo plano geral da natureza, parece assumir, nas reflexões de Goethe, uma forma menos intelectualizada, despersonalizada, como um tipo de poder inconsciente: uma espiritualização da natureza sem a projeção de uma racionalidade concebida nos moldes do antropomorfismo. Em segundo lugar, porém, sua referência à passagem da terceira *Crítica* citada acima chamou a atenção de Nietzsche justamente para este aspecto em particular da noção kantiana de teleologia, qual seja, o pressuposto de uma razão divina que deveria ser identificada, mesmo que hipoteticamente, tanto como o fundamento da moralidade quanto da conformidade a fins da natureza.

Nesse sentido, vale notar que uma das primeiras críticas de Nietzsche que encontramos nas notas sobre a teleologia se direciona justamente contra essa concepção de uma razão superior a ser pensada reflexivamente como fundamento da conformidade a fins na natureza. Essa crítica já se encontra no início das notas, apesar da menção a esse argumento kantiano em particular encontrar-se mais à frente, após Nietzsche já ter ensaiado uma série de contra-argumentos tendo como alvo a necessidade postulada por Kant de se pensar os produtos naturais, em especial os organismos, como conformes a fins. Citando uma passagem da terceira *Crítica*, ele reproduz de modo um tanto quanto lacônico o argumento principal de Kant acerca da ordenação e da sistematicidade das leis naturais: “O conceito de um fim natural está ligado apenas ao organismo. ‘Porém, diz Kant, este conceito conduz necessariamente à ideia da totalidade da natureza como um sistema segundo a regra dos fins.’” (KGW I/4, p. 567) O que parece interessar a Nietzsche em particular neste trecho é o passo que é dado – mesmo que hipoteticamente, como um tipo de máxima da razão – da conformidade a fins interna (relativa à capacidade de organização e autorregulação do organismo) para a teleologia externa (que entende a natureza como um todo como ordenada segundo fins ou *causas finais*). O trecho completo em Kant do qual Nietzsche retira essa passagem é o seguinte:

Por isso somente a matéria, enquanto matéria organizada, necessariamente e por si mesma, conduz ao conceito dela como um fim natural, porque esta sua forma específica é simultaneamente produto da natureza. Mas este conceito conduz então, necessariamente, à

ideia da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins, ideia a que deve então subordinar-se todo o mecanismo da natureza segundo princípios da razão (CFJ, B 300).<sup>43</sup>

Tendo em vista que o fundamento dessa ideia é a concepção de uma razão superior ordenadora, veremos então as críticas de Nietzsche a esta noção se desdobrarem, desde o início das notas, a partir de diferentes flancos.

A princípio, como dito, Nietzsche parece mobilizar sua crítica *especificamente* contra a ideia de uma “razão superior”: “contra a teleologia em geral existe a seguinte arma: a demonstração da não-conformidade a fins (*Unzweckmäßigen*). Com isso é mostrado apenas que a razão superior agiu somente esporadicamente, que há também terreno para razões menores. Portanto, não há um mundo teleológico uno, mas uma inteligência criadora.” (KGW I/4, p. 550) Essa passagem, assim como outros trechos das notas, parece indicar que Nietzsche limita o escopo de sua crítica apenas à ideia teo-teleológica de uma inteligência divina, racional e onisciente a agir nos bastidores dos processos de produção da natureza. A primeira “prova” contra essa ideia (deduzida da constatação da existência de entes não conformes a fins), parece preservar ainda a possibilidade da existência do que Nietzsche chama de “razões menores”. Ele se vale então do termo “inteligência criadora” para designar o tipo de 'intencionalidade não racional' ou de 'racionalidade deflacionada' que poderia ainda ser suposta nos processos naturais. Trata-se, assim, de um *conceito relativo* de conformidade a fins (KGW I/4, p. 574), de uma conformidade a fins como resultado de uma tendência criadora inconsciente e imperfeita (Hill 2003, p. 87).

Com efeito, um dos aspectos da crítica de Nietzsche se refere, como aponta Lopes, à “transposição indevida para o âmbito do orgânico” e do reino natural em geral “de nossos critérios de atribuição de racionalidade a escolhas humanas.” (Lopes 2008, p. 150) É possível que Nietzsche esteja recusando um determinado tipo demasiadamente otimista e inflacionado de atribuição de racionalidade, sem com isso atacar todo e qualquer tipo de analogia com o humano (mais à frente veremos em que sentido poderíamos pensar essa analogia). Segundo Lopes, “Nietzsche concede que as ações humanas são intencionalmente orientadas, mas não que disso possamos concluir que elas sejam necessariamente racionais.” (Ibid.) O cerne do argumento de Nietzsche encontra-se na seguinte passagem:

Na vida humana, estabelecemos graus na conformidade a fins: somente identificamos [uma ação] como “racional” quando há um estreito leque de opções. Quando, em uma situação complicada, o homem encontra o único caminho apropriado [*zweckmäßig = conforme a fins*], dizemos então que ele agiu racionalmente. Se alguém, porém, quiser

43 A citação de Nietzsche é retirada da seguinte edição da *Crítica da faculdade do juízo: Kritik der Urtheilskraft und Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: *Immanuel Kants sämtliche Werke*. Hrg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. Th. 4. Leipzig: Voss, 1838. (Cf. as referências na edição inglesa das notas sobre a teleologia: *On the concept of the Organic since Kant*. Translation The Nietzsche Channel, 2012.)

viajar pelo mundo e se enveredar por um caminho qualquer, estará agindo conforme a fins, mas não racionalmente.  
Portanto, nos organismos “conformes a fins” não se revela uma razão. (KGW I/4, p. 569)

Nietzsche está dizendo aqui que só poderíamos atribuir racionalidade ao método de produção da natureza se pudéssemos calcular as possibilidades de escolha dos meios e concluir que a natureza “decidiu” pelo meio mais eficiente tendo em vista o fim a ser atingido. Porém, segundo Nietzsche, a vida se apresenta numa infinidade de formas conformes a fins. Não há apenas uma forma possível ou apenas uma forma “ideal” da conformidade a fins para os entes naturais, que poderíamos qualificar como “conformidade a fins superior”, mas sim um leque incalculável de possibilidades incomensuráveis. Esse argumento se baseia na tese, cara a Nietzsche desde muito cedo e apresentada como um dos pontos centrais de sua argumentação nessas notas, de que a vida se define por uma multiplicidade infundável e um devir constante.<sup>44</sup>

Ainda no início das notas, logo após mencionar aquela “inteligência criadora”, Nietzsche fala da possibilidade de que haja um *poder inconsciente criador de conformidade a fins*, denominado de um modo um tanto quanto geral de “natureza” (KGW I/4, p. 550). Ele dá então o exemplo do instinto dos animais e sugere que se trata aqui da visão típica da filosofia da natureza (*Naturphilosophie*). O exemplo do instinto dos animais parece ser retirado da filosofia da natureza de Schopenhauer, a saber, do parágrafo 28 do segundo livro do *Mundo como vontade e representação*, dedicado à questão da teleologia. Ali, Schopenhauer sugere que:

o instinto dos animais nos fornece o melhor esclarecimento para a restante teleologia da natureza. Pois, se o instinto é como se fosse um agir conforme um conceito de fim, no entanto completamente destituído dele, assim também todos os quadros da natureza se assemelham aos feitos conforme a um conceito de fim e no entanto completamente destituídos dele. (MVR I, p. 227)

A presença de Schopenhauer se faz notar em diversos momentos dessas notas, e algumas das objeções apresentadas por Nietzsche se direcionam particularmente à versão schopenhaueriana da teleologia. Ao mesmo tempo, contudo, algumas teses de Schopenhauer são recebidas positivamente e desempenham um papel central no desenvolvimento da argumentação nietzscheana. Este é o caso, por exemplo, da tentativa de Nietzsche de suprimir os limites estabelecidos por Kant entre mecanismo e teleologia.<sup>45</sup> Este parece ser também o caso na passagem referida acima, onde Nietzsche aparenta estar buscando uma alternativa à concepção otimista e inflacionada da teleologia teísta num conceito um tanto quanto inespecífico de “inconsciente” como uma força natural

---

44 Trataremos com mais detalhes deste ponto na seção II.3.

45 Lange também parece ser uma fonte importante para Nietzsche no tocante a este ponto (cf. Lopes 2008, p. 153), mas acreditamos que ele tenha encontrado em Schopenhauer uma tese mais clara a esse respeito. Essa questão será discutida na seção II.4.

criadora de formas. De acordo com Claudia Crawford (1988, p. 190s.), Nietzsche estaria estabelecendo uma dicotomia entre, por um lado, a consciência inteligente dotada de conceitos presente no tipo de racionalidade que imputamos a nós mesmos e, por outro, uma força inconsciente agindo na natureza.

A tese de que Nietzsche se inspira em certa medida em Schopenhauer na tentativa de encontrar uma noção não intelectualista e deflacionada de intencionalidade, que deveria ser pressuposta nos processos de produção da natureza, pode parecer bastante paradoxal se temos em mente as reflexões do capítulo anterior. A constatação à qual fomos conduzidos ali era justamente de que Nietzsche recusava a atribuição por parte de Schopenhauer de um caráter absolutamente *não-intencional* à dimensão da vontade, resultante de seu dualismo metafísico básico entre vontade e representação. Se essa tese está correta, Nietzsche não poderia ter encontrado em Schopenhauer um conceito de intencionalidade capaz responder pelos processos de produção da natureza enquanto tal. Esse aparente paradoxo é, mais uma vez, fruto das ambiguidades da metafísica da vontade e de seu momento teleológico. Analisemos esse problema mais de perto.

Numa importante passagem das notas, Nietzsche diz que “a teleologia lança uma série de questões que são insolúveis ou que não foram solucionadas até agora” (KGW I/4, p. 553). O exemplo dado por ele é a questão acerca da *origem do intelecto*. É digno de nota o fato de que Nietzsche retoma aqui a questão fundamental de seus apontamentos sobre Schopenhauer. Como dito no início deste capítulo, há uma importante continuidade de temas entre esses dois textos, e um desses temas (talvez o mais relevante) é justamente a questão acerca dos limites da individuação e da origem do intelecto. Ao associar o tema da teleologia à questão sobre a origem do intelecto, Nietzsche abre uma nova perspectiva para a abordagem do problema que não estava explícita nos apontamentos de Leipzig. Apesar de não ser desenvolvida nas notas, essa perspectiva se mostra bastante produtiva ao nos debruçarmos sobre as ambiguidades do voluntarismo de Schopenhauer no tocante à teleologia e à origem metafísica do mundo como representação, temas centrais de sua filosofia da natureza.<sup>46</sup>

Já havíamos dito no capítulo anterior que, apesar de Schopenhauer insistir no caráter não cognitivo da vontade, ele se vale de um vocabulário inteiramente intencionalista ao descrever os mecanismos psíquicos mobilizados por ela na manifestação dos seus atos. Pode-se argumentar, é verdade, que esse aspecto concerne somente à dimensão imanente de nossa vida psíquica e pulsional. Isso equivaleria a dizer que a estrutura de nossos atos volitivos (conscientes e inconscientes) é marcada por uma orientação a um determinado fim, o que não significa que

---

46 As reflexões que se seguem são em grande parte devedoras dos comentários de Rudolf Malter (1991, p. 263-268) presentes no capítulo: “Der metaphysische Ursprung der Welt als Vorstellung”.



possamos atribuir uma finalidade à dimensão do querer em sua totalidade e, conseqüentemente, às objetivações da vontade como um todo. Isso fica claro na seguinte passagem do parágrafo 29 do primeiro tomo do *Mundo*: “a vontade sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. Todo ato isolado tem um fim; o querer como um todo não.” (MVR I, p. 231) Por conseguinte, prossegue Schopenhauer, as forças que se manifestam nos fenômenos da natureza não possuem uma finalidade em si. “De fato, a ausência de todo fim e limite pertence à essência da vontade em si, que é um esforço sem fim.” (MVR I, p. 230) Com isso, Schopenhauer nega qualquer tipo de racionalidade agindo segundo fins na produção das formas naturais.

Entretanto, ao abordar a origem do intelecto no seio da natureza, isto é, a origem da *representação*, ele se vale de uma argumentação profundamente teleológica. No capítulo anterior, quando falávamos sobre o que teria levado a natureza, segundo Schopenhauer, à produção de um mecanismo cognitivo, encontramos a resposta a essa pergunta na tese segundo a qual a gênese da consciência responde a uma necessidade interna, imanente ao desenvolvimento dos graus de objetivação da vontade. O intelecto como instrumento da vontade corresponde ao grau máximo na evolução de suas manifestações, é a *consumação (Vollendung)*<sup>47</sup> do processo evolutivo da vontade. O argumento parece pressupor justamente a existência, na natureza, de uma conformidade a fins inconsciente direcionada ao surgimento do intelecto e da consciência, responsáveis pela origem do mundo como representação. A origem deste último, por sua vez, está associada ao desenvolvimento dos organismos cujas atividades são guiadas por *motivos*.

Os graus cada vez mais elevados de objetividade da vontade levam finalmente ao ponto no qual o indivíduo, expressando a ideia, não mais pode conseguir seu alimento pelo mero movimento provocado por excitação. [...] Daí ser necessário o movimento por motivo e, por isso, o conhecimento, que portanto aparece como um meio [...] exigido nesse grau de objetivação da vontade [...] A vontade, até então a seguir na obscuridade o seu impulso, com extrema certeza e infalibilidade, acendeu neste grau de sua objetivação uma luz para si, como um meio que se tornou necessário para a supressão da desvantagem que resultaria da profusão e da índole complicada de seus fenômenos, dos mais complexos deles. (MVR I, p. 215)

Como dito acima, essa passagem sugere que devemos entender o processo de objetivação da vontade como um processo marcado por um certo direcionamento e, por conseguinte, por um tipo de intencionalidade. Tudo se passa como se fôssemos solicitados a pressupor uma conformidade a fins na natureza que tornasse possível uma tal ordenação dos fenômenos naturais, que sua interação, apesar de marcada por uma luta constante, resultaria na objetivação plena e última da vontade: o mecanismo representacional. Que essa tese esteja implicitamente pressuposta em toda a teoria das ideias apresentada por Schopenhauer parcialmente já no segundo livro, e mais exaustivamente no

---

47 Cf. Malter 1991, p. 263.

terceiro livro do *Mundo*, é algo que se pode deduzir da discussão que fizemos do tema na penúltima seção do capítulo anterior. De todo modo, o parágrafo 28 do segundo livro, de onde Nietzsche aparentemente retira o exemplo do instinto dos animais como possível “prova” da existência de um poder inconsciente criador na natureza, é repleto de trechos bastante elucidativos a esse respeito:

Embora no homem, como ideia (platônica), a vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não podia expressar a sua essência. A ideia de homem, para aparecer na sua atual significação, não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico. Todos esses reinos se complementam para a objetivação plena da vontade. A ideia de homem os pressupõe, assim como as flores das árvores pressupõem folhas, ramos, troncos e raiz. Os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem. (MVR I, 218s.)

Essa compreensão da natureza como uma “pirâmide” ordenada hierarquicamente será expressa por Schopenhauer através da noção de “finalidade externa”, que é marcada por uma “necessidade exterior”. Esta se refere ao fato de que cada parte da natureza está conectada às outras conforme a um fim e necessita delas para sua conservação e evolução: o homem necessita dos animais, estes uns dos outros e das plantas, que por sua vez precisam do solo, da água, etc., até o registro dos planetas, do sol, e assim por diante.

Como observa Malter (1991, p. 267), em sua tentativa de incorporar a teleologia à tese da objetivação da vontade, Schopenhauer não explica como é possível o *salto*, concebido como teleologicamente necessário, da vontade cega (destituída de qualquer mecanismo cognitivo) para a representação. Ele fala da necessidade de tal salto, mas não há qualquer explicação de como ele seria possível, dados os pressupostos de sua metafísica, já discutidos exaustivamente no primeiro capítulo. As afirmações concernentes à necessidade da passagem do estado inconsciente para o estado consciente da vontade são feitas, portanto, de modo inconsequente. Nesse sentido, a questão acerca da origem do intelecto permanece não resolvida.

Quando Nietzsche afirma que a teleologia lança uma série de questões importantes que permanecem sem resposta, o exemplo aludido por ele é justamente a questão sobre a origem do intelecto. Sabemos que a resposta ensaiada por ele nos apontamentos de Leipzig vai na direção de uma expansão dos limites da representação. Isso implica que deve haver um tipo de intencionalidade inconsciente agindo nos bastidores dos processos de produção da natureza. Mas essa intencionalidade não deve ser compreendida como uma racionalidade superior calculadora que se encontra fora do mundo e que seria responsável por sua arquitetura, tal como ocorre na teleologia teísta. Schopenhauer pode ter servido a Nietzsche, nesse sentido, como um 'caminho do meio', já que ele nega qualquer tipo de racionalidade no âmbito da vontade, sentido-se ao mesmo tempo

obrigado a reconhecer uma conformidade a fins no desenvolvimento dos seus graus de objetivação.<sup>48</sup> Na sequência da passagem na qual cita o exemplo do instinto dos animais, Nietzsche afirma que, nesse caso, não supomos um ser dotado de conhecimento fora do mundo, mas sim um tipo de mecanismo cognitivo que é imanente ao mundo, à própria natureza (KGW I/4, p. 550).

Mas se Nietzsche se inspira em certa medida em Schopenhauer na tentativa de encontrar uma noção não intelectualista de intencionalidade, por outro lado ele mobiliza seus argumentos também contra a concepção de teleologia deste último, sobretudo na medida em que ela se baseia na noção de *unidade da vontade*. No capítulo anterior, vimos de que modo ele havia problematizado a tentativa schopenhaueriana de atribuir à vontade o predicado da unidade. Esta crítica, sugerida a Nietzsche por Lange, está o tempo todo pressuposta nas notas sobre a teleologia. Analisaremos a crítica à noção de unidade em particular mais à frente, mas nos interessa aqui entender que tipo de objeção Nietzsche apresenta neste momento do texto contra a teleologia schopenhaueriana.

Um dos argumentos centrais de Schopenhauer, apresentado ainda no parágrafo 28 do segundo livro, sugere que o único verdadeiro esclarecimento acerca da harmonia interna dos fenômenos naturais, de sua acomodação recíproca e da necessidade de sua gradação nos é dado mediante o conhecimento da unidade da vontade (MVR I, p. 219s.). Nietzsche se refere a este argumento ao escrever em suas notas: “A coisa em si deve mostrar sua unidade na harmonia de todos os fenômenos. Todas as partes da natureza se encaixam, pois se trata de uma vontade una.” (KGW I/4, p. 551) A concepção segundo a qual todas as partes da natureza são interdependentes e têm um papel funcional na organização e no desenvolvimento do todo é complementada por Schopenhauer pela constatação de que, “no fundo, tudo isso se assenta no fato de a vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe exterior a ela, e ela é uma vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento.” (MVR I, p. 219) Ou seja, a interdependência das partes da natureza implica que elas necessitam umas das outras como alimento, o que resulta na luta ininterrupta da matéria pela matéria. No caso de Schopenhauer, portanto, não há uma associação, pelo menos do ponto de vista do próprio autor, entre teleologia e otimismo, como é sugerido por Nietzsche no início de suas notas (KGW I/4, p. 549). Poderia-se objetar aqui, entretanto, que há uma inconsistência na formulação schopenhaueriana do problema, assim como se pode notar uma certa inconsistência ou pelo menos uma ambiguidade fundamental na elaboração de sua teleologia, dada sua tese do caráter

---

48 Cacciola descreve um dos momentos centrais da conceitualização problemática de Schopenhauer acerca da teleologia e do finalismo na natureza do seguinte modo: “há uma prévia aceitação da hipótese do finalismo que teria por fundamento a Vontade e, a seguir, a contestação de uma intencionalidade exterior à natureza. Esse deslocamento da questão obedece à necessidade de explicar a finalidade na natureza de modo adequado, isto é, imanente, afastando pois toda e qualquer hipótese que faça com que ela resulte da intervenção de algo externo, de uma decisão ou de um plano intelectual. Schopenhauer recusa terminantemente a noção de uma inteligência ordenadora que propusesse seus fins à natureza. O alvo de sua crítica é portanto a teleologia antropomórfica.” (Cacciola 1993, p. 89) Sobre o problema da teleologia da natureza em Schopenhauer, cf. ainda De Cian 2008.

cego da vontade.

É isso, na verdade, que sugere o texto do próprio Nietzsche, uma vez que, para este, a constatação de uma luta terrível entre os indivíduos e as espécies é um argumento *contra* a teleologia: “a antítese de toda a teoria se configura por aquela luta terrível dos indivíduos (que também manifestam uma ideia) e das espécies” (KGW I/4, p. 551). A *desarmonia* das partes da natureza, constatável na luta sem fim que se trava entre elas, seria, assim, prova da existência da “não-conformidade a fins” (*Unzweckmäßigen*), o que, como vimos, já seria uma objeção contra a tese de um “mundo teleológico uno”, tal como pressuposto por Schopenhauer, apesar de não refutar a hipótese menos onerosa de mecanismos intencionais “inferiores” em ação nos processos naturais (ibid., p. 550). Para Nietzsche, “a explicação [oferecida por Schopenhauer, W.M] pressupõe, portanto, uma teleologia invariável (*eine durchgehende Teleologie*) que não existe.” (Ibid., p. 551)

O fato é que Schopenhauer concede à tese da unidade da vontade o mesmo papel explicativo que possuía a suposição de uma inteligência divina na teleologia teísta (Hill 2003, p. 80). Suas conclusões são praticamente as mesmas:

a translação dos planetas, a obliquidade da elíptica, a rotação da terra, a separação entre terra firme e oceanos, a atmosfera, a luz, o calor e todos os fenômenos semelhantes, que na natureza são aquilo que o baixo fundamental é na harmonia, acomodam-se plenos de pressentimento à geração futura de seres vivos, dos quais serão o sustentáculo mantenedor. Do mesmo modo, o solo se adapta à alimentação dos predadores, e todos estes àquele primeiro. Todas as partes da natureza se encaixam, pois é uma vontade una que aparece em todas elas (MVR I, p.226).

Nietzsche rejeita essa concepção, mas parece manter aquilo que lhe é sugerido por suas ambiguidades: a possibilidade de se pensar uma conformidade a fins associada a um certo tipo de intencionalidade inconsciente que nada tem a ver com a razão divina pressuposta hipoteticamente no kantismo e dogmaticamente na teleologia teísta. Como ele nos diz: “deve-se afastar todo interesse teológico da questão.” (KGW I/4, p. 550) Seria então o objetivo principal de Nietzsche nesse momento rejeitar uma concepção teológica parasitária da visão teleológica? É isso que nos é sugerido também pela seguinte passagem: “A eliminação da teleologia tem um valor prático: trata-se somente de recusar o conceito de uma *razão superior*: com isso já estaremos satisfeitos” (ibid., p. 554). Outras passagens que apontam na mesma direção são as seguintes: “a máquina se conserva, portanto ela é conforme a fins. Um juízo acerca de uma ‘conformidade a fins superior’ não nos compete. Podemos no máximo inferir uma razão, mas não temos nenhum direito de designá-la como superior ou inferior.” (Ibid., p. 552s.) Em outra passagem com o mesmo teor, lemos: “Vemos um método para se alcançar um fim, ou melhor: vemos a *existência* e seus meios, e concluímos que esses meios são conformes a fins. Aqui não há ainda o reconhecimento de um grau elevado, quanto

menos de um grau supremo de razão.” (Ibid., p. 554) Em consonância com isso e com o que discutimos mais acima sobre a questão dos critérios de atribuição de racionalidade, Nietzsche diz ainda, em outra passagem, que “no conceito de conformidade a fins não se encontra o reconhecimento de racionalidade.” (Ibid., p. 574)

Algumas dessas passagens são ambíguas e podem ser lidas na contra-mão da tese que procuramos defender. A interpretação desses trechos depende fundamentalmente da forma como entendemos o uso que faz Nietzsche das noções de razão, racionalidade e inteligência. Dado o caráter experimental, fragmentário e nada sistemático desses apontamentos, esse uso é profundamente equívoco. No início das notas havíamos encontrado ocasião para sugerir que Nietzsche estaria buscando entender a conformidade a fins a partir de algumas noções um tanto quanto inespecíficas como “razões menores”, “inteligência criadora” e “poder inconsciente criador”. A seguinte passagem, porém, parece refutar essa hipótese: “A vida, o organismo, não atesta uma inteligência superior: não atesta absolutamente nenhum grau invariável de inteligência. A existência dos organismos mostra apenas forças atuando cegamente.” (Ibid., p. 563)

Uma maneira de manter a credibilidade da nossa hipótese frente às ambiguidades em questão e em especial frente à sua aparente refutação nesta passagem é ressaltar o adjetivo usado por Nietzsche para qualificar o termo “inteligência”, tal como empregado por ele aqui. Nietzsche diz que não há nenhum “grau invariável de inteligência” (*keinen durchgehenden Grad von Intelligenz*). O adjetivo é o mesmo utilizado por ele ao rejeitar a concepção schopenhaueriana de teleologia: “uma teleologia invariável (*eine durchgehende Teleologie*), que não existe.” (Ibid., p. 551) Tal adjetivo (*durchgehend*) cobre qualidades como *constância*, *invariabilidade* e *uniformidade* (*unidade*). Nesse sentido, podemos pensar que a posição de Nietzsche consiste em afirmar que o processo de produção natural não é guiado por um método conforme a fins capaz de produzir uma atividade *constante*, *invariável*, *contínua*, *homogênea*, como resultado de um tipo de unidade metafísica fundamental exemplificada tanto pela ideia de uma entidade divina quanto pela noção schopenhaueriana de vontade. Ora, a existência de um método dessa natureza conduziria a uma tal regularidade e homogeneidade dos sistemas orgânicos em sua totalidade que nossas teorias biológicas e suas categorizações, uma vez conscientes dessa conformidade a fins universal, seriam infalíveis. Claramente esse não é o caso, assim como não é o caso que tais produtos da natureza dêem prova de uma tal uniformidade de seus sistemas (um certo ceticismo de inspiração langeana parece fornecer o pano de fundo para essa visão). Contudo, se formos capazes de conceber uma teoria falibilista acerca daquele mecanismo inconsciente de produção da natureza, uma teoria que reuna coerentemente falibilidade e intencionalidade e que atribua a esse mecanismo uma atividade *inconstante*, *variável*, *heterogênea* e *não unificada*, estaremos ainda autorizados a falar em um tipo

de “inteligência” (ou “inteligências”, como, aliás, o faz o próprio Nietzsche), sem com isso recairmos no escopo de sua crítica.

Mas essa solução dá conta apenas do problema apresentado na primeira parte do trecho acima citado, onde é dito que o organismo não prova nenhum grau invariável de inteligência. Há ainda a segunda parte: “A existência dos organismos mostra apenas forças atuando cegamente.” Esta é a tese mecanicista vinculada por Nietzsche, via Lange, à teoria darwinista. Ela diz respeito à noção de acaso e configura um dos momentos centrais de sua crítica à teleologia, sobre o qual nos debruçaremos agora.

## II.2. “O acaso pode encontrar a mais bela melodia”

Quando, no início das notas, Nietzsche sugere a existência de “razões menores”, de uma “inteligência criadora” ou de um “poder inconsciente criador” como um tipo de mecanismo imanente ao mundo, ele termina dizendo que ainda assim permanecemos no âmbito da metafísica. Ele afirma então: “por fim, pode ser possível uma solução a partir de um ponto de vista rigorosamente humano: a solução empedocliana, na qual a conformidade a fins aparece apenas como um caso entre muitos não conformes a fins.” (KGW I/4, p. 550) O que está por trás dessa afirmação é a tese de que podemos explicar o surgimento da conformidade a fins no reino natural com base em princípios puramente mecânicos. Como deve ter ficado claro pelo que foi dito na seção anterior, Nietzsche rejeita a ideia de que os processos naturais se dão em função de *causas finais*, pelo menos na medida em que concebemos essas causas finais nos termos da terceira *Crítica* de Kant. O passo kantiano que vai da constatação da conformidade a fins interna do organismo à hipótese de uma teleologia externa da natureza é recusado: “Teleologia: conformidade a fins interna. [...] uma conformidade a fins externa é uma ilusão (*Täuschung*).” (Ibid., p. 552s.) Segundo o jovem filólogo, a necessidade postulada por Kant de que pensemos os organismos e os produtos da natureza em geral como premeditados não existe mais. Inspirado pela discussão de Lange acerca do darwinismo, ele nega que sejamos obrigados a lançar mão de juízos de finalidade no âmbito das ciências da natureza, uma vez que o surgimento dos organismos pode agora ser explicado pela combinação da causalidade mecânica com a hipótese de acasos favoráveis. A referência a Empédocles é testemunho da influência direta da leitura de Lange. Atento às consequências que a teoria darwinista da luta pela existência traz para a tese teleológica, Lange a associa à refutação de Empédocles das teorias teleológicas a partir de sua doutrina dos acasos favoráveis. Isso dissolveria a necessidade de se pensar o conceito de conformidade a fins mediante a noção de *causa final* e,

com isso, a necessidade de se pensar a natureza como um sistema de fins ao qual poderíamos atribuir uma teleologia externa.

A associação entre Darwin e Empédocles é feita por Lange inicialmente por ocasião da discussão de uma resenha do livro de Christian Radenhausen, *Isis: der Mensch und die Welt*, no qual o autor faz remontar as consequências da teoria de Darwin à oposição de Empédocles contra a teleologia (Lange 1866, p. 401s.).<sup>49</sup> Contudo, segundo Radenhausen, as teses de Darwin necessitariam ainda de provas. O autor da resenha, cujo nome não é citado por Lange, se baseia nessa falta de evidências para sugerir que as hipóteses naturalistas de Darwin são tão temerárias quanto os pressupostos da visão de mundo teleológica. Lange não parece contestar a plausibilidade da afirmação de que as teses de Darwin tem um caráter profundamente hipotético. Antes, sua objeção ao resenhista de Radenhausen parte do fato de que a teleologia, tal como concebida até então, se fundava num pressuposto que, independentemente da veracidade das teses darwinistas, era claramente falso: o pressuposto *antropomórfico* de que deveríamos imputar ao suposto arquiteto do mundo uma racionalidade idêntica àquela que imputamos a nós mesmos quando agimos em função de um fim a ser atingido. É aqui que Lange parte então para uma discussão do *método da natureza*, que se refletirá em diversas passagens das notas de Nietzsche, dentre elas a passagem já discutida na seção anterior acerca dos critérios de atribuição de racionalidade às ações.

O argumento central de Lange diz respeito ao esbanjamento da natureza na criação dos seus produtos:

Se um homem, para atirar em um coelho, disparasse milhões de projéteis em campo aberto para todas as direções possíveis; se, para entrar num quarto trancado, ele comprasse dez mil chaves aleatórias e experimentasse todas elas; se, para ter uma casa, ele construísse uma cidade e deixasse as casas restantes ao vento e à ação do tempo, ninguém denominaria algo assim conforme a fins e muito menos suportamos, por detrás desse procedimento, uma sabedoria mais elevada, uma razão oculta e uma inteligência superior. (Lange 1866, p. 403)

Lange argumenta que esse é exatamente o modo segundo o qual procede a natureza. As leis da conservação e da reprodução das espécies, cujo conhecimento nos é dado pelas mais recentes ciências naturais, demonstram que há um desperdício colossal de embriões em todos os processos de reprodução na natureza. A perpetuação da espécie exige o perecimento de um número incalculável de seres para que haja ocasionalmente o encontro das condições adequadas que tornarão possíveis a manutenção e o desenvolvimento da vida. Portanto, o perecimento de embriões e o fracasso de uma infinidade de processos vitais já iniciados constituem a regra: o desenvolvimento apropriado (*zweckmäßig*) e “natural” é a exceção, determinada pela conjunção de

---

<sup>49</sup> Nietzsche parece ter adquirido o livro de Radenhausen no início de 1868, provavelmente motivado pela discussão de Lange (cf. Brobjer 2007, p. 241).

acazos favoráveis. Nesse sentido, o “método da natureza” é radicalmente diferente daquilo que identificamos como o método racional próprio à inteligência calculadora humana.

Numa das notas escritas a partir da leitura dessas passagens de Lange, Nietzsche diz: “Por outro lado, conhecemos o método da natureza de como um tal corpo 'conforme a fins' se origina, um método absurdo (*sinnlose*).” (KGW I/4, p. 553) Em outra passagem, na qual ele cita Schopenhauer, lemos o seguinte: “à natureza as obras não custam nenhum esforço; por isso a destruição é indiferente” (ibid., p. 561). Note-se que Nietzsche recorre também a Schopenhauer na tentativa de creditar a tese segundo a qual o método da natureza se define fundamentalmente por um esbanjamento irracional dos meios. Mas, como sabemos, as conclusões de Schopenhauer e de Lange são diferentes.

Schopenhauer reconhece que a natureza procede prodigamente, mas isso não constitui para ele um argumento contra a teleologia. No trecho do qual Nietzsche retira a citação acima, Schopenhauer reconduz o sentimento de espanto com o qual constatamos a prodigalidade da natureza a uma anfibolia dos conceitos. É verdade que nos espantamos ao verificar que a natureza destrói constantemente milhões dos seus produtos, cuja complexidade estrutural nos causa imensa admiração, mas esse espanto desaparece tão logo percebemos que ele se baseia num cálculo comparativo inválido: diferentemente do que ocorre com as produções humanas, que dependem da mediação do intelecto e do labor sobre uma matéria estranha, o que exige um enorme esforço, as produções da natureza não lhe custam esforço algum (WWV II, p. 375). Nesse sentido, afirmar que a natureza não procede conforme a fins pois seu método de produção não corresponde à racionalidade empregada nas produções humanas seria um mau uso (por excesso) do argumento da analogia técnica. Com efeito, não estamos autorizados a esperar que a natureza aja em conformidade com o método racional próprio às atividades humanas, simplesmente porque que não estamos autorizados a imputar racionalidade à natureza. O tipo de conformidade a fins que encontramos aqui deve ser de outra ordem.<sup>50</sup> Assim como a luta constante da qual a vida é palco não é, para Schopenhauer, um argumento contra a teleologia, tampouco o é o fato de que a natureza abandona à destruição a maior parte de suas criações. A familiaridade de Nietzsche com esse argumento pode ter servido como um contra-peso com relação à forma como ele parece ter se apropriado dos argumentos de Lange em favor do darwinismo.

Mas mesmo Lange reconhece que os argumentos apresentados por ele não eliminam todo e qualquer tipo de teleologia. No trecho de sua obra discutido acima, ao criticar a posição do resenhista do livro de Radenhausen, Lange deixa claro que seu argumento se direciona à forma da teleologia tal como apresentada até então, isto é, à sua variante antropomorficamente inflacionada

---

50 Cf. sobre isso De Cian 2008.



(Lange 1866, p. 402). mais à frente, após ter discutido o método da natureza e apresentado a noção de acaso, ele toca neste ponto mais uma vez:

Na realidade, com isso não se elimina toda teleologia; antes, se adquire um conhecimento acerca da essência objetiva da conformidade a fins do mundo fenomênico. Vemos claramente que, em detalhe, essa conformidade a fins não é a humana; que ela, na medida em que já tivermos conhecido os meios, tampouco é produzida por uma *sabedoria superior*, mas sim por meios que, *segundo seu conteúdo lógico*, são clara e decididamente *os mais baixos que conhecemos*. (Ibid., p. 405)

Se comparados às exigências lógicas próprias à racionalidade humana, os caminhos tortuosos da natureza se mostram como extremamente deficitários, supérfluos e ineficazes e, por isso, correspondem aos meios logicamente mais baixos que conhecemos. Mas isso, vale ressaltar, *se comparados às exigências lógicas próprias à racionalidade humana*. Com isso, é sobretudo a teleologia antropomórfica, como aquela de cunho teológico, que é descartada. Mas Lange, ao que tudo indica, não parece estar disposto a aceitar que haja qualquer tipo de intencionalidade, mesmo deflacionada, agindo na natureza. Uma tal concepção pertenceria ainda à metafísica e deveria ser rejeitada no âmbito da ciência natural e da filosofia crítica da natureza. Se há ainda algum espaço para a teleologia, ele estará limitado ao âmbito da poesia conceitual (ibid.).<sup>51</sup>

Em pelo menos um momento das notas, Nietzsche parece compartilhar essa posição: “a teleologia é, assim como o otimismo, um produto estético.” (KGW I/4, p. 554) Imediatamente antes desse trecho, lemos: “Valorização da teleologia em sua estima (*Würdigung*) pelo mundo humano das ideias.” (Ibid.) Essa sentença remonta diretamente a uma passagem da seção 2 do capítulo IV da *História do materialismo* de Lange, intitulada: “O sistema da natureza”. Nela, Lange avalia a consideração teleológica do mundo a partir de seu valor prático, enquanto um bem do espírito humano que não deve ser simplesmente descartado, como o fazem os materialistas:

Os materialistas, ao defenderem a regularidade de todo evento, persistem nesse círculo de ideias de modo muito leviano e com uma unilateralidade que é danosa para a correta estima (*Würdigung*) da vida espiritual, na medida em que apenas concepções humanas desempenham um papel nesse âmbito. Tão logo as concepções da teleologia, da inteligência na natureza, da ordenação e da alteração, etc. são destituídas da suposta objetividade, muito rapidamente surge o efeito de que essas concepções são consideradas como inferiores em seu valor para o homem, quando não são simplesmente descartadas como algo destituído de qualquer valor. (Lange 1866, p. 200)

Lange acusa os materialistas de serem incapazes de perceber que tais concepções, enquanto rebentos genuinamente espontâneos do espírito humano, fazem parte do patrimônio mais nobre do homem e tornam possível uma certa disposição de espírito e uma felicidade que não poderiam ser

---

51 Na segunda edição da *História do materialismo*, Lange concede algum espaço para a teleologia no âmbito da ciência natural. Mas a noção de teleologia pressuposta por ele nesse contexto se reduz à ideia de uma regularidade e de uma ordenação natural subsumível aos nossos conceitos no interior de um modelo estritamente mecanicista. Cf. sobre isso Michelini 2007, p. 233ss.

alcançadas por outros meios.

Seria essa então a posição de Nietzsche? É possível que sim. Essa leitura faz jus tanto às críticas de Nietzsche à visão teleológica quanto à sua aparente tentativa de salvaguardar um tipo menos oneroso de teleologia. Se essa tese estiver correta, então Nietzsche está dizendo que devemos prezar a teleologia como fabulação conceitual para fins edificantes, ao passo que, no âmbito epistemológico, devemos nos ater às explicações mecanicistas da natureza, isto é, ao darwinismo e ao empedocismo. O surgimento de organismos conformes a fins deve ser entendido como um evento possível entre um número incalculável de eventos possíveis num mundo determinado por leis puramente mecânicas. Isso é o que parece atestar as seguintes passagens: “a conformidade a fins originada como um caso especial do possível: um sem número de formas se originam, isto é, combinações mecânicas: entre estas inúmeras [formas] pode haver também formas capazes de vida.” (KGW I/4, p. 559) Essa passagem é também retirada de Lange (1866, p. 404s.). mais à frente, lemos: “O que governa incondicionalmente na natureza é o acaso, isto é, o oposto da conformidade a fins. O ímpeto que move as coisas é o acaso. Isso é *cognoscível*.” (KGW I/4, p. 568) Afinal: “o acaso pode encontrar a mais bela melodia.” (Ibid., p. 553)<sup>52</sup>

Por outro lado, Claudia Crawford (1988, p. 120) parece estar certa quando argumenta que

---

52 Essas passagens corroboram uma interpretação que atribui um caráter meramente estratégico à possível adesão de Nietzsche a uma visão de mundo compatível com algum tipo de teleologia. Como produto estético, uma concepção da natureza capaz de incorporar a noção de intencionalidade responderia a interesses práticos, sem ter qualquer relação com nossos interesses genuinamente cognitivos, cuja satisfação estaria restrita ao âmbito da investigação científica, identificada aqui ao materialismo mecanicista. Há razões para crermos que essa é de fato a atitude assumida por Nietzsche. Duas cartas desse período, uma a von Gersdorff (agosto de 1866) e outra a Paul Deussen (abril/maio de 1868) dão testemunho do compromisso de Nietzsche com o ceticismo epistemológico e o materialismo metódico, por um lado, e com a visão da metafísica como ficção conceitual, por outro (cf. Lopes 2008, p. 85ss.). Contudo, essa interpretação se depara com alguns problemas. Em primeiro lugar, Nietzsche não parece conceder a última palavra ao mecanicismo no que tange à explicação do fenômeno da vida. Discutiremos esse problema ao final desse capítulo. Em segundo lugar, tal interpretação parece conceder um peso muito grande ao engajamento de Nietzsche com o programa de Lange e à distinção estabelecida por este entre o que deve ser entendido como ciência, seu objeto e seus limites, por um lado, e o que deve ser visado puramente do ponto de vista do ideal, por outro. Com isso, ela não consegue dar uma resposta satisfatória à questão da adesão de Nietzsche a uma concepção da teleologia como algo interno aos próprios princípios da ciência da natureza, que encontramos em seus apontamentos do ano seguinte. Discutiremos esse problema com mais detalhes no próximo capítulo, onde analisaremos a influência de Eduard von Hartmann sobre o jovem Nietzsche. Vale adiantar aqui, porém, que a postura assumida então por Nietzsche frente à teleologia não parece se reduzir a um interesse meramente estratégico que dependeria do ponto de vista do ideal, mas responde a um interesse legitimamente cognitivo no âmbito da própria investigação científica. Assim, se é verdade, por um lado, que ele considera o reino da metafísica, enquanto reino da “verdade absoluta”, da essência ou da realidade em si, como uma dimensão que ultrapassa o alcance de nossos empreendimentos científicos, por outro lado, a assunção de algum tipo de teleologia na natureza, uma vez que a tenhamos destituído de sua suposta fundamentação teológica, não traz consigo a pretensão de um conhecimento da verdade absoluta ou do em-si extrafenomênico do mundo. Com uma teleologia naturalizada estaríamos ainda no registro do fenômeno (cf. sobre isso Schlüpmann 1977, p. 28). Nesse sentido, é possível que Nietzsche esteja propondo que a ciência poderia e deveria expandir seus horizontes para além da mera causalidade mecânica, sem que com isso seu status científico esteja ameaçado. Isso o distanciaria parcialmente da compreensão de Lange do método e dos limites da ciência da natureza, o que não significa introduzi-la necessariamente no registro da pura especulação metafísica. Ele certamente não pretende que a ciência da vida seja relegada à teologia ou à metafísica. Mas ao mesmo tempo ele não acredita que a vida possa ser explicada pelos modelos mecanicistas. Deve haver então uma solução intermediária: nem teocracia, nem fisiocracia. É nesse espaço intermediário que a noção de inconsciente desenvolvida pelo jovem Nietzsche parece adquirir seu significado próprio.

Nietzsche não sustenta uma compreensão puramente mecanicista de forças absolutamente cegas atuando na natureza. Antes, ele estaria buscando uma conciliação entre mecanismo estrito e teleologia através de quatro argumentos ou quatro “pontos” mencionados no fragmento 62[37]. Os quatro pontos são os seguintes:

1. Eliminação da concepção expandida de teleologia.
2. Limites do conceito. A conformidade a fins na natureza.
3. Conforme a fins igual a capaz de existência.
4. Organismos como pluralidades e unidades. (KGW I/4, p. 563)

Infelizmente, Crawford não deixa claro em que sentido esses quatro pontos refutariam a tese de que há somente forças cegas agindo na natureza. Uma possibilidade de interpretação é pensar que o primeiro ponto diz respeito à eliminação apenas da teleologia antropomórfica e teísta, deixando aberta a possibilidade de se pensar formas minimalistas de intencionalidade. Nesse sentido, o segundo ponto se referiria à limitação do conceito de conformidade a fins à conformidade a fins interna. Isso conduziria então ao terceiro ponto: entender a conformidade a fins como capacidade de viver (se a conformidade a fins do organismo não pode ser remetida a uma causa final, o que nos resta desse conceito é sua referência à capacidade de autorregulação e autoconservação do organismo, isto é, sua capacidade de viver), e entender a vida como o segredo que, em última instância, não pode ser explicado nem pela tese mecanicista, nem pela teleologia kantiana. Por fim, o quarto ponto diz respeito à tese de que nosso conceito de unidade, a partir do qual entendemos o organismo como indivíduo organizado, é relativo: toda unidade, seja ela orgânica ou inorgânica, envolve uma multiplicidade. Este ponto, do qual trataremos mais detalhadamente na próxima seção, está associado à tentativa de Nietzsche de suprimir os limites entre mecanismo e teleologia, tema sobre o qual nos debruçaremos também mais à frente.

A seção na qual se encontram esses quatro argumentos é intitulada “Uma falsa antinomia”. As notas que se seguem ao título parecem indicar, como argumenta Crawford, que Nietzsche entende a posição estritamente mecanicista como uma falsa antinomia à posição kantiana, o que é plausível se temos em mente que ele pretende dissolver a antinomia entre mecanismo e teleologia. Uma dessas notas é justamente aquela que apresentamos ao final da seção anterior como uma possível objeção à nossa tese de que Nietzsche estaria tentando manter um conceito deflacionado de intencionalidade através das noções de “razões menores” e “poder inconsciente criador”. Nietzsche diz ali que na natureza não há nenhum grau invariável de inteligência, e que a existência dos organismos mostra apenas forças atuando cegamente (KGW I/4, p. 563). As notas imediatamente anteriores a esta têm o mesmo tom: “se apenas forças cegas governam na natureza, então também os fenômenos conformes a fins são apenas aparentes, sua conformidade a fins é nossa *ideia*.” (Ibid.,

562) E na sequência: “As forças cegas agem de modo não intencional, portanto elas não podem dar origem a nada conforme a fins.” (Ibid.)

Ora, há pelo menos duas razões para crermos que Nietzsche apresenta essas posições como uma falsa antinomia à visão teleológica, e não como sua própria posição. A primeira delas está no próprio título da seção: “Uma falsa antinomia”. A segunda razão concerne particularmente ao último dos trechos citados. Nesse momento, Nietzsche já considera que o conceito de conformidade a fins se refere à mera capacidade de viver. Para ele, é evidente que há seres com tal capacidade, ou seja, seres conformes a fins. Se a consequência da tese segundo a qual só há forças cegas (não intencionais) agindo na natureza é que elas não podem dar origem a produtos conformes a fins, esta só pode ser uma posição falsa, uma vez que tais produtos, enquanto seres capazes de vida, existem efetivamente. Sua existência, portanto, atestaria que os processos de produção natural não decorrem da ação de forças meramente mecânicas; ou, posto de outro modo: o fenômeno da vida, como resultado de um arranjo complexo de forças naturais, não pode ser explicado integralmente através de uma redução estrita ao mecanicismo. A vida permanece um segredo. “Denominamos conforme a fins aquilo que se mostra capaz de vida. O segredo é somente ‘a vida’” (Ibid., p. 561).

Nietzsche aceita que, no que diz respeito à sua *forma*, uma descrição mecânica acerca da origem do organismo seja possível: “Portanto, quando os cientistas naturais afirmam que um organismo pode se originar a partir do acaso, isto é, não segundo causas finais, pode-se admiti-lo no que diz respeito à forma. A questão que se coloca, porém, é: o que é a ‘vida’.” (Ibid., p. 572) Ou seja, a questão da vida enquanto tal não pode ser respondida pelo mecanicismo. Ela exige um outro tipo de abordagem.

### II.3. O conceito de vida e a desconstrução da unidade do organismo

As notas sobre a teleologia contêm duas passagens nas quais Nietzsche esboça o que seria o plano de sua tese. A primeira corresponde ao fragmento 62[44]:

- Cap. I. O conceito de conformidade a fins (como capacidade para a existência)
- II. Organismo (o conceito indeterminado de vida, o conceito indeterminado de indivíduo.
- III. A suposta impossibilidade de se explicar um organismo mecanicamente (o que significa mecânico?)
- IV. A reconhecida ausência de finalidade na natureza em contradição com a conformidade a fins (KGW I/4, p. 567).

A segunda passagem encontra-se no fragmento 62[49]:

- Cap. I. A consideração teleológica é uma consideração segundo formas
- II. Formas (indivíduos) pertencem à organização humana e são dela derivadas.

### III. Força vital (*Lebenskraft*) = (ibid., p. 573).

O esboço do primeiro plano testemunha, antes de mais nada, a centralidade da tese nietzscheana de que a conformidade a fins deve ser entendida como a capacidade de viver (ou a capacidade de existir, de um modo mais geral). Este tópico resume o que viria a ser o conteúdo do primeiro capítulo da tese. A ele corresponde parcialmente o primeiro capítulo do segundo plano, que introduz a noção de *forma*. A afirmação de que a consideração teleológica se refere à capacidade de viver de um organismo tem como contraface a tese de que tal consideração tem por objeto a *forma* a partir da qual um indivíduo orgânico vem a ser. “O que vemos da vida é a forma; como a vemos, o indivíduo. O que se encontra por trás disso é incognoscível.” (Ibid., p. 575) Ou seja, a vida só se faz presente enquanto forma, na medida em que se manifesta numa determinada organização cuja estrutura formal é percebida exteriormente por nós como conforme a fins. Por sua vez, a forma é o que determina o organismo como *indivíduo*.

Segundo a tese nietzscheana, inspirada em Lange mas já presente em Schopenhauer (e derivada de Kant), a percepção de formas e, portanto, de indivíduos, é um produto da nossa organização, isto é, é algo relativo ao nosso mecanismo representacional. Este seria o tópico do segundo capítulo da tese de Nietzsche, tanto no primeiro plano quanto no segundo. “O organismo é uma forma. Se abstrairmos da forma, trata-se de uma pluralidade. [...] Organismo como produto de nossa organização.” (Ibid., p. 558) Guiado pelas referências e pelas fontes citadas por Lange, Nietzsche encontra respaldo para esta tese também na filosofia da natureza de Goethe e nos resultados das pesquisas empíricas de Virchow. A seguinte passagem da *Morphologie* de Goethe, extraída de Lange, é citada por Nietzsche num momento crucial das notas: “Todo ser vivo, diz Goethe, não é um indivíduo (*kein Einzelnes*), mas uma pluralidade: mesmo na medida em que nos aparece como indivíduo (*Individuum*), ele permanece um conjunto de seres vivos independentes.” (Ibid., p. 556)

Este momento crucial das notas sobre a teleologia constitui a primeira tentativa de Nietzsche de pensar o organismo como uma pluralidade de forças, tese que encontrará sua formulação plena na obra de maturidade sob a insígnia da teoria das vontades de poder. Esta passagem pode ser lida ainda no sentido de sua objeção à tese da unidade metafísica da vontade (já apresentada nas notas sobre Schopenhauer e que também configurará um dos momentos centrais de sua posterior crítica ao autor do *Mundo*). A tentativa de Schopenhauer de definir o estatuto metafísico da vontade a partir do predicado da unidade é rejeitada por Nietzsche com base, sobretudo, nas passagens de Lange nas quais ele discute a questão acerca da natureza do indivíduo orgânico e da oposição entre unidade e pluralidade. Segundo Alberto Toscano (2001, p. 49), uma dessas passagens parece ter

sido o que forneceu a Nietzsche a inspiração fundamental para o desenvolvimento do seu plano de tese sobre a teleologia, na medida em que ela aparece como um ponto de convergência para suas reflexões acerca das limitações teóricas do materialismo e dos limites da individuação:

O estudo das formas inferiores do mundo animal, que nos últimos decênios [...] experimentou notáveis progressos, não apenas elimina o antigo conceito de espécie, como lança uma luz inesperada sobre uma questão inteiramente distinta, mas que é de grande interesse para a história do materialismo: trata-se da questão acerca da essência do indivíduo orgânico. As novas descobertas neste campo, juntamente com a teoria celular, começam a exercer uma influência tão profunda sobre nossas concepções científicas e filosóficas, que é como se as questões originárias da existência fossem agora, pela primeira vez, colocadas ao pesquisador e ao pensador de forma clara. Nós vimos como o materialismo antigo cai na região do absoluto contra-senso na medida em que os átomos, sendo por ele considerados como o único existente, não podem ser suportes de uma unidade superior, pois além de choque e pressão não ocorre entre eles qualquer outro tipo de contato. Nós vimos ainda que justamente esta contradição entre unidade e pluralidade é própria do pensamento humano em geral, sendo a atomística apenas o caso onde ela se apresenta com mais clareza. A única escapatória consiste, também aqui, em conceber a oposição entre pluralidade e unidade como uma consequência de nossa organização, em supor que no mundo da coisa em si esta oposição se resolva de uma maneira para nós desconhecida ou que então nem sequer exista. Com isso nós escapamos do âmago da contradição, que consiste na suposição de unidades absolutas que jamais nos são dadas. Se concebermos toda unidade como relativa, se virmos na unidade apenas o resumo em nosso pensamento, então certamente não teremos com isso apreendido a essência mais íntima das coisas, mas pelo menos tornado possível a consistência da visão científica. A unidade absoluta da consciência de si não passa incólume a isso, mas não é nenhuma calamidade se uma ideia favorita de alguns milhares de anos é colocada de lado (LANGE, 1866, pp. 405-406. Tradução por Lopes 2008, p. 146).

A constatação dos limites explicativos do materialismo no tocante à oposição entre unidade e pluralidade e a crítica à concepção dogmática da matéria são alguns dos pontos centrais dessa passagem. Ademais, a ideia de que a relativização do conceito de unidade torna possível a consistência da visão científica está associada à tentativa de suprimir os limites estabelecidos por Kant entre os modelos explicativos que têm por objeto, por um lado, os indivíduos orgânicos e, por outro, os fenômenos inorgânicos. Com efeito, a consistência da visão científica, tal como entendida nesse contexto, depende da sua capacidade de explicar a formação dos organismos sem apelo a princípios teleológicos. O que nos leva a pensar em fins e conformidade a fins são as unidades discretas dos indivíduos orgânicos. Como nos diz Nietzsche, “não postulamos causas finais na natureza inorgânica, pois aqui não percebemos indivíduos, mas apenas forças.” (KGW I/4, p. 561) Nesse sentido, o movimento teórico de dissolução do indivíduo em uma multiplicidade tem por objetivo equacionar natureza orgânica e natureza inorgânica. Uma vez que a unidade do organismo é ilusória e podemos reduzi-la a uma multiplicidade de forças, podemos abordar o organismo com base nos mesmos métodos teóricos (científicos) dos quais lançamos mão para compreender a natureza inorgânica. A dissolução do conceito de indivíduo implica na dissolução do conceito de

“totalidade”, do qual depende nossa ideia de “fim”.

O conceito de totalidade, porém, é obra nossa. Aqui se encontra a fonte da representação do fim. O conceito de totalidade não está nas coisas, mas sim em nós.  
Essas unidades que chamamos organismos são, por sua vez, multiplicidades.  
Na realidade não há indivíduos, antes, indivíduos e organismos não são senão abstrações.  
Projetamos posteriormente a ideia de fim nas unidades produzidas por nós mesmos.  
(Ibid., p. 560)

Essa passagem retoma a tese apresentada na citação de Goethe sobre o caráter múltiplo dos organismos, localizada, na obra de Lange, na sequência do trecho sobre a essência do indivíduo orgânico. É ali também que se encontra a menção aos experimentos de Virchow, que apontam na direção de uma compreensão da unidade do organismo em analogia com a *unidade social de uma comunidade* (cf. Lange 1866, p. 405ss.). Dentro desse contexto, a tese do caráter relativo do nosso conceito de unidade torna possível recolocar a pergunta acerca do fundamento pré-individual do domínio da representação, supostamente resolvida por Schopenhauer mediante a oposição metafisicamente estilizada<sup>53</sup> entre o princípio de individuação como determinante do mundo multifacetado da representação, por um lado, e a individualidade una, suprema e absoluta da vontade, por outro. Como observa Toscano (2001, p. 51), nessa nova concepção o conceito de unidade parece ser banido da dimensão pré-individual, abrindo caminho para o estabelecimento de uma *prioridade ontológica da multiplicidade*. Com isso, o cenário schopenhaueriano é invertido. A relativização da unidade tem como resultado uma proliferação infinita da multiplicidade.

No mesmo sentido da leitura de Toscano, Lopes sugere que Nietzsche, em suas reflexões sobre a dimensão pré-individual, ou seja, “sobre aquilo que antecede a constituição pelo entendimento do mundo como representação”, está atento em não reproduzir os paradoxos schopenhauerianos (Lopes 2008, p. 147). Ora, segundo o que vimos no capítulo anterior, uma solução que não reproduza esses paradoxos deve ter em vista pelo menos dois pontos: 1) a ilegitimidade da atribuição do predicado da unidade à vontade e 2) os problemas relativos à origem do intelecto e da representação. Além disso, a perspectiva crítica herdada de Lange permanece o tempo todo como o horizonte contra o qual devemos confrontar nossas soluções, tendo sempre em vista que a realidade empírica é um produto antropomórfico. O passo dado por Nietzsche na direção de uma superação das aporias da metafísica da vontade consiste em identificar a dimensão pré-individual com o âmbito do devir e da multiplicidade vital (Lopes 2008, p. 148). O conceito de vida entra em cena aqui como um operador teórico fundamental que se refere ao domínio da produção material ou ontogênese. Este tópico corresponde ao que seria o capítulo III no segundo plano da tese elaborado por Nietzsche no fragmento 62[49], intitulado “força vital” (*Lebenskraft*).<sup>54</sup>

---

53 Cf. Lopes 2008, p. 145.

54 É importante sublinhar aqui a ocorrência deste termo nos apontamentos de Nietzsche, pois ele tem uma história

Nossos conceitos de finalidade, segundo a noção kantiana de conformidade a fins, dizem respeito somente às formas nas quais a vida se manifesta, àquelas formas cuja apreensão por nossas faculdades cognitivas é acompanhada por um sentimento de harmonia. A essas formas subjaz um devir incessante, com relação ao qual tais conceitos se tornam vazios.

O que nós retemos de um ser vivo não é nada mais do que formas. O que vem a ser eternamente é a vida; através da natureza de nosso intelecto capturamos formas: nosso intelecto é demasiado obtuso para perceber a metamorfose contínua; aquilo que lhe é cognoscível ele chama de forma. De fato não existe nenhuma forma, pois em cada ponto tem lugar uma infinidade. Cada unidade concebida (ponto) descreve uma linha. Similar

---

interessante para o escopo de nosso trabalho. Além disso, sua ocorrência nesse contexto pode ser vista, em conjunto com outras evidências, como mais um indicativo de que Nietzsche não está assumindo uma posição estritamente mecanicista. O conceito de *Lebenskraft*, como argumenta Goldmann (2011), remonta à literatura médica e antropológica do final do século XVIII, na qual é possível identificar os traços daquilo que virá a se constituir alguns anos depois como o movimento romântico. Trata-se, contudo, de um conceito que escapa a uma tentativa de definição unívoca. Ele parece se referir, em princípio, à força responsável pelos movimentos involuntários do corpo, como o metabolismo, a digestão e os batimentos cardíacos, para os quais uma explicação puramente mecânica não parecia satisfatória, mas que não poderiam ser remetidos de modo consequente à atividade da alma, uma vez que ocorrem de forma inteiramente inconsciente. A *Lebenskraft* aparece assim como um terceiro princípio ou substância, ao lado da alma e do corpo material. Ela está associada ainda à sensibilidade e à irritabilidade, isto é, à capacidade de perceber estímulos e de reagir a eles, assim como aos processos de constituição orgânica (força vital plástica). Um dos autores que atribuíram um papel central a esse conceito na formulação de suas teorias entre 1785 e 1791 foi Johann Gottfried Herder. Para este último, a *Lebenskraft* seria responsável pela organização e pela harmonização das partes do organismo numa totalidade. Trata-se de uma força genética, inata, com função de assimilação, secreção, formação orgânica, e que, em última instância, constitui o fundamento de nossas forças naturais, o “gênio interior de nosso ser” (Goldmann 2011, p. 127). Esse conceito foi igualmente importante para a fisiologia de Johann Friedrich Blumenbach, autor que, juntamente com Kant, foi responsável pelo estabelecimento de um programa científico para a pesquisa biológica da época (cf. Lenoir 1981). Blumenbach, que foi talvez o maior representante, no período, da teoria epigenética acerca do desenvolvimento dos organismos, afirma que uma energia vital, em última instância indefinível, manifesta-se de vários modos nos vários processos orgânicos. O termo *força*, aplicado aos efeitos observáveis dessa energia, tinha a função de unificar tais efeitos em torno de um princípio teleológico (Larson 1979, p. 235). Além do conceito de *Kraft*, Blumenbach mobilizou também o conceito de *Trieb*. Seria possível constatar, em todos os corpos organizados, um impulso formativo (*Bildungstrieb*), cujos efeitos não podem ser reduzidos às meras forças físicas e químicas. A *Lebenskraft* seria, assim, uma determinação universal de todos os organismos e, enquanto tal, constituiria a base da própria fisiologia (Larson 1979, p. 236). Essa noção foi recebida por pesquisadores que viriam a desempenhar um papel crucial no desenvolvimento ulterior do romantismo, como Goethe e Humboldt (Goldmann 2011, p. 129). O jovem Goethe, como observam Gödde e Buchholz (2011, p. 25), se inspirou na visão de mundo de Herder segundo a qual o homem deve ser pensando como um organismo atravessado pelas forças inconscientes da natureza. A “visão orgânica do mundo” comum a essas concepções vitalistas teve uma influência decisiva também para o desenvolvimento da filosofia da natureza de Schelling. Apesar de criticar o emprego do conceito de *Lebenskraft* como uma capitulação da razão frente ao problema da perscrutabilidade e da inteligibilidade dos processos de produção da natureza (cf. Goldmann 2011, p. 133; Richards 2002a, p. 293s.), Schelling compartilha de teses centrais que, sobretudo na concepção de Herder, fundamentavam o quadro teórico vitalista no qual o conceito de força vital tinha suas raízes (cf. Beiser 2013, p. 36s.; Gödde 2009, p. 37ss.). Algumas dessas teses correspondem à concepção dinâmica e à visão teleológica da natureza, ambas constitutivas da visão orgânica de mundo. Schelling se vale do conceito de *Bildungstrieb* de Blumenbach para caracterizar a dinâmica dos processos orgânicos e, indo além, eleva este conceito a um princípio especulativo que designa uma tendência universal da natureza, entendida como totalidade orgânica (cf. Reill 2005, p. 214s.). É em seu *Sistema do idealismo transcendental* (1800) que o termo “inconsciente” aparece pela primeira vez na forma substantivada, referindo-se à espontaneidade absoluta que está na base de todas as atividades da natureza e que configura a unidade incondicionada entre natureza e espírito (cf. Goldmann 2011, p. 138; Völmicke 2005, p. 144-194; Bowie 2010, p. 67s.). Dentro desse contexto, é possível constatar um percurso que vai da noção de *Lebenskraft* à noção de inconsciente no interior da tradição romântica e vitalista (cf. Gödde 2009, p. 42-54). O passo decisivo dessa transição foi dado pelo médico e filósofo Carl Gustav Carus, sob influência das filosofias da natureza de Goethe e Schelling. Carus, que diferentemente de Schelling mantém um uso positivo da noção de força vital, rejeita, seguindo aqui a tendência deste último, a separação entre força vital e alma, argumentando em favor de um *psicovitalismo* de cunho monista. Sua *Psyche* (conceito que dá título à sua obra principal publicada em 1846) constitui um princípio



ao conceito de forma é o conceito de indivíduo. Organismos são chamados de unidades, centros de finalidade. Mas unidades só existem para nosso intelecto. Cada indivíduo tem em si uma infinidade de indivíduos viventes. (KGW I/4, p. 570. Tradução por Lopes 2008, p. 151)

O que dissemos no início desse capítulo acerca de uma das críticas de Nietzsche a Schopenhauer se torna mais claro aqui. Nos apontamentos de Leipzig, ele acusava Schopenhauer de não ter reconhecido o caráter obscuro da região onde cessa a individuação. Essa seria uma das razões que teriam conduzido o autor do *Mundo* a paradoxos insolúveis. O pensamento da representação é aqui confrontado com seus limites, o problema da vida, que se apresenta como o verdadeiro enigma. Os conceitos de finalidade apresentados por Kant na terceira *Crítica* não são capazes de iluminar nossa compreensão da vida enquanto tal, pois eles se referem somente à forma,

---

unitário de tudo que é vivo, no qual a separação entre corpo, força vital e alma é suprimida. A *Lebenskraft* é, assim, como que assimilada à unidade do psiquismo. Outro pressuposto básico de sua teoria é a desconstrução da identificação entre o psíquico (alma) e o consciente. A alma já se encontra em atividade muito antes do surgimento da consciência, como no estágio embrionário do desenvolvimento humano, por exemplo. O inconsciente seria não apenas o princípio originário num sentido genético, mas ainda o princípio fundamental da maior parte tanto da vida mental como da vida orgânica em geral (cf. Gödde 2009, p. 47s., Goldmann 2011, p. 141s.). Apesar de ser Schelling o primeiro a empregar o termo inconsciente como substantivo, Carus foi o primeiro a fornecer uma conceitualização mais detalhada desse conceito. Além destes dois últimos, Schopenhauer também ocupa um lugar importante no processo de transição da noção de *Lebenskraft* à noção de inconsciente. Em seu escrito *Sobre a vontade na natureza* (1836), ele critica os representantes do que ele chama de “materialismo grosseiro e estúpido” por negarem até mesmo a noção de “força vital”, rebaixando a natureza a um jogo casual de forças físicas e químicas (N, p. 272; cf. Jordan 2006, p. 56, nota 217). Na segunda edição da mesma obra, assim como no segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, ele acusa de plágio o médico dinamarquês J. D. Brandis, autor de *Versuch über die Lebenskraft* (1795), com vistas à sua identificação entre força vital e vontade. Schopenhauer argumenta que Brandis, em dois artigos publicados em 1833 e 1834, apropriou-se de sua concepção segundo a qual a fonte primordial de todas as funções vitais é uma *vontade inconsciente*, que deve ser reconhecida como o *primum mobile* da vida, apresentando então, sem qualquer referência ao autor, sua tese de que a *Lebenskraft* deve ser identificada àquela vontade inconsciente (WWV II, p. 295s., N, p. 301-306; cf. ainda Goldmann 2011, p. 129). Essa tese é formulada por ele em *Parerga e Paralipomena* nos seguintes termos: “A força vital é certamente idêntica à vontade; de modo que aquilo que se apresenta à autoconsciência como vontade, é, na vida orgânica inconsciente, aquele *primum mobile* da mesma, o qual foi muito adequadamente designado como força vital.” (P II, p. 175) Por fim, um último nome deve ser destacado aqui, o de Adolph Trendelenburg. Apesar dos conceitos de força vital e de inconsciente não desempenharem um papel relevante na formulação de suas teorias, Trendelenburg foi um dos mais obstinados defensores da visão orgânica do mundo na primeira metade do século XIX. Sua filosofia, apresentada sobretudo nas *Logische Untersuchungen* (*Investigações lógicas*, publicadas pela primeira vez em 1840), tinha como meta a reabilitação da teleologia aristotélica no âmbito de uma reflexão especulativa, não nos moldes do idealismo hegeliano, criticado por ele, mas a partir das mais recentes pesquisas em embriologia e na fisiologia dos sentidos. Aqui, ele segue os passos de cientistas naturais tais como Johannes Müller, Virchow e von Baer (cf. Cruz 2015). A fonte primária de sua visão de mundo parece ser, contudo, a filosofia da natureza de Schelling (cf. Beiser 2013, p. 32-37). Beiser destaca os três aspectos centrais da visão de mundo de inspiração schellingeana defendida por Trendelenburg: o dinamismo, o monismo e o organicismo (teleologia). Trata-se aqui de uma clara reação à física cartesiana, de cunho estático, dualista e mecânico, e que teve uma influência decisiva no desenvolvimento do materialismo moderno. Com exceção de Blumenbach, todos os nomes referidos aqui (Herder, Goethe, Schelling, Carus, Schopenhauer e Trendelenburg, além de J. Müller e Virchow) são mencionados por Nietzsche nas notas sobre a teleologia, seja no corpo de suas reflexões (Goethe e Schopenhauer), seja em suas listas de leitura. Não é possível afirmar com certeza quais dessas obras foram efetivamente lidas por ele nesse momento e qual o efeito que essas possíveis leituras tiveram sobre suas reflexões, mas essa lista de nomes pode ao menos lançar uma luz na nossa compreensão de qual era o contexto teórico a partir do qual o jovem filólogo e aspirante a filósofo estava pensando o problema da vida. Ademais, alguns desses nomes, assim como algumas das teses apresentadas rapidamente aqui, reaparecerão mais à frente na nossa discussão da posição assumida por Nietzsche com relação à teleologia entre 1869 e 1870.

produto posterior da representação. O devir incessante permanece inapreensível.

Precisamos das causas finais para explicar que algo vive? Não, somente para explicar como ele vive.

Precisamos das causas finais para explicar a vida de uma coisa?

Não, a “vida” é algo para nós inteiramente obscuro, sobre o qual não somos capazes de lançar nenhuma luz nem mesmo mediante causas finais.

O que tentamos tornar claro para nós são somente as formas da vida. (Ibid., p. 571)

O caráter obscuro da vida é incontornável. Como devemos entender então essa dimensão de uma produtividade incessante designada pelo termo “vida”? Ao insistir em sua incognoscibilidade, Nietzsche deixa claro, por um lado, que ele não quer recair nos mesmos paradoxos que ele havia identificado em Schopenhauer. Por outro lado, devemos estar atentos ainda ao fato de que ele não pretende reduzir o fenômeno da vida aos processos meramente mecânicos que delimitam o campo de investigação do materialismo. Insistir na incognoscibilidade da vida é confrontar o próprio materialismo com seus limites, uma vez que a força produtiva responsável pela constituição da natureza em geral é impenetrável aos modelos explicativos mecanicistas. Por mais que demonstre sua adesão ao empedocismo e ao darwinismo enquanto alternativas à teleologia antropomórfica (alternativas muito mais promissoras e epistemicamente mais bem fundamentadas), Nietzsche não abandonou a tentativa de determinar uma *interioridade* nos processos de individuação que ultrapassa o escopo do mero mecanismo. Essa tentativa, schopenhaueriana em sua essência mas anti-schopenhaueriana nos seus resultados, nem sempre é explícita. Num dos poucos momentos das notas em que ensaia uma qualificação dessa dimensão interior, Nietzsche diz que não podemos conceber a vida, isto é, a “existência sensível e florescente”, a não ser a partir de uma analogia com o humano (Ibid., p. 576). Evidentemente não se trata mais de atribuir um tipo de racionalidade à natureza. A consistência e a legitimidade de uma tal visão dependerão agora do *grau* e do *teor* dessa analogia. Que tipo de características encontradas em nós devemos projetar na natureza para que possamos ensaiar uma compreensão de sua produtividade, e em que grau devemos pressupô-las em seus processos de produção? A primeira dica presente nessa nota é que devemos entender a vida como algo em constante crescimento e cujos processos são marcados por um tipo de sensibilidade.<sup>55</sup> Pouco antes dessa anotação encontramos a mesma qualificação: “A ‘vida’ entra em cena com a sensação.” (Ibid., p. 575) A sequência dessa nota é ambígua, na medida em que parece recair no antropomorfismo: “‘Viver’ é existir conscientemente, isto é, de modo semelhante ao humano.” (Ibid.) Logo em seguida, porém, é colocada a questão: “Na ausência de uma consciência de si?” (Ibid., p. 576)

---

<sup>55</sup> A caracterização da vida nesses termos (sensibilidade e crescimento) parece retomar alguns aspectos da definição da *Lebenskraft* tal como vimos na nota anterior.

Devido ao tipo de texto com o qual estamos nos confrontando, não é de se espantar que nos deparemos com sentenças aparentemente paradoxais e com apontamentos que parecem destoar do sentido mais geral das notas. De todo modo, seguindo o princípio de caridade interpretativa, o que podemos extrair das dicas que nos são dadas por Nietzsche nessas passagens é que, se considerarmos a vida somente na medida em que se manifesta exteriormente nos organismos que percebemos como *objetos*, teremos em vista sua *forma*, o que pode nos conduzir, por um lado, à ideia de uma conformidade a fins de tipo kantiano ou, por outro, à tese epistemicamente menos onerosa do mecanicismo. Porém, se considerarmos a vida na medida em que se manifesta *em nós mesmos*, teremos uma compreensão *a partir de dentro*. Trata-se de uma abordagem fenomenológica: na medida em que estamos vivos, temos uma compreensão íntima da condição de vivente a partir da perspectiva de primeira pessoa (Hill 2003, p. 93). Se formos então capazes de nos valer com parcimônia e de um modo um tanto quanto minimalista dessa compreensão fenomenológica, concluiremos que a vida não exige consciência, tal como a encontramos em nós; tampouco racionalidade, uma vez que esta se encontra indissociavelmente ligada à ideia de consciência tal como a encontramos em nós. Mas a vida exige algo como *sensação*, o que torna possível um “*trabalho inconsciente*” das partes (KGW I/4., p. 576) que depende de um tipo de *percepção mútua*. Avançando essa tese, poderemos dizer que esse trabalho inconsciente das partes depende de um tipo de intencionalidade que difere fundamentalmente da intencionalidade que atribuímos às nossas ações racionais conscientemente elaboradas. Se esta tese estiver correta, devemos concluir que a noção nietzscheana de vida está associada a um tipo de *vitalismo* que é receptivo a certos princípios teleológicos minimais (associados à ideia de uma conformidade a fins interna), mas que não dependem de uma tese antropomorficamente inflacionada. A expressão conceitual dessa posição estaria manifesta na ocorrência do termo *Lebenskraft* como um dos tópicos a serem desenvolvidos como capítulos do seu trabalho de doutoramento.

Dissemos acima que Nietzsche está atento em não recair nos paradoxos aos quais Schopenhauer é conduzido pelos pressupostos de sua metafísica, e que uma solução que não reproduza esses paradoxos deve ter em vista pelo menos dois pontos: 1) a ilegitimidade da atribuição do predicado da unidade à vontade e 2) os problemas relativos à origem do intelecto e da representação. Ao tornar possível uma proliferação infinita da multiplicidade e sua prioridade ontológica, Nietzsche não corre o menor risco no que diz respeito ao primeiro ponto. Mas o segundo ponto é consideravelmente mais problemático. Ele concerne sobretudo à questão discutida ao final do capítulo anterior acerca da atribuição de um caráter representacional à dimensão pré-individual (no caso de Schopenhauer, à dimensão da vontade), para que se possa explicar a origem do intelecto no seio da natureza.

Para Toscano (2001, p. 53), a adesão do jovem Nietzsche (via Lange) ao empedoclistismo e ao darwinismo é profunda e decisiva, de modo que a crítica de Nietzsche à teleologia teológica implicaria na rejeição de qualquer analogia com a intencionalidade da produção técnica, no sentido de que devemos pensar os processos de produção da natureza em termos *absolutamente não-representacionais e não-intencionais*. Aliás, é nesse sentido que ele interpreta aquela passagem na qual Nietzsche fala de um poder inconsciente criador. O termo “inconsciente” seria equivalente a “não-intencional”, “não-representacional”, como no caso das forças cegas pressupostas pelo mecanicismo. Reconhecendo que a confrontação de Nietzsche com Kant, Schopenhauer e Lange, no tocante à questão da individuação, o conduziu à questão acerca da dimensão pré-individual, entendida por ele como a dimensão da vida enquanto multiplicidade produtiva, Toscano afirma que a solução ensaiada por Nietzsche mantém a exigência materialista de que devemos explicar a individuação e a representação em termos não-representacionais. Ele denomina essa tese de tese da “assimetria da produção” (Toscano 2001, p. 60). Há aqui um importante ponto de convergência entre o problema da ontogênese e o problema da origem da própria representação (isto é, da origem do intelecto). De acordo com nossa interpretação, se a ontogênese deve ser explicada em termos não-representacionais, a origem do intelecto permanece, como no caso de Schopenhauer, inexplicável. Toscano afirma que, após percorrer o caminho que reconduz o problema kantiano acerca do orgânico ao problema da vida, Nietzsche retorna à questão dos limites da individuação, questão fundamental de suas notas sobre Schopenhauer. Ora, um tratamento consequente dessa questão, nesse momento, não pode ignorar as conclusões às quais ele havia chegado naquelas notas. Se a tese da assimetria estiver correta, ou seja, se devemos realmente considerar a dimensão da vida (a dimensão pré-individual da produtividade incessante) em termos absolutamente não representacionais, a origem da representação se torna inteligível. Como se dá a ontogênese? De onde emerge espontaneamente a capacidade de individuar uma multiplicidade? Como surge o intelecto no seio dessa multiplicidade? Como o intelecto é ele mesmo individuado? Essas são questões cuja resposta dependerá do desenvolvimento do pensamento nietzscheano nos anos posteriores, nos quais um tipo de ontologia experimental virá à tona (que culminará finalmente na formulação tardia da hipótese das vontades de poder), mas uma primeira tentativa de resposta já se encontra pressuposta aqui.

Uma vez que Nietzsche não está mais pensando a dimensão pré-individual em termos schopenhauerianos, isto é, a partir de predicados extraídos por negação da representação, ele está autorizado a pensar de modo não-dualista. Se já nos apontamentos de Leipzig ele denunciava os paradoxos inerentes à ideia de uma vontade cega e sugeria que devemos conceber o intelecto (no sentido de um tipo de faculdade representacional ou mecanismo intencional) como um predicado da

vontade, ele não pode acreditar ser capaz de lidar de modo consequente com a questão da origem do intelecto retornando a uma concepção não-representacional da dimensão pré-individual. Por outro lado, porém, é evidente que muitas passagens das notas (talvez a maior parte delas) sugerem uma tal concepção. Essa tendência parece responder a uma impressão profunda suscitada no jovem filólogo pela leitura de Lange e pelo seu primeiro contato com o darwinismo. No próximo capítulo, veremos como essa impressão pode ter sido relativizada pela leitura de Eduard von Hartmann, que, em sua *Filosofia do inconsciente* (1869), apresenta uma série de críticas ao darwinismo e busca restabelecer um tipo de teleologia que tem como foco a força produtiva que se manifesta essencialmente nos processos internos ao organismo. No momento, resta-nos analisar em que medida a crítica de Nietzsche à oposição kantiana entre mecanismo e teleologia pode fornecer mais subsídios para nossa tese de que o compromisso de Nietzsche com uma explicação puramente mecanicista dos fenômenos naturais não deve ser sobrestimado.

#### **II.4. A supressão dos limites entre mecanismo e teleologia**

Dissemos anteriormente que a tese nietzscheana segundo a qual nosso conceito de unidade é relativo – de onde se conclui que toda unidade, seja ela orgânica ou inorgânica, envolve uma multiplicidade – está associada à tentativa de suprimir os limites entre mecanismo e teleologia. A indeterminação do nosso conceito de indivíduo, a dependência desse conceito em relação à noção de forma, a conclusão de que nosso conceito de conformidade a fins se refere justamente à forma e a constatação de que esta última, além de pertencer ao modo como nos representamos o mundo, é uma característica que pode ser encontrada também em fenômenos inorgânicos, como os cristais, conduz Nietzsche ao argumento de que, se somos obrigados a reconhecer um tipo de princípio teleológico nos organismos, devemos reconhecê-lo também em certos domínios do mundo inorgânico: “De fato, somos obrigados a perguntar por causas finais também no caso do cristal que se desenvolve.” (KGW I/4, p. 571) O fenômeno da cristalização<sup>56</sup> é um exemplo emblemático de que o critério formal que supostamente tornaria necessário o apelo a princípios teleológicos se aplica igualmente a conjuntos de fenômenos que ultrapassam a esfera do orgânico. “A dedução de que os organismos são os *únicos* fins da natureza não logrou êxito.” (KGW I/4, p. 566)

O cerne do argumento em questão consiste em mostrar que não estamos autorizados a lançar

---

<sup>56</sup> Nietzsche menciona o fenômeno da cristalização também na página 565. Posteriormente, além de se referir a esse fenômeno nos fragmentos preparatórios para *O nascimento da tragédia*, no contexto de suas reflexões sobre a força artística criadora de formas na natureza (N 1872 19[142] e 7[117]), ele lança mão desse exemplo mais uma vez num apontamento de 1885, num contexto semelhante, para falar de um “pensamento primitivo” em atividade nas forças naturais de formação (cf. N 1885, 41[11]).

mão de dois modelos teóricos distintos para explicar os fenômenos orgânicos e inorgânicos, argumento que já estava presente no movimento de relativização do conceito de unidade: “devemos conceder que, na natureza orgânica, no comportamento dos organismos uns com relação aos outros, não existe nenhum outro princípio além daquele existente na natureza inorgânica.” (Ibid., p. 568) Nesse sentido, o dualismo entre mecanismo e teleologia deve ser suprimido. A essa supressão corresponde, em última instância, a supressão da distinção entre juízo determinante e juízo reflexivo no vocabulário kantiano.

Para Kant, nosso conhecimento objetivo do mundo e o conceito de explicação que empregamos em referência aos fenômenos abarcados por esse tipo de conhecimento dependem da correta aplicação dos conceitos puros do entendimento ao diverso da sensibilidade, o que corresponde aos juízos determinantes. Essa categoria de juízos está restrita ao âmbito da causalidade mecânica evidenciada pela observação empírica e elucidada pela física. Em diversos momentos das notas, sobretudo nas passagens nas quais dialoga com Kant direta ou indiretamente (via Kuno Fischer) e busca entender o modo como este compreende o conceito de mecanismo, Nietzsche parece sugerir que de fato devemos restringir nosso conceito de explicação, isto é, daquilo de que temos conhecimento objetivo, ao âmbito da causalidade mecânica: “apenas o modo mecânico de surgimento das coisas é cognoscível. Uma classe de coisas não é cognoscível. Nós compreendemos apenas um mecanismo.” (Ibid., p. 558) E mais à frente, lemos: “Na verdade uma coisa é certa: que só conhecemos aquilo que é mecânico. O que se encontra para além de nossos conceitos é completamente incognoscível.” (Ibid., p. 559) Essas passagens pressupõem a noção kantiana segundo a qual o organismo não se enquadra na categoria de entes cuja origem pode ser explicada pelo modelo mecanicista. Anteriormente a essas duas passagens, porém, já encontramos a tese, defendida por Nietzsche, segundo a qual nosso conceito de organismo é indeterminado e nosso conceito de unidade é relativo. Como vimos, essa tese, se encarada de modo consequente, já implica numa dissolução daquele dualismo. É justamente o caráter indeterminado desses conceitos que permite a Nietzsche questionar aquela antítese kantiana (cf. Lopes 2008, p. 151). Assim, o fato de Nietzsche ainda insistir na diferença entre mecanismo e organismo neste ponto sugere que ele está descrevendo a posição kantiana num determinado contexto argumentativo (como ocorre em diversos momentos das notas), e não apresentando sua própria posição.

De todo modo, a progressão das notas não deixa dúvidas quanto a isso: a posição de Nietzsche é de que não devemos mais nos sentir obrigados a lançar mão de modelos explicativos distintos ao abordar os fenômenos orgânicos e os inorgânicos: “Causas finais, assim como o mecanismo, são formas humanas de percepção. Apenas o matemático é conhecido de modo puro. A lei (na natureza inorgânica) é, enquanto lei, algo análogo às causas finais.” (KGW I/4, p. 564) O

resultado dessa operação (de supressão dos limites entre orgânico e inorgânico, entre mecanismo e teleologia) é dúbio: por um lado, se não precisamos de um princípio teleológico para explicar a causalidade presente no mundo inorgânico, tampouco precisamos de um tal princípio para compreender os fenômenos orgânicos. Essa alternativa corresponde à alternativa encontrada pelo materialismo, ao qual muitas vezes Nietzsche parece se filiar. Por outro lado, porém, podemos pensar da seguinte forma: se precisamos de um princípio teleológico para compreender os fenômenos orgânicos, necessitaremos também de algum tipo de princípio teleológico para explicar e conceder unidade à regularidade dos fenômenos inorgânicos. Ao contrário do que seria de se esperar, dado o tom geral das notas, em alguns momentos Nietzsche parece estar mais inclinado a esta alternativa. Como afirma Lopes, Nietzsche “sugere uma redução das causas mecânicas a causas finais e do uso constitutivo ao uso reflexivo da faculdade de julgar” (Lopes 2008, p. 151). A redução do caráter constitutivo dos juízos determinantes a um caráter meramente regulativo tornaria despovoada a classe de juízos explicativos e, segundo Lopes, indicaria o primeiro passo de Nietzsche rumo a um ficcionalismo generalizado.<sup>57</sup> Em uma passagem crucial, Nietzsche cita Kant e conclui, em contraposição a este, que todos os juízos que denominamos determinantes não passam de juízos reflexivos:

“só podemos compreender plenamente aquilo que nós mesmos podemos construir e trazer à existência segundo conceitos.”

Deste modo, apenas o matemático pode ser plenamente compreendido (ou seja, compreensão formal). Estamos de resto face ao desconhecido. Para administrá-lo, o

---

57 Na esteira da interpretação de Lopes, Ricardo Dalla Vecchia (2014, p. 115) procura mostrar que esse movimento argumentativo do jovem Nietzsche configura o que poderíamos chamar de “protótipo do perspectivismo”, uma vez que ele implica na tese de que todos os juízos supostamente explicativos corresponderiam tão somente a hipóteses regulativas de caráter ficcional. A noção de conformidade a fins seria igualmente fruto de uma atividade de interpretação e ficcionalização que, por sua vez, seria “expressão de um poder inconsciente, que cria e se serve do conhecimento para as funções vitais como fortalecimento, crescimento, preservação.” (Dalla Vecchia 2014, p. 116) Ao que tudo indica, a recondução proposta por Dalla Vecchia da atividade de interpretação a um “princípio vital”, nesse contexto, corresponde a uma tentativa de ver aqui uma antecipação da relação essencial, estabelecida por Nietzsche em sua obra de maturidade, entre perspectivismo e vontade de poder. Segundo essa concepção, é a própria atividade das vontades de poder que deve ser vista como “interpretante”, ou seja, as vontades de poder são elas mesmas *processos de interpretação*. Essa é a tese central do perspectivismo maduro de Nietzsche, que atribui aos componentes volitivos de sua ontologia especulativa qualidades de agentes cognitivos, daquilo que podemos chamar, para usar um termo de Dennett (1996, p. 34ss.), de “sistemas intencionais”. A nosso ver, há aqui uma noção deflacionada de conformidade a fins, na medida em que todo querer é sempre um querer-algo, ou seja, possui uma estrutura minimamente teleológica, pois está direcionado a um “fim” (cf. Stack 1983, p. 246s., Richardson 1996, p. 21). Das qualidades cognitivas e intencionais atribuídas a estes componentes volitivos Nietzsche extrai sua capacidade para o estabelecimento de acordos políticos (cf. sobre isso Lopes 2012), com base nos quais a relação agonística entre tais “agentes” é organizada de modo a tornar possível a manutenção de um sistema relativamente harmônico. Se assumirmos a tese de que o jovem Nietzsche, nas notas sobre a teleologia, vê no próprio conceito de conformidade a fins e na atividade interpretativa de forma geral a expressão de um poder inconsciente criador que se serve do conhecimento com vistas a uma intensificação das funções vitais (tese que é defendida também por Cavalcanti 2005, p. 76), estaremos realocando a noção de conformidade a fins novamente no registro daquilo que antecede a própria conceitualização. Esse passo especulativo, que me parece estar de fato presente (mesmo que implicitamente) nas reflexões de Nietzsche, é o que o aproxima da *Naturphilosophie* de Schelling e Goethe, por um lado, e, por outro, do movimento de reabilitação da teleologia nas ciências da vida da época, a partir da constatação da insustentabilidade da distinção kantiana entre regulativo e constitutivo (cf. sobre isso Zammito 1998; Larson 1979). Voltaremos a esse ponto na seção 5.3 do terceiro capítulo deste trabalho.

homem inventa conceitos, que apenas unificam uma somatória de propriedades que se manifestam, mas não tocam a coisa.

A eles pertencem força, matéria, indivíduo, lei, organismo, átomo, causa final.

Eles não são juízos constitutivos, mas tão somente juízos reflexivos. (KGW I/4, p. 565. Tradução por Lopes 2008, p. 152)

A ideia de que os conceitos científicos tem um caráter regulativo e, portanto, correspondem a ficções que nos auxiliam na assimilação da realidade, já havia sido proposta por Lange em sua crítica à interpretação dogmática da ciência (cf. Lopes 2008, p. 152s.). Essa parece ser uma das inspirações de Nietzsche. Por outro lado, a tese que vê como incorreta a oposição kantiana entre orgânico e inorgânico no tocante à aplicabilidade da explicação mecanicista, assim como o exemplo dos cristais mencionado acima e a ideia de que somente o matemático nos é conhecido de modo pleno e puro, parecem remeter a Schopenhauer. Numa importante passagem ao final de sua *Crítica da filosofia kantiana*, publicada como apêndice ao primeiro tomo do *Mundo*, Schopenhauer escreve:

Com razão ele [Kant] afirma que jamais chegaremos a explicar a constituição dos corpos orgânicos a partir de causas meramente mecânicas, entre as quais ele entende o efeito não intencional e regular de todas as forças universais da natureza. Mas eu vejo aqui uma lacuna. Com efeito, ele nega essa possibilidade de explicação apenas com vistas à conformidade a fins e à aparente intencionalidade dos *corpos orgânicos*. Nós, entretanto, achamos que, também onde estes não se encontram, os fundamentos explicativos não podem ser transferidos de *um* domínio da natureza para outro; antes, tão logo entramos em um novo domínio, eles nos abandonam e, no lugar deles, entram em cena novas leis fundamentais, cuja explanação não se pode de modo algum esperar daquelas pertencentes ao domínio anterior. Assim, no domínio do mecânico propriamente dito regem as leis da gravidade, da coesão, da rigidez, fluidez, elasticidade, as quais em si [...] existem como exteriorizações de forças não mais explicáveis, mas constituem elas mesmas os princípios de toda ulterior explicação, que consiste meramente na remissão a elas. Caso deixemos esse domínio e passemos aos fenômenos do quimismo, da eletricidade, do magnetismo, da cristalização, aqueles princípios não são mais utilizáveis, sim, aquelas leis não valem mais. [...] Assim, por exemplo, jamais conseguiremos explicar, segundo as leis do mecanismo propriamente dito, a solução de um sal na água, para não mencionar os fenômenos mais complicados da química. (MVR I, p. 661s.)

Já no livro II do primeiro tomo do *Mundo*, Schopenhauer insistia no caráter de imperscrutabilidade de *toda* força atuante na natureza, não apenas daquelas responsáveis pela formação de indivíduos orgânicos: “a força em virtude da qual a pedra cai na terra, ou um corpo repele outro, não é menos estranha e misteriosa em sua essência íntima do que aquela que produz os movimentos e o crescimento de um animal.” (MVR I, p. 154) Em *Parerga e paralipomena*, ele desenvolve essas reflexões a partir de uma discussão acerca da oposição entre matéria e espírito. Ali, ele critica a crença na transparência da matéria, comum entre os materialistas dogmáticos, e sua convicção de que os fenômenos (sobretudo os inorgânicos) nos são acessíveis em sua essência mediante os conceitos científicos mecanicistas:

assim como os efeitos físicos e químicos lhes são confessadamente incompreensíveis, tão



logo vocês não sejam capazes de reconduzi-los a efeitos mecânicos; do mesmo modo, os próprios fenômenos mecânicos [...] são tão enigmáticos quanto aqueles, sim, tão enigmáticos quanto o pensamento na cabeça humana. [...] Aquilo que, na mecânica, pode ser compreendido de modo puro e pleno, até o fim, não vai além do puramente matemático em toda explicação [...] Tão logo, porém, mesmo na mecânica, vamos além do puramente matemático, tão logo chegamos à impenetrabilidade, à gravidade, à solidez, à fluidez ou à gaseidade, confrontamo-nos com exteriorizações que nos são tão enigmáticas como o pensamento e o querer humanos, ou seja, confrontamo-nos com o imperscrutável: pois toda força da natureza é algo imperscrutável. (P II, p. 112s.)

Encontramos essa última afirmação refletida na seguinte passagem das notas de Nietzsche sobre a teleologia: “Toda causa *eficiente* repousa sobre algo inescrutável.” (KGW I/4, p. 561) Trata-se aqui da afirmação de uma *interioridade* dos fenômenos, afirmação com a qual já nos deparamos anteriormente. A tese segundo a qual essa interioridade não pode ser desvelada pela observação científica corresponde a um dos elementos nucleares da visão de mundo schopenhaueriana. O argumento de Schopenhauer que procura dissolver a dicotomia kantiana entre orgânico e inorgânico e esterilizar assim os conceitos científicos no tocante à explicação propriamente dita do mundo se constrói com base numa concepção metafísica, da qual deriva um tipo de vitalismo. Ao determinar positivamente o conteúdo da coisa em si, Schopenhauer estabelece ao mesmo tempo o único caminho capaz de nos levar a um conhecimento desta última – e esse caminho não é calcetado por conceitos científicos.

Se, por um lado, a relativização da distinção kantiana entre juízo determinante e juízo reflexivo levada a cabo por Lange é fruto de sua interpretação não dogmática da ciência, por outro lado é claro que, para ele, os conceitos científicos gozam de uma maior legitimidade epistêmica do que os conceitos metafísicos. Sua concessão aos conceitos metafísicos enquanto poesia conceitual responde claramente a uma demanda não epistêmica: a satisfação das necessidades metafísicas mais nobres do espírito humano e os resultados morais e culturais advindos dessa satisfação. Ao salvaguardar o ponto de vista do ideal das exigências metódicas de uma epistemologia científica, Lange procura resguardar um âmbito no qual juízos metafísicos podem ser enunciados sem comprometer o enunciador com um tipo de dogmatismo ingênuo. Este tipo de juízo ocuparia então um lugar semelhante ao ocupado pelos juízos morais no sistema kantiano. Estes últimos, por sua vez, como observa Kevin Hill (2003, p. 66), podem ser entendidos como o horizonte a partir do qual Kant desenvolve pela primeira vez a noção de “juízo reflexivo”. Nesse sentido, é possível dizer que há uma associação essencial entre os juízos morais e os juízos reflexivos no sistema kantiano, na medida em que ambos respondem a uma necessidade imanente ao espírito humano que pode ser satisfeita de modo não dogmático. Se esta tese estiver correta, Lange estaria concedendo à poesia conceitual, na medida em que possui uma função edificante, o mesmo papel desempenhado pelos

juízos reflexivos em Kant, o que não nos autorizaria a afirmar que ele suprime efetivamente a dicotomia entre juízos reflexivos e juízos determinantes. Estes últimos, combinados sistematicamente para a construção das teorias científicas, continuariam gozando de uma legitimidade epistêmica muito maior do que qualquer tipo de juízo reflexivo, como os juízos teleológicos, por exemplo.

A maior legitimidade epistêmica concedida por Lange aos conceitos científicos parece depender, além do princípio de economia, de um cálculo de probabilidade: ao servir de instrumento para a descrição mais exata possível do conjunto dos fenômenos e para a previsão de fenômenos futuros, é mais provável que eles correspondam efetivamente ao mundo objetivo. Em uma passagem do capítulo dedicado a questões antropológicas, ele diz que, mesmo frente aos pressupostos do idealismo, resta-nos ainda investigar a probabilidade de que o mundo dos fenômenos corresponda efetivamente ao mundo das coisas que os produzem, ao contrário do que diz Kant. Ou seja, talvez estejamos “autorizados a pensar que ao menos a matéria, com seu movimento, seja o fundamento objetivamente existente de todos outros fenômenos.” (Lange 1866, p. 497) Já no capítulo sobre o materialismo filosófico desde Kant ele havia afirmado que nada nos impede de *supor* que o terreno dos conhecimentos *a priori* se estenda para além dos limites das nossas representações, sugerindo que “a realidade transcendente do espaço e do tempo talvez possa, portanto, ser elevada a um alto grau de probabilidade.” (Ibid., p. 254)

Devido à sua concepção positiva da coisa em si, Schopenhauer é mais radical do que Lange nesse aspecto em particular. Ao constatar uma lacuna na afirmação de Kant de que jamais seremos capazes de explicar os fenômenos orgânicos com base num modelo mecanicista, ele afirma que mesmo os fenômenos supostamente explicados por esse modelo permanecem, do ponto de vista do próprio mecanicismo, um enigma insondável. Frente àquela interioridade dos fenômenos naturais em geral, os conceitos da mecânica são absolutamente estéreis. Isso os coloca exatamente no mesmo registro dos juízos reflexivos kantianos. Esse fracasso explicativo é análogo ao fracasso ao qual estão fadadas nossas tentativas de explicar a unidade autorreguladora do organismo e o próprio pensamento mediante a aplicação dos modelos mecanicistas. Contra o pano de fundo desse voluntarismo (que pode ser traduzido em termos vitalistas) os conceitos científicos possuem um valor cognitivo consideravelmente menor do que aquele do qual gozam no interior do falibilismo de Lange.

Como nos indicam algumas passagens dos apontamentos discutidos aqui, a dissolução schopenhaueriana da dicotomia entre organismo e mecanismo com base num tipo de vitalismo teve um efeito importante sobre a concepção desenvolvida pelo jovem Nietzsche. O que não quer dizer que ele esteja se comprometendo com a tese metafísica da vontade como essência do mundo. Os

termos nos quais ele desenvolverá esse vitalismo são devedores da tese, inspirada diretamente em Lange e fundamentalmente anti-schopenhaueriana, segundo a qual o conceito de unidade não se aplica à dimensão pré-individual, de modo que aquilo que antecede à constituição pelo entendimento do mundo como representação deve ser pensado em termos de uma multiplicidade produtiva. Por sua vez, ao sugerir uma redução da causalidade mecânica a causas finais, Nietzsche, em consonância com uma certa vertente do vitalismo e com o que podemos chamar de visão orgânica do mundo, parece atribuir um tipo de teleologia aos processos de produção no interior daquela multiplicidade vital. Como observa Toscano (2001, p. 55), Nietzsche aponta para uma expansão do âmbito da conformidade a fins para muito além do orgânico, expandindo-o talvez indefinidamente. Nesse sentido, assim como nos apontamentos de Leipzig ele havia expandido infinitamente os limites da representação, mas aparentemente entendendo a representação num sentido deflacionado e não intelectualista, ele pode estar aqui expandindo os limites da teleologia e da conformidade a fins, mas entendendo o tipo de intencionalidade pressuposto por estes conceitos também num sentido completamente deflacionado, não intelectualista e minimalista em termos de antropomorfização.<sup>58</sup> Trata-se de um movimento que não é sem precedentes, uma vez que Nietzsche

---

58 Procuramos entender a noção de “intencionalidade” aqui a partir de dois aspectos: um aspecto funcional, por um lado, e um aspecto representacional, por outro. Num certo sentido, porém, é possível dizer que esses dois aspectos são indissociáveis. Um caminho promissor para entendermos essa indissociabilidade é a teoria de Daniel Dennett acerca da intencionalidade e da funcionalidade. Segundo Dennett, que argumenta a partir de uma perspectiva evolucionista, devemos considerar os complexos orgânicos e sua história evolutiva como mecanismos que visam à manutenção de si e à reprodução de sua carga genética (Dennett 1991, p. 171-176; Dennett 1996, p. 19-26). Mesmo os organismos mais simples, os replicadores biológicos que aparecem como os primeiros personagens da nossa narrativa evolucionista, na medida em que têm um “interesse” na replicação de seu conteúdo genético-informacional e, para tanto, buscam aquilo que é vantajoso ou adequado e procuram evitar aquilo que é danoso ou inadequado para tal fim, necessitam de um certo sistema perceptivo ou poder discriminatório, algo como simples interruptores que são ativados em presença daquilo que é bom e desativados em presença daquilo que é mal. É isso que os torna capazes de captar estímulos externos e responder a eles da forma que é “esperada” tendo em vista o fim da replicação. Ou seja, aquele sistema perceptivo primitivo deve estar ligado às respostas corporais corretas. A exigência dessa união adequada entre percepção e resposta representa a gênese daquilo que chamamos de *função* (Dennett 1996, p. 32). Temos aqui um bom exemplo do modo como intencionalidade e funcionalidade estão conectadas. A depender da perspectiva a partir da qual interpretamos a noção de intencionalidade, aquela conexão se limitará, em princípio, às estruturas orgânicas. Nestas, o aspecto funcional pressuporá sempre uma capacidade representacional, um estado no qual algo é “visado”, ou seja, um estado que se caracteriza por “estar dirigido a algo” ou “ser acerca de algo”, o que Dennett chama de “*aboutness*” (Ibid., p. 35). É possível, porém, atribuir intencionalidade a sistemas não orgânicos (como um termostato que faz a leitura e representa a temperatura do ambiente, por exemplo), e essa possibilidade é uma consequência direta da teoria de Dennett. Nesse caso, porém, ele não parece estar inteiramente disposto a identificar intencionalidade e capacidade representacional enquanto tal (Ibid., p. 36). Deixando de lado aqui a discussão em torno do realismo de estados intencionais (a posição de Dennett é um tanto quanto ambígua a esse respeito) e da possibilidade de uma decomposição regressiva da intencionalidade em processos cada vez mais simples até se alcançar o nível do puramente mecânico (o que corresponde a um aspecto central do funcionalismo homuncular de Dennett que vai na contramão da leitura de Nietzsche proposta aqui), podemos dizer o seguinte: se quisermos que a teoria em questão seja válida num contexto no qual tenha sido suprimida a distinção entre os princípios explicativos do mundo orgânico e aqueles do mundo inorgânico, deveremos supor a existência de estados direcionais na natureza como um todo, e não apenas na matéria que já se encontra organizada. Nessa concepção, os estados imediatamente anteriores à constituição da matéria organizada não devem ser considerados como qualitativamente diferentes dos estados que os sucedem, mas apenas como estados nos quais encontramos sistemas com menor grau de complexidade interna. Desse modo, a origem dos primeiros sistemas orgânicos deve pressupor igualmente um sistema intencional (menos complexo) em atividade na

já havia encontrado as primeiras indicações de uma concepção dessa natureza em Schopenhauer, mesmo que de modo bastante paradoxal. Ademais, ele provavelmente se confrontou com esse tipo de pensamento em suas possíveis leituras de autores que defendiam uma visão orgânica do mundo ou se valiam da noção de *Lebenskraft* em suas reflexões sobre as ciências da vida (como Herder, Goethe, Schelling, entre outros que são mencionados em seus apontamentos).

## II.5. Inconsciente e vida

Se estivermos corretos em interpretar a conclusão dessas notas em termos de um vitalismo, nossa tese de que Nietzsche deve pressupor um tipo de intencionalidade atuante nos processos de produção da natureza terá encontrado algum fundamento. Se, para caucionar essa leitura, temos que focar em certas passagens e relativizar o peso de outras, trata-se aqui de uma opção interpretativa que procura preservar o sentido das conclusões às quais Nietzsche havia sido conduzido nos apontamentos sobre Schopenhauer escritos no mesmo período (ou pouquíssimo tempo antes). Interessa-nos sobretudo articular a noção de inconsciente desenvolvida nesses apontamentos com a noção de inconsciente implícita nas notas sobre a teleologia, salientando a continuidade das reflexões apresentadas nesses dois conjuntos de notas no que diz respeito à questão acerca dos limites da individuação e da origem do intelecto. Nesse movimento, o conceito de vontade é substituído pelo conceito de vida e as noções de organismo e de conformidade a fins assumem um papel central. Com isso, o par conceitual fundamental passa a ser *inconsciente e vida*.

Nietzsche faz uso do termo “inconsciente”, enquanto adjetivo, três vezes nessas notas. Há duas ocorrências do termo *unbewußt* e uma ocorrência do termo *bewußtlos*. A primeira ocorrência do termo *unbewußt* se encontra na passagem discutida no início desse capítulo, onde Nietzsche sugere a existência de um poder que inconscientemente cria formas na natureza. Como vimos, essa noção de um poder inconsciente criador é interpretada por Toscano no sentido das forças cegas do mecanismo. Se o comentador estiver correto e o termo “inconsciente”, aqui, se referir ao mero mecanismo, nossa tese estará refutada. Acreditamos, contudo, ter mostrado que esse não é o caso.

A segunda ocorrência do termo *unbewußt*, por sua vez, parece estar mais próxima do sentido que Toscano atribui ao termo na passagem mencionada acima. Nietzsche afirma que: “A estrita necessidade de causa e efeito exclui os fins na natureza inconsciente.” (KGW I/4, p. 555) A associação entre as noções de inconsciente e de necessidade causal sugere que, nesse caso, o termo

---

aglomeração da matéria que virá a se tornar um organismo. É a partir dessas conclusões que buscamos formular nossa interpretação da posição assumida por Nietzsche frente às noções de intencionalidade e teleologia.

está sendo usado para se referir ao mero mecanismo. Mas ele pode estar sendo usado também apenas para se opor à ideia de uma “inteligência consciente”, como é sugerido pela sequência da passagem: “a teleologia enquanto conformidade a fins e resultado de uma inteligência consciente conduz cada vez mais longe” (ibid.). Nesse sentido, o adjetivo “*inconsciente*” estaria se referindo ao fato de que, na natureza, não se encontram *representações de fins* como aquelas que se fazem presentes em nossa consciência ao agirmos em função de um fim a ser atingido. Tratar-se-ia, mais uma vez, de uma argumentação direcionada contra a “concepção expandida de teleologia”.

Por fim, o termo *bewußtlos* é usado para qualificar o “trabalho conjunto inconsciente” das partes do organismo (ibid., p. 576). Nietzsche se coloca a questão se somos capazes de compreender esse trabalho conjunto, do qual depende a vida. Essa questão se encontra logo após a segunda tentativa de Nietzsche de qualificar a vida em termos de *sensação*. Nesse pequeno aglomerado de notas reunidas no fragmento 62[54], encontramos ainda a observação de que pensamos continuamente também durante o sono, ou seja, inconscientemente. Essa sequência de indagações e pequenas considerações parece sugerir que Nietzsche está buscando compreender aquele trabalho conjunto inconsciente das partes do organismo em analogia com os processos de pensamento. Se o pensamento não exige consciência, talvez possamos nos colocar a hipótese de que o que torna possível a cooperação mútua entre os diversos subsistemas orgânicos é um tipo de intencionalidade inconsciente. Essa sugestão é fartamente documentada nos apontamentos da década de 80<sup>59</sup> e parece ter suas raízes nessas primeiras reflexões de Nietzsche acerca do organismo e da vida.

Com isso, teríamos aqui então as primeiras indicações de qual será o caminho percorrido por Nietzsche na elaboração de sua noção madura de inconsciente a partir de suas reflexões sobre o problema da vida. No que se segue, analisaremos o desenvolvimento dessa noção e sua relação com a teleologia com base no texto *Sobre a origem da linguagem*, de 1869, no qual Nietzsche assume mais explicitamente uma posição favorável à interpretação teleológica da natureza com base, sobretudo, em sua leitura de Hartmann. Além disso, a análise da linguagem presente neste texto fornece um novo horizonte para uma sofisticação da ideia de inconsciente cognitivo e para a primeira formulação da ideia de um inconsciente linguístico, que desempenhará um papel essencial nas obras de maturidade.

---

59 Cf. por exemplo: N 1881, 11[93]; N 1883, 12[25], 24[14]; N 1884, 27[19]; N 1885, 34[124], 40[37]. Sobre isso, ver ainda Lupo 2006, p. 85-132.

### CAPÍTULO III

#### **Inconsciente, natureza e linguagem nos entornos do texto *Sobre a origem da linguagem* (1869)**

O texto *Sobre a origem da linguagem*<sup>60</sup> foi composto como introdução a um curso de gramática latina oferecido por Nietzsche em 1869/70 na universidade de Basel. O fato de que esse texto deveria servir como introdução teórica a uma série de preleções sobre gramática já nos diz alguma coisa sobre o tipo de abordagem do problema da linguagem que será apresentada ali, cujo foco recairá sobre a natureza e a origem de suas estruturas sintáticas. Essa abordagem, como fica claro já nas primeiras linhas do texto, se dará a partir de uma perspectiva profundamente filosófica, e não meramente filológica. Nietzsche provavelmente queria despertar em seus alunos um interesse genuinamente filosófico pelo estudo das formas gramaticais da linguagem, valendo-se para tanto de uma teoria que identificava nessas formas uma *estrutura cognitiva originária cuja organicidade remonta aos fundamentos da própria natureza*.<sup>61</sup> A noção de instinto, da qual o jovem professor lança mão aqui para explicar a origem da linguagem, traz consigo a ideia de uma conformidade a fins que se estende desde as formas orgânicas e suas condições materiais até a estrutura da linguagem. É com vistas a essa conformidade a fins que Nietzsche estabelece repetidamente analogias entre a linguagem e o organismo. Em uma passagem crucial, ele nota: “este é o verdadeiro problema da filosofia, a infinita conformidade a fins dos organismos e a ausência de consciência em sua gênese.” (US, p. 186)

O que Nietzsche designa aqui como o verdadeiro problema filosófico se refere à constatação da existência de um tipo de teleologia que dispensa a ideia de fim posto por uma consciência. Essa conformidade a fins inconsciente é, como argumentará o filósofo, o que caracteriza o instinto, do qual emana a linguagem. Por sua vez, é somente a partir desta última que se torna possível qualquer articulação do pensamento consciente. Vale ressaltar nesse primeiro momento que tal ideia de uma conformidade a fins inconsciente, responsável pelas condições de possibilidade do surgimento da linguagem e do pensamento consciente, está em consonância com aquilo que identificamos ser o posicionamento de Nietzsche nas notas sobre a teleologia, e em particular com os pressupostos teóricos de uma noção importante presente nessas notas, com a qual nos confrontamos no capítulo

---

60 *Vom Ursprung der Sprache*, in: KGW II/2, p. 185-188, doravante US.

61 Nietzsche está interessado nesse momento no futuro da filologia e de sua orientação normativa (cf. Gerratana 1994, p. 329ss.), e é possível que o selo em certa medida romântico e metafísico com o qual ele busca legitimar essa ciência se justifique pelo seu interesse em conceder um sentido mais elevado à filologia e incorporá-la na grande tarefa da cultura. Esse interesse edificante constitui um dos aspectos centrais da posição assumida por Nietzsche nesse momento, na qual a noção de teleologia tem um lugar de destaque. Que essa posição, porém, possa ser inteiramente reduzida a um movimento estratégico com vistas somente à realização de certos interesses práticos, me parece uma interpretação unilateral, como pretendemos mostrar no desenrolar do presente capítulo.

anterior: a noção de um *trabalho conjunto das partes do organismo*, cuja condição é a existência de uma intencionalidade inconsciente que atravessa os processos fisiológicos. Este será um dos pontos centrais da nossa análise no presente capítulo.

O argumento de Nietzsche que conduz à identificação do verdadeiro problema filosófico à existência de uma conformidade a fins inconsciente consiste numa tentativa de determinar o tipo de abordagem mais adequada ao problema das origens da linguagem. A pergunta que serve como fio condutor para as análises do jovem filólogo é, portanto: como e de onde surge a linguagem? Sua resposta é a princípio negativa, na medida em que ele nos diz como ela não pôde ter surgido: “a linguagem não é obra consciente de indivíduos, nem de uma maioria.” (US, p. 185) Ela seria algo demasiadamente complicado para o trabalho individual, e demasiadamente unitária para o trabalho consciente e refletido de um grupo massivo de indivíduos. O caráter orgânico do qual dá testemunho a complexidade de suas formas estruturais (para Nietzsche, a linguagem é um todo orgânico – *ein ganzer Organismus*) só nos deixa uma opção: entendê-la como produto do instinto e de sua conformidade a fins. Após rejeitar uma série de hipóteses de diferentes pensadores acerca da origem da linguagem, Nietzsche afirma que o verdadeiro conhecimento de tal origem só nos é possível depois de Kant, o qual, “em sua Crítica da faculdade do juízo, ao mesmo tempo reconheceu a teleologia na natureza como algo efetivamente existente e, por outro lado, salientou a maravilhosa antinomia segundo a qual há algo conforme a fins sem uma consciência. Esta é a essência do instinto.” (US, p. 188)

É interessante notar aqui que este é um dos primeiros usos filosoficamente relevantes do conceito de *instinto* na obra de Nietzsche. No capítulo anterior, tivemos ocasião de discutir uma passagem central das notas sobre a teleologia na qual ele se refere a um poder inconsciente criador de formas na natureza, cuja atividade deve ser vista como conforme a fins e cuja manifestação mais evidente seria o instinto dos animais. Esse exemplo é retirado de Schopenhauer, e o uso do termo instinto no texto *Sobre a origem da linguagem* guarda certamente uma continuidade fundamental com o sentido presente nas notas sobre a teleologia. Contudo, a fonte de Nietzsche agora não é mais Schopenhauer, e sim Eduard von Hartmann, como já foi apontado pelos intérpretes que reconheceram no texto em questão a influência direta e decisiva do autor da *Filosofia do inconsciente* (1869).<sup>62</sup> A definição hartmanniana de instinto como uma atividade conforme a fins sem a consciência da finalidade, que pode ser encontrada no capítulo “O inconsciente no instinto” (Hartmann 1869, p. 54), desempenha um papel fundamental em todas suas reflexões sobre a relação entre o inconsciente e suas manifestações, tanto no comportamento animal em geral quanto no pensamento humano em particular. É esta noção que ocupará o lugar central das reflexões de

---

62 Cf. Crawford 1988; Thüring 1994.

Nietzsche sobre a linguagem neste momento.

A centralidade de tal conceito para o jovem Nietzsche pode ser atestada ainda por uma passagem do texto *Homero e a filologia clássica*, escrito no mesmo período e que corresponde à sua aula inaugural na universidade de Basel. Na passagem em questão, ele nos diz que a filologia deve ser entendida em grande parte como uma ciência natural (*Naturwissenschaft*), “na medida em que ela busca perscrutar o instinto mais profundo do ser humano, o instinto linguístico.” (KGW II/1, p. 249) A tentativa de Nietzsche de incorporar a fisiologia ao estudo da linguagem e, em certo sentido, trazer assim a filologia para dentro da ciência da natureza, responde a um anseio muito presente no seu período de formação e que era compartilhado por vários pesquisadores e filósofos da época, com destaque especial para os expoentes do romantismo: o anseio de reunir as ciências do espírito e as ciências naturais em torno de um projeto filosófico reconciliatório capaz de reintegrar o homem em sua totalidade à totalidade da natureza.<sup>63</sup> Os traços românticos desse projeto deixarão marcas por toda a obra posterior de Nietzsche e, no que tange à temática que nos interessa em particular aqui, por todo o desenvolvimento de sua noção de inconsciente.

---

63 É importante sublinhar aqui a polissemia que a noção de “natureza” assume no pensamento de Nietzsche em geral e que já se faz presente em suas primeiras reflexões. Essa polissemia corresponde à tensão entre tendências antagônicas internas tanto ao seu estilo literário quanto ao seu modo de abordagem de certos temas e problemas, e cujos extremos são um naturalismo de cunho positivista e materialista, por um lado, e uma filosofia da natureza de cunho romântico, por outro (esses dois extremos do espectro de sentidos possíveis do conceito de “natureza” são claramente descritos por Nietzsche na quarta conferência de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* (KSA 1, p. 715s.), onde é concedido claro privilégio ao sentido romântico, característico de uma relação ingênua, pessoal, instintiva e imediata com a natureza, e que deveria ser cultivada como promotora de uma verdadeira formação para a cultura). Como afirma Wolfgang Jordan (2006, p. 15) em um livro dedicado justamente a essa tensão entre romantismo e naturalismo positivista no pensamento de Nietzsche: “não se pode, rigorosamente, falar em um conceito unitário de natureza em Nietzsche, com o qual deveríamos trabalhar em todos seus escritos”, uma vez que, em sua obra, “a natureza aparece em transfiguração lírica, em especulações próprias à *Naturphilosophie*, ou ainda como concepção valorativa a ser reconstruída a partir da crítica”, de modo que a perspectiva se desloca, de acordo com a direção do argumento, “do realismo ingênuo, passando por um positivismo sensualista até um idealismo subjetivo” (e um idealismo objetivo, como devemos acrescentar). Kaulbach (1981/82, p. 447s.), ao analisar a atitude teórica assumida por Nietzsche frente à natureza, se vale do conceito de “*freie Natur*” (natureza livre) para designar a imagem de uma natureza criadora presente na concepção do filósofo, na qual, em consonância com algumas ideias de Goethe e Schelling, por exemplo, o homem é visto como parte integrante da *physis* e de sua “grande razão”, e na qual, portanto, a lacuna entre sujeito e consciência, por um lado, e a totalidade do mundo, por outro, é suprimida. Alwin Mittasch (1952, p. 203) também destaca os aspectos românticos (e teleológicos) das reflexões de Nietzsche sobre a natureza, que ressonariam algumas de suas leituras de juventude, como Novalis, Hölderlin e, sobretudo, Emerson (sobre Nietzsche e Emerson, cf. ainda Stack 1992). Por fim, Assoun (2000, p. 64-67) reconhece na primeira teoria pulsional mais claramente desenvolvida por Nietzsche, na qual os impulsos ou pulsões são reconduzidos às forças primordiais de uma natureza produtora, a influência decisiva de Schiller, Hölderlin, Emerson e Richard Wagner. Apesar de precisar ser parcialmente corrigida (no que diz respeito aos primeiros usos por Nietzsche da noção de *Trieb* e ao caráter em certa medida ficcional de sua metafísica de artista, não reconhecido pelo comentador) e complementada (no que diz respeito à influência de Schopenhauer e de algumas teorias científicas da época), a interpretação de Assoun acerca da primeira teoria pulsional de Nietzsche aponta, a nosso ver, numa direção correta. Uma interpretação semelhante é apresentada por Gasser (1997, p. 612s.) em sua obra monumental sobre Nietzsche e Freud. Uma análise da natureza e do alcance dessas influências ultrapassaria em muito o escopo de nosso trabalho. Nos limitaremos aqui, portanto, à indicação da ressonância que essas diversas leituras encontram na formulação das teorias de Nietzsche acerca da natureza e do inconsciente, focando nossa análise então na influência de Schopenhauer e Hartmann. A formulação de sua primeira teoria pulsional em torno da noção de dionisiaco será investigada no próximo capítulo.



### III.1. Eduard von Hartmann e o “*intelecto inconsciente*”

Em 5 novembro de 1869, Erwin Rohde escreve a Nietzsche sobre o recém publicado livro de Hartmann: “Você leu a ‘Filosofia do inconsciente’ de E. v. *Hartmann*? Ele rouba de Schopenhauer, mas o repreende: coloca na vontade, como se a houvesse acabado de dar à luz, dois olhos *cegos*, um intelecto *inconsciente*” (KGB II/2, p. 74). A carta de Rohde prossegue com mais algumas críticas e encerra com a observação de que, apesar da deficiência do método científico almejado pela obra e da desonestidade do autor com relação a Schopenhauer, ela pode ser lida com muito interesse. A resposta de Nietzsche vem na sequência, no dia 11 de novembro, na qual ele concorda com as observações de Rohde e diz que tem lido muito a obra de Hartmann, pois ele possui “os mais belos conhecimentos” (KSB 3, p. 73).

Rohde parece ter ficado incomodado não só com a apropriação, segundo ele desonesta, de Schopenhauer por parte de Hartmann, mas ainda (e talvez sobretudo) com a tentativa deste último de “corrigir” o conceito schopenhaueriano de vontade. Em que consistiria essa correção? Na atribuição de um *intelecto inconsciente* à vontade. Nietzsche não se posiciona de modo inteiramente claro com relação a essas críticas de Rohde, que chega a comparar o inconsciente hartmanniano a uma toupeira, mas, segundo nos parece, a “correção” feita por Hartmann no conceito central do autor do *Mundo* vai ao encontro das posições do próprio Nietzsche, como buscaremos mostrar tendo em vista o que discutimos até aqui.

Um dos aspectos mais importantes do conceito hartmanniano de inconsciente diz respeito à síntese nele estabelecida entre o caráter intelectual da representação e o caráter volitivo da vontade, em clara oposição ao dualismo de Schopenhauer. Já na introdução da obra nos é indicado em que consiste sua crítica ao autor do *Mundo*: ao reconhecer apenas a vontade como princípio metafísico, relegando a representação à esfera secundária da consciência animal como produto de uma estrutura fisiológica (cerebral), Schopenhauer teria ignorado a existência de *representações inconscientes* e, com isso, teria cometido um erro grave ao ignorar que “a vontade inconsciente pressupõe, *eo ipso*, uma representação inconsciente como fim, objeto e conteúdo de si mesma.” (Hartmann 1869, p. 18) Com isso, Hartmann concebe a representação também como um princípio metafísico, da mesma ordem que a vontade, atribuindo a esta uma dimensão intelectual da qual depende sua noção central de conformidade a fins.

Tendo essa conformidade a fins como elemento nuclear, a metafísica da natureza de Hartmann se baseia num argumento teleológico que consiste em reconduzir todo evento material a uma conjunção de causas dentre as quais devem comparecer causas de natureza mental, psíquica ou espiritual (*geistige Ursachen*) como causas essenciais, mesmo que não sejamos capazes de

identificá-las imediatamente. “Uma causa espiritual para processos materiais só pode consistir numa atividade espiritual, e é preciso que haja ali, onde o espírito deve agir exteriorizando-se, uma vontade, e não pode faltar a representação daquilo que a vontade almeja [...]. A causa espiritual é, portanto, vontade ligada a representação.” (Ibid., p. 31) Com efeito, o movimento da vontade que dá origem aos atos de constituição do mundo e das formas naturais se dá numa certa direção, e esta direção é determinada por um fim, cuja natureza, por sua vez, não pode ser senão representacional.

A segunda parte da introdução da *Filosofia do inconsciente* é dedicada à prova de que todo evento natural pressupõe uma causa de natureza psíquica, mesmo que toda causa psíquica necessite, por sua vez, de um suporte material. O exemplo por excelência mobilizado pelo autor é o instinto dos animais, e essa causa psíquica que aqui se faz presente corresponde, como indicado, a uma união essencial entre vontade e representação. A necessidade dessa união se justifica, segundo Hartmann, pelo seguinte: todo querer, todo ato volitivo, almeja a mudança de uma determinada condição, a transposição de um estado atual em outro, o que implica que o que é almejado é um estado ainda não existente. Quando a vontade almeja a manutenção da condição atual, ela almeja na verdade a negação da mudança no futuro, ou seja, almeja não o estado atual em si, mas o estado futuro que resultará da permanência do estado atual. Aquilo que é almejado, portanto, só pode ser algo ainda não existente, e do qual se deseja a existência.

É certo, portanto, que ao querer são necessárias, a princípio, duas coisas, das quais uma é o estado presente, a saber, como ponto de partida. A outra, o ponto de chegada ou a meta do querer, não pode ser o estado presente, pois deste já se está inteiramente de posse, e seria um contrassenso almejá-lo, ele pode produzir apenas satisfação ou insatisfação, não vontade. [...] Ora, uma vez que esse estado futuro, como algo ainda não existente no presente, não pode se encontrar no presente ato do querer como *realidade (realiter)*, mas tem de estar ali para que o mesmo seja possível, ele tem de estar contido no mesmo necessariamente como *idealidade (idealiter)*, isto é, como *representação*. Igualmente, contudo, o estado presente também só pode se tornar ponto de partida da vontade na medida em que é percebido, isto é, na medida em que se torna representação (no sentido mais geral do termo). Temos na vontade, portanto, duas representações, a representação do estado presente como ponto de partida, e a do estado futuro como ponto de chegada ou meta; a primeira é tida como representação de uma realidade *existente*, a última como representação de uma realidade ainda a ser *produzida*. (Ibid., p. 83s.)

Como já deve estar claro, essas considerações apontam numa direção contrária às considerações de Schopenhauer acerca da origem da representação. Já havíamos visto no primeiro capítulo que, ao localizar a origem do intelecto e da representação num estágio tardio do processo de exteriorização da vontade, Schopenhauer se enveredou num paradoxo insuperável, sendo obrigado, como nos diz Nietzsche, a pressupor de modo implícito e inconfesso um mundo fenomênico anterior ao mundo fenomênico. O caráter processual do desenvolvimento das formas orgânicas exige a existência de uma temporalidade imanente a tal processo, assim como a

efetividade causal dos componentes físicos e bioquímicos como sua condição material. Se o intelecto, do qual emergem as formas do tempo, do espaço e da causalidade, é um fruto tardio do processo em questão, como poderia tal processo sequer se iniciar? Se nos mantivermos dentro dos limites do idealismo subjetivo de cunho kantiano ao qual Schopenhauer permanece vinculado, nenhuma resposta satisfatória a esse problema virá à tona. Nesse sentido, a crítica de Hartmann a Schopenhauer tem por pressuposto uma crítica decisiva à filosofia transcendental de Kant.

Hartmann vê um abismo entre filosofia e ciência natural que teria se aberto desde a consagração da filosofia kantiana, uma vez que as teses da “Estética transcendental” acerca da idealidade do tempo e do espaço são avessas à concepção realista do tempo e do espaço que, via de regra, está na base das teorias científicas. Uma vez que um dos seus objetivos principais é conferir uma fundamentação científica à especulação filosófica, valendo-se do método empírico-indutivo para chegar a conclusões de ordem metafísica, é de fundamental importância que ele seja capaz de lançar uma ponte sobre aquele abismo. O passo dado por Hartmann para a reunificação entre ciência e filosofia consiste justamente num ultrapassamento do quadro do idealismo subjetivo rumo a um idealismo objetivo ou, como ele mesmo designa sua própria posição, *realismo transcendental*. Os pontos principais de sua crítica a Kant (e conseqüentemente a Fichte e Schopenhauer) dizem respeito: 1) à ilegitimidade da conclusão idealista retirada pelo filósofo de Königsberg da suposta constatação da origem subjetiva das nossas representações do tempo e do espaço; 2) ao paralelismo estrito estabelecido por ele entre a origem da intuição do tempo e a origem da intuição do espaço; e 3) ao caráter pouco claro e incompleto da sua abordagem dos processos cognitivos que subjazem à constituição dessas intuições.

No que concerne ao primeiro ponto, Hartmann argumenta que Kant não estaria autorizado a deduzir, da origem subjetiva daquelas representações, que tempo e espaço existem exclusivamente no pensamento e não possuem qualquer realidade objetiva. Trata-se aqui de um argumento semelhante àquele mobilizado por Adolf Trendelenburg em sua controvérsia com Kuno Fischer acerca da estética transcendental kantiana, e que ficou conhecido como argumento da “alternativa negligenciada”.<sup>64</sup> A tese do apriorismo do tempo e do espaço não exclui a possibilidade de sua existência extramental. Nossas representações do tempo e do espaço podem ter sua origem na

---

64 O ponto central da disputa diz respeito à crítica de Trendelenburg de que o argumento de Kant na Estética estaria marcado por uma lacuna fundamental, que corresponderia à alternativa negligenciada. Essa crítica consiste em basicamente dois passos: o primeiro é a afirmação de que Kant teria falhado em reconhecer tal alternativa, e o segundo é a afirmação de que o não reconhecimento dessa alternativa invalidaria a tese central da Estética acerca do caráter *exclusivamente* subjetivo e ideal do tempo e do espaço. Kant teria de fato provado o caráter subjetivo do tempo e do espaço, mas seu argumento não seria suficiente para provar que eles não podem ser *também* algo real e objetivo. Assim, ele assumiu equivocadamente que, uma vez que eles são subjetivos, eles não podem ser objetivos, negligenciando a possibilidade de que eles fossem tanto subjetivos quanto objetivos (cf. Bird 2006, p. 487); nas palavras de Hartmann, tanto formas do ser quanto formas do pensamento (Hartmann 1869, p. 254).

mente, sem que com isso esteja dito que a elas não corresponde nenhuma realidade fora da mente, ou mesmo que essa realidade não tem qualquer influência no surgimento dessas representações a partir de um mecanismo, este sim, interno à própria mente. Pelo contrário, como procura mostrar Hartmann, a maioria dos fenômenos espaço-temporais que compõem nossa experiência se deixam explicar de forma muito mais consistente e com um elevado grau de probabilidade através da suposição de que a cada disposição perceptiva que experienciamos subjetivamente corresponde um efeito de algo externo ao próprio eu, de um “não-eu” autônomo (Hartmann 1869, p. 254ss.). Nesse sentido, “uma vez que diferentes efeitos pressupõem diferentes causas, obtemos assim um sistema de tantas diferenças no não-eu quanto há de diferenças na percepção.” (Ibid., p. 257) Com isso, Hartmann sustenta que tempo e espaço são tanto subjetivos quanto objetivos, tanto formas do ser quanto formas do pensamento consciente. Mas o que ele entende por “formas do ser” certamente não coincide com a realidade externa postulada pelo realismo clássico. Elas se referem, antes, a uma instância externa à mente individual, mas definida como um princípio mental universal. Voltaremos rapidamente a este ponto mais à frente.

Devemos considerar ainda que, para Hartmann, há uma distinção fundamental entre nossas intuições do tempo e do espaço. E aqui já tocamos no segundo ponto de sua crítica a Kant mencionado acima. De acordo com ele, Kant não estaria justificado em estabelecer um paralelismo estrito entre tempo e espaço no que concerne às suas origens, paralelismo que serve de fio condutor para sua Estética Transcendental. Em primeiro lugar, é importante notar que a tese apresentada na Estética, segundo a qual tempo e espaço estão *dados* como intuições *a priori* na mente, não é aceita por Hartmann. Para ele, ao menos o espaço deve ser visto como resultado de um processo gerativo, cujos elementos representacionais não estão simplesmente *dados*, mas precisam ser como que *manufaturados*. Nesse sentido, devemos reconduzir a origem da representação do espaço a uma atividade gerativa da alma, o que por sua vez garante a legitimidade da tese do apriorismo e do idealismo do espaço. Mas é justamente com vistas a esta atividade gerativa da alma na produção da representação do espaço que devemos conceder ao tempo um estatuto particular. E isso porque, nesse caso, a sucessão de impressões que constitui nossa representação do tempo tem sua origem na *seqüência objetiva* correspondente de vibrações cerebrais e, a partir daí, é convertida imediatamente em fenômeno perceptivo. O tempo não seria assim algo “produzido” do mesmo modo que o espaço, uma vez que a própria atividade de produção já pressupõe uma temporalidade que subjaz a esse processo. Nossa intuição do tempo teria, assim, um estatuto diferenciado daquele que devemos atribuir à intuição do espaço. O tempo seria lógica e ontologicamente anterior ao espaço.

O argumento de Hartmann com relação à construção do espaço se baseia nas teorias do cientista e filósofo Rudolf Hermann Lotze, cuja tese fisiológica acerca dos “signos locais” procura

dar uma resposta à pergunta pelo modo como se origina a visão e como a ordenação das impressões na retina é traduzida em uma intuição espacial externa. Uma vez que, para Hartmann, essa teoria é capaz de explicar a distinção e a semelhança das impressões sensíveis em termos qualitativos e tornar inteligível boa parte do processo de tradução dessas impressões da retina na percepção consciente de um espaço externamente dimensionalizado, ela pode ser vista como *descritivamente verdadeira*. A conclusão a que se chega a partir de uma tal teoria vai ao encontro da tese da idealidade do espaço. Assim, o espaço seria algo construído pela mente. Contudo, para Hartmann, essa explicação ainda é insuficiente, e isso pela seguinte razão: tendo se iniciado na retina, a representação do espaço é um processo que se dá efetivamente no cérebro, em função de certos movimentos vibratórios que, em si, não têm nada de análogo à ordenação espacial determinada na retina. Nesse sentido, a teoria em questão não é capaz de explicar a necessária conversão dessas vibrações cerebrais numa extensão espacial projetada exteriormente de modo incomparavelmente vasto. A necessidade de uma tal conversão só pode ser explicada por um princípio teleológico, o que conduz Hartmann à conclusão de que a construção do espaço é uma “atividade do instinto”, isto é, “uma atividade conforme a fins sem a consciência da finalidade.” (Ibid., p. 265) Com isso, nos encontramos no âmbito do inconsciente: “o espaço, como forma da percepção, tem de ser produzido através de um ato do inconsciente, pois a forma espacial contida em *cada uma* das vibrações moleculares do cérebro não tem absolutamente nenhuma relação com a forma espacial dos objetos.” Como mencionado anteriormente, esse não é o caso do tempo. Este é “transposto imediatamente das vibrações cerebrais na sensação, pois ele está contido na forma de *cada uma* das vibrações moleculares do cérebro da mesma maneira que no estímulo externo.” (Ibid., p. 268)

Por fim, o último ponto da crítica de Hartmann mencionado acima diz respeito à ausência de um reconhecimento explícito por parte de Kant de que os processos cognitivos subjacentes à percepção correspondem a atividades inconscientes, ou, se quisermos ser ainda mais precisos quanto à tese de Hartmann, a atividades *do inconsciente*. Concebido como sujeito absoluto e supra-individual, o inconsciente seria então a instância da qual emanam as formas do mundo, não no sentido do mundo empírico *para uma consciência subjetiva*, mas do mundo entendido como *fenômeno objetivo*, como *fenômeno em si*. Hartmann vê em Schelling um aliado contra o idealismo subjetivo de Kant, Schopenhauer e Fichte, desenvolvendo assim o que ele chama de *realismo transcendental*. Tempo e espaço existem independentemente da presença de consciências que percebam o mundo segundo tais formas; elas existem no seio do próprio ser. Mas o ser é a manifestação da atividade originária daquele sujeito absoluto, daquela instância mental universal definida a partir do termo “inconsciente”.

Essa noção de um inconsciente dotado de capacidades cognitivas foi o que despertou a

suspeita de Erwin Rohde quanto à plausibilidade da apropriação de Hartmann do voluntarismo schopenhaueriano: “coloca na vontade, como se a houvesse acabado de dar à luz, dois olhos *cegos*, um intelecto *inconsciente*”, diz ele em sua carta a Nietzsche, antes de comparar o inconsciente hartmanniano a uma toupeira. Ora, frente aos paradoxos da metafísica da vontade de Schopenhauer discutidos no primeiro capítulo, a solução de Hartmann para o problema da incompatibilidade entre reflexão transcendental e investigação científica tem uma grande relevância filosófica. Ela procura resguardar a esfera do transcendental a partir de um deslocamento do seu *locus* conceitual de um registro puramente epistemológico para o registro de uma ontologia mentalista. Essa solução é, em linhas gerais, a mesma encontrada por Nietzsche. Tivesse Rohde consciência da natureza das primeiras críticas de Nietzsche a Schopenhauer e da conclusão à qual ele havia chegado em seus apontamentos de 1867-68, talvez ele tivesse relativizado suas objeções quanto a este ponto em particular, uma vez que as teses de Hartmann vão ao encontro das críticas nietzscheanas em seu aspecto mais fundamental. Ademais, é somente sobre o pano de fundo da noção de um inconsciente cognitivo que poderá ser elaborada a tese, defendida no texto *Sobre a origem da linguagem*, segundo a qual o desenvolvimento da linguagem se dá a partir de estruturas gramaticais originárias presentes inconscientemente no espírito.

### **III.2. Organismo, linguagem e a teleologia na natureza: o *Sprachtrieb***

“A gênese da linguagem é um tal impulso interno (*inneres Drängnis*), como o impulso (*Drang*) do embrião ao nascimento no momento de sua maturidade.” (US, p. 187) “Ocorre com a linguagem o mesmo que com o seres orgânicos; acreditamos vê-los se originarem de modo cego, e não podemos negar a imperscrutável intencionalidade de sua formação, até no menor detalhe.” (US, p. 188) Essas duas passagens, extraídas de Herder e Schelling respectivamente, são citadas por Nietzsche na parte final de suas notas. Entre elas se encontra a menção a Kant e ao seu conceito de teleologia como aquilo que teria permitido finalmente um conhecimento correto acerca das origens da linguagem. A analogia entre a linguagem e o organismo,<sup>65</sup> assim como a atenção concedida à conformidade a fins presente nesses dois registros, desempenham nesse contexto um papel fundamental. Nietzsche retoma a concepção de Herder sobre o surgimento da linguagem, assinalando que se trata de um rebento espontâneo das forças naturais que se fazem presentes no organismo humano. A referência a Herder é retirada do livro de Theodor Benfey sobre a história da

---

<sup>65</sup> Uma outra possível influência no que diz respeito à relação entre linguagem e organismo, mas que não é nominalmente citada, é August Schleicher, importante linguista da época com cuja obra Nietzsche teve pelo menos algum contato durante o período de composição de suas notas sobre gramática latina. Schleicher desenvolveu uma linguística evolutiva inspirada no darwinismo, na qual a linguagem é vista como um organismo natural. Voltaremos à questão da possível influência de Schleicher sobre o jovem Nietzsche na seção III.5.

ciência da linguagem,<sup>66</sup> publicado no mesmo ano de composição desse texto de Nietzsche. O contexto da referência a Herder é, a princípio, a discussão de diferentes posições já defendidas acerca da origem da linguagem na história do pensamento. Num concurso organizado pela Academia de Berlim no final do século XVIII, o tratado de Herder sobre a origem da linguagem<sup>67</sup> foi o vencedor do prêmio. Suas posições são resumidas por Benfey em algumas páginas, nas quais nos deparamos, apesar de certas críticas,<sup>68</sup> com uma apresentação elogiosa de sua intuição fundamental segundo a qual “o homem teria nascido para a linguagem” e traria em si, em virtude de sua própria natureza, “a necessidade de expressar sua vida interior através de complexos sonoros”. Trata-se de um “impulso linguístico” (*Sprachtrieb*) cuja natureza é análoga ao impulso do embrião ao nascimento (Benfey 1869, p. 296).

O resumo de Benfey é, por sua vez, resumido por Nietzsche em poucas linhas, nas quais ele retoma o que seria para ele o aspecto fundamental dessa concepção: a analogia entre a linguagem e o organismo, entre o surgimento e o desenvolvimento da linguagem e a gênese e o desenvolvimento do organismo no registro de uma teleologia entendida em termos supostamente kantianos. A citação de Schelling que se segue a essa passagem reforça ainda mais essa analogia e lhe concede um caráter filosoficamente mais robusto. Como argumenta Crawford (1988, p. 45), o contexto do qual é retirada essa citação é justamente uma argumentação acerca do caráter orgânico da linguagem, mais ainda, da linguagem como um produto ou “invenção” orgânica. Schelling defende a ideia de uma 'intencionalidade não-intencional' do instinto na produção da linguagem, ideia igualmente cara a Hartmann, de quem Nietzsche toma de empréstimo a citação. Herder, Kant e Schelling constituem assim o pano de fundo sobre o qual Nietzsche projeta as reflexões de Hartmann. Nesse sentido, se a referência a Herder se dá a princípio no contexto de um debate histórico, é somente a partir do campo temático aberto pela metáfora biológica que ela adquire uma função conceitual mais relevante.

Benfey observa que no *Tratado sobre a origem da linguagem*, publicado por Herder em 1772, já se encontram concentradas as concepções que ele desenvolverá mais tarde acerca das forças vitais e dos poderes criadores da natureza presentes no espírito humano. A passagem na qual o impulso linguístico é igualado ao impulso do embrião é citada por Benfey justamente no intuito

---

66 *Geschichte der Sprachwissenschaft*, 1869. Sobre isso, cf. Cavalcanti 2005, p. 62-70, Thüring 1994.

67 *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.

68 A principal crítica de Benfey a Herder diz respeito ao modo como este último entende a transposição da linguagem interna, a “palavra da alma” (*Wort der Seele*), que corresponde à fixação no espírito de uma característica específica do mundo exterior, à linguagem vocalizada externamente. Segundo Herder, essa passagem, que constitui a origem da linguagem propriamente dita, se dá através da interjeição. Benfey, ao contrário, argumenta que entre a interjeição e a linguagem há um abismo profundo, na medida em que interjeições são utilizadas somente em ocasiões nas quais não se pode ou não se quer falar. Ou seja, a interjeição seria, antes, a negação da linguagem (Benfey 1869, p. 295; cf. sobre isso ainda Cavalcanti 2005, p. 68).

de embasar essa observação (Benfey 1869, p. 295s.). Ao retomar essa passagem, Nietzsche se posiciona ao lado de Herder, apesar de criticá-lo em seguida (seguindo aqui a crítica de Benfey) no que diz respeito à tese de que a linguagem articulada teria se desenvolvido originalmente a partir de interjeições. Essa crítica, porém, assume uma posição marginal no contexto da recepção daquela ideia principal. Aos olhos de Nietzsche, Herder se destaca do restante dos pensadores que haviam até então refletido sobre a origem da linguagem. Esses últimos teriam se mantido presos à oposição *thesei vs. physei* (origem contratual e/ou arbitrária vs. origem a partir do conteúdo conceitual ou da natureza das coisas), assim como à oposição *origem humana vs. origem divina*, ao passo que Herder, recorrendo à história (tanto cultural quanto natural), teria chegado a um primeiro conceito da unidade essencial entre os componentes espirituais e físicos na origem da linguagem. *Physis*, como constitutiva da história e da própria consciência, é também constitutiva da linguagem (Schlupmann 1977, p. 20).<sup>69</sup>

Nietzsche passa então de Herder a Kant, sugerindo que, com o conceito kantiano de teleologia, um conhecimento correto sobre as origens da linguagem nos seria agora possível. Aqui, porém, ele parece cometer um deslize de interpretação no que diz respeito à posição kantiana. Ele afirma, com efeito, que Kant “reconheceu a teleologia na natureza como algo efetivamente existente” (US, p. 188), sublinhando em seguida a centralidade da ideia de uma conformidade a fins inconsciente. Ora, que Kant não entende a teleologia como “algo efetivamente existente” na natureza, mas sim como um princípio regulativo da faculdade do juízo, já foi discutido no capítulo anterior. Ademais, o que justifica o uso, mesmo que hipotético e heurístico, da teleologia na reflexão acerca da natureza é, aos olhos de Kant, o recurso à ideia de uma *consciência superior*, de uma inteligência ordenadora atribuída a uma entidade divina. Portanto, os atributos “efetivamente existente” e “inconsciente” não seriam adequados para uma descrição da teleologia tal como entendida por Kant.

Se nos deparamos aqui realmente com um deslize de interpretação ou com uma apropriação intencionalmente unilateral por parte de Nietzsche, ao modo das interpretações de Schelling ou de Goethe, por exemplo, não é tão importante para o escopo de nossa investigação. O mais interessante é notar como esse deslize ou reapropriação lança uma luz sobre a posição assumida pelo próprio Nietzsche a partir de sua leitura de Hartmann. Se nas notas discutidas no capítulo anterior sua posição acerca da teleologia era permeada de ambiguidades e parecia tender em grande parte do

---

69 Martin Bondeli (1997, p. 207), referindo-se à recepção por Reinholdt das teorias de Herder, observa a esse respeito: “Se até então uma 'história filosófica da humanidade' já havia sido escrita, o que Herder estaria oferecendo agora seria uma verdadeira 'filosofia dessa história', uma 'nova ciência', portanto. Sua novidade consiste claramente no fato de que Herder pretende compreender o homem e sua história como continuação da natureza e sua história. A história da humanidade de Herder é, por isso, concebida de tal modo que, nela, uma história da natureza composta a partir do conjunto dos resultados das ciências naturais é colocada como base.”



tempo a uma crítica inspirada numa concepção mecanicista ou darwinista, agora Nietzsche não apenas assume claramente uma posição favorável à teleologia, como acredita que é somente com base numa tal posição que podemos compreender a origem da linguagem.<sup>70</sup> Essa origem, por sua vez, não deve remontar a Deus, como afirmavam os defensores da tese de uma origem divina da linguagem ou como está pressuposto no tipo de teleologia teísta defendida por Kant, mas sim a uma força ou poder orgânico. Nesse contexto, sua subversão da posição kantiana é bastante significativa.

Tendo isso em vista, talvez seja interessante lembrar aqui da polêmica envolvendo Herder e Kant no que diz respeito ao conceito herderiano de força ou poder orgânico. Os primeiros elementos motivadores dessa polêmica remontam justamente ao período de publicação do *Tratado sobre a origem da linguagem* e estão indiretamente associados ao vínculo de Herder com Hamann, ainda que a polêmica em si tenha se iniciado somente por volta de 1783, após a pobre recepção da *Crítica da razão pura*, pela qual Kant acabou responsabilizando Herder.<sup>71</sup> Sem entrar nos detalhes dessa polêmica, que, segundo Beiser, foi o que afinal levou Kant à elaboração da terceira crítica, uma discussão rápida do seu ponto central pode ser produtiva para compreendermos melhor o horizonte temático no qual Nietzsche estava se movendo neste momento. Isso é válido sobretudo na medida em que as críticas de Kant a Herder no tocante à sua tentativa de justificar, através das ciências da natureza, o que aos olhos de Kant era uma posição metafísica, poderiam se aplicar igualmente ao projeto de Hartmann de conferir uma fundamentação científica à especulação filosófica no âmbito da metafísica.

Nesse sentido, a disputa gira em torno da questão acerca dos limites do naturalismo, isto é, acerca de onde se deve traçar a linha divisória entre aquilo que é dado na experiência e aquilo que a ultrapassa. Como observa Beiser (1993, p. 154), a legitimidade do conceito herderiano de poder orgânico dependia em última instância de qual resposta era dada ao problema da teleologia. Antecipando a direção tomada por Hartmann,<sup>72</sup> Herder acreditava ser capaz de encontrar, no interior dos próprios limites da experiência, elementos capazes de conduzir legitimamente a uma visão da

---

70 Se essa posição é assumida sem ressalvas é uma questão difícil de ser respondida. Essa questão diz respeito à possibilidade, já comentada anteriormente, de que Nietzsche esteja aderindo aqui de modo meramente estratégico a uma concepção teleológica tendo em vista seu interesse em conceder um sentido mais elevado à filologia e incorporá-la na grande tarefa da cultura. Pretendemos mostrar que, em que pese o caráter estratégico de certas posições de Nietzsche nesse momento, e que fazem parte de sua visão edificante de mundo, alguns pressupostos de sua abordagem do problema da linguagem dão testemunho de um comprometimento legitimamente epistêmico com certas teses teleológicas, mesmo que, de um ponto de vista mais geral, esse comprometimento tenha que ser interpretado sobre o pano de fundo de sua epistemologia ficcionalista.

71 Cf. Beiser 1993, p. 149. Os comentários que se seguem são baseados na reconstrução da argumentação kantiana tal como apresentada por Beiser no capítulo em questão.

72 Além de considerar Herder como um dos filósofos que mais se aproximou da noção de inconsciente tal como entendida por ele (mesmo que não a tenha formulado com a clareza de Schelling), Hartmann atribui-lhe o mérito de ter reconduzido a linguagem à conformidade a fins inconsciente do instinto, reconhecendo um princípio teleológico em atividade nas forças naturais que atravessam o homem como fonte primordial de suas faculdades cognitivas (cf. Hartmann 1869, p. 16 e p. 232).

natureza compatível com uma teleologia naturalizada. Em seu comentário crítico às *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Herder, Kant vê naquela concepção nada mais que uma recaída na metafísica tradicional, algo de que a primeira crítica deveria ter dado cabo de uma vez por todas. O exemplo mais importante de como Herder estaria ressuscitando a metafísica tradicional seria justamente seu conceito de poder orgânico. Uma vez que tal poder ou força orgânica não constitui um elemento da experiência possível, ao postulá-lo como *explanans* objetivo dos fenômenos, tanto naturais quanto humanos, Herder estaria claramente ultrapassando os limites da experiência e, por conseguinte, do naturalismo com o qual ele havia se comprometido. Uma outra motivação importante da crítica kantiana consiste no fato de que a tentativa de explicar a gênese da razão com base em pressupostos supostamente naturalistas, a partir de uma certa organização fisiológica e de um impulso ou poder orgânico ali presente, ia radicalmente de encontro à concepção kantiana de um vínculo essencial entre o âmbito racional e o âmbito noumenal. Para Kant, a origem da razão remonta necessariamente a um reino inteligível além do registro fenomênico e natural.

No que diz respeito ao primeiro ponto, Herder não via naquele poder orgânico uma *qualitas occulta*, mas sim algo cujos efeitos podiam ser claramente constatados na experiência. Desse modo, não haveria aqui realmente um ultrapassamento dos limites do naturalismo. O que estaria em jogo seria, pelo contrário (e aqui se encontra talvez a razão mais importante da crítica de Kant), a tentativa de desenvolver uma teoria naturalista mais robusta capaz de explicar não somente os fenômenos mecânicos, mas também os fenômenos vitais, a origem da linguagem e, conseqüentemente, a capacidade humana de pensar que dela depende, sem recurso a um mundo inteligível ou a uma faculdade divina.

Mas não é somente com relação ao conteúdo propriamente dito do conceito de poder orgânico que Kant direciona suas críticas. Para ele, Herder estaria lançando mão de um método de análise e de um modo de apresentação totalmente estranhos ao rigor exigido pela investigação científica e filosófica: o método da *analogia* e o estilo *poético*. Herder, por sua vez, acreditava que os padrões de rigor, clareza e precisão exigidos por Kant não eram adequados ao estudo da vida e dos fenômenos humanos em geral.

Há, dentro desse contexto, uma semelhança importante entre a posição de Herder e as reflexões de Nietzsche acerca da vida e daquilo que ele chama de “força vital” em suas notas sobre a teleologia.<sup>73</sup> Em última instância, o que as teses de Herder trazem à tona é uma concepção naturalizada da teleologia semelhante àquela que acreditamos ter encontrado nas notas de Nietzsche para seu projeto de doutoramento, mesmo que essa concepção seja esboçada ali de um modo um

---

73 Cf. sobre isso a nota 54 mais acima.

tanto quanto hesitante. É verdade que, naquelas notas, Nietzsche afirma que a vida permanece um segredo, sendo irreduzível tanto às explicações mecanicistas quanto ao tipo de teleologia elaborada por Kant. Contudo, em sua tentativa de oferecer uma resposta possível ao problema da vida, ele não vê outro modo de fazê-lo a não ser através de uma analogia com nossa própria condição de viventes. Além disso, como procuramos mostrar, ele se posiciona contra a teleologia kantiana na medida em que esta pressupõe uma consciência e uma racionalidade superiores e externas ao mundo, semelhante ao que é pressuposto pela teleologia teísta antropomorficamente inflacionada, argumentando então a favor de um tipo de teleologia deflacionada, de uma *intencionalidade inconsciente imanente ao mundo*. É justamente essa noção de uma intencionalidade inconsciente que Nietzsche parece ter encontrado tanto em Hartmann quanto em Herder e Schelling, reconhecendo por outro lado que, sem Kant, essa noção jamais teria sido possível.

Voltando à polêmica entre Kant e Herder, vimos que Kant, em sua terceira *Crítica*, reserva um lugar muito específico para a teleologia, negando-lhe objetividade e excluindo-a assim de qualquer investigação que se pretenda científica ou naturalista. Beiser argumenta que essa restrição tinha uma motivação estratégica: minar a legitimidade do naturalismo *sui generis* de Herder e salvar assim a própria filosofia crítica. Se fosse possível atribuir intencionalidade aos processos naturais, intencionalidade que jamais poderia ser explicada por causas mecânicas, então o conceito de poder orgânico estaria justificado e seu valor explicativo estaria assegurado. Isso comprometeria os alicerces da filosofia transcendental em mais de um ponto. No caso de termos convertido princípios teleológicos em leis naturais, a origem da razão seria passível de uma explicação naturalista. A razão seria assim nada mais do que a manifestação de forças orgânicas e não pertenceria, como quer Kant, a um reino noumenal autônomo. “Assumindo então que uma tal explicação seja possível, o dualismo noumenal-fenomenal da primeira crítica e toda a filosofia moral da segunda crítica que nele se baseia” estariam em perigo (Beiser 1993, p. 154). Desse modo, a restrição kantiana da teleologia à categoria de juízo regulativo tinha como um de seus objetivos principais salvaguardar a distinção estabelecida na primeira crítica entre fenômeno e noumeno e, conseqüentemente, a autonomia da razão com relação ao âmbito natural, assegurando assim sua origem divina.

Ora, ao afirmar que o verdadeiro conhecimento sobre a origem da linguagem só seria possível a partir da tese kantiana de uma conformidade a fins efetivamente existente na natureza, Nietzsche está então reproduzindo uma posição que deve ser atribuída antes a Herder do que a Kant. Isso, porém, está longe de fazer do recurso de Nietzsche a Kant nesse contexto um disparate conceitual. Há algo de bastante promissor nesse entrelaçamento de posições aludido por ele, sobretudo no que diz respeito a um aspecto em particular da posição assumida por Kant frente à questão da gênese dos organismos e ao modo como é apresentada sua tese acerca da origem dos

conceitos do entendimento a partir da solução encontrada por ele para o problema da embriogênese e da organogênese. Se, por um lado, a aposta de Nietzsche em uma solução em certo sentido naturalista para o problema da teleologia envolvida na origem de nossos conceitos o aproxima mais de Herder do que de Kant, não podemos deixar de notar que essa “naturalização” já se encontra insinuada na própria terminologia empregada por Kant para falar da gênese das categorias do entendimento, quando desenvolve o que ele chama de tese da *epigênese da razão*.<sup>74</sup>

Em seu livro *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy* (2013), Jennifer Mensch discute em detalhes essa tese e o uso de metáforas orgânicas e do léxico biológico na argumentação kantiana. Durante o período em que se dedicou às investigações que conduziram à publicação da primeira *Crítica*, Kant estava refletindo conjuntamente sobre o problema epistemológico da origem das nossas representações e sobre o problema biológico da gênese dos organismos. As três principais teorias da época sobre a origem e o desenvolvimento dos organismos eram a geração espontânea, a preformação e a epigênese. Por um lado, Kant rejeitava o preformacionismo como uma teoria ultrapassada, uma vez que ela pressupunha a preexistência das formas orgânicas já 'prontas' nas células germinais, cuja origem deveria ser atribuída diretamente a Deus, e que deveriam então simplesmente se desdobrar a partir do momento da fecundação. Desse modo, ela dependia de uma explicação sobrenatural que não mais se enquadrava nos padrões de cientificidade da época e privava a natureza de qualquer atividade efetivamente produtiva. Por outro lado, Kant rejeitava a geração espontânea (associada por ele ao ocasionalismo), pois lhe parecia inteiramente implausível conceber a geração de uma planta ou de um animal como um efeito mecânico e acidental resultante das leis naturais tais como concebidas pela física. Tal teoria teria como consequência a impossibilidade do uso regulativo da razão na reflexão acerca da conformidade a fins dos produtos da natureza e, por conseguinte, a exclusão da perspectiva normativa própria ao modo teleológico de julgar os organismos. A alternativa encontrada por ele foi a epigênese: o organismo não se encontraria pré-formado nas células germinais, necessitando apenas se desdobrar, mas seria efetivamente *gerado* a partir de certas disposições biológicas naturalmente presentes em cada indivíduo da espécie.

A assimilação dessa tese por parte de Kant se deve em grande medida ao seu contato com Blumenbach,<sup>75</sup> mas também parcialmente pela sua leitura e comentário crítico das *Ideen* de

---

74 Kant apresenta a noção de um “*System der Epigenesis der reinen Vernunft*” no § 27 da Dedução Transcendental na segunda edição da *Crítica da razão pura* (B 167). O conceito de epigênese é discutido também no § 81 da terceira *Crítica* (B 376-79), onde Kant adota a teoria epigenética em seu sentido propriamente biológico, tal como defendida por Blumenbach. Sobre as ocorrências anteriores do termo na obra de Kant, cf. Marques 2007.

75 Cf. Quarfood 2004, p. 105s. Blumenbach era um anatomista e fisiólogo respeitado, que desenvolveu uma teoria da epigênese bastante sofisticada, apresentando evidências biológicas da existência de um impulso formativo constatável nos processos de geração, nutrição e regeneração dos organismos.

Herder.<sup>76</sup> Este último era um defensor da teoria biológica da epigênese e soube fazer um uso filosófico bastante frutífero dessa tese. É ela que subjaz à sua compreensão do modo como as forças fundamentais engendram os produtos naturais, desde as formações minerais até a consciência humana. A epigênese, nesse sentido, “é uma teoria da mudança imanente” (Zammito 2001, p. 138).<sup>77</sup> É certo que Kant não estava de modo algum disposto a aceitar os pressupostos ontológicos trazidos pelo emprego herderiano do conceito de epigênese, de modo que sua aplicação estava, para ele, restrita à categoria de juízo reflexivo, de uso meramente regulativo. Isso, porém, não o impediu de manifestar sua concordância com Herder numa passagem importante de sua recensão das *Ideen*. Nessa passagem, ele argumenta em favor da epigênese contra o preformacionismo, identificando o que Herder denomina de “força genética” (à qual é atribuída a causa da mudança e da diversidade dos seres humanos de diferentes regiões climáticas) às noções de “germe” (*Keime*) e “disposições originárias” (*ursprüngliche Anlagen*):

De um lado, ele [Herder] quer rejeitar o sistema da evolução,<sup>78</sup> de outro, também quer rejeitar o mero influxo mecânico das causas externas enquanto princípios suficientes de explicação, e assume como causa daquelas mudanças um princípio vital interno que se modifica a si mesmo segundo a diversidade das condições exteriores. Nisso o recensor concorda completamente com ele, apenas com a ressalva de que, se a causa organizadora interna estiver restrita, através de sua natureza, a apenas um determinado número e grau de diferenças de formação da sua criatura [...], essa determinação natural da natureza formadora poderia igualmente ser chamada germes ou disposições originárias, sem com isso ver os primeiros como máquinas ou botões implantados primordialmente e que ocasionalmente se desdobrariam (como no sistema da evolução), mas apenas como inexplicáveis limitações de uma faculdade autoformadora que tampouco podemos explicar ou tornar inteligível. (Kant, *Recensionen...* AA VIII, p. 62-63)<sup>79</sup>

Ao se voltar para os problemas concernentes aos fundamentos da cognição e à origem das representações, Kant estava se confrontando com uma questão análoga àquela encarada por ele no âmbito da vida. Havia uma analogia essencial entre os processos de geração da vida e os processos de geração da cognição. Dentro desse contexto, o emprego de um vocabulário extraído das teorias biológicas desempenharia um papel importante na elaboração das teses acerca da natureza e da origem dos conceitos puros do entendimento, uma vez que esse vocabulário ajudaria a definir a

76 Cf. Quarfood 2004, p. 114.

77 Zammito (1998, p. 7) observa que o que fazia da teoria da epigênese algo tão atrativo era o fato de que ela atribuía à natureza um dinamismo intrínseco para o qual não havia espaço nas teorias rivais. Para Herder, o preformacionismo era inaceitável, pois ele removia toda a espontaneidade da natureza, não permitindo que esta pudesse ser vista como um processo criativo caracterizado por uma produção incessante do novo. Trata-se aqui da mesma objeção apresentada por Kant ao preformacionismo, ou pelo menos de um de seus aspectos principais. Em última instância, a epigênese representava uma espécie de compromisso entre alguns elementos do preformacionismo, por um lado, e do mecanicismo, por outro (sobre isso, cf. ainda Mensch 2013, p. 6).

78 A palavra “evolução” é usada aqui não no sentido adquirido pelo termo posteriormente, a partir do estabelecimento daquilo que conhecemos hoje por teorias evolutivas em biologia, mas no sentido da teoria da pré-formação, segundo a qual “os óvulos conteriam os próprios seres já pré-formados em miniatura (em germe), cujo desenvolvimento constituiria assim uma 'evolução'” (Marques 2007, p. 457).

79 Tradução de Joel Thiago Klein (2013) levemente modificada.

filosofia transcendental em oposição tanto ao empirismo quanto ao inatismo. Em sua argumentação, Kant se vale então dos três modelos extraídos da biologia de sua época, distinguindo então as teorias da *generatio aequivoca*, *System der Epigenesis* e *Präformationsystem* (CRP, B 167).<sup>80</sup> O termo *generatio aequivoca* (ou geração espontânea) é usado por ele para se referir à origem empírica dos conceitos, isto é, à tese segundo a qual a experiência seria aquilo que tornaria possível os conceitos dos objetos. A teoria da preformação, por sua vez, está associada ao inatismo, tese rejeitada por Kant devido ao seu apelo à origem divina das ideias inatas (Deus seria o responsável por “implantar” essas ideias em nossa mente). Por fim, segundo o sistema da epigênese da razão (que corresponde à tese kantiana), os conceitos tornariam possível a experiência e seriam *gerados* a partir de uma atividade espontânea da mente segundo as leis internas de seu funcionamento, que corresponderiam às disposições naturais do espírito. Existiria assim uma conformidade a fins interna ao modo de funcionamento das nossas faculdades cognitivas que é análoga à conformidade a fins presente no desenvolvimento do organismo, de modo que seria possível caracterizar os processos cognitivos em termos de uma “vida judicativa” (Dörflinger 2000, p. 16).

Mensch resume muito bem a posição de Kant:

As regras e os conceitos intelectuais responsáveis por gerar uma experiência unificada seriam subsequentemente descritos como tendo sido eles mesmos gerados a partir da própria razão, como um conjunto de partes funcionando de modo diverso. Em vez de estarem presentes como germes e disposições preformadas, as regras operariam assim como propriedades *emergentes*, construindo a experiência ao mesmo tempo em que definiriam a própria espontaneidade (Mensch 2013, p. 12).<sup>81</sup>

Contudo, como argumenta Marques, não podemos perder de vista que a epigênese, ainda que “possa ser vista como um tipo de emblema da filosofia transcendental”, é “preferencialmente utilizada como metáfora” (Marques 2007, p. 464s.), e suas ocorrências na obra de Kant estão longe de dar testemunho de um emprego sistemático e inequívoco do conceito. Como vimos, a

---

80 Cf. sobre isso Tanaka 2004, p. 228ss., Dörflinger 2000, p. 16s.

81 Esse momento genético da doutrina kantiana do *a priori* corresponde à sua teoria da *acquisitio originaria* (*ursprüngliche Erwerbung*). Essa teoria, apresentada sobretudo no escrito contra Johann August Eberhard de 1790 (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*), mas que já se faz presente na *Dissertação* de 1770, tem como objetivo fornecer uma explicação sobre a *origem* das formas puras da intuição e dos conceitos puros do entendimento. O termo *acquisitio originaria*, extraído do vocabulário jurídico e cujo contra-conceito é a *acquisitio derivativa*, designa uma aquisição na qual o objeto ou bem adquirido não pertencia a mais ninguém anteriormente, ao passo que a *acquisitio derivativa* designa, antes, uma mudança de propriedade, uma aquisição na qual um bem é passado de um proprietário a outro (cf. Quarfood 2004, p. 85s., Oberhausen 1997, p. 121-128). Ao se valer de tal conceito na formulação de sua teoria acerca da origem das representações *a priori*, Kant pretende deixar claro sua diferença com relação ao inatismo, uma vez que tais representações são algo *adquirido*, e não inato. Por outro lado, porém, elas não são adquiridas de modo *derivativo*, a partir dos sentidos, como é o caso das representações empíricas, mas sim de modo *originário*, como algo produzido *a priori* pela própria faculdade cognitiva e do qual depende a constituição da experiência. Nesse sentido, o conceito de *acquisitio originaria*, assim como a noção de epigênese, são expressão da atitude crítica de Kant com relação tanto à doutrina das ideias inatas quanto à tese de uma derivação empírica dos conceitos. Para uma discussão aprofundada da teoria da *acquisitio originaria*, cf. Oberhausen 1997.

conformidade a fins pressuposta por Kant aqui não pode ser atribuída à natureza. Sobretudo no que diz respeito à espontaneidade da razão, suas raízes remontam ao registro noumenal, e não às propriedades de base do organismo.<sup>82</sup> Nesse sentido, uma interpretação que conceda peso literal à metáfora da epigênese, isto é, uma interpretação propriamente biológica das categorias, vai na contramão do espírito do kantismo. A vantagem da proposta de Nietzsche, ao se colocar ao lado de Herder (juntamente com Hartmann) e aparentemente subverter a posição kantiana, consiste em tornar obsoleto o apelo a um registro noumenal nos moldes do transcendentalismo de Kant para explicar a origem dos conceitos, uma vez que teremos inserido a teleologia na própria natureza. A partir de uma teleologia naturalizada, tornar-se-ia possível explicar a origem daqueles conceitos de modo imanente, fazendo um uso mais substancial da metáfora biológica. Obviamente esse “naturalismo” não poderá ser identificado com um mecanicismo *tout court*,<sup>83</sup> mas conduzirá, antes, a uma concepção de cunho vitalista,<sup>84</sup> de modo semelhante ao que vimos no capítulo anterior ao analisar as notas de Nietzsche sobre a teleologia. Se essa “naturalização” *sui generis* da espontaneidade da razão a priva de seu caráter transcendental, é algo de que trataremos na sequência.

### III.3. O caráter originário das formas gramaticais

Na seção anterior, discutimos brevemente as críticas de Kant a Herder no tocante ao seu

---

82 Como argumenta Quarfood (2004, p. 80), “na visão de Kant, a estrutura teleológica da razão não pode ser deduzida naturalisticamente, a partir de fatos biológicos; antes, a possibilidade da biologia como ciência depende de um uso analógico do conceito de produção intencional, que pertence à razão. Assim, devemos conceber os conceitos *a priori* como tendo sua origem na razão (num sentido amplo, que inclui o entendimento), e a razão deve ser pressuposta de modo *sui generis*. Este é o sentido em que Kant descreve sua posição como um 'sistema da epigênese da razão pura' (B167).”

83 É importante notar aqui que, nesse período, o termo “mecanismo” era usado em mais de um sentido, portando uma ambiguidade bastante significativa. Como observa Alwin Mittasch (1952, p. 28), devemos distinguir pelo menos três sentidos nos quais o termo era usado: a) no sentido da mecânica clássica e estática, b) como referência aos fenômenos físicos e químicos em geral, e c) no sentido daquilo que pode ser submetido a certas leis causais, de modo que mesmo a conformidade a certas leis presente nos fenômenos psíquicos era designada pelo termo “mecanismo”. Muitos fisiólogos que se consideravam mecanicistas cediam um espaço importante em suas teorias para noções teleológicas, como a ideia de uma “força formativa” atuante no desenvolvimento orgânico e não redutível à ontologia materialista bruta. Timothy Lenoir (1982) fala no desenvolvimento do que ele chama de “*vital materialism*” e “*teleomechanism*” por figuras importantes da época, como Blumenbach, Karl Ernst von Baer e Johannes Müller.

84 Segundo a compreensão de alguns autores, uma concepção de cunho vitalista era uma consequência quase necessária do epigeneticismo. Se, em oposição ao preformacionismo, o epigeneticismo defendia que as células germinais eram amorfas, desestruturadas e homogêneas, e apenas posteriormente viriam a assumir sua forma específica, como se explicaria a continuidade e especificidade do desenvolvimento, e de onde viria a crescente complexidade no processo de formação do organismo? Para responder a essa pergunta, seria necessário postular a existência de alguma força não diretamente observada capaz de dirigir e guiar o desenvolvimento. Assim, o epigeneticismo convida ao vitalismo. Nesse contexto, o *Bildungstrieb* de um Blumenbach teria uma função teórica semelhante à *entelequia* de Aristóteles (Mahner e Bunge 1997, p. 279; cf. ainda Mensch 2013, p. 5).

conceito de “força orgânica” e à sua tentativa de elaborar uma abordagem naturalista das origens da racionalidade. Devemos discutir agora, de modo igualmente breve, as críticas de Herder ao transcendentalismo da razão que constitui as bases da filosofia kantiana. Um rápido olhar sobre essas críticas e seus pressupostos teóricos, mesmo sem o aprofundamento que seria necessário a uma análise mais detalhada do tema, pode fornecer algumas diretrizes para compreendermos melhor o quão próximo de Herder se encontra Nietzsche nesse momento e em quais aspectos sua concepção se distingue daquela de Herder e se aproxima mais de uma concepção de cunho kantiano. Se partirmos da constatação de que a crítica que Herder direciona a Kant está fundada em sua teoria da linguagem,<sup>85</sup> teremos um caminho promissor pela frente ao tomarmos como fio condutor justamente suas teses acerca da origem e do desenvolvimento dos conceitos enquanto componentes naturais da linguagem.

O projeto herderiano de naturalização da razão está associado a uma promoção da sensibilidade à categoria de faculdade essencial do ser humano. É através dela que o homem tem acesso ao mundo que o rodeia e, nesse sentido, ela assume o papel de constituinte por excelência da experiência. A sensibilidade seria a parte mais importante do conjunto de forças criativas que compõem a totalidade da natureza humana. As torrentes de impressões sensíveis – de cores, formas, sons, odores – são assimilada por cada indivíduo num processo contínuo de interiorização, e aspectos particulares dessas torrentes são fixados na alma. A partir do momento em que a alma é capaz de determinar e isolar certas características do conjunto difuso de impressões e identificar assim um objeto no mundo, tem origem o que Herder chama de “palavra da alma”.<sup>86</sup> Com isso, cria-se um quadro referencial que é a base da linguagem. Para Herder, a constituição desse quadro referencial e a emergência da linguagem já correspondem à atividade reflexiva. A reflexão consiste assim num processo de determinação, diferenciação e reidentificação de conteúdos sensíveis que torna o ser humano capaz de se distanciar em certa medida do mundo intuitivo imediato. Trata-se de uma capacidade exclusivamente humana, que se apresenta como produto da atividade formadora e criadora do espírito, *locus* de uma concentração de forças poéticas originárias às quais remonta a origem da própria racionalidade.

O aspecto central dessa concepção é, portanto, a ideia de que a aquisição da linguagem depende da capacidade de focar objetos no mundo, e esta, por sua vez, está associada ao ato de discriminar, a partir de uma emaranhada trama de sensações, um determinado conjunto de impressões associadas a tal objeto. Disso resulta, como argumenta Georg W. Bertram (2006, p.

---

85 Cf. Simon 1987, p. 6.

86 Cf. Borsche 1994, p. 122: “A disposição geral do ser humano para a reflexividade (*Besonnenheit*) alcança, no indivíduo, a verdadeira reflexão, quando este logra isolar e fixar para si um aspecto da profusão daquilo que lhe é dado aos sentidos. Assim tem origem a *palavra interna da alma*, na medida em que aquele que se encontra desperto para o pensamento, mediante um ato de liberdade, reconhece algo como algo.”



230s.), que o que fundamenta a linguagem na concepção de Herder é o seu *direcionamento ao mundo* (*Gerichtetsein auf die Welt*). A cognição linguística está constitutivamente associada à emergência de estados mentais cuja característica principal é sua referência a um estado de coisas externo. Essa relação é válida também de modo inverso: estados mentais referenciais só têm origem na medida em que, com eles, tem origem também a linguagem. A estes estados correspondem certas disposições afetivas responsáveis pela reação do indivíduo em resposta ao conjunto de impressões internalizadas. Essas reações são a expressão material (vocal) da “palavra da alma”, por mais inarticulada que seja esta expressão num primeiro momento. A primeira linguagem é um tipo de poesia da sensibilidade, “imitação da natureza sonante, ativa [...] Tomada das interjeições de todos os seres e animada pelas interjeições do sentimento humano” (Herder 1772, p. 87).<sup>87</sup> Uma vez verbalizada, a palavra da alma assume um lugar objetivo na trama da linguagem, e é a partir desse lugar que nascerá o conceito. Bertram traz uma citação de Herder que apresenta de modo conciso seu entendimento de como se dá a origem dos conceitos: “As primeiras palavras que balbuciamos são as mais importantes pedras angulares do entendimento, e nossas amas são nossos primeiros professores de lógica.”<sup>88</sup> Em que pese o caráter em certa medida hiperbólico desta passagem, ela deixa claro que Herder procura reconduzir a origem dos conceitos e da própria estrutura lógica da linguagem ao registro das primeiras reações do indivíduo às impressões sensíveis, externadas como vocalizações inarticuladas, mas cujo conteúdo semântico já se encontra de algum modo determinado.

Temos aqui uma teoria fundamentalmente semântica da linguagem e, em consonância com ela, uma abordagem semântica da cognição. O foco de tal teoria recai no fato de que o acesso ao mundo é mediado pela relação entre sensibilidade, linguagem e pensamento, de tal modo que poderíamos compreender a linguagem como meio de manifestação do mundo (Bertram 2006, p. 233). Desse modo, ela constitui o que Charles Taylor (1995, p. 105ss.), em sua leitura de Herder, chama de “*semantic dimension*”, enquanto dimensão na qual se funda a própria vida em seus mais diversos aspectos. Aqui, a expressão linguística assume um caráter criativo, constitutivo. Diferentemente do empirismo tradicional, para o qual a origem sensível das representações implica que a expressão linguística não é nada mais que a exteriorização de um conteúdo mental já determinado, para Herder a aquisição da linguagem pode expandir nosso horizonte perceptivo, tornando disponível novos horizontes semânticos e engendrando efetivamente novos conteúdos mentais. Isso, porém, não quer dizer que sua teoria da linguagem não seja essencialmente empirista. Michael Forster fala em uma “teoria quasi-empiricista dos significados ou conceitos, de acordo com

---

87 Cf. Crawford 1988, 132s.

88 Herder, “Über den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen”, *apud*. Bertram 2006, p. 232, nota 11.

a qual nossos significados ou conceitos são por natureza fundados em sensações (perceptivas ou afetivas)” (Forster 2002, p. 351). Essa recondução da origem dos conceitos ao âmbito da sensibilidade é o que configura um dos pontos centrais da crítica de Herder a Kant.

Em sua arquitetura da razão pura, Kant teria hipostasiado a natureza abstrata de certos conceitos dos quais subtraiu-se ao máximo o conteúdo sensível, imagético (*das Bildhafte*). De acordo com os pressupostos da primeira *Crítica*, uma análise do emprego correto de tais conceitos puros estaria em condições de estabelecer os limites da razão e de corrigi-la quando, em função de sua disposição natural, ela se enveredasse em especulações metafísicas. Para Herder, contudo, mesmo aqueles conceitos mais abstratos têm uma origem sensível e ocupam assim uma posição na cadeia intuitiva, de tal modo que eles jamais poderão ser inteiramente destituídos de seu conteúdo imagético. Ao pressupor um esquema puramente formal da razão do qual deveríamos fazer um uso crítico, a Dialética Transcendental kantiana teria falhado em reconhecer que a metafísica dogmática é produto de um mau uso da linguagem enquanto estrutura semântica, e não de uma necessidade *a priori* da razão enquanto estrutura transcendental.<sup>89</sup> De modo correlato, a recondução do transcendental à dimensão semântica da linguagem tem como resultado a destituição da reivindicação de validade objetiva apresentada pela filosofia kantiana tanto em relação ao seu próprio empreendimento teórico quanto em relação aos resultados das ciências. Como argumenta Josef Simon, a concepção de Herder implica que “a linguagem não pode ser compreendida como um '*a priori* linguístico', como um reservatório de conceitos para a determinação da experiência.” (Simon 2006, p. 6)<sup>90</sup>

A tese adotada por Nietzsche em *Sobre a origem da linguagem*, sob influência da leitura de Hartmann, vai na direção contrária a essa concepção. Isso pode ser constatado já no segundo parágrafo do texto, que contém talvez as observações mais importantes no que diz respeito ao escopo de nossa análise:

Todo pensamento consciente só é possível com ajuda da linguagem. É inteiramente impossível um pensamento tão perspicaz com algo como uma linguagem sonora meramente animal: o prodigioso organismo, dotado de um sentido profundo. Os mais profundos conhecimentos filosóficos já se encontram preparados na linguagem. Kant diz: “uma grande parte, talvez a maior parte da ocupação da razão consiste no desmembramento dos conceitos que ele [o espírito humano] já encontra em si mesmo.” Pensemos no sujeito e no objeto. O conceito de juízo é abstraído da proposição gramatical. Do sujeito e do predicado foram extraídas as categorias de substância e acidente. (US, p. 185)

Esse trecho representa um recorte de passagens retiradas do capítulo VI da *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, intitulado “O inconsciente na origem da linguagem” (*Das Unbewusste*

89 Cf. Arndt 2013, p. 155. Sobre isso, ver ainda Simon 2006, p. 5.

90 Cf. sobre isso ainda Bertino 2011, p. 14.

*in der Entstehung der Sprache*).<sup>91</sup> Ali se encontram, colocadas lado a lado, a tese de que a linguagem não é o produto de uma atividade reflexiva conscientemente elaborada, uma vez que ela é condição de possibilidade do próprio pensamento, e a tese de que os conceitos fundamentais da filosofia, enquanto pedras angulares do pensamento, já se encontram articulados na sintaxe inconsciente da linguagem. Há aqui um enfoque claro no aspecto formal predominante em todas as línguas, enquanto fundamento cognitivo comum, em detrimento de sua diversidade cultural. Retomando ainda o texto de Hartmann, Nietzsche afirma, na sequência da passagem citada acima, que “o desenvolvimento do pensamento consciente é prejudicial à linguagem. Declínio com o desenvolvimento da cultura. A parte formal, na qual jaz justamente o valor filosófico, padece.” (US, p. 185)<sup>92</sup> A tese de que, mesmo com a expansão e o enriquecimento de seu arcabouço semântico, a linguagem se empobrece com o desenvolvimento da cultura, uma vez que certas estruturas gramaticais caem em desuso e há um processo de nivelamento da complexidade sintática (cf. Hartmann 1869, p. 230), é mais um testemunho da centralidade concedida ao aspecto formal enquanto componente essencial e originário da linguagem.

Nesse sentido, a argumentação de Hartmann procura tornar plausível a tese de que a estrutura gramatical inconsciente constitui a base para a formação da reflexão consciente e condiciona geneticamente toda especulação filosófica, na medida em que oferece à reflexão um conjunto de formas e noções pré-determinadas (Crawford 1988, p. 34s.). Esse “tesouro de especulação inconsciente” (Hartmann 1869, p. 228) identificado na linguagem, do qual são destacados os conceitos gramaticais de sujeito e predicado, é o correlato das categorias kantianas do entendimento na versão do transcendentalismo traduzida nos termos da ciência linguística da época. A menção a Kant, cuja introdução à *Crítica da razão pura* é citada com uma pequena modificação,<sup>93</sup> ilustra muito bem a pretensão de retraduzir o elemento central do argumento transcendental para o registro de uma ambicionada filosofia crítica da linguagem.<sup>94</sup> Essa versão

---

91 Nesse capítulo, lemos: “Portanto, sem a linguagem ou com uma linguagem sonora puramente animal, desprovida de formas gramaticais, é impossível que haja um pensamento tão perspicaz que, como seu produto consciente, surgisse esse prodigioso organismo, dotado de um sentido profundo, que comporta, em toda parte, as mesmas formas fundamentais.” (Hartmann 1869, p. 231); “Quem está familiarizado com a história da filosofia saberá o quão esta é devedora dessas formas linguísticas [sujeito e predicado, sujeito e objeto, verbo e adjetivo – WM]. O conceito de juízo é decididamente abstraído da proposição gramatical, com a omissão da forma lexical; do sujeito e do predicado foram extraídas, do mesmo modo, as categorias de substância e acidente” (Ibid., p. 227); “Ao se colocar diante de si mesmo pela primeira vez na história do mundo e começar a filosofar, o espírito humano se depara com uma linguagem equipada com toda riqueza de formas e conceitos, e 'uma grande parte, talvez a maior parte da ocupação da razão consiste no desmembramento dos conceitos que ele já encontra em si mesmo', como diz Kant.” (Ibid., p. 228) Sobre a ordenação particular dessas passagens no texto de Nietzsche, cf. ainda Cavalcanti 2005, p. 51s.

92 Cf. Hartmann 1869, p. 229.

93 Voltaremos rapidamente a este ponto na próxima seção.

94 Cavalcanti (2005, p. 49) afirma, a meu ver acertadamente, que “o objetivo de Hartmann é enfatizar, a partir da citação de Kant, a tarefa da filosofia como um 'trazer à consciência' da estrutura unitária de conceitos subjacentes à linguagem, desvelando, desse modo, a unidade das categorias constitutivas do pensamento.”

cientificamente esclarecida do argumento transcendental apresentada por Hartmann foi recebida com simpatia pelo jovem Nietzsche. Ele parece ter reconhecido nela uma teoria capaz de lidar de modo historicamente consistente com o problema da origem da linguagem sem precisar reduzi-la à origem puramente sensível, uma vez que ela lança mão da ideia de uma *estrutura inconsciente*. Seu recorte resumido das principais teses de Hartmann nos dá uma boa indicação de como ele está pensando a noção de inconsciente nesse momento. Trata-se da noção de um inconsciente *cognitivo, linguisticamente estruturado* e de natureza essencialmente *sintática*.

É justamente com essa concepção que Nietzsche se afasta de Herder. A crítica, apresentada na parte final do texto, à tese herderiana de que a linguagem se origina a partir da interjeição, isto é, a partir de verbalizações inarticuladas em resposta a certos estados afetivos, já se encontra antecipada nessa primeira parte: “É inteiramente impossível um pensamento tão perspicaz com algo como uma linguagem sonora meramente animal”,<sup>95</sup> linguagem esta, como consta no texto de Hartmann, “desprovida de formas gramaticais” (Hartmann 1869, p. 231). É verdade que, como afirmamos na seção anterior, a crítica à tese da origem interjetiva assume um lugar relativamente marginal no contexto no qual é elaborada, frente à concordância mais fundamental de Nietzsche com a intenção herderiana de reconduzir a linguagem à dimensão instintiva e pulsional. Com efeito, esta intenção reflete o programa geral, partilhado igualmente por Nietzsche e Hartmann, de recondução do homem à natureza. Contudo, não podemos nos deixar enganar pelo caráter relativamente secundário daquela crítica ao ponto de afirmar, como o faz Bertino (2011, p. 7), que ela não é elaborada no contexto de uma investigação filosófica sobre a linguagem, já que um texto de introdução a um curso sobre gramática latina não seria o lugar para uma reflexão séria sobre o problema. De acordo com o que vimos até aqui, a tentativa de desconsiderar essa crítica de Nietzsche, sob alegação de que não se trata de uma crítica filosófica, não parece fazer jus ao alcance teórico dos seus pressupostos. Uma análise mais atenta da posição assumida por ele a partir de sua leitura de Hartmann revela, pelo contrário, que essa crítica, apesar de ter sido extraída de Benfey, tem sim um componente filosófico fundamental. Se Nietzsche está comprometido aqui com a noção de um inconsciente linguístico-cognitivo de natureza sintático-estrutural, que possui um parentesco importante com a perspectiva transcendental kantiana, ele não pode concordar com uma concepção sensualista, interjetiva e essencialmente semântica dos fundamentos e das origens da linguagem tal como aquela apresentada por Herder. Nesse sentido, sua crítica ao autor do *Ensaio sobre a origem da linguagem* é inteiramente coerente com a posição assumida por ele no que diz respeito à natureza do inconsciente e aos fundamentos da cognição.

Ao final do capítulo sobre “O inconsciente na origem da linguagem”, Hartmann reconhece o

---

95 Sobre isso, ver ainda Crawford 1988, p. 132ss.

mérito de Herder na medida em que este foi capaz de fazer penetrar na ciência a ideia de um instinto formador da linguagem que não seria o produto mecânico da atividade de um deus consciente (Hartmann 1869, p. 232). A afirmação da natureza cognitiva do inconsciente é, nesse contexto, o que permite a Hartmann (e, por extensão, a Nietzsche) a elaboração de uma teoria acerca das origens da linguagem capaz de conciliar o transcendentalismo kantiano com o naturalismo de Herder. A universalidade das formas básicas da proposição gramatical, que atravessam o desenvolvimento das mais diversas línguas nas mais diversas culturas, só poderia ser explicada a partir de um instinto comum de formação da linguagem (*einem gemeinsamen Sprachbildungsinstitute*), ao qual corresponderia um *princípio intencional* (o que Hartmann chama de *Geist*) que estaria na base de todo desenvolvimento linguístico (Ibid., p. 231). Acompanhando o raciocínio de Hartmann, Nietzsche afirma que a única alternativa plausível para a consideração da linguagem é entendê-la como “produto do instinto, como no caso das abelhas”, por exemplo (US, p. 186).<sup>96</sup> Desse modo, podemos dizer que Nietzsche e Hartmann compartilham com Herder a tese de uma origem pulsional e instintiva da linguagem, concedendo um lugar importante à noção de “impulso linguístico”. Mas uma diferença fundamental deve ser destacada aqui: para Herder, o impulso linguístico se manifesta no seu caráter essencialmente sensível e expressivo, em sua relação com o mundo circundante e na manifestação deste através da linguagem (isto é, na dimensão semântica). Para Hartmann e o jovem Nietzsche, esse impulso se manifesta primariamente na estruturação sintática das formas linguísticas inconscientes. É esse aspecto formal originário que tornaria então possível a assimilação e a elaboração dos conteúdos cognitivos semanticamente articulados e, conseqüentemente, o surgimento da linguagem referencial e consciente.

Essa versão transcendentalista do naturalismo de Herder, que corresponde analogamente a uma versão naturalista do transcendentalismo kantiano, exige uma noção de instinto não redutível ao mecanismo fisiológico,<sup>97</sup> mas cujo componente teleológico não pode ser remetido à dimensão noumenal do kantismo, identificada à esfera de uma razão divina externa ao mundo. Diferentemente de Schopenhauer, por outro lado, o instinto não pode ser remetido aqui à atividade de uma vontade cega, pois a ausência de uma contrapartida cognitiva (intencional / representacional) nesse âmbito tornaria impossível a dedução da complexidade e da conformidade a fins das estruturas gramaticais, enquanto categorias *a priori*, a partir de um tal registro meramente volitivo e irracional. Além disso, essa ausência de uma contrapartida cognitiva da vontade no quadro de um pensamento que se pretende transcendentalista mostra-se como um pressuposto teórico que conduz a problemas insolúveis. Antes, devemos ser capazes de falar aqui em um tipo de “ imanentismo das formas”. Em

---

96 Cf. Hartmann 1869, p. 231.

97 Abordaremos essa questão mais de perto na última seção deste capítulo.

oposição à inteligência divina do kantismo hipotético e ao caráter ontologicamente rarefeito do sujeito transcendental, o inconsciente de Hartmann é imanente ao mundo e onipresente na natureza, atravessando como essência todos os fenômenos. Em oposição ao caráter cego da vontade schopenhaueriana, ele é dotado de intencionalidade e pode, portanto, ser visto de modo consequente como responsável pelas formas da natureza, dentre as quais se incluem as formas da cognição humana. Tal teoria assume assim os contornos de um pampsiquismo.

#### III.4. O inconsciente e o transcendental

A sugestão de que Nietzsche estaria assumindo aqui uma teoria transcendental do inconsciente que tem suas raízes no pampsiquismo hartmanniano pode soar estranha. Em primeiro lugar, porque trata-se, já em Hartmann, de um transcendentalismo um tanto quanto heterodoxo, mais próximo de Schelling do que do próprio Kant.<sup>98</sup> Em segundo lugar, porque dimensionar exatamente o alcance da adesão de Nietzsche às teses de Hartmann nesse momento é uma tarefa praticamente impossível, uma vez que o recorte feito por ele para a composição desse texto introdutório não parece ser resultado de uma confrontação detida, sistemática e crítica. Nesse sentido, talvez a melhor postura que poderíamos assumir frente a esse texto seria a de conceder o mínimo possível de peso às teses mais controversas e contentar-nos com o testemunho que ele nos dá do interesse precoce de Nietzsche pelo problema da linguagem e pelo programa de naturalização do homem. Essa seria provavelmente a melhor postura interpretativa, não fosse por um detalhe, a saber, o fato de que as teses ali presentes antecipam, em seu aspecto mais fundamental, o que virá a se configurar na obra madura de Nietzsche como uma crítica insistente à nossa incapacidade de reconhecer o condicionamento inconsciente do pensamento pelas formas e estruturas sintáticas da linguagem, sobretudo pelo esquema sujeito-predicado da gramática proposicional. Infelizmente, este não é o lugar para uma discussão mais detalhada das teses envolvidas em sua crítica tardia à gramática. Vale indicar aqui, porém, que algumas dessas teses são elaboradas numa confrontação direta com a tradição sensualista e mobilizam, contra esta, uma versão do apriorismo que poderia talvez ser chamada estruturalista *avant la lettre*.<sup>99</sup> Formulada no contexto de sua fisiologia da vontade de poder, essa versão particular do apriorismo transita entre os registros de uma epistemologia crítica de cunho transcendental traduzida em crítica ao atavismo da linguagem e de

98 Em diversas passagens de sua obra, Hartmann cita Schelling e sua concepção do inconsciente como um modelo de superação do idealismo subjetivo de Kant e Fichte e o considera como o grande precursor de sua própria *Filosofia do inconsciente* (cf. por exemplo Hartmann 1869, p. 14, 16s., 240, 254). Para uma análise crítica da leitura hartmanniana de Schelling, cf. Völmicke 2005, p. 187-194; sobre Nietzsche e Schelling, cf. Wilson 1996.

99 Cf. sobretudo ABM 20. Sobre isso, ver ainda Stack 1983, p. 187ss. e Crawford 1988, p. 135 e p. 137.

um naturalismo especulativo, não-reducionista, que pretende salvaguardar um modelo minimalista de intencionalidade aplicável à totalidade da natureza.

Na medida em que antecipam um momento importante do pensamento de Nietzsche, em especial de sua conceitualização do inconsciente, as posições assumidas por ele em *Sobre a origem da linguagem* merecem uma atenção especial no contexto de uma análise genética desse conceito em sua obra. Nesse sentido, é justo retomarmos a passagem na qual Nietzsche transcreve a citação de Kant presente no texto de Hartmann. Essa citação confere à sua argumentação um sentido que, indo além do campo conceitual no qual se encontra a referência à teleologia kantiana na última parte do texto, ao mesmo tempo prepara o terreno para a contextualização dessa referência no quadro teórico de um transcendentalismo ressignificado. A passagem diz o seguinte: “Os mais profundos conhecimentos filosóficos já se encontram preparados na linguagem. Kant diz: 'uma grande parte, talvez a maior parte da ocupação da razão consiste no desmembramento dos conceitos que ele [o espírito humano] já encontra em si mesmo.’” (US, p 185) Como indicado na seção anterior, a citação de Kant, proveniente da introdução à *Crítica da razão pura*, contém uma alteração. No original kantiano, lemos: “uma grande parte, talvez a maior parte da ocupação da razão consiste no desmembramento dos conceitos que já temos de objetos.” (CRP, B 32) Hartmann modificou a citação provavelmente com vistas a acentuar o fato de que os conceitos que temos de objetos só são possíveis a partir da determinação inconsciente das estruturas sintáticas que já se encontram pré-formadas no espírito humano. No texto de Nietzsche, a passagem prossegue então com a referência às relações sujeito-predicado e sujeito-objeto, como as relações categoriais fundamentais do pensamento, correspondentes às categorias lógico-gramaticais que estão na base de todo e qualquer juízo.

É curioso que essa referência de Nietzsche às noções de sujeito e predicado tenha sido motivo de uma certa confusão por parte de alguns intérpretes levados equivocadamente, pelo editor da edição *Musarion*,<sup>100</sup> a reconduzir essas considerações à influência da leitura da *Crítica da filosofia kantiana* de Schopenhauer. A edição em questão contém uma nota, de responsabilidade do editor, ao final da seguinte sentença: “Do sujeito e do predicado foram extraídas as categorias de substância e acidente”.<sup>101</sup> A nota dá a referência de algumas páginas daquele texto integrado como apêndice ao *Mundo como vontade e representação*. Nessas páginas, Schopenhauer está encaminhando à conclusão sua crítica à doutrina kantiana das categorias. O argumento central dessa crítica é que Kant teria adotado o ponto de vista do conhecimento abstrato para, a partir dele, analisar o conhecimento intuitivo. Schopenhauer tem uma teoria empirista (sensualista) acerca da

---

100Cf. o volume 5 da *Musarionausgabe*, München: 1922.

101Cf. *Musarionausgabe* (1922), volume 5, p. 467.

origem dos conceitos, semelhante à de Herder,<sup>102</sup> segundo a qual os conceitos não são senão representações abstratas cujo fundamento é sempre a representação intuitiva, imediata. Pressupor algo como conceitos *a priori* nos moldes do kantismo é, para ele, uma inversão da relação fundacional entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato. Algumas páginas antes daquelas referidas na nota do editor da *Musarion*, encontramos essa crítica elaborada justamente no contexto de uma discussão sobre as formas gramaticais como formas lógicas da reflexão. Essa discussão é citada por Crawford (1988, p. 32) como justificativa para a suposta influência da leitura de Schopenhauer sobre as considerações de Nietzsche:

os juízos “a água ferve”, “o seno mede o ângulo”, “a vontade decide” [...] expressam por meio da mesma forma lógica as mais variadas espécies de relação: do que mais uma vez obtemos a confirmação do quão equivocado é começar adotando o ponto de vista do conhecimento abstrato para dele analisar o conhecimento imediato, intuitivo [...] Ora, após tal conhecimento, como muitos diferentes dele (por exemplo a subordinação de conceitos altamente abstratos), foram expressos *in abstracto* por meio de sujeito e predicado, transmitiu-se de volta essas meras relações conceituais ao conhecimento intuitivo, e se supôs que o sujeito e o predicado do juízo teriam de ter um correlato próprio e especial na intuição, vale dizer, substância e acidente. Porém, mais adiante tornarei evidente que o conceito de substância não tem nenhum outro verdadeiro conteúdo senão o do conceito de matéria. Acidentes, entretanto, são sinônimos de tipos de efeito, de maneira que o suposto conhecimento de substância e acidente é sempre ainda o conhecimento de causa e efeito do entendimento puro. (MVR, p. 573s.)

Como vimos no primeiro capítulo, para Schopenhauer, o entendimento é o responsável pela intuição do objeto empírico através da aplicação da lei de causalidade. Essa é sua única função, ou seja, na epistemologia schopenhaueriana, o entendimento é um tipo de função da própria sensibilidade enquanto faculdade intuitiva. Ele é, portanto, destituído de conceitos, que pertencem à razão abstrata. Nesse sentido, a tentativa de identificar, na intuição, substância e acidente como correlatos de uma suposta estrutura *a priori* da relação sujeito-predicado, estaria profundamente equivocada. Pelo contrário, deveríamos entender que substância e acidente são dados inicialmente na intuição (como matéria e efeito), e depois representados abstratamente na relação sujeito-predicado. Os conceitos de substância e acidente correspondem primordialmente às intuições da matéria e suas relações causais, e não às formas lógicas do juízo manifestas nas estruturas gramaticais.

Que essa concepção é justamente o oposto do que é defendido por Nietzsche em *Sobre a origem da linguagem* não é difícil de constatar. Espanta que justamente a comentadora que reconheceu a influência decisiva de Hartmann na composição desse texto tenha se deixado enganar pela nota equivocada do editor da *Musarion-Ausgabe* e dedicado assim várias seções a uma discussão – pouco clara e cuja conclusão é ambígua – da influência de Schopenhauer sobre as teses

---

<sup>102</sup>Herder é até mesmo citado por Schopenhauer, ao lado de Hume, em sua discussão sobre a natureza dos conceitos (cf. MVR, p. 87).



desenvolvidas por Nietzsche ali. Mesmo reconhecendo que, em última instância, essas teses são devedoras sobretudo da leitura de Hartmann, em diversos momentos de seu livro Crawford procura atribuir a Nietzsche uma posição semelhante à de Schopenhauer no que diz respeito à origem sensível da linguagem.<sup>103</sup> Essa indecisão quanto à natureza da posição de Nietzsche (já que Hartmann e Schopenhauer defendem posições opostas em relação a este ponto: Hartmann está mais próximo de Kant, ao passo que Schopenhauer está mais próximo de Herder), pode ser explicada pelo anseio de Crawford em estabelecer uma continuidade entre as reflexões presentes neste texto e a teoria desenvolvida por ele alguns anos depois em *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*,<sup>104</sup> onde ele defende, ali sim, uma posição mais próxima de Schopenhauer e Herder. Mas a defesa de uma posição de cunho mais empirista, à qual corresponde uma abordagem essencialmente semântica da linguagem e da cognição, deve ser vista, antes, como uma *mudança de posição* por parte de Nietzsche.<sup>105</sup>

Diferentemente do que afirma Crawford, Schopenhauer não parece ter exercido qualquer influência na concepção de linguagem formulada por ele em *Sobre a origem da linguagem*, sendo esta devedora inteiramente das leituras de Hartmann e Benfey.<sup>106</sup> Que a tese do condicionamento inconsciente do pensamento pelas formas gramaticais não pode ter nenhuma relação com Schopenhauer fica ainda mais claro se temos em mente a crítica de Hartmann à incapacidade de Schopenhauer de reconhecer a existência de representações inconscientes. Se toda representação tem sua origem na intuição sensível, então ela deve se referir primariamente à consciência, como seu plano perceptivo originário. Em oposição a isso, o reconhecimento da existência de representações inconscientes e do papel central que elas desempenham nos diversos âmbitos de nossa vida psíquica é talvez um dos pontos nodais da trama que liga Hartmann e Nietzsche a Kant e que os situa, mesmo que de um modo um tanto quanto tortuoso, na mesma tradição do inconsciente, que não é a de Schopenhauer: a tradição cognitiva.<sup>107</sup>

---

103Cf. por exemplo Crawford 1988, p. 35, p. 40, p. 128, p. 136.

104Cf. por exemplo Crawford 1988, p. 8, p. 134-138, p. 201s.

105A questão é, na verdade, um tanto quanto ambígua, como veremos em mais detalhes no último capítulo. Vale notar, aqui, apenas que essa mudança de posição traz consigo uma nova abordagem do problema do inconsciente. A nosso ver, a base dessa nova concepção do inconsciente é o modelo tropológico da cognição desenvolvido por Nietzsche no contexto das reflexões epistemológicas elaboradas em *Sobre verdade e mentira* (1873). O conceito fundante desse modelo é o conceito de *metáfora*, e a noção de inconsciente presente aí diz respeito a um inconsciente linguístico-cognitivo de natureza *semântico-figurativa*. Ao focar na distinção entre os aspectos sintático-estrutural e semântico-figurativo das reflexões do jovem Nietzsche sobre a linguagem, pretendemos apontar uma certa descontinuidade e uma certa hesitação no desenvolvimento de sua compreensão do problema. Com isso, vamos de encontro à tese de Crawford de uma continuidade temática entre as concepções de linguagem do jovem Nietzsche até a formulação de sua crítica tardia à gramática.

106Cf. sobre isso Thüning 1994.

107Tomamos de empréstimo aqui os termos da classificação das tradições do inconsciente oferecida por Günter Götde em seu aclamado *Traditionslinien des Unbewussten. Schopenhauer – Nietzsche – Freud* (2009). Discordamos, porém, do modo como ele organiza essas tradições e da tese, defendida por ele, de que tanto Hartmann quanto Nietzsche pertenceriam à tradição irracionalista, cujo representante mais emblemático seria Schopenhauer, com sua

Se partirmos da afirmação de Nietzsche de que “os mais profundos conhecimentos filosóficos já se encontram preparados na linguagem”, não é sem alguma surpresa que descobrimos em Kant as seguintes passagens: “uma grande parte dos pensamentos filosóficos já está preparada na obscuridade” (OP, AA 25, p. 479); e “todos os conhecimentos racionais [...] são preparados na obscuridade” (Refl. 1482, AA 15, p. 665). Os termos “obscuro” e “obscuridade” (*dunkel, im Dunklen*) constituem um campo semântico importante das reflexões sobre as representações inconscientes na tradição cognitiva de Leibniz e Kant. A ideia de que uma grande parte dos conteúdos cognitivos que constituem nossos conhecimentos já se encontra preparada numa dimensão inconsciente do espírito parece atravessar o racionalismo moderno como sua contraface necessária (Satura 1971, p. 52). Não é por acaso que, na introdução à *Filosofia do inconsciente*, Hartmann introduz o leitor no campo de suas investigações através de uma citação de Kant (Hartmann 1869, p. 1). O fato de Kant ser o filósofo invocado aqui como ponto de partida de uma análise do inconsciente pode, à primeira vista, provocar um certo espanto naqueles familiarizados com a filosofia da autoconsciência na qual se baseia a primeira *Crítica*. A citação apresentada por Hartmann como frase de abertura de sua obra principal é, entretanto, retirada da *Antropologia*:

*Ter representações e contudo não estar conscientes delas, aí parece haver uma contradição, pois, como podemos saber que as temos se delas não estamos conscientes? Essa objeção já foi feita por Locke, o qual por isso mesmo também rejeitou a existência de semelhante espécie de representações. – No entanto, podemos ser mediatemente conscientes de ter uma representação, mesmo que não sejamos imediatamente conscientes dela. (Anthropologie... AA VII, p. 135)<sup>108</sup>*

Apesar da referência a Locke ser deixada de lado no texto de Hartmann, ela é de grande importância para o escopo do nosso trabalho, pois situa a discussão no contexto de uma crítica, semelhante àquela que encontramos na obra madura de Nietzsche, a certas teorias sensualistas acerca da origem das representações, defendidas por filósofos de diferentes tradições, como Locke, Herder e Schopenhauer. Hartmann afirma então que essas palavras do grande pensador de

---

tese acerca do primado da vontade sobre o intelecto e da radical oposição entre vontade e representação. A esta tradição, Gödde contrapõe a tradição cognitiva, representacionista, de Kant e Leibniz. A nosso ver, porém, nem Hartmann nem Nietzsche se enquadram naquela tradição irracionalista. Na filosofia do inconsciente de Hartmann, o inconsciente é caracterizado “como atividade sintética-formadora, em analogia com os atos humanos orientados racionalmente a um fim.” (Brinkmann 1943, p. 48) Mesmo que Hartmann não reconheça na tradição de Kant e Leibniz um conceito robusto de inconsciente, uma vez que, nessa tradição, o inconsciente estaria associado a representações com intensidade infinitamente baixa e, portanto, a um grau infinitamente pequeno de consciência, ele atribui a estes autores o mérito de ter introduzido a noção de “representação inconsciente”, reconhecendo aqui o ponto de partida de suas próprias investigações (cf. Hartmann 1869, p. 1 e p. 14) Na esteira de Hartmann, Nietzsche compreende os processos inconscientes como processos dotados de intencionalidade. Como indicamos na introdução deste trabalho, uma de suas críticas mais contundentes e persistentes ao voluntarismo schopenhaueriano, que já se faz presente nos apontamentos de Leipzig de 1867-68 (cf. o primeiro capítulo deste trabalho), diz respeito justamente ao fato de Schopenhauer ter subtraído à vontade sua qualidade intencional, seu direcionamento a um objeto, de modo que o que ele chama de “vontade” não passaria de “uma palavra vazia” (N 1888, 14[121]; a esse respeito, cf. Lopes 2012, p. 147s.).

<sup>108</sup>Trad. Clélia Aparecida Martins, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. S. Paulo: Iluminuras, 2006, p. 35, levemente modificada.

Königsberg contém o ponto de partida de suas próprias investigações. Que se trata aqui da retomada, por Kant, da problemática das representações inconscientes ou obscuras, introduzida por Leibniz e desenvolvida em seguida por seus sucessores, fica claro através da sequência do texto kantiano, onde a divisão leibniziana em representações obscuras, claras e distintas é apresentada. O próprio Hartmann invoca a herança leibniziana da problemática do inconsciente e reconhece que a leitura de Leibniz foi o que primeiramente o estimulou em direção às análises desenvolvidas em sua obra principal.

Em que pese a importância de se chamar atenção para o fato de que os termos “representação inconsciente” (*unbewusste Vorstellung*) ou “representação obscura” (*dunkle Vorstellung*) não ocorrem sistematicamente nos textos de Leibniz, esta questão não desempenha nenhum papel fundamental na elaboração do nosso problema. É verdade que os termos utilizados por Leibniz são, antes, *petites perceptions* ou *perceptions sans apperception*,<sup>109</sup> e isso num contexto no qual a metáfora da luminosidade assume um papel importante: as *perceptions sans apperception* serão consideradas, nesse contexto, como percepções obscuras. Estes conceitos, porém, serão traduzidos, no desenvolvimento da problemática em questão, por “representações inconscientes” ou “obscuras”<sup>110</sup> (*unbewusste* ou *dunkle Vorstellungen*), e à metáfora da luz e da luminosidade somar-se-a ainda a metáfora da profundidade. O lugar próprio das representações obscuras será então o *fundus animae*, a profundidade da alma (*der Grund der Seele*).<sup>111</sup>

Na esteira dessa tradição, Kant escreve nos *Prolegomenos*: “O meu lugar é o fértil *Bathos* da experiência, e a palavra transcendental [...] não significa algo que ultrapassa toda a experiência, mas sim o que a precede (*a priori*), sem com isso estar determinado a outro fim que o de simplesmente tornar possível o conhecimento pela experiência.” (*Prolegomena*, AA IV, p. 373)<sup>112</sup> O termo *Bathos*, em grego: *profundeza*, é colocado em oposição à dimensão das alturas, com a qual, segundo Kant, os metafísicos estariam implicados. O campo semântico que o termo *Bathos* compreende é, nesse sentido, o mesmo dos adjetivos “profundo” (*tief*), “obsuro” (*dunkel*), assim como das expressões “*fundus animae*” e “*Grund der Seele*” (*profundeza da alma*). No *Kant-Lexikon* de Rudolf Eisler (1961, p. 56), o termo *Bathos* é definido como: *Niederung der Erfahrung* (chão baixo, fundamento, profundidade da experiência). Outras expressões que aparecem em Kant em diferentes lugares, mas que se inserem num mesmo contexto, são por exemplo: “*niedriger Boden*

---

109Cf. por exemplo *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, §§11 ss.

110Para uma discussão acerca da tradição em questão, cf. Grau 1916, p. 196ss., Grau 1922, p. 18ss., Adler 1988, Nicholls e Liebscher 2010, p. 4ss.

111Esta é a designação dada por Baumgarten ao complexo de percepções ou representações obscuras na alma (cf. Grau 1916, p. 200, Adler 1988, Nicholls e Liebscher 2010, p. 9).

112Trad. Artur Morão, *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 175, modificada.

*der Erfahrung*”<sup>113</sup> (chão baixo da experiência), “*tiefer Abgrund der menschlichen Erkenntnis*”<sup>114</sup> (abismo profundo do conhecimento humano), “*dunkler Raum des Verstandes*”<sup>115</sup> (espaço obscuro do entendimento). Todas essas expressões apontam para o caráter inconsciente de certas atividades intelectuais que são ao mesmo tempo constitutivas para o pensamento consciente. Para Kant, há uma série de operações do entendimento que são executadas fora do alcance da luz da consciência e que funcionam como condição para a objetividade da experiência.<sup>116</sup>

De forma análoga a Leibniz, para quem as representações obscuras e a *cognitio obscura* a elas associada constituem o fundamento do conhecimento claro e consciente e funcionam como uma forma de precondição para o mesmo,<sup>117</sup> Kant vê no campo das representações obscuras “um tesouro que constitui o abismo profundo do conhecimento humano, o qual não podemos alcançar.” (AA XXVIII, p. 227, *apud.* Satura 1971, p. 54s.) Diferentemente de Leibniz e da tradição de seus sucessores, porém, Kant não qualifica esse campo de representações obscuras atribuindo-lhe uma potencialidade cognitiva menor ou reduzida.<sup>118</sup> Para ele, ao contrário, existem operações plenas do entendimento, ou seja, atividades cognitivas complexas, que nosso espírito executa fora do alcance da luz da consciência. Dessa forma torna-se claro que essas reflexões sobre o inconsciente, realizadas em grande parte no contexto da psicologia do conhecimento ou da antropologia, são de fundamental importância também para a filosofia transcendental enquanto tal.<sup>119</sup> Uma vez que se admite que “a maior parte das atividades do entendimento ocorre na obscuridade” (*Refl.* 177, AA XV, p. 65), uma filosofia que delas se ocupe não pode permanecer alheia a esse caráter inconsciente dos processos cognitivos. Ao associar, nos *Prolegômenos*, o conceito de “*Bathos der Erfahrung*” à noção de transcendental, Kant faz clara alusão à conexão fundamental que há entre atividades

113 *Träume eines Geistersehers*, AA II, p. 368.

114 *Metaphysik LI*, AA XXVIII, p. 227.

115 *Refl.* 5112, AA XVIII, p. 93.

116 Cf. a esse respeito La Rocca 2008, Rohden 2009.

117 Cf. a esse respeito Adler 1988, p. 199.

118 Hartmann sugere que o aspecto falho da teoria de Leibniz corresponde justamente à tese de que as representações inconscientes seriam representações que escapam à consciência devido à sua intensidade demasiadamente baixa. Contra essa tese, ele argumenta que os efeitos mais fortes em nossa vida psíquica (e fisiológica em geral) provêm justamente do inconsciente, de modo que seu conteúdo não poderia ser descrito como representações tão fracas que não alcançam a consciência devido à baixa intensidade (cf. Hartmann 1869, p. 15). Nesse contexto, Hartmann submete Kant à mesma crítica que ele direciona a Leibniz, uma vez que Kant faz igualmente uso da noção de “representação obscura”, mas com a ressalva de que, devido ao caráter de sua filosofia como um todo, ele provavelmente se aproximou de uma concepção mais promissora. Segundo nos parece, Kant de fato se aproximou de uma concepção mais promissora, e a crítica dirigida a ele por Hartmann não parece de todo justa. E isso porque, mesmo que a noção de inconsciente não funcione como um operador conceitual próprio na epistemologia transcendental kantiana, uma certa concepção de inconsciente e de atividades inconscientes da mente está pressuposta no próprio conceito de *espontaneidade*, como fundamento de todo processo cognitivo (cf. Rockmore 2012), de modo que poderíamos dizer, como sugere La Rocca (2008, p. 461), que a atividade fundamental do entendimento mediante as categorias constitui um ato inconsciente. Se quisermos retomar a terminologia genética discutida brevemente acima, diremos que a epigênese dos conceitos puros do entendimento é um ato inconsciente da espontaneidade do espírito.

119 Sobre a importância da noção de representação inconsciente na primeira crítica, ver La Rocca 2008, p. 461ss., Rohden 2009.

inconscientes do espírito e condições transcendentais da experiência.

Aqui repousa, na verdade, o ponto central da controvérsia entre empiristas e racionalistas com relação à origem das representações. Se partimos da tese segundo a qual pensamento e consciência coincidem, ou seja, que a alma somente pensa na medida em que tem consciência, o que corresponde basicamente às concepções tanto de Descartes como de Locke, segue-se daí que não pode haver nenhuma atividade inconsciente do entendimento; assim, a existência de algo como representações inconscientes deve ser negada. Nada pode estar presente no espírito sem estar ao mesmo tempo presente à consciência. A recusa de Locke com relação à existência de ideias inatas está essencialmente associada à sua recusa de conteúdos inconscientes do espírito (Grau 1916, p. 102). Com efeito, a existência de ideias inatas só pode ser aceita de forma consequente se aceitamos ao mesmo tempo que estas são, em princípio, inconscientes. Isto fica claro no caso de uma criança que já é capaz de falar, identificar objetos no mundo, referir-se predicativamente a esses objetos, construir sentenças judicativas, mas não é capaz de explicitar ou de prestar contas acerca de sua utilização das funções gramaticais e dos conceitos de sujeito, predicado e objeto, assim como acerca dos fundamentos e razões do próprio juízo. Ou seja, a criança não é consciente das formas lógicas e sintáticas que regem seus processos cognitivos e, portanto, não é capaz de representá-las conscientemente para si (Satura 1971, p. 62).

Nesse sentido, a resposta de Locke à pergunta acerca da origem das representações presentes no espírito é, a partir da perspectiva de uma tradição racionalista ou crítica, insuficiente ou insatisfatória, na medida em que o recurso aos princípios de associação, determinados a posteriori através da percepção, não é capaz de explicar a forma lógica do juízo, a estrutura sintática do pensamento em geral e as regras categoriais que estão em sua base, quando não as pressupõe tacitamente. A semântica empirista, de caráter atomístico, é insuficiente para explicar a estrutura lógica e sistemática segundo a qual nossos conceitos se organizam em formas predicativas determinadas. Assim, é preciso que haja no espírito princípios *a priori*, apesar de inconscientes, sobre cuja base a articulação de conteúdos perceptivos se tornaria então possível e que esclareceriam de forma satisfatória a estruturação lógica do pensamento. A problemática em questão pode ser resumida da seguinte forma, como é apresentada por Vladimir Satura em seu livro sobre a psicologia do conhecimento de Kant (Satura 1971, p. 52): se as ideias ou representações devem ser em algum nível inatas, o que, por razões críticas, acreditamos ter que aceitar; e se nós não somos conscientes delas imediatamente após o nascimento, o que a experiência atesta – nesse caso devemos supor que elas se encontram de antemão no espírito, porém em um estado latente, inconsciente, e constituem um mundo particular e próprio que é muito mais vasto que o mundo das representações conscientes.

Na introdução à *Filosofia do inconsciente*, Hartmann retoma o desenvolvimento histórico do problema das representações inconscientes para situar sua obra como ponto culminante desse processo. Em sua discussão, Locke e Leibniz assumem uma posição central. A tese de Locke, segundo a qual a alma não pode ter em si uma representação sem estar consciente dela, havia conduzido à contestação da concepção cartesiana de acordo com a qual a alma, enquanto substância pensante, estaria ininterruptamente imersa na atividade do pensamento. Há, com efeito, um consenso quanto à existência de estados nos quais não estamos conscientemente imersos na atividade do pensar, como estados de sono profundo, por exemplo. A crítica de Locke a Descartes e o impasse que daí emerge abriu as portas para a descoberta de Leibniz. Segundo Hartmann, ele foi conduzido à descoberta das representações inconscientes pelo seu anseio de salvar a tese de uma atividade ininterrupta da faculdade representacional. Contra Locke, assim como contra Descartes, Leibniz afirmará que, do fato de que a alma não tem consciência do pensamento em um determinado momento, não se pode concluir que ela tenha cessado de pensar. Com isso está dado o passo definitivo para a assunção de um pensamento inconsciente, que confere legitimidade teórica ao inatismo. A elaboração leibniziana da teoria das ideias inatas é apresentada por Hartmann a partir de duas citações dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*: “(Livro I, Cap. 3, § 20): 'Elas [as ideias inatas] não são outra coisa senão habilidades naturais, certas disposições ativas e passivas.' (Cap. I, §25): 'Certamente seu conhecimento efetivo não é inato à alma, mas sim aquele que poderíamos denominar conhecimento potencial (*connaissance virtuelle*).’” (Hartmann 1869, p. 14) Em seguida, essas teses são elucidadas por Hartmann através de uma associação com a concepção do *a priori* em Schelling: “Na medida em que o eu produz tudo a partir de si mesmo, todo conhecimento... é *a priori*. Mas na medida em que não estamos conscientes dessa produção, nada há em nós *a priori*, mas tudo é *a posteriori*... Portanto, há conceitos *a priori*, sem que haja conceitos inatos. O que nos é inato não são conceitos, mas nossa própria natureza e todo seu mecanismo.” (Ibid.)

Vale notar aqui que essa passagem de Schelling é citada novamente no capítulo “O inconsciente no pensamento” (que sucede o capítulo sobre o inconsciente na linguagem), no qual a teoria do *a priori* é discutida. A tese de Hartmann pode ser resumida do seguinte modo: aquilo que é realmente *a priori* na nossa faculdade de pensar é um produto do inconsciente. O que chega à consciência é somente o resultado daquele processo produtivo. Nesse sentido, os conceitos fundamentais do pensamento se desenvolvem num processo lógico-discursivo que não se dá na consciência, e se apresentam posteriormente a ela como categorias prontas (Hartmann 1869, p. 239s.). Portanto, na medida em que é o *prius* daquilo que é dado na consciência, o *a priori* é inconsciente; na medida em que a consciência, por sua vez, reflete sobre o conteúdo que lhe é dado

e infere, a partir dele, aquele *prius* que o produziu, ela reconhece, *a posteriori*, o *a priori* inconscientemente produtivo.<sup>120</sup> Com isso, Hartmann quer se afastar tanto do empirismo tradicional quanto da filosofia puramente especulativa. Suas considerações sobre a linguagem dão um bom exemplo daquela atividade reflexiva que nos permite inferir, a partir daquilo que nos é dado na trama dos conceitos, as estruturas cognitivas que constituem suas condições de possibilidade.

Ao ver em Hartmann a única alternativa satisfatória no que diz respeito à pergunta pela origem da linguagem, retomando a importante passagem de Kant citada por ele para ilustrar suas teses, Nietzsche se posiciona ao lado de uma tradição que é, em linhas gerais, contrária à tradição sensualista. A crítica a Herder, que atinge também a teoria schopenhaueriana da formação dos conceitos, assume, sob esse ponto de vista, um papel importante. Como vimos, na teoria da linguagem de Schopenhauer, os conceitos, inclusive os conceitos de sujeito e predicado, são formas abstratas (representações de segundo grau) presentes na mente de cada sujeito individual. Sua gênese remonta à percepção da matéria, como substância, e de seus efeitos, como acidentes. Trata-se de uma teoria de inspiração lockeana. A teoria do inconsciente de Hartmann, ao contrário, propõe que essas formas são anteriores às percepções individuais de mundo, isto é, são *a priori*. Elas funcionam como uma precondição para o surgimento daquela linguagem articulada em torno das representações intuitivas. Nesse sentido, elas se encontram de antemão preparadas no mecanismo disposicional do instinto, que deve ser identificado como sua fonte. O instinto é a manifestação mais clara do inconsciente nos mais diversos aspectos da vida terrestre em geral, e, em particular, da nossa vida corporal e psíquica. Assim, ele é fundante da nossa cognição. Não é por acaso que a noção de instinto desempenha um papel central nas reflexões de Nietzsche nesse momento, e é a essa noção que nos voltaremos agora.

### **III.5. O que é o instinto? Hartmann, Nietzsche e a polêmica em torno do darwinismo**

#### **III.5.1. Hartmann, Nietzsche e o instinto**

Na introdução a este capítulo, falamos brevemente sobre o lugar ocupado pela noção de instinto no texto *Sobre a origem da linguagem*. Trata-se de uma noção crucial para a concepção do jovem Nietzsche acerca do processo de formação da linguagem e acerca de qual o método mais adequado para abordarmos o problema de suas origens. Ao final do texto, ele procura definir tal

---

<sup>120</sup>Essa última parte do raciocínio foi acrescentada nas edições posteriores. Consultamos aqui a 10. edição, de 1890, p. 267.

noção a partir de uma referência à Crítica do juízo de Kant que se encontra entre as duas importantes citações de Herder e Schelling, discutidas anteriormente. Aludindo (de modo um tanto quanto equívoco, como vimos) à concepção kantiana da teleologia, Nietzsche afirma ali que a essência do instinto consiste em ser uma atividade conforme a fins sem consciência (US, p. 188). Essa caracterização do instinto com base em uma teleologia na natureza pensada a partir da noção de inconsciente, contudo, não remonta diretamente a Kant, mas antes à definição fornecida por Hartmann no capítulo “O inconsciente no instinto” de sua *Filosofia do inconsciente*. “Instinto é uma ação conforme a fins sem a consciência da finalidade.” (Hartmann 1869, p. 54) A partir dessa definição, Hartmann lista três possíveis maneiras de se explicar o comportamento instintivo: 1) como mero resultado da organização corporal; 2) como um mecanismo cerebral ou psíquico implantado previamente pela natureza; 3) como resultado de uma atividade psíquica de natureza inconsciente. A primeira opção parece corresponder à alternativa reducionista típica do materialismo da época, e os principais argumentos apresentados por Hartmann para inviabilizar essa interpretação correspondem a versões pouco sofisticadas de argumentos que poderiam ser mobilizados contra estratégias reducionistas em filosofia da mente: em primeiro lugar, as mesmas estruturas corporais podem apresentar instintos inteiramente diferentes; em segundo lugar, os mesmos instintos estão presentes em organizações corporais muito distintas. Esses argumentos, extraídos de uma série de observações empíricas do comportamento dos animais, procuram mostrar que entre a organização ou estrutura fisiológica ou morfológica, por um lado, e o instinto, por outro, não há uma relação de causalidade. Uma determinada estrutura corporal é certamente uma condição para a realização da atividade visada pelo instinto, mas ela não deve ser entendida como sua causa.

O modo como Hartmann apresenta as possíveis maneiras de se explicar o funcionamento do instinto indica, desde o início, que as duas primeiras abordagens – a saber, a que vê o instinto como produto da organização corporal e a que o vê como produto de um mecanismo cerebral ou psíquico “pré-configurado” – têm algo em comum. Ambas pressupõem, como argumenta Cavalcanti (2005, p. 43), “que a finalidade seja previamente estabelecida pela natureza” e que o indivíduo seja de tal modo organizado “que os meios para alcançar os fins sejam mecanicamente consumados.” A ideia de uma consumação ou execução mecânica da atividade instintiva parece ser incompatível com a plasticidade característica do processo de escolha dos meios em função da variabilidade das circunstâncias do ambiente. Essa capacidade de adaptação apresentada pelo comportamento instintivo pressupõe a existência de uma instância intencional cujo desempenho não pode ser reduzido a um funcionamento mecânico, pois está associada a um tipo de espontaneidade. Tal instância intencional seria responsável pelo reconhecimento das condições adequadas à ação a partir da percepção daquilo que Hartmann, seguindo Schopenhauer, chama de “motivo”. “O motivo surge



na mente na forma da representação sensível, e a ligação é constante entre o instinto em funcionamento e as representações sensíveis que mostram que a ocasião para se alcançar a finalidade do instinto apresentou-se. É nessa ligação constante, portanto, que se deveria buscar o mecanismo psíquico” (Hartmann 1869, p. 57).

Hartmann parece se servir do termo “mecanismo” (em particular na noção de “mecanismo psíquico”) em mais de um sentido, como aliás era comum na época.<sup>121</sup> Por um lado, quando sustenta que a recondução da atividade responsável pela execução da ação a uma estrutura mecanicamente funcional é incompatível com a existência de uma instância intencional essencialmente plástica, ele não distingue entre *mecanismo cerebral* e *mecanismo psíquico*. Nesse sentido, a noção de mecanismo psíquico pressuposta aqui parece se referir a uma concepção reducionista segundo a qual tal mecanismo não é senão a superestrutura superveniente à estrutura de base do cérebro, ou seja, mecanismo cerebral e mecanismo psíquico se refeririam, no fim das contas, à mesma instância mecanicamente funcional.<sup>122</sup> Essa ambiguidade no uso do termo fica mais clara numa importante passagem um pouco mais à frente, na qual Hartmann antecipa alguns argumentos desenvolvidos no capítulo VIII (“*Das Unbewusste im organischen Bilden*”) acerca o papel do inconsciente no processo de formação orgânica. Nessa passagem, Hartmann afirma que o instinto e a atividade de produção e formação orgânica têm como fundamento o mesmo princípio, que é acionado a partir de diferentes circunstâncias num caso e no outro. O fato de que o princípio fundamental presente no instinto é o mesmo princípio atuante na constituição da matéria orgânica é, para Hartmann, um argumento de peso a favor da tese de que “o instinto não tem por base a organização do corpo ou do cérebro” (Hartmann 1869, p. 60); antes, seria muito mais correto dizer que é a organização corporal ou cerebral que se origina a partir do instinto. Hartmann continua: “Ao contrário, devemos agora direcionar nosso olhar novamente, de modo ainda mais rigoroso, ao conceito de mecanismo psíquico” (Ibid.). Nessa passagem, a organização corporal e o mecanismo cerebral são colocados lado a lado, ao passo que a continuação do texto deixa clara a contraposição entre essas duas instâncias materiais, por um lado, e o mecanismo psíquico, por outro.

A noção de mecanismo psíquico (*psychischer Mechanismus*, *geistiger Mechanismus* ou ainda *Geistesmechanismus*) parece ocupar assim um lugar intermediário entre a dimensão das

---

121Cf. nota 83 acima.

122Um outro modo de entender o termo 'mecanismo' no contexto da argumentação de Hartmann seria referi-lo à noção de *designer divino*. Nesse sentido, o mecanismo psíquico seria o produto da atividade técnica de um artesão superpoderoso pensado em termos pessoais, como dotado de uma racionalidade produtora tipicamente humana. Esse mecanismo seria então produzido por um tal artesão divino de modo externo ao indivíduo e implantado em sua estrutura psicofísica. Trata-se de uma teoria análoga à teoria da preformação. Nessa concepção, o desenvolvimento e o funcionamento de tal mecanismo seriam destituídos do caráter dinâmico e espontâneo que Hartmann vê nos processos biológicos em geral e na atividade do instinto em particular. Portanto, uma tal concepção é igualmente rejeitada por ele.

causas físicas e a dimensão da causalidade propriamente psíquica, teleologicamente articulada. A depender de qual componente do conceito é trazido a primeiro plano, se o termo *Mechanismus* ou o termo *Geist*, teremos uma concepção que faz a instância em questão depender da determinação *externa* (causalidade mecânica) ou da determinação *interna* (conformidade a fins).

Quando Hartmann diz que é na ligação entre a representação (motivo) e a ação “que se deve buscar o mecanismo psíquico” (Ibid., p. 57), ele não parece ter em mente um sentido específico do conceito, deixando em aberto se este mecanismo deve ser entendido como algo físico ou propriamente espiritual. O motivo, que se apresenta à consciência como representação sensível, é aquilo que dá início ao processo que culminará na emergência do impulso volitivo em direção à execução da ação. Porém, entre o impulso volitivo que conduz à ação e a representação sensível, isto é, entre o ponto de chegada e o ponto de partida desse processo, há uma mudança de registro, uma vez que eles são de natureza muito distintas. Isso faz com que a relação entre eles nos seja um tanto quanto misteriosa. Deve haver uma ligação causal entre a representação que serve de motivo e a ação instintiva, mas essa ligação não é consciente. Hartmann apresenta então duas maneiras possíveis de compreendermos essa ligação causal, que correspondem aos dois sentidos da noção de mecanismo psíquico discutidos acima: ou ela é “uma condução e conversão mecânica, que não alcança a consciência, das vibrações do motivo representado nas vibrações da ação almejada no cérebro, ou um mecanismo *espiritual* inconsciente (*ein unbewusster geistiger Mechanismus*)” (Ibid., p. 61). Se temos em vista os argumentos mobilizados por Hartmann anteriormente, não é difícil prever que sua resposta ao problema corresponde à segunda opção. Segundo ele, se partirmos da tese de que a relação causal entre representação e ação deve ser explicada meramente em termos de uma conversão mecânica de vibrações cerebrais, “seria muito espantoso que esse processo permanecesse inconsciente, já que tal processo é suficientemente poderoso para que a vontade dele resultante supere toda hesitação e toda vontade concorrente, e vibrações dessa natureza no cérebro sempre se tornam conscientes.” (Ibid., p. 61). Ao que tudo indica, essa argumentação em favor da tese de que se trata aqui de um mecanismo espiritual inconsciente, e não de uma conversão mecânica de vibrações cerebrais, tem como pano de fundo a teoria de Fechner acerca do “limiar da consciência” (*Schwelle des Bewusstseins*). Apesar da teoria não ser explicitamente referida nesse momento do texto, ela parece estar pressuposta na argumentação como o modelo mecânico mais plausível acerca da natureza e do comportamento das representações em nossa vida psíquica.<sup>123</sup>

Na introdução à *Filosofia do inconsciente*, Hartmann discute rapidamente algumas teses de Herbart que giram em torno do conceito de “limiar da consciência”, assim como a teoria de Fechner, na medida em que ela representa uma sofisticação daquelas teses de Herbart e tem uma

---

123Sobre a teoria de Fechner e o conceito de inconsciente elaborado por ele, cf. Wegener 2011 e Götde 2009, p. 33s.

grande relevância para uma discussão do inconsciente. As duas perguntas centrais enumeradas por Hartmann que teriam ocupado Fechner em sua *Psicofísica* são: “1) se *toda e qualquer* intensidade de vibrações cerebrais desperta uma representação, ou se a representação têm origem somente a partir de uma certa intensidade dessas vibrações; e 2) se uma representação *consciente* é produzida por qualquer intensidade de vibrações cerebrais ou somente a partir de uma certa intensidade.” (Ibid., p. 20) A resposta de Fechner, tal como apresentada por Hartmann, consiste em mostrar que é somente a partir de uma determinada grandeza da intensidade do estímulo que este é capaz de produzir uma impressão sensível. Essa grandeza é chamada de “limiar do estímulo”, e todas aquelas sensações que se encontram abaixo desse limiar (designadas matematicamente por valores negativos) são “sensações inconscientes” (*unbewusste Empfindungen*), mas dotadas de poder causal no interior da vida psíquica (ou psicofísica).

O conceito de *psychophysische Schwelle* foi fundamental para a constituição de um modelo mecânico capaz de explicar o surgimento e o funcionamento da consciência e o modo como as representações e as sensações se relacionam. Tal modelo se baseia na quantidade de energia dos estímulos e na força que cada representação carrega em função da quantidade de energia do estímulo que a produziu. Apesar de negar que essa teoria seja capaz de fornecer um conceito satisfatório de inconsciente, sobretudo por ignorar o sentido positivo de tal conceito, Hartmann reconhece seu mérito e sua importância para as diversas áreas da ciência, inclusive para suas próprias investigações: “Que uma certa intensidade do estímulo cerebral é necessária para que a alma seja impelida a uma reação é teleologicamente compreensível [...] Porém, uma vez que a alma reage a um estímulo cerebral, a consciência já está *eo ipso* dada [...] então essas reações não podem mais permanecer inconscientes.” (Ibid., p. 23)

É justamente essa teoria que está pressuposta no seu argumento segundo o qual um suposto processo de conversão mecânica das vibrações do motivo representado nas vibrações da ação almejada no cérebro deveria alcançar a consciência, “já que tal processo é suficientemente poderoso para que a vontade dele resultante supere toda hesitação e toda vontade concorrente, e vibrações dessa natureza no cérebro sempre se tornam conscientes” (Ibid., p. 61). Contudo, uma vez que sabemos, por experiência, que esse processo é inteiramente inconsciente, ele não pode ser um processo de condução e conversão mecânica, o que nos deixa com a segunda opção apresentada por Hartmann: a ligação causal entre o motivo e a ação instintiva deve ser entendida como resultado de um “mecanismo *espiritual* inconsciente (*ein unbewusster geistiger Mechanismus*)”. Não se trata, portanto, de uma causalidade *interna à relação entre dois componentes presentes à consciência* do indivíduo que age, mas, ao contrário, trata-se de uma relação *entre dois componentes pertencentes a um nível externo à vida psíquica consciente*, mas interno à totalidade da vida psíquica enquanto tal.

Esse mecanismo psíquico (agora entendido no sentido propriamente mental ou espiritual do termo), é analisado por Hartmann em termos da relação entre representação e vontade. A ligação causal entre o motivo conscientemente representado e o impulso volitivo em direção à execução da ação se dá através da representação *inconsciente* do fim e a vontade (igualmente inconsciente) que é colocada em movimento para a realização desse fim. Com isso, ele pretende ter dissolvido a noção de um mecanismo inerte, pré-configurado, e a substituído pela noção de uma instância propriamente intencional e dotada de vida. Aqui entra em cena uma nova definição do instinto: “*o instinto é o querer consciente do meio para um fim inconscientemente almejado.*” (Ibid., p. 62)

Por fim, Hartmann reconduz aquela instância intencional dotada de vida àquilo que ele, retomando um vocabulário schopenhaueriano, chama de “caráter”. Para Schopenhauer, o caráter é a qualidade particular e imutável da vontade que constitui a essência de um indivíduo. Ele se refere ao modo particular como um indivíduo reage aos estímulos externos, à disposição interna que determina, em cada indivíduo, o que contará como motivo para a ação. O instinto, por sua vez, é uma instância do caráter, é a disposição para agir de uma maneira inteiramente determinada frente à representação consciente do motivo. A diferença entre o instinto e o caráter está na natureza fixa do primeiro. O instinto é “um caráter que é mobilizado apenas por um motivo especialmente determinado, razão pela qual a ação resultante será sempre a mesma; enquanto o caráter [...], apesar de ser igualmente uma qualidade permanente e imutável da vontade, pode ser mobilizado por motivos muito diversos e se adapta a estes, razão pela qual a ação resultante [...] pode ser muito diversa” (WWV II, p. 392).

Na filosofia de Hartmann, o conceito de caráter ocupa um lugar semelhante àquele ocupado por tal conceito no sistema schopenhaueriano, sobretudo em sua relação com a noção de instinto.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Isso não quer dizer, porém, que sua concepção seja idêntica à de Schopenhauer. Pelo contrário, Hartmann atribui um peso muito maior à noção de *atividade* da vontade, da qual se origina o caráter, assim como à noção de individualidade, e apresenta uma crítica certa à formulação schopenhaueriana da tese da individualidade do caráter inteligível: “O próprio Schopenhauer se pretende um monista; portanto, se a vontade do mundo, segundo sua essência, é uma, e se, além disso, o caráter, de acordo com suas próprias afirmações, não é senão a particularidade da vontade individual, então a *individualidade* do caráter só pode ser pensada como possível numa *atividade* individualizada da vontade universal, mas não como fundada diretamente na *essência* da vontade universal, já que esta permanece sempre *universal*. Contudo, de que modo a *atividade* da vontade, que dá origem ao caráter, deve ser pensada como extra-temporal (*ausserzeitlich*), eis algo que não consigo conceber; posso pensar como extra-temporal somente uma entidade, jamais sua atividade, pois a atividade instaura imediatamente o tempo [...] Dito de outro modo, a doutrina do *caráter individual inteligível* é uma contradição com relação ao princípio monista, e igualmente uma contradição com relação à idealidade transcendental do tempo e do espaço [...] O caráter individual *pressupõe* o indivíduo ou, antes, os *indivíduos*, isto é, a pluralidade, a individualidade, em suma, o mundo dos fenômenos; assim como este, ele só se torna possível através do *tempo*, através da atividade temporal da essência inteligível universal.” (Hartmann 1869, p. 513) Ao negar o dualismo estrito estabelecido por Schopenhauer entre vontade e representação, reconhecendo a representação como princípio metafísico e entendendo o tempo como forma imanente da atividade originária da vontade, Hartmann é capaz de elaborar uma teoria muito mais consistente acerca da origem da individualidade. Nesta teoria, o caráter particular do indivíduo depende, em última instância, do caráter particular da representação que é o conteúdo intencional de um determinado ato originário da vontade, de tal modo que a cada indivíduo corresponde um ato particular da vontade (Hartmann 1869, p. 509).

Ele resume as conclusões do capítulo em questão do seguinte modo: “o instinto não é resultado da reflexão consciente, não é mero efeito da organização corporal, não é o resultado de um mecanismo presente na organização cerebral, não é o efeito de um mecanismo implantado no espírito a partir de fora, mas sim um poder próprio ao indivíduo, que emana da sua essência mais íntima e do seu caráter.” (Hartmann 1869, p. 79)

A definição mais detalhada do instinto que encontramos nas notas de Nietzsche corresponde à passagem na qual ele reproduz esse resumo das conclusões extraídas por Hartmann de sua argumentação: “O instinto, porém, *não* é resultado da reflexão consciente, não é mero efeito da organização corporal, não é o resultado de um mecanismo disposto no cérebro, não é efeito de um mecanismo que alcança o espírito vindo de fora, estranho à sua essência, mas sim o poder mais próprio do indivíduo ou de uma massa, que emana do caráter. O instinto é até mesmo idêntico à quintessência mais íntima de um ser.” (US, p. 186)

É preciso conceder aqui que é praticamente impossível, pelas razões já mencionadas anteriormente, dimensionar o alcance da adesão de Nietzsche a estas teses de cunho mais marcadamente metafísico.<sup>125</sup> O que podemos extrair dessas reflexões, com alguma cautela textual e contextual, é sua persistente inclinação intelectual à ideia de uma *interioridade* dos fenômenos – dos fenômenos vitais em particular – que é irreduzível aos modelos de explicação materialistas e mecanicistas. Já nos deparamos com essa questão nas discussões dos capítulos precedentes, e ela continua constituindo um dos pontos nodais da trama conceitual que atravessa esses primeiros ensaios filosóficos do jovem Nietzsche. Em que pese seu caráter equívoco, a menção à concepção kantiana de teleologia, que se encontra na parte final do texto *Sobre a origem da linguagem*, nos remete quase que forçosamente às reflexões elaboradas nas notas sobre o conceito de organismo discutidas no capítulo anterior. Naquelas notas, escritas sob a impressão profunda suscitada pela leitura de Lange e sua defesa obstinada do darwinismo, Nietzsche parece tender a uma posição materialista e darwinista, que se concentra na exclusividade da causalidade física e busca eliminar da investigação científica da vida qualquer vestígio de teleologia. Como procuramos mostrar, porém, essa posição, apesar de ocupar o primeiro plano da argumentação no contexto geral desses apontamentos, não deve ser prontamente considerada como a posição final assumida por Nietzsche ali. Há boas razões para crermos que o engajamento de Nietzsche com o darwinismo tal como apresentado por Lange, nesse momento, corresponde à tentativa de assumir um projeto de naturalização do modo mais consistente possível, seguindo as trilhas do kantismo naturalizado

---

<sup>125</sup>São duas as razões principais que tornam essa tarefa praticamente impossível: em primeiro lugar, o recorte feito por Nietzsche neste texto não dá testemunho de uma confrontação detida e crítica com o texto de Hartmann; em segundo lugar, é possível alegar que sua adesão às teses teleológicas ou de cunho mais marcadamente metafísico são estratégicas.

típico da segunda metade do século XIX. Contudo, Nietzsche parece ter vislumbrado, por um lado, que o modelo mecanicista era incapaz de dar conta do problema da vida enquanto tal, ao mesmo tempo em que, por outro, percebia que um projeto de naturalização não necessariamente pressupunha a exclusividade daquele modelo. Hartmann parece ter lhe servido como exemplo de como é possível assumir um projeto naturalista, incorporar os resultados mais recentes da biologia, inclusive do darwinismo, sem contudo se curvar a um modelo reducionista incapaz de aceitar qualquer noção de intencionalidade ou de teleologia: “tenho-o lido muito, pois ele possui os mais belos conhecimentos”, escreve Nietzsche em sua carta a Rohde (de 11/11/1869).

Tendo isso em vista, uma das pistas mais interessantes do modo como Nietzsche, inspirado pelo naturalismo de Hartmann, enxergava a tarefa e os limites da ciência natural nos é dada pela sua compreensão da tarefa e dos limites da ciência que lhe era mais familiar: a filologia.

### **III.5.2. Filologia como ciência natural**

Em uma interessante passagem de sua *História do materialismo*, Lange observa com admiração que a linguística da época contribuiu muito “para integrar a linguagem ao âmbito de investigação das ciências da natureza e, com isso, preencher, num ponto novo e significativo, a lacuna anterior que existia entre as ciências do espírito e as ciências da natureza.” (Lange 1866, p. 474) Os dois autores mencionados por ele como pontos de inflexão importantes nesse sentido são Wilhelm von Humboldt e Franz Bopp, mas talvez seja possível traçar as origens dessa tendência ao *Tratado sobre a origem da linguagem* de Herder e ao contexto teórico de seu aparecimento, isto é, ao contexto das reflexões sobre a linguagem do século XVIII.<sup>126</sup> Essa observação de Lange reflete um momento importante da história da ciência da linguagem no século XIX, no qual a reflexão sobre o método de pesquisa e de investigação adquiriu enorme importância, sendo este pensado agora a partir do modelo das ciências da natureza. O estudo comparativo das línguas e o método experimental e indutivo passaram a ocupar um lugar central na atividade do pesquisador dedicado ao estudo da linguagem, e isso incluía a atividade do filólogo. Friedrich Ritschl e Georg Curtius, o primeiro o famoso tutor de Nietzsche, o segundo um de seus mais influentes professores, foram duas figuras de peso nesse contexto.

Ritschl considerava prejudicial o desprezo mútuo frequentemente constatado entre os cientistas naturais e os representantes das assim chamadas ciências do espírito. Para ele, todo pesquisador e cientista, independentemente de sua área específica, tem em comum o horizonte delimitado pelo método científico. A filologia deve, conseqüentemente, estar cientificamente

---

<sup>126</sup>Cf. sobre isso Emden 2005, p. 36 e a literatura ali referida.

fundada e sempre buscar um embasamento empírico. Se existe alguma dimensão das ciências do espírito que mais se aproxima do método empírico-indutivo das ciências da natureza, ela se refere à filologia (cf. Benne 2005, p. 64s.). Curtius, por sua vez, é considerado o promotor do método histórico-comparativo na moderna pesquisa da linguagem. Em sua aula inaugural na universidade de Leipzig, ele afirma que o objeto de investigação do cientista da linguagem, tomado no sentido mais geral, é o aspecto natural da linguagem, ao passo que o objeto de investigação do filólogo é o seu aspecto cultural. Porém, uma vez que a linguagem é um todo que possui uma história determinada, aqueles dois aspectos não podem ser separados (cf. Treiber 1992, p. 335). Apesar de rejeitar uma incorporação integral da ciência da linguagem à ciência da natureza, Curtius acentua o fato de que os fenômenos linguísticos são inteiramente passíveis de serem subsumidos a certas leis, o que torna possível sua inteligibilidade a partir de uma abordagem estritamente metódica.

A disciplina filológica na qual o jovem Nietzsche esteve imerso durante seus estudos em Bonn e em Leipzig, portanto, teve certamente um papel decisivo no sentido de preparar o terreno para sua recepção das ciências naturais, além de tê-lo colocado em contato com a agenda mais recente da linguística da época, qual seja, sua incorporação àquelas ciências. Engajado na busca por uma fundamentação para a pesquisa histórico-filológica, ele parece ter vislumbrado no estudo comparativo uma alternativa promissora ao método intuitivo praticado por muitos filólogos, baseado numa espécie de “visão poética” ancorada na subjetividade literariamente esclarecida do pesquisador (cf. Gerratana 1994, p. 341). Em um apontamento do período de 1867-68, ele escreve: “É admirável o progresso da linguística comparada (*Sprachvergleichung*). Aqui foram encontradas leis, e adentrou-se nas ciências naturais.” (KWG I/4, p. 398)<sup>127</sup> Nesse sentido, longe de insistir na especificidade e na independência metódica da pesquisa filológica, o jovem Nietzsche parece considerar a universalidade das leis estabelecidas pelas ciências da natureza como o critério a ser seguido também pela filologia (Gerratana 1994, p. 341). Ademais, a seus olhos, a interpretação da filologia como ciência natural concedia a esta disciplina um caráter especialmente filosófico. Através de uma abordagem naturalista da linguagem e dos respectivos contextos históricos e culturais de surgimento e desenvolvimento das línguas, seria possível retroceder “aos primórdios de cada cultura” e buscar uma resposta “para os problemas do pensamento” (KGW I/4, p. 398). Essa abordagem seria capaz de tocar num aspecto universal do ser humano (*ein Allgemeines-Menschliches*). Assim, “o mais belo triunfo” da filologia seria “o estudo linguístico comparativo com sua perspectiva filosófica.” (BAW 3, p. 338, *apud*. Gerratana 1994, p. 342)

Entre os anos de 1868 e 1869, diversos apontamentos sugerem um crescente interesse de Nietzsche pela incorporação da filologia às ciências naturais. Sob o título “*Naturwissenschaftliche*

---

127Cf. sobre isso ainda Gerratana 1994, p. 342.

*Elemente*”, encontramos os seguintes tópicos: “Exposição da vida pulsional (*Triebleben*), das leis, etc. [...] Origens da linguagem, darwinismo” (KGW I/5, p. 379). Em um outro conjunto de notas, que antecedem os fragmentos preparatórios para seu texto sobre *Homero e a filologia clássica*, encontramos as seguintes anotações: “1) conhecimento científico-natural da essência da linguagem / 2) consideração científico-naturalista da antiguidade” (BAW 5, p. 268). Nos fragmentos preparatórios para *Homero e a filologia clássica*, Nietzsche escreve que a filologia é “tanto história quanto ciência natural quanto estética”, complementando que ela seria ciência natural “na medida em que busca perscrutar o instinto mais profundo do ser humano, o instinto linguístico.” (Ibid., 272) Essa última passagem, citada no início deste capítulo, é reproduzida literalmente no texto que serviu de base para sua aula inaugural em 1869 (KGW II/1, p. 249). Por fim, logo acima dos tópicos reunidos sob o título “*Naturwissenschaftliche Elemente*”, lemos o seguinte:

É corrente a concepção segundo a qual a filologia lidaria somente com o pensamento estabelecido pela escrita, isto é, com homens do passado e sua compreensão do mundo, nunca diretamente com a natureza. [...] Contudo, quando buscamos entender estes homens excepcionais e seus pensamentos apenas como sintomas de correntes intelectuais, de instintos continuamente vivos, tocamos diretamente a natureza. Assim como quando avançamos até a origem da linguagem. (KGW I/5, p. 378)

Três são os elementos importantes que se fazem presentes de modo mais marcante nessas diversas passagens: as noções de instinto (*Instinkt*) e de impulso ou pulsão (*Trieb*),<sup>128</sup> o problema da origem da linguagem e a ocorrência do termo “darwinismo” associado a este último problema. No

---

1280 termo *Trieb* aparece também em outras passagens de *Homero e a filologia clássica*, nas quais Nietzsche busca caracterizar a filologia como um aglomerado de diversos impulsos: científicos, éticos e estéticos (KGW II/1, p. 250). Como argumenta Assoun (2000, p. 54), o uso do termo *Trieb* nesse contexto inaugura um registro conceitual que permanecerá como base para a formulação da teoria pulsional do Nietzsche intermediário e tardio. Nesse registro, os impulsos são apresentados como móveis antagônicos de uma diversidade de atividades, cada um correspondendo a um determinado tipo de engajamento psíquico (e cultural) e tendo como objeto a realização de uma atividade específica. Diversos impulsos podem se agrupar com vistas à realização de uma determinada atividade complexa, como é o caso da filologia. O modelo do *ágon*, inspirado nos gregos, já se faz presente aqui, uma vez que o agrupamento desses diversos impulsos antagônicos é marcado pelo conflito (KGW II/1, p. 253). Além do termo *Trieb*, como vimos, o termo *Instinkt* se faz igualmente presente neste texto. Na passagem que mais nos interessa, ele se refere a uma espécie de “faculdade fundamental” (Assoun 2000, p. 55) responsável pelo surgimento da linguagem (*Sprachinstinkt*) e cuja análise seria função do ramo da filologia identificado à ciência natural. Assoun sugere que seria possível fazer uma distinção aqui entre os termos *Trieb* e *Instinkt*. O primeiro caracterizaria “uma força operante no espaço subterrâneo do inconsciente humano”, responsável por uma “erupção dinâmica”, ao passo que o último caracterizaria “uma força calma e contínua agindo na continuidade da vida” (Ibid.). Acreditamos que seja de fato possível distinguir o sentido dos termos *Trieb* e *Instinkt* nesse contexto específico, isto é, tendo em vista o emprego de *Instinkt* na expressão “instinto linguístico” (como um tipo de faculdade fundamental), por um lado, e o emprego de *Trieb* para descrever os móveis inconscientes direcionados a uma diversidade de objetos, por outro. Essa distinção, porém, se reduz a esse contexto específico de emprego dos conceitos. E isso por que algumas outras passagens desse mesmo texto dão testemunho de um uso sinonímico dos dois termos, quando o que está em questão é aquilo que Nietzsche, em seus apontamentos preparatórios, chama de “correntes intelectuais” (KGW I/5, p. 378), das quais homens excepcionais e seus pensamentos seriam apenas sintomas. No contexto em questão, Nietzsche fala então de “espírito popular” ou “alma do povo” (*Volksseele*), e, para caracterizar essa força primitiva que se expressa nas manifestações artísticas de um povo (o objeto de análise aqui é a poesia homérica como expressão da cultura grega), ele se vale dos termos “*Masseninstinkte*” (instinto das massas) e “*unbewusste Völkertriebe*” (impulsos inconscientes dos povos) como sinônimos. De um modo geral, a nosso ver, qualquer tentativa de distinguir claramente *Trieb* e *Instinkt* na obra de Nietzsche se deparará com dificuldades dificilmente superáveis.



que diz respeito à relevância do problema das origens da linguagem e ao movimento de recondução da linguagem ao registro pulsional ou instintivo, a influência da leitura de Hartmann nesse período parece ser decisiva. Gerratana (1994, p. 343s.) considera que a influência de Hartmann foi responsável pelo que ele chama de “virada especulativa” do jovem Nietzsche nesse momento, e que está essencialmente associada à sua incorporação das noções de instinto e de inconsciente. Ao que tudo indica, a centralidade conferida pelo jovem filólogo ao componente científico-naturalista da filologia se deve ao reconhecimento de que somente uma investigação dessa natureza seria capaz de nos esclarecer acerca das origens da linguagem, uma vez que estas remontam ao instinto. Em *Sobre a origem da linguagem*, ele afirma que os constrangimentos e as dificuldades com as quais a pesquisa sobre as origens da linguagem se deparou no passado se justificavam pela falta de um conhecimento histórico e fisiológico adequado (US, p. 187), disponível agora graças ao avanço das ciências. Ou seja, um dos fatores principais que permitiram que um conhecimento justo acerca das origens da linguagem seja agora adquirido foi o desenvolvimento da fisiologia enquanto ciência, cuja contribuição para o estudo da linguagem seria devida justamente à sua capacidade de nos esclarecer acerca do âmbito instintivo ou pulsional.

Vimos na seção anterior, porém, que o modo como Nietzsche pensa o instinto nesse contexto corresponde a um modelo naturalista *não reducionista*. Há um componente teleológico fundamental que é constitutivo do instinto e irreduzível ao mecanismo. Se isso é verdade, então Nietzsche está propondo que, caso se queira levar a sério a possibilidade de integrar a filologia ao âmbito da ciência natural, os limites desta última devem ser expandidos para além dos limites da mera causalidade mecânica, sem que com isso seu status científico seja ameaçado.<sup>129</sup> Essa concessão modesta à especulação no âmbito da ciência, porém, o afasta do materialismo metódico de Lange e o aproxima de uma visão da ciência mais próxima do romantismo. Esse afastamento com relação ao programa de Lange implica igualmente num afastamento do darwinismo tal como apresentado por este último e discutido por Nietzsche em suas notas sobre a teleologia. Tendo isso em vista, a menção ao darwinismo que acompanha a referência ao problema das origens da linguagem, no apontamento citado acima, se apresenta como enigmática. O que Nietzsche tem em mente nesse momento quando associa o darwinismo à investigação acerca das origens da linguagem? Uma resposta a essa pergunta talvez possa ser encontrada na obra de outro importante linguista da época, formado igualmente na escola de Ritschl: August Schleicher.

Autor de *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft* (*A teoria darwinista e a ciência da linguagem*, 1863), amigo pessoal do biólogo e filósofo Ernst Haeckel e renomado linguista, Schleicher foi responsável pelo desenvolvimento de uma das teorias mais relevantes

---

129Cf. nota 52 acima.

acerca da evolução das línguas indo-germânicas a partir de um modelo evolutivo baseado diretamente nas teorias de Darwin apresentadas em *A origem das espécies* (1859). *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft* foi publicado como uma carta aberta direcionada a Haeckel, que lhe havia recomendado a leitura da obra de Darwin pouco tempo antes. Como argumenta Richards (2002b), Schleicher via a linguagem em geral e as línguas em particular como *organismos naturais* que possuem uma história evolutiva. Ele defendia que as línguas contemporâneas são resultado de um processo no qual línguas primitivas ou originárias (*Ursprachen*) deram origem a línguas descendentes que obedeciam a certas leis naturais de desenvolvimento. Nesse sentido, para ele, a teoria de Darwin não apenas era perfeitamente aplicável ao desenvolvimento das línguas, como era ela mesma confirmada pelos fatos acerca da descendência linguística (Richards 2002b, p. 26). Para ilustrar suas teses, Schleicher desenvolveu representações gráficas da descendência linguística, as famosas *Stammbäume*, árvores genealógicas que retratam o processo evolutivo das línguas a partir das respectivas *Ursprachen*. Esse método gráfico teve grande importância na linguística moderna, e Schleicher é considerado o primeiro a se valer sistematicamente desse método na ciência em questão (Richards 2002b, p. 34). Ele acreditava que suas árvores genealógicas da descendência linguística, profundamente informativas e empiricamente provadas, tinham uma vantagem sobre a única representação gráfica altamente abstrata apresentada por Darwin em *A origem das espécies*. Aqui, portanto, haveria uma contribuição genuína da linguística para a teoria biológica da evolução. Além disso, uma vez que a história evolutiva da linguagem é um aspecto essencial do desenvolvimento do homem, ela poderia revelar uma parte importante da história do gênero humano.

Richards observa que essas reflexões acerca das contribuições da linguística para a teoria biológica da evolução estão diretamente associadas à convicção de que o modelo da descendência linguística reflete perfeitamente o modelo da descendência humana. A “justificação implícita” (Richards 2002b, p. 30) para esta convicção é que estes dois processos seriam, em última instância, um e o mesmo processo, ideia baseada na doutrina monista defendida por Schleicher e cujas raízes remontam ao romantismo. Ele apresenta essa doutrina do seguinte modo:

O pensamento moderno segue de modo inconfundível em direção ao monismo. O dualismo, seja ele compreendido como oposição entre espírito e natureza, conteúdo e forma, essência e fenômeno, ou como quer que se o designe, é, para a visão científica de nossos dias, um ponto de vista inteiramente superado. Para esta, não há matéria sem espírito (*keine Materie ohne Geist*) [...], mas tampouco espírito sem matéria. Ou melhor, não há nem espírito nem matéria no sentido vulgar, mas apenas uma única coisa, que é ao mesmo tempo ambos. (Schleicher 1863, p. 8)<sup>130</sup>

Ainda segundo Richards (2002, p. 30), a doutrina monista defendida por Schleicher fornecia

---

130Cf. Richards 2002b, p. 30.

a base metafísica para sua tese segundo a qual o organismo linguístico é a expressão material da mente, ou seja, a evolução do primeiro corresponderia à evolução desta última. Há aqui, nesse naturalismo organicista, um caráter inequivocamente romântico, que é então diretamente transposto para a teoria da linguagem. Partindo da noção de “organismo” como o modelo fundamental a partir do qual a consciência humana e todos os fenômenos naturais em geral devem ser pensados, uma tal teoria rejeita a interpretação mecânica da natureza e o modelo reducionista do materialismo.

Como argumenta Gerratana (1994, p. 343), não nos é possível afirmar com certeza o quão familiarizado estava Nietzsche com a obra de Schleicher. Sabemos, contudo, que ele teve contato direto com alguns de seus livros. Em 1869, período de composição de seus apontamentos sobre gramática latina e de muitas de suas reflexões sobre a filologia, Nietzsche tomou de empréstimo da biblioteca da Basel o *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* (*Compêndio de gramática comparada das línguas indo-germânicas*), de Schleicher.<sup>131</sup> Encontramos uma referência ao autor no decorrer das notas para o curso sobre gramática latina (KGW II/2, p. 193). Christian Benne, por sua vez, argumenta que Nietzsche estava “naturalmente” familiarizado com as “famosas” teorias de Schleicher, indicando até mesmo a reprodução de uma árvore genealógica de cunho schleicheriano em suas *Philologica* (Benne 2005, p. 101). Emden (2005, p. 63 e p. 78s.) sustenta igualmente que Schleicher foi certamente uma influência importante para o jovem Nietzsche no período em questão. Se adicionarmos a estas evidências e suposições o fato de que Schleicher, assim como Nietzsche, foi discípulo de Ritschl e, ademais, era amigo pessoal de Haeckel, em cuja polêmica com Rüttimeyer em torno do darwinismo, que teve lugar nesse mesmo período, Nietzsche participou ativamente,<sup>132</sup> teremos boas razões para crer que Nietzsche estava muito bem familiarizado com as teses centrais da linguística evolutiva de Schleicher.

É provavelmente a estas teses, portanto, que remonta a referência ao darwinismo em associação ao problema das origens da linguagem nos tópicos listados sob o título “*Naturwissenschaftliche Elemente*” (KGW I/5, p. 379), concernentes à interpretação da filologia como ciência natural. Se isso é verdade, então o que Nietzsche entende por darwinismo nesse contexto é algo bastante diferente do que ele entendia quando discutia o darwinismo no contexto de suas notas sobre a teleologia, sob influência direta da leitura de Lange. Com efeito, Lange e Schleicher partem de perspectivas muito distintas em sua interpretação e apropriação das teses de Darwin, o que determina diretamente as consequências extraídas dessas teses por cada um deles no interior de suas respectivas visões acerca do método, da atividade e dos limites da ciência. Lange é um defensor obstinado do materialismo metódico, ao passo que Schleicher, na esteira da tradição de

---

131Cf. Zavatta 2009, p. 273 e Crescenzi 1994, p. 391.

132Abordaremos esse tema com mais detalhes na próxima seção.

Herder e Humboldt, estava inclinado a uma visão romântica da ciência, muito mais tolerante no que concerne às noções de teleologia e conformidade a fins, por exemplo. Essas duas posições representavam, portanto, não apenas duas perspectivas distintas e antagônicas de recepção do darwinismo, mas que conviveram lado a lado na segunda metade do século XIX na Alemanha,<sup>133</sup> como representavam também duas posições concorrentes no que diz respeito à interpretação daquilo que deveria constituir o objeto e os limites da ciência.<sup>134</sup> Em seu diálogo ainda um tanto quanto imaturo com os debates científicos da época, o jovem Nietzsche parece oscilar entre um lado e outro desse espectro, mas há fortes indícios de uma inclinação ainda predominante ao pólo mais especulativo, mesmo que a influência de Lange em seu modo de pensar essas questões tenha sido sem dúvida decisiva.

### III.5.3. O jovem Nietzsche e a polêmica em torno do darwinismo

O período que corresponde à entrada de Nietzsche na Universidade de Basel foi marcado por uma importante disputa intelectual entre alguns seguidores do darwinismo e alguns de seus oponentes. O jovem professor de filologia, mobilizado por seu crescente interesse pelas ciências naturais, não só acompanhou de perto esse debate, como tomou parte ativamente no mesmo. Essa informação nos é repassada por Elisabeth Förster-Nietzsche, e foi então vastamente reproduzida pela literatura secundária.<sup>135</sup> Num dos lados do debate estava o professor de zoologia e anatomia na universidade de Basel, Ludwig Rüttimeyer. Do outro, o biólogo e filósofo Ernst Haeckel, maior representante do darwinismo na Alemanha na segunda metade do século XIX. Segundo nos relata a irmã, Nietzsche se posicionou ao lado do colega Rüttimeyer, cujos trabalhos acadêmicos se estendiam desde a zoologia e a anatomia até a paleontologia e a geologia. Rüttimeyer se envolveu numa acirrada polêmica com Haeckel após a publicação, por este último, da *Natürliche Schöpfungsgeschichte (História natural da criação)*, em 1868. A polêmica teve início a partir das críticas elaboradas por Rüttimeyer em sua resenha do livro recém-publicado.<sup>136</sup> As críticas mais severas concernem às ilustrações de embriões apresentadas por Haeckel como supostas comprovações de sua teoria da recapitulação.<sup>137</sup> Haeckel teria usurpado imagens de outros cientistas

---

133A esse respeito, cf. Michelini 2007, Bowler 1992, p. 1-14, Moore 2003, p. 7ss. e p. 24ss., Emden 2014, p. 92.

134A esse respeito, cf. Zammito 1998, Larson 1979.

135Cf. por exemplo Mittasch 1952, p. 34; Müller-Lauter 1978, p. 193; Choong 1980, p. 65; Schloßberger 1998, p. 153.

136A resenha foi publicada em 1868 no terceiro volume da revista *Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen*, que tinha entre seus editores Carl Ernst von Baer e Carl Vogt, além do próprio Rüttimeyer.

137Conhecida também como lei biogenética, essa teoria defende que a ontogênese recapitula a filogênese, isto é, que o desenvolvimento do embrião de uma determinada espécie atual passa pelos mesmos estágios morfológicos pelos quais passaram seus ancestrais no curso de sua história evolutiva. Para uma discussão detalhada dessa teoria, cf.

e, o que é ainda mais grave, teria replicado a mesma xilogravura sob três legendas diferentes: como embriões de um cão, de uma galinha e de uma tartaruga, argumentando que seria impossível identificar qualquer diferença entre esses embriões em estágios iniciais de seu desenvolvimento. Rüttimeyer afirma que se trata ali de um escárnio com o público e com a ciência (Richards 2008, p. 279), manifestando assim sua indignação com a falta de honestidade intelectual de Haeckel na tentativa de provar sua teoria, considerada pelo crítico como uma peça de ficção.

Em que pese a centralidade e a gravidade da acusação específica de desonestidade intelectual, tais acusações devem ser entendidas, como observa Richards (2008, p. 278), dentro do contexto mais geral de oposição ao Darwinismo no qual Rüttimeyer, assim como outras personalidades importantes da época, estava inserido. Conhecido como representante do que se convencionou chamar de “neolamarckismo”, Rüttimeyer questionava o alcance explicativo da teoria darwinista da seleção natural. Tal teoria, focada na primazia dos fatores externos, na concorrência entre indivíduos em determinadas situações de escassez, não seria suficiente para explicar a modificação das espécies, sendo necessária a atuação de uma força endógena, isto é, interna ao organismo, caracterizada em termos de uma *tendência natural* à mudança e ao desenvolvimento.<sup>138</sup>

Ao lado de Rüttimeyer estavam ainda Carl Ernst von Baer e Carl von Nägeli. O primeiro, personalidade importantíssima na biologia alemã da primeira metade do século XIX e famoso sobretudo por seus trabalhos em embriologia, foi uma figura de peso do movimento que se opunha, parcial ou integralmente, ao darwinismo. Von Baer rejeitava peças centrais da teoria de Darwin, negava a recapitulação e defendia uma tese em grande medida teleológica acerca do desenvolvimento orgânico. Haveria, nas células germinais, uma “força” ou “impulso formativo” (*Gestaltungskraft* ou *Gestaltungstrieb*), localizado num ponto não determinável materialmente, e que incorporaria em potência a forma total que o organismo deveria assumir no futuro (cf. Borgard 1999, p. 50). Para von Baer, essa força responsável pela geração do organismo obedecia certas leis de desenvolvimento irredutíveis às leis mecânicas (Lenoir 1982, p. 117). Como sugere Timothy Lenoir (1982, p. 16), a concepção de que a organização biológica é o resultado cego de uma conjunção de acasos e da necessidade inerente à causalidade mecânica jamais encontraria uma oposição mais vigorosa do que na figura de von Baer.

Nägeli, por sua vez, defendia um tipo de neolamarckismo análogo ao de Rüttimeyer. Ele negava igualmente que a seleção natural era suficiente para explicar os processos evolutivos e concedia o papel central a uma força endógena que tenderia naturalmente à mudança e ao desenvolvimento. A ele é atribuído o mérito de ter dado ensejo ao florescimento da teoria

---

Richards 2008, p. 148-156.

138Cf. sobre isso Andler 1921, p. 332-345; Janz 1981, I p. 319s.; Schloßberger 1998, p. 156; Mittasch 1952, p. 181.

ortogenética, que pode ser definida como a teoria “que reconduz o desenvolvimento das formas orgânicas a um princípio interno; trata-se do modelo primário de uma teoria *au fond* teleológica, estejam seus defensores empenhados ou não em fornecer, segundo o modelo de Lamarck, uma explicação 'materialista' deste princípio interno.” (Lefèvre 2007, p. 39)

Nägeli é citado por Hartmann no capítulo da *Filosofia do inconsciente* no qual é discutida a teoria de Darwin, e suas teses são apresentadas como suporte tanto para a crítica ao darwinismo (que diz respeito sobretudo ao alcance explicativo da teoria da seleção natural) quanto para a concepção hartmanniana acerca do papel do inconsciente, enquanto princípio diretivo, nos processos de formação e desenvolvimento dos organismos. Tomando de empréstimo algumas teses apresentadas por Nägeli em seu livro *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art (Origem e conceito da história natural, 1865* – livro com o qual Nietzsche parece ter tido contato já no início de seu período na Universidade em Basel),<sup>139</sup> Hartmann argumenta que a teoria de Darwin só é capaz de explicar mudanças fisiológicas nos organismos, não mudanças morfológicas. Ela explicaria alterações na forma, na estrutura e nas funções de certos órgãos a partir de variações favoráveis à adaptação ao meio, produzidas ao acaso nos processos reprodutivos e transmitidas às gerações seguintes, mas não explicaria a constituição de novos órgãos e tampouco a ascensão das formas orgânicas a níveis superiores de complexidade estrutural (Hartmann 1866, p. 501s.). Essa passagem de um nível organizacional a outro, que corresponde a uma mudança de tipo morfológico, não poderia ser explicada a partir do princípio de utilidade que fundamenta a seleção natural, sendo necessária a suposição de uma força diretiva intrínseca, imanente aos processos de formação. A fim de embasar suas teses, Hartmann apresenta alguns resultados das pesquisas botânicas de Nägeli, argumentando que a tese de que o princípio de utilidade não pode explicar mudanças morfológicas encontraria uma prova mais evidente nas observações do reino vegetal. Os resultados apresentados são:

que tanto a formação de variedades diversas sob as mesmas circunstâncias, como a formação das mesmas variedades sob circunstâncias diversas ocorrem, do que se pode concluir o seguinte: 1) as circunstâncias externas *não bastam* como causas *únicas* para a formação de variedades, mas pressupõem, como uma segunda condição que vem a se somar às primeiras, uma qualidade intrínseca à planta, uma '*tendência à mudança*' (*eine Tendenz abzuändern*); 2) por outro lado, porém, esta qualidade interna à planta é, sozinha, capaz de ocasionar a formação de variedades diversas *sob as mesmas circunstâncias externas*. (Ibid., p. 503)

Com isso, Hartmann vê confirmada sua tese de que a seleção natural não passa de um meio

---

<sup>139</sup>Cf. Mittasch 1952, p. 34; Salaquarda 1978, p. 256 (contribuição de Müller-Lauter à discussão). Para uma análise mais detalhada do contexto geral da recepção nietzscheana das teorias neolamarckistas da época, cf. Frezzatti Jr. 2007.

mecânico, por assim dizer “cômodo”, do qual a força diretiva do inconsciente se vale para manter e permitir a transmissão das variações favoráveis geradas ao acaso nos processos reprodutivos. Isso ocorre como parte do processo que visa à complexificação e ao aperfeiçoamento das espécies, mas, como dito, as variações relativas à mudança de tipo morfológico, necessária ao surgimento de uma nova classe com estrutura organizacional superior, exige a atuação de um princípio teleológico mais fundamental.

O fato de Nietzsche, como nos relata sua irmã, ter se posicionado desde o início ao lado de Rüttimeyer, von Baer e Nägeli na polêmica em torno do darwinismo (que tinha no polo oposto as figuras de Haeckel, Carl Vogt, Oscar Schmidt e David Friedrich Strauss) está provavelmente associado à sua recepção da obra de Hartmann. Como procuramos sugerir, essa recepção não foi sem efeitos para seu entendimento do objeto e dos limites da ciência. Christian Emden (2014, p. 90) observa com perspicácia que o cenário teórico no qual têm lugar os primeiros contatos de Nietzsche com as ciências, sobretudo com as ciências da vida e as teorias do desenvolvimento, corresponde a um prolongamento do cenário delineado por Kant na terceira *Crítica* a partir de sua discussão com a teoria epigenética de Blumenbach. Emden identifica um fio condutor conectando os trabalhos de Blumenbach sobre o *Bildungstrieb* (impulso formativo), as pesquisas em embriologia de von Baer e a teoria do desenvolvimento de Nägeli, e observa que esse fio condutor tem um paralelo importante na transição do projeto crítico kantiano para a *Naturphilosophie* do romantismo, traços da qual foram mantidos, em maior ou menor grau, no interior do quadro filosófico da biologia do século XIX. Tendo isso em vista, poderíamos identificar ainda, nessa trajetória, dois nomes não citados por Emden, um em cada polo do espectro histórico em questão: Herder, de um lado, e Hartmann, de outro.

Herder é citado em tom de deferência por von Baer em sua coletânea de discursos científicos e pequenos ensaios (cf. von Baer 1864, p. IV e p. 61). O embriologista manifesta sua estima pelos esboços de história natural de Herder e atribui-lhe o mérito de ter traçado os contornos da anatomia comparada, de tal modo que os trabalhos de Cuvier (uma das principais influências de von Baer), assim como de seus contemporâneos, deveriam ser vistos como “um longo comentário” aos esboços de história natural de Herder. O reconhecimento deste último como uma das figuras centrais do florescimento das ciências da vida na virada do século XVIII para o século XIX é testemunho do fato de que, apesar do projeto kantiano ter servido como porta de entrada para muitos cientistas da época no sentido de estabelecer um programa teórico para a pesquisa biológica, foi sobretudo Herder, não Kant, quem forneceu-lhes o caminho rumo a uma conceitualização da vida que satisfizesse suas ambições intelectuais e suas inclinações filosóficas (cf. Zammito 1998, p. 25).

Já discutimos brevemente a polêmica entre Kant e Herder e vimos em que consistiam as

críticas do primeiro às teorias do segundo, sobretudo no que diz respeito à noção de “poder orgânico” ou “força vital”, a partir da distinção entre princípios regulativos e constitutivos. Ora, o que está em jogo nesse contexto é justamente a constatação de que essa distinção não se sustenta. Engajados na investigação dos fenômenos vitais, cientistas e filósofos como Blumenbach, Kiehmeyer, Treviranus, Reil e o próprio Goethe, de fato, se voltaram à filosofia kantiana em busca de legitimação para suas empreitadas teóricas e seus respectivos princípios metodológicos. Blumenbach, por exemplo, viu no projeto kantiano a possibilidade de uma vinculação, mesmo que hipotética, entre as explicações teleológicas e mecânicas, vinculação necessária para a fundamentação das teses vitalistas às quais suas teorias da geração haviam conduzido (Zammito 1998, p. 21). Porém, como argumentam Zammito (1998) e Larson (1979), tais cientistas, no estabelecimento de suas teorias, ultrapassaram os limites de um uso meramente regulativo de noções teleológicas (vitalistas), e passaram a fazer um uso inequivocamente constitutivo de tais noções. O que deveria ser introduzido como mera ficção heurística passou rapidamente a ser mobilizado, no quadro de uma ciência realista, como agente causal dotado de poder explicativo com vistas à questão acerca das condições de possibilidade do surgimento e do desenvolvimento da vida. O conceito de *Lebenskraft* e as noções dele derivadas constituem o exemplo mais contundente nesse sentido. Portanto, parece ter havido um consenso entre aqueles cientistas de que a distinção kantiana entre o regulativo e o constitutivo era, em última instância, uma distinção impossível de ser mantida na prática.<sup>140</sup>

Ao que tudo indica, o prolongamento deste contexto em meados do século XIX constitui um dos componentes centrais do cenário intelectual no qual se inserem as primeiras reflexões de Nietzsche sobre o problema da vida. No que concerne às suas notas sobre os conceitos de organismo e teleologia, por exemplo, três argumentos podem ser mobilizados a favor dessa tese. Em primeiro lugar, encontramos nesses apontamentos referências a diversos autores daquele espectro histórico que vai de Kant, Herder e Blumenbach a von Baer, Nägeli e Hartmann.<sup>141</sup> Um dos autores mais importantes mencionados e comentados por Nietzsche nesse contexto é Goethe. Em segundo lugar, o conceito de *Lebenskraft* parece ter ocupado um lugar relevante em suas reflexões nesse momento, o que pode ser constatado pela ocorrência do termo como um dos possíveis tópicos a serem desenvolvidos em capítulos de sua tese. Por fim, o aspecto mais interessante dessas notas, tendo em vista o problema em questão, talvez seja justamente a discussão e consequente rejeição da distinção kantiana entre juízos constitutivos e juízos reflexivos, ou seja, entre mecanismo e

---

<sup>140</sup>Recorrendo à interpretação de Michael Friedman, Zammito (1998, p. 23) argumenta que nem mesmo o próprio Kant foi capaz de manter de modo consistente essa distinção.

<sup>141</sup>Encontramos, como vimos, referências a Herder, Schelling, Goethe, Treviranus, Carus, entre outros (cf. nota 54 acima).



teleologia.

Como observado no capítulo anterior, essa rejeição pode ser interpretada, por um lado, como uma tentativa de eliminar totalmente os juízos de finalidade dos nossos modelos explicativos, reduzindo todo vocabulário funcional a um vocabulário mecânico (que corresponderia aos juízos determinantes). Por outro lado, porém, ela pode ser vista como uma estratégia redutiva que tem um efeito contrário: reduzir todo juízo determinante (constitutivo) à categoria de juízo reflexivo, o que conduziria a um tipo de ficcionalismo generalizado, isto é, ao reconhecimento do caráter regulativo de todo modelo de explicação, incluindo o científico. Esse parece ser o rumo tomado por Nietzsche. É verdade que esse caminho não corresponde diretamente ao movimento de dissolução da distinção entre constitutivo e regulativo levado a cabo no interior dos programas científicos da virada do século XVIII para o XIX, já que este último culminava num uso constitutivo de princípios teleológicos. Contudo, o reconhecimento da inevitabilidade do emprego de ficções conceituais nas explicações científicas é inteiramente compatível com uma posição mais moderada no que diz respeito à aceitabilidade de tais princípios na ciência. Nesse contexto, o conceito de causa final, uma vez destituído de seu teor teológico, é colocado lado a lado com os conceitos de átomo, matéria e lei causal (cf. KGW I/4, p. 565), como um dentre os muitos conceitos regulativos dos quais lançamos mão para compreender os fenômenos. Se essa leitura estiver correta, poderemos dizer, sem incorrer em nenhum absurdo interpretativo, que Nietzsche estaria então refletindo sobre a possibilidade de tornar a ciência permeável ao emprego parcimonioso de juízos de finalidade, certamente não como uma forma de reabilitar concepções de cunho teológico, mas por um interesse legitimamente cognitivo, com vistas a uma expansão da esfera do cientificamente explicável (se estivermos ainda dispostos a manter o conceito de “explicação”).

Em seu comentário do que chama de “tentativas” ou “experimentos de Goethe”, presente nas notas sobre a teleologia (KGW I/4, p. 561), Nietzsche traz à tona o conceito de *metamorfose* como uma das explicações acerca do desenvolvimento dos organismos a partir de um tipo de causalidade cujo fundamento último nos é desconhecido. Ele parece tomar essa explicação como um “caminho correto” no entendimento do fenômeno da vida. Que toda causa eficiente repousa sobre algo que é fundamentalmente imperscrutável é uma afirmação com a qual já nos deparamos no último capítulo. É lícito supor que o sentido de “imperscrutável” se refira, aqui, sobretudo aos limites da explicação mecânica. A metamorfose, assim, se refere a um processo de crescimento, desenvolvimento e transformação, cuja força intrínseca não é redutível à causalidade mecânica, mas que tampouco pode ser reconduzida a uma fonte racional supra-sensível, tal como postulado hipoteticamente na teleologia kantiana (Miller 2006, p. 64). Como argumenta Kevin Hill (2003, p. 91), apesar de ter pensado os fenômenos orgânicos em termos de variações possíveis em torno de

certos modelos teleologicamente determinantes, Goethe não parece ter considerado esses modelos como ideias imutáveis, mas sim como forças em constante mudança, manifestando-se em diferentes circunstâncias e estados através do tempo. Desse modo, ele não via o desenvolvimento orgânico como o mero desenrolar de um *telos*, mas sim como um processo no qual esse *telos* é, ele mesmo, constantemente transformado, acarretando assim a transformação constante dos próprios seres nos quais ele é ativo.

A simpatia de Nietzsche por essa noção pode ser compreendida se temos em mente sua adesão, desde muito cedo, a uma concepção dinâmica da natureza. O devir que, segundo ele, caracteriza a vida, é pensado em termos de uma multiplicidade produtiva. A ideia de uma transformação constante, implicada na noção de metamorfose de Goethe, parece tê-lo conduzido à conclusão de que é possível pensar teleologicamente a conformidade a fins na natureza sem a pressuposição de uma unidade sistemática suprema, que, como vimos, está na base das concepções tanto de Kant (associada à razão divina) quanto de Schopenhauer (associada à unidade absoluta da vontade). Ao contrário, devemos pensar a noção de conformidade a fins a partir da ideia de uma multiplicidade de componentes teleológicos “menores” (“*geringere Vernünfte*”, KGW I/4, p. 550),<sup>142</sup> cuja interação não constitui um todo harmônico e perfeito capaz de satisfazer nosso ideal racional de totalidade e unidade, mas sim uma natureza apenas parcialmente harmônica (uma *conformidade a fins relativa*, KGW I/4, p. 574), da qual o conflito e a imperfeição são partes constituintes.

Ao se referir à “vida”, à “força vital”, ao “devir” como multiplicidade produtiva e, conseqüentemente, aos princípios teleológicos mínimos pressupostos nesses termos, Nietzsche, vale insistir, não pretende com isso estabelecer parâmetros de validação para afirmações acerca do “em si” do mundo. Como argumenta Böning (1988, p. 20), não se trata aqui do emprego de conceitos meramente especulativos ou de ideias regulativas no sentido propriamente kantiano – já que, para Kant, estas ideias estão associadas ao axioma da unidade e sistematicidade da natureza, que, por sua vez, está fundado no registro numenal da razão divina. Antes, trata-se de algo que remonta ao registro do experienciável, isto é, da própria *vivência*, e diz respeito a uma tentativa de compreensão do modo como tais fenômenos se mostram a nós, no seu modo de apresentação mais profundo, universal e indeterminado.

A título de conclusão, vale notar que a relação estabelecida aqui entre os textos *Vom Ursprung der Sprache* e *Zur Teleologie* traz à tona uma face importante da evolução da concepção nietzscheana do inconsciente no quadro do que podemos chamar de sua “biologia”, de sua “antropologia” e, se quisermos, também de sua psicologia moral. O reconhecimento de que o

---

142Cf. sobre isso Miller 2006, p. 65s.

emprego parcimonioso de juízos de finalidade e, conseqüentemente, de princípios teleológicos na ciência traz um ganho cognitivo no que concerne a uma compreensão mais aprofundada da nossa vida instintiva e pulsional, como nosso móbil mais essencial, traz consigo, por sua vez, o reconhecimento de que é preciso repensar o modo como refletimos acerca daquilo que condiciona e determina tanto nossas atividades cognitivas como nossas ações e nosso comportamento em geral. A rejeição, através da noção de “conformidade a fins inconsciente”, do recurso kantiano a uma consciência divina, antropomorficamente concebida, para justificar o emprego de princípios teleológicos resulta, por um lado, no abandono do sentido propriamente moral implicado em tal recurso e, por outro, na necessidade de repensar a conformidade a fins das ações humanas conscientemente motivadas a partir do reconhecimento (afiançado cientificamente) de um tipo de intencionalidade inconsciente. Como observa Schlüpmann, nesse contexto:

o homem deve aprender a pensar de modo diferente sobre si mesmo, ele deve adquirir um conhecimento acerca daquilo que efetivamente o determina em suas ações e daquilo que, em grau mínimo, é juízo consciente. As ciências, que reconheceram como lei natural efetiva a conformidade a fins atribuída por Kant meramente à faculdade do juízo reflexiva, alimentam a esperança de que o homem possa também adquirir e aceitar conhecimentos acerca de si mesmo que modifiquem sua autoavaliação e, com isso, conjuguem sua compreensão do mundo com sua autocompreensão. (Schlüpmann 1977, p. 26)

O projeto nietzscheano de “traduzir o homem de volta à natureza”, formulado nesses termos no aforismo 230 de *Além do bem e do mal*, pode ter aqui suas raízes. Se partirmos da hipótese de que a tendência especulativa do jovem Nietzsche é constantemente refreada pelo seu engajamento com um programa científico mais sóbrio, tal como aquele apresentado por Lange, é justo supor que alguns dos traços essenciais do que podemos chamar de naturalismo especulativo do seu programa filosófico de maturidade já se encontram em germe aqui. Um desses traços é o método de projeção antropomórfica, cuja condição de legitimidade, como argumenta Lopes (2011, p. 339), é a eliminação prévia dos “inúmeros acréscimos introduzidos na imagem do homem por milênios de interpretação moral”. Para isso é necessário “restituir o homem à natureza e à história, tarefa que exige, por sua vez, a contribuição de todas as ciências empíricas.” Entre aqueles acréscimos se encontra a sobrevalorização da consciência e de sua racionalidade própria, em torno da qual supostamente se articulam os conteúdos e sentidos que lhe estão disponíveis, seja no registro teórico, seja no registro prático. É essa racionalidade imanente à lógica da consciência que está na base da noção kantiana de conformidade a fins. Uma vez que se tenha reconhecido o caráter secundário da consciência e, portanto, da racionalidade que lhe é inerente (e aqui é preciso reconhecer o mérito de Schopenhauer e de sua “doutrina imortal”<sup>143</sup> do primado da vontade sobre o

---

143Nietzsche, GC 99.

intelecto), torna-se possível estabelecer um novo quadro teórico a partir do qual nossas atividades cognitivas e nosso sistema motivacional devem ser pensados. A noção responsável por delinear os contornos desse novo quadro teórico é justamente a noção de inconsciente.

Contudo, é preciso reconhecer que esse momento de nossa estratégia de interpretação genética possui sérias limitações, uma vez que o texto do jovem Nietzsche do qual estamos tratando aqui, a saber, o texto *Sobre a origem da linguagem*, dá testemunho de uma forte inclinação romântica dificilmente constatável na obra madura. Este não é o lugar para uma discussão mais detalhada deste ponto, mas vale notar que, apesar dos traços em certa medida “românticos” presentes em sua teoria das vontades de poder, nada há ali que se compare a uma adesão *explícita* à teleologia nos moldes de Schelling a partir de uma leitura enviesada da terceira *Crítica* de Kant, por exemplo.

A afirmação de uma teleologia efetivamente existente na natureza, tal como apresentada ao final de *Sobre a origem da linguagem*, configura, a meu ver, a concretização, sob os auspícios da filosofia do inconsciente de Hartmann, da tendência ao idealismo objetivo indicada já nos apontamentos de Leipzig, mais especificamente em sua crítica ao dualismo schopenhaueriano entre vontade e representação. Uma observação interessante acerca da relação entre teleologia e idealismo nos é dada por Robert Jan Berg: “Na filosofia da natureza, o idealismo subjetivo complementa a descrição mecânico-causal da natureza através de uma compreensão teleológica da mesma. No idealismo subjetivo, porém, o conceito teleológico de finalidade não é compreendido como um conceito *objetivo de produção*, mas sim como um conceito de *reflexão subjetivo*; [...] uma teleologia natural objetivamente dada somente é estabelecida pelo idealismo objetivo.” (Berg 2003, p. 35)

Os traços românticos das primeiras reflexões de Nietzsche acerca da relação entre inconsciente, linguagem e natureza são destacados igualmente por Schlüpmann (1977, p. 36s.) e, na esteira de sua interpretação, também por Wolfgang Jordan (2006, p. 73). O afastamento com relação ao idealismo subjetivo de Kant e Schopenhauer representa ao mesmo tempo uma aproximação do romantismo. A tese da linguagem como produto do inconsciente, por sua vez, abre as portas para a consideração da linguagem como meio pelo qual a consciência pode ter um acesso, mesmo que indireto, às condições de possibilidade de seu surgimento, mediante uma confrontação com seus fundamentos inconscientes. No caso de Nietzsche, o resultado dessas reflexões, sob influência da leitura de Hartmann, é o estabelecimento da noção de um inconsciente linguístico-cognitivo de natureza sintático-estrutural. A este último subjaz um inconsciente instintivo ou pulsional, cujo componente cognitivo (representacional) não pode ser negligenciado, sob o risco de recairmos nos paradoxos do voluntarismo schopenhaueriano. Esse componente cognitivo, porém, é mais primitivo

do que aquele presente no inconsciente linguístico abordado nesse capítulo, que envolve uma função representacional mais sofisticada, associada a uma organização sintática da cognição. Nesse sentido, podemos estabelecer aqui aquela distinção entre duas noções importantes de inconsciente que acreditamos poder encontrar nas reflexões de Nietzsche desde seus primeiros escritos até suas obras posteriores: a noção de um *inconsciente dinâmico-pulsional*, por um lado, e a noção de um *inconsciente linguístico-cognitivo*, por outro. No próximo capítulo pretendemos nos debruçar de forma mais detalhada sobre o desenvolvimento dessas noções nos textos do período de composição de sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*.

## CAPÍTULO IV

### **Inconsciente e experiência metafísica no *Nascimento da tragédia* e nos textos preparatórios (1869-72)**

O outono de 1869, como bem notou Cavalcanti (2005, p. 81), marca um período no qual Nietzsche trabalha paralelamente na elaboração do texto *Sobre a origem da linguagem*, ao qual nos dedicamos no capítulo precedente, e na composição dos textos preparatórios para *O nascimento da tragédia*, particularmente *O drama musical grego* e *Sócrates e a tragédia*. Sua análise do drama musical recupera alguns dos temas centrais trabalhados por ele em sua primeira investigação acerca das origens da linguagem, a saber, a questão do inconsciente e do instinto, vistos agora como elementos constitutivos da arte grega. Contudo, mesmo que ainda haja aqui um grande interesse pelo problema da linguagem, como um dos aspectos centrais do drama, o quadro teórico no qual esse problema é tratado muda, se comparado à abordagem na qual se baseia *Sobre a origem da linguagem*. Cavalcanti (2005, p. 81s.) observa essa mudança de abordagem e aponta, mais à frente (2005, p. 97), para aquilo que a nosso ver configura seu ponto nodal: a transição de uma abordagem essencialmente sintática para uma abordagem semântica acerca da natureza e da origem da linguagem. Essa mudança está associada ao interesse claramente estético de Nietzsche pelo contexto de surgimento da arte grega. O que está em jogo aqui é a relação entre imagem e som e a união desses dois componentes da linguagem na formação da poesia, a partir do que podemos chamar de uma *semântica do sentimento*. A noção de inconsciente desenvolvida aqui e o modo como é pensada sua relação com a linguagem e a cognição antecipam o que dirá Nietzsche sobre esses temas no famoso escrito *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Nesse sentido, caberá à nossa análise dos textos desse período estabelecer de que modo se relacionam as noções de inconsciente e linguagem desenvolvidas nos entornos da formulação de sua metafísica de artista, por um lado, e, por outro, as noções de inconsciente e linguagem elaboradas a partir do modelo tropológico da cognição desenvolvido por ele entre 1872 e 1873.

Antes de mais nada, porém, gostaríamos de fazer uma observação metodológica. Diferentemente dos textos analisados nos capítulos precedentes, *O nascimento da tragédia*, obra inaugural do jovem filósofo Nietzsche, é um texto cuja recepção gerou naturalmente uma vasta e multifacetada literatura secundária. Essa extensa fortuna crítica se debruçou exaustivamente sobre os conceitos de apolíneo e dionisíaco, sobre as teses acerca do nascimento e da morte da tragédia grega, sobre o otimismo teórico da tendência socrática, sobre o projeto de renovação da cultura alemã através da arte wagneriana e, em suma, sobre todos os aspectos relevantes da metafísica de

artista desenvolvida na obra em questão. Portanto, a maioria dessas questões, já exaustivamente discutidas pela tradição do comentário, será tratada em nossa análise somente na medida em que tem alguma relação com a temática que nos interessa aqui, qual seja, a formulação de uma noção de inconsciente nos primeiros escritos de Nietzsche.

Grande parte dos comentadores que se dedicaram a uma análise da noção de inconsciente em Nietzsche, ao se voltarem para a formulação de tal noção em *O nascimento da tragédia* e nas notas preparatórias para tal obra, insistem na identificação entre o inconsciente e o dionisíaco, assim como em sua dependência com relação à metafísica da vontade de Schopenhauer e à concepção de inconsciente nela presente.<sup>144</sup> Essa leitura está, a nosso ver, em grande medida correta, mas ela peca em alguns aspectos: pela imediaticidade e unilateralidade da identificação entre o dionisíaco e o inconsciente (o que leva a uma identificação análoga do apolíneo à esfera da consciência), por uma falta de atenção aos detalhes da complexa relação entre as teorias do inconsciente de Nietzsche e de Schopenhauer e, por fim, por uma certa superficialidade no tratamento das questões que, para o Nietzsche maduro, foram as mais importantes em sua obra de juventude e que poderiam ser avaliadas *independentemente de sua roupagem propriamente metafísica*. Queremos com isso destacar dois pontos que nos parecem importantes. Primeiramente, acreditamos que Nietzsche desenvolveu sua teoria da tragédia com base numa abordagem *essencialmente psicológica*, cuja motivação mais essencial tem suas raízes numa *experiência psicológica* do próprio Nietzsche.<sup>145</sup> A essa abordagem psicológica corresponde uma teoria ('quase naturalista')<sup>146</sup> dos impulsos e de seus modos de satisfação (diretos e indiretos). A transposição para o metafísico configura um passo além rumo à constituição de um programa filosófico capaz de satisfazer as condições para a promoção do que Nietzsche entendia ser uma cultura trágica superior. Dentre essas condições está a satisfação de certos impulsos metafísicos que ele, nesse momento, acredita serem constitutivos de nossa natureza.

Nesse sentido, em que pese a necessidade hermenêutica em falarmos numa noção 'metafísica' de inconsciente (ou na noção de um inconsciente 'metafísico') no jovem Nietzsche, essa designação deve ser mais bem qualificada e as aspas em torno do termo 'metafísico' devem ser devidamente explicadas. Neste capítulo, pretendemos esclarecer esses aspectos a partir de dois eixos centrais: 1) a exposição e análise da abordagem psicológica e a determinação de uma teoria cognitivo-transcendental acerca das condições subjetivas da experiência do trágico (uma 'metafísica da experiência'), e 2) a análise da necessidade metafísica como impulso inconsciente de transfiguração da dor mediante um mecanismo de sublimação que tem basicamente dois caminhos: o

---

144Cf. por exemplo Gasser 1997, p. 612, Gödde 2011, p. 205, Assoun 2000, p. 108.

145Cf. por exemplo N 1885, 2[113] e ainda 2[110].

146O termo "naturalista" está sendo usado aqui em referência à natureza enquanto tal, como dimensão lógica e ontologicamente anterior ao intelecto humano. Esta referência não depende de um modelo explicativo cientificista ou naturalista no sentido estrito do termo, baseado na exclusividade da causalidade mecânica.

socrático (ou científico) e o estético (ou trágico).

A partir das reflexões acerca da psicologia dos fenômenos dionisíaco e socrático, Nietzsche formula uma concepção do inconsciente que fornece a base para sua teoria da experiência estética. Nessa teoria, a experiência estética é analisada a partir da perspectiva do artista e depende de um contato com certas imagens primordiais pertencentes ao psiquismo inconsciente da coletividade. Há aqui uma interessante reflexão sobre as camadas profundas desse psiquismo nas quais habitam elementos da história pré-civilizatória do homem. É através da figura do sátiro e de seu papel, tanto na gênese da tragédia quanto na vivência do drama por parte do espectador trágico, que Nietzsche busca trazer à tona aqueles elementos arcaicos do inconsciente coletivo. Ele parece ter encontrado inspiração para a formulação dessas teorias, entre outras fontes, em sua leitura da obra de Wagner. Nesse contexto, o jovem filósofo fala de uma conexão profunda com a natureza que se dá por meios simbólicos, cuja eficácia é demonstrada exemplarmente na criação, interpretação e representação do mito no palco do teatro trágico. O processo de produção artística (e aqui Nietzsche atribui à produção inconsciente do sonho um papel importante como exemplo emblemático daquilo que se dá na produção da obra de arte) envolve a repetição de um processo de produção natural numa forma de atavismo constitutivo que remonta à história mais arcaica da natureza. A nosso ver, esse é um dos momentos mais importantes de sua teoria de juventude para a elaboração de uma noção relevante de inconsciente.

“Natureza” é o termo utilizado por Nietzsche aqui como correlato da noção schopenhaueriana de vontade, já ressignificada com base na teoria do inconsciente de Hartmann, da qual depende grande parte de suas elaborações conceituais nesse momento. Outro termo que continua sendo usado pelo filósofo e desempenha ainda um papel central, análogo ao papel desempenhado por ele nos textos que analisamos nos capítulos precedentes, é o termo “instinto”. Além de manter uma importante relação com a questão da linguagem, como indicado, é a partir desse conceito (que num momento importante das reflexões do filósofo serve de substituto para o substantivo “inconsciente”) que Nietzsche analisa e avalia o papel desempenhado pela figura tipificada de Sócrates no movimento de dissolução da tragédia. Por fim, uma última noção importante que reaparece aqui, ao lado desses dois termos, é a noção de vida. Ela é usada igualmente como correlato da noção schopenhaueriana de vontade e recupera o paradigma vitalista tão presente nos textos analisados nos últimos capítulos. Natureza, instinto, vida, vontade e inconsciente são, portanto, termos em certa medida intercambiáveis, mas que, ao serem utilizados em certos contextos argumentativos, concedem um acento maior a um determinado aspecto de sua teoria (ou da apresentação de sua teoria) que pode fazê-la tender mais à psicologia da experiência estética, a um tipo de vitalismo naturalista ou à metafísica de artista propriamente dita.



Pretendemos mostrar que, na metafísica de artista desenvolvida aqui, há pelo menos quatro conjuntos de teses ou de argumentos que parecem se manter mesmo no quadro de uma teoria cuja validade não depende da estratégia de fabulação conceitual que caracteriza o programa filosófico no qual se insere *O nascimento da tragédia*. Trata-se de certas teses caras a Nietzsche que, nesse momento, são defendidas com a roupagem de uma metafísica romântica que será abandonada nos anos posteriores, sem que com isso o cerne das teses em questão seja abandonado. Entre essas teses se encontram 1) o reconhecimento do caráter ilusório do eu e sua dissolução no submundo pulsional do psiquismo, como *locus* de um conjunto de forças que remontam ao dinamismo intrínseco aos processos naturais; 2) a indicação do caráter intencional dessas forças ou impulsos naturais, num sentido semelhante à interpretação que temos defendido até aqui; 3) a recondução de todos os componentes essenciais da linguagem à intencionalidade natural do instinto, o que implica na recondução da linguagem à sua origem propriamente pulsional e inconsciente; e por fim 4) a indicação de um de atavismo constitutivo do psiquismo e determinante para a experiência do trágico (representado aqui pela reprodução no artista e no sonho de um processo originário da natureza, identificado ao “artista primordial”). Com isso, temos a formulação de uma noção em certa medida 'metafísica' do inconsciente, que se refere, por um lado, ao inconsciente dinâmico-pulsional naturalizado numa teoria pampsiquista de cunho hartmanniano e, por outro, às condições de possibilidade da experiência estética e metafísica tal como compreendida por Nietzsche neste momento. Ademais, temos ainda as primeiras indicações da noção de um inconsciente linguístico que, contrariamente ao que é defendido no texto *Sobre a origem da linguagem*, possui uma natureza essencialmente semântica, isto é, imagética e figurativa.

#### **IV.1. Entre psicologia e metafísica (I): sublimação e transfiguração do ponto de vista da psicologia do autor de *O nascimento da tragédia***

Três importantes noções nortearão boa parte de nossas análises no presente capítulo: trata-se das noções de sublimação, transfiguração e sonho. Transfiguração é um conceito central em *O nascimento da tragédia*, a partir do qual é pensada a função propriamente metafísica da arte enquanto meio de redenção e de justificação da vida. Sublimação, diferentemente de transfiguração, não é um conceito que ocorre de fato nesta primeira obra de Nietzsche, mas somente nos textos a partir do período intermediário e, em especial, nos textos da década de 80.<sup>147</sup> Seu sentido, porém,

---

147Cf. por exemplo HH 1, A 202, ABM 189, GM II 7; N 1880, 8[99] e 8[101]; N 1881, 11[105] e 15[1]; N 1886, 7[3]. A noção de sublimação é utilizada por Nietzsche em diversos momentos de sua obra madura, em muitos casos tendo por correlato expressões como “refinamento”, “diluição”, “espiritualização” (GC 53; ABM 198 e 271; GM II 6; CI *Moral...* 1 e 3; N 1881, 11[124]; N 1883, 7[161] e 17[81]; N 1885, 34[90], 34[92] e 35[4]). Tais noções se

está presente em diversas elaborações do autor acerca do processo mediante o qual o sofrimento e os impulsos destrutivos são deslocados, refreados e como que reintegrados em torno de uma imagem consolatória capaz de amenizar o sofrimento e harmonizar as forças em atividade no indivíduo e na cultura. Nossa tese é que Nietzsche enxerga na produção inconsciente do sonho o exemplo emblemático do processo de sublimação, enquanto evento psicológico, e que este funciona como paradigma para a formulação do conceito de transfiguração, que assume então uma função propriamente metafísica.

A difícil tarefa de demarcação de limites entre psicologia e metafísica no contexto de *O nascimento da tragédia* deve partir de uma análise das reflexões retrospectivas de Nietzsche, realizadas pelo filósofo na década de 80, acerca da composição de sua primeira obra e daquilo que o levou à formulação das teses ali apresentadas, tal como são ali apresentadas. E isso porque temos nessas reflexões retrospectivas um bom *insight*, da perspectiva já amadurecida do filósofo, naquilo que constitui os pressupostos, assim como a novidade propriamente dita da obra, e que deve ser vista como sua contribuição mais importante. Analisemos primeiramente uma passagem de *Ecce Homo*. No primeiro parágrafo do capítulo de sua autobiografia filosófica dedicado ao *Nascimento da tragédia*, ao mencionar o odor “indecorosamente hegeliano” de seu livro de juventude, Nietzsche busca resumir sua concepção central do seguinte modo: “uma 'ideia' – a oposição entre dionisíaco e apolíneo – transposta para o metafísico” (EH, NT 1). A primeira coisa que gostaríamos de notar aqui é o fato de que a “ideia” de uma oposição entre o apolíneo e o dionisíaco não deve, como indica o texto, ser compreendida de antemão como uma ideia metafísica. É, de fato, apenas a partir de uma *transposição* desta ideia para o metafísico que a obra em questão assume a tarefa que almeja, mas aquela oposição não deve ser vista em princípio e em si mesma como uma oposição metafísica. Por sua vez, as aspas em torno do termo “ideia” parecem sugerir que Nietzsche, ao mesmo tempo em que reconhece o odor hegeliano do modo como ele pensa a relação entre aqueles dois impulsos, reconhece também que esse “hegelianismo” não passa de fachada e não diz respeito àquilo que constitui o essencial da obra. Em que consistiria então esse aspecto mais essencial, sua

---

referem ao mecanismo psicológico (ou psicofisiológico) mediante o qual um determinado impulso ou amálgama afetivo, de caráter agressivo, destrutivo, perturbador ou moralmente ofensivo e intolerável passa por uma transformação, de modo a se expressar sob uma forma outra, mais sutil, vinculado a outro objeto ou a outra meta, seja como impulso moral, estético ou cognitivo. Assim, ele pode dar origem a produtos culturais e intelectuais, como obras de arte, visões morais, sistemas filosóficos ou teorias científicas. Em determinados momentos, esta noção está associada ao conceito de *sintoma*, como quando Nietzsche fala, por exemplo, das interpretações de mundo como sintomas de um impulso dominante, para então se perguntar, com relação à visão de mundo científica e à psicologia do cientista, quais impulsos ele sublima em sua atividade (N 1886, 7[13]). Desse modo, a sublimação pode ser vista ainda como um dos mecanismos psicológicos pressupostos no conceito de “inferência regressiva”, com o qual Nietzsche designa uma de suas propostas de leitura da semiótica dos afetos. Trata-se da “inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele necessita, de todo modo de pensar e valorar à necessidade (*Bedürfnis*) que por trás dele comanda.” (GC 370) Para uma análise mais detalhada do conceito de sublimação em Nietzsche, cf. Kaufmann 1974, capítulos 7 e 8; Gasser 1997, capítulo 4; Assoun 2000, p. 98s. e p. 161ss.; Almeida 2008; Gemes 2009.

novidade propriamente dita? Nietzsche diz: “primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisiaco* nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*.” (ibid.) Uma das coisas que subjaz àquele hegelianismo de fachada é, portanto, a psicologia do dionisiaco, a compreensão de tal fenômeno entre os gregos e a constatação de que ele é “a raiz única de toda arte grega”. Pode parecer estranho ao leitor, que acabara de ler poucas linhas acima que a tragédia é resultado da unificação daqueles dois impulsos antagônicos (o apolíneo e o dionisiaco), ser confrontado agora com a afirmação de que o dionisiaco é a raiz *única* da arte grega. A gênese desta expressão artística não deveria remontar, antes, àqueles dois impulsos fundamentais, em vez de apenas a um deles? Esse estranhamento desaparece tão logo percebemos que o dionisiaco, na obra madura de Nietzsche, não se refere exclusivamente à dimensão do caos, do ímpeto implacável de criação e destruição, dos impulsos violentos e das forças disruptivas e de dissolução; ele se refere, antes, a uma *união entre o apolíneo e o dionisiaco* (cf. Kaufmann 1974, p. 282). O princípio criador ao qual o sentido do dionisiaco é referido e que interessa a Nietzsche nesse momento é, como afirma Walter Kaufmann (1974, p. 238), “o herdeiro de Dionísio e Apolo”.<sup>148</sup>

Essa nova concepção do dionisiaco parece estar, à primeira vista, em oposição ao modo dualista como Nietzsche apresenta sua teoria dos impulsos em 1872. Pretendemos mostrar, porém, que uma análise atenta dos pressupostos e dos resultados visados pela psicologia da arte e pela metafísica de artista desenvolvidas em sua primeira obra deve nos conduzir à conclusão de que esse dualismo, em que pese sua função central no modo um tanto quanto “hegeliano” como Nietzsche elabora suas teses ali, não se sustenta nem do ponto de vista metafísico, nem do ponto de vista psicológico. Mas ele tem um importante papel operacional na descrição de certos estados psicológicos e estéticos engendrados por uma determinada combinação daqueles impulsos, na qual um ou outro prevalece em maior ou menor grau.

Voltemos então às reflexões retrospectivas de Nietzsche sobre seu livro inaugural. Algumas dessas reflexões concernem, sobretudo, às condições subjetivas que deram origem à obra em questão e parecem indicar que ela emergiu de um solo cultivado por vivências profundas e dolorosas, associadas a diversos conflitos de natureza afetiva e intelectual com os quais Nietzsche estava lidando no momento, alguns deles provavelmente já há alguns anos. A sugestão que apresentamos, com base nas reflexões da década de 80, é que é possível conceber a gênese de *O*

---

148Uma análise mais detalhada dessa questão ultrapassaria o escopo de nosso trabalho. Vale notar aqui apenas que essa tese ganha mais consistência se pensada sobre o pano de fundo da teoria da vontade de poder como um *princípio formativo*, dotado da capacidade de representação (enquanto impulso interpretante), autorregulação e que guarda em si uma enorme potência sublimatória (cf. Kaufmann 1974, p. 235-238 e p. 281s.).

*nascimento da tragédia* a partir daquilo que dirá Nietzsche posteriormente acerca das concepções filosóficas de um modo geral: que elas respondem e dão expressão a certos estados internos, às tensões da alma e aos conflitos psíquicos de seu autor, e que sua semiótica pode revelar traços importantes da dinâmica interna de seus impulsos. No caso dessa obra de juventude, podemos destacar pelo menos quatro vivências conflituosas que antecedem e pertencem ao contexto de sua gênese, e nas quais elementos fundamentalmente afetivos se misturam a ambições e projetos intelectuais: 1) a vivência de Nietzsche do pessimismo, marcada por uma ambivalência essencial que, por sua vez, marca desde o início sua relação igualmente ambivalente com Schopenhauer; 2) o contato com a figura imponente de Wagner, que teve um efeito avassalador sobre o jovem filósofo; 3) sua vivência dos horrores da guerra, juntamente com sua tentativa de sublimar aquela tormentosa experiência numa postura afirmativa frente à vida; e, por fim, 4) a “combinação explosiva” entre seu compromisso com a consciência intelectual e seu engajamento na promoção de uma cultura superior, que implicava a aceitação de um grau considerável de ilusão ao atribuir um significado metafísico à arte (Lopes 2008, p. 33).

Antes de analisarmos textualmente algumas das reflexões retrospectivas do nosso filósofo sobre as condições subjetivas que deram origem a *O nascimento da tragédia*, falemos rapidamente sobre cada uma das vivências mencionadas acima.

#### 1) A leitura de Schopenhauer e a vivência do pessimismo:

O período em que se dá o primeiro contato efetivo de Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer é marcado por uma atmosfera profundamente melancólica e de uma inquietude intelectual que, segundo nos relata seu biógrafo Curt Paul Janz (1981, p. 172), beira o desespero. Essa inquietude remonta, em parte, à busca por uma identidade intelectual e existencial, por uma personalidade filosófica que não fosse forjada artificialmente sobre os pilares do engajamento profissional com a filologia. Mas Nietzsche se encontra desamparado; com o abandono da vocação teológica e o acolhimento da vocação científica, ele se despediu também do sentimento de conforto e do consolo metafísico que lhe propiciava a ideia de Deus, em cuja vontade ele se agarrara em seu luto pela morte prematura do pai, por exemplo: “já experienciei tanta coisa até aqui [...], mas em todas elas Deus me conduziu seguramente, como um pai conduz seu frágil filhinho”, escreve ele para si mesmo em 1858, para acrescentar em seguida, em resignação melancólica pela morte do pai: “mas seja feita sua santa vontade!” (BAW 1, p. 31, *apud*. Niemeyer 2014a, p. 426) Que o trauma dessa morte não tenha sido inteiramente superado e que ele tenha “permanecido como que encapsulado no interior” (Niemeyer 2014a, p. 427) pode responder pela intensidade dos vínculos estabelecidos pelo jovem com certas figuras paternas idealizadas, dentre elas seu professor Ritschl, o

educador Schopenhauer e, mais importante que todas, Richard Wagner.

No caso específico de Schopenhauer, há que se considerar que a primeira impressão que a leitura do *Mundo* teve sobre aquele jovem já inclinado à solidão e aos estados de ânimo melancólicos foi arrebatadora. Como ele relata numa série de notas autobiográficas, o contato com a filosofia do autor se deu num momento em que ele estava “suspenso no ar”, prostrado sob o peso de “vivências dolorosas”, frustrações e solidão, sem apoio, “sem esperanças e sem uma lembrança amigável sequer. [...] Imagine-se agora como, nestas circunstâncias, deve ter sido o efeito da leitura da obra magna de Schopenhauer. [...] Ali, cada linha gritava renúncia, negação, resignação, ali eu vi um espelho no qual vislumbrei o mundo, a vida e meu próprio estado de ânimo em pavorosa magnificência.” (KGW I/4, p. 513)<sup>149</sup> Nietzsche relata crises nervosas, disposições ascéticas e até automartírio. A falta de sentido e o absurdo da existência se lhe haviam revelado claramente naquelas linhas. Como afirma Janz (1981 I, p. 183), “Nietzsche se agarra ao pessimismo de Schopenhauer com toda a paixão de sua natureza”.

Mas esse efeito quase patológico não duraria por muito tempo. Em vez de conduzir Nietzsche efetivamente à negação e ao ascetismo, o resultado da apropriação da visão de mundo schopenhaueriana será a formulação da pergunta pela possibilidade de justificação da existência e a busca por um consolo metafísico. O pessimismo é aqui o ponto de partida para uma filosofia trágica afirmativa. Assim, Schopenhauer se tornou para ele uma pousada espiritual, sem a qual ele não teria conseguido viver, depois que ele havia perdido o consolo metafísico do Deus de seu pai e de sua infância (Janz 1981 I, p. 183).<sup>150</sup>

## 2) O contato com Wagner:

Das figuras paternas que mencionamos no item anterior, Wagner é sem dúvida a mais importante. O jovem Nietzsche travou conhecimento com Wagner em 1868, na casa da irmã mais velha deste, L. Brockhaus, amiga próxima de Ritschl, e a partir de então manteve com ele uma ligação enigmaticamente intensa e afetiva. A história dessa ligação é um drama à parte na vida do filósofo. Nietzsche não só alimentou apreço incomparável pela obra de arte wagneriana, como assumiu como tarefa de vida o programa de renovação da cultura defendido por Wagner e cujas bases metafísicas eram extraídas da filosofia de Schopenhauer. A íntima amizade desenvolvida entre os dois teve como resultado até mesmo a expectativa de “nomeação” de Nietzsche como herdeiro e curador do legado físico e espiritual do compositor (cf. Niemeyer 2014b, p. 548s.). Sua admiração pelo músico é tão grande que ele chega a afirmar, em carta a Deussen de 1869, que

---

149Cf. ainda Janz 1981 I, p. 179s.

150Sobre isso, cf. ainda Paula 2013, p. 98ss.

Wagner é “o maior gênio e maior homem deste tempo” (carta a Deussen de 25/08/1869). Essa admiração logo se converte em veneração e devoção, de modo que o jovem Nietzsche passa a remoer sentimentos de profunda amargura e insegurança ao menor sinal de que Wagner estaria decepcionado, desapontado ou insatisfeito com ele por algum motivo. Wagner, por seu turno, sabia muito bem manipular esses sentimentos e essa condição de desamparo, e fazia Nietzsche temer pela fiabilidade de seus favores. Niemeyer (2014b, p. ) cita uma carta de Wagner a Nietzsche e descreve a tensa relação nos seguintes termos:

“Mas nem mais uma palavra, pois você se tornou suspeito para mim”, alertara ele a Nietzsche em 14/01/1870, porque Nietzsche havia claramente faltado com o devido agradecimento por carta pela celebração de natal que eles haviam passado juntos em Tribschen. Em maio de 1871, Nietzsche foi condenado, em virtude de uma fofoca, pelo “vício da infidelidade” [...], e foi conseqüentemente sujeitado a uma espécie de “escola da submissão” [...], na qual a insatisfação funcionava abertamente como 'máxima disciplinar'. Assim, Nietzsche se queixou a v. Gersdorff, por exemplo, após Cosima tê-lo informado da humilhação de Wagner por ele não ter passado por Bayreuth em sua viagem de natal via Naumburg (carta a Nietzsche, 12/02/1873): “aliás, Deus sabe a frequência com que eu incito o mestre: a cada vez eu me surpreendo novamente, e não consigo entender realmente o por que.” (02/03/1873) Na seqüência, temores deste tipo – geralmente baseados em situações de caráter semelhante – acometeram Nietzsche com regularidade e encontram um último reflexo, marcado pelo pânico, nos esboços de Nietzsche para as cartas de apresentação (endereçadas aos Wagner) [relativas à extemporânea sobre *Wagner em Bayreuth*, de julho de 1876 – WM].

Por sua vez, a intensidade do rompimento foi proporcional à intensidade da ligação. Sobre isso, Prange (2014, p. 580) observa que “ainda há discussões calorosas acerca da razão que levou ao fim da amizade e do momento exato. No geral, são considerados como ponto de viragem aqueles festivais de Bayreuth do verão de 1876, nos quais é encenado o ciclo completo do anel, e Nietzsche é de tal forma repugnado pela música que ele fugirá para a montanha e nunca mais ouvirá a música de Wagner.”

### 3) A vivência da guerra:

A “Tentativa de autocrítica” escrita por Nietzsche em 1886 contextualiza o surgimento de *O nascimento da tragédia* em meio à guerra franco-prussiana:

Seja o que for aquilo que possa estar na base deste livro problemático, deve ter sido uma questão de primeira ordem e máxima atração, ademais uma questão profundamente pessoal - testemunho disso é a época em que surgiu e a despeito da qual surgiu, ou seja, a inquietante época da Guerra Franco-Prussiana, de 1870-1. Enquanto o troar da batalha de Wörth se espalhava por sobre a Europa, o cismador de idéias e amigo de enigmas, a quem coube a paternidade deste livro, achava-se, algures em um recanto dos Alpes, muito entretido em cismas e enigmas e, por conseqüência, muito preocupado e despreocupado ao mesmo tempo, anotando os seus pensamentos sobre os gregos - núcleo deste livro bizarro e mal acessível a que será dedicado este tardio prefácio (ou posfácio). Algumas semanas depois, e ele próprio encontrava-se sob os muros de Metz, ainda não liberto dos pontos de interrogação que havia apostado à pretensa "serenojovialidade" dos gregos e da

arte grega, até que, por fim, naquele mês de profunda tensão em que se deliberava sobre a paz de Versalhes, também ele chegou à paz consigo próprio e, lentamente, enquanto convalescia em casa, de uma enfermidade contraída em campanha, constatou consigo mesmo, de maneira definitiva, “o nascimento da tragédia a partir do espírito da música”. (NT, Tentativa 1)

A guerra foi certamente um elemento motivador a mais naquele “grande ponto de interrogação sobre o valor da existência” que se descortinava aos olhos de Nietzsche. O que ele viu em sua curta experiência como enfermeiro de guerra, cujas impressões serão duradouras, “não foi o esplendor da vitória ou o *pathos* heróico, mas a sujeira e a miséria, e um irresponsável risco da existência humana” (Janz 1981 I, p. 378).<sup>151</sup> Não foi sem espanto e um certo horror que Nietzsche constatou, de tão perto, a fragilidade da vida e a gratuidade da morte. Em carta a Wilhelm Vischer-Bilfinger de 19 de outubro de 1870, após seu retorno, ele escreve:

Na ciência, procurei proteção contra todas as imagens terríveis que minha viagem me mostrou. Questões rítmicas e métricas, tal como me são trazidas novamente pela preparação para o semestre de inverno, não me dão sossego; desta vez, estou realmente ansioso pela minha atividade didática. [...] Meu desejo de me apresentar novamente ao campo de batalha não se realizou; eu estava por demais debilitado e ainda agora sofro frequentemente de excitação nervosa e debilidade repentina, estados que me proíbem todas atividades extraordinárias e que me obrigam a uma moderação consciente e a uma grande tranquilidade. Encontrarei ambas nas atividades de inverno.<sup>152</sup>

Janz comenta a esse respeito que Nietzsche se encontrava profundamente inquieto e nunca mais voltaria a encontrar calma, sequer um mínimo de equilíbrio interno. “Nem no engajamento intelectual, como até então, nem nas imagens fantásticas da arte, sempre suscetíveis de dissolução. Na dura e irreversível realidade havia se concebido a pergunta pelo sentido da existência humana, ali via ele a contingência e a falta de garantia de sua justificação.” (Janz 1981 I, p. 382). Para Paula (2013, p. 96), esses relatos de Nietzsche dão claro testemunho do modo como suas vivências psicológicas neste momento são determinantes, sobretudo, para sua confrontação com o problema do pessimismo.

#### 4) O conflito entre a consciência intelectual e a necessidade da ilusão:

Este conflito insolúvel entre o imperativo intelectual da consciência científica e a necessidade da arte como ilusão e meio de justificação metafísica da existência configura o que Nietzsche chamará de “conhecimento trágico”, como veremos ao final deste capítulo. Segundo Lopes, para entender o que Nietzsche designa por conhecimento trágico, é preciso ter em mente o seguinte:

---

151 Sobre isso, cf. ainda Paula 2013, p. 96.

152 Cf. Janz 1981 I, p. 382 e, ainda, Paula 2013, p. 96.

ele considera que a tarefa do filósofo é antes de tudo a promoção da cultura, e que para tanto é imprescindível uma justificação metafísica da existência, pois somente ela evita que a 'vontade' se precipite no abismo do pessimismo prático. Em outros termos, o engajamento na cultura exige um consolo de natureza metafísica, sendo portanto incompatível com a suspensão do juízo exigida pelo imperativo da consciência intelectual. As exigências da cultura e da vida em geral parecem contradizer as exigências da consciência intelectual. Como a cultura designa a totalidade dos impulsos humanos e o modo de sua harmonização, as exigências da consciência intelectual devem vir em segundo plano. Mas Nietzsche não está plenamente convencido da legitimidade desta subordinação, de modo que a tensão atravessa toda a primeira fase de sua obra e, em alguma medida, prossegue ao longo de toda a sua vida produtiva, encontrando apenas pequenos intervalos nos quais uma plena reconciliação é vislumbrada. O que está em jogo é uma dupla exigência que Nietzsche coloca para a vida filosófica: a promoção dos valores supremos da cultura e a atenção às normas da honestidade intelectual. Harmonizar estas duas tendências é sua grande ambição. (Lopes 2008, p. 162s.)

\*

\* \*

O entrelaçamento dessas diversas vivências, que, como vimos, se estendem desde uma dimensão afetiva e existencial até a dimensão propriamente intelectual e teórica, configura uma complexa trama biográfica à qual Nietzsche se refere quando, no contexto daquelas reflexões retrospectivas da década de 80, exclama: “O que alguém tem de ter vivenciado para, com 26 anos, ser capaz de escrever o Nascimento da tragédia!” (N 1886, 5[103]) Um fragmento do mesmo período, no qual ele se queixa da ausência de sentido psicológico de seus contemporâneos e atribui essa ausência à sua carência de vivências profundas de “paixão e sofrimento” (*Leidenschaft und Leiden*), insiste nesse mesmo ponto: “E o que alguém tem de ter vivenciado em si para, com seus 25 anos, conceber o Nascimento da tragédia!” (N 1886, 5[79])<sup>153</sup> Escritos na época de composição dos prefácios que viriam a ser integrados à nova edição de suas obras, esses fragmentos dão testemunho do anseio de Nietzsche em recuperar subjetivamente o contexto psicológico e os componentes motivacionais mais importantes dos quais emergiram suas obras e, assim, construir uma imagem coesa de si e do desenvolvimento de seu pensamento, como uma espécie de identidade narrativa, mediante a rememoração de suas experiências de cada época. Nietzsche não apenas tinha plena consciência de que sua filosofia estava enraizada em suas vivências, como buscava uma unidade coerente entre essas duas dimensões, a da vida e a do pensamento (Paula 2013, p. 93s.). Em que

---

<sup>153</sup>Mette (1932, p. 69) argumenta, quanto a isso, que Apolo e Dionísio só se tornaram conceitos realmente relevantes para a interpretação da arte grega na medida em que foram trazidos novamente à vida por um pensador a partir da observação e do aprofundamento intuitivo nas próprias vivências. Com efeito, a tradição dos mitos e dos cultos gregos estava disponível a qualquer erudito, mas somente um homem familiarizado com certas vivências psicológicas e certos conflitos existenciais de natureza rara teria sido capaz de avaliá-los em toda sua riqueza e profundidade. Nietzsche foi um tal homem.



pese o traço de autoestilização (por vezes demasiadamente hiperbólico) da apresentação que o filósofo faz de si mesmo nesse momento tardio de seu pensamento, essas reflexões nos fornecem uma boa chave de leitura para abordarmos alguns problemas que nos interessam aqui.

Uma segunda passagem dessa série de reflexões retrospectivas à qual gostaríamos de chamar atenção aponta na mesma direção dos dois fragmentos supracitados, e indica, além disso, o papel que a música teria ocupado na transformação da vivência afetiva do sofrimento e de sua contraparte intelectual enquanto pessimismo teórico numa postura trágica e afirmativa. Nessa passagem, Nietzsche escreve o seguinte acerca da gênese de *O nascimento da tragédia*: “Eu comecei com uma hipótese metafísica sobre o sentido da música: porém, o que estava na base [dessa hipótese] era uma *experiência psicológica*, para a qual eu ainda não possuía uma explicação *histórica* satisfatória. A transposição da música para o metafísico foi um ato de reverência e gratidão.” (N 1885, 2[113]) Temos aqui basicamente três momentos principais: uma trama de vivências conflituosas que despertam em Nietzsche um profundo sofrimento e o conduzem a uma reflexão existencial acerca do problema do sentido da vida e do próprio sofrimento, na qual o pessimismo assume o lugar central; uma experiência psicológica de conforto e apaziguamento do sofrimento através da elevação propiciada pela música enquanto momento estético do sublime; e, por fim, a transposição dessa experiência para o âmbito da metafísica, no qual o problema do sentido poderia ser resolvido mediante uma interpretação soteriológica da arte como meio de redenção e de justificação da vida. O primeiro momento constitui a base propriamente afetiva, do ponto de vista biográfico e psicológico, para o segundo e o terceiro momentos. O segundo momento configura o processo de sublimação vivenciado na perspectiva de primeira pessoa pelo filósofo, que buscará então transpor esse momento psicológico para um nível no qual ele alcance um sentido propriamente existencial, com o que se configura o terceiro momento, metafísico, da *transfiguração*. É como se, do ponto de vista biográfico priorizado pelo autor em meados e finais da década de 80, a composição de *O nascimento da tragédia* consistisse num processo de sublimação a partir do qual se realizará o que Wander de Paula (2013, p. 143s.) chama de “transfiguração do pessimismo”.

Uma terceira passagem que gostaríamos de mencionar corresponde a um fragmento do mesmo período, no qual Nietzsche tece considerações igualmente instrutivas sobre a composição de sua primeira obra e a elaboração de seus conceitos centrais: “Um livro composto a partir de puras vivências acerca dos estados estéticos de prazer e desprazer, com uma metafísica de artista como pano de fundo. Ao mesmo tempo, uma confissão de um romântico, por fim, uma obra de adolescente plena de coragem juvenil e melancolia. Aquele que mais sofre é aquele que anseia mais profundamente pela beleza – ele a *cria*.” (N 1885, 2[110]). Tal passagem pode servir de remate a

essas primeiras análises, que têm, é preciso confessar, um teor menos teórico e hermenêutico e talvez pequeno pelo tom em certa medida caracterológico e pela concessão à sedução das abordagens patográficas. Elas visam, contudo (o que ora justifica essa digressão psychologizante), delimitar o campo dentro qual talvez nos seja possível realizar a difícil tarefa à qual nos referimos no início dessa seção, qual seja, a de traçar os limites entre psicologia e metafísica no contexto de *O nascimento da tragédia*. Nossa tese, como indicado na introdução a este capítulo, é que Nietzsche desenvolveu sua teoria da tragédia com base numa abordagem essencialmente psicológica, que tem como motivação uma experiência psicológica do próprio autor. As grandes novidades da obra, segundo seu julgamento posterior, são a psicologia do dionisíaco e a psicologia de Sócrates. Ambas são formuladas em termos de uma teoria pulsional que, em função da estratégia retórica adotada por ele como meio para a realização do projeto cultural no qual ele estava engajado sob os auspícios do wagnerismo, assume uma feição marcadamente metafísica. Por conseguinte, esse livro de juventude é composto por uma trama complexa de ambivalências conceituais, argumentativas e retóricas de difícil dissolução.

#### **IV.2. Sonho, sublimação e transfiguração**

A teoria do sonho desenvolvida por Nietzsche nessa sua obra inaugural constitui um dos pontos nodais da trama aludida acima, e é dela que depende em grande parte as noções de sublimação e de transfiguração que pretendemos analisar aqui como elementos importantes daquilo que entendemos ser a teoria do inconsciente elaborada por ele neste momento. Já em um fragmento de 1870 nos é indicado o papel decisivo que assumirá o sonho em sua primeira obra: “O sonho. Uma transformação das dores em intuições nas quais as dores são rompidas: sensação hostil de sua irrealidade.” (N 1870, 7[188]). Esse curto texto resume muito bem a função atribuída pelo jovem Nietzsche ao trabalho do sonho, que envolve um processo que pretendemos designar como sublimatório. Trata-se de entender a produção do sonho como um processo em si mesmo artístico, e de entender esta criação artística, como observa Rogério Miranda de Almeida, “enquanto meio de negociar com a dor, ou, em outros termos, enquanto modo de rompê-la, deslocá-la, transfigurá-la e mudá-la em prazer ou em gozo.” (Almeida 2005, p. 78) Entender o sonho como criação artística significa atribuir à própria natureza, personificada aqui na figura de Apolo e encarnada no inconsciente individual, uma potência estética própria. Como nos diz Nietzsche no início do capítulo 2 de *O nascimento da tragédia*, tanto o apolíneo como o dionisíaco devem ser vistos como “poderes artísticos que, *sem a mediação do artista humano*, irrompem da própria natureza, e nos

quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta”; no caso específico do apolíneo, “como o mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação artística do indivíduo” (NT 2, KSA 1, p. 30 / tr. br. 32).<sup>154</sup> Essa “naturalização” do sonho, à qual corresponde uma naturalização dos impulsos que nele encontram expressão, conduz Nietzsche à elaboração de certas teses nos termos de uma *fisiologia do sonho*. Este é visto como um “prolongamento seletivo das imagens visuais” (N 1872, 19[81]). Ou seja, para entender a força artística que constitui o impulso apolíneo como formador do sonho e do mundo da bela aparência, é preciso partir do prazer próprio da contemplação visual. Num dos textos preparatórios para sua primeira obra, a saber, *A visão dionisíaca do mundo*, Nietzsche escreve o seguinte: “a contemplação, o belo, a aparência delimitam o âmbito da arte apolínea: é o mundo transfigurado do olho que, no sonho, com pálpebras fechadas, produz artisticamente.” (DW 2, KSA 1, p. 563). No sonho se expressa um potencial infinito para a criação de imagens a partir da fantasia, a qual repete e simula o processo visual, e essa capacidade criativa não tem sua origem em qualquer faculdade sob influência da consciência, mas no poder produtor de uma força inconsciente e natural. Como sugere Sören Reuter (2009, p. 307), o sonho representa ao mesmo tempo um “mundo artístico” e um “fenômeno fisiológico”. Ele se revela, assim, “como o lugar natural da arte”.

Nos deparamos aqui, por ocasião de uma análise do sonho, ao qual atribuímos uma função sublimatória, com um elemento fundamental da conceitualização nietzscheana do impulso (*Trieb*). Com efeito, o impulso artístico parece representar o protótipo da noção de impulso enquanto tal, se temos em vista o modo como ela será elaborada posteriormente na obra do filósofo. Nos póstumos, Nietzsche define o impulso, em sua manifestação apolínea, como uma atividade formativa, como uma “força inconsciente produtora de formas (*unbewußte formenbildende Kraft*)” (N 1871, 16[13]). Para ele, a mesma força que produz as imagens oníricas a partir do inconsciente no indivíduo produz também os próprios órgãos responsáveis pela capacidade visual e figurativa: “parece ser o mesmo impulso artístico que impele o artista à idealização da natureza e que impele todo homem à contemplação imagética de si mesmo e da natureza. Em última instância, ele tem de ter engendrado a construção do olho. O intelecto se mostra como um *efeito* de um aparato primariamente artístico.” (N 1871, 16[13]) Nesse sentido, Nietzsche concebe os processos fisiológicos a partir da noção de uma dinâmica gerativa e produtiva, intrínseca à própria natureza, e que assume então um caráter essencialmente estético.

Ora, nosso ponto de partida era a psicologia do sonho na medida em que este envolve, na dimensão do indivíduo, uma função sublimatória, como meio de “negociar com a dor” e deslocá-la, transformando a experiência do sofrimento numa vivência de prazer. A partir do sonho, fomos

---

154As referências que se seguem às iniciais “tr. br.” indicam a paginação na tradução brasileira de J. Guinsburg.

conduzidos à noção de impulso como força artística da natureza, entendendo o processo onírico como o prolongamento de uma capacidade figurativa que lhe é inerente. Se, no âmbito do indivíduo, a contemplação da aparência no sonho deve servir como meio de sublimação da dor, a força formativa da natureza, à qual este remonta, deve almejar o mesmo fim. E é exatamente isso que nos diz Nietzsche naquele fragmento no qual afirma que o impulso artístico que impele o homem à contemplação estética é o mesmo impulso responsável pela formação do olho enquanto aparato fisiológico: “a visão da forma – é o meio para escapar do sofrimento contínuo do impulso. Ele constrói para si órgãos.” (N 1871, 16[13]) Nietzsche atribui aqui um tipo de intencionalidade própria ao impulso enquanto rebento natural. O sofrimento e o ímpeto em superá-lo não são prerrogativa de seres dotados de um aparato sensitivo e representacional tal como o nosso, mas constituem um traço essencial da própria natureza. Essa visão de mundo, que pode ser considerada como um tipo específico de pessimismo, é certamente resultado da influência de Schopenhauer, mesmo que haja aqui diferenças fundamentais no tocante ao modo de conceitualização da natureza, das quais falaremos mais à frente. Em várias passagens de *O nascimento da tragédia* e dos fragmentos desse período, Nietzsche define a natureza em seu aspecto mais essencial, para cuja designação são empregados frequentemente o termo schopenhaueriano “vontade” e o conceito propriamente nietzscheano de “Uno-primordial”, como o “eterno padecente”, “pleno de contradição” (NT 4, KSA 1, p. 38 / tr. br. 39), que busca a redenção do sofrimento pelo prazer na aparência. No contexto da metafísica de artista do jovem Nietzsche, essa estratégia de antropomorfização é levada ao paroxismo, de tal modo que a natureza é vista como o artista primordial que, em seu processo criativo, cria o mundo como representação, isto é, como aparência, para sua própria redenção. E é nesse momento que o papel do sonho enquanto paradigma para a formulação do conceito de transfiguração se torna claro:

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 ingênuo, que é similarmente apenas “aparência da aparência”. (NT 4, KSA 1, p. 39 / tr. br. 39s.)

Nietzsche alude então à obra *Transfiguração*, de Rafael, para tornar claro o que ele entende como “despotenciação da aparência na aparência, que é o processo primordial do artista ingênuo e simultaneamente da cultura apolínea.” Nesta pintura, segundo a interpretação do filósofo, vemos o mundo apolíneo da beleza se elevar acima do fundo dionisíaco, o mundo do tormento, do qual fala com tanta veemência a sabedoria de Sileno, expressão emblemática do pessimismo. É esse fundo

dionisíaco que nos mostra a “reverberação da eterna dor primordial”, ao mesmo tempo em que contemplamos, na parte superior, “um novo mundo como que visional de aparências, [...] um luminoso pairar no mais puro leite e um indolorido contemplar radiante de olhos bem abertos.” No simbolismo da arte percebemos então, pela intuição, a realização do “alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, sua redenção através da aparência” (ibid.). Vemos aqui, portanto, que o sonho, enquanto expressão do impulso apolíneo e do prazer na contemplação da aparência, é o ponto de partida para pensarmos o que Nietzsche entende por transfiguração. Como podemos notar, a noção de transfiguração assume seus contornos mais importantes no interior de uma concepção soteriológica, na qual a arte é vista como meio de redenção, não somente do ponto de vista do indivíduo, mas de um ponto de vista cosmológico. A possibilidade de uma redenção através da arte, que conduzirá a uma afirmação trágica da vida e da existência como um todo, é o que afasta Nietzsche mais profundamente do pessimismo schopenhaueriano.

Uma experiência psicológica, portanto, transposta para o metafísico – e podemos ver então, de modo claro, na produção inconsciente do sonho, o paradigma da transfiguração. O que subjaz à formulação de tal conceito é a transposição para o metafísico da relação entre o inconsciente, como espaço de produção do sonho, e a experiência fenomenológica do conteúdo onírico propriamente dito, como vivência de satisfação e prazer na contemplação das imagens. Vale notar que esse conteúdo onírico tem, para Nietzsche, um caráter simbólico. As imagens oníricas e os atos representadas nos sonhos são *símbolos dos impulsos* (N 1870, 8[41]), nos dois sentidos possíveis do genitivo (isto é, o impulso é aquilo que simboliza e ao mesmo tempo é simbolizado). Nietzsche parte da tese de que há um prazer particular que é vivenciado na esfera do simbólico, na qual as contradições e o caráter destrutivo de sofrimento, crueldade e violência inerentes às moções pulsionais dionisíacas são transfigurados, e a vivência desse prazer, do ponto de vista psicológico, é a efetivação do processo que denominamos aqui de sublimação.<sup>155</sup>

Em última instância, o que é sublimado nesse processo é o próprio caos característico do impulso dionisíaco. E esse mecanismo psicológico tem, para Nietzsche, uma importante função civilizatória. Na tragédia, que representa a síntese entre o apolíneo e o dionisíaco, o momento em que o impulso apolíneo é capaz de proporcionar forma e harmonia ao ímpeto selvagem e devastador do dionisíaco, se realiza esteticamente a função protetora de Apolo. Ela constitui um “poder de cura natural” (N 1869, 3[32]) contra o dionisismo bárbaro. Este último é definido por Nietzsche como o princípio que regia as festividades, celebradas de Roma até a Babilônia, nas quais se via uma “desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas venerandas

---

155A noção de sublimação é empregada nesse mesmo contexto por diferentes comentadores em suas análises do impulso apolíneo e de sua relação com o dionisíaco. Cf. por exemplo Reibnitz 1992, p. 42 e p. 142, Gasser 1997, p. 352s., Safranski 2008, p. 59, Volz 2002, p. 193, Sweet 1999, p. 357.

convenções; precisamente as bestas mais selvagens da natureza eram aqui desaçaimadas, até alcançarem aquela horrível mistura de volúpia e crueldade que a verdadeira 'beberagem das bruxas' sempre se me afigurou ser.” (NT 2, KSA 1, p. 32 / tr. br. 33) Aqui se manifestava o impulso dionisiaco em toda sua violência, num arrebatamento em meio ao qual as individualidades se rompiam para dar lugar ao êxtase da união mística. Nesse contexto, cabia à figura imponente de Apolo a função de proteger o espírito grego e a cultura sobre ele erguida contra essa ameaça vista, a princípio, como uma ameaça externa.

Mas se, por um lado, através da figura imponente do deus solar, os gregos estavam protegidos contra “as excitações febris dessas orgias”, perante as quais eles estremeciam como que perante uma ameaça mortal contra os fundamentos da própria cultura e da própria integridade psíquica, por outro lado essa resistência tornava-se cada vez mais perigosa e mesmo impossível na medida em que impulsos semelhantes começavam a irromper “das raízes mais profundas do helenismo”. E é então que o grego reconhece que não lhe era dado extinguir ou recalcar por completo o estado dionisiaco, pois o elemento básico de tal estado, os impulsos que nele se expressavam, irrompiam alhures com ainda mais violência e ameaçavam minar os fundamentos de sua cultura (DW 3, KSA 1, p. 566s.).<sup>156</sup> Nesse sentido, estabelece-se um compromisso entre os impulsos apolíneos e dionisiacos. Uma vez que o dionisismo puro é impraticável e, em última instância, impossível de ser efetivamente vivido, faz-se necessário um princípio capaz de sublimar aqueles impulsos de volúpia e crueldade manifestos nas orgias dionisiacas. Onde esse compromisso não se dá, corre-se o risco de uma desintegração total da comunidade, sendo portanto papel da cultura tentar integrar as forças destrutivas do inconsciente à economia pulsional da civilização.<sup>157</sup> Entre os gregos, essa função era desempenhada pela tragédia, em sua dimensão a um só tempo estética, psicológica e política.

Ora, se a tragédia, em sua função civilizatória, possui uma dimensão estética, psicológica e política, não podemos perder de vista um só momento que, na retórica do jovem Nietzsche, sua dimensão mais fundamental é a metafísica. É por meio dela que se dá a justificação da existência através da redenção pela aparência, e isso do ponto de vista daquele artista primordial que é a própria natureza. Mas essa dimensão metafísica, por sua vez, não pode ser separada daquelas outras dimensões, sobretudo da dimensão política. Há duas questões dignas de nota com relação a este ponto: em primeiro lugar, devemos atentar ao fato de que, na perspectiva do jovem Nietzsche, o valor de um povo é medido pela sua capacidade de “imprimir em suas vivências o selo do eterno” (NT 23, KSA 1, p. 143 / tr. br. 137). Essa concepção política, derivada de uma concepção

---

<sup>156</sup>Gasser (1997, p. 390), servindo-se de uma terminologia freudiana, fala aqui em um “retorno *simbólico* do recalçado”.

<sup>157</sup>Cf. sobre isso Gasser 1997, p. 353, Volz 2002, p. 193 e Safranski 2008, p. 59.

antropológica, se baseia na tese de que existe em nós uma “convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico da vida.” (Ibid.) Ele fala ainda em uma “metafísica inconsciente”, e deixa claro assim sua convicção de que “uma justificação metafísica da existência figuraria entre as condições para a produção de uma cultura superior” (Lopes 2008, p. 29). Tendo isso em vista, Nietzsche enxerga na dissolução da tragédia pelo otimismo socrático uma ameaça fatal não só ao Estado grego, como também às condições para a promoção de uma cultura superior de um modo geral. Este segundo ponto é de grande importância para nossa investigação, pois é através da psicologia de Sócrates e da análise dos impulsos que se expressam nessa figura tipificada que encontraremos ocasião para uma nova abordagem daquele mecanismo psicológico da sublimação, na qual a pulsão não terá mais seu destino vinculado à atividade estética, mas sim à atividade científica. É nesse contexto ainda que teremos ocasião para apresentar uma interpretação da noção de impulso metafísico, enquanto impulso inconsciente, e para um exame de suas condições de satisfação. Mas antes de nos debruçarmos sobre o papel que a análise da tendência socrática, como elemento de dissolução da tragédia, tem na elaboração de uma teoria do inconsciente no jovem Nietzsche, devemos nos ocupar com o significado da experiência trágica enquanto tal e com a importância do inconsciente como meio de veiculação dessa experiência. Somente depois de termos esclarecido a relação entre o inconsciente e os elementos constitutivos da tragédia (tanto do ponto de vista da criação quanto da contemplação da obra) poderemos entender em que medida o socratismo, aos olhos de Nietzsche, pôde ocasionar a solapamento das condições de possibilidade da experiência do trágico enquanto tal.

#### **IV.3. O significado da experiência trágica e as formas do atavismo**

Para falarmos do significado da experiência trágica é preciso, primeiramente, retomar aquela passagem acerca os poderes artísticos da natureza, já citada mais acima neste capítulo. Ao falar do apolíneo e do dionisíaco como poderes que irrompem da própria natureza, sem a mediação do artista, Nietzsche afirma que, “em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um 'imitador'” (NT 2, KSA 1, p. 30 / tr. br. 32). Em seguida, ele sugere que a análise da manifestação e do desenvolvimento de tais impulsos entre os gregos “nos colocará em condições de compreender e apreciar mais profundamente a relação do artista helênico com os seus arquétipos (*Urbilder*) ou, segundo a expressão aristotélica, a 'imitação da natureza'”. (Ibid.) O uso da expressão aristotélica nessa passagem é bastante peculiar. Não se trata, como argumenta Langbehn (2005, p.

151), de uma retomada da noção de *mimesis*, tão fundamental para a estética de Aristóteles.<sup>158</sup> Contudo, um olhar ao contexto no qual a expressão “imitação da natureza” ocorre, nesses termos, na obra aristotélica, poderia sugerir um paralelo formal entre os argumentos dos dois filósofos. Trata-se, como afirma Langbehn, da argumentação em torno da noção de *teleologia* presente nos escritos sobre filosofia natural.<sup>159</sup> Mas não vamos nos aprofundar neste ponto; basta para nós a indicação de que a ocorrência de tal expressão no texto de Aristóteles se dá em meio a uma argumentação que visa estabelecer uma analogia entre a técnica de produção humana e os processos de produção na natureza, de modo que uma estrutura teleológica análoga poderia ser identificada tanto num caso quanto no outro (cf. Langbehn 2005, p. 151ss.).

A expressão “imitação da natureza” é empregada por Nietzsche para designar a “relação do artista helênico com os seus arquétipos”. Vale notar, nesse contexto, que o que ele chama de natureza não se refere simplesmente à totalidade dos fenômenos da realidade empírica que não recaem sob a categoria de artefatos, mas sim aos estados e impulsos estéticos indicados acima. Ou seja, natureza e arte não correspondem a dois domínios distintos postos numa relação de analogia, mas constituem um só plano. Já tratamos desse ponto em particular na nossa análise do sonho,

---

158Dito de forma mais exata: não se trata de uma retomada da noção aristotélica de *mimesis* tal como interpretada comumente pelos teóricos modernos da estética clássica, que derivaram daquela noção a tese segundo a qual a arte corresponderia a “uma representação da natureza realizada com precisão e rigor, cujo objetivo era engendrar um exemplar semelhante, nos menores detalhes, a seu modelo.” (Cavalcanti 2008, p. 354) Em seu esclarecedor artigo sobre o tema, Cavalcanti (2008, p. 352) argumenta que um traço importante da estética do romantismo era justamente sua oposição a esta interpretação clássica do conceito aristotélico, enfatizando que a noção de “imitação” deveria se referir, antes, ao momento de formação, e não ao resultado da criação artística. A natureza seria concebida, assim, não “como um conjunto de objetos do mundo exterior”, que deveriam ser 'copiados', “mas como uma força de criação que não se esgota em seus produtos isolados.” Nesse sentido, o que deve ser 'imitado' é o próprio processo criativo. Como argumenta a comentadora, Schlegel é um dos autores mais importantes a defenderem esta concepção de imitação em oposição à estética clássica, e suas *Lições sobre belas-letras e artes*, onde esta defesa é feita de modo bastante incisivo, foram lidas com muito entusiasmo por Nietzsche. “Diferentemente dos modernos, que estreitaram o conceito de natureza, restringindo-o ao conjunto de objetos do mundo exterior, Schlegel propõe de novo ampliá-lo, considerando a natureza como uma força ativa, produtora, que cria incessantemente todos fenômenos. Essa visão é denominada 'visão filosófica das coisas', na qual a natureza é apreendida 'em seu eterno devir, em sua incessante criação' [...], visão esta que deve valer como verdadeiro modelo para a arte. Nietzsche assim transcreve essa passagem: 'A natureza representada pelo espírito filosófico como a eterna força do devir. Se a natureza é então compreendida nesse mais digno significado, não como massa de produções, mas como o próprio produzir, e a expressão imitação no sentido mais nobre, o que certamente não significa imitar a exterioridade de um homem, mas fazer sua a forma de seu agir, então nada mais há a objetar contra esse princípio, antes há o que acrescentar: a arte deve imitar a natureza, isto é, ela deve, como a natureza, criar autonomamente, organizada e organizando, formar obras vivas, as quais, não através de um estranho mecanismo, mas de uma força própria como o sistema solar, estão em movimento e retornam a si. Assim Prometeu imitou a natureza, ao plasmar os homens a partir da argila e dar-lhes vida através do furto das centelhas do sol.' (KGW 1, p. 104).” (Cavalcanti 2008, p. 357s.)

159O comentador observa que a expressão não aparece na *Poética*, onde Aristóteles fala, de fato, em 'imitação', mas não em 'imitação da natureza'. Ela ocorre, porém, em alguns escritos de filosofia natural, como a *Meteorológica* e a *Physica*. Ora, parece bastante improvável que Nietzsche esteja se baseando aqui diretamente nestes escritos (o que é corroborado se temos em vista sua leitura de Schlegel, como vimos na nota anterior). De todo modo, mesmo que este seja o caso, ele certamente não pretende se manter no contexto semântico original do termo. Assim, é justo inferir que ele é usado como ponto de partida para se entender a natureza em analogia com os processos de produção humana, ou seja, tendo em vista a atribuição de um princípio teleológico de produção aos processos naturais, que devem ser vistos sobre o pano de fundo da criação artística.



argumentando que há aqui uma estratégia clara de antropomorfização. A natureza, vista como o artista primordial, cria o mundo como representação a fim de redimir-se pelo prazer na aparência. Um fragmento preparatório deste período alude, exatamente nesse sentido, à noção de imitação: “Na medida em que a dor primordial é rompida através de representações, *nossa própria existência* é um *permanente ato artístico*. A criação do artista é, assim, *imitação da natureza* no sentido mais profundo.” (N 1870, 7[196]) Esse “sentido mais profundo” remete à tese de que a produção estética de representações no âmbito do inconsciente individual do artista constitui a *repetição de um processo originário* da natureza, o processo mediante o qual o próprio mundo da individuação tem origem: “a obra de arte é uma *repetição do processo originário* a partir do qual o mundo se originou” (N 1870, 7[117]).

É de suma importância aqui a apropriação e reelaboração feita por Nietzsche, via Hartmann, da teoria da individuação de Schopenhauer. Assim como este último, Nietzsche entende o mundo empírico como aquele regido pelo princípio de individuação, que, por sua vez, está associado ao impulso apolíneo. Porém, diferentemente da teoria genético-transcendental de Schopenhauer, que se baseia num tipo de idealismo subjetivo, a teoria transcendental elaborada por Nietzsche nesse contexto faz o processo de individuação remontar a uma estrutura cognitiva lógica e ontologicamente anterior a qualquer mecanismo representacional subjetivamente individualizado no mundo. A crítica ao idealismo subjetivo de Schopenhauer já havia sido elaborada nos apontamentos de Leipzig compostos em 1867-68, e sobre os quais nos debruçamos no primeiro capítulo deste trabalho. É importante tê-la em mente aqui, pois é nela que se baseia a nova teoria da individuação desenvolvida por Nietzsche nas notas preparatórias para sua primeira obra. A influência da leitura de Hartmann, nesse momento, é decisiva. Num importante fragmento desse período, Nietzsche escreve: “eu não ousou deduzir o espaço, o tempo e a causalidade da patética consciência humana: eles devem ser atribuídos à vontade. São os pressupostos para toda a simbologia dos fenômenos: e o próprio homem é um tal símbolo [...]. E esse simbolismo não existe necessariamente para o homem individual.” (N 1870, 5[81]) O que Nietzsche designa, nessa passagem, pelo termo schopenhaueriano “vontade” é designado, em outros fragmentos, pelo termo “intelecto originário”: “a individuação não é de modo algum obra do conhecimento consciente, mas sim daquele intelecto originário. Isso não foi reconhecido pelos idealistas kantianos e schopenhauerianos.” (N 1870, 5[79]) Essas passagens deixam claro, mais uma vez, que a conceitualização nietzscheana da vontade difere daquela de Schopenhauer em pelo menos um aspecto essencial: se, por um lado, a vontade schopenhaueriana é cega e inteiramente alheia aos predicados da representação, de modo que a individuação seria um produto do que Nietzsche chama aqui de “conhecimento consciente” (e que em Schopenhauer é o intelecto animal), por outro lado, aquilo que Nietzsche chama de vontade,

intelecto originário ou ainda Uno-primordial é caracterizado nos termos de uma teoria transcendental na qual a individuação é o produto de sua atividade cognitiva (e estética) inconsciente.

Com essa nova teoria transcendental da individuação, formulada no quadro de um idealismo objetivo, temos uma reconceitualização da noção de representação, na qual esta é transposta para um plano ontológico. Trata-se do mesmo movimento realizado por Hartmann em sua *Filosofia do inconsciente*, de modo que o Uno-primordial de Nietzsche guarda muito mais afinidades com o inconsciente hartmanniano do que com a vontade schopenhaueriana. Isso, porém, não nos deve admirar, já que essa concepção já estava esboçada nas críticas de Nietzsche aos paradoxos da teoria de Schopenhauer no que diz respeito às questões acerca da origem do intelecto e dos limites da individuação. Um fragmento pertencente ao mesmo caderno dos fragmentos citados acima retoma com todas as letras o problema da origem da representação tal como este havia sido tratado nos apontamentos de Leipzig: “Mas de onde [provém] a representação? Eis o enigma. Naturalmente [ela existe] desde o início, ela não pode ter se originado.” (N 1870, 5[80])

Este é um tema central em torno do qual gira o conjunto de fragmentos 5[79] a 5[83]. Mas Nietzsche parece se valer da noção de representação em dois sentidos, e algumas de suas reflexões parecem manifestar uma ambiguidade fundamental no tocante à questão de saber para qual tipo de atividade devemos pressupor um mecanismo representacional. Com relação, primeiramente, aos dois sentidos nos quais o termo 'representação' é usado, Nietzsche emprega tal noção para se referir, por um lado, ao mecanismo que pertence à atividade da vontade, como instância inconsciente e transpessoal, na medida em que esta atividade consiste numa projeção de imagens; por outro, o termo é usado para designar o mecanismo representacional que pertence à atividade de nosso intelecto, cujo sistema cognitivo é responsável pela representação do mundo tal como este se apresenta à nossa consciência (cf. Crawford 1988, p. 161). Nesse contexto, ele insiste que não devemos confundir a representação enquanto momento constitutivo da atividade da vontade com o mecanismo representacional presente no intelecto dos seres sensitivos (N 1870, 5[80]). É justo supormos que o filósofo esteja lançando mão aqui de uma estratégia de antropomorfização mais sóbria e minimalista. Não podemos nem devemos supor que a intencionalidade presente na natureza corresponda àquela presente no nosso próprio mecanismo representacional. Como ele escreve num dos fragmentos, o aparato cognitivo da vontade de modo algum coincide com o humano, “esta crença é um antropomorfismo ingênuo.” (N 1870, 5[79])

Mas as considerações de Nietzsche sobre a relação entre vontade e representação não são de modo algum unívocas. Em momentos importantes desses fragmentos ele parece sustentar, contra Hartmann, a tese de que não devemos atribuir nenhum tipo de capacidade representacional à

vontade ou, de um modo geral, à dinâmica produtiva da natureza. Os argumentos têm mais ou menos o mesmo teor daqueles com os quais nos confrontamos em nossa análise das notas sobre a teleologia e giram em torno da ideia de que nossa concepção da relação entre vontade e representação é tributária da nossa fenomenologia agencial, isto é, do modo como experienciamos nossas ações como direcionadas a um fim (*Ziel* ou *Zweck*). Nietzsche antecipa aqui uma crítica que será plenamente desenvolvida em sua obra madura, segundo a qual o “fim” que se apresenta à nossa consciência como móbil da ação não passa de uma aparência destituída de poder causal. O que é atacado é justamente o conceito de causa final, na medida em que este é visto como produto de um mecanismo de auto-engano da vontade. “É absurdo afirmar a conexão necessária entre vontade e representação: a representação se mostra como um mecanismo ilusório, que não precisamos pressupor na essência das coisas. Tão logo a vontade deve se tornar fenômeno, esse mecanismo se inicia.” (N 1870, 5[80]) O fragmento 5[83] formula essa crítica em termos ainda mais próximos daqueles que encontramos nas notas sobre a teleologia, associando a noção de “conformidade a fins” àquilo que ele chama de “inteligência” e negando que estejamos autorizados a transpor para a natureza a estrutura da ação conforme “representações finais (*Zweckvorstellungen*)” (N 1870, 5[83]). Diferentemente das notas sobre a teleologia, porém, nesses fragmentos Nietzsche é claro quanto à necessidade de se pensar o problema da individuação a partir do problema da origem da representação e reconhece explicitamente que não nos é possível lidar de modo consequente com esse problema sem pressupor um mecanismo representacional em atividade na dinâmica produtiva da natureza. Eis aqui a grande ambiguidade das considerações formuladas por ele nessas notas. Ao que nos parece, seu esforço em afastar um antropomorfismo demasiadamente oneroso está associado ao reconhecimento dessa necessidade e dos perigos que ela acarreta. No âmbito da metafísica de artista, Nietzsche não parece enxergar qualquer problema numa estratégia de antropomorfização mais onerosa. Mas as considerações presentes nesse grupo de fragmentos deixam claro que a metafísica de artista não é o único plano de reflexão que lhe importa nesse momento. Um pampsiquismo minimalista deve poder fazer parte de um projeto mais crítico. Sua crítica à atribuição de intencionalidade à vontade pode ser vista, portanto, como uma crítica à atribuição de uma intencionalidade semelhante àquela presente no mecanismo representacional humano.

Se isso estiver correto, a tese segundo a qual o processo originário de individuação é repetido na criação artística, apesar de ser elaborada claramente no contexto da metafísica de artista, pode apresentar uma versão mais sóbria. Nesse sentido, aquela estratégia minimalista ainda deve deixar espaço para um modelo de compreensão da produção estética no qual a noção de “imitação da natureza”, tal como apresentada por Nietzsche no parágrafo 2 de *O nascimento da tragédia*,

ainda faça algum sentido: “no artista, a força originária se manifesta através das imagens, é ela que ali cria. [...] A vontade necessita do artista, nele se repete o processo originário.” (N 1870, 7[175])<sup>160</sup>

Três pontos fundamentais devem ser destacados aqui: em primeiro lugar, o que essa tese implica é a existência de um tipo de atavismo primário que remonta à história mais arcaica da natureza. Em que pese a centralidade concedida à figura do artista enquanto veículo por excelência para a manifestação dos impulsos artísticos naturais, esse atavismo deve ser visto como um traço constitutivo do psiquismo de todo e qualquer indivíduo. Basta que nos lembremos do sonho como exemplo emblemático do modo como se dá a criação artística e estaremos autorizados a afirmar que o sonho é o lugar privilegiado de manifestação desse processo atávico.<sup>161</sup> Esse aspecto universal do inconsciente é, como veremos, uma das condições de possibilidade da experiência do trágico. Em segundo lugar, vale insistir que a metafísica de artista de *O nascimento da tragédia* assume, em sua formulação retórica, um grau de antropomorfização da natureza que certamente ultrapassa os limites de um pampsiquismo mais sóbrio ou minimalista. Nesse sentido, é lícito supor que se trata de uma ontologia concebida meramente como “poesia conceitual”. Porém, o que fundamenta o estabelecimento da meta à qual visa uma tal estratégia retórica não pode ser, por sua vez, parte da própria estratégia. É a partir deste argumento que podemos, talvez, restabelecer algum valor epistêmico a certas teses ali presentes, uma vez que as tenhamos tornado menos onerosas do ponto de vista metafísico.

O que queremos dizer com isso? Que o *ethos* da afirmação da vida, defendido na obra em questão contra o quietismo ao qual o pessimismo de Schopenhauer havia conduzido, extrai sua legitimidade de uma teoria cognitivista ou intencionalista da vontade, isto é, de uma teoria na qual a vontade não é vista como um impulso cego e sem direção. O que torna a vontade capaz de uma redenção que não se resume a um esvaecimento no nada é justamente o fato de que sua manifestação em mundo é de antemão marcada pela potencialidade figurativa de seu componente representacional, determinado como impulso apolíneo. E é na contemplação da bela aparência que essa potencialidade se realiza em sua forma mais sublime. Consequentemente, e em terceiro lugar, não devemos conceber o dionisíaco e o apolíneo como duas instâncias separadas e ontologicamente autônomas, mas como partes em certo sentido inseparáveis de um todo, a partir do qual Nietzsche entende, por um lado, a natureza e a formação de seus produtos, e, por outro, a criação e a

---

<sup>160</sup>Essa concepção se faz presente numa versão menos inflacionada metafisicamente, por exemplo, no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, que tem um tom mais crítico e cético do que aquele próprio à retórica na qual se apresenta a metafísica de artista no *Nascimento da tragédia*. Tal concepção se mostra sobretudo na noção de impulso artístico que está na base do conceito de “impulso à formação de metáfora”. Falaremos sobre isso no próximo capítulo, na seção V.3.

<sup>161</sup>Falaremos um pouco mais sobre a relação entre sonho e atavismo na sequência.

contemplação da arte. Se esta interpretação estiver correta, ela já nos permite avançar aqui outra tese, que pretendemos elaborar com mais precisão nas próximas seções, a saber, que a identificação que é normalmente feita do dionisíaco ao âmbito da vontade inconsciente e, por oposição, do apolíneo ao âmbito da representação consciente é, no mínimo, equívoca. Como procuramos mostrar, há de fato, em Nietzsche, um sentido de representação que remete ao sistema cognitivo consciente, mas há ainda um outro sentido no qual a representação é entendida como um componente intencional pertencente a uma dimensão inteiramente inconsciente (e até mesmo a uma dimensão transpessoal). Ademais, Nietzsche retoma o conceito de “representação inconsciente” de Hartmann e atribui-lhe um papel central na sua concepção de como ocorre a comunicação de sentimentos na experiência estética através do canto, da dança e da linguagem corporal. Por fim, a teoria acerca dos impulsos artísticos como impulsos que irrompem da própria natureza *sem a mediação do artista humano* e buscam uma via direta de satisfação (como no caso do sonho) pressupõe que o apolíneo, assim como o dionisíaco, corresponde à uma força cuja dinâmica é fundamentalmente inconsciente. Nesse sentido, cabe reformular a tese comum de que o apolíneo, em oposição ao dionisíaco, está associado à consciência, do seguinte modo: o impulso apolíneo é o que constitui os limites da consciência e está em sua base, isto é, ele não se identifica à consciência, mas a antecede, a fundamenta e a torna possível. Sem a atividade do impulso apolíneo, não haveria consciência; mas a ausência de qualquer consciência certamente não implica na inexistência do apolíneo.

Após essas considerações, retomemos o fio condutor de nossa presente análise, qual seja, o significado da experiência do trágico e suas condições de possibilidade. Tal significado está originalmente associado ao contexto de surgimento da tragédia, que, segundo Nietzsche, nasce de certas manifestações religiosas, dos cultos e rituais dionisíacos. “Nos gregos, os primórdios do drama remontam às incompreensíveis expressões das pulsões populares: naquelas orgiásticas celebrações de Dionísio regia um tal grau de auto-alheamento (*Ausser-sich-sein*), de *ékstasis*, que as pessoas se sentiam e se comportavam como metamorfoseadas e encantadas.” (N 1869, 1[2]) Êxtase, metamorfose (*Verwandlung*) e encantamento (*Verzauberung*) são termos centrais que reaparecem constantemente nas descrições nietzscheanas dos estados dionisíacos e em sua compreensão do modo como esses estados, originalmente associados às celebrações religiosas, deram origem à arte trágica. De fundamental importância é também a tese de que esses estados têm suas raízes numa forma de inconsciente coletivo, como expressão das mais fundamentais pulsões populares. São “as raízes de uma arte inconsciente, que brota da vida do povo” (GMD, KSA 1, p. 516). A tese de que o desenvolvimento da tragédia se dá a partir de “um processo inconsciente, ligado aos mais profundos instintos vitais” (Cavalcanti 2005, p. 83), parece testemunhar, já aqui, a influência decisiva tanto da

teoria da música de Wagner, enquanto forma de arte nascida do inconsciente, como da teoria do inconsciente de Hartmann. A isso se associa, como argumenta Schmidt (2012, p. 345), uma certa “compreensão organológica da arte” (que remonta às concepções de Herder), manifesta no emprego de metáforas biológicas, como “raíz” (*Wurzel*) e “brotar”, “crescer” (*herauswachsen*). Ao que tudo indica, a influência de Wagner e Hartmann, nesse contexto, fornece ocasião para uma retomada do paradigma vitalista<sup>162</sup> presente nos textos que analisamos nos capítulos precedentes. Vale notar aqui que é justamente esse quadro teórico que permite a Nietzsche substituir o conceito schopenhaueriano de vontade pela noção de vida.<sup>163</sup> Essa substituição, que traz consigo uma “reminiscência” dos resultados ambíguos aos quais ele havia chegado nas notas sobre a teleologia (Lopes 2008, p. 172), tem aqui uma função conceitual análoga à daquelas notas, mas o resultado agora é outro e, podemos dizer, muito mais relevante do ponto de vista do posicionamento teórico ao qual ele conduz, assim como das consequências práticas visadas.

Com efeito, a introdução da noção de vida implica numa mudança de registro da metafísica voluntarista de Schopenhauer, com suas consequências éticas niilistas (em função do modo como o filósofo articula os predicados da vontade), para um vitalismo no interior do qual a exigência schopenhaueriana de negação da vontade de vida pelo conhecimento é vista não apenas como indesejável, mas como impossível. Como argumenta Lopes, as representações artísticas e éticas, assim como as funções cognitivas de nosso intelecto de um modo geral (consideradas por Schopenhauer como os meios através dos quais a negação da vontade seria possível), não são senão mecanismos ilusórios destinados a manter-nos na existência. Trata-se, portanto, de meios “a serviço da vida em seu fluxo permanente” (Lopes 2008, p. 172). Se Nietzsche ainda se vale ocasionalmente do termo “vontade”, isso já ocorre, como indicado anteriormente, no quadro de uma reconceitualização de tal noção. É nesse contexto que ele escreve: “a vontade ávida sempre encontra um meio, através de uma ilusão distendida sobre as coisas, de prender à vida as suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo.” (NT 18, KSA 1, p. 115 / tr. br. 108)<sup>164</sup>

A arte e, em particular, a experiência estética do trágico é, aos olhos do filósofo, o meio mais sublime e poderoso para tal fim. Através da tragédia, sobretudo por intermédio do coro satírico, concebido como seu núcleo originário, foi dado aos gregos, por um lado, lançar “um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza” (NT 9, KSA 1, p. 65 / tr. br. 63), na “terrível ação destrutiva da assim chamada história universal” (NT 7, KSA 1, p. 56 / tr. br. 55); por outro lado, porém, foi-lhe concedido acesso a uma felicidade superior num “superpotente sentimento de

---

162Sobre o paradigma vitalista no qual se inserem muitas das reflexões de Nietzsche nesse momento, cf. Gebhard 1983, p. 45s.

163Cf. Lopes 2008, p. 172, Paula 2013, p. 145 e a bibliografia ali indicada.

164Cf. sobre isso Gerratana 1988, p. 410.

unidade que reconduz ao coração da natureza” (ibid.). É aqui que reside o sentido mais profundo da experiência do trágico: trata-se do “consolo metafísico [...] de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria” (ibid.). Contra o efeito niilista que aquela visão terrível poderia produzir sobre o heleno, “com seu profundo sentido das coisas” e “tão singularmente apto ao mais terno e ao mais pesado sofrimento”, ergue-se o consolo da arte: “ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida.” (ibid.) É a vida, portanto, que, através da experiência do trágico, deve ser afirmada enquanto algo digno de ser desejado.<sup>165</sup>

O que possibilita ao heleno essa disposição dionisíaca é a visão do coro satírico, que, em sua corporificação das mais altas forças da natureza, comunica ao espectador, através do canto e da dança, aquele sentimento de união quase mística. Ele é a imitação artística da massa dionisíaca em êxtase nas celebrações religiosas, é o “auto-espelhamento do próprio homem dionisíaco” (NT 8, KSA 1, p. 60 / tr. br. 58). A imersão do espectador no conjunto da obra é um fenômeno ligado histórica e psicologicamente a suas origens naquelas celebrações religiosas, nas quais a turba exaltada, tomada por uma série de visões, vê a si mesma metamorfoseada em seres da natureza, em sátiros. Nessa massa em êxtase, nesse estado de encantamento, as visões e imagens circulam coletivamente, e através delas dá-se uma forma de contaminação mútua entre os indivíduos tomados pelo sentimento de unidade. Os seguidores de Dionísio, desprovidos da consciência de sua individualidade, acreditam ter as mesmas visões e as mesmas vivências (Safranski 2008, p. 53). São esses fenômenos da metamorfose, do encantamento e da visão, típicos daqueles festejos, que estão na origem do coro na tragédia. Nesta, porém, como argumenta Cavalcanti (2005, p. 217), “as imagens e visões nascidas do estado dionisíaco deixam de ser imagens, que podem ser vistas e contempladas, e ganham vida, formando este outro plano de realidade, o da metamorfose vivenciada pelos atores e coreutas.”

Nesse contexto, é importante que se tenha em vista dois pontos acerca do modo como Nietzsche entende o efeito trágico: em primeiro lugar, a tese de que o público da tragédia reencontrava a si mesmo no coro. Não havia, portanto, nenhuma contraposição entre essas duas esferas, de modo que “tudo era somente um grande e sublime coro de sátiros bailando e cantando” (NT 8, KSA 1, p. 59 / tr. br. 58); em segundo lugar, o fato de que Nietzsche pensa a experiência estética a partir da vivência do próprio artista. Nesse sentido, tudo que ocorre na vivência do espectador a partir de sua imersão na obra tem uma relação essencial com a vivência do poeta em seu processo de criação. Como afirma Mette (1932, p. 78), “o estado psíquico do coro e do espectador por ele tomado é idêntico ao do poeta lírico.” No processo criativo, este último é

---

<sup>165</sup>Cf. sobre isso Paula 2013, p. 145.

destituído de sua subjetividade e tragado por um estado musical de auto-alheamento, no qual imagens são geradas a partir do inconsciente e projetadas num ambiente onírico. Do ponto de vista propriamente metafísico visado pelo *Nascimento da tragédia*, a descrição desse estado de criação assume aquele conhecido tom místico:

Ele [o poeta lírico] 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, denominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste: agora porém esta música se lhe torna visível, como numa *imagem similitorme do sonho*, sob a influência apolínea do sonho. [...] O artista já renunciou à sua subjetividade no processo dionisíaco [...] O “eu” do lírico soa portanto a partir do abismo do ser: sua “subjetividade”, no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão. [...] essa “eudade” não é a mesma que a do homem empírico-real, desperto, mas sim a única “eudade” verdadeiramente existente e eterna, em repouso no fundo das coisas, mediante cujas imagens refletidas o gênio lírico penetra com o olhar até o cerne do ser. (NT, KSA 1, p. 43s.)

Nos deparamos mais uma vez, nesta passagem, com a noção de *repetição* (“repetição do mundo” e “segunda moldagem deste”). Trata-se da única passagem da obra publicada na qual Nietzsche retoma esse conceito, empregado por ele em dois fragmentos póstumos<sup>166</sup> para se referir à relação que existe entre o processo originário de individuação e o processo de produção de representações estéticas a partir do inconsciente do artista. Do ponto de vista psicológico, é como se o estado de inconsciência no qual imerge o artista fosse capaz de transportá-lo a um tal nível de dessubjetivação que ele entraria em contato direto com as forças inconscientes da natureza que nele habitam, trazendo à tona imagens primordiais pertencentes às camadas mais profundas do psiquismo. Esse trazer à tona deve ser visto, por sua vez, como um processo por si mesmo gerativo, no qual se dá o que Nietzsche chama de “imitação da natureza”, termo utilizado, como vimos, para designar justamente a relação do artista com seus arquétipos.

O princípio da analogia estrutural, que determina o paralelo entre processos estéticos e processos naturais, é portanto o princípio a partir do qual podemos falar em uma teoria da experiência estética enquanto experiência metafísica no jovem Nietzsche (Langbehn 2005, p. 155). mais à frente analisaremos com um pouco mais de detalhes o modo como o filósofo desenvolve essa teoria com base num tipo de hermenêutica na qual se destaca a relação fundamental entre o processo de compreensão do sentido do drama trágico a partir das imagens ali exibidas, por um lado, e o processo de produção de imagens que se dá no inconsciente do indivíduo como repetição atávica, por outro. Se somos confrontados aqui com um conceito metafísico de inconsciente, como pressuposto das noções de repetição e de imitação da natureza em seu sentido transcendente, isso se dá no âmbito da retórica própria à metafísica de artista. Nesse registro argumentativo, nos é dito que

---

166Cf. N 1870, 7[117] e 7[175].



o poeta se funde com o Uno-primordial numa espécie de estado místico, no qual se desencadeiam visões a partir das quais terá origem a poesia lírica e o drama trágico. A nós, contudo, interessa menos o aspecto místico do que o aspecto propriamente psicológico dessas teses, isto é, interessa menos a ideia de que o estado dionisiaco conduz a uma união mística com a essência do mundo do que a ideia de que ele nos põe em contato com o submundo da nossa própria realidade psíquica, num espaço de inteira dissolução da subjetividade cotidiana. Nesse sentido, ou seja, do ponto de vista da psicologia da experiência estética, podemos ver esse estado como um estado de dessubjetivação e imersão numa esfera do psiquismo que remonta a momentos arcaicos da história do homem enquanto ente natural. Aqui, o inconsciente é visto como um meio reproduzidor de certas imagens atávicas. O modo como Nietzsche entende a figura do sátiro na composição da tragédia e sua função no efeito que esta tem sobre o espectador é bastante elucidativo a esse respeito. O sátiro é “imagem e reflexo da natureza em seus impulsos mais fortes” (NT 8, KSA 1, p. 63 / tr. br. 61), representa “o primevo”, a natureza ainda intocada pelo conhecimento e pela cultura, ele é “a protoimagem do homem, a expressão de suas mais altas e mais fortes emoções, [...] símbolo da onipotência sexual da natureza” (ibid., p. 58 / tr. br. 57). No estado de encantamento produzido pelo coro, no processo que Nietzsche chama de metamorfose, os indivíduos se vêm transformados nesses “gênios da natureza restaurados”, e são transportados para um plano no qual é apagado todo seu passado social. Barbara Reibnitz, a quem Cavalcanti (2005, p. 244) alude igualmente nesse mesmo contexto, sugere que essa descrição do sátiro, de sua simbologia e de seu papel no efeito trágico antecipa em vários aspectos a teoria de Freud de uma camada pré- e a-civilizatória do psiquismo inconsciente (Reibnitz 1992, p. 197). Não cabe a nós aqui analisar a veracidade dessa tese no que diz respeito à teoria do próprio Freud. Esta sugestão deve servir apenas como um indicador do modo como a noção de inconsciente está sendo incorporada nas concepções do jovem Nietzsche, que incluem uma reflexão importante acerca das camadas do psiquismo nas quais se encontram certos elementos fundamentais da história pré-civilizatória do homem.

Em um importante artigo sobre a interpretação nietzscheana de Sócrates no contexto de suas reflexões sobre o inconsciente, Enrico Müller (2012, p. 12) afirma que, com *O nascimento da tragédia*, Nietzsche leva a cabo a tentativa radical de compreender a experiência trágica no teatro grego como uma “presentificação ritual do inconsciente”. Trata-se, podemos dizer, de uma *abertura episódica* ao inconsciente, ao ímpeto dionisiaco de seus poderes criativos e às imagens apolíneas originárias que daí emergem. Essa compreensão do teatro grego é em grande parte devedora da leitura que dele fez Wagner, tanto no contexto de suas obras teóricas quanto em suas composições, na tentativa de reviver, através da encenação de seus dramas, a experiência trágica tal como a vivenciaram os gregos (ou ao menos se aproximar dela). Ao lado de Schopenhauer, Wagner

foi certamente uma das influências de maior peso na composição do primeiro livro de Nietzsche. Grande parte de suas elaborações em torno da noção de inconsciente e o emprego de diversos conceitos construídos com o prefixo “*Ur*” (primordial, originário) podem ser interpretados como alusões à obra de Wagner, na qual o inconsciente e o tributo ao arcaico desempenham um papel mais que central, numa retomada das teses de base da antropologia romântica. Para ele, compete à arte dar expressão plena ao “reconhecimento do inconsciente” (cf. Schmidt 2012, p. 80 e p. 138). Nesse sentido, é interessante notar, como argumenta Martin Schneider (2013, p. 1s.), que o inconsciente está no centro dos dramas musicais wagnerianos. O espectador é apresentado a personagens que são confrontadas com as camadas mais profundas de sua alma, com aquilo que se encontra além dos limites do eu e ameaça sua integridade. “As obras teatrais de Wagner produzem uma estética que busca insistentemente convencer o espectador da existência do inconsciente”, e isso através de uma forma de drama no qual o próprio inconsciente é como que colocado em cena (Schneider 2013, p. 2). A reforma do teatro musical ambicionada por Wagner, e igualmente por Nietzsche, sob influência do projeto wagneriano, é tributária da imagem do homem retomada por ele do romantismo. Não há dúvida de que o anseio do jovem Nietzsche em ver na obra wagneriana o renascimento da tragédia está intimamente relacionado à visão compartilhada por ambos os pensadores no que concerne à caracterização da experiência do trágico e ao estabelecimento de suas condições de possibilidade.

Um aspecto em particular dessa concepção estética de Wagner elaborada com base na antropologia romântica merece um destaque especial no contexto de nossa análise. Trata-se de uma apropriação e reinterpretação da teoria platônica da anamnese, que se desdobra num conjunto de teses acerca do modo como as representações míticas se inscrevem no psiquismo do indivíduo a partir do inconsciente coletivo. Schneider chama atenção sobretudo à relação entre as concepções de Wagner e de Schelling. Este último definiu as representações míticas como resultado de um “processo de recalçamento”, de tal forma que elas emergiriam novamente na medida em que “o passado já superado na natureza exterior adentra novamente a consciência, na medida em que aquele princípio, já subjugado na natureza externa, se apodera agora novamente da própria consciência.” (Schelling, *Filosofia da mitologia*, apud. Schneider 2013, p. 127) Ao pensar a importância de tais ideias para a obra teórica de Wagner, Schneider nos fornece uma interpretação bastante sugestiva dessa passagem. Temos aqui uma concepção segundo a qual traços cognitivos e comportamentais de culturas e épocas passadas permaneceriam gravados no inconsciente do indivíduo e poderiam vir à tona a qualquer momento. É como se a consciência moderna estivesse fundada em certos padrões psíquicos arcaicos (Schneider 2013, p. 128).

A ideia de que uma parte importante de nossos padrões cognitivos e comportamentais

corresponde a princípios atávicos sempre foi muito cara a Nietzsche. Essa tese é formulada em diferentes versões e nas diversas etapas de seu pensamento, com um teor ora mais biológico, ora mais antropológico, psicológico, ou até mesmo epistemológico e metafísico. Uma importante passagem na qual esse tema é tratado se encontra num dos famosos aforismos sobre o sonho de *Humano, demasiado humano*, ao qual Schneider faz menção em seu comentário sobre a semelhança entre as concepções de Wagner e Schelling. No aforismo 12 desta obra, intitulado “*Sonho e cultura*” (ou “*Sonho e civilização*”, se optarmos pelo termo “civilização” para traduzir o alemão “*Cultur*” neste contexto, como é o caso da tradução brasileira clássica do texto freudiano *Das Unbehagen in der Kultur*), Nietzsche nos diz que, no sonho, nos assemelhamos ao selvagem e, nesse sentido, entramos num estado no qual certas funções cerebrais responsáveis pela apreensão racional do mundo (das quais Nietzsche destaca a memória) estão como que comprometidas, de modo que há uma certa arbitrariedade e confusão nas associações que então têm lugar. Este seria justamente o estado no qual os povos primitivos criaram suas narrativas mitológicas. A conclusão do aforismo é que as representações oníricas e o modo como elas se associam nos lembram os estados primitivos da humanidade, e que, “portanto, no sono e no sonho, repetimos o *pensum* da humanidade primitiva.” (HH 12)

Essa tese parece ter sido formulada a partir da leitura de alguns escritos etnográficos de Lubbock e Tylor,<sup>167</sup> e também sob influência da teoria da recapitulação de Haeckel.<sup>168</sup> Através dos primeiros, Nietzsche teve contato com um vasto material acerca da mentalidade do homem primitivo, do desenvolvimento das religiões e da civilização, e com uma elaborada teoria do animismo. Por sua vez, o contato com a teoria de Haeckel permitiu a Nietzsche se valer da tese fundamental do biólogo na formulação de sua interpretação do sonho. De acordo com essa tese, a ontogênese (ou desenvolvimento individual) recapitula e abrevia a filogênese, isto é, a história do desenvolvimento da espécie. Analogamente, aos olhos de Nietzsche, o sonho é como que a recapitulação de um estágio primitivo da história do homem. A atividade cerebral correspondente ao estado onírico de um indivíduo num dado momento da evolução humana recapitula aquela atividade cerebral própria aos indivíduos da espécie num momento arcaico de seu desenvolvimento (Assoun 2000, p. 122). O sonho é, portanto, um estado no qual se manifesta um princípio atávico.

A teoria do sonho desenvolvida em *Humano, demasiado humano* traz consigo a marca do novo programa filosófico no qual Nietzsche se engajou após seu rompimento com Wagner e com o projeto de renovação da cultura alemã através da arte e da metafísica de artista. Apesar dessa descontinuidade, à qual está associado o que se convencionou chamar de “virada positivista” do

---

167Cf. sobre isso Gasser 1997, p. 257ss.

168Cf. sobre isso Orsucci 1996, p. 53s., Assoun 2000, p. 122s., Almeida 2005, p. 85s.

filósofo, e apesar das diferenças decisivas no que tange à concepção de como deve ser formulado um programa de promoção da cultura, algumas teses pressupostas na psicologia do trágico desenvolvida pelo filósofo em sua obra de juventude continuam fazendo parte do seu arcabouço teórico e servindo de base para a formulação de algumas de suas teorias, mesmo que agora com uma roupagem diversa. Com relação ao tema que nos interessa aqui, o que está em jogo é a compreensão do sonho como repetição, recapitulação ou rememoração de um estado arcaico a partir de elementos primitivos gravados no inconsciente. Em que consistem esses elementos? Em *Humano, demasiado humano*, eles se referem ao modo de associação de representações próprio a um determinado estado da imaginação do qual se originam os mitos e as narrativas mitológicas, e isso em virtude de uma característica específica do funcionamento do cérebro no estado de sono (e que correspondia ao estado de vigília dos povos antigos). No caso de *O nascimento da tragédia*, temos uma concepção que, num determinado aspecto, não é tão distante (como poderíamos esperar) da teoria desenvolvida em *Humano*. Aqueles elementos que se revelam no estado de inconsciência que caracteriza o sonho são os arquétipos ou imagens primordiais a partir das quais se dá a produção artística, que corresponde justamente ao processo de criação do mito. Em sua análise dos impulsos estéticos da natureza, Nietzsche pretende compreender “a relação do artista helênico com seus arquétipos”. Estes se manifestam em sonho através das representações míticas, e “todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo são salvas de seu vaguear ao léu somente pelo mito.” (NT 23, KSA 1, p. 145 / tr. br. 135) Nietzsche define o mito como “a imagem concentrada do mundo” e atribui-lhe uma função essencial na organização das forças que constituem a cultura. Sobre o pano de fundo da tese da inevitabilidade antropológica da metafísica, que atravessa os textos de juventude e, em particular, *O nascimento da tragédia*, o mito é visto como a fonte da qual se alimenta a “força natural sadia e criadora” da cultura, de modo que “só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural.” (Ibid.)

O que muda essencialmente com a publicação de *Humano* não é tanto a compreensão do mito em si, do estado psicológico do qual ele emerge e do modo como as representações mitológicas são transmitidas através das gerações, mas sim a concepção acerca de seu papel na promoção da cultura. A nosso ver, há uma relação interessante entre o selvagem do aforismo 12 de *Humano* e o sátiro do *Nascimento da tragédia*. Porém, se no início da década de 1870 Nietzsche estava convicto de que aquela “metafísica inconsciente” era um traço constitutivo do homem enquanto tal, de modo que ela era vista como um impulso fundamental cuja satisfação é condição de possibilidade para a promoção de uma cultura superior, posteriormente a necessidade metafísica será vista como uma contingência histórica, que deve ser eliminada com vistas à promoção dos valores epistêmicos e do *ethos* científico. mais à frente veremos como o jovem filósofo, em 1872,

encarava esse programa cientificista no que tange às necessidades da cultura. Cabe a nós agora retomar o problema do atavismo do ponto de vista da psicologia do trágico e analisar seus desdobramentos nas teses de caráter mais marcadamente metafísico das quais depende a noção de justificação.

Voltemo-nos então, mais uma vez, à imagem do sátiro. Ela parece comportar duas camadas de sentido no que concerne à questão do atavismo. Em primeiro lugar, o sátiro é a “protoimagem do homem”, expressão de seus impulsos mais elevados e mais potentes. Nesse sentido, ele é um arquétipo que recapitula um momento arcaico da história do homem no seio da natureza. Mas há ainda uma camada de sentido mais profunda nessa imagem, na medida em que o homem, mesmo o mais arcaico, é por sua vez produto de um processo contínuo de desenvolvimento e produção de formas através do qual a natureza se manifesta e dá expressão aos seus impulsos mais fundamentais. O sátiro, assim, é não apenas símbolo do homem primitivo, mas símbolo da própria natureza, imagem e reflexo desta em seus impulsos mais fortes (NT 8, KSA 1, p. 63 / tr. br. 61). Nesse segundo sentido, ele é um arquétipo que representa as forças que deram origem ao próprio homem, na medida em que nele continua vivendo não só a “velha humanidade e animalidade”, como nos diz Nietzsche no belíssimo aforismo 54 de *A gaia ciência*, mas também “toda a pré-história e o passado de todo ser que sente” (GC 54).<sup>169</sup>

A “imitação da natureza” à qual Nietzsche se refere quando fala da relação entre o artista helênico e seus arquétipos está associada, portanto, a este sentido mais profundo do atavismo. No homem, a natureza primitiva continua criando, dando expressão a seus impulsos, e a partir da criação propriamente artística temos o mito como obra de arte trágica, como a imagem concentrada do mundo, como repetição do processo originário que engendra o mundo do ponto de vista cósmico. A metafísica de artista depende dessa cosmovisão, dessa cosmogonia, digamos, que culmina finalmente na cosmodiceia dionisiaca nietzscheana.

Ao discutir o significado do mito para a cultura, Nietzsche fala das imagens míticas como “os onipresentes e desapercibidos guardiões demoníacos (*dämonische Wächter*), sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas” (NT 23, KSA 1, p. 145 / tr. br. 135). O termo “*dämonisch*” pertence a um campo semântico que faz alusão direta ao inconsciente (Schmidt 2012, p. 60), de modo que aqueles guardiões demoníacos representam a força do impulso metafísico enquanto impulso inconsciente. Nesse sentido, o mito como “imagem concentrada do mundo” pode ser entendido ainda como a

---

<sup>169</sup>Sobre isso, cf. ainda o fragmento N 1885, 2[146]. Para um elucidativo comentário sobre o problema do atavismo e sua relação com a noção de anamnese na obra madura de Nietzsche, cf. Kirchhoff 1977, em especial p. 38s. Kirchhoff aponta para uma importante relação entre este fragmento de 1885, o aforismo 54 da *Gaia ciência* e o aforismo 20 de *Além do bem e do mal*.

imagem concentrada da realidade psíquica inconsciente. Essa concepção guarda afinidades fundamentais com o conceito wagneriano de mito, de proveniência romântica. Wagner vê no mito a expressão de uma “intuição popular”, nascida do inconsciente, e que remete a uma estrutura arcaica de nossa natureza. Quando Nietzsche nos diz que, nos gregos, “os primórdios do drama remontam às incompreensíveis expressões das pulsões populares” (N 1869, 1[2]); quando, nesse mesmo sentido, ele se debruça sobre a canção popular (NT 6, KSA 1, p. 48ss. / tr. br. 48ss.) e enxerga suas raízes numa “arte inconsciente, que brota da vida do povo” (GMD, KSA 1, p. 516), ele está recuperando elementos essenciais das teses de Wagner. Mais importante, porém, é a compreensão do mito como resultado de um processo inconsciente de condensação simbólica, de concentração de imagens carregadas de sentido, processo este que corresponde ao trabalho criativo e formativo das pulsões artísticas que habitam o inconsciente coletivo de um povo. Em *Ópera e drama*, Wagner afirma que, no mito, todo o impulso formativo de um povo aspira a uma figuração do conjunto multifacetado dos fenômenos numa forma condensada (Schmidt 2012, p. 389). A compreensão nietzscheana do mito como “imagem concentrada do mundo” e como “abreviatura do fenômeno” é certamente devedora das teorias de Wagner.

A noção de imagem tem aqui uma função importante. Enquanto símbolo, ela é dotada de uma potência de significação muito particular, e a organização dessa simbologia na estrutura da narrativa mitológica é o que possibilita ao homem trágico e à cultura trágica como um todo atribuir um sentido mais profundo às vivências que se dão no seu interior. Enquanto arquétipos, por sua vez, as imagens funcionam ainda como veículos mnêmicos, portadoras não só de sentido, mas de algo como traços de uma memória arcaica. Nesse contexto, como sugere Schneider, a compreensão de Wagner do papel das representações mitológicas no drama, como meios de rememoração de um passado arcaico, assim como o próprio tema da rememoração (sobretudo na forma do *déjà-vu*),<sup>170</sup> recupera elementos centrais da teoria platônica da anamnese, que já havia sido vastamente apropriada pela literatura romântica. Limitando-se aos aspectos que interessam ao seu comentário da importância de tal teoria para a obra de Wagner como um todo, Schneider argumenta o seguinte:

O conceito platônico da anamnese define a percepção do belo como uma rememoração, induzida pelo olhar, e a coloca no campo de tensão entre o aqui e o além, o visível e o invisível, o físico e o metafísico. É desse modo que também o interpreta Schelling, na oitava das *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*, de 1795, que associa a anamnese à *aisthesis*, à percepção: “Uma estética completa (tomando-se a palavra no sentido antigo) apresentará também atos empíricos que só podem ser explicados como imitações daquele ato intelectual e que de modo algum seriam compreensíveis caso não tivéssemos – para me expressar na linguagem de Platão – intuído seu modelo alguma vez no mundo intelectual.” (Schneider 2013 p. 231)

A afirmação de Wagner, presente em *Ópera e drama*, de que “o verdadeiro conhecimento é

---

170Cf. Schneider 2013, p. 226ss.

rememoração, assim como a verdadeira consciência é um saber do nosso inconsciente” (Schneider, p. 319), se torna assim uma chave de leitura central para a compreensão de sua obra como um todo; chave esta que, por sua vez, só pode ser compreendida sobre o pano de fundo da teoria platônica.

Também com relação a este ponto parece haver uma semelhança marcante entre Wagner e Nietzsche. Em primeiro lugar, a noção de arquétipo e a compreensão da relação do artista com seus arquétipos como uma forma de imitação da natureza parece remeter a Platão, senão diretamente, sem dúvida através da teoria das ideias elaborada por Schopenhauer a partir de sua apropriação da doutrina platônica (cf. Schmidt 2012, p. 125).<sup>171</sup> Como vimos no primeiro capítulo, as ideias são, para Schopenhauer, a objetivação imediata da vontade. Elas ocupam, assim, um nível ontológico intermediário, diferentemente do que ocorre na teoria platônica, na qual as ideias constituem a realidade última de tudo o que existe. No caso de Nietzsche, esses arquétipos surgem no sonho como figuração primordial, efeito do impulso apolíneo, emergindo do inconsciente como meio que transfere ao indivíduo a potência figurativa da própria natureza. Nele se repete então aquele processo originário de criação. É como se o indivíduo fosse portador de um tipo de memória que remonta aos estágios mais arcaicos da natureza, e a abertura episódica ao inconsciente que é promovida pela atividade estética o colocaria então em contato com o conteúdo originário daquela memória.

O fragmento 2[11] de 1869, do qual falaremos em mais detalhes à frente, é de fundamental importância nesse contexto. Ao teorizar sobre as diferenças entre os efeitos estéticos da epopéia, por um lado, e do drama e da poesia lírica, por outro, focando sua atenção no processo de produção de representações e de estados anímicos no psiquismo do espectador como condição para a compreensão do sentido da obra, Nietzsche nos diz que, na poesia lírica, “somos estimulados à produção de estados anímicos próprios, na maior parte das vezes por ἀνάμνησις (*anamnesis*)” (N 1869, 2[11]). Esta é a única passagem do conjunto de textos pertencentes ao período de composição de *O nascimento da tragédia* na qual o conceito de rememoração ocorre literalmente. A associação formulada aqui entre a produção de representações e estados anímicos a partir do inconsciente do espectador, por um lado, e a rememoração como condição desse processo produtivo, por outro, comprova duas teses que temos defendido até aqui: em primeiro lugar, que aquilo que se dá no psiquismo do espectador na contemplação da obra e em sua imersão na mesma deve ser visto, do ponto de vista da psicologia do efeito estético, como uma repetição daquilo que ocorre no artista no momento de produção da obra, e que envolve, em segundo lugar, um contato direto com certos

---

<sup>171</sup>O aforismo N 1870, 5[78] faz alusão a essa releitura de Platão a partir da filosofia da vontade de Schopenhauer: “Que o mundo das representações é mais real que a efetividade (*Wirklichkeit*) é uma crença que Platão estabeleceu, como *natureza artística*. Na prática, esta é a crença de todos os gênios produtivos: trata-se do ponto de vista da vontade, esta crença. Estas representações, enquanto rebentos do instinto, são de todo modo tão reais quanto as coisas; daí seu incrível poder.”

conteúdos mnêmicos primordiais, a partir do qual se dará o que Nietzsche chama de imitação da natureza e repetição do processo originário. É como se houvesse três níveis processuais de produção no que diz respeito à gênese e à comunicação das representações artísticas: o primeiro seria o nível da produção do mundo empírico, o nível do processo originário de individuação protagonizado pelas forças primordiais da natureza, que já constituem em si impulsos artísticos; o segundo seria a repetição deste processo no artista, a partir da qual tem origem o drama e suas representações míticas; e o terceiro, por fim, corresponderia a uma segunda repetição deste processo na alma do espectador, na medida em que este, por rememoração, é conduzido à produção de representações que o colocam em condições de compreender o drama.

No quadro da argumentação própria de *O nascimento da tragédia*, a noção de rememoração empregada por Nietzsche nesse contexto parece atribuir à memória um valor metafísico, ou ao menos um lugar central na realização da atividade propriamente metafísica do homem. Nesse sentido, a noção de inconsciente assumiria também um sentido metafísico, assim como a noção de imitação. Quando Schelling, na passagem citada por Schneider e à qual fizemos referência mais acima, afirma que a estética deverá apresentar certos atos empíricos compreensíveis apenas como *imitação* de um ato intelectual originário, associando então essa compreensão da estética com a teoria platônica da anamnese, ele está formulando uma teoria que parece ter chegado a Nietzsche por diferentes caminhos: pelo contato com uma certa literatura romântica, em parte por Schopenhauer e acima de tudo por Hartmann e Wagner. No capítulo de sua *Filosofia do inconsciente* intitulado “O inconsciente no pensamento”, Hartmann associa diretamente Platão e Schelling, não com base numa teoria estética, mas com base numa teoria acerca dos conteúdos *a priori* do espírito. Tais conteúdos fariam parte de um tipo de estrutura transcendental e estariam disponíveis à consciência tão logo ela fosse desperta para eles mediante algum tipo de estímulo (cf. Hartmann 1869, p. 239s.).

Tendo isso em vista, é importante notar que o tema do “tornar-consciente o inconsciente” (*Bewusstwerdung des Unbewussten*) – expressão formulada por Schneider (2013 p. 13, p. 17) para se referir à questão central que o ocupa na obra de Wagner – reaparece literalmente num fragmento póstumo de Nietzsche do período de composição de *O nascimento da tragédia*, e exatamente no mesmo sentido em que tal tema é abordado por Wagner em *Ópera e Drama*, quando diz que “o verdadeiro conhecimento é rememoração, assim como a verdadeira consciência é um saber do nosso inconsciente” (cf. Schneider 2013, p. 319). Trata-se do fragmento 5[89] de 1870, onde Nietzsche escreve: “Toda expansão do nosso conhecimento provém do tornar-consciente o inconsciente (*Bewusstmachen des Unbewussten*).” É provável que Nietzsche esteja retomando aqui as reflexões de Wagner acerca da relação entre a consciência, o inconsciente e suas imagens, por



um lado, e entre esses e aquilo que chamamos de cognição, por outro. Num outro importante fragmento deste mesmo caderno de anotações, ao qual já fizemos referência anteriormente ao discutir a noção nietzscheana de “intelecto primordial” (*Urintellekt*), o filósofo afirma que “nosso intelecto jamais nos conduz para além do conhecimento consciente: porém, na medida em que somos ainda instinto intelectual, podemos ousar falar ainda alguma coisa sobre o intelecto primordial.” (N 1870, 5[79]) Como vimos, a noção de intelecto primordial guarda semelhanças essenciais com o conceito hartmanniano de inconsciente. Nesse sentido, a expressão “instinto intelectual”, por mais paradoxal que possa soar se temos em mente a contraposição frequentemente elaborada por Nietzsche entre instinto (inconsciente) e intelecto (consciência), assume uma função importante na medida em que aponta para o caráter cognitivo ou representacional do inconsciente, sobretudo no que diz respeito ao modo como seus arquétipos estabelecem certas estruturas psíquicas primárias responsáveis pela determinação de nossa relação simbólica com o mundo, tanto do ponto de vista estético e criativo quanto do ponto de vista cognitivo e moral (se é que estamos autorizados, nesse contexto, a distinguir claramente entre o âmbito estético e o moral ou o cognitivo). Assim, ao dizer que toda expansão do nosso conhecimento provém do tornar-consciente o inconsciente, Nietzsche parece estar se referindo, por um lado, ao reconhecimento do caráter simbólico de tudo aquilo que diz respeito à nossa realidade psíquica, ao conjunto dos fenômenos que compõem nossas vivências como um todo, tanto do mundo externo quanto do mundo interno; isto é, tornar consciente o inconsciente é tornar acessível à nossa compreensão o complexo simbólico que inconscientemente define e condiciona nossa existência.<sup>172</sup> Por outro lado, ao reconhecer esse caráter simbólico, ele aponta ao mesmo tempo para a possibilidade de vislumbrarmos algo daquilo mesmo que é simbolizado, que constitui o âmago de nossa vida pulsional e representacional: a vontade enquanto intelecto originário. O artista é aquele que tem mais condições de se alçar à altura desse conhecimento, na medida em que, no processo de criação, ele reconhece em si mesmo a repetição da atividade primordial daquele intelecto originário que jaz no seio da natureza: “somente na medida em que o gênio, no ato da criação artística, se funde àquele artista primordial do mundo, ele sabe algo sobre a perene essência da arte.” (NT 5, KSA 1, p. 47s. / tr. br. 47s.) Estamos aqui no centro da metafísica de artista. O artista reproduz em si mesmo a ação cósmica dos impulsos e assume assim uma posição de identificação com a totalidade do mundo. Nesse momento, a afirmação do mundo e de sua existência é ao mesmo tempo uma afirmação incondicional de si. Mas este “si” certamente não pode ser reduzido ao ego individual, já que este último se dissolveu inteiramente no estado estético. A subjetividade do artista é uma ilusão,

---

172A sequência do fragmento coloca a questão acerca de “qual linguagem de signos nós possuímos para tanto” (N 1870, 5[89]).

e se ainda podemos falar em um “si” neste caso, trata-se de um si despersonalizado, digamos, transcendentalizado.

A partir deste horizonte teórico, a tese da justificação é formulada nos seguintes termos:

uma coisa nos 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 somente como *fenômeno estético* a existência e o mundo são eternamente *justificados* –, enquanto, sem dúvida, a nossa consciência a respeito dessa nossa significação mal se distingue da consciência que têm, quanto à batalha representada, os guerreiros pintados em uma tela. (NT 5, KSA 1, p. 47 / tr. br. 47)

Algumas conclusões preliminares podem ser extraídas do que foi dito até aqui. Em primeiro lugar, podemos dizer que o pensamento da redenção, tal como apresentado no início desse capítulo, só se torna possível no quadro de um antropomorfismo de cunho transcendentalista, formulado nos termos da metafísica de artista. Sua condição de possibilidade psicológica diz respeito à vivência estética totalizante almejada pelo impulso metafísico e aos elementos atávicos a ele associados. Sua condição de possibilidade epistemológica e ontológica, por sua vez, é o caráter representacional ou intencional da dinâmica intrínseca das forças naturais às quais Nietzsche reconduz nossos impulsos. Isso significa que o dionisíaco e o apolíneo são partes constitutivas de um mesmo princípio pulsional, de modo que podemos dizer que, em certo sentido, é a própria pulsão dionisíaca que engendra a manifestação apolínea (Paula 2013, p. 142). Em segundo lugar, a teoria do efeito trágico traz à tona a centralidade da figura do sátiro como símbolo do inconsciente, como expressão daquilo que, habitando as camadas mais profundas do psiquismo individual e coletivo, pertence a um momento arcaico da história da espécie humana. Através da mímica, da gesticulação, do canto e da dança, o coro de sátiros impele o espectador a uma confrontação afetiva com o inconsciente, com aquilo que se encontra, a princípio, na esfera do inefável (Müller 2012, p. 13). Nesse momento, temos um “desencadeamento simultâneo de todas as forças simbólicas” (NT 2, KSA 1, p. 34 / tr. br. 35), acontecimento que nos permite entrever, aos olhos de Nietzsche, o teor da conexão simbólica com a natureza, ao mesmo tempo em que vemos os limites do eu serem tragados por essa mesma natureza. A psicologia da experiência trágica envolve um ultrapassamento dos limites ordinários do psiquismo em três direções: em direção à natureza, num tipo de unidade simbiótica semelhante àquela exaltada na literatura romântica; em direção ao próximo, numa comunhão da coletividade a partir da fusão orgiástica; e em direção ao submundo do próprio psiquismo, numa abertura episódica da consciência ao inconsciente (cf. Safranski 2008, p. 59).

#### IV.4. A comunicação do sentimento e o papel do inconsciente no efeito trágico

O “desencadeamento simultâneo de todas as forças simbólicas”, ao qual fizemos alusão acima e que se dá na vivência estética do ditirambo dionisíaco, tem como um de seus fundamentos a manifestação e a comunicação dos sentimentos por parte dos indivíduos imersos na embriaguês daqueles cultos aos quais remonta a origem da tragédia grega. O texto *A visão dionisíaca do mundo*, um dos mais importantes textos preparatórios para aquilo que virá a ser *O nascimento da tragédia*, é um lugar privilegiado para a discussão deste tema. A manifestação e a comunicação do sentimento, que constituem a condição para a contaminação mútua dos indivíduos pelo *pathos* dionisíaco, são analisadas por Nietzsche a partir da perspectiva da linguagem. Nos debruçaremos sobre o problema específico da linguagem em mais detalhes no próximo capítulo, mas vale notar aqui que a abordagem do problema neste momento, apesar de recuperar alguns aspectos importantes do tratamento que ele havia dedicado ao mesmo tópico em seu texto *Sobre a origem da linguagem*, e apesar de ser igualmente inspirada na *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, difere em aspectos fundamentais daquilo que é defendido no primeiro texto. O que interessa a Nietzsche agora é compreender a gênese e o desenvolvimento da arte dionisíaca a partir da articulação entre o aspecto tonal da linguagem, expresso no canto, e seu aspecto gestual, expresso na dança, na gesticulação e na mímica facial. Tanto o canto quanto a dança e a gesticulação têm por objetivo expressar um conteúdo afetivo, que corresponde ao *pathos* dionisíaco. Aqui, o conceito central é o conceito de sentimento, definido, com base na filosofia de Hartmann, como “um complexo de representações inconscientes e estados volitivos” (DW 4, KSA 1, p. 572).

No capítulo de sua *Filosofia do inconsciente* intitulado “O inconsciente no sentimento”, Hartmann parece tomar como ponto de partida uma distinção importante estabelecida por Schopenhauer (e discutida por nós no primeiro capítulo deste trabalho) entre os sentimentos de dor e prazer, por um lado, entendidos como afecções imediatas da vontade, e as representações perceptivas, por outro, que resultam de uma resposta de nosso organismo a estímulos neutros e de baixa intensidade. O próprio Schopenhauer, porém, não desenvolve uma teoria mais propositiva sobre o sentimento, oferecendo uma definição meramente negativa: o sentimento seria “algo presente na consciência que *não é conceito, não é conhecimento abstrato da razão.*” (MVR I, p. 100) No capítulo em que trata deste conceito, Hartmann parte da distinção schopenhaueriana entre afecção da vontade e representação, mas elabora uma concepção que vai muito além do que é proposto por Schopenhauer, tanto em sua definição de sentimento em particular, quanto em seu voluntarismo de um modo geral. Segundo Hartmann, devemos distinguir, no sentimento, dois componentes: o componente propriamente patético e o componente representacional. O primeiro

corresponde à moção volitiva, cuja satisfação constitui o prazer e cuja não-satisfação constitui o desprazer. No que diz respeito a esta moção volitiva, os prazeres e as dores só se distinguem quantitativamente, ou seja, segundo grau e intensidade. Todas as diferenças qualitativas que constatamos nos sentimentos de dor e prazer devem-se ao segundo componente do sentimento, qual seja, às representações que acompanham os estados volitivos. Nesse sentido, a vontade é, como nos diz Hartmann (1869, p. 193), “causa eficiente (*wirkende Causalität*)” do sentimento. Analogamente, podemos dizer que a representação que acompanha a moção volitiva e que determina a qualidade do sentimento seria sua *causa formal*. É importante ressaltar estes aspectos causais, pois, como argumenta o autor, não é possível conceber o componente quantitativo do sentimento (sua causa eficiente) sem o componente qualitativo (o que chamamos aqui de sua causa formal), isto é, todo sentimento de dor ou prazer está necessariamente ligado à representação. A decomposição realizada por Hartmann tem por objetivo uma descrição e uma definição mais exata do sentimento. Mas mesmo que queiramos tomar o componente volitivo separadamente (e, como veremos, Nietzsche fará justamente isso em sua conceitualização dos tipos de linguagem), devemos atentar ao seguinte: a dor e o prazer “em si mesmos”, em seu aspecto puramente quantitativo, correspondem à satisfação ou à não-satisfação da moção volitiva. Mas a satisfação ou não deste impulso da vontade depende de seu objeto, ou seja, daquilo que ele almeja. Já falamos sobre este argumento em particular da teoria de Hartmann no capítulo precedente. Segundo este argumento, direcionado essencialmente contra Schopenhauer, a vontade só pode ser pensada em conjunção com a representação que constitui seu conteúdo, que determina o objeto do querer e permite que este se mova da representação de um estado presente em busca da realização de um determinado estado futuro, dado igualmente como representação. “Ninguém pode simplesmente querer, sem querer isto ou aquilo; uma vontade que não quer algo não é; é somente através do conteúdo determinado que a vontade alcança a possibilidade de existência, e este conteúdo é a representação.” (Hartmann 1869, p. 88) Ou seja, uma coisa é a representação de acompanhamento que determina a qualidade do sentimento, sendo sua causa formal; outra coisa é a representação que determina o *objeto* da pura moção volitiva, independentemente de sua representação de acompanhamento, e da qual depende a satisfação ou não da vontade, ou seja, o prazer ou o desprazer. A essa representação deveremos atribuir o papel de *causa final* do impulso; é ela que estabelece o objeto visado pelo querer, sem o qual a vontade sequer poderia se exteriorizar com maior ou menor grau de intensidade. Uma vez exteriorizado, se o impulso volitivo alcançou seu objeto, se a vontade encontrou satisfação na realização de seu fim, tal satisfação tem como resultado o prazer, caso contrário, ela retorna sobre si mesma como desprazer. Tendo isso em vista, a decomposição do sentimento em um elemento que seria puramente quantitativo, por um lado, e um elemento qualitativo por outro, apesar de

desempenhar um papel importante na definição do sentimento, soa um tanto quanto artificial se pretendermos tomá-la ontologicamente.

Ao falar sobre o elemento qualitativo, Hartmann diz que este corresponde, em parte, às representações de acompanhamento, em parte às representações que constituem o objeto da vontade e em parte às representações produzidas pela satisfação da vontade (Hartmann 1869, p. 193). A importância da decomposição dos elementos quantitativos e qualitativos na teoria do sentimento de Hartmann reside na tese de que aquilo que há de obscuro e inefável no sentimento é resultado do caráter inconsciente da representação que o acompanha. Se quisermos entender essa tese a partir de uma comparação entre o sentimento e o instinto, podemos dizer que, no instinto, temos uma *vontade inconsciente* ligada a uma *representação igualmente inconsciente* (que constitui a finalidade inconsciente da ação instintiva), ao mesmo tempo em que temos, na superfície da estrutura motivacional, uma vontade consciente ligada a uma representação consciente (que corresponde ao meio para se alcançar aquele fim inconsciente almejado pelo instinto).<sup>173</sup> Nesse caso, a vontade e a representação inconscientes permanecem sempre inconscientes, pois o prazer que resulta do sucesso da ação instintiva é imediatamente associado à realização do fim consciente, sem que haja qualquer contradição entre este e o fim inconsciente – muito pelo contrário, uma vez que o primeiro é o meio necessário para a realização do segundo. No caso do sentimento, porém, estamos diante de uma estrutura mais complexa, perpassada por gradações e contradições entre diversos desejos existentes num mesmo momento. Hartmann observa que raramente somos conscientes daquilo que realmente desejamos. Um dos exemplos simples que ele nos apresenta é uma situação na qual um parente, cuja herança nos é de direito, se encontra doente. Nossas intuições morais básicas nos dizem que devemos desejar sua recuperação e seu bem estar. Porém, ao experienciarmos um prazer com seu falecimento, espantamo-nos com nós mesmos e percebemos que desejávamos inconscientemente o oposto daquilo que acreditávamos desejar (Hartmann 1869, p. 195). Nesse exemplo, a inesperada sensação de prazer “indica a distância entre o querer consciente e a vontade inconsciente, revelando a vida de nossos sentimentos e pensamentos que permanece desconhecida para a consciência.” (Cavalcanti 2005, p. 115) Cavalcanti observa um aspecto importante do argumento, a saber, “que essa vontade inconsciente só pode ser conhecida no final do processo, quando a satisfação ou insatisfação surgem” (ibid.), contradizendo aquilo que acreditávamos com relação ao nosso próprio desejo.

Ora, esse exemplo um tanto quanto caricatural serve muito bem ao propósito de mostrar que,

---

<sup>173</sup>Um exemplo simples nesse caso seria a vontade consciente de se engajar em relações sexuais com um indivíduo do sexo oposto (vontade esta mobilizada pela representação visual do indivíduo e em alguns casos pela antecipação do prazer sexual), à qual subjaz a vontade inconsciente que tem como conteúdo a representação final (igualmente inconsciente) da perpetuação da espécie.

em muitos casos, desconhecemos nossos desejos mais íntimos. Mas Hartmann não parece querer dizer com isso que simplesmente não desejávamos que aquele parente se recuperasse. Como dito anteriormente, nossos estados afetivos são complexos, perpassados por gradações e contradições entre os diversos desejos que os compõem. A recuperação do parente e seu conseqüente bem estar certamente nos deixaria contentes, na medida em que satisfaria a parte consciente da vontade direcionada àquele estado de coisas. É verdade que esse contentamento não seria completo, pois a vontade inconsciente teria sido frustrada; mas, do mesmo modo, o contentamento com a morte do parente é acompanhado de uma carga de desgosto ou desprazer, seja pelo fato em si do falecimento de uma pessoa querida, seja pela constatação de que nossos desejos mais íntimos estão em contradição com nossas intuições morais básicas. Hartmann nos diz que, frente a um mesmo evento ou vivência, alguns desejos são satisfeitos, outros não, de modo que não há prazer ou desprazer puro ou simples, “isto é, não há prazer que não contenha uma dor, e não há dor à qual não esteja ligado um prazer; mas também não há prazer que não seja composto de uma satisfação homogênea dos mais diversos desejos.” (Hartmann 1869, p. 196) Cavalcanti comenta a este respeito: “como parte desses desejos pode ser consciente, parte inconsciente, então também a satisfação do desejo consciente mistura-se à satisfação [ou não-satisfação – WM] do desejo inconsciente.” (Cavalcanti 2005, p. 115)

Se na estrutura motivacional da ação instintiva a vontade e a representação inconscientes permanecem, do ponto de vista do agente, sempre inconscientes, o sentimento, por outro lado, se mostra como um estado capaz de nos revelar uma parte importante de nossa vida psíquica inconsciente. Mas o acesso que nos é dado a essa dimensão inconsciente é limitado. E isso porque aquelas representações inconscientes, que fazem com que o sentimento tenha um caráter obscuro e inefável, precisam ser traduzidas em representações conscientes e, nesse processo de tradução, algo se perde; um resto intraduzível, “indissolúvel” permanece. Este resto “jamais pode ser apreendido pela consciência”, a despeito de qualquer esforço (Hartmann 1869, p. 197 e p. 200). Nesse sentido, segundo Hartmann, a parte do sentimento que pode ser apreendida pela consciência é a parte que se deixa traduzir em pensamentos. Ele pressupõe, assim, uma identidade entre as noções de *representação consciente* e *pensamento*. O estabelecimento dessa identidade é importante para o argumento, desenvolvido em seguida, segundo o qual o que torna o sentimento comunicável é a possibilidade de reproduzi-lo em palavras. Ao que tudo indica, a argumentação de Hartmann tem como pano de fundo a tese de que todo pensamento se dá a partir de uma articulação linguística, e isso já no interior da esfera da consciência. A “tradução” do sentimento em pensamentos e palavras é, portanto, a condição de possibilidade de sua comunicabilidade, “se desconsiderarmos a linguagem gestual instintiva, em todo caso altamente precária” (Hartmann 1869, p. 200).

Essa observação final acerca da linguagem gestual, aparentemente solta e sem nenhum efeito para o argumento em questão, terá implicações importantes para a compreensão nietzscheana do processo de comunicação do sentimento. Hartmann desenvolve este tópico em mais detalhes no capítulo intitulado “A influência direta da atividade anímica consciente sobre as funções orgânicas”, do qual Nietzsche retira várias teses centrais para sua teoria acerca da linguagem gestual elaborada em *A visão dionisíaca do mundo*. Mas antes de avançar para uma discussão deste capítulo, retomemos a definição do sentimento fornecida por Nietzsche com base nas teses de Hartmann apresentadas até aqui. No início da seção 4 deste texto, como dito anteriormente, Nietzsche define o sentimento como “um complexo de representações inconscientes e estados volitivos” (DW 4, KSA 1, p. 572). Essa definição é tomada de empréstimo daquela “filosofia que segue as trilhas de Schopenhauer”, isto é, a filosofia do inconsciente de Hartmann. Assim como este último, Nietzsche defende que as moções volitivas se expressam como prazer e desprazer, e que estes não comportam distinções qualitativas, mas somente quantitativas. “Não há tipos de prazer, mas há, isto sim, graus e uma infinidade de representações de acompanhamento.” (Ibid.) Ainda seguindo Hartmann, o jovem filósofo entende o prazer como a satisfação da vontade e o desprazer como sua não-satisfação.

É importante que mantenhamos em mente esta tese de que *não há tipos de prazer ou de desprazer*, a não ser pela ligação à representação. Digo que é importante manter esta tese em mente, pois, como veremos em seguida, o modo como Nietzsche pretende se valer da decomposição entre elementos quantitativos e qualitativos em sua teoria acerca da comunicação do sentimento parece ferir um dos pressupostos da teoria de Hartmann apropriada por ele, uma vez que, em determinados momentos, ele busca defender que há uma autonomia ontológica da dimensão volitiva com relação à dimensão representacional, como se a vontade pudesse se exteriorizar estando desligada de qualquer representação. Isso faz com que ele se enverede em algumas contradições que seriam facilmente dissolvidas caso ele não pretendesse, como o faz em certos momentos, que aquela decomposição tenha uma validade ontológica.

De todo modo, tudo o que foi dito por Nietzsche até aqui com relação à definição do sentimento está literalmente presente no texto de Hartmann. A tese, desenvolvida na sequência, acerca da comunicabilidade do sentimento é igualmente extraída da *Filosofia do inconsciente*. “De que modo se comunica o sentimento? Em parte, mas apenas em parte, ele pode ser convertido em pensamentos, isto é, em representações conscientes; naturalmente isso só é possível para o componente das representações de acompanhamento.” (DW 4, KSA 1, p. 572) Porém, como insiste Nietzsche, mesmo com relação às representações de acompanhamento haverá sempre um resto indissolúvel, algo que jamais poderá ser transposto para o nível da consciência. Os limites da linguagem, entendida como estrutura consciente de conceitos, são portanto distintamente

estabelecidos: sua capacidade de expressar o sentimento está fatalmente limitada a uma parte de um dos componentes do sentimento. O foco do argumento é claro: não se trata tanto de apontar em que medida a linguagem verbal torna possível a comunicação do sentimento; antes, Nietzsche está mais interessado no aspecto negativo da tese de Hartmann, isto é, no fato de que a maior parte do sentimento é, na verdade, *incomunicável* pelas vias da linguagem verbal.

Com isso, Nietzsche já anuncia seu interesse especial pelas teses que estão por trás daquela observação de Hartmann com relação à linguagem gestual instintiva, aparentemente deslocada no contexto de sua argumentação sobre a comunicação do sentimento. Ao lado da linguagem verbal, como formas de comunicação do sentimento, Nietzsche coloca então a linguagem gestual e a linguagem tonal. Estas, porém, diferentemente da linguagem verbal, são “inteiramente instintivas, sem consciência e, apesar disso, produzem um efeito conforme a fins (*zweckmäßig*).” (Ibid.) Aqui, o conceito de símbolo entra em cena como um conceito central:

A linguagem gestual consiste em símbolos compreensíveis universalmente e é produzida por movimentos reflexos. Estes símbolos são visíveis: o olho que os vê transmite imediatamente o estado que produziu o gesto e que é por ele simbolizado: na maioria das vezes, aquele que vê sente uma inervação simpática das mesmas partes do rosto ou dos mesmos membros cujo movimento ele percebe. (DW 4, KSA 1, p. 572)

Esta tese acerca da linguagem gestual é elaborada com base nas reflexões de Hartmann presentes no capítulo A.VII, “A influência direta da atividade anímica consciente sobre as funções orgânicas”. É ali que Hartmann apresenta as considerações que estão por trás de sua observação acerca da linguagem gestual instintiva no capítulo B.III, “O inconsciente no sentimento”. Essas considerações concernem à influência que tanto a vontade consciente quanto as representações conscientes exercem sobre o conjunto de nossa vida psicofísica, em particular sobre os movimentos involuntários de nosso organismo, como os movimentos reflexos e as funções vegetativas. A primeira parte do capítulo é dedicada à influência da vontade consciente; a segunda, à influência das representações conscientes. Para Nietzsche, importam sobretudo as reflexões presentes nesta segunda parte, uma vez que elas dizem respeito ao efeito que uma representação consciente (uma imagem visual, por exemplo) pode ter sobre o organismo (e conseqüentemente sobre a vontade inconsciente) sem a mediação da vontade consciente, de modo que percebemos tal efeito – uma determinada ação ou movimento do organismo – como involuntário. Interessa a Nietzsche sobretudo as reflexões presentes nessa segunda parte, mais ainda, pois o primeiro grupo de ações ou movimentos analisados por Hartmann ali são justamente os gestos e as expressões faciais. Para o filósofo, a gesticulação nos aparece como um “efeito reflexo”, dado seu caráter necessário, conforme e imediatamente compreensível. A conformidade a fins destes movimentos reflexos que constituem a gesticulação é, para Hartmann, algo evidente, “pois sem a necessidade e



universalidade dos gestos ninguém os entenderia, e sem uma compreensão prévia por meio dos gestos jamais teria sido possível uma linguagem verbal” (Hartmann 1869, p. 135; cf. Cavalcanti 2005, p. 117). A tese de que a linguagem gestual antecede e torna possível a linguagem verbal certamente chamou a atenção de Nietzsche. Nesta parte de seu texto, Hartmann é muito mais propositivo com relação ao tema da linguagem gestual do que no capítulo sobre o inconsciente no sentimento, no qual a linguagem gestual é considerada somente de modo negativo, como um tipo de linguagem rudimentar e precária, se comparada à linguagem articulada das palavras e dos conceitos.

A conformidade a fins da gesticulação é um aspecto de suma importância no contexto de nossa análise. Ela remete à conformidade a fins inconsciente do instinto, da qual tratamos no capítulo precedente. Como afirma Cavalcanti (2005, p. 118), “Hartmann parece enfatizar, aqui, a função comunicativa dos gestos.” Mas trata-se de uma comunicação essencialmente diferente da comunicação por meio de palavras, uma vez que a compreensão que se dá através dela é produzida numa esfera da cognição anterior à consciência. Essa cognição inconsciente, que, como vimos, assume em Nietzsche uma natureza simbólica, depende do mesmo tipo de intencionalidade inconsciente que encontramos presente em suas reflexões dos anos anteriores, tanto nas notas sobre a teleologia (mesmo que de um modo implícito e bastante ambíguo) quanto no texto sobre a origem da linguagem (aqui já de modo claro e explícito). Seguindo o argumento de Hartmann, Nietzsche defende a tese de que o símbolo, na linguagem gestual, carrega em si um sentido que depende da congenialidade harmônica, enraizada na espontaneidade do instinto, entre os membros da espécie ou de uma mesma comunidade humana. Trata-se de uma compreensão de sentido inteiramente “instintiva, isto é, ela não passou pela clara consciência.” (DW 4, KSA 1, p. 572) Na simbologia da linguagem gestual, o sentido é transmitido através de uma “inervação simpática”, através de um sentimento compartilhado e espontâneo, que ocorre em virtude da reprodução de um estímulo nervoso como efeito reflexo. Esta reprodução instintiva se deve à visão dos gestos, feições e movimentos efetuados por outro ser humano. Hödl comenta a esse respeito: “Em perfeita consonância com a teoria acerca da origem da linguagem defendida por ele em 1869/70 nas preleções sobre língua latina, que se inspira em grande parte na teoria da linguagem de E. v. Hartmann, essa conveniência é pensada como resultado do instinto.” (Hödl 1997, p. 29)

Tudo o que foi dito acima sobre a imitação dos gestos, feições e movimentos a partir de sua visão frente a um membro da espécie ou de uma mesma comunidade humana se baseia nas considerações de Hartmann que se encontram logo na sequência das passagens referidas anteriormente, presentes no capítulo sobre a influência direta da atividade anímica consciente sobre as funções orgânicas. Esses movimentos de imitação são igualmente considerados por Hartmann a partir de sua caracterização como movimentos reflexos. Segundo ele, uma vez envolvidos em

contemplação intensa e atenta dos movimentos de outros homens, sentimos um ímpeto (*Drang*) em reproduzir os movimentos ou expressões que observamos. Como, nesse caso, não se trata de um efeito material, só pode ser a representação do movimento que, sendo estimulada tão vivamente pela visão, desperta a vontade inconsciente para a ação (Hartmann 1869, p. 136).

Iniciamos esta seção dizendo que o desencadeamento simultâneo de todas as forças simbólicas, do qual fala Nietzsche no parágrafo 2 de *O nascimento da tragédia* e que constitui o acontecimento central do ditirambo dionisíaco enquanto expressão das pulsões artísticas de um povo, só é possível pelas vias de uma linguagem capaz de comunicar o sentimento de modo instintivo, isto é, inconsciente e imediato. É este justamente o papel atribuído pelo filósofo à linguagem gestual, que antecede a linguagem verbal. É por ela, num primeiro momento, que se expressa aquele “traço sentimental da natureza”. No ditirambo dionisíaco, dirá Nietzsche, “o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas”; ali tem lugar um reencontro com o “gênio da espécie”, com a própria natureza; “um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas a gesticulação da dança em sua totalidade, a movimentar ritmicamente todos os membros.” (NT 2, KSA 1, p. 33s. / tr. br. 35) Em *A visão dionisíaca do mundo*, Nietzsche não deixa de destacar a figura do sátiro nesse contexto. O significado da linguagem gestual para o ditirambo enquanto arte dionisíaca reside em sua capacidade de dar expressão àquilo que, no homem, ultrapassa os limites de sua individualidade e de sua subjetividade (frutos do processo civilizatório), remetendo à universalidade da espécie: ele agora “fala em gestos, como *sátiro*, como ser natural entre seres naturais, e na linguagem intensificada dos gestos, na *gesticulação da dança*.” (DW 4, KSA 1, p. 575)

Mas a linguagem gestual, na medida em que é composta por símbolos visuais, só é capaz de comunicar aquilo que, no sentimento, constitui seu componente representacional. Para Nietzsche, a moção volitiva é expressa pela linguagem tonal, pelo som que acompanha o gesto. Dito de modo mais exato, “são os diversos modos do prazer e do desprazer – sem qualquer representação de acompanhamento – que são simbolizados pelo tom.” (Ibid., p. 574) Esta passagem deixa transparecer uma ambiguidade que acompanha praticamente todas as considerações de Nietzsche, nesse momento, sobre a linguagem tonal e, conseqüentemente, sobre a música. Lembremo-nos daquele trecho que citamos mais acima, no qual o filósofo afirma que “não há tipos de prazer, mas há, isto sim, graus e uma infinidade de representações de acompanhamento.” Dissemos que era importante manter em mente a tese apresentada nessa passagem, segundo a qual *não há tipos de prazer*, a não ser pela ligação à representação. Ora, o que Nietzsche está dizendo agora, ao introduzir propriamente a função da linguagem tonal, é que o tom, diferentemente do gesto,

simboliza os *diversos modos do prazer e do desprazer* (*die verschiedenen Weisen der Lust und der Unlust*) *sem qualquer representação de acompanhamento*. Mas se prazer e desprazer são indistinguíveis do ponto de vista puramente quantitativo, falar em *modos* de prazer e desprazer, simbolizados pela linguagem tonal, implica que haja um aspecto representacional nesse domínio afetivo e expressivo. Mesmo que não estejamos falando daquela representação de acompanhamento que é simbolizada pelo gesto, deve haver aqui um outro plano de figuração. O parágrafo seguinte do texto nos dá um testemunho ainda mais claro das ambiguidades envolvidas na teoria nietzscheana:

Tudo aquilo que podemos dizer acerca da caracterização das diversas sensações de desprazer são imagens das representações tornadas claras pela simbologia do gesto: por exemplo, quando falamos de um susto repentino, de um 'bater, puxar, sacudir, picar, morder, pinicar' da dor. Com isso, certas 'formas de intermitência' da vontade parecem se expressar, em suma – na simbologia da linguagem tonal – a rítmica. A plena intensificação da vontade, a quantidade cambiante de prazer e desprazer, nós a reconhecemos na *dinâmica* do tom. Mas a essência própria da vontade está contida na *harmonia*, sem se deixar expressar alegoricamente. (DW 4, KSA 1, p. 574)

Nietzsche parece pressupor aqui três registros ou níveis simbólicos, analisados segundo sua capacidade de expressar aquilo que no sentimento diz respeito, supostamente, ao seu componente puramente quantitativo, à pura “essência da vontade”. O aspecto rítmico, digamos, a 'música espacializada', é o que mais se aproxima da figuração propriamente dita, ou seja, do simbolismo do gesto enquanto fenômeno visual. A dinâmica, isto é, aquilo que diz respeito à variação de intensidade dos sons e, nesse sentido, tem um aspecto essencialmente *temporal*, corresponde, por sua vez, a um nível “superior” de simbolização com relação à expressão da essência do sentimento. Mas é através da harmonia, onde se dá a consonância e a dissonância dos sons, que temos contato com os movimentos da vontade propriamente dita. É como se cada vez mais fôssemos nos afastando de um certo nível de 'clareza', de uma certa proximidade com relação às formas cognitivas próprias à consciência, rumo às profundezas mais obscuras do inconsciente. E quanto mais nos aproximamos desse registro, mais universal se torna o poder de simbolização. Neste momento, o “resto indissolúvel” do sentimento não se refere mais ao caráter inconsciente da representação que acompanha o sentimento, mas a algo mais profundo. A harmonia não é mais simplesmente uma simbologia do sentimento, mas uma “simbologia do mundo” (ibid., p. 575).<sup>174</sup>

É possível notar o peso da influência de Schopenhauer sobre as reflexões de Nietzsche nesse contexto, ou seja, há uma articulação clara entre a filosofia do inconsciente de Hartmann, por um

---

<sup>174</sup>Aqui, o conceito de dissonância é de fundamental importância, na medida em que pode ser visto como símbolo da contradição originária da vontade, como fusão da dor e do prazer primordiais no seio da natureza (cf. por exemplo NT 24, KSA 1, p. 152s. / tr. br. 141s.).

lado, e a metafísica e a estética schopenhauerianas, por outro. Tanto a contraposição entre fenômeno e coisa em si quanto a interpretação da música como “linguagem universal”, capaz de expressar a essência da vontade, são tomadas de empréstimo do filósofo de Danzig. É aqui que Nietzsche desenvolve pela primeira vez a contraposição entre o apolíneo e o dionisíaco. No quadro da teoria da linguagem elaborada por ele, o simbolismo gestual corresponderia à esfera do apolíneo (ao fenômeno), ao passo que as expressões vocais, o tom e a música que daí se desenvolve corresponderiam à esfera do dionisíaco (à essência da vontade). Se a linguagem gestual, em sua forma máxima de expressão, a dança, tem o poder de transformar o homem em sátiro e colocá-lo em contato com o “gênio da espécie”, a música tem o poder de expressar “os mais íntimos pensamentos da natureza: aqui, não é apenas o gênio da espécie que se faz compreender imediatamente, como no *gesto*, mas o gênio da existência em si, a vontade.” (Ibid.)

“Os mais íntimos pensamentos da natureza” é a expressão usada por Nietzsche para se referir àquilo que é traduzido pelo tom. Tal expressão parece carregar consigo a mesma ambiguidade à qual temos chamado a atenção. O que seriam esses *pensamentos*? No início deste capítulo 4 de *A visão dionisíaca do mundo*, Nietzsche havia acompanhado Hartmann em sua definição do pensamento como encadeamento de representações conscientes. Para que o sentimento pudesse ser comunicado, seria preciso traduzi-lo em pensamentos, isto é, em representações conscientes. Ao falar em *pensamentos mais íntimos da natureza*, em referência àquela dimensão mais profunda (e inconsciente) que é comunicada pela música, Nietzsche certamente tem em vista outro significado para a noção de pensamento. Para dizer o óbvio, trata-se aqui, no mínimo, de um conjunto de representações *inconscientes*. Haveria então algo como um *pensamento inconsciente*? Se deixarmos de lado a hipótese de mero anacronismo conceitual ou de mera linguagem figurada,<sup>175</sup> devemos pressupor que o que está por trás dessa expressão é algo próximo àquela teoria do intelecto primordial, elaborada sob influência do conceito de inconsciente de Hartmann. Em sua forma encarnada, enquanto natureza individualizada no homem, esse intelecto primordial se manifesta ainda como “instinto intelectual” (N 1870, 5[79]). É este instinto que está na base dos modos de comunicação instintivos: o gesto e o tom.

No fragmento 3[18] de 1869, Nietzsche reproduz e discute rapidamente o trecho de Hartmann sobre a comunicabilidade dos sentimentos, onde encontramos ainda aquela observação marginal sobre a linguagem gestual: “Somente na medida em que os sentimentos podem ser traduzidos em pensamentos eles são *comunicáveis*, se desconsiderarmos a linguagem gestual

---

<sup>175</sup>Em certo sentido, trata-se sim de linguagem figurada, pois não é razoável supor que a noção de pensamento esteja sendo usada aqui exatamente no mesmo sentido em que é usada em referência às atividades cognitivas realizadas pelo intelecto humano. Nietzsche nos preveniu contra esse tipo demasiadamente oneroso de antropomorfismo no fragmento 5[79], discutido por nós na seção anterior.

instintiva, em todo caso altamente precária: pois somente na medida em que os sentimentos podem ser traduzidos em pensamento eles podem ser reproduzidos em palavras.”<sup>176</sup> Nietzsche alude então àquelas outras formas de comunicar esses sentimentos e 'pensamentos inconscientes', que não dependem da linguagem verbal, quais sejam, as linguagens instintivas do gesto e do som. Na sequência do fragmento, ele se interroga: “realmente?”, questionando com isso a tese de Hartmann apresentada logo acima, para em seguida sugerir que tanto o gesto quanto o som são igualmente formas de traduzir e comunicar os sentimentos (e pensamentos inconscientes) (cf. Cavalvanti 2005, p. 124). A conclusão do fragmento estabelece uma analogia entre a linguagem gestual e a linguagem tonal no que diz respeito à sua natureza simbólica: “O que significa a linguagem gestual: trata-se de uma linguagem constituída por símbolos universalmente compreensíveis, formas de movimentos reflexos. O *olho* infere imediatamente o estado que produz o gesto. O mesmo ocorre com os sons instintivos. O ouvido infere imediatamente. Estes sons são símbolos.” (N 1869, 3[18])

Já no início do capítulo de *A visão dionisíaca do mundo* que nos interessa aqui, ao mencionar pela primeira vez a linguagem gestual e a linguagem tonal como formas instintivas de comunicação, Nietzsche diz que tanto a primeira quanto a última têm uma natureza conforme a fins (*zweckmäßig*). A conformidade a fins da expressão tonal indica que ela é carregada de intencionalidade, de uma intencionalidade inconsciente, enraizada no instinto. Ao dizer que a música é símbolo, que ela comunica algo instintivamente, pela intencionalidade e conformidade a fins específica do instinto, Nietzsche está pressupondo, mesmo que implicitamente, que ela possui um aspecto representacional. Seria um contrassenso, podemos dizer, se não o possuísse. E isso implica que a dimensão pulsional que ela simboliza é igualmente atravessada por uma potencialidade representacional particular. Caso contrário, Nietzsche não poderia afirmar que a música é uma linguagem; que ela, enquanto “simbologia das pulsões”, é “compreensível para todos em suas formas mais simples.” (N 1869, 1[49])

Apesar disso, o jovem filósofo parece insistir, em vários momentos, que a dimensão pulsional simbolizada pela música é rigorosamente não figurativa (não qualitativa), ou seja, é puramente quantitativa; que ela dá expressão ao componente do sentimento que consiste meramente no estado volitivo, desligado de qualquer representação. Esse modo de apresentação do problema é bastante compreensível se temos em mente duas coisas: em primeiro lugar, a tentativa de Nietzsche de explicar a gênese e o funcionamento linguagem a partir de uma decomposição da mesma em dois componentes fundamentais e distintos, que correspondem aos dois componentes do sentimento – o estado volitivo inconsciente, simbolizado pelo som, e a representação de acompanhamento,

---

<sup>176</sup>O texto da KSA contém um erro de transcrição, já indicado na KGW e igualmente na versão online da [nietzschesource.org](http://nietzschesource.org). Agradeço ao professor André Itaparica pela indicação deste erro, que pode mudar a interpretação do texto.

igualmente inconsciente, simbolizada pelo gesto; em segundo lugar, sua tentativa de distinguir o efeito estético próprio da epopéia e aquele da poesia lírica, sendo o primeiro derivado da contemplação das imagens (o mundo apolíneo) e o segundo do simbolismo próprio à música (ao domínio do dionisíaco), que não depende da figuratividade. Sobre essa distinção entre epopéia, por um lado, e poesia lírica e drama, por outro, da qual falaremos um pouco mais logo à frente, vale adiantar o seguinte: de acordo com Nietzsche, a compreensão que temos do drama sob o efeito da música nos abre um mundo de significação que vai além daquilo que é apresentado imediatamente à intuição como aparência. Com a música, a aparência se torna símbolo de uma realidade mais profunda, a realidade dos estados do desejo engendrados pelos movimentos da vontade inconsciente (cf. Cavalcanti 2005, p. 182) O que é comunicado aqui é o próprio *pathos* dionisíaco.

Insistamos, porém, no fato de que essa hermenêutica musical não exclui e nem pode excluir a dimensão da representação. Qualquer referência ao simbólico está necessariamente impregnada dos predicados da representação, está necessariamente associada à esfera apolínea. No importante fragmento 2[10], Nietzsche afirma que a música é uma linguagem capaz de significação infinita. De modo análogo, no parágrafo 6 de *O nascimento da tragédia*, ele afirma que tudo aquilo que se apresenta simbolicamente em imagens na criação artística já “se encontra, com a mais prodigiosa universalidade e onivalidade, na música” que impeliu o artista ao discurso imagístico. Ele fala ainda, nesse mesmo contexto, em um “descarga da música em imagens”.<sup>177</sup> Ao nosso ver, essas passagens da obra publicada representam a versão propriamente estética, traduzida nos termos da psicologia e da metafísica do artista, dos impasses relativos à origem da representação que são formulados, no conjunto de fragmentos póstumos 5[79] a 5[81], a partir de um ponto de vista epistemológico e ontológico. Em que consiste a capacidade da música de engendrar imagens? É necessário que ela comporte uma 'figuratividade potencial', a partir da qual as imagens são produzidas no inconsciente do artista. O simbolismo da música coloca em movimento as forças simbólicas presentes no indivíduo, despertando-o para os arquétipos, e a energia pulsional é canalizada pelas vias simbólicas para ser então externalizada através dos modos de expressão instintivos. Assim, o componente representacional e simbólico está presente desde o início da cadeia de produção estética, mesmo que como mera potencialidade figurativa, universal, mas não propriamente abstrata. Trata-se aqui de um outro modo de compreender nossa tese de que a síntese entre o apolíneo e o dionisíaco é menos um evento à parte, historicamente determinado, do que uma condição originária da natureza própria dos impulsos.

Podemos dizer, portanto, que a comunicação e a contaminação pelo *pathos* dionisíaco

---

<sup>177</sup>Sobre as ambiguidades da concepção de Nietzsche no tocante ao caráter figurativo ou não-figurativo da música, cf Gebhard 1983, p. 36.

pressupõem, por um lado, uma representação imagética, que corresponde à representação de acompanhamento simbolizada pelo mímica gestual e facial e, em sua forma mais intensificada, pela gesticulação da dança; por outro, elas pressupõem uma representação cujo caráter simbólico (a simbologia da música), apesar de não envolver necessariamente figuração, exige outro tipo de intencionalidade. A nosso ver, é esse outro tipo de intencionalidade que constitui o que Nietzsche chama, no fragmento 2[11], de “imaginação da vontade” (ou “fantasia da vontade”, *Phantasie des Willens*), distinguindo esta última da “imaginação do intelecto” (*Phantasie des Intellekts*), relativa à visão e ao domínio das imagens. Esse fragmento, ao qual já fizemos referência na seção anterior, é de suma relevância no contexto de nossa análise. Trata-se de um dos importantes fragmentos desse período que giram em torno da distinção entre poesia épica, por um lado, e poesia lírica e dramática, por outro. Nessas notas, o argumento geral de Nietzsche tem, basicamente, dois focos: o processo de formação da poesia lírica e da tragédia a partir do ditirambo dionisíaco, em oposição à narrativa épica, e o efeito *patético* que o drama tem sobre o espectador, em oposição ao efeito imagético produzido pela narração da ação na epopéia: “enquanto a épica caracteriza-se fundamentalmente pela ação, o drama caracteriza-se pelo pathos.” (Cavalcanti 2005, p. 101)

Apesar dessa importante distinção, há, do ponto de vista da psicologia do efeito estético, um aspecto em comum entre essas duas formas de arte, que diz respeito à produção de imagens e de estados internos desencadeada no inconsciente do espectador pela contemplação da obra. É esse aspecto que nos interessa em particular aqui, na medida em que ele constitui uma das condições de possibilidade da compreensão da obra e, conseqüentemente, do efeito do trágico e da experiência metafísica que ele proporciona, trazendo à luz ao mesmo tempo o papel do inconsciente neste processo. Nossa interpretação se baseia numa leitura conjunta dos fragmentos 2[11], 2[15] e 2[26], e tem como ponto de partida a interpretação sugerida por Langbehn deste último fragmento (cf. Langbehn 2005, p. 165ss.). Nesta anotação, Nietzsche busca elaborar uma explicação das “leis dramáticas fundamentais” a partir de uma comparação entre a epopéia e o drama. A epopéia pretende nos incitar a imaginação, fazendo-nos visualizar as ações narradas. Já o drama exhibe as imagens imediatamente. Nietzsche se pergunta: “o que eu pretendo quando olho um livro ilustrado? Eu quero compreendê-lo. De modo inverso: eu compreendo o narrador épico e assimilo conceito por conceito; então, com a ajuda da imaginação, reúno o todo e tenho uma imagem. Com isso, o objetivo é alcançado: eu compreendo a imagem, pois eu mesmo a produzi.” (N 1869, 2[26]) O objetivo da narrativa épica, cujo meio é a palavra, consiste, portanto, em incitar a imaginação do ouvinte à produção de imagens. Do ponto de vista da psicologia do efeito estético, o que ocorre na epopéia é uma transição do conceito à imagem, de modo que o problema central aqui é o problema da gênese da imagem (Langbehn 2005, p. 166).

Após mencionar pela primeira vez o objetivo da poesia épica, Nietzsche inicia a sentença na qual trata do drama, mas ela é interrompida na metade. Segundo Langbehn, é nesta sentença que se articula um dos problemas centrais de Nietzsche: a peça dramática exhibe as imagens imediatamente. A comparação entre a peça teatral e o livro ilustrado tem o sentido de apontar o objetivo do drama, pois tanto num caso como no outro trata-se de *compreender* as imagens. Mas como se dá essa compreensão? Para responder a essa pergunta, Nietzsche lança mão, inicialmente, de uma explicação do modo como as imagens são compreendidas na narrativa épica. Aqui, é a imaginação que reúne os conceitos e os transfere ao mundo das imagens. Desse modo, conclui Nietzsche, eu compreendo a imagem, *pois eu mesmo a produzi*.

Como sugere Langbehn (2005, p. 166), é lícito supor que, nesse pequeno texto, que se inicia com a afirmação de que “a origem das leis dramáticas fundamentais deve ser esclarecida”, a análise da narrativa épica tem a função de estabelecer um paradigma hermenêutico que possa ser aplicado de algum modo à compreensão do drama. Nesse sentido, após falar da transição do conceito à imagem na epopéia, Nietzsche continua: “no drama, parte-se da imagem: se eu começo agora a cogitar o que isso ou aquilo deve significar, o prazer se esvai. O drama deve ser 'autoevidente'.” (N 1869, 2[26]) De acordo com nossa leitura, esse caráter “autoevidente” do drama está associado àquela compreensão que é produzida pelos meios instintivos de comunicação do sentimento numa esfera da cognição anterior à consciência e à discursividade. Nietzsche deixa claro, ao final do fragmento, que o efeito produzido pelo drama não tem qualquer relação com uma forma de entendimento racional ou discursivo das imagens e dos atos. O que parece estar sugerido nesses apontamentos é que, de modo análogo ao que acontece na recepção da poesia épica pelo ouvinte, o espectador do drama só é capaz de alcançar uma compreensão significativa da peça dramática quando, incitado pela música e pelo despertar de uma série de vivências afetivas, *produz* espontaneamente certas imagens, dando lugar assim a uma intuição profunda do sentido da obra. A grande diferença com relação à epopéia é que, no caso do drama, o efeito da palavra é absolutamente secundário – ela é o “signo mais deficiente” (N 1869, 2[11]) –, sendo a música, enquanto arte instintiva por excelência (N 1869, 2[14]), o meio privilegiado de comunicação: é ela que “expressa a alma da ação” (N 1869, 2[11]).

Aquela produção espontânea de imagens, que ocorre a partir do inconsciente do espectador e torna possível uma intuição profunda do sentido do drama, tem suas raízes, como nos diz Nietzsche no fragmento 2[11], numa forma de *anamnese*. Neste apontamento, o filósofo deixa claro algo que está apenas sugerido no fragmento 2[26], a saber, a tese de que o *princípio de produção* que está pressuposto na compreensão da poesia épica está igualmente pressuposto na compreensão da lírica e do drama: “na lírica, não saímos de nós: mas somos estimulados à produção de estados anímicos



próprios, na maior parte da vezes por ἀνάμνησις (*anamnesis*).” (N 1869, 2[11]) Trata-se, em certo sentido, de um mesmo impulso produtor, “que encontra sua satisfação na escuta da epopéia” (N 1869, 2[15]) estimulando a “imaginação do intelecto” (N 1869, 2[11]), e que a encontra igualmente no drama (N 1869, 2[15]), estimulando a “imaginação da vontade” (N 1869, 2[11]). Diferentemente da imaginação do intelecto, associada às imagens visuais, a noção de imaginação ou fantasia da vontade parece se referir à potencialidade figurativa originária da vida que habita em nós, à dimensão representacional primária e inconsciente da vontade, que abriga os arquétipos num imaginário difuso e praticamente impenetrável ao imaginário da consciência.<sup>178</sup>

Se temos em vista toda nossa discussão da seção anterior, dois grandes eixos da tese que desenvolvemos neste capítulo convergem aqui, tornando clara, por um lado, a relação fundamental entre o processo de compreensão do sentido do drama trágico a partir das imagens teatrais e o processo de produção de imagens que se dá no inconsciente do indivíduo; por outro, a relação entre essa produção de imagens, que ocorre de modo pleno no inconsciente do artista e se repete então no inconsciente do espectador, e aquilo que Nietzsche entende como a *repetição do processo originário de individuação*,<sup>179</sup> da qual falamos anteriormente, com especial atenção à relação desta última com a teoria da anamnese de inspiração platônica. Podemos entender aquela produção de imagens, portanto, como uma *reprodução*, que depende de um acesso 'transcendental' a uma forma de memória arquetípica. Temos, assim, ao final desta seção, uma convergência de três noções centrais em torno das quais, segundo nossa análise, gira a concepção de inconsciente de Nietzsche neste momento: as noções de *produção*, *repetição* e *rememoração*.

#### **IV.5. Entre psicologia e metafísica (II): sublimação e transfiguração do ponto de vista da psicologia de Sócrates**

Um dos títulos pensados por Nietzsche para sua primeira obra foi, como atesta o fragmento 3[73] de 1869, “Sócrates e o instinto”.<sup>180</sup> A contraposição entre essas duas figuras conceituais é uma constante nos textos desse período, e começa a ser formulada, como pode ser visto, já em meados de 1869, para então encontrar sua elaboração final no texto publicado de *O nascimento da tragédia*. É no contexto da discussão sobre o socratismo e sua relação com a tragédia que Nietzsche emprega pela primeira vez o termo “inconsciente” em sua forma substantivada. Trata-se do fragmento 1[43], onde Nietzsche escreve:

178Nesse sentido, cabe aqui uma crítica a algumas formulações de Langbehn, na medida em que ele parece superestimar o papel da consciência em sua interpretação do modo como a compreensão do sentido do drama depende daquele “princípio de produção” (cf. Langbehn 2005, p. 165ss.).

179Sobre isso, ver ainda Cavalcanti 2005, p. 190s.

180Cf. ainda a carta a Rohde de 30 de abril de 1870.

A tragédia grega teve em Sócrates seu extermínio. O inconsciente (*das Unbewußte*) é maior que o não-saber de Sócrates. O demônio (*das Dämonion*)<sup>181</sup> é o inconsciente, mas que só vem eventualmente se opor à consciência *de modo impeditivo*: ele não tem efeito *produtivo*, apenas *crítico*. É o mais estranho dos mundos invertidos! No geral, o inconsciente é sempre o elemento produtivo, e o consciente o elemento crítico. (N 1869, 1[43])

Este fragmento foi composto no período em que Nietzsche estava lendo a *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, e o uso do termo 'inconsciente' em sua forma substantivada é certamente reflexo dessa leitura. Além disso, a tese que dá corpo à sua interpretação da figura de Sócrates parece ter sido igualmente influenciada pelas teses de Hartmann, como veremos mais à frente.

Vale ressaltar ainda que este texto pertence à série de notas preparatórias para a conferência *Sócrates e a tragédia*, na qual a compreensão do socratismo como elemento dissolutor da tragédia é formulada pela primeira vez de modo detalhado. Como se sabe, Nietzsche concebe o processo de decadência da tragédia a partir da tese de uma cumplicidade entre a arte de Eurípides e o pensamento socrático. O princípio que serviria de imperativo estético para este poeta seria: “tudo deve ser consciente para ser belo”, como princípio análogo ao princípio socrático: “tudo deve ser consciente para ser bom.” (ST, KSA 1, p. 540; NT 12, KSA, p. 87 / tr. br. 83) Do ponto de vista da composição da obra, esse princípio acarreta basicamente três mudanças fundamentais: em primeiro lugar, a submissão a uma estética estritamente consciente implica na busca por uma teoria formal cuja compreensão discursiva é pressuposto para a composição 'correta' da obra, o que, por sua vez, torna os personagens superficiais, retira a profundidade dramática da peça, destitui o drama de seu aspecto místico e faz com que os personagens só possam transmitir seus sentimentos mediante o diálogo e a verbalização; em segundo lugar, uma vez que os personagens agora devem transmitir seus sentimentos pela via da palavra e do conceito, o tipo de linguagem usada para comunicar o sentido do drama não é mais aquela linguagem inconsciente dos gestos e da música, de modo que esta última, se era antes o elemento essencial da tragédia, é agora sobrepujada pela força do diálogo, destituindo assim o coro de seu papel central no palco do teatro trágico; por fim, o imperativo da compreensibilidade levou Eurípides à implementação de um prólogo no início da peça e de um deus *ex machina* ao seu termo, com o objetivo de não deixar qualquer sombra de dúvida e de ininteligibilidade na trama representada. É elucidativa, nesse contexto, a associação estabelecida por Nietzsche entre o deus *ex machina* de Eurípides e o Deus de Descartes (NT 12, KSA 1, p. 86 / tr. br. 82), pedra angular do racionalismo cartesiano, fiador da inteligibilidade do mundo e garantidor da verdade inquestionável das ideias claras e distintas da razão. Com isso, Eurípides se revela como o “poeta do racionalismo socrático” (ST, KSA 1, p. 540), ou ainda como o

---

181 Trata-se do *daimon* de Sócrates do qual fala Platão na *Apologia* (31c-d).

“poeta do socratismo estético” (NT 12, KSA 1, p. 87 / tr. br. 83).

Não é nosso objetivo aqui apresentar em detalhes as elaborações de Nietzsche sobre a nova tendência estética encarnada neste casamento forjado entre Sócrates e Eurípides. Isso já foi exemplarmente realizado pela vasta literatura secundária sobre o tema. Nos interessa, antes de mais nada, investigar as origens daquilo que Nietzsche chama de socratismo e o efeito que este teve, do ponto de vista da psicologia do trágico, sobre as condições de possibilidade da experiência metafísica almejada pela tragédia. Na seção anterior, buscamos lançar uma luz sobre a questão acerca do papel do inconsciente nesta experiência. Cabe-nos agora mostrar, por um lado, em que medida a implementação de uma estética que sobrevaloriza os processos conscientes de assimilação e construção de sentido deve ter um efeito devastador sobre os elementos constitutivos de tal experiência, e, por outro, em que medida a tendência que está por trás dessa estética se revela ainda como expressão bastante particular de um mesmo impulso fundamental que está na origem da própria tragédia.

Segundo Nietzsche (NT 12, KSA 1, p. 83 / tr. br. 85), tocamos “no coração e no ponto central da tendência socrática” ao abordarmos o desprezo do filósofo ateniense com relação à arte e à ética vigentes, na medida em que o engajamento de seus contemporâneos nessas atividades carecia de fundamentação racional: elas eram seguidas “apenas por instinto”, constatava o olhar perscrutador e crítico de Sócrates, e daquela falta de compreensão ele inferia “a íntima insensatez e a detestabilidade” de tudo aquilo que o circundava. Sua ânsia iluminista o levou à convicção de que era possível e necessário corrigir a existência mediante o conhecimento consciente, o que incluía, portanto, extirpar da vida e da visão de mundo dos gregos tudo que derivava da força do inconsciente, do irracional – tudo que era do âmbito próprio do dionisíaco. Sua influência sobre a arte de Eurípides teria então conduzido a tragédia a seu declínio. Mas Nietzsche insiste: “Eurípides foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade que falava por sua boca não era Dionísio, tampouco Apolo, mas um demônio de recentíssimo nascimento, chamado *Sócrates*.” Com isso temos a nova contradição no interior da tragédia: “o dionisíaco e o socrático”.

A designação de Sócrates como um “demônio de recentíssimo nascimento” e o lugar reservado a ele ao lado das divindades de Dionísio e Apolo deve nos dar os primeiros indicativos do modo como essa figura é tratada por Nietzsche nesse momento. Esse tratamento, como pretendemos mostrar, não está livre de ambiguidades. Em primeiro lugar, não devemos nos deixar levar pelo tom majoritariamente negativo que acompanha a maior parte das descrições de Sócrates e do socratismo a ponto de não enxergarmos a carga positiva com a qual essa figura e a tendência que ela representa são conotadas em momentos importantes das reflexões de Nietzsche, em particular daquelas que giram em torno da relação entre arte e ciência. Sobre isso falaremos um pouco mais à frente. Em

segundo lugar, há uma importante ambiguidade no que diz respeito à relação entre o socrático e o apolíneo, que fica clara ao analisarmos os textos preparatórios e as primeiras versões dos manuscritos de *O nascimento da tragédia*. A passagem que citamos logo acima é um exemplo importante do problema em questão. Se, no texto que foi publicado, Nietzsche escreve que a divindade que falava pela boca de Eurípedes não era Dionísio, tampouco Apolo, mas sim o demônio de Sócrates, a primeira versão desta passagem diz o seguinte: “A divindade que falava por sua boca não era Dionísio, mas sim Apolo, mais exatamente, Apolino, o Apolo ancião tornado criança novamente.” (KSA 14, p. 51)

Reibnitz (1992, p. 316) comenta a esse respeito que as variações textuais concernentes à problemática relação entre o socratismo e o apolíneo dão testemunho da hesitação de Nietzsche quanto à categorização sistemática e à definição própria do princípio socrático. Que o princípio responsável pelo aniquilamento da tragédia encontre em Sócrates sua corporificação mais clara é uma tese que já se encontra no texto sobre *Sócrates e a tragédia*, sem que haja ali aquela definição da tragédia, formulada posteriormente, como resultado do casamento entre Apolo e Dionísio. Uma vez que, no plano conceitual, esses dois impulsos fundamentais tenham sido estabelecidos como duplo princípio originário da tragédia, a força que a conduz ao declínio deve ter alguma relação com eles, a saber, uma relação de oposição com efeito dissolutivo. Inicialmente, essa força dissolutiva é identificada à expressão unilateral e radicalizada do próprio impulso apolíneo. Em *Sócrates e a tragédia*, Nietzsche nos diz que, com Sócrates, temos uma personificação daquele aspecto do espírito helênico representado pela figura de Apolo, e isso de modo absolutamente unilateral, sem que nele haja qualquer infusão do dionisíaco. Trata-se daquela “clareza apolínea” levada às últimas consequências, com a qual Sócrates surge como “arauto da ciência”, mas que constitui um elemento nascido igualmente em solo grego. Vale notar que Nietzsche já formula, nesse texto, a contraposição entre arte e ciência. Nesse sentido, devemos entender que o apolíneo, em sua forma radicalizada, perde sua essência estética, petrifica-se na lógica, “que representa do modo mais incisivo o caráter da ciência pura” (ST, KSA 1, p. 544s.). É importante também notar que, mesmo no texto publicado de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche flerta com esta associação entre o socrático e o apolíneo, ao afirmar, por exemplo, que “no esquematismo lógico encasulou-se a tendência apolínea” (NT 14, KSA 1, p. 94 / tr. br. 89).

Ora, se o socratismo, tal como sustenta Nietzsche naquele texto preparatório, é uma expressão absolutamente unilateral do apolíneo, isto é, a clareza pura, a radicalização do princípio de individuação no âmbito das abstrações lógicas e, por isso, se encontra destituído de sua qualidade estética, então ele acaba por se revelar não mais como impulso apolíneo, mas como um terceiro impulso. É esse justamente o sentido do lugar concedido por Nietzsche à figura de Sócrates,

como “demônio de recentíssimo nascimento”, ao lado de Apolo e Dionísio. Tendo isso em vista, devemos insistir na tese de que, assim como o dionisiaco e o apolíneo, o princípio socrático corresponde também a uma *força pulsional, inconsciente*, em última instância, portanto, 'irracional'. A retórica nietzscheana de “demonização” daquilo que se manifesta em Sócrates tem, nesse contexto, dois sentidos: em primeiro lugar, trata-se de dar um uso produtivo ao simbolismo presente na metáfora platônica do *daimon* socrático, apresentada na *Apologia*, onde Sócrates se refere àquela voz interior, de caráter por assim dizer demoníaco, isto é, de uma força incompreensível, de origem desconhecida, que surge para dissuadi-lo de algum ato. Em segundo lugar, a caracterização do socratismo como força demoníaca tem justamente o sentido de localizá-la na dimensão do instintivo, do 'irracional' e, portanto, do inconsciente. Como já indicamos anteriormente, o termo “*dämonisch*”, no contexto dos escritos de Nietzsche desse período, pertence a um campo semântico que faz alusão direta ao inconsciente (cf. Schmidt 2012, p. 60).

O fragmento 1[43] de 1869, que citamos no início dessa seção e no qual o demônio socrático é explicitamente identificado ao inconsciente, antecipa uma das passagens de *O nascimento da tragédia* que talvez seja a mais importante para o escopo de nossa presente análise. Trata-se de uma passagem do parágrafo 13, onde Nietzsche escreve:

Uma chave para a compreensão da natureza de Sócrates nos é dada por aquele fenômeno maravilhoso que é designado como “demônio de Sócrates”. Em circunstâncias especiais, nas quais seu imenso entendimento começava a vacilar, ele recebia um ponto de apoio firme através de uma voz divina que se manifestava em tais momentos. Quando surge, essa voz sempre *dissuade*. Nessa natureza absolutamente anormal, essa sabedoria instintiva se revela apenas para, aqui e ali, se contrapor *obstrutivamente* ao conhecimento consciente. Enquanto em todos os homens produtivos o instinto é justamente a força criadora-afirmativa, e é a consciência que se porta de modo crítico e dissuasivo: em Sócrates o instinto se torna crítico, a consciência criadora – uma verdadeira monstruosidade *per defectum!* Com efeito, percebemos aqui um *defectus* monstruoso de toda tendência mística, de modo que Sócrates deveria ser designado como o específico *não-místico*, no qual a natureza lógica é tão excessivamente desenvolvida por uma superfetação quanto o é aquela sabedoria instintiva no místico. (NT 13, KSA 1, p. 90 / tr. br. 86)

A relevância dessa passagem exige que nela nos detenhamos com calma. No que diz respeito à gênese do texto, há duas observações a serem feitas. Primeiramente, se comparado ao fragmento 1[43], que corresponde a uma de suas versões preliminares, notamos que o texto publicado exclui a identificação explícita do demônio socrático ao inconsciente. Agora, essa identificação passa a ser desenvolvida de modo mais progressivo, menos condensado e menos explícito, por meio da noção de “sabedoria instintiva”. Em segundo lugar, a forma substantivada “*das Unbewußte*”, à qual se identifica o *Dämonion* e que ainda ocorria na passagem correspondente do texto *Sócrates e a tragédia* (ST, KSA 1, p. 542), também desaparece, sendo substituída pelo

termo “*Instinkt*”. Sabemos que tanto o fragmento 1[43] quanto *Sócrates e a tragédia* foram escritos num período em que Nietzsche se ocupava da leitura de *Philosophie des Unbewussten* de Hartmann. Günter Gödde (2002, p. 164) sugere que a razão da exclusão do substantivo “inconsciente” e sua consequente substituição por “instinto” teria sido a precaução de Nietzsche em não ser confundido com Hartmann, cuja obra havia se tornado entretanto bastante conhecida. O fato é que os termos “inconsciente” e “instinto” se apresentam então como termos intercambiáveis, o que já pode ser notado na passagem de *Sócrates e a tragédia*: “Em todas as naturezas produtivas o inconsciente tem efeito criativo e afirmativo, ao passo que a consciência se porta de modo crítico e dissuasivo. Nele [em Sócrates], o instinto se torna crítico, a consciência se torna criadora.” (ST, KSA 1, p. 542).

Dissemos ainda no início dessa seção que a interpretação nietzscheana de Sócrates parece ter sido influenciada por algumas teses de Hartmann. A primeira passagem da *Filosofia do inconsciente* que merece ser destacada nesse contexto encontra-se no capítulo B.XI, intitulado: “O inconsciente e a consciência em seu valor para a vida humana”. Ali, Hartmann avalia em que medida e até que ponto devemos buscar uma expansão da razão consciente com vistas ao progresso e à saúde da humanidade. Após tecer algumas considerações positivas acerca do uso consciente da razão, Hartmann fala sobre o perigo que há em sua sobrevalorização: “a razão consciente é, com efeito, negadora, crítica, controladora [...] mas ela jamais é criativa e produtiva, jamais é inventiva; aqui, o homem depende inteiramente do inconsciente, [...] e se ele perde o inconsciente, ele perde a fonte de sua vida, sem a qual ele arrastaria monotonamente sua existência no esquematismo seco do universal e do particular.” (Hartmann 1869, p. 314) A interpretação de Sócrates como uma monstruosidade, na qual a relação entre razão e instinto é estranhamente colocada de ponta-cabeça, guarda ressonâncias importantíssimas com o que é dito por Hartmann nessa passagem. Assim como Nietzsche, Hartmann também alerta contra a sobrevalorização unilateral da razão e da consciência e contra o efeito devastador que esta pode ter sobre a cultura, resultando num racionalismo raso e improdutivo. Tal teria sido, segundo o autor de *O nascimento da tragédia*, o efeito corrosivo que o socratismo teve sobre a tragédia e, em consequência, sobre a cultura grega como um todo, constituindo-se como um movimento histórico que prevaleceria até a modernidade, em sua estima pela cultura erudita.

O mais interessante a se notar nesse conjunto de reflexões, porém, é o fato de que, para Nietzsche, aquele “impulso lógico” do socratismo tem uma natureza análoga ao instinto dos homens produtivos. Trata-se, como ele nos diz, da “sabedoria instintiva” no âmbito do psiquismo socrático. Nessa “torrente impetuosa, ele revela uma tal violência de natureza como só a encontramos, para

nosso aterrorizado espanto, entre as maiores de todas as forças instintivas.” (NT 13, KSA 1, p. 91 / tr. br. 86) Mais uma vez, não é por acaso que Nietzsche reserva ao demônio de Sócrates um lugar significativo ao lado daquelas duas divindades que representam os impulsos fundamentais da natureza. Quando lemos que, em Sócrates, percebemos “um *defectus* monstruoso de toda tendência mística”, para em seguida sermos confrontados com a afirmação de que ele “deveria ser designado como o específico *não-místico*”, estamos diante de uma ambiguidade fundamental no tocante à caracterização da natureza socrática. Se, por um lado, aquilo a que se direciona o engajamento socrático, isto é, a racionalidade e o conhecimento consciente, nos levam a considerá-lo como uma natureza essencialmente não-mística, por outro lado a fonte e a força desse engajamento, assim como seu modo de manifestação mais originário, o *daimon*, só são comparáveis àquilo que, do ponto de vista psicológico, constitui a natureza mística. Como afirma Wander de Paula, “a força que conduz Sócrates contra a sabedoria instintiva é, segundo Nietzsche, a mesma que conduz o místico em seu favor.” (Paula 2009, p. 163)

Nesse sentido, uma outra passagem de Hartmann, da qual Nietzsche provavelmente retirou alguma inspiração, nos parece bastante elucidativa. Ao falar sobre a relação entre o inconsciente e a mística, Hartmann procura definir esta noção com a referência a um tipo de saber que se apresenta diretamente à consciência sem que esta tenha acesso à fonte da qual tal saber se originou; isto é, trata-se da emergência, na consciência, de um conteúdo (um sentimento, um pensamento, um desejo) de modo espontâneo e involuntário, advindo diretamente do inconsciente (Hartmann 1869, p. 281). Ele sugere então que diversos processos psicológicos resultantes de uma intervenção direta do inconsciente poderiam ser caracterizados, segundo sua forma, pelo adjetivo “místico”. Mas a ocorrência desses processos num determinado indivíduo não bastaria para que este pudesse ser chamado propriamente de místico, uma vez que eles ocorrem em todos os homens. A designação “místico” deve ser reservada àquelas pessoas às quais é dado experienciar os fenômenos mais raros da mística, como a clarividência ou a posse de capacidades premonitórias inexplicáveis. O demônio de Sócrates surge aqui então justamente como um exemplo desse tipo de capacidade (Hartmann 1869, p. 282). Venturelli (2003, p. 18s.) sublinha igualmente este ponto, argumentando que a interpretação do demônio de Sócrates como projeção do inconsciente, tal como é formulada exemplarmente no fragmento 1[43], já está presente nessa passagem de Hartmann.

A leitura que apresentamos acima da figura de Sócrates e da natureza do socratismo é corroborada ainda por uma outra passagem do parágrafo 15 de *O nascimento da tragédia*, onde o filósofo é descrito como o “mistagogo da ciência” (NT 15, KSA 1, p. 99 / tr. br. 94). Ora, se o mistagogo é aquela figura sacerdotal responsável pela educação mística e pela iniciação nos

mistérios, o que faz com que Sócrates possa ser chamado, mesmo que metaforicamente, de “mistagogo da ciência”, é, em primeiro lugar, a constatação do ímpeto doutrinário com que é feita a defesa do ideal da vida teórica, que tem como pressuposto a crença ilusória na perscrutabilidade da essência do mundo; em segundo lugar, a tese de que a atividade científica responde a um mesmo impulso fundamental que está também na base da atividade artística e dos cultos religiosos que deram origem à tragédia. Trata-se do impulso metafísico, daquela “convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico da vida” (NT 23, KSA 1, p. 148 / tr. br. 137). Nesse sentido, o que o socratismo realiza é um deslocamento do lugar de satisfação do impulso metafísico. Esse mecanismo de redirecionamento de tal impulso para uma meta não artística é resultado de uma reviravolta na hierarquia das nossas pulsões, tanto do ponto de vista do indivíduo quanto do ponto de vista da cultura, e cujas consequências teriam se estendido até a modernidade, com sua celebração da cultura científica.

Em última instância, portanto, o impulso cognitivo da tendência socrática retira sua força de um impulso extracognitivo. Como argumenta Lopes (2008, p. 174), “mesmo não compartilhando a tese schopenhaueriana da Vontade, Nietzsche acata sua sugestão de que o conhecimento [...] está a serviço dos interesses vitais.” O enigma que surge com a figura de Sócrates, que representa uma inversão radical a partir da qual a vitalidade grega e sua força instintiva e inconsciente são subjugadas à autoridade da razão e a um suposto impulso puro e desinteressado ao conhecimento, não deixa de causar em Nietzsche um certo espanto. Em sua interpretação do socratismo, ele supõe então “que por trás de tal impulso estariam operando inconscientemente certos pressupostos ou crenças metafísicas [...], de modo que o impulso teórico surgiu de forma parasitária. Ele teria extraído sua força de impulsos extracognitivos.” A prevalência do ideal da vida teórica teria como condição a “ignorância de seus próprios pressupostos e natureza.” (Lopes 2008, p. 174)<sup>182</sup>

Uma passagem do parágrafo 23 torna clara esta tese de que a ciência surge da mesma fonte que o mito trágico e se apresenta como uma nova forma de alcançar aquilo que era almejado pela arte. Ao falar sobre a cultura científica moderna, nascida da demolição dos baluartes míticos,

---

<sup>182</sup>Cavalcanti formula sua interpretação do socratismo em termos muito próximos aos que defendemos aqui: “O racionalismo socrático se manifesta como um excesso de lógica, justamente o excesso resultante da negação e do bloqueio da manifestação criativa e afirmativa do inconsciente. O que ocorre é um excesso da atividade consciente que impede a manifestação instintiva. Mas, como a atividade inconsciente é muito mais vasta, a ação de inibição da consciência sobre o inconsciente é, na verdade, um processo inconsciente, no qual reside a ilusão socrática, a saber, o deslocamento da energia ativa inconsciente para sua própria inibição. Trata-se de uma reação, a energia inconsciente que não pode agir dirige sua atividade contra si mesma. A hipertrofia da consciência é a expressão desse aspecto crítico do inconsciente, ela se expressa inibindo as manifestações instintivas. O entendimento é o excesso de energia na consciência, subtraindo a energia do elemento ativo inconsciente, e o conseqüente enfraquecimento da ação. Nietzsche sugere que a própria estratégia socrática é expressão de um processo inconsciente. É como se o filósofo fizesse uma alusão à base e aos processos orgânicos subjacentes ao pensamento e, particularmente, ao pensamento socrático, enquanto pensamento que se crê livre do corpo e das ilusões da sensibilidade.” (Cavalcanti 2005, p. 95)



Nietzsche argumenta que “ainda agora aquele impulso metafísico procura criar para si uma forma, conquanto enfraquecida, de transfiguração em um socratismo da ciência que compele a viver” (NT 23, KSA 1, p. 148 / tr. br. 137). A compreensão da ciência como meio de *transfiguração*, tal como é formulada nesta passagem, é consequência direta da concepção que procuramos elucidar acima. O emprego da noção de transfiguração, nesse contexto, revela que, do ponto de vista de sua natureza psicológica e de seu efeito “terapêutico”, estamos diante de um mecanismo semelhante àquele em atuação na experiência estética, da qual falamos na primeira seção deste capítulo, mas que assume agora uma nova forma e um novo caminho de satisfação do impulso.<sup>183</sup> Se antes havíamos identificado, na produção apolínea inconsciente do sonho, o paradigma da transfiguração, como forma de ressignificação simbólica do sofrimento e conseqüentemente de superação do pessimismo, agora essa ressignificação simbólica e a tarefa de superação do pessimismo estará a encargo dessa nova atividade na qual o homem socrático está engajado: a ciência assume assim o papel de conceder uma justificação metafísica à existência. É nesse sentido que estamos autorizados a falar, também aqui, em um processo de *sublimação*.

Talvez o trecho mais importante de *O nascimento da tragédia* no que diz respeito à compreensão da criação científica como processo sublimatório seja uma passagem do parágrafo 15, onde Nietzsche, após falar de Sócrates como “mistagogo da ciência”, de seu ímpeto doutrinário e de sua importância no estabelecimento de uma tendência cultural que se tornou hegemônica no ocidente, nos diz que devemos enxergar nele “um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal. Pois, se se imaginar que toda essa incalculável soma de força despendida em favor dessa tendência mundial fosse aplicada não a serviço do conhecer, porém para fins práticos, isto é, para objetivos egoístas dos indivíduos e dos povos” (NT 15, KSA 1, p. 100 / tr. br. 94), então é provável que o prazer instintivo de viver fosse aniquilado por um pessimismo prático de dimensões catastróficas. Ou seja, o estabelecimento deste projeto de esclarecimento absorveu uma imensa quantidade de energia psíquica que, se não houvesse sido canalizada, poderia engendrar um estado de desagregação sem precedentes, com conseqüências niilistas, dentre elas uma “horrenda ética do genocídio, por compaixão”. Este tipo de pessimismo, sustenta Nietzsche, “está e esteve presente em todo lugar do mundo onde não surgiu a arte em uma forma qualquer, especialmente como religião e ciência, para servir de remédio e defesa contra esse bafô de pestilência.” Nesse sentido, como argumenta Burnham e Jesinghausen (2010, p. 105), a ciência, assim como a arte e a religião, se constitui como um meio de sublimação.

---

<sup>183</sup>É interessante notar que Nietzsche emprega justamente o termo “mecanismo” neste contexto, pelo qual entendemos a noção de um mecanismo psíquico inconsciente: “Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo.” (NT 15, KSA 1, p. 99 / tr. br. 93)

É interessante notar que, neste trecho, Nietzsche fala da ciência como uma *forma de arte*. Se, por um lado, essa caracterização pode parecer contraditória, se temos em mente apenas as formulações elaboradas no contexto da crítica ao socratismo como elemento dissolutor da tragédia, por outro lado, porém, se temos em mente o que dissemos até aqui sobre a natureza mais complexa do socratismo, sua relação com os impulsos artísticos e sua função sublimatória, devemos reconhecer que não há, na verdade, qualquer incoerência ou contradição numa tal caracterização. A imagem do Sócrates musicante, invocada por Nietzsche ao final do parágrafo 15 como símbolo do reconhecimento, por parte da ciência, de seus próprios limites e da necessidade de sua transmutação em arte, é fundamental para uma compreensão adequada da relação entre essas duas tendências no interior do conjunto de forças que constituem a cultura. Para melhor compreendermos o significado daquela imagem no argumento geral de Nietzsche e sermos capazes de inseri-la adequadamente no contexto de nossa interpretação, cabe retomar o que dissemos mais acima sobre a relação entre o socratismo e o apolíneo e extrair daí algumas consequências que consideramos importantes. Isso se torna tanto mais necessário na medida em que entendemos que as noções de transfiguração e de sublimação, tal como foram tratadas nas seções precedentes e em torno das quais giram nossas reflexões nesse momento, estão intrinsecamente ligadas à definição do apolíneo.

Dissemos anteriormente que há uma ambiguidade nas formulações de Nietzsche no que diz respeito à relação entre o princípio socrático e o princípio apolíneo, sobretudo se considerarmos as variações textuais de algumas passagens que tratam da influência dissolutora de Sócrates sobre a tragédia. A passagem à qual nos referimos na ocasião é aquela onde Nietzsche escreve que a divindade que falava pela boca de Eurípedes não era Dionísio, tampouco Apolo, mas sim o demônio de Sócrates. Vimos que a versão preliminar dessa passagem identificava a divindade que falava pela boca de Eurípedes a Apolo. O mesmo ocorre com o seguinte trecho: “Excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão de mundo não-dionisíacas – tal é a tendência de Eurípedes” (NT 12, KSA 1, p. 82 / tr. br. 78). Na versão preliminar, no lugar da expressão “não-dionisíacas”, lemos “apolíneas” (KSA 14, p. 51). Igualmente, a seguinte passagem: “que objetivo [...] poderia em geral [...] ter o propósito eurípidiano de basear o drama tão somente sobre o não-dionisíaco?” (NT 12, KSA 1, p. 83 / tr. br. 79s.), tem uma versão preliminar que nos oferece mais uma vez o termo “apolíneo” no lugar de “não-dionisíaco” (KSA 14, p. 52). Neste caso, a ambiguidade é ainda mais clara, uma vez que, mesmo no texto publicado, a referência ao apolíneo se faz presente: “que forma do drama ainda restava, se este não deveria nascer do regaço da música naquele misterioso lusco-fusco do dionisíaco? Unicamente o *epos dramatizado*: mas neste domínio apolíneo da arte o efeito

*trágico* é agora, por certo, inalcançável.” (NT 12, KSA 1, p. 83 / tr. br. 80)

Tendo isso em vista, não é incomum encontrarmos entre os comentários de *O nascimento da tragédia* uma interpretação do socratismo que o reduz ou o identifica ao princípio apolíneo. Há contudo aqueles que, ao contrário, negam qualquer relação entre esses dois princípios, uma vez que o socratismo seria inartístico em sua essência, e sua invasão da tragédia teria expulsado do palco grego não apenas Dionísio como também, juntamente com ele, Apolo (NT 10, KSA 1, p. 75 / tr. br. 72).<sup>184</sup> A nosso ver, é possível uma leitura conciliatória, que reconhece que, em certo sentido, os dois lados dessa disputa estão corretos. Podemos tentar lançar uma luz sobre esse problema se o encararmos a partir da distinção que é feita ocasionalmente por Nietzsche entre Sócrates e o socratismo. O que buscamos com essa abordagem não é associar o apolíneo a uma dessas duas figuras conceituais e dissociá-lo da outra. A nosso ver, a importância dessa distinção não reside exatamente na questão acerca do que cada uma delas representa em termos de sua caracterização, como se lhes devêssemos atribuir definições distintas, mas sim na questão de sua gênese.

Ora, se é verdade que Sócrates é a expressão mais clara e incisiva daquela tendência racionalista nomeada, não por acaso, em sua homenagem, isso não quer dizer que ele seja propriamente seu inaugurador e pai originário. “O socratismo é mais antigo que Sócrates”, dirá Nietzsche numa importante passagem de *Sócrates e a tragédia* (ST, KSA 1, p. 545), afirmando em seguida que aquela influência dissolutora da arte pode ser notada bem mais cedo, na medida em que o elemento da dialética já havia penetrado no drama musical muito tempo antes de Sócrates, tendo como suporte cênico o diálogo. Nietzsche tem em mente aqui as obras de Sófocles, nas quais, segundo o filósofo, vemos o herói trágico se transformando pouco a pouco num “herói da *palavra*”; ali, os personagens passam a falar com uma tal perspicácia, clareza e transparência, que somos tomados pela impressão de que eles sucumbiriam não no trágico, mas por uma “superfetação do lógico” (ST, KSA 1, p. 546). O termo usado aqui para se referir ao drama do herói sofocliano é, vale notar, o mesmo usado em *O nascimento da tragédia* para caracterizar a figura socrática, na qual a natureza lógica teria, “por superfetação”, se desenvolvido excessivamente (NT 13, KSA 1, p. 90 / tr. br. 86). Nem mesmo Ésquilo é inteiramente poupado por Nietzsche neste contexto, uma vez que sua arte teria perdido sua plenitude sob a influência de Sófocles: “Para falar abertamente, a florescência e o ponto alto do drama musical grego é Ésquilo em seu primeiro grande período, antes de ser influenciado por Sófocles: com Sófocles começa a progressiva decadência, até que finalmente Eurípides, com sua reação consciente contra a tragédia de Ésquilo, ocasiona o fim com uma velocidade tempestuosa” (ST, KSA 1, p. 548).

---

<sup>184</sup>Sobre isso, cf. Paula 2009, p. 153.

Essas considerações encontram ressonância num outro texto desse mesmo período, que reúne as preleções intituladas *Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à tragédia de Sófocles*,<sup>185</sup> proferidas no semestre de verão de 1870 na universidade de Basel. Ali, como afirma Ernani Chaves em seu comentário à tradução brasileira das preleções, “o desenvolvimento da tragédia, de Ésquilo a Eurípides, passando por Sófocles, é descrito como um 'progressivo caminhar em direção da consciência” (Chaves 2006, p. 27). Estranhamente, Nietzsche identifica até mesmo uma certa proximidade entre Ésquilo e Eurípides, na medida em que o primeiro apresentaria “uma visão de mundo ingênuo-otimista que, posteriormente, será radicalizada no 'socratismo' de Eurípides” (Ibid.).<sup>186</sup> Ainda que Sófocles seja considerado, nesse contexto, como o único a possuir uma visão realmente trágica, nele já se poderia notar uma limitação do significado do coro e uma expansão da consciência e da racionalização.<sup>187</sup> Nesse sentido, um fragmento do período de composição dessas preleções aproxima tanto Eurípides quanto Sófocles ao socratismo, reservando-lhes um capítulo à parte na reconstrução do desenvolvimento e da morte da tragédia (N 1869, 3[38]).

A impressão que temos é que essa avaliação de Sófocles (e também de Ésquilo) se opõe fundamentalmente à maioria das formulações de Nietzsche em sua primeira obra, nas quais os dois poetas são considerados como os verdadeiros tragediógrafos, dotados de uma visão verdadeiramente trágica, ao passo que a Eurípides, e somente a ele, é concedido o papel de vilão na narrativa da morte da tragédia. Uma explicação possível para esta aparente incompatibilidade de abordagens é que Nietzsche teria modificado sua avaliação dessas figuras, sobretudo a partir de sua leitura das preleções de Schlegel sobre arte e literatura dramáticas, que não poupam elogios a Sófocles (cf. Chaves 2006, p. 29). Como argumenta Chaves, essa leitura está documentada nos fragmentos desse período, em especial nos apontamentos de 1869.<sup>188</sup> Uma outra alternativa, que consideramos mais promissora, seria entender que, na verdade, aquela primeira impressão de uma oposição fundamental entre as considerações presentes nesses dois textos preparatórios e aquelas

---

185Cf. KGW II/3, pp. 7-57. Citamos aqui a partir da tradução brasileira de Ernani Chaves, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, indicada pela sigla TS.

186Cf. TS, p. 86: “O ponto de vista de Ésquilo é ainda o épico, ou seja, é inteiramente imanente, e se dá por satisfeito com isso: este ponto de vista otimista e ingênuo será reintroduzido posteriormente por Eurípides como socratismo e domina a nova comédia.”

187Cf. TS, p. 83, onde Nietzsche afirma acerca da relação entre Ésquilo e Sófocles: “A diferença mais rigorosa entre eles está expressa na frase de Sófocles: Ésquilo faz o melhor, sem o saber. Nisso está expresso o julgamento segundo o qual o próprio Sófocles, conscientemente, sucede a Ésquilo, enquanto pelo mesmo motivo Eurípides se contrapõe a ele. Sófocles caminha para além da trilha de Ésquilo: até então, era o instinto artístico da tragédia que a impulsionava; agora é o pensamento. Mas em Sófocles o pensamento no seu todo ainda está em concordância com o instinto; já em Eurípides ele torna-se destrutivo em relação ao instinto.” Paula (2009, p. 136) comenta a esse respeito: “Ainda que Nietzsche atribua a Eurípides uma completa destruição do elemento instinto [instintivo – WM] na tragédia, deve-se destacar, contudo, que já em Sófocles se apresentava um desenvolvimento nesse sentido, isto é, certa 'tendência' para o racional.”

188Sobre isso, cf. principalmente Crescenzi 1994.

presentes em *O nascimento da tragédia* não é totalmente verdadeira. Com efeito, os textos nos quais a arte sofocliana é considerada já como um tipo de arte “decadente” são, quando não posteriores, ao menos contemporâneos da leitura de Schlegel.

Não é nosso objetivo, porém, aprofundar-nos neste debate mais específico sobre as possíveis mudanças na avaliação e na hierarquia estabelecida pelo jovem Nietzsche entre aqueles três tragediógrafos.<sup>189</sup> Gostaríamos apenas de notar que, se atentarmos a algumas passagens da versão final de *O nascimento da tragédia*, aquela impressão inicial de uma incompatibilidade de posições pode ser desfeita, ao menos parcialmente. O que interessa de fato em nossa leitura é sustentar que a tese de que o socratismo é mais antigo que Sócrates e que sua influência já se faz notar mesmo nas tragédias anteriores a Eurípedes está tão presente na obra publicada quanto nos textos preparatórios.<sup>190</sup> No parágrafo 13, por exemplo, temos um primeiro indicativo disso. Nietzsche sugere ali que “a roda impulsora do socratismo lógico está, por assim dizer, em movimento *por detrás* de Sócrates”, e que esse movimento “deve ser contemplado através de Sócrates como através de uma sombra.” (NT 13, KSA 1, p. 91 / tr. br. 86) Esse trecho se encontra na sequência daquela importante passagem que citamos anteriormente, onde Nietzsche fala do *daimon* socrático como um tipo de “sabedoria instintiva” e afirma que o “impulso lógico” do socratismo tem a mesma natureza e o mesmo ímpeto das “maiores de todas as forças instintivas.” (Ibid.) A figura de Sócrates serve aqui como tipo exemplar à tese antropológica desenvolvida por Nietzsche neste contexto. Nela, uma determinada configuração de forças naturais e culturais, que antecede a existência concreta do indivíduo, é apresentada nos termos de uma psicologia individual, mas cuja estrutura psíquica é extensiva ao domínio do inconsciente coletivo.<sup>191</sup>

---

189Sobre isso, cf. ainda Reibnitz 1992, p. 336s.

190Seguimos aqui a interpretação de Paula (2009, p. 136 e 169s., 2013, p. 157ss.) da relação entre Sócrates, o socratismo e a morte da tragédia.

191Cf. sobre isso Burnham e Jesinghausen 2010, p. 96, onde os autores aproximam as considerações de Nietzsche nesta passagem às teorias do inconsciente de Freud e Jung. Cavalcanti (2005, p. 99) argumenta quanto a isso: “A crítica a Sócrates é o melhor exemplo da formação de um plano imanente de análise, paralelo à concepção metafísica da arte, mas que permanece em segundo plano. Sócrates torna-se o meio a partir do qual Nietzsche pode desenvolver sua concepção da hipertrofia da consciência, de um instinto voltado contra si próprio.” Estamos inteiramente de acordo com a comentadora no que diz respeito à tese de um plano imanente de análise. A nosso ver, porém, a concepção metafísica da arte é coextensiva a este plano imanente no qual se dá a crítica à figura de Sócrates, e isso por duas razões: em primeiro lugar, porque a atribuição de uma dimensão metafísica à arte, segundo nossa leitura, não está de fato vinculada a uma tese propriamente metafísica, como em Schopenhauer, mas sim a uma concepção fundamentalmente antropológica e psicológica. Essa concepção afirma a existência de um conjunto de pulsões que tem como objeto um ideal de totalidade, na medida em que busca uma justificação global da existência mediante um sentido que transcende a imediatez da vida cotidiana e do mundo empírico, e como meta a realização desse ideal através do engajamento em algum tipo específico de atividade; em segundo lugar, porque, aos olhos de Nietzsche, a tendência que é encarnada na figura de Sócrates tem uma motivação não menos metafísica do que a tendência propriamente estética que constitui a tragédia, ou seja, o engajamento na atividade científica é movido pelo mesmo conjunto de pulsões que tem como objeto aquele ideal de totalidade e aquela representação de um sentido transcendente; com a diferença de que, neste caso, a atividade específica através da qual se busca a realização deste ideal não é mais a arte, mas sim a ciência e o conhecimento.

Mas a passagem mais importante no que diz respeito à tese de que o socratismo é mais antigo que Sócrates encontra-se sem dúvida no parágrafo seguinte. Ali, Nietzsche recupera o argumento, apresentado tanto nas preleções sobre Sófocles quanto em *Sócrates e a tragédia*, segundo o qual Sófocles teria limitado consideravelmente o significado do coro (TS, p. 88) e dado o pontapé inicial para o “total aniquilamento” da música (ST, KSA 1, p. 546). Ele escreve:

Já em Sófocles se mostra aquela perplexidade com relação ao coro – um importante sinal de que já com ele começa a desmoronar o chão dionisíaco da tragédia. Ele não ousa mais confiar ao coro a parcela principal do efeito; antes, ele restringe seu alcance de tal forma que ele agora aparece quase coordenado com os atores, como se ele fosse suspenso da orquestra para dentro da cena: com o que sua essência é, sem dúvida, totalmente destruída [...] Aquele deslocamento da posição do coro, que Sófocles recomendou em todo caso através de sua *praxis* e, conforme a tradição, até mesmo por meio de um escrito, é o primeiro passo para o *aniquilamento* do coro, cujas fases se sucedem umas às outras, com rapidez assustadora, em Eurípedes, Agaton e na Comédia Nova. (NT 14, KSA 1, p. 95 / tr. br. 90)

Como podemos notar, essa avaliação de Sófocles corresponde em grande medida à avaliação presente nos textos preparatórios que mencionamos anteriormente. Ou seja, não se trata tanto de uma *mudança* na visão que Nietzsche tem do poeta, mas antes de uma ambiguidade, de uma ambivalência, que permanece mesmo na versão final da obra publicada. Esta ambiguidade, porém, não nos deve fazer crer que Nietzsche está se contradizendo. Assim como no caso de Sócrates, devemos ver na figura de Sófocles o exemplo tipificado de uma determinada configuração de forças, e não como “expressão homogênea de uma tendência cultural unívoca” (Burnham e Jesinghausen 2010, p. 101). Tal como no âmbito da cultura, essas forças estão em conflito no âmbito do inconsciente individual do poeta, e ambas encontram expressão em sua arte, com maior ou menor grau de intensidade, a depender das condições de sua hierarquização. Neste contexto, a identificação daquele elemento dissolutivo na arte sofocliana e a consequente reavaliação do tragediógrafo abrem caminho para uma reavaliação da própria figura de Sócrates:

Caso tenhamos que supor, portanto, uma tendência antidionisíaca atuante já antes de Sócrates, que somente nele adquire uma expressão incrivelmente imponente: nesse caso não devemos recuar frente à questão de para onde aponta então um fenômeno tal como o de Sócrates: o qual, em vista dos diálogos platônicos, não podemos compreender como um poder meramente dissolutivo e negativo. E tão certamente quanto o efeito mais imediato do impulso socrático visava a desagregação da tragédia dionisíaca, assim também uma profunda experiência de vida do próprio Sócrates nos obriga à pergunta se, então, entre o socratismo e a arte, existe *necessariamente* apenas uma relação antipódica, e se o nascimento de um “Sócrates artístico” é algo em si absolutamente contraditório. (NT 15, KSA 1, p. 95s. / tr. br. 90)

Tendo constatado, portanto, a existência de uma “tendência antidionisíaca” (leia-se: socrática) atuante antes mesmo de Sócrates, Nietzsche se vê confrontado com a questão acerca de

qual seria o objetivo, a meta de uma tal tendência, especialmente na forma assumida por ela no indivíduo Sócrates. Mais uma vez, a resposta a essa pergunta será encontrada nos diálogos platônicos. O autor de *O nascimento da tragédia* parece vislumbrar ali, sobretudo numa passagem em especial do *Fédon* (60d-61c), que entre o socratismo e a arte não existe “necessariamente apenas uma relação antipódica”. A pergunta acerca da possibilidade de um “Sócrates artístico” será respondida, na sequência, positivamente. Paula (2009, p. 206) entende que, com essa questão, “Nietzsche apresenta uma das suas mais complexas reflexões” em sua primeira obra. O texto nietzscheano segue do seguinte modo:

Com efeito, aquele lógico despótico tinha, aqui e ali, frente à arte, o sentimento de uma lacuna, de um vazio, de uma meia-exprovação, de um dever talvez não cumprido. Com frequência lhe vinha, como relata aos seus amigos na prisão, a mesma aparição onírica, que dizia sempre a mesma coisa: “Sócrates, faça música!” Ele se tranquiliza até seus últimos dias com o pensamento de que seu filosofar seria a suprema arte das musas, e não acredita realmente que uma divindade virá lhe lembrar daquela “vulgar música popular”. Por fim, na prisão, para libertar inteiramente sua consciência moral, ele se dispõe ainda a fazer aquela música menosprezada por ele. E nessa disposição ele compõe um próêmio a Apolo e coloca em versos algumas fábulas esópicas. Foi algo semelhante à preventiva voz daimônica o que o impeliu a tais exercícios, foi sua intuição apolínea de que ele, como um rei bárbaro, não compreendia uma nobre imagem divina e corria o risco de pecar contra uma divindade – por sua incompreensão. (NT 14, KSA 1, p. 96 / tr. br. 90s.)

O encadeamento da argumentação neste importante momento do texto nietzscheano é bastante elucidativo no que diz respeito à relevância do reconhecimento de uma tendência antidionisíaca antes de Sócrates para a compreensão da imagem do Sócrates artístico, a partir da qual poderemos vislumbrar em luz mais clara não apenas a relação do socratismo com o apolíneo, com a qual iniciamos essa discussão, mas também com o dionisíaco, enquanto força propriamente musical. Com efeito, aquela aparição onírica que incita Sócrates a fazer música, Nietzsche a designa, por um lado, como algo da mesma natureza do *daimon*, isto é, como força inconsciente, e por outro, como “intuição apolínea”. A simbologia do sonho, que nos remete imediatamente à figura de Apolo, tem aqui um papel fundamental na caracterização dessa força inconsciente que faz com que o socratismo não se apresente meramente como antípoda da arte, mas como um impulso nascido do mesmo regaço desta última e que, enquanto tal, compele sempre à sua recriação, no sentido propriamente metafísico de uma arte trágica (NT 15, KSA 1, p. 97 / tr. br. 91). Essa recriação da arte a partir da ciência é consequência do esgotamento da tendência científica, do reconhecimento de seus limites e de seu fracasso com vistas à plena realização da meta de justificação metafísica da existência. Nesse sentido, o Sócrates musicante é uma representação simbólica, encarnada numa figura histórico-lendária, de conflitos e reconfigurações pulsionais no

âmbito da cultura. Aos olhos de Nietzsche, ele constitui uma imagem premonitória do estado da cultura moderna.<sup>192</sup>

A tese interpretativa que buscamos defender pode ser formulada do seguinte modo: se a tendência à qual Nietzsche dá o nome de socratismo já está presente mesmo nas tragédias de Ésquilo e Sófocles e é, portanto, mais antiga que o próprio Sócrates, então ela não se refere a um elemento extrínseco à tragédia, mas a algo que já se encontra entranhado em seus próprios fundamentos, mais especificamente, em seu componente apolíneo. É como se pudéssemos dizer que, do mesmo modo que posteriormente a tendência apolínea se encasulará no esquematismo lógico, isto é, na tendência socrática (NT 14, KSA 1, p. 94 / tr. br. 89), esta última já se encontrava como que “encasulada” no princípio apolíneo, e vai sendo então aos poucos liberada, até encontrar sua expressão plena em Eurípides, na forma do socratismo estético propriamente dito.

Nesse sentido, não parecem estar corretas nem as interpretações que identificam unilateralmente o socrático ao apolíneo, nem aquelas que negam que haja qualquer relação entre essas duas esferas. O socrático certamente não pode ser reduzido ao apolíneo, mas ele guarda uma relação importante com este último; como vimos, a própria letra nietzscheana dá indicativos dessa relação em diversas ocasiões.<sup>193</sup> Trata-se de uma configuração pulsional específica, ligada a um objeto distinto daquele ao qual estão ligadas as pulsões propriamente artísticas, mas cuja estrutura organizacional já se encontra em potência no conjunto de forças pulsionais que constituem o inconsciente apolíneo-dionisíaco do grego trágico. Se quisermos ser coerentes com nossa interpretação, teremos que dizer que o socrático guarda uma relação importante não só com o

---

192Lopes descreve a tarefa de Nietzsche neste momento nos seguintes termos: “determinar as condições sob as quais uma cultura como unidade de diferentes impulsos pode ser pensada e se torna possível. Segundo o seu diagnóstico, nenhuma cultura moderna pôde satisfazer plenamente estas condições em função da hipertrofia de seu impulso cognitivo. Portanto, caberia à filosofia a tarefa de disciplinar o ímpeto cognitivo da modernidade. Nietzsche identifica na vitória da tendência socrática, que significou a imposição do otimismo teórico sobre a visão trágica de mundo na Grécia clássica, a raiz mais remota deste desequilíbrio dos impulsos no interior da cultura moderna. A tendência socrática ofereceu uma justificativa metafísica para a atividade teórica ao pressupor um acesso cognitivo à essência das coisas e equacionar conhecimento, virtude e felicidade. O imenso progresso das ciências na modernidade deve ser interpretado, sob esta ótica, como um efeito tardio da reviravolta socrática. Os pressupostos metafísicos que asseguram legitimidade à forma de vida incorporada na atividade científica são ainda hoje os pressupostos socráticos.” (Lopes 2008, p. 159) “O ideal da vida teórica teria prosperado no ocidente graças à ignorância de seus próprios pressupostos e natureza. Enquanto se manteve na inconsciência de si mesmo, este ideal pôde fornecer um impulso motivador para a cultura e uma justificação metafísica para a existência. Agora que estes pressupostos vieram à tona, o ocidente parece estar confrontado com três alternativas: a) ou moderar seu apetite pelo conhecimento, contrapondo ao ideal da vida teórica uma visão trágica da existência, que reconhece na ilusão uma condição de vida e diz sim a esta necessidade; b) ou extrair do ideal da vida teórica suas últimas consequências e confrontar-se com o niilismo, o que seria ainda uma alternativa heróica; c) ou entregar-se aos efeitos barbarizantes de uma ciência voltada para a satisfação das necessidades mais grosseiras do egoísmo dos indivíduos e do estado. Esta última opção Nietzsche a descreve em termos muito próximos aos utilizados por Lange para caracterizar os efeitos perversos do materialismo prático. Ela não entra em consideração no que diz respeito às alternativas filosóficas, pois corresponde a uma regressão à barbárie.” (Lopes 2008, p. 174s.)

193Além das passagens já indicadas anteriormente, cf. ainda N 1872, 8[13], onde lemos: “Educação científica. Libertação do instinto. O mestre apolíneo. [...] Luta da mística e da ciência – Dionísio e Apolo.”



apolíneo, uma vez que ele se mostra como um tipo de radicalização do princípio de individuação no âmbito das abstrações lógicas, mas também com o dionisíaco, uma vez que, como vimos nas seções precedentes, o apolíneo e o dionisíaco não devem ser vistos como impulsos ontologicamente independentes, mas sim como configurações específicas de um mesmo conjunto de forças naturais. O socrático seria, nesse sentido, a forma mais rarefeita de sublimação do dionisíaco enquanto impulso disruptivo, mas que guarda, na intensidade de seu engajamento e no horizonte de sua meta, a mesma força instintiva e o mesmo anseio metafísico que se manifesta neste último. Vale lembrar aqui daquela passagem do parágrafo 15, onde Nietzsche sustenta que o estabelecimento do projeto iluminista do socratismo absorveu uma incalculável quantidade de energia psíquica que, se não tivesse sido canalizada, poderia ter como efeito um estado de desagregação sem precedentes e conduzir à barbárie (NT 15, KSA 1, p. 100 / tr. br. 94).

Tendo em vista o que dissemos até aqui, é importante observar que essa ambivalência no tocante à relação entre o socratismo e os impulsos artísticos tem ressonâncias significativas na própria formulação do problema da morte da tragédia enquanto morte por suicídio. Se nos deixarmos levar pelo argumento que deposita a culpa por este importante evento num elemento supostamente externo àquilo que constitui a própria tragédia – isto é, se nos deixarmos levar pelas passagens que concebem o socratismo, de modo um tanto quanto unilateral, como um elemento extrínseco e meramente dissolutivo, que vem a se infiltrar na tragédia exclusivamente pela via da estética de Eurípides, ocasionando assim seu aniquilamento –, perderemos de vista a tese mais interessante que subjaz à afirmação de que a tragédia morreu por suicídio. O socratismo não é exatamente um elemento externo à tragédia, encarnado na figura de Sócrates, espectador e ajudante de Eurípides, e que acabou por ser ocasionalmente nela inserido, engendrando assim seu desmoronamento. O fenômeno da morte da tragédia deve ser descrito antes de tudo como uma *ruptura interna*, ocasionada por um componente pertencente ao mesmo conjunto de forças que constituem seu núcleo criativo. A afirmação de que a tragédia morreu por suicídio não significa simplesmente que ela veio a óbito pelas mãos de um tragediógrafo, mas que o impulso que a assassinou é um rebento daqueles mesmos impulsos que a constituíram,<sup>194</sup> determinado por um arranjo de forças instintivas particular e inaudito que, de algum modo, teve o poder de voltar-se contra seus próprios fundamentos estético-criativos, para exteriorizar-se num tipo de produção

---

194Paula (2009, p. 154) argumenta o seguinte sobre este ponto: “Vale destacar que no *Nascimento da tragédia* [...] Nietzsche menciona que a tragédia morreu 'por suicídio', provavelmente para enfatizar que o impulso que a levou ao seu fim partiu de si mesma”. Note-se, contudo, que a afirmação de que o impulso que a levou ao seu fim partiu de si mesma é muito mais profunda e problemática do que a simples constatação de que ela morreu pelas mãos de um tragediógrafo. A essa afirmação subjaz a tese de que o impulso socrático é, ele mesmo, um rebento daqueles mesmos impulsos que constituíram a tragédia, o que nos levaria a concluir que ele tem uma relação genética não apenas com o apolíneo, mas também, mesmo que indiretamente, com o dionisíaco.

hostil a qualquer traço verdadeiramente artístico.

A imagem do Sócrates musicante representa muito bem o imbricamento desses impulsos. A possibilidade de um Sócrates artístico depende do enraizamento do socratismo no mesmo complexo pulsional que constitui o apolíneo, o dionisíaco e, por conseguinte, o amálgama dessas duas forças. Nascido como expressão difrativa e autofágica de um impulso artístico, o princípio socrático finalmente retorna à sua origem primeira ao se converter novamente em princípio estético, ao dar lugar, no âmbito do desenvolvimento da cultura, ao movimento de transfiguração da ciência em arte e tornar novamente possível, pelas vias da experiência do trágico, a satisfação do impulso fundamental que estava em sua base: o impulso metafísico.

Esse movimento de transmutação se torna necessário, uma vez que, como indicado, a atividade científica, mesmo sendo uma expressão daquele impulso metafísico, não é capaz de satisfazê-lo verdadeiramente. Um dos motivos principais alegados por Nietzsche para este fracasso é o fato de que o formalismo e o esquematismo lógico com os quais opera a ciência, na medida em que só têm lugar à plena luz da consciência, são refratários àquela abertura episódica ao inconsciente que identificamos, nas seções anteriores, como uma das condições de possibilidade da experiência metafísica. A versão estética desse formalismo, tal como se apresenta exemplarmente na tragédia de Eurípides, tem como características, por um lado, a sobrevalorização do diálogo e das disputas dialéticas e a conseqüente desvalorização do papel da música na totalidade da obra; por outro, a inserção do prólogo e do *deus ex machina* para garantir sua completa inteligibilidade do ponto de vista da razão calculadora e do entendimento discursivo. O mesmo ocorre com a ópera, que representa, em sua valorização da erudição e do saber consciente, a dimensão artística da cultura científica moderna. Com a centralidade concedida à palavra e o conseqüente deslocamento para segundo plano do papel da linguagem instintiva, tanto a gestual quanto, sobretudo, a musical, temos uma dissipação do *pathos*, da “alma da ação” propriamente dita (N 1869, 2[11]). Ora, para efeito do drama trágico, como vimos anteriormente, a palavra é o “signo mais deficiente” (ibid.), sendo a música, enquanto modo por excelência de arte inconsciente, o meio privilegiado de comunicação. Sem ela, está vedada a possibilidade de abertura àquele mundo de significação mais profundo, que vai muito além do que é apresentado imediatamente à intuição. Sem ela, a aparência não se torna mais símbolo de uma realidade que transcende os atos individuais, qual seja, a realidade dos estados do desejo engendrados pelos movimentos da vontade inconsciente. Por fim, sem ela, não temos mais acesso, mediante uma forma de *anamnese*, àquela memória arquetípica da qual falamos na seção anterior, de modo que não há mais reprodução, repetição e rememoração no âmbito do inconsciente do espectador. Por conseguinte, as condições de possibilidade da

experiência metafísica, tal como identificada por Nietzsche entre os gregos trágicos, são solapadas.

Um segundo motivo alegado por Nietzsche para a necessária recriação da arte a partir da ciência é o reconhecimento de que esta, ao contrário do que acreditava a ilusão socrática, não é capaz de acessar a essência das coisas, corrigir a existência e conceder-lhe um sentido metafísico. A ela está vetada a possibilidade de uma *justificação metafísica* no sentido mais profundo do termo. Kant e Schopenhauer, enquanto representantes da filosofia crítica, são vistos por Nietzsche como os grandes destruidores, em solo alemão, da ilusão metafísica do socratismo, tendo demonstrado os limites intransponíveis da ciência e, através dessa demonstração, introduzido “um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte” (NT 19, KSA 1, p. 128 / tr. br. 119). À constatação da ilusão metafísica do socratismo científico e ao novo modo de consideração das questões éticas e da arte Nietzsche dá o nome de *conhecimento trágico*:

Agora porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteirços da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio. (NT 15, KSA 1, p. 101 / tr. br. 95)

Do ponto de vista de seu mecanismo psicológico e de sua função terapêutica, o conhecimento trágico não é senão uma retomada, da perspectiva do homem teórico, do modo de satisfação primário do impulso metafísico. Trata-se de um tipo de dialética imanente ao processo sublimatório no âmbito da cultura, vista pelas lentes de uma concepção por assim dizer 'teleológica'. As passagens onde se deixa entrever a ideia de um *telos* deste processo e deste mecanismo são várias: “Essa sublime ilusão metafísica”, escreve Nietzsche em referência àquela fé inabalável no poder do pensamento para conhecer a essência do mundo e corrigir a existência, “é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo.” (NT 15, KSA 1, p. 99 / tr. br. 93) Logo à frente, Nietzsche fala do mito “como a consequência necessária e, mais ainda, como o propósito [*Abisicht*] da ciência.” (ibid.) Um fragmento póstumo apresenta a mesma ideia: “o objetivo [*Ziel*] da ciência que Sócrates inaugurou é o conhecimento trágico como preparação do gênio” (N 1870, 7[174]). Com essa concepção de uma forma de teleologia interna às formas de manifestação das pulsões nas diversas produções culturais, Nietzsche parece elaborar a ideia de um processo

autorregulatório de regeneração e correção dos impulsos envolvidos na construção da história da cultura (Burnham e Jesinghausen 2010, p. 102). A sublimação pelas vias da ciência e sua recondução à arte seriam, assim, um mecanismo central nesse processo de autorregulação das pulsões.

## CAPÍTULO V

### **Inconsciente, percepção e linguagem nos entornos do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873)**

Em alguns fragmentos escritos logo após a publicação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche denomina de “*filósofo do conhecimento trágico*” (N 1872, 19[35]) e de “último filósofo” (N 1872, 19[36]) a figura na qual se personifica aquele retorno à arte a partir da perspectiva do homem teórico. É a ele que Nietzsche atribui a tarefa de impor limites ao desenfreado impulso cognitivo. Não lhe cabe o desenvolvimento de uma nova metafísica, nos moldes da metafísica de Schopenhauer, por exemplo. Ele reconhece que a metafísica foi destituída de sua fundamentação e de sua credibilidade do ponto de vista de uma filosofia crítica, e vê nisso algo trágico. Trágico sobretudo pelo fato de que ele não é capaz de satisfazer seu impulso metafísico fundamental pelas vias do conhecimento científico. Confrontado com os limites deste último, ele se vê impelido a uma nova forma de conhecimento, que reconhece a necessidade da ilusão e retorna à arte em plena consciência do caráter contraditório de sua empreitada. Cabe à filosofia agora a tarefa de dominar a compulsão socrática e o arrebatamento de seu impulso cognitivo através da arte e restabelecer a autoridade desta última na hierarquia das formas de vida e na organização das pulsões no âmbito da cultura. Ciência e filosofia devem ser vistas agora como formas de arte, pois “somente como *arte* é possível ainda um tal sistema” (N 1872, 19[36]).

É no contexto dessas reflexões sobre a problemática relação entre arte, filosofia e ciência que Nietzsche escreve seu famoso texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Neste texto ele elabora, ao lado da oposição entre “homem racional” e “homem intuitivo”, um modelo de compreensão da linguagem que tem uma enorme importância no desenvolvimento de sua noção de inconsciente. Nos deparamos aqui com uma valorização da intuição e da linguagem poética para sua expressão, em detrimento do formalismo e da conceitualidade própria aos modelos científicos. Essa valorização da intuição e da linguagem poética está associada, por um lado, a uma concepção antropológica que identifica no homem um impulso fundamental à formação de metáforas, cuja expressão plena é a criação artística; por outro, a uma concepção epistemológica que reconduz as formas abstratas de conhecimento, inclusive os sistemas lógicos, a um plano intuitivo de transposições figurativas enraizadas nos processos de percepção, cuja dinâmica, por sua vez, responde àquele mesmo impulso à formação de metáforas. Trata-se, portanto, do mesmo plano da arte. Já num fragmento de 1870, onde fala do Sócrates musicante como “homem trágico”, Nietzsche considera a “lógica como uma predisposição artística” (N 1870, 18[13]), em perfeita consonância

com o que dissemos acima sobre a arte e a ciência como formas distintas de sublimação e de expressão de uma mesma base pulsional.

Pretendemos mostrar que uma das motivações centrais de Nietzsche em *Verdade e mentira* é evidenciar a força artística inconsciente que está por trás de todos nossos processos cognitivos. Diferentemente do que ocorre em *O nascimento da tragédia*, a indicação do caráter pervasivo dessa força se dará agora a partir de uma reflexão epistemológica sobre a percepção e sua relação com a formação da linguagem. Um dos fios condutores de Nietzsche é a convicção de que a linguagem é expressão de um movimento ao mesmo tempo crítico e estético-transfigurador. A esse movimento Nietzsche dá o nome de metáfora, e elabora com isso seu modelo tropológico da cognição. A metáfora se mostra assim como uma nova forma de se entender o lugar de transmutação do conhecimento em arte (Reuter 2009, p. 193).

Como pretendemos mostrar, as reflexões sobre a linguagem elaboradas aqui a partir desta perspectiva da arte e da necessidade da ilusão representam, apesar de algumas diferenças, uma importante continuidade com relação às teses sobre as formas de comunicação inconscientes e instintivas apresentadas em *A visão dionisíaca do mundo* e, ao mesmo tempo, uma ruptura com as teses nas quais se baseava a concepção de linguagem formulada no texto *Sobre a origem da linguagem*. Essas continuidades e rupturas no que diz respeito à compreensão da natureza e da origem da linguagem são extensivas às reflexões sobre o inconsciente, de modo que, se temos em mente o texto *Sobre a origem da linguagem*, o que vemos é uma transição de uma noção de inconsciente linguístico de natureza sintático-estrutural para uma noção de inconsciente linguístico semântico-figurativo.

### **V.1. Variações na abordagem do inconsciente linguístico-cognitivo**

O primeiro capítulo deste trabalho teve por objetivo apresentar os primeiros contornos de uma abordagem cognitivista e intencionalista do inconsciente nos apontamentos de Nietzsche sobre Schopenhauer. No terceiro capítulo, apresentamos um desdobramento desta abordagem, seguindo o caminho aberto pela noção de “instinto” a partir da *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, numa concepção de inconsciente cujo caráter cognitivo encontrava um de seus mais importantes modos de expressão na estruturação de uma linguagem inconsciente derivada de certas formas gramaticais originárias. Estas estruturas sintáticas primárias, cuja função cognitiva é análoga àquela dos conceitos puros do entendimento na filosofia transcendental de Kant, seriam responsáveis por estabelecer as formas básicas de apreensão do mundo e de construção de sentido para todos os

indivíduos da espécie humana. Porém, como vimos nas seções precedentes, Nietzsche se distancia dessa abordagem fundamentalmente sintática dos processos inconscientes que estão base da cognição e da formação da linguagem para se voltar, no âmbito de suas reflexões sobre a origem e a função metafísica da arte trágica, para uma abordagem que prioriza os elementos estéticos, isto é, intuitivos na gênese da linguagem. A esta nova forma de compreensão da linguagem está associada uma concepção essencialmente semântica e figurativa. Essa mudança de abordagem fica clara na discussão sobre os modos de comunicação inconscientes elaborada em *A visão dionisíaca do mundo* e da qual tratamos mais acima. Nesse contexto, Nietzsche reconduz a linguagem à sua origem tonal, como expressão do sentimento; ao lado do som entra em cena a mímica gestual, como símbolo das representações inconscientes que acompanham o sentimento. Interessa-lhe sobretudo o modo como se articulam a imagem e o som no interior das redes de significação que se formam a partir da trama simbólica que está na base dessa comunicação inconsciente. “Mas quando é que o homem em estado de natureza alcança o simbolismo do tom? Quando é que a linguagem gestual não é mais suficiente? Quando é que o tom se torna música? Sobre tudo nos mais elevados estados de prazer e desprazer da vontade, como vontade vibrante ou como vontade mortalmente amedrontada, em suma, no *êxtase do sentimento: no brado.*” (DW 4, KSA 1, p. 575) É como se, após ter rejeitado a tese de uma origem interjetiva da linguagem, tal como elaborada por Herder e criticada por ele em *Sobre a origem da linguagem*, Nietzsche se mostrasse agora mais amistoso àquela concepção.

Na verdade, essa mudança de concepção pode ser notada mesmo muito cedo, já no inverno de 1869/70, isto é, ainda no mesmo período de composição de *Sobre a origem da linguagem*. Num fragmento desta época, ele escreve: “Do brado, juntamente com o gesto que o acompanha, se originou a *linguagem*: aqui, a essência da coisa é expressa através da entonação, da força, do ritmo, e através do gesto bucal é expressa a representação de acompanhamento, a imagem da essência, o fenômeno.” (N 1869, 3[15]) Valendo-se, como o faz em praticamente todas as formulações de sua metafísica de artista, do dualismo schopenhaueriano entre vontade (essência) e representação (fenômeno), Nietzsche estabelece já aqui a tese de uma dupla natureza da linguagem, que será desenvolvida posteriormente em *A visão dionisíaca do mundo*. A linguagem consiste em dois elementos básicos, que tiram sua força performativa do instinto inconsciente: um elemento pertencente à dimensão tonal, cuja expressão mais geral, originária e primitiva é o brado, e um elemento relativo à gesticulação. O primeiro, musical por excelência, é a forma primária de expressão de um conteúdo afetivo.

Vale notar ainda, nesse contexto, que essa relação entre linguagem, música e afeto já havia

sido pensada por Nietzsche em termos muito próximos a estes, mesmo antes da composição de seu texto sobre as origens da linguagem de 1869. Num fragmento de 1867,<sup>195</sup> ele lista uma série de efeitos que a audição musical deve engendrar e dos quais deve partir qualquer análise estética da música. São estes os efeitos dos sons, das sequências tonais, do ritmo e da harmonia. O mais importante neste texto, porém, é a compreensão da origem da linguagem tonal a partir daquela interioridade pulsional do organismo, como uma forma de linguagem dos afetos. Nietzsche compara a linguagem humana ao canto dos animais e estabelece um paralelo entre a interjeição e a palavra. Trata-se de entender a linguagem a partir de sua essência tonal, isto é, musical. Tudo aqui já aponta para as teses que estão na base de sua interpretação da arte em *O nascimento da tragédia*. Com isso, ele se coloca ao lado de Herder no tocante à concepção de uma origem interjetiva da linguagem, que será rejeitada por ele quando de sua leitura de Hartmann dois anos depois. O que vemos nesse momento, portanto, é um Nietzsche oscilante em seu modo de conceber a origem da linguagem e os fundamentos inconscientes a partir dos quais ela se desenvolve.

Se entendermos que a leitura de Hartmann teve uma forte influência no modo como ele concebia o inconsciente e a linguagem – e essa é, de fato, a nossa aposta – então é justo supor que, particularmente no ano de 1869, sobretudo após seu engajamento com a terceira *Crítica* de Kant, Nietzsche se aproximou, do ponto de vista de uma abordagem cognitiva do inconsciente e da linguagem, de um certo transcendentalismo, tal como defendido por Hartmann em seu capítulo sobre o inconsciente na linguagem. Isso o afastou de concepções de cunho mais empirista como aquelas de Herder e de Schopenhauer. O retorno a essas concepções se dará pela via da reflexão estética, que prepara o solo para a concepção de *O nascimento da tragédia*, e se estenderá ao modelo tropológico desenvolvido em seguida em *Sobre verdade e mentira*.

O conceito que dá forma a este modelo é o conceito de *metáfora*. Na retórica, a metáfora é, ao lado de sinédoque e da metonímia, um dos mais importantes tropos. Ela designa o que podemos chamar de deslocamento semântico, mediante o qual um conceito assume um sentido diverso de seu sentido originário, mas que guarda com esse uma analogia. A analogia é, assim, um componente essencial da metáfora. Nietzsche manteve um contato intenso com a retórica clássica, tendo oferecido uma série de preleções sobre o tema na universidade de Basel entre 1872 e 1873, ou seja, no mesmo período de composição de *Verdade e mentira*. Mas o uso que ele faz da noção de metáfora neste texto vai muito além desse sentido estrito derivado da retórica clássica. Ele se apropria de tal noção para a elaboração de um modelo descritivo dos processos cognitivos de construção de uma imagem de mundo, o que corresponde a uma tentativa de trazer para o interior

---

195BAW III, p. 350. Sobre esse fragmento, cf. ainda Garcia 2008, p. 80.



da reflexão filosófica elementos teóricos retirados tanto da filologia quanto da ciência da natureza, particularmente da fisiologia. Como veremos na sequência, a influência de autores como Lange, Schopenhauer e Hermann von Helmholtz é fundamental para a formulação daquele modelo.

Dentro desse contexto, a metáfora designa então uma função cognitiva, de modo que a relação entre o mundo representado subjetivamente em nossa consciência e o mundo existente objetivamente é definida como uma relação “retórica”. Trata-se de uma transposição, para o plano epistemológico, das categorias definitórias dos deslocamentos semânticos na esfera da linguagem. Com a caracterização daquela função cognitiva pela noção de metáfora, o que se tem em vista é a impossibilidade de satisfação do critério de adequação almejado pelas teorias da verdade que dão sustentação às mais diversas formas de metafísica. Mas essa resignificação epistemológica da metáfora tem consequências importantes também para a compreensão de sua função propriamente linguística. Trata-se de ressaltar o fato de que a linguagem é, em sua essência, metafórica. A irreduzível metaforicidade da linguagem em geral é uma consequência direta do caráter metafórico da própria cognição.

Essas teses foram desenvolvidas por Nietzsche sob influência da leitura da obra de Gustav Gerber, *A linguagem como arte (Die Sprache als Kunst)*.<sup>196</sup> Grande parte dos exemplos apresentados por Nietzsche no terceiro capítulo de seu curso sobre retórica antiga para ilustrar os tropos da metáfora, da metonímia e da sinédoque, assim como todos os exemplos de mesma natureza invocados em *Verdade e mentira* para sustentar a tese de que a linguagem não é a expressão adequada da realidade, são retirados desta obra de Gerber. Dela é extraída a tese fundamental segundo a qual a palavra é a “reprodução de um estímulo nervoso em sons” (VM, KSA 1, p. 878 / tr. br. 30).<sup>197</sup> Tanto Gerber quanto Nietzsche defendem que a linguagem em geral é fundamentalmente metafórica, no sentido amplo do termo, isto é, figurativa. Ela é, assim, reconduzida à sua origem imagética. Nas notas para seu curso sobre retórica, Nietzsche escreve: “Todas as palavras são em si e desde o início, com relação ao seu significado, tropos.”<sup>198</sup> O que se pretende ressaltar aqui é o fato de que o caminho percorrido pela informação que chega aos órgãos dos sentidos até se concretizar como significado na palavra pressupõe uma série de mudanças entre “meios” materialmente diferentes. A cada mudança entre esses meios, Nietzsche identifica um processo metafórico: “primeiramente, um estímulo nervoso transposto (*übertragen*) em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E a

---

196As referências que se seguem às iniciais “tr. br.” indicam a paginação na tradução brasileira de Fernando Barros.

Para uma discussão detalhada da influência de Gerber sobre o jovem Nietzsche, cf. Meijers e Stingelin 1988; Meijers 1988; Reuter 2009, p. 79ss.

197Cf. Reuter 2009, p. 80.

198*Darstellung der antiken Rhetorik*, in: KGW II/4, p. 426. Doravante, DR.

cada vez mais uma completa mudança de esferas, passagem para uma esfera inteiramente diferente e nova.” (VM, KSA 1, p. 879 / tr. br. 31)

Tanto Gerber quanto Nietzsche possuem um esquema descritivo da transposição de esferas desde o estímulo nervoso até a constituição da linguagem enquanto tal (cf. Meijers 1988, p. 386). Gerber, porém, diferentemente de Nietzsche, não se vale da noção de metáfora para descrever a passagem do estímulo nervoso à imagem, o que diz algo acerca da interpretação que o próprio Nietzsche faz do conceito ao tomá-lo literalmente no sentido de *Übertragung* (transposição, tradução, transferência) e aplicá-lo aos processos relativos à transposição fisiológica do estímulo nervoso à constituição de uma imagem cognitiva do mundo fenomênico. Com efeito, o termo alemão *Übertragung* como aponta Emden (2005, p. 94), é o correlato literal do termo grego *metaphora*, introduzido por Aristóteles na sua *Retórica*, livro que foi também uma das fontes de Nietzsche para a composição dos seus cursos sobre a retórica antiga.<sup>199</sup> Emden (2005, p. 96) chama atenção então para o fato de que “*Übertragung* e transferência são os termos que a fisiologia e a psicologia do século XIX utilizavam para denotar a relação entre estímulos nervosos iniciais e estados mentais subseqüentes.” Nesse sentido, o termo se mostra como termo chave para a compreensão da relação entre estímulo nervoso, percepção e pensamento, à qual corresponde uma transição do âmbito da cognição inconsciente para a construção de uma imagem de mundo consciente e dotada de sentido.

Aquela primeira metáfora da qual fala Nietzsche na passagem que citamos acima, isto é, a transposição do estímulo nervoso em imagem, parece desempenhar um papel central em suas reflexões, pois ela representa o “fenômeno originário” (N 1872, 19[217]) da *Übertragung*, a partir do qual todo um mundo de significação será construído. A imagem originária, que é resultado da primeira transposição, instaura consigo um quadro referencial primitivo, de cuja semântica inconsciente dependem todas as relações semânticas posteriormente construídas. Todo o arcabouço linguístico está ancorado nessa dimensão inconsciente da cognição, caracterizada por Nietzsche em alguns fragmentos como um puro “pensamento em imagens (*Bilderdenken*)” (N 1872, 19[78], 19[107]). Disso resulta que, ao contrário do que vimos no texto *Sobre a origem da linguagem*, o que está em jogo aqui, quando falamos de uma linguagem inconsciente, não é mais o caráter estrutural das formas sintáticas, mas sim o caráter dinâmico das figuras semânticas e a anterioridade lógica destas últimas com relação às primeiras.

Enquanto toda metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe sempre escapar a qualquer rubrica, o grande edifício dos conceitos apresenta a estrita regularidade de um

---

199Cf. DR, p. 443: “Como designação para *Uebertragungen*, os gregos tinham, em primeiro lugar (Isócrates, por exemplo), μεταφορά, também Aristóteles.” Cf. ainda: Meijers e Stingelin 1988, p. 364.

columbário romano e exala, na lógica, aquele rigor e frieza que são próprios da matemática. Aquele que é impregnado desta frieza quase não será capaz de crer que mesmo o conceito, duro como o osso e cúbico como um dado e como ele intercambiável, *resta apenas como resíduo de uma metáfora*, e que a ilusão da transposição estética de uma excitação nervosa em imagens, se não é a mãe, é entretanto a avó de todo conceito. (VM, KSA 1, p. 882 / tr. br. 38. Grifo nosso)

Ainda nesse contexto, vale notar o seguinte: é verdade que, se comparadas àquilo que é dito no texto sobre as origens da linguagem, as teses acerca da comunicação inconsciente presentes em *A visão dionisiaca do mundo* e a teoria da linguagem elaborada em *Verdade e mentira* guardam uma grande semelhança e apresentam uma importante continuidade. Como argumenta Venturelli (2003, p. 23), a interpretação da relação entre linguagem tonal e linguagem gestual elaborada por Nietzsche no primeiro texto o conduz a uma concepção estética da linguagem segundo a qual sua estrutura lógica e conceitual é um produto tardio, que surge a partir de uma petrificação da unidade viva entre a imagem e o som. Essa unidade viva é o que há de propriamente artístico nos modos de expressão. A estrutura conceitual só toma forma quando essa unidade é dissolvida, o som desaparece e um símbolo lexical é gravado na memória (DW 4, KSA 1, p. 576). As semelhanças entre essas teses e aquilo que é dito na passagem de *Verdade e mentira* citada acima são claras. Apesar disso, não podemos deixar de notar que existe entre elas também uma diferença relevante. No texto de 1873, a origem da linguagem não é mais reconduzida à sua dimensão tonal, como expressão do sentimento, mas sim à sua dimensão figurativa,<sup>200</sup> como expressão de um impulso artístico que Nietzsche denominará de “impulso à formação de metáforas” (VM, KSA 1, p. 887 / tr. br. 45), e sobre o qual falaremos adiante. Trata-se, assim, de um outro tipo de estrutura semântica, introduzida pelo filósofo como alternativa ao modelo em voga na segunda metade do século XIX que buscava explicar o mecanismo cognitivo responsável pela constituição da percepção sensível através da chamada teoria das inferências inconscientes.

## **V.2. O modelo tropológico contra a tese das inferências inconscientes**

A teoria das inferências inconscientes remonta à concepção schopenhaueriana do caráter intelectual da intuição, tal como vimos rapidamente no primeiro capítulo deste trabalho. Para Schopenhauer, a intuição de um objeto empírico se dá a partir da aplicação do princípio de causalidade às impressões sensíveis, operação na qual o entendimento (visto como um componente cognitivo da própria faculdade sensível) refere o efeito sofrido diretamente no corpo a uma causa projetada externamente no espaço, e que é então intuída enquanto objeto. No cerne destas reflexões

---

<sup>200</sup>Sobre isso, cf. Reuter 2009, p. 82.

está o problema da transição entre a dimensão material do estímulo corporal e o estado mental, intencional, que dele resulta. Esta tese teve um grande impacto sobre a fisiologia dos órgãos dos sentidos na segunda metade do século XIX na Alemanha. O pensador que talvez tenha lhe concedido o maior peso no interior de sua teoria da percepção é o fisiólogo Hermann von Helmholtz. Sabemos que Nietzsche acompanhava com grande interesse os debates científicos da época, e uma de suas principais fontes deste período, a *História do materialismo* de Lange, concede um espaço importante às teses de Helmholtz, na medida em que elas representavam uma tentativa de reinserir Kant nas disputas epistemológicas, interpretando os resultados empíricos das pesquisas no campo da fisiologia dos órgãos sensoriais como uma confirmação das teses idealistas de Kant (Lopes 2008, p. 44).

O primeiro contato de Nietzsche com a tese em questão se deu provavelmente em suas leituras de Schopenhauer, mas ele não parece mostrar interesse pelo problema antes do início dos anos 70, época na qual encontramos várias referências ao conceito nos fragmentos póstumos.<sup>201</sup> Os diversos fragmentos deste período que atestam uma confrontação de Nietzsche com a teoria das inferências inconscientes apontam para uma recusa deste modelo explicativo. A cognição inconsciente não seria de natureza propriamente inferencial, isto é, lógico-predicativa, mas puramente intuitiva, imagética e semântica. O desenvolvimento desse modelo alternativo parece ser resultado da confluência de diversas fontes com base nas quais Nietzsche buscou uma compreensão mais adequada dos processos inconscientes que subjazem à nossa apreensão do mundo. Dentre essas fontes se destacam Lange, Helmholtz, Friedrich Zöllner, Afrikan Spir, Gustav Gerber e Hartmann. É sobre a importância dessa confluência de fontes que falaremos rapidamente na sequência.

### V.2.1. As fontes de Nietzsche

O primeiro nome a ser destacado neste contexto é, sem dúvida, Lange. Ele sustenta a necessidade de uma reinterpretação da filosofia transcendental kantiana à luz das descobertas no campo da fisiologia, o que implica uma naturalização do *a priori* e de toda a esfera do transcendental, mas a manutenção da tese epistemológica de base do idealismo, segundo a qual nosso conhecimento está incontornavelmente limitado à esfera do puro fenômeno (cf. Lange 1866, p. 4s.). Nesse sentido, ele defende que o *a priori*, isto é, aquilo que condiciona de antemão toda nossa experiência, deve ser reconduzido à nossa organização psicofísica, e que, enquanto tal, ele não pode ser descoberto pelo método transcendental dedutivo, introspectivo ou reflexivo, como

---

201Cf. por exemplo N 1872, 19[107], 19[147], 19[164] e 19[217].

queria Kant, mas somente por meio da investigação fisiológica (Lange 1866, p. 30s.). O que temos aqui é uma interessante sobreposição de posições materialistas com intenções idealistas, próprias à filosofia transcendental, concebida sob a égide da fisiologia da percepção. O objetivo deste entrelaçamento de posições é demonstrar os limites do materialismo no que concerne às suas ambições dogmáticas e ontológicas. Isso se torna possível na medida em que o materialismo, levado às suas últimas consequências, se converte numa forma consequente de idealismo:

O que é um corpo? O que é a matéria? O que é o físico? [...] a fisiologia de hoje, assim como a filosofia, deve nos dar a seguinte resposta a essas questões: que isso tudo são apenas nossas representações; representações necessárias, representações resultantes de leis naturais, mas ainda assim elas não são coisas em si mesmas.

A consideração materialista consequente se converte assim imediatamente em uma consideração idealista consequente. Não devemos pressupor qualquer lacuna em nosso ser. Não devemos atribuir algumas funções particulares de nosso ser a uma natureza física, outras a uma natureza espiritual; antes, temos todo o direito de pressupor para tudo, inclusive para o mecanismo do pensamento, condições físicas, e não descansar até que as tenhamos encontrado. (Lange 1866, p. 496s.)

A tese apresentada ao final desta passagem constitui uma das principais críticas de Lange à versão kantiana do idealismo transcendental, que se baseia na oposição entre a espontaneidade do entendimento e a passividade da sensibilidade. A esta oposição corresponde, no processo de construção da percepção sensível, a oposição entre forma e matéria. Segundo Lange, os experimentos no campo da fisiologia dos órgãos sensoriais indicam que “as sensações podem se estruturar e ordenar sem que precisemos supor uma forma 'pura', externa ao material das sensações, como condição de possibilidade da intuição sensível.” (Lopes 2008, p. 69s.) A passagem na qual esta crítica é apresentada de modo mais claro é a seguinte:

Kant acredita poder alcançar seu objetivo considerando isoladamente as funções principais do espírito, negligenciando sua coesão psicológica, para ver quais elementos a priori nelas se encontram. Nesse sentido, ele supõe a existência de duas fontes básicas do conhecimento humano, a *sensibilidade* e o *entendimento*. Com olhar profundo, ele nota que ambas talvez se originem de uma raiz comum, por nós desconhecida. Hoje, essa suposição já pode ser vista como confirmada; [...] através de certos experimentos da fisiologia dos órgãos sensoriais, os quais demonstram incontestavelmente que, já nas impressões dos sentidos, que parecem ser absolutamente imediatas, atuam certos processos que, através de eliminação ou adição de certos componentes lógicos, correspondem de forma notável às deduções e às falácias do pensamento consciente. (Lange 1866, p. 251)

O que se destaca nesta passagem é a tese de que a intuição sensível não ocorre de modo confuso, mas é estruturada *a priori*, e que esta estruturação lógica corresponde a um ato cognitivo que tem lugar no inconsciente (Reuter 2009, p. 32). O pano de fundo desta concepção de Lange é

justamente a teoria da natureza inferencial da percepção desenvolvida por Helmholtz, ou seja, a tese das inferências inconscientes. Segundo Helmholtz, a percepção sensível se funda numa operação inconsciente que consiste em inferir do efeito sentido pelos órgãos sensoriais a causa dessa sensação, a qual é associada a um objeto no mundo. Essa operação tem a mesma natureza lógica de uma dedução, “na medida em que extraímos do efeito observado sobre nossos sentidos a representação de uma causa desse efeito, enquanto, de fato, só podemos perceber diretamente as excitações nervosas, isto é, sempre apenas os efeitos, nunca os objetos externos.” (Helmholtz 1867, p. 430). De acordo com esse modelo, a percepção deve ser vista como uma forma de juízo teórico, o que resulta numa teoria intelectualista acerca do modo como a informação que chega aos órgãos sensíveis é elaborada (Reuter 2009, p. 111). Um dos aspectos essenciais desse processo de elaboração é seu caráter de universalidade. A esse caráter de universalidade estão associadas ainda regularidade e necessidade, já que toda percepção sensível se origina graças a um princípio lógico idêntico àquele que governa nossos juízos. Com efeito, Helmholtz se move dentro de um quadro apriorístico universalista de feições kantianas, que constitui o pano de fundo de suas investigações. Para ele, os órgãos dos sentidos operam sempre segundo “leis fixas e invariáveis, e não podem absolutamente operar de outra forma” (Helmholtz 1855, p. 20), uma vez que sua atividade está ligada a uma operação que corresponde a uma lei do pensamento anterior a toda experiência, a saber, a lei da causalidade. Nesse sentido, a contribuição da fisiologia no que diz respeito à investigação empírica da percepção sensível seria exatamente a mesma de Kant com relação à teoria das representações<sup>202</sup> e os resultados da fisiologia da percepção representariam uma “confirmação empírica de algumas das teses epistemológicas de Kant.” (Lopes 2008, p. 44)

Um outro autor que concedeu um peso importante a esta teoria, e com cuja obra Nietzsche teve contato, é Friedrich Zöllner.<sup>203</sup> Seu papel no debate da época é indissociável de sua polêmica com Helmholtz no tocante à paternidade da tese das inferências inconscientes. Ele afirma que Helmholtz se apropria das teses de Schopenhauer ao mostrar como a percepção visual resulta de uma elaboração de dados sensíveis na qual ocorrem inferências inconscientes e uma série de complexas operações intelectuais. Orsucci (1994, p. 198) afirma que Zöllner, ao tratar da “intelectualidade” da percepção sensível e reconduzi-la a uma “necessidade causal” – que constitui o fundamento da operação cognitiva de projeção da impressão sensível no mundo exterior e, portanto, de sua conversão em representação –, avança no sentido de entender essas “inferências

---

202Helmholtz afirma a continuidade entre a filosofia kantiana e a fisiologia da percepção em uma conferência proferida em homenagem a Kant, intitulada “Über das Sehen des Menschen”, apresentada em Königsberg no início de 1855 (cf. Helmholtz 1855, p. 41s.)

203Nietzsche faz sucessivos empréstimos da obra *Über die Natur der Cometen* de Zöllner entre novembro de 1872 e abril de 1874 na biblioteca de Basel (cf. Orsucci 1994, p. 118s.).

analógicas”<sup>204</sup> como verdadeiros reguladores das funções vitais. A “necessidade causal” determinaria o processo perceptivo de duas formas: em primeiro lugar, ao atribuir à impressão sensível uma causa e promover assim a representação de um objeto; em segundo lugar, ao produzir uma antecipação intelectual dos efeitos de um fenômeno do ponto de vista de seu caráter vantajoso ou prejudicial com relação à nossa preservação. Isso se daria de modo automático, pela indução de sentimentos de prazer e desprazer: “Por ocasião da percepção de um fenômeno natural, nós antecipamos, por meio de inferências inconscientes, a partir de um estado atual, as modificações que ocorrerão na sequência e, de acordo com seu caráter vantajoso ou perigoso para nós, reagimos com uma sensação de desprazer ou de prazer”.<sup>205</sup>

Importante neste contexto é a elaboração da hipótese de que o efeito das inferências analógicas só ocorre em associação aos sentimentos de prazer e desprazer. De igual relevância é a tese mais especulativa segundo a qual esses processos seriam extensivos à matéria em geral, e não apenas à matéria orgânica complexa. Inspirado no voluntarismo de Schopenhauer, Zöllner parte da hipótese de que, mesmo na esfera do inorgânico, os processos são determinados pelo princípio do prazer e do desprazer, e que portanto devemos atribuir aos átomos do mundo inorgânico uma capacidade primitiva de sensação. Um importante exemplo empregado por ele, e que é utilizado também por Nietzsche em diversas ocasiões, é o exemplo do cristal. Caso fôssemos capazes de perceber, por meio de órgãos sensoriais extremamente sutis e complexos, os movimentos moleculares de agrupamento e ordenação de um cristal, provavelmente tomaríamos por injustificado nosso juízo comum de que aqueles movimentos ocorrem sem qualquer tipo de excitação sensível.<sup>206</sup> Nesse sentido, ele insere o modelo das inferências inconscientes numa visão de mundo pampsiquista que, inspirada em Schopenhauer, guarda semelhanças importantes com a visão de mundo apresentada na *Filosofia do inconsciente* de Hartmann.

Apesar de não tecer nenhum comentário mais elaborado sobre a teoria das inferências inconscientes, nem mesmo no capítulo em que trata do papel do inconsciente na constituição da percepção sensível, Hartmann a menciona nas considerações iniciais de sua obra, onde discute rapidamente as teorias do inconsciente existentes em sua época e a noção de “representação inconsciente”. Sua referência é à versão desta tese apresentada por Wundt e corroborada por Helmholtz, segundo a qual seria necessário, para explicar a origem da percepção, recorrer a operações inferenciais de natureza inconsciente (Hartmann 1869, p. 19). Como já apresentamos anteriormente as principais teses de Hartmann sobre a percepção sensível e sobre o princípio

204O termo *Analogieschluss* de Zöllner aparece em dois fragmentos de Nietzsche deste período (N 1872, 19[209] e 19[227]).

205Zöllner, *Über die Natur der Cometen* (1872), apud. Orsucci 1994, p. 198.

206*Über die Natur der Cometen*, p. 320, apud. Reuter 2009, p. 77.

teleológico por trás da intuição do espaço, nos limitaremos a observar, aqui, que a presença da *Filosofia do inconsciente* nas reflexões de Nietzsche nos entornos de *Verdade e mentira* é indireta, mas marcante, como pretendemos mostrar mais à frente.

De um modo geral, portanto, podemos dizer que a tese das inferências inconscientes, sobretudo em sua versão helmholtz-langeana, implica, por um lado, a validade universal e *a priori* do princípio de causalidade, um princípio *mental* entendido como fundamento lógico da percepção; por outro, porém, ela converte essa função lógica numa função psicofisiológica, pois não se trata mais, como em Kant, de um entendimento puro que aplica espontaneamente um conceito às impressões recebidas passivamente pela sensibilidade, mas, antes, são os próprios órgãos sensoriais e a estrutura psicofísica a eles associada que operam de modo inferencial, interpretando causalmente as impressões sensíveis. Sendo assim, a fisiologia da percepção, na medida em que se ocupa dessa *organização psicofísica* (para usar o termo empregado por Lange), seria a via mais adequada para a descoberta dos princípios *a priori* da cognição.

Essa teoria é criticada por um outro autor de quem Nietzsche retirou inspiração para algumas de suas reflexões epistemológicas: Afrikan Spir. Spir representa um movimento que vai na contramão da tendência hegemônica nas primeiras décadas da segunda metade do século XIX (representada muito bem por figuras como Lange e Helmholtz) que buscava uma assimilação do materialismo ao kantismo mediante uma naturalização dos seus aspectos transcendentais.<sup>207</sup> O objetivo deste filósofo era restabelecer a filosofia transcendental em sua dimensão própria, através de uma reforma de suas bases teóricas. Spir reivindicava a especificidade da reflexão filosófica e do seu método, em contraposição aos métodos das ciências naturais, e visava portanto não uma assimilação do materialismo, mas uma compartimentalização dos saberes que resguardava à análise autorreflexiva a prioridade de método no âmbito das investigações epistemológicas.

Dois são os argumentos centrais mobilizados por Spir contra a tese das inferências inconscientes: 1) em primeiro lugar, esta tese estaria em contradição com a natureza *imediate* do conhecimento dos corpos. Na medida em que explica nossa percepção dos objetos empíricos e, portanto, nossa crença na existência do mundo exterior, a partir da aplicação de uma regra inferencial de natureza lógica, esta tese não seria capaz de explicar a força persuasiva, a certeza intuitiva e a imediaticidade da nossa apreensão do mundo fenomênico. Ou seja, ela não seria capaz de explicar o fato de que a realidade é representada em nossa consciência de modo absolutamente imediato e com uma força de persuasão fenomenologicamente irresistível. Na qualidade de uma regra hipotética, o princípio de causalidade só poderia nos fornecer um conhecimento teórico-

---

207As reflexões que se seguem são desenvolvidas com mais detalhes em Mattioli 2013b.



discursivo acerca do mundo exterior – como o conhecimento que temos acerca das relações causais *entre* os fenômenos –, jamais um conhecimento intuitivo imediato *dos* próprios fenômenos. Este último pressupõe uma norma cognitiva categórica que afirma incondicionalmente a substancialidade do mundo ao aplicar o *conceito de objeto como substância* (derivado do princípio lógico de identidade, entendido por Spir como único elemento realmente *a priori* de nossa estrutura cognitiva) às impressões sensíveis, interpretando essas impressões como qualidades diversas de um mesmo objeto ontologicamente autônomo. Nesse sentido, o princípio de identidade atua também como discriminante ontológico, pois estabelece a norma *a priori* para a determinação e fixação do conteúdo factual da representação enquanto objeto empírico, garantindo assim objetividade à experiência. O caráter incondicional dessa lei do sujeito cognoscente e de sua aplicação é o que, para Spir, explica a imediaticidade da certeza que temos da existência do mundo exterior, de modo que o princípio de causalidade está a ela subordinado; 2) em segundo lugar, aquela teoria fisiológica da percepção, ao reconduzir o princípio cognitivo que determina nossa apreensão do mundo a uma função orgânica que pode ser estudada pelas ciências empíricas, desconheceria o estatuto particular da *afirmação* envolvida no processo de representação, cuja natureza fundamentalmente lógica não se deixaria explicar por meio de leis físicas. Para Spir, leis físicas (fisiológicas) podem explicar certas operações psicológicas de associação, assim como as *causas mecânicas* da cognição resultantes de nossa organização corporal, mas são incapazes de dar conta dos princípios lógicos do conhecimento.<sup>208</sup> É sobretudo com relação a este ponto que o programa de Spir de renovação da filosofia crítica mais se distancia da tendência hegemônica na segunda metade do século XIX alemão de naturalização do transcendental. Ele resguarda, na cognição, um espaço lógico irreduzível ao âmbito de explicação dos modelos das ciências naturais, conservando assim um método de investigação específico para a filosofia, que concerne ao que poderíamos chamar hoje de espaço lógico-normativo das razões, diferentemente das ciências naturais, que se ocupa com o espaço físico-descritivo das causas.

Um importante fragmento de 1872 é bastante elucidativo no que diz respeito à recepção por

---

<sup>208</sup>Para Spir, um princípio ou lei do conhecimento é uma disposição interna do sujeito a “referir a objetos o conteúdo que lhe é dado” e, segundo a natureza desse conteúdo, formar juízos acerca da existência e da natureza dos objetos. Spir define as leis lógicas envolvidas na cognição como “*princípios gerais de afirmações sobre objetos*”, isto é, uma necessidade interna de *ter uma crença acerca dos objetos*”. Uma tal disposição jamais poderia ser produto de causas físicas: “a este tipo de leis chamamos leis lógicas, e estas são, segundo sua essência mais íntima, distintas das leis físicas objetivas às quais pertencem também as leis da associação.” (Spir 1877 I, p. 76) Essas leis de associação são secundárias com relação à lógica judicativa de aplicação do conceito de substância às sensações. Enquanto um processo como o das inferências inconscientes poderia ser explicado fisicamente a partir de um vocabulário fisiológico (incluindo-se o psicológico ou associativo), o *fato* da consciência, que é acompanhado da evidência fenomenológica da existência de corpos fora de nós (ou do sentimento de evidência, mesmo que sua correspondência objetiva seja falsa), só pode ser explicado por um esquema lógico-judicativo que transcende a constituição biológica do homem (Reuter 2009, p. 96). Trata-se no fim das contas de um esquema lógico-metafísico do qual Spir retirará implicações ontológicas.

Nietzsche das teses de Spir sob influência de sua leitura da *Sprache als Kunst* de Gerber. Trata-se do fragmento 19[242], que corresponde a uma das primeiras anotações escritas a partir da leitura de Spir. A leitura atenta deste fragmento é importante pois nos permite tornar clara, a nosso ver, uma das principais motivações de Nietzsche para o desenvolvimento de seu modelo tropológico, que se opõe tanto a Spir quanto ao modelo das inferências inconscientes.

Neste texto, Nietzsche retoma uma discussão de Spir acerca dos juízos sintéticos, reinterpretando-a e chegando à conclusão de que os processos que estão na base de nossa cognição são de natureza ilógica e implicam o caráter ficcional e antropomórfico do conhecimento. Na passagem retomada por Nietzsche no fragmento em questão, Spir analisa a natureza dos juízos que fundam nossa representação e nosso conhecimento do mundo empírico. Para ele, a representação que possuímos de um mundo exterior preenchido por corpos só é possível por meio da aplicação de um princípio cognitivo *a priori* que age categorialmente sobre todo conteúdo sensível fixando-o como identidade e unidade. Este princípio, identificado por Spir ao princípio de identidade, seria o elemento fundamental de organização da experiência, a partir do qual seríamos capazes de estabelecer e identificar objetos empíricos estáveis, compreendidos como substâncias, a partir dos dados sempre instáveis das sensações. Enquanto elemento constitutivo da representação, portanto, o princípio de identidade, ao estabelecer a norma *a priori* para a determinação do conteúdo sensível da representação enquanto objeto empírico, garantiria objetividade à experiência, atuando como *discriminante ontológico*. Contudo, tomado em sua expressão meramente lógica, o princípio de identidade permite apenas juízos tautológicos do tipo  $A = A$ , ao passo que o juízo que nos permite descrever a representação de um objeto empírico, apesar de conter em si uma aplicação categorial do princípio de identidade, é de outra natureza. Nesse sentido, na passagem retomada por Nietzsche no fragmento 19[242] Spir escreve:

Que representação alguém obteria da essência de um lápis, por exemplo, caso se lhe dissesse apenas: o lápis é o lápis? Obviamente nenhuma. Para descrever o lápis, precisaríamos nos expressar mais ou menos assim: o lápis é uma coisa extensa, é alongado, fino, tem forma cilíndrica, é colorido, duro, pesado, etc. Vemos aqui, portanto, toda uma quantidade de qualidades contidas ou abarcadas numa unidade (o lápis), as quais são todas diferentes umas das outras.

Ora, a unidade do diverso é chamada em geral de *síntese*, e as proposições nas quais a essência de uma tal unidade é expressa são chamadas proposições *sintéticas* ou juízos *sintéticos*. A fórmula geral das proposições sintéticas, a expressão geral de uma síntese, é a proposição: “A é B”.<sup>209</sup>

Spir entende aqui a síntese como momento constitutivo de nossa apreensão do mundo empírico, caracterizado por uma pluralidade de objetos que abarcam uma diversidade de qualidades. É somente por meio de um ato de síntese que somos capazes de perceber qualidades diversas – que

<sup>209</sup>Spir, *Forschung nach der Gewissheit*, p. 13, *apud* D'Iorio, 1993, p. 261.

correspondem a uma pluralidade de impressões sensíveis no sujeito – como pertencentes a uma mesma coisa, compreendida como unidade deste diverso. A partir da passagem citada é possível vislumbrar o que, para Spir, constitui a condição sob a qual se nos torna possível a experiência de objetos em geral. O objeto, enquanto unidade de qualidades diversas, é o resultado de um juízo sintético no qual certos complexos de sensações são referidos a um substrato. Segundo Spir, este juízo (ou síntese) se funda, em última instância, na lei lógica fundamental do sujeito cognoscente, a qual postula uma substância idêntica a si mesma como suporte das sensações dadas na percepção. Sem a necessidade subjetiva originária de postular objetos incondicionados e que permanecem os mesmos, nenhuma experiência do mundo seria possível. Com efeito, o que de fato percebemos daquilo a que chamamos “objetos” é meramente uma pluralidade de qualidades e atributos ligados por uma certa lei, em conformidade com a qual eles sempre aparecem juntos. Contudo, pensamos um objeto ou um corpo, para além desses complexos de sensações, “como uma unidade individual que é por assim dizer o suporte das qualidades [...] Aqui, o esforço do pensamento é claramente o de apreender as muitas qualidades simplesmente como diversos lados da essência una e indivisível da coisa.” (Spir 1873 I, p. 321) Entre o conceito de substância, derivado imediata e originalmente do princípio de identidade, e a necessidade de representar coisas ou objetos existentes por si mesmos, deve haver então uma relação lógico-predicativa que, por sua vez, corresponde ao quadro judicativo no interior do qual as proposições sintéticas são formadas.

No fragmento 19[242], Nietzsche retoma a passagem de Spir citada acima e escreve:

A essência da definição: o lápis é um corpo alongado, etc. A é B. O que é alongado é, aqui, ao mesmo tempo colorido. As qualidades contêm apenas relações.

Um corpo determinado é igual tantas e tantas relações. Relações jamais podem ser a essência, mas apenas efeito da essência. O juízo sintético descreve uma coisa segundo seus efeitos, isto é, essência e efeitos são identificados, isto é, uma metonímia.

Portanto, na essência do juízo sintético jaz uma *metonímia*, isto é, uma *equação falsa*.

Ou seja, *as inferências sintéticas são ilógicas*. Quando as aplicamos, pressupomos a metafísica popular, isto é, aquela que considera efeitos como causas.

O conceito “lápis” é confundido com a “coisa” lápis. O “é” no juízo sintético é falso, ele contém uma transposição, duas esferas distintas são colocadas lado a lado, entre as quais jamais pode ocorrer uma equação.

Vivemos e pensamos sob efeito do *ilógico*, no não-saber, no falso saber. (N 1872, 19[242])

Num movimento argumentativo que aponta numa direção divergente das intenções teóricas de Spir, que aloca os juízos sintéticos num espaço lógico cuja base é a lei da identidade, Nietzsche, discutindo diretamente com o modelo das inferências inconscientes, compreende aqui estes juízos

como resultado de uma *transposição semântica* (metonímica) que corresponde à confusão ou inversão entre essência e efeito. Identificando essa operação semântica a uma equação falsa, Nietzsche conclui que as inferências sintéticas são *ilógicas*, e isso, ao que parece, por dois motivos: a) primeiramente porque Nietzsche não acredita que o processo fisiológico de transposição de um estímulo nervoso em imagem possa ser descrito em termos lógicos, já que ele ocorre numa esfera da cognição desprovida de signos abstratos e cujas associações analógicas (metafóricas) não possuem uma forma dedutiva-inferencial ou mesmo predicativa, estando *aquém* de qualquer estrutura lógica ou conceitual; b) em segundo lugar, porque a confusão entre causa e efeito, descrita por Nietzsche como uma metonímia, transgride as regras lógicas e conceituais que estruturam nossa compreensão racional do mundo, correspondendo assim a uma aplicação inadequada do princípio de razão. Ora, é justamente desse modo que o jovem Nietzsche, sob influência da leitura de Gerber, compreende o princípio que atua inconscientemente na cognição: como uma operação ilógica, metafórica (metonímica), que confunde impressões subjetivas com qualidades objetivas imanentes a um objeto, e projeta então falsamente este complexo de impressões como um objeto no mundo exterior. Essa é exatamente a definição que o autor de *Die Sprache als Kunst* dá para a figura da metonímia: inversão de causa e efeito. Ele associa esse tropo à nossa forma de aplicação do princípio de causalidade, como quando dizemos, por exemplo: “essa bebida é amarga, em vez de: a bebida suscita em nós uma sensação desse tipo”; ou “a pedra é dura, como se a dureza fosse outra coisa que um juízo nosso”.<sup>210</sup> Acompanhando a argumentação de Gerber, Nietzsche afirma em *Verdade e mentira*:

Deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão. [...] como estaríamos autorizados a dizer: a pedra é dura: como se “duro” nos fosse conhecido de outra forma e não simplesmente como uma excitação absolutamente subjetiva! (VM, KSA 1, p. 878 / tr. br. 30s.)

As reflexões de Gerber, que servem a Nietzsche como fonte de inspiração, constituem um complexo entrelaçamento de abordagens. Como argumenta Reuter (2009, p. 83), ao lado das ciências da linguagem, principalmente da etimologia, encontram-se referências à estética romântica, sobretudo na ideia de um impulso artístico, e um recurso à fisiologia dos sentidos, a partir da qual ele desenvolve os fundamentos epistemológicos de sua filosofia. É a fisiologia que fornece as bases para um modelo de compreensão da linguagem no qual o caráter figurativo e imagético da linguagem assume o lugar central. Ao mesmo tempo, a fisiologia traz consigo, assim como no caso de Lange e Helmholtz, um traço idealista que conduz a uma crítica radical do conhecimento. Não fosse sua inserção no quadro das investigações fisiológicas da época, as reflexões de Gerber sobre a

210 Gerber, G. *Die Sprache als Kunst*. Erster Band. Bromberg, 1871, p. 394, *apud* Meijers e Stingelin, 1988, p. 357.

figuratividade da linguagem seriam destituídas de sua relevância epistemológica. Sua tese de que a linguagem é retórica em sua essência se baseia em duas coisas: por um lado, numa compreensão da arte que remonta à estética de algumas vertentes do idealismo especulativo e, por outro, num modelo fisiológico de estímulo e reação. Sua abordagem combina a concepção de um impulso estético fundamental com uma reflexão sobre o conhecimento orientada segundo a lógica da percepção sensível. Esses dois momentos constituem os pilares de sua teoria estética da linguagem, que vincula arte e conhecimento. Com base nessa concepção de uma linguagem que é, em última instância, uma obra de arte viva, Gerber se coloca como um crítico do apriorismo kantiano, que está igualmente na base do transcendentalismo defendido por Spir. Não há algo como conceitos puros, seja na forma das categorias do entendimento kantianas, seja na forma do princípio de identidade de Spir. Nesse sentido, Gerber afirma que “aquilo que Kant começou a investigar sob o nome de 'Crítica da razão pura' deve agora ser desenvolvido sob o nome de crítica da razão impura, da razão tornada objeto, como crítica da linguagem, portanto.”<sup>211</sup>

Num outro fragmento do mesmo caderno de notas, onde fala do pensamento de Tales como uma transposição de inúmeros efeitos a uma qualidade originária, Nietzsche apresenta mais uma vez a definição de metonímia, formulada por Gerber, como a confusão de um predicado com a definição de uma essência: “uma inferência falsa. Um predicado é confundido com uma soma de predicados (definição). [...] Teremos entendido as inferências falsas de modo mais correto, porém, se as entendermos como metonímias, isto é, retoricamente, poeticamente. Todas as *figuras retóricas* (isto é, a essência da linguagem) são *falácias lógicas*. Com isso tem origem a razão!” (N 1872, 19[215]). É com base nesse modelo retórico, extraído de Gerber, que Nietzsche se distanciará da teoria das inferências inconscientes.

### V.2.2. “São tropos, não inferências inconscientes...”

O texto principal no qual Nietzsche apresenta seu modelo tropológico como alternativa à tese das inferências inconscientes encontra-se no fragmento 19[217]: “São tropos, não inferências inconscientes, sobre os quais repousam nossas percepções sensíveis.” Como vimos, o modelo das inferências inconscientes, que visava explicar os mecanismos fisiológicos que dão origem à percepção sensível, era o modelo em voga na segunda metade do século XIX alemão, em cujo ambiente intelectual prevalecia uma forte tendência de naturalização do transcendental que tinha nas ciências empíricas seu referencial metodológico. Friedrich Albert Lange e o fisiólogo kantiano Hermann von Helmholtz eram dois dos principais representantes desse movimento. Afrikan Spir, ao

---

<sup>211</sup>Gerber, *Die Sprache als Kunst*, apud. Reuter 2009, p. 83.

contrário, era um crítico desse modelo e da tendência que ele representava, uma vez que seu projeto de renovação da filosofia crítica partia do pressuposto de que a filosofia deveria se valer de um método próprio de investigação, baseado na análise *a priori* de nossas funções cognitivas. O modelo tropológico desenvolvido por Nietzsche no início da década de 70 sob influência da leitura de Gerber, por sua vez, pretende apresentar uma alternativa à tese das inferências inconscientes, sem contudo perder de vista a orientação das ciências empíricas.

É possível dizer que o que está por trás desse debate é uma versão do problema da relação entre mente e corpo e da lacuna explicativa. Podemos reduzir os estados intencionais resultantes da percepção sensível ao mecanismo fisiológico que está em sua base? Como se dá a passagem da esfera do estímulo para a esfera da imagem? A tese das inferências inconscientes, tal como apresentada por Lange, por exemplo, procura traduzir o ato perceptivo num modelo explicativo capaz de superar o dualismo kantiano entre entendimento e sensibilidade. Mas como devemos entender esses processos inconscientes? Sobre qual base eles ocorrem? Trata-se de processos físicos ou de um ato mental? Como sugere Reuter (2009, p. 35), o significado daquela “conversão” do materialismo em idealismo, da qual fala Lange, depende da resposta que se dará a esta pergunta. A argumentação de Lange, baseada na teoria de Helmholtz, é mais ou menos a seguinte: Helmholtz afirma que a percepção sensível depende de uma atividade psíquica e, portanto, constitui parte essencial da psicologia cognitiva. Inferências inconscientes não são apenas análogas às inferências realizadas pelo entendimento sob a luz da consciência, elas *são* inferências realizadas pelo entendimento, porém de modo inconsciente. Contudo, uma vez que se tenha atribuído aos órgãos dos sentidos a capacidade de estruturação lógica, isto é, uma vez que se tenha integrado o entendimento à sensibilidade, o materialismo estaria em condições de afirmar que a tese de que essa estruturação é resultado de uma disposição psíquica é inteiramente dispensável. Tratar-se-ia meramente de um mecanismo cerebral, isto é, físico, que apenas na perspectiva de primeira pessoa assumiria a aparência de fenômeno mental.

A única saída vislumbrada por Lange em face deste constrangimento teórico é ressaltar que os resultados mais recentes da fisiologia dos sentidos nos devem convencer de que mesmo as premissas materialistas do argumento acima apresentado se referem ao âmbito da representação. Como ele argumenta na passagem que citamos na seção anterior, às perguntas: o que é o corpo?, o que é a matéria?, o que é a realidade física?, receberemos sempre, da própria fisiologia materialista, a mesma resposta: são representações. Sob a égide deste argumento transcendental-idealista, o materialismo se mostra como mera perspectiva subjetiva de acesso às coisas pelas vias dos sentidos. Do ponto de vista assumido por Lange, o fato de que as inferências inconscientes se fundam na

nossa “organização” torna impossível que elas sejam definidas claramente como processos físicos ou atos psíquicos; elas seriam ambos ao mesmo tempo, e o fundamento dessa unidade permanece inexplicável (Reuter 2009, p. 36). Porém, uma vez que Lange, em clara oposição a Kant, pretende que esse mecanismo cognitivo *a priori* seja investigado pelas ciências empíricas, há que se atribuir razão a Spir quando reconhece nele algo da ordem das causas mecânicas da cognição.

No que diz respeito à recepção deste modelo por Nietzsche, ele parece ter vislumbrado as dificuldades envolvidas na tese das inferências inconscientes partindo da convicção de que o processo fisiológico de transposição de um estímulo nervoso em uma imagem não pode ser descrito em termos lógicos.<sup>212</sup> A eles tampouco caberia atribuir universalidade e necessidade. Ora, como vimos, o modelo desenvolvido por Helmholtz e incorporado por Lange às suas reflexões afirma que nossa imagem do mundo sensível se origina graças a um princípio atuante nos órgãos sensoriais que seria, em última instância, idêntico àquele que rege nossos juízos lógicos. Tendo em vista o pressuposto da validade universal e *a priori* do princípio de causalidade, os órgãos responsáveis pela construção do mundo fenomênico operariam então segundo leis fixas e invariáveis, de forma que sua operação seria acompanhada de necessidade e universalidade. Ao afirmar que são tropos, não inferências inconscientes, sobre os quais repousam nossas percepções sensíveis, Nietzsche parece querer ressaltar que necessidade, universalidade e logicidade são características conceituais interconectadas e que pertencem estruturalmente a um nível de abstração que não corresponde à dinâmica contingente dos processos inconscientes que estão na base da cognição. Ele compreende o mecanismo ao qual se refere a tese das inferências inconscientes como um mecanismo de produção de analogias, e hesita em assentir que a formação de uma analogia possa conter a forma de uma dedução lógica (Reuter 2004, p. 368). Com efeito, deduções lógicas pressupõem uma estrutura simbólica específica que pertence àquele columbário conceitual entendido por Nietzsche, em *Verdade e mentira*, como um produto tardio da formação de metáforas (VM, KSA 1, p. 882 / tr. br. 38). É sobre a base destas últimas que se origina a cognição, e elas devem ser descritas, antes, como contingentes, individuais e ilógicas.

Tudo aquilo que sobreleva o homem ao animal depende dessa capacidade de volatilizar as metáforas intuitivas num esquema, de dissolver uma imagem num conceito, portanto; no âmbito daqueles esquemas, torna-se possível algo que nunca poderia ser alcançado sob a égide das primeiras impressões intuitivas: erigir uma ordenação piramidal segundo castas e gradações, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, delimitações, que agora faz frente ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais consolidado, universal, conhecido, humano e, em virtude disso, como o mundo regulador e imperativo. (VM, KSA 1, p. 881s. / tr. br. 37s.)

---

212Sobre isso, cf. ainda Mattioli 2010.

É nesse sentido que Nietzsche entende nossas operações “inferenciais” (projetivas) como operações ilógicas, ou mesmo como falácias, pois elas estão aquém de qualquer estrutura formal e não são justificadas nem justificáveis por regras conceituais de natureza lógica – ao contrário, devido a seu caráter semanticamente arbitrário, elas ferem essas regras. É por isso que no fragmento 19[242], no qual Nietzsche retoma a discussão de Spir acerca dos juízos sintéticos, ele afirma que nós pensamos e vivemos constantemente sob o efeito do ilógico, na medida em que só construímos o mundo fenomênico com base em processos de metaforização que carregam em si uma arbitrariedade semântica incontornável. Dentro desse contexto, torna-se claramente compreensível o projeto de Nietzsche de substituir o modelo no qual a percepção sensível é explicada em termos inferenciais, ou seja, segundo uma operação da mesma natureza daquela que executamos ao deduzir de determinadas premissas uma conclusão lógica, por um modelo no qual a percepção é descrita em analogia com as operações que efetuamos ao construir enunciados figurativos. Segundo ele, a noção mais adequada para designar a passagem do estímulo nervoso à imagem é, como vimos, *Übertragung*, termo interpretado literalmente como *metáfora*. Essa noção faria jus tanto ao caráter contingente do processo, que não pode ser pensado segundo regras lógicas, já que ocorre numa esfera desprovida de signos linguísticos, quanto àquilo que, de acordo com ele, está na base de toda atividade corporal: o impulso artístico definido no quadro antropológico de *Verdade e mentira* como impulso fundamental do homem.

Pode-se concluir do que foi dito acima que o modelo teórico no qual é formulado o conceito de metáfora do jovem Nietzsche é quase estritamente semântico, no sentido de que todo o universo de imagens, intuições e figuras retóricas que constitui a base dos processos de construção do mundo fenomênico pode ser descrito em termos por assim dizer 'atomísticos', isto é, segundo um padrão no qual imagens, no interior de uma longa cadeia, são selecionadas, assimiladas, traduzidas e substituídas por outras sem recurso a um esquema estrutural que orientaria essa seleção segundo regras fixas, lógicas, universais ou necessárias. Nota-se que o movimento argumentativo apresentado por Nietzsche nesses textos aponta numa direção que diverge tanto do modelo das inferências inconscientes quanto dos pressupostos teóricos do transcendentalismo de Spir, na medida em que este último pressupõe uma estrutura formal, um conceito *a priori* de Ser, do “idêntico a si mesmo”, numa esfera da cognição que, segundo a posição do jovem Nietzsche, está aquém de toda forma conceitual ou lógico-predicativa. Isso implica a concepção de um inconsciente fundamentalmente dinâmico que condicionaria todas as operações cognitivas segundo um conjunto de deslocamentos e transposições que podem ser descritos em termos puramente figurativos.

Dentro desse contexto, a atribuição a Nietzsche de uma concepção essencialmente semântica



da natureza da linguagem e da cognição tem por consequência as seguintes teses: o estado cognitivo a partir do qual se constitui a linguagem é formado por unidades semânticas primitivas, as imagens. Não há, em princípio, uma estrutura judicativa ou proposicional da qual dependa o sentido dessas unidades primitivas. Elas já constituem por si mesmas conteúdos semânticos, referenciais, dotados de valor de verdade: eles podem ser considerados verdadeiros ou falsos na medida em que representam um determinado estado de coisas no mundo. As estruturas judicativas são construídas posteriormente com base em processos de abstração que se dão mais ou menos do seguinte modo: inicialmente, uma imagem é fixada na mente e a ela é associado um som; mediante eliminação das diferenças intrínsecas ao conteúdo perceptivo primário, o mesmo som passa a valer para várias imagens semelhantes, e se torna um símbolo aceito convencionalmente por uma comunidade de indivíduos; a partir desse signo linguístico e de sua inserção numa cadeia de outros signos forma-se uma rede de significação na qual conteúdos são articulados, por um lado, em função de suas relações de semelhança, entre gênero e indivíduo, etc.; por outro, em função das convenções sociolinguísticas, que funcionam como um eficiente mecanismo de unificação das representações.

Aqui, Nietzsche se inspira no universo das teorias contratualistas, argumentando que, para sair do estado de natureza, no qual o intelecto é usado como instrumento privativo enquanto faculdade de dissimulação para fins de sobrevivência, os indivíduos estabelecem um contrato com vistas à construção de um mundo comum, “sancionado por regras que garantem a uniformidade das representações por meio de uma homogeneidade das designações” (Lopes 2006, p. 72). É aqui que surge a legislação da linguagem, que fornece ao mesmo tempo as primeiras leis da verdade. Ou seja, a partir de um determinado ponto, o processo de formação da linguagem é coextensivo ao processo de socialização. Em analogia com o modelo do contrato, a linguagem comum aparece como um “acordo de paz” que estabelece um conjunto fixo e obrigatório de convenções linguísticas. Essa condição, porém, parece conduzir o indivíduo a um conflito, uma vez que sua necessidade artística de criação livre de sons, que tem suas raízes no que Nietzsche chama de “impulso à formação de metáfora”, é restringida pelas convenções do contrato social. Seguindo Gerber, Nietzsche sustenta que a linguagem surge originalmente como produto de um impulso artístico, ou seja, por uma necessidade estética natural ao homem que, livre em sua individualidade criativa, produz metáforas para expressar suas sensações e sentimentos. Ao ser confrontado com a necessidade de socialização, porém, esse impulso tem de ser restringido por um contrato visando uma uniformidade nas designações, que garantirá a comunicação e a vida comum, e impedirá o surgimento de um 'cenário babélico'.

Nesse sentido, para Nietzsche, o significado da arte está associado ao fato de que, através

dela, as convenções estabelecidas são como que suspensas; no âmbito da arte, pode-se romper com aquilo que foi fixado contratualmente, de modo que o artista é aquele que escapa da uniformidade dos signos e se apropria do mundo de uma forma inteiramente criativa e produtiva, dando expressão ao inconsciente e trazendo novamente à tona aquela operação originária do intelecto em sua função imaginativa.

### V.3. Inconsciente, imaginação e memória

Inspirado nas teses de Gerber, Nietzsche ressalta o aspecto criativo dos processos cognitivos inconscientes que estão na base percepção, como uma forma primária de expressão do impulso estético no âmbito orgânico, e que, enquanto tal, é marcado pelo emblema da contingência. Numa importante passagem de *Verdade e mentira*, ele escreve:

A própria relação de um estímulo nervoso com a imagem gerada não é, em si, algo necessário; mas, quando justamente a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e foi herdada por muitas gerações de homens, até que, por fim, aparece junto à humanidade inteira sempre na sequência da mesma ocasião, então ela termina por adquirir, ao fim e ao cabo, o mesmo significado para o homem, como se fosse a imagem exclusivamente necessária e como se aquela relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada constituísse uma firme relação causal (VM, KSA 1, p. 884 / tr. br. 42).

A relação entre o estímulo nervoso e a imagem gerada não deve ser entendida como uma relação causal, mas antes, como diz Nietzsche algumas linhas acima, como uma “relação *estética*”. Trata-se aqui de uma referência àquela atividade artística à qual Gerber alude insistentemente. Essa primeira metáfora, que corresponde à suposta projeção causal, à confusão entre efeito e substância, e que é interpretada como metonímia, Nietzsche a denomina, no fragmento 19[217], “fenômeno originário”. A este fenômeno está vinculada ainda a capacidade de identificar semelhanças, isto é, de associar imagens em função de uma analogia percebida de modo inconsciente e transformada em signo mnêmico. De modo análogo à caracterização da primeira metáfora como “fenômeno originário”, Nietzsche caracteriza essa atividade mnêmica como “processo originário”. A memória é vista, assim, como um mecanismo primitivo de assimilação do real, anterior à consciência e à capacidade de fazer inferências causais (N 1872, 19[161]).<sup>213</sup> No fragmento 19[147], Nietzsche reconduz explicitamente as inferências inconscientes à memória, que associa experiências e intuições similares e dá origem ao sentimento de relação causal. Assim, este último é produzido, antes de mais nada, por uma imagem mnêmica. A tese, apresentada na passagem de *Verdade e mentira* citada acima, segundo a qual uma mesma imagem, gerada milhões de vezes e herdada por

---

213Cf. sobre isso Lopes 2008, p. 211, nota 167.

muitas gerações, acaba por assumir o significado de efeito necessário de um estímulo, pode ser explicitada se temos em mente o que diz Nietzsche, nesses apontamentos, sobre a função cognitiva primitiva da memória. É a partir dela que devemos compreender os mecanismos de hereditariedade por trás da fixação de certas imagens no inconsciente coletivo da espécie.<sup>214</sup> Essa atividade mnêmica pertence essencialmente à dinâmica do inconsciente e fornece uma explicação do modo como certas imagens são associadas sem que para isso seja necessário o recurso a uma estrutura conceitual ou a uma operação guiada por regras e funções lógicas.

No fragmento 19[107], Nietzsche é claro ao qualificar o que ele chama de “pensamento inconsciente”: ele “tem de ocorrer sem conceitos: portanto, em *intuições*.” É a esse “pensamento em imagens (*Bilderdenken*)” que ele reconduz as inferências inconscientes neste contexto. “As *inferências* inconscientes me causam dúvidas: será, antes, aquela transição de uma imagem a outra” (N 1872, 19[107]). A noção de *Bilderdenken* aparece em mais dois apontamentos desse caderno (19[78] e 19[87]), sempre no mesmo contexto, qual seja, a discussão acerca do modo como a imaginação inconsciente opera a partir de funções cognitivas anteriores a qualquer estruturação lógica, sintática ou predicativa. Nietzsche se refere a esse pensamento em imagens ainda como “pensamento originário (*Urdenken*)” (19[66] e 19[226]), de modo que há uma associação clara entre as noções de *Urprozess*, *Urphänomen*, *Urdenken* e *Bilderdenken*.

Há duas observações a serem feitas aqui no que diz respeito à relação entre memória, imaginação e inconsciente: em primeiro lugar, o uso dos termos *Urprozess* e *Urdenken*, nestes apontamentos, é bastante sugestivo se temos em mente o que dissemos no capítulo anterior acerca da repetição do processo originário no inconsciente do artista, por ocasião das nossas discussões sobre o significado do efeito trágico e as formas do atavismo no interior da metafísica estética de *O nascimento da tragédia*. Ali, a noção de *Urprozess* era usada para falar da repetição, no artista, de um processo de criação protagonizado pelo uno primordial ou, se quisermos, pelas forças primordiais da natureza. Dissemos ali que essa tese, apesar de ser formulada no contexto da metafísica de artista e estar claramente impregnada da retórica que lhe é própria, poderia ter uma versão metafisicamente menos onerosa. A nosso ver, essa versão se encontra justamente nessas reflexões acerca do processo de produção de imagens no inconsciente do indivíduo, cuja dinâmica corresponde ao fenômeno fisiológico primário que está na base de toda percepção do mundo e que é expressão de uma força natural compreendida como impulso artístico-produtivo. Em segundo lugar, a compreensão da memória e de sua função na constituição dos mecanismos de hereditariedade, como espaço de fixação e de transmissão de imagens mnêmicas no âmbito do inconsciente coletivo

---

<sup>214</sup>Sobre isso, cf. o importante fragmento 19[162]: “O homem carrega consigo a memória de todas as gerações passadas.” (N 1872, 19[162])

da espécie, retoma, do ponto de vista de uma teoria fisiológica, o tema do atavismo. Nietzsche parece flertar aqui com algumas teses oriundas de um pampsiquismo um tanto quanto difuso, que atribui à matéria a capacidade de sensação e memória (N 1872, 19[161], [162] e [164]). Ao que tudo indica, além da obra de Hartmann, a leitura da obra de Friedrich Zöllner, *Über die Natur der Cometen*, parece ter servido a Nietzsche como porta de entrada para a incorporação destas teses, inspiradas sobretudo no voluntarismo de Schopenhauer.<sup>215</sup>

Como veremos em um pouco mais de detalhes à frente, a tese nietzscheana que mais parece se nutrir dessa perspectiva pampsiquista é a tese de uma força estética atuante no nível do orgânico. Nietzsche reinsere a noção schopenhaueriana de vontade em suas reflexões sobre a fisiologia e, num sentido que aponta na mesma direção de sua metafísica de artista, porém num vocabulário menos oneroso do ponto de vista metafísico, interpreta esse conceito tendo em vista sobretudo a tendência da vontade à produção de formas. O que está por trás da *Kunstkraft*, aludida em diversas ocasiões como um impulso natural do organismo, parece ser justamente a concepção de uma necessidade estética da vontade, ou, para usar um termo correlato, da natureza. Nesse sentido, tanto a necessidade quanto a capacidade artísticas se mostram como qualidades endógenas do orgânico. Na qualidade de ser orgânico, o homem não se diferencia do restante dos animais por sua natureza artística, mas sim pela especificidade dos modos de expressão dessa natureza. Esta seria, aos olhos de Nietzsche, objeto de investigação do que ele chama de “fisiologia superior”: “a fisiologia superior, sem dúvida, compreenderá as forças artísticas já em nosso devir; na verdade, não apenas no homem, mas também [a força artística] do animal: ela dirá que, com o *orgânico*, também se inicia o *artístico*.” (N 1872, 19[50])<sup>216</sup>

Como vimos, é esta tese que se encontra por trás da interpretação nietzscheana da função a um só tempo cognitiva e estética de nossos órgãos dos sentidos. Nesse contexto, a noção de símbolo assume um novo sentido. A linguagem é simbólica na medida em que é o *medium* de representação de uma imagem. A imagem, por sua vez, é simbólica na medida em que é *medium* de representação de um estímulo nervoso. “Nossa relação com todo ser verdadeiro é superficial, nós falamos a linguagem do símbolo, da imagem” (N 1872, 19[67]). No âmbito do inconsciente figurativo, a capacidade de apreender e produzir símbolos é fundamental para a realização de todas nossas operações cognitivas, desde a percepção consciente do mundo até a construção de sentido e a comunicação. Essa capacidade de produção e de compreensão de símbolos, que deve ser reconduzida à “relação estética” que há tanto entre o “sujeito” e o “objeto” quanto entre o estímulo nervoso e a imagem, requer “uma esfera intermediária e uma força mediadora livremente criativa e

---

215Cf. Orsucci 1994, p. 200.

216Cf. sobre isso Reuter 2009, p. 233.

inventiva” (VM, KSA 1, p. 884 / tr. br. 41). Essa liberdade de criação é o que confere ao produto da operação metafórica a marca da contingência, como dissemos anteriormente.

O papel que é concedido por Nietzsche, no processo de construção do conhecimento, àquela esfera intermediária, à força mediadora responsável pela capacidade de produção e compreensão de símbolos, é análogo ao papel que tem a faculdade da imaginação na composição da experiência dentro da arquitetura transcendental das faculdades formulada por Kant. Trata-se justamente do papel de mediação, atribuído a uma faculdade de síntese, antes que do fluxo difuso de sensações possa surgir algo como uma percepção coerente do mundo articulada em torno de conceitos.<sup>217</sup> Mas se, em Kant, pelo menos no que diz respeito às operações cognitivas responsáveis pela constituição da experiência enquanto tal, a síntese da imaginação é guiada pelo entendimento puro e, nessa medida, recebe dele seu caráter de *espontaneidade*, por outro lado, a força criadora do inconsciente tem, em Nietzsche, uma espontaneidade própria, e não opera em conformidade a conceitos nem segundo um esquema que visa a subsunção da intuição a um conceito. A conceitualização é, como vimos, um produto tardio, que vai, antes, na contramão da espontaneidade originária própria àquela força criadora:

Somente pelo esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que desagua em efervescente fluidez da capacidade primitiva da fantasia humana, tão somente pela crença imbatível de que *este sol, esta janela, esta mesa* são uma verdade em si, em suma, apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência (VM, KSA 1, p. 883 / tr. br. 40s.).

Essa “massa imagética” em “efervescente fluidez” da qual fala Nietzsche nesta passagem não é outra coisa que o *Bilderdenken*, aquele pensamento inconsciente que ocorre puramente em imagens. No fragmento 19[78], encontramos uma divisão desse processo cognitivo em duas funções, às quais se associa uma força determinada: “1) A força que produz a abundância de imagens” e “2) a força que seleciona o semelhante e o acentua.” Reuter (2009, p. 237) afirma que, com essa definição do pensamento em imagens, está determinado para Nietzsche o princípio do juízo, isto é, da *Urteilkraft*. Para ele, o *Bilderdenken* é parte de um processo judicativo. A força que produz as imagens seria a imaginação (*Einbildungskraft*), ao passo que a força que seleciona as

---

<sup>217</sup>É digna de nota, neste contexto, a apresentação kantiana da imaginação como uma “função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência” (CRP, A 78 / B 103); do mesmo modo, a definição do esquematismo da faculdade da imaginação como “uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos.” (CRP, A 141 / B 180-181) Essa definição da imaginação é um ponto de partida privilegiado para leituras que buscam determinar uma noção de inconsciente no pensamento kantiano (cf. La Rocca 2008, p. 461).

imagens, na medida em que revela uma competência de decisão, seria a faculdade do juízo (*Urteilsvermögen*). Essa leitura aponta para uma interessante analogia com o modelo kantiano da cognição, mas, a nosso ver, há um problema aqui no que diz respeito à caracterização da estrutura judicativa pressuposta nessa dinâmica cognitiva. Se em Kant, como vimos, a faculdade do juízo não pode ser pensada desligada da estrutura conceitual do entendimento, sendo que, no caso da cognição propriamente dita (diferentemente do que ocorre no juízo estético), toda sua função depende da determinação deste último, em Nietzsche o *Bilderdenken* é não só autônomo, como primitivo. É ele que determina o conceito, não o contrário. Sendo assim, ele não pode ser parte de um processo judicativo, uma vez que ele é originário, ou seja, é logicamente anterior a qualquer função judicativa. Naquele mesmo fragmento 19[78], lemos o seguinte: “ao pensar, já devemos ter aquilo que procuramos, por meio da fantasia – somente então pode a reflexão julgar.” A reflexão e o intelecto, por sua vez, executam sua função judicativa, que consiste na seleção de imagens a partir de uma grande cadeia imagética produzida espontaneamente, com apoio da memória. Esta, porém, não funciona a partir de regras intelectuais determinadas *a priori*, mas segundo uma organização fisiológica dentro da qual são inscritas e gravadas, *a posteriori*, certas imagens mnêmicas em virtude da frequência e da intensidade de determinados estímulos e sensações.<sup>218</sup> “É um longo caminho até a abstração.”

Isso não significa, porém, que não haja uma dimensão que possamos denominar 'transcendental' nesse complexo de operações cognitivas. A atividade originária de transposição de um estímulo nervoso em imagem, que depende da ação do que Nietzsche chama de “fantasia”, é a primeira etapa no processo de determinação de qualquer conteúdo intencional e, conseqüentemente, a primeira etapa do surgimento da consciência. Aqui, a dimensão inconsciente de produção metafórica é o '*bathos* da experiência' de Nietzsche. O inconsciente se revela assim como espaço transcendental de constituição de mundo, na medida em que a metáfora incorpora em si a função transcendental de antecedente e condicionante de toda experiência possível.

Tendo isso em vista, podemos dizer que a referência a Kant é válida e justificada do ponto de vista sistemático, mas somente se estivermos dispostos a desconceitualizar e desintelectualizar inteiramente os processos judicativos. Essa releitura do kantismo já havia sido feita no interior do modelo das inferências inconscientes, do qual Lange se serve para fundamentar sua tese da unidade entre entendimento e sensibilidade. Aos olhos de Nietzsche, porém, esse modelo não se mostrou eficaz em sua tentativa de responder ao problema da relação entre estímulo e imagem. Pressupor uma inferência lógica no âmbito dos processos fisiológicos seria atribuir capacidades

---

218Cf. por exemplo N 1872, 19[161] e 19[87].

demasiadamente intelectuais e abstratas às funções orgânicas. Ele parece se valer então da analogia com os processos biológicos reprodutivos para sustentar a tese de que o que há de mental ou intencional no âmbito do orgânico deve ser pensado em analogia com a produção artística (N 1871, 16[13]), e não com os raciocínios lógicos.<sup>219</sup> Como se pode entrever, o que está por trás dessas reflexões é uma importante tese antropológica, que identifica no “impulso à formação de metáforas” o “impulso fundamental do homem, ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso, renunciar-se-ia ao próprio homem” (VM, KSA 1, p. 887 / tr. br. 45).

#### V.4. O impulso à formação de metáforas e a dinâmica teleológica do inconsciente

O tema com o qual nos deparamos no desenrolar da seção anterior configura um problema central que acompanha indiretamente a maior parte das reflexões de Nietzsche elaboradas no contexto de *Verdade e mentira* e que pairava sobre as grandes cabeças da época como um grande

---

<sup>219</sup>É verdade que, em dois fragmentos deste caderno de anotações, Nietzsche parece hesitar em conceder que os processos de produção e seleção de imagens possam ocorrer aquém de toda lógica. Já no fragmento 19[78], discutido acima, ele se pergunta: “o que é de fato 'lógico' no pensamento em imagens?”. Note-se que o termo “lógico” é colocado entre aspas. Ademais, Nietzsche não responde à pergunta, o que nos leva a interpretá-la como mero indicativo de uma certa hesitação. Igualmente, no fragmento 19[107], ele escreve: “este pensamento em imagens não é a princípio de natureza rigorosamente *lógica*, mas ainda assim mais ou menos lógico. O filósofo se esforça então em colocar, no lugar do pensamento em imagens, um pensamento em conceitos”. Mais uma vez, não fica claro em que consistiria o aspecto propriamente lógico do *Bilderdenken*, mas essas passagens certamente corroboram a aproximação estabelecida por Reuter entre essas reflexões de Nietzsche e a teoria da cognição de Kant. Com efeito, uma forma de interpretar o problema apresentado nesses fragmentos é referindo-o à questão acerca da condição de possibilidade da categorização e da estruturação das imagens em formas conceituais fixas. Como seria possível trazer a rede dinâmica de imagens à unidade estrutural e categorial do conceito se nessa rede mesma já não houvesse algum elemento de logicidade que tornasse essa categorização possível? Em outras palavras: como poderia algo lógico se originar dessa rede semântica de imagens, se ela já não contivesse, mesmo que de forma primitiva, um certo esquema sintático? Como vimos, o problema em questão pode ser pensado em analogia com o problema kantiano da intermediação entre o diverso caótico da intuição sensível e a unidade categorizante do conceito. Em Kant, o problema é supostamente resolvido através da noção de uma faculdade sintetizante que pertenceria, em certo sentido, à sensibilidade, mas também ao entendimento, e cujo fundamento último repousaria na unidade sintética da apercepção transcendental. Esta, por sua vez, é vista como uma unidade formal da consciência, sob a qual recaem todos os conceitos puros *a priori* do entendimento. Entretanto, para o Nietzsche de *Verdade e mentira*, nem a consciência, nem os conceitos possuem estatuto transcendental ou *a priori*. Se podemos falar num transcendental aqui (e acredito que podemos), este deve ser identificado à estrutura cognitiva referida pela noção de metáfora, isto é, deve ser alocado na dimensão do inconsciente, da produtividade e da espontaneidade do impulso artístico. A estrutura conceitual, por sua vez, não é senão um resíduo de metáfora, assim como toda a lógica que se funda na abstração constitutiva desses conceitos. Ou seja, os processos de base da cognição ocorrem aquém de toda sintaxe. Em que sentido, então, devemos entender que aquele pensamento em imagens, que ocorre numa esfera anterior à esfera dos conceitos, deve ser em alguma medida lógico ou conter algum tipo de logicidade? Essa ambiguidade presente na compreensão do jovem Nietzsche de como construímos uma imagem de mundo a partir de operações de caráter figurativo, mas sob as quais talvez precisássemos supor algum tipo de estruturação lógica, já aponta para seu futuro abandono da noção de metáfora como modelo descritivo da cognição. Segundo nossa leitura, Nietzsche abandonará o modelo topológico da cognição, assim como a noção de um inconsciente essencialmente semântico-figurativo e de natureza dinâmica, e recuperará a noção de um inconsciente sintático-estrutural esboçada por ele em *Sobre a origem da linguagem*. É sobretudo em sua crítica à nossa incapacidade de reconhecer o condicionamento inconsciente do pensamento pelas formas e estruturas gramaticais da linguagem, formulada especialmente nos textos da década de 80, que essa concepção ganha corpo. Mas podemos encontrar os primeiros traços dessa retomada da noção de um inconsciente cognitivo sintático-estrutural já no período intermediário de seu pensamento.

ponto de interrogação. A pergunta pela natureza da relação entre estímulo e imagem, que corresponde à mediação entre o fisiológico e o mental, não podia ser respondida de modo satisfatório pela ciência da época. Esta não era capaz de demonstrar como estados intencionais emergiam a partir dos movimentos da massa cerebral. Na percepção de Nietzsche, este era talvez o exemplo mais emblemático dos limites do conhecimento científico, para além dos quais algo se anunciava e que escapava à possibilidade de explicação causal. Numa anotação deste período, ele afirma: “não conhecemos a verdadeira essência *de uma única causalidade*. Ceticismo absoluto: necessidade da arte e da ilusão.” (N 1872, 19[121])

Esse fragmento permite duas interpretações. A primeira delas assume que ele revela, por um lado, o compromisso de Nietzsche com um posicionamento cético no que diz respeito à possibilidade de um conhecimento verdadeiro e epistemicamente justificado da metafísica da causalidade. Esse compromisso, por outro lado, combinado com sua adesão à tese da inevitabilidade antropológica da metafísica, conduz Nietzsche à conclusão de que “tanto a vida quanto a cultura em suas formas mais elevadas exigem a aceitação consciente de um grau considerável de ilusão.” (Lopes 2008, p. 167) É dessa atitude teórica paradoxal e psicologicamente ambivalente que nasce a figura do filósofo do conhecimento trágico, da qual falamos anteriormente. O filósofo do conhecimento trágico é aquele que tem consciência de que é preciso *criar*, e restitui à arte seu direito. Ele não é cético, pois entende que o ceticismo não é a meta. A ele se contrapõe o filósofo do conhecimento desesperado, que se engaja heroicamente na atividade científica, mesmo com a consciência de que esta não é capaz de atingir sua meta última (N 1872, 19[35]). Não resta dúvidas de que, para Nietzsche, o filósofo trágico representa uma forma superior de vida. A superioridade da vida do homem artístico e intuitivo, em contraposição ao homem teórico, se justifica, por sua vez, pelo reconhecimento de que nele encontra expressão a necessidade artística dos impulsos que constituem nossa natureza mais íntima. Necessidade metafísica e necessidade artística são aqui correlatas. O que Nietzsche chamava de impulso metafísico em *O nascimento da tragédia* assume agora a forma do impulso artístico.

Feitas essas considerações, voltemo-nos novamente ao fragmento 19[121]. Uma segunda interpretação possível, oferecida por Reuter (2009, p. 196ss.), parte de uma leitura dessa passagem sobre o pano de fundo das reflexões acerca dos modelos explicativos da percepção, que atravessam praticamente todas as discussões de Nietzsche nos entornos de *Verdade e mentira*. A partir desta leitura, estaríamos autorizados a afirmar que, ao dizer que não conhecemos a essência de uma única causalidade, ele tem em mente sobretudo a enigmática relação entre estímulo e imagem. O ceticismo absoluto ao qual se faz referência ali seria então algo análogo ao famoso *ignorabimus*



pronunciado por du Bois-Reymond em 1872 num congresso que reunia cientistas e médicos alemães na cidade de Leipzig. Em sua comunicação *Sobre os limites do conhecimento natural*, ele se pergunta se algum dia nos será possível conhecer a essência última dos objetos físicos e explicar a consciência a partir da estrutura material do cérebro. Sua resposta é um categórico “não”. Segundo ele, nunca seremos capazes nem de entender a essência da matéria e da força, nem, sobretudo, de compreender, sobre bases puramente materialistas, o que significa “consciência”. Estados mentais não podem ser reduzidos, do ponto de vista explicativo, a estados da matéria. Com sua conferência, du Bois-Reymond trouxe à tona uma disposição agnóstica característica de toda uma geração de cientistas e filósofos na Alemanha.<sup>220</sup>

Interessa-nos sobretudo situar as reflexões de Nietzsche no contexto deste debate. À posição cética representada pelo *ignorabimus* ele associa a arte. A partir desta perspectiva, a impossibilidade de recondução causal de estados mentais a estados da matéria é vinculada à possibilidade de legitimação da arte do ponto de vista de uma “fisiologia superior” (N 1872, 19[50]). O que isso quer dizer? Que a compreensão dos fenômenos naturais (sobretudo no âmbito dos processos orgânicos) baseada no modelo da causalidade mecânica não deve ser vista como a única possível, sendo tarefa daquela fisiologia superior elaborar um modelo alternativo, baseado na noção de força artística.

Com efeito, Nietzsche não adere a uma posição dualista; ao contrário, ele entende que a consciência representa um fenômeno biológico. Estados mentais são, portanto, contínuos com relação aos estados de coisas da natureza, e respondem a processos orgânicos, aos movimentos cerebrais. O fragmento 19[79] é bastante elucidativo a esse respeito. Ali, o filósofo fala daquela força artística que está por trás do pensamento em imagens, afirmando que se trata de uma força dupla: a força que cria as imagens e a força que as seleciona;

Se considerarmos aquela força mais de perto, não há aqui uma invenção artística inteiramente livre: isso seria algo voluntário, portanto impossível. Antes, [trata-se] das mais sutis irradiações da atividade nervosa, vistas sobre uma superfície: elas se comportam como as figuras sonoras de Chladni em relação ao próprio som: do mesmo modo [se comportam] essas imagens em relação à atividade nervosa que ocorre abaixo. As mais sutis ondulações e vibrações! O processo artístico é fisiologicamente determinado e necessário. Todo pensamento nos aparece, na superfície, como voluntário: nós não percebemos a infinita atividade.

Conceber um *processo artístico sem um cérebro* é uma grave antropopatia: mas o mesmo vale para a vontade, para a moral, etc. (N 1872, 19[79])

Esse texto, apesar de ser elucidativo no que diz respeito à tese de uma continuidade entre

---

<sup>220</sup>Cf. Lopes 2008, p. 45. Cf. ainda a introdução de Bayertz, Gerhard e Jaeschke (2007) à coletânea de artigos sobre o debate em torno do *ignorabimus* de du Bois-Reymond.

estados mentais e estados da matéria, nos confronta com uma série de desafios interpretativos. Ele nos revela sérias ambiguidades na abordagem de Nietzsche da relação entre estímulo nervoso e imagem, sobretudo no tocante à caracterização do processo de formação da imagem como um processo marcado por um determinismo fisiológico. Ora, como vimos, em *Verdade e mentira* Nietzsche caracteriza esse processo aludindo à espontaneidade de uma “força livremente criativa e inventiva” (VM, KSA 1, p. 884 / tr. br. 41). Ademais, a tese de que todo processo artístico pressupõe, como base material, um cérebro parece ir contra a tese mais especulativa segundo a qual a força ou impulso artístico que atravessa o homem tem sua fonte na própria natureza e se serve do cérebro como meio necessário para sua manifestação.<sup>221</sup> Como podemos conciliar essas posições aparentemente contraditórias?

Com relação à oposição entre determinismo fisiológico e espontaneidade, acredito que o problema possa ser resolvido na medida em que entendemos que se trata aqui de uma formulação polêmica direcionada contra a sobrevalorização do poder da consciência. Ao dizer que “o processo artístico é fisiologicamente determinado e necessário”, Nietzsche está se opondo a uma concepção que entenderia a criação e seleção de imagens como uma escolha efetuada do ponto de vista de um agente consciente de si. Ao contrapor o pensamento que nos aparece, na superfície, como algo voluntário à “infinita atividade” inconsciente da força artística, ele deixa claro que a suposta liberdade que é referida negativamente é a liberdade atribuída pelo agente a si mesmo do ponto de vista de primeira pessoa. Ora, no que diz respeito à produção inconsciente de imagens, não cabe ao indivíduo uma tal liberdade. O impulso criativo se impõe, de modo inconsciente e com força irresistível. Não se trata, como diz Nietzsche, de algo voluntário: isso seria impossível. Se quisermos compreender o argumento a partir de uma analogia com a noção kantiana de espontaneidade, diremos que, assim como o entendimento age espontaneamente em sua atividade de síntese e de unificação conceitual, sem que ao sujeito esteja dada a liberdade de interferir voluntariamente sobre essa atividade sintética, do mesmo modo, para Nietzsche, o impulso artístico age espontaneamente em sua atividade de criação de imagens, sem que ao indivíduo esteja dada a liberdade de interferir conscientemente sobre o mesmo. A diferença fundamental é que, para Kant, toda dimensão material, o que inclui o cérebro, está submetida ao determinismo das causas físicas, não havendo qualquer espaço para a espontaneidade neste âmbito. É por isso que ele concebe o entendimento como uma faculdade superior, autônoma e absolutamente independente da materialidade do mundo físico e das formas da sensibilidade. Esse não parece ser o caso se temos em vista as teses de Nietzsche. Para este, não há algo como um espírito puro, tal como é

---

<sup>221</sup>Cf. por exemplo o fragmento N 1872, 19[162], onde Nietzsche fala da memória: “A memória não tem nada a ver com nervos, com cérebro. Trata-se de uma qualidade primordial”; e também o fragmento N 1871, 16[13].

pressuposto pelo idealismo kantiano; mas isso não implica que não possa haver espontaneidade no âmbito da natureza. A segunda dificuldade que mencionamos acima, qual seja, a tese de que não há criação artística sem uma base material cerebral, parece conter igualmente um elemento polêmico, direcionado justamente a uma certa tendência idealista de purificação e absolutização do espírito na forma de uma consciência transcendental. Para Nietzsche, todas as formas espirituais são, ao mesmo tempo, formas naturais, condicionadas – no caso específico da criação de imagens no intelecto humano – pela materialidade da atividade cerebral.

Neste contexto, é interessante salientar o exemplo das figuras sonoras de Chladni, empregado também em *Verdade e mentira*.<sup>222</sup> Ali, o exemplo é usado para ilustrar a relação entre aquilo que provoca em nós um estímulo (o enigmático X da coisa em si) e o conteúdo perceptivo que dele resulta (VM, KSA 1, p. 879 / tr. br. 33s.). A transposição de esferas, de meios materiais, se torna clara neste exemplo: as vibrações sonoras resultam, no meio auditivo, isto é, em contato com o tímpano, na percepção do som; no meio visual, por sua vez, sobre uma superfície coberta de partículas, as mesmas vibrações provocam um efeito totalmente diferente, resultando em uma diversidade de figuras tão numerosa quanto a diversidade dos sons. Esse exemplo aponta na mesma direção dos resultados das pesquisas em fisiologia da época, sobretudo no âmbito das teorias de Helmholtz e de seu professor Johannes Müller, que sublinham o caráter determinante da energia específica de cada órgão na construção da percepção sensível. Segundo esse modelo explicativo, “as diferenças qualitativas entre as diversas sensações dependem em primeira instância da energia específica relacionada a determinado órgão sensorial e apenas indiretamente da natureza do estímulo nervoso.” (Lopes 2008, p. 45, nota 24) Nesse sentido, como bem ilustra o exemplo das figuras de Chladni, um mesmo estímulo “pode ocasionar sensações qualitativamente distintas conforme o órgão sensorial afetado.” (Ibid.)

No fragmento 19[79], porém, este exemplo não é mais usado em referência à relação entre o “enigmático X da coisa em si” e o produto perceptivo resultante do estímulo por ela engendrado, mas sim à relação entre a atividade nervosa e a imagem a ela correspondente, ou seja, entre cérebro e consciência. Trata-se aqui de um deslocamento, para o interior do organismo, da relação entre

---

<sup>222</sup>Reproduzo aqui a nota explicativa de Fernando Barros em sua tradução para o português de *Verdade e mentira* (2011, p. 32): “O texto faz menção ao experimento levado a cabo pelo físico alemão Ernst Chladni (1756 – 1827) que se destina a verificar a ocorrência de certas formas vibratórias e que convém, aqui, explicitar. Basicamente, trata-se de cobrir a superfície de uma placa circular de madeira, vidro ou metal, com leves partículas de areia – em realidade, cortiça em pó, para, com o auxílio de um arco de violino, provocar vibrações em lugares específicos na borda do disco assim disposto. Em consequência das vibrações, as partículas da placa terminam por se dividir em diversas seções, movimentando-se aqui e acolá, para cima e para baixo, formando traços limítrofes e linhas nodais entre as áreas mais agitadas e as zonas com menos intensidade vibrátil. Ao longo de tal processo, as partículas polvilhadas tendem a espalhar-se em meio às extensões mais vibrantes e acumular-se lá, onde a vibração é menor, de sorte que, de acordo com a forma do disco e conforme o local em que nele é provocado o movimento vibratório, diferentes figuras sonoras vêm à superfície.”

sujeito e objeto, tendo o cérebro assumido o lugar deste último. A tese da transposição de esferas, porém, permanece intacta, com a diferença de que agora é adicionado um tom determinista ao argumento. O processo fisiológico cerebral é visto como análogo aos movimentos físicos que constituem as vibrações tonais. Se aceitarmos que esta é de fato a tese defendida por Nietzsche aqui, estaremos a um passo do epifenomenismo. Como vimos, porém, ele não parece ceder à sedução reducionista. A expressão “atividade infinita”, usada em referência às atividades cerebrais, parece retraduzir o vocabulário fisicalista numa terminologia mais próxima ao modelo estético a partir do qual ele pretende pensar os processos orgânicos. Como argumenta Reuter (2009, p. 185), Nietzsche sugere de fato a existência de uma relação causal entre atividade nervosa e imagem, mas somente para, em seguida, transformar essa relação novamente numa categoria estética. Nesse sentido, seria incorreto compreender a expressão “atividade nervosa” num sentido estritamente materialista.

Com relação a este ponto, Nietzsche não está muito distante de Lange. Ele parece acompanhar o autor da *História do materialismo* no tocante à recondução de todo mundo material à mera representação. Contudo, indo além do materio-idealismo de Lange, Nietzsche não parece abandonar a ideia, schopenhaueriana em sua origem, de uma interioridade do fenômeno, a ser pensada em termos de uma força pulsional criadora.<sup>223</sup> Reuter (2009, p. 187) compreende a noção de “atividade infinita” como alusão a uma atividade que deve ser remetida a esta força. Mas a inspiração aqui provém menos de Schopenhauer do que do conceito de inconsciente de Hartmann. Como vimos anteriormente, no capítulo da *Filosofia do inconsciente* dedicado à percepção sensível, Hartmann argumenta, com relação à intuição do espaço, que a conversão das vibrações cerebrais numa extensão espacial projetada exteriormente não pode ser explicada como mero efeito causal. E isso porque “a forma espacial contida em *cada uma* das vibrações moleculares do cérebro não tem absolutamente nenhuma relação com a forma espacial dos objetos.” (Hartmann 1869, p. 268) O filósofo está preocupado justamente com a relação entre uma vibração cerebral, definida a princípio segundo um vocabulário inteiramente materialista, e a sensação vivenciada subjetivamente. Não há nenhum princípio material capaz de explicar o por quê da necessária conversão daquelas vibrações numa intuição espacial tal como experienciada por nós. Aqui, é o inconsciente que, enquanto princípio teleológico, deve servir de princípio explicativo para a necessidade de uma tal conversão. O que Nietzsche parece extrair dessas reflexões é a ideia de uma força criativa autônoma cuja atividade é marcada por um tipo de intencionalidade inconsciente.

Sobre o pano de fundo da teoria do inconsciente de Hartmann, Nietzsche transforma então o modelo causal num modelo teleológico. Dentro de um tal modelo, o que há de determinante na

---

223Cf. especialmente N 1872, 21[16] e 21[17].

relação entre o físico e o psíquico, entre cérebro e consciência, passa a depender de uma definição mentalista do orgânico. Reuter (2009, p. 204s.) argumenta que o impulso à formação de metáforas só pode ser corretamente compreendido com base numa interpretação teleológica da natureza, o que aproxima Nietzsche do ramo da filosofia especulativa. É com base na noção de inconsciente, como um plano cognitivo primitivo, que ele transforma o conceito científico-naturalista de causalidade num modelo intencional. A recondução da causalidade mecânica a um princípio teleológico, que corresponde à dissolução da oposição kantiana entre juízo determinante e juízo reflexivo, é um movimento teórico que, como vimos, já havia sido executado nas notas sobre a teleologia de 1867-68. Uma interpretação teleológica da natureza, elaborada com base numa leitura enviesada da terceira *Crítica* de Kant e sob influência direta da *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, já havia sido igualmente apresentada no texto *Sobre a origem da linguagem*, de 1869. O que temos agora é uma reorganização dessas teses no horizonte de um pampsiquismo que serve de base a uma epistemologia e a uma antropologia estéticas, e que busca apresentar uma resposta à versão do problema da lacuna explicativa tal como formulado na época.

Como mencionado na última seção, uma importante porta de entrada para a incorporação do pampsiquismo no horizonte conceitual das reflexões de Nietzsche neste momento parece ter sido a obra de Friedrich Zöllner, *Über die Natur der Cometen*. Zöllner propõe que se atribua à matéria a capacidade de sensação e memória, assim como sentimentos primitivos de prazer e desprazer. Ele argumenta que há uma continuidade entre o princípio que rege os movimentos dos átomos, com vistas à disposição espacial que produza o mínimo de desprazer possível, e o princípio moral que rege nossas ações a partir do cálculo utilitarista de maximização do prazer e minimização da dor.<sup>224</sup> Há uma série de fragmentos de 1872 que apontam para uma possível apropriação de Nietzsche da tese de que devemos atribuir uma capacidade primitiva de sensação à matéria. No fragmento 19[149], ao discutir nossas estratégias antropomórficas de assimilação do real, ele sugere que a sensação é o último elemento de toda explicação possível, para em seguida se perguntar: “a sensação é um fato originário de toda matéria?” O apontamento 19[159] é mais incisivo ao afirmar que “todo efeito de um átomo sobre outro pressupõe sensação.” O enigma não seria tanto o surgimento de uma matéria perceptiva (“o despertar da sensação”), mas sim a transição da sensação inconsciente para a sensação consciente (“o despertar da consciência”). Aqui ainda encontramos a sugestão de que os “centros sensitivos”, os “complexos de sensações” que constituiriam os átomos, devem ser entendidos em analogia com a terminologia voluntarista de Schopenhauer. A anotação de número 19[161], da qual já falamos anteriormente, insere na discussão o conceito de memória, como qualidade essencial da sensação, e conclui então que a capacidade mnêmica, assim como a

---

<sup>224</sup>*Über die Natur der Cometen*, p. 363s., apud. Orsucci 1994, p. 200s., nota 30.

capacidade sensitiva, deve ser uma “qualidade originária das coisas”. No fragmento 19[165], Nietzsche apresenta essa tese na forma de um anseio, de uma esperança, como se sua veracidade tornasse automaticamente a realidade muito mais condescendente e solícita para com nossas expectativas de explicação do real: “Conhecemos apenas *uma* realidade – a dos *pensamentos*. E se esta fosse a essência das coisas! Se memória e sensação fossem o *material* das coisas!”

A expectativa formulada nesta última passagem aponta menos para uma concepção propriamente ontológica do que para a convicção epistemológica de que o vocabulário mentalista é, para nós, primitivo em relação ao vocabulário fisicalista, provavelmente por ser o mais intuitivamente acessível.<sup>225</sup> Nessa perspectiva, a superação da lacuna explicativa apresentada emblematicamente no *ignorabimus* de Du Bois-Reymond depende da recondução dos princípios materialistas a princípios intencionais, não o contrário. Ao entender a metáfora como função cognitiva, referindo-a à transposição de esferas no âmbito da fisiologia da percepção, Nietzsche parece conceber o caminho neuronal e energético percorrido pelo estímulo até sua configuração imagética como um processo interpretativo que só pode ser satisfatoriamente descrito mediante um vocabulário intencional. Apesar de não ser conceitualmente dependente de um compromisso ontológico mais forte, esta tese parece estar sim associada a uma opção pelo mental também no nível da ontologia. Nietzsche dá indicativos de que sua teoria da metáfora depende, de fato, de um pampsiquismo ontologicamente assumido. Ignace Haaz, em seu livro sobre a metáfora cognitiva em Nietzsche, apresenta uma interpretação semelhante com base nas pesquisas mais recentes da ciência cognitiva. Segundo ele, a interpretação da metáfora como operação cognitiva depende da assunção de uma forma de intencionalidade arcaica (que ele chama de “*ratio archaïque*”) sobre a qual se desenvolverá a razão. Essa intencionalidade arcaica, por sua vez, deve ser vista como parte do princípio mental fundamental que, no pampsiquismo, constitui o elemento distintivo do mundo (Haaz 2006, p. 167s.).<sup>226</sup> Atribuir à metáfora o papel de componente integrativo da experiência, atuante no nível inconsciente e pré-predicativo dos sistemas neuronais, significa, *mutatis mutandis*, atribuir aos componentes orgânicos envolvidos nessa atividade poderes de interação que só nos são compreensíveis a partir da perspectiva de primeira pessoa.

Essa posição parece adiantar muito do que dirá Nietzsche posteriormente no contexto de sua

---

225Cf. ainda N 1872, 19[209]: “A única causalidade que nos é consciente é aquela entre o querer e a ação.” Note-se que aqui, diferentemente do que é dito no fragmento 19[121] (“não conhecemos a verdadeira essência *de uma única causalidade*”), Nietzsche parece conceder que temos um acesso intuitivo mais ou menos transparente à causalidade envolvida em nosso poder agencial. Lido nesse contexto, este fragmento antecipa de modo surpreendente o aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, no qual somos desafiados a reconduzir toda causalidade ao modelo da causalidade da vontade. Sobre isso, cf. ainda Lopes 2011, p. 345s.

226As teses defendidas por Haaz são apresentadas e analisadas criticamente na resenha de Lopes (2007), na qual nos inspiramos para a formulação de algumas premissas do nosso argumento.

fisiologia e de sua teoria das vontades de poder. Mesmo que a noção usada ali para descrever os processos naturais em questão não seja mais a noção de “metáfora”, isto é, mesmo que o modelo privilegiado não seja mais a criação estética, mas sim o modelo político e as relações de poder, comando e obediência,<sup>227</sup> estamos lidando igualmente com um vocabulário mentalista, intencional e agencial. O aforismo 36 de *Além do bem e do mal* talvez seja o texto mais incisivo quanto a isso. Por ultrapassar o escopo de nosso trabalho, nos limitaremos aqui a reproduzir os trechos mais importantes do texto:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? [...] Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência de *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só [...] A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então de fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. [...] em suma, é preciso arriscar 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 de vontade. (ABM 36)

---

<sup>227</sup>É preciso notar, contudo, que Nietzsche não abandona inteiramente as categorias estéticas em sua teorização da dinâmica dos processos orgânicos e das vontades de poder. Pelo contrário, a noção de “criação artística” continua sendo usada com bastante frequência em suas formulações sobre o tema nos textos da década de 80, onde vemos o desenvolvimento maduro de sua “fisiologia da arte”.

## CONCLUSÃO

As considerações que encerraram o último capítulo trazem mais questionamentos do que conclusões e respostas. Que Nietzsche, com a teoria das vontades de poder, esteja se comprometendo com o pampsiquismo não é, absolutamente, algo evidente. Considerações de caráter pragmático e conclusões hipotéticas, formulações retóricas e experimentos de pensamento perfazem o contexto no qual é concebido o aforismo 36 de *Além do bem e do mal*. De um modo geral, porém, podemos afirmar que, do ponto de vista de seu poder explicativo, o vocabulário intencional tem, para Nietzsche, prioridade. Isso é válido sobretudo para sua psicofisiologia, mas essa prioridade parece se estender também à dimensão do mundo físico. Caso essa extensão ultrapasse os limites de uma opção meramente pragmática, motivada pelo critério metodológico da economia de princípios (não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se levar ao limite extremo a tentativa de se contentar com uma só),<sup>228</sup> isso atestaria um movimento mais oneroso de reabilitação da especulação no campo da metafísica. Se esse é o caso no que concerne à filosofia madura de Nietzsche, é uma questão que ultrapassa os limites deste trabalho, de modo que nos daremos por satisfeitos apenas com a indicação de que há boas chances da resposta a essa pergunta ser afirmativa.

Por outro lado, como procuramos mostrar, os posicionamentos de Nietzsche nos primeiros anos de sua produção filosófica frente a noções importantes como vontade, vida, natureza, instinto e linguagem dão sinais de que, já ali, a assunção de um certo tipo de intencionalidade inconsciente atuante nos bastidores dos processos naturais faz parte do esqueleto teórico de seu pensamento de juventude. Ao acompanhar o desenvolvimento de suas concepções do inconsciente, percebemos que elas são, desde o início, marcadas por esta tendência de atribuir à intencionalidade uma função determinante na dinâmica dos processos psicofisiológicos e na totalidade de nossa vida afetiva e pulsional. Em oposição ao que há de mais saliente na teoria schopenhaueriana da vontade e na articulação estabelecida por ela entre o inconsciente e uma irracionalidade que seria constitutiva do real, Nietzsche, desde suas primeiras críticas ao autor do *Mundo*, aponta para a defesa da tese de que a representação é um componente intrínseco da vontade. A substituição da noção de vontade pela noção de vida e a discussão em torno do darwinismo não parece ter alterado substancialmente essa posição, por mais que ela seja deslocada para segundo plano, dando a impressão de que Nietzsche estaria optando pelo modelo do mecanicismo em detrimento de uma concepção de cunho teleológico. Nossas análises, porém, indicaram que essa impressão não é totalmente verdadeira.

---

<sup>228</sup>Cf. sobre isso Lopes 2011, p. 345s.



Nesse sentido, a noção de inconsciente se mostra fundamental. Ao se valer da noção neste contexto, designando com ela a coordenação das funções orgânicas mediante mecanismos de autorregulação e comunicação “inteligente” entre as partes do organismo, o filósofo dá o primeiro passo rumo à compreensão que ele terá da fisiologia nos textos da década de 80, influenciado sobretudo pela leitura do biólogo Wilhelm Roux.<sup>229</sup>

Do elogio ao darwinismo ao seu posicionamento mais favorável ao neolamarckismo, a identificação do inconsciente a uma função teleológica se torna mais clara. Isso ocorre sobretudo em função de seu contato com a *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, que parece ter funcionado como uma espécie de catalizador, fazendo emergir e dando corpo a uma ideia um pouco mais concreta. Nesse momento, o inconsciente assume uma função cognitiva substancial, tornando-se responsável pela organização lógica e sintática da cognição. A recusa da tese sensualista acerca da origem dos conceitos e a adoção de uma perspectiva transcendentalista apontam para uma releitura do *a priori* nos termos de uma teoria crítica da linguagem. É o germe da sua posterior teoria acerca da gramática inconsciente do pensamento, que identifica em suas estruturas de base formas atávicas herdadas dos estágios primitivos da evolução dos organismos.

Ao se voltar, no âmbito de sua atividade de filólogo, ao contexto de surgimento da arte grega, vemos Nietzsche alterar de modo significativo sua compreensão sobre a natureza e as origens da linguagem. Não que essa alteração seja propriamente testemunho de uma mudança radical de posição, já que, como vimos, as teses que fundamentam essa nova compreensão já haviam sido esboçadas mesmo antes da composição do texto *Sobre a origem da linguagem*. Ali, contudo, ele ainda não havia elaborado de modo mais detalhado essa concepção, tampouco retirado suas consequências do ponto de vista de uma epistemologia e de uma teoria da cognição. Isso só irá ocorrer após a “virada retórica” que representam o texto *Sobre verdade e mentira* e os cursos sobre retórica, ambos compostos entre 1872 e 1873 sob o impacto da leitura de Gerber e da confrontação com a teoria das inferências inconscientes.

No que diz respeito à noção de inconsciente e à teoria dos impulsos que subjazem à metafísica da arte de *O nascimento da tragédia*, duas foram as conclusões principais às quais fomos conduzidos. A primeira delas é que o apolíneo e o dionisíaco, apesar de serem apresentados, na maior parte do tempo, num quadro dualista, como impulsos antagônicos e ontologicamente autônomos, aparecem, se atentarmos aos pressupostos e às consequências extraídas por Nietzsche de sua teoria da experiência metafísica, como expressões estéticas específicas de um mesmo amálgama pulsional. Isso implica que o dionisíaco, se entendido como impulso fundamental, já

---

<sup>229</sup>Sobre essa leitura e seu impacto sobre o pensamento de Nietzsche, cf. Müller-Lauter 1978.

possui em si mesmo a potencialidade figurativa da qual o apolíneo é a expressão mais evidente. Isso fica ainda mais claro se temos em mente a recondução da noção schopenhaueriana de vontade à noção de “uno primordial”. O dionisíaco, como conceito correlato ao uno primordial, e na medida em que representa uma metáfora do inconsciente, não pode ser concebido desligado de seu componente representacional. Aqui, o conceito de símbolo assume um lugar de destaque. A música, expressão dionisíaca por excelência, é simbólica; ela transmite um conteúdo afetivo e, nesse sentido, é carregada de intencionalidade. Ela é uma “simbologia das pulsões” (N 1869 1[49]), e qualquer referência ao simbólico é, ao mesmo tempo, uma referência a um conteúdo representacional determinado. Trata-se de um tipo de semântica do sentimento.

A partir dessa perspectiva, o inconsciente é visto como dotado de uma capacidade simbólica própria, que é apolínea por definição. O apolíneo designa assim uma esfera pulsional que deve, como o dionisíaco, ser remetida ao inconsciente, e não meramente à consciência, como se costuma afirmar. Ele é uma força inconsciente que emana da natureza e se satisfaz na produção de imagens, como fica claro no papel central concedido por Nietzsche ao sonho. Não é de se espantar, portanto, se a definição do impulso artístico como “força inconsciente produtora de formas (*unbewußte formenbildende Kraft*)” (N 1871, 16[13]) – definição esta que se refere claramente ao apolíneo – nos fornece o protótipo da noção de impulso ou pulsão tal como será desenvolvida posteriormente na obra de nosso filósofo. Essa definição do impulso representa uma formulação mais substancial das teses que vínhamos vendo se aglomerar de forma meio difusa, em torno da noção de intencionalidade, nos textos póstumos analisados nos capítulos anteriores. Trata-se de uma importante continuidade que gostaríamos de destacar com relação à noção de inconsciente pulsional, em oposição às discontinuidades que marcam o desenvolvimento da noção de inconsciente linguístico.

A segunda conclusão à qual chegamos, e que se ancora de certa forma na primeira, é que tanto o apolíneo quanto o socrático podem ser vistos como formas distintas de sublimação do dionisíaco, como formas de transfiguração e meios de satisfação do impulso metafísico. Mas a forma de vida socrática, em seu desprezo pelo inconsciente, representa uma castração de suas capacidades simbólicas e criativas – o que não significa que esse princípio tenha uma origem outra e oposta à daqueles impulsos estéticos. Nossa interpretação da afirmação nietzscheana de que a tragédia morreu “por suicídio” parte da compreensão de que o impulso que a assassinou é um rebento daqueles mesmos impulsos que a constituíram. Porém, em seu caráter essencialmente inestético, o socrático representa uma expressão difrativa e autofágica dessas pulsões artísticas. É somente por meio de um movimento que, do ponto de vista de seu mecanismo psicológico, pode ser

entendido como autorregulatório, que o princípio socrático retorna à sua origem primeira e se converte novamente em princípio estético.

Essa oposição entre o socrático e o artístico é apresentada em *Verdade e mentira* na forma da oposição entre “homem teórico” e “homem intuitivo”. A valorização da forma de vida artística parte do pressuposto de que ela dá expressão e promove a satisfação de um impulso fundamental de nossa natureza: o impulso estético definido no quadro antropológico e epistemológico deste escrito como “impulso à formação de metáforas”. É ele que está na base dos processos fisiológicos de transposição entre estímulo nervoso e imagem, por um lado, e entre imagem e som, por outro. Toda percepção sensível, toda a formação da linguagem e, conseqüentemente, todo o processo de emergência da consciência dependem destas operações metafóricas realizadas no nível inconsciente da cognição. Nesse sentido, a noção de inconsciente elaborada aqui se baseia num quadro de análise cognitivista e essencialmente semântico.

A atribuição de intencionalidade aos processos fisiológicos que estão na base da cognição, com sua caracterização mediante categorias estéticas e linguísticas, apontam, por sua vez, para um compromisso com uma teoria pampsiquista, tal como formulada, por exemplo, por Hartmann e Zöllner. Também aqui vemos uma continuidade com relação às reflexões elaboradas nos textos anteriores, sobretudo com relação à teoria pulsional apresentada em *O nascimento da tragédia*. Mesmo que em *Verdade e mentira* Nietzsche formule suas teses num tom aparentemente bem mais sóbrio e cético, uma leitura atenta não deixará de reconhecer que, uma vez que tenhamos desonerado metafisicamente as principais teses do livro sobre a tragédia, uma importante continuidade se revela entre esses dois escritos. A tese de um *continuum* entre o mental e o orgânico, que acaba por se estender à matéria em geral e à relação entre os átomos, é formulada com base numa analogia com os processos biológicos reprodutivos, e o que há de mental e intencional em todos os fenômenos naturais é pensado a partir da categoria estética da criação e da noção de espontaneidade. A atribuição de intencionalidade aos processos naturais retoma a recusa da oposição kantiana entre mecanismo e teleologia, tal como vimos nas notas para o projeto de doutorado de 1867-68, e subverte o princípio do fechamento causal do mundo físico. Com a concepção de uma continuidade entre o mental e o físico, pensada a partir de uma primazia do princípio de intencionalidade sobre a causalidade mecânica, Nietzsche reinsere a espontaneidade na natureza e se alinha assim a uma vertente especulativa do idealismo alemão e a algumas concepções de cunho romântico, nas quais se destaca o vitalismo. Este é um traço que, a nosso ver, se mantém na filosofia madura de Nietzsche na forma do princípio universal de interpretação, como constituinte essencial da dinâmica dos afetos e das vontades de poder.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_*Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995.

\_\_\_\_\_*Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe* (KGB). Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. 8 Bände. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1986.

\_\_\_\_\_*Frühe Schriften*. (= BAW: 05 vols.). Hrsg. von Carl Koch und Karl Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1933-1940), 1994.

\_\_\_\_\_*O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_*O nascimento da tragédia*. (Trechos selecionados) Trad. William Mattioli. In: Duarte, R. (Org.) *O belo autônomo. Textos clássicos de estética*. Belo Horizonte: Autêntica / Crisálida, 2012.

\_\_\_\_\_*A visão dionisiaca do mundo e outros textos de juventude*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_*Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à tragédia de Sófocles*. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011.

\_\_\_\_\_*Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_*Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_*Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_ *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_ *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

### **Outras fontes primárias:**

BENFEY, T. *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten*. München: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1869.

DENNETT, D. *Consciousness Explained*. New York / Boston / London: Back Bay Books, 1991.

\_\_\_\_\_ *Kinds of Minds. Toward an Understanding of Consciousness*. New York: BasicBooks, 1996.

HARTMANN, E. von. *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869.

HELMHOLTZ, Hermann von. *Handbuch der physiologischen Optik*. In: *Allgemeine Encyclopädie der Physik*. Hrg. von Gustav Karsten. IX. Band. Leipzig: Leopold Voss, 1867.

\_\_\_\_\_ *Ueber das Sehen des Menschen. Ein populärer wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig: Leopold Voss, 1855.

HERDER, J. G. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Berlin: Christian Friedrich Voß, 1772.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe = AA. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter (Volumes 1-23): Textos disponíveis online em: <http://www.korpora.org/kant>.

\_\_\_\_\_ *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_ *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura (CRP)*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 3. Edição. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866. (2. Auflage: 1875).

SCHLEICHER, A. *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft*. Weimar: Hermann Böhlau, 1863.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: *Schopenhauer im Kontext*).

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SPIR, A. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. Leipzig: J. G. Findel, 1873. (2. Edição: 1877).

VON BAER, C. E. *Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts*. St. Petersburg: Verlag der kaiserlichen Hofbuchhandlung H. Schmitzdorff, 1864.

### **Comentadores:**

ADLER, H. "Fundus animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung". In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte*, 62, 1988, pp. 197-220.

ALMEIDA, R. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. Edições Loyola: São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. "Nietzsche e a questão da sublimação". In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 20, n. 27, 2008. pp. 261-278.

ANDLER, C. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Volume 2: *La Jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth*. Paris: Éditions Bossard, 1921.

ARNDT, A. "Herders Kritik der transzendentalen Dialektik". In: Heinz, M. (ed.) *Herders ›Metakritik‹. Analysen und Interpretationen*. Stuttgart / Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag, 2013.

ASSOUN, P. L. *Freud and Nietzsche*. Translated by Richard L. Collier, Jr. London – New York: Continuum, 2000.

BARBERA, S. "Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches. Rudolf Hayms Aufsatz „Arthur Schopenhauer“". In: Schirmer, A. und Schmidt, R. (Hrsg.) *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1995.

BAYERTZ, K., GERHARD, M. e JAESCHKE, W. (Org.) *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 3: Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

BEISER, F. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge / Massachusetts / London: Harvard University Press, 1993.

\_\_\_\_\_ *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BENNE, C. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2005.

BERG, R. J. *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

BERTINO, A. C. „Vernatürlichung“. *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2011.

BERTRAM, G. "Herders antireduktionistische Sprachphilosophie". In: Borsche, T. (ed.) *Herder im Spiegel der Zeiten. Verwerfungen der Rezeptionsgeschichte und Chancen einer Relektüre*. München: Wilhelm Fink, 2006.

BIRD, G. "The Neglected Alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant". In: Bird, G. (ed.) *A Companion to Kant*. Blackwell Publishing, 2006.

BONDELI, M. "Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, nach Kant gegen Herder – Karl Leonhard Reinhold". In: Heinz, M. (ed.) *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus. Fichte-Studien Supplementa*, 8 (1997), p. 203-234.

BÖNING, T. *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühe Nietzsche*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1988.

BORGARD, T. *Immanentismus und konjunktives Denken. Die Entstehung eines modernen Weltverständnisses aus dem strategischen Einsatz einer »psychologia prima« (1830-1880)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1999.

BORSCHÉ, T. “Natur-Sprache: Herder — Humboldt — Nietzsche”. In: Borsche, T., Gerratana, F. e Ventureli, A. (ed.). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1994.

BOWIE, A. “The philosophical significance of Schelling’s conception of the unconscious”. In: Nicholls, A. e Liebscher, M. (ed.) *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge University Press, 2010.

BOWLER, P. *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth*. Baltimore / London: Johns Hopkins University Press, 1992.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

BRINKMANN, D. *Probleme des Unbewußten*. Rascher Verlag: Zürich / München, 1943.

BROBJER, T. *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*. New York, Humanity Books, 2007.

BURNHAM, D. e JESINGHAUSEN, M. *Nietzsche's The Birth of Tragedy. A Reader's Guide*. London / New York: Continuum, 2010.

CACCIOLA, M. “A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer”. In: *Discurso*, n. 20, 1993, pp. 79-98.

CAVALCANTI, A. H. *Simbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/Fapesp/DAAD, 2005.

\_\_\_\_\_. “Arte e natureza em Nietzsche e August Schlegel”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 20, n. 27, 2008. pp. 351-366.

CHAVES, R. “Nas origens do *Nascimento da tragédia*”. Apresentação à edição brasileira de *Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à tragédia de Sófocles*. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.



CHOUNG, D. *Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinistischen Evolutionismus in seinem Bemühen um die Gewinnung eines neuen Menschenbildes*. Doktordissertation. Albert Ludwigs-Universität zu Freiburg, 1980.

CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1988.

CRESCENZI, L. "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek Basel entliehenen Bücher (1869–1879)". In: *Nietzsche-Studien*, 23, 1994, pp. 388–442.

\_\_\_\_\_. "Philologie und deutsche Klassik. Nietzsche als Leser von Paul Graf Yorck von Wartenburg". In: Tilman Borsche, Federico Gerratana und Aldo Venturelli (ed.) *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1994.

CRUZ, M. "Nietzsche and the Nineteenth-Century Debate on Teleology". In: Lemm, V. (ed.) *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press, 2014.

DALLA VECCHIA, R. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese de doutorado. Campinas: Universidade Federal de Campinas, 2014.

DE CIAN, N. "Unintelligent Purposes. Schopenhauer's Way over Kantian Teleology". In: Michelini, F. e Illetterati, L. (ed.) *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*. Frankfurt / Paris / Lancaster / New Brunswick: Ontos Verlag, 2008.

D'IORIO, P. "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir". In: *Nietzsche-Studien*, 22, 1993, pp. 257-294.

DÖRFLINGER, B. *Das Leben Theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2000.

EISLER, R. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*. Disponível online em: <http://www.textlog.de/kant-lexikon.html>.

EMDEN, C. J. *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FORSTER, M. "Herder's Philosophy of Language, Interpretation, and Translation: Three Fundamental Principles". In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 56, No. 2 (Dec., 2002), pp. 323-356.

FREZZATTI JR., W. "A relação entre Filosofia e Biologia na Alemanha do século XIX: a interpretação nietzscheana da seleção natural de Darwin a partir das teorias neolamarckistas alemãs". In: *Filosofia e História da Biologia*, v. 2 (2007), pp. 457-465.

GARCIA, A. *Metáforas do corpo: reflexões sobre o estatuto da linguagem na filosofia do jovem Nietzsche*. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2008.

GARDNER, S. Schopenhauer, Will, and the Unconscious. In: Janaway, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GASSER, R. *Nietzsche und Freud*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997.

GEBHARD, W. *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*. Berlin / New York: de Gruyter, 1983.

GEMES, K. "Freud and Nietzsche on Sublimation". In: *The Journal of Nietzsche Studies*, n. 38, 2009. pp. 38-59.

GEORG, J. "Ein tanzender Gott. Das Dionysische als Metapher des Unbewussten bei Nietzsche". In: Georg, J. e Zittel, K. *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012.

GERRATANA, F. "Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)". In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, pp. 391-433.

\_\_\_\_\_, „Jetzt zieht mich das Allgemein-Menschliche an“. Ein Streifzug durch Nietzsches Aufzeichnungen zu einer „Geschichte der litterarischen Studien“. In: Tilman Borsche, Federico Gerratana und Aldo Venturelli (ed.) *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1994.

GÖDDE, G. *Traditionslinien des „Unbewußten“: Schopenhauer – Nietzsche – Freud*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2009.

\_\_\_\_\_, "Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten". In: *Nietzsche-Studien*, 31, 2002, pp. 154-194.

GÖDDE, G. e BUCHHOLZ, M. *Unbewusstes*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2011.

GOLDMANN, S. „Von der »Lebenskraft« zum »Unbewussten« – Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie“. In: Buchholz, M. e Gödde, G. (ed.) *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse*. 2. Auflage. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2011.

GRAU, K. J. *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII und XVIII Jahrhundert*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1916.

\_\_\_\_\_ *Bewusstsein, Unbewusstes, Unterbewusstes*. München: Rösl, 1922.

HAAZ, I. *Nietzsche et la métaphore cognitive*. Paris: L'Harmattan, 2006.

HILL, K. *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche Biographie*. Band 1: *Kindheit und Jugend. Die Zehn Basler Jahre*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981.

JORDAN, W. *Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

KAUARK-LEITE, P. “A Propósito das Distinções Kantianas entre Física e Biologia”. In: Marques, U. R. A. (ed.). *Kant e a Biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KAULBACH, F. “Nietzsches Interpretation der Natur”. In: *Nietzsche-Studien*, 10/11, 1981/82, pp. 442-481.

KIRCHHOFF, J. “Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien* 6, 1977, pp. 16-44.

KLEIN, J. T. “Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas”. In: *Studia Kantiana*, 14 (2013), p. 190-214.

LA ROCCA, C. “Der dunkle Verstand. Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant”. In: Rohden, V., Terra, R., Almeida, G. de e Ruffing, M. (ed.). *Law and Peace in Kant's Philosophy / Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 458-468.

LANGBEHN, C. *Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

LARSON, J. “Vital Forces: Regulative Principles or Constitutive Agents? A Strategy in German Physiology, 1786-1802”. In: *Isis*, Vol. 70, No. 2 (Jun., 1979), pp. 235-249.

LEFÈVRE, W. “Der Darwinismus-Streit der Evolutionsbiologen”. In: Bayertz, K., Gerhard, M. e Jaeschke, W. (ed.) *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 2: Der Darwinismus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007. pp. 19-46.

LENOIR, T. “The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era”. In: *Studies in the History of Biology*, 5, 1981, pp. 111-205.

\_\_\_\_\_. *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*. Dordrecht / Boston / London: D. Reidel Publishing Company, 1982.

LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola: São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. Rezensionartikel: Ignace Haaz, *Nietzsche et la métaphore cognitive*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 2007, pp. 305-310.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. “A ambicionada assimilação do materialismo': Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In: *Cadernos Nietzsche*, 29. São Paulo, 2011, pp. 309-352.

\_\_\_\_\_. “Das politische Triebmodell Nietzsches als Gegenmodell zu Schopenhauers Metaphysik des Willens”. In: Georg, J. e Zittel, K. (ed.) *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012. pp. 147-146.

LUPO, L. *Le colombe dello scetico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

MAHNER, M. e BUNGE, M. *Foundations of biophilosophy*. Berlin / Heidelberg / New York / Barcelona / Budapest / Hong Kong / London / Milan / Paris / Santa Clara / Singapore / Tokyo: Springer, 1997.

MALTER, R. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

\_\_\_\_\_ “Schopenhauers Transzendentalismus”. In: *Midwest Studies in Philosophy*, 8, 1983.

MARQUES, U. R. “Kant e a epigênese a propósito do 'inato’”. In: *Scientiae Studia*, v. 5, n. 4 (2007), p. 453-470.

MATTIOLI, W. “Metáfora e ficcionalismo no jovem Nietzsche”. In: *Revista Trágica*. Rio de Janeiro, Vol. 3, n. 2, pp. 39-60, 2o Semestre de 2010 [online]. Disponível em: <http://www.tragica.org/>.

\_\_\_\_\_ “Das Unbewusste als transzendentaler Raum perspektivistischer Weltbildung bei Nietzsche.” In: Georg, J. e Zittel, K. (ed.) *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 173-182.

\_\_\_\_\_ “Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer”. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 4, No 1, 2013a, pp. 66-97.

\_\_\_\_\_ “O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, No 128, 2013b, pp. 321-348.

MEIJERS, A. “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. *Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassung des frühen Nietzsche*”. In: *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, pp. 369-390.

MEIJERS, A. e STINGELIN, M. “Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“.” In: *Nietzsche- Studien*, 17, 1988, pp. 369-390.

MENSCH, J. *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 2013.

METTE, A. "Nietzsches „Geburt der Tragödie“ in psychoanalytischer Beleuchtung." In: *Imago* 18, 1932, pp. 67-80.

MICHELINI, F. "Darwin und das Problem der Zweckmäßigkeit in der Natur". In: Bayertz, K., Gerhard, M. e Jaeschke, W. (ed.) *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 2: Der Darwinismus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007. pp. 222-244.

MILLER, E. "Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature". In: Pearson, K. A. (ed.) *A Companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing, 2006.

MITTASCH, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952.

MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MÜLLER, E. "Alogia und die Formen des Unbewussten: Euripides – Sokrates – Nietzsche". In: Georg, J. e Zittel, K. (ed.) *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 11-29.

MÜLLER-LAUTER, W. "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, pp. 189-235.

NICHOLLS, A. e LIEBSCHER, M. (ed.). *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge University Press, 2010.

NIEMEYER, C. "Pai". Verbete in: Niemeyer, C. (Org.) *Léxico de Nietzsche*. Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner, William Mattioli. Edições Loyola: São Paulo, 2014a.

\_\_\_\_\_. "Transferência paterna". Verbete in: Niemeyer, C. (Org.) *Léxico de Nietzsche*. Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner, William Mattioli. Edições Loyola: São Paulo, 2014b.

OBERHAUSEN, M. *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung“ apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.

ORSUCCI, A. "Unbewußte Schlüsse, Antecipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber." In: *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Hrsg. von Tilman Borsche, Federico Gerratana und Aldo Venturelli. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1994.

\_\_\_\_\_ *Orient – Okcident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild.* Berlin / New York: de Gruyter, 1996.

PAULA, W. *O(s) Sócrates de Nietzsche. Uma leitura d'O nascimento da tragédia.* Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2009.

\_\_\_\_\_ *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: a concepção de filosofia trágica.* Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2013.

PRANGE, M. “Wagner, Richard”. Verbete in: Niemeyer, C. (Org.) *Léxico de Nietzsche.* Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner, William Mattioli. Edições Loyola: São Paulo, 2014.

QUARFOOD, M. *Transcendental Idealism and the Organism. Essays on Kant.* Doctoral Dissertation. Department of Philosophy, Stockholm University. Printed by Akademitryck AB, Edsbruk, 2004.

RAMACCIOTTI, B. “Nietzsche: fisiologia como fio condutor”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 3, n. 1. Curitiba, 2012. pp. 65-90.

REIBNITZ, B. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik”* (Kapitel 1-12). Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.

REILL, P. *Vitalizing Nature in the Enlightenment.* Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2005.

REUTER, S. “Reiz. Bild. Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.*” In: *Nietzsche-Studien*, 33, 2004.

\_\_\_\_\_ *An der „Begräbnisstätte der Anschauung“. Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.* Basel: Schwabe, 2009.

RICHARDS, J. *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe.* Chicago: The University of Chicago Press, 2002a.

\_\_\_\_\_ “The Linguistic Creation of Man: Charles Darwin, August Schleicher, Ernst Haeckel, and the Missing Link in Nineteenth-Century Evolutionary Theory”. In: Dörries, M. (ed.) *Experimenting in Tongues: Studies in Science and Language.* Stanford: Stanford University Press, 2002b.

\_\_\_\_\_. *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

RICHARDSON, J. *Nietzsche's System*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.

RHODEN, V. "Representações não-conscientes em Kant". In: *Revista AdVerbum*, 4 (1) Jan a Jul de 2009, pp. 3-9.

ROCKMORE, T. "Kant on Unconscious Mental Activity". In: Giordanetti, P., Pozzo, R. e Sgarbi, M. (ed.) *Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012.

SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008.

SALAGUARDA, J. "Nietzsche und Lange". In: *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, pp. 236-253.

SATURA, V. *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1971.

SCHLIMGEN, E. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

SCHLOSSBERGER, M. "Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie". In: *Nietzscheforschung*, 4, 1998, pp. 147-167.

SCHLÜPMANN, H. *Friedrich Nietzsches ästhetische Opposition. Der Zusammenhang von Sprache, Natur und Kultur in seinen Schriften 1869-1876*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1977.

SCHMIDT, A. "Schopenhauer und der Materialismus". In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 58, 1977.

\_\_\_\_\_. "Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer". In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70, 1989.

SCHMIDT, J. *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*. Berlin / Boston: de Gruyter, 2012.

SCHNEIDER, M. *Wissende des Unbewussten. Romantische Anthropologie und Ästhetik im Werk Richard Wagners*. Berlin / Boston: de Gruyter, 2013.



SIMON, J. "Herder und Kant. Sprache und 'historischer Sinn'". In: Sauder, G. (ed.) *Johann Gottfried Herder 1744-1803*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, pp. 3-13.

STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1983.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche and Emerson. An Elective Affinity*. Ohio University Press, 1992.

SWEET, D. "The Birth of 'The Birth of Tragedy'". In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 2 (Apr., 1999), pp. 345-359.

TANAKA, M. *Kants Kritik der Urteilskraft und das Opus postumum. Probleme der Deduktion und ihre Folgen*. Doktordissertation. Philipps-Universität Marburg, 2004.

TAYLOR, C. "Heidegger, Language, and Ecology". In: *Philosophical Arguments*. Cambridge / London: Harvard University Press, 1995.

THÜRING, H. Beiträge zur Quellenforschung. In: *Nietzsche-Studien*, 23, 1994, pp. 480-489.

TOSCANO, A. "The Method of Nature, the Crises of Critique. The Problem of Individuation in Nietzsche's 1867/1868 Notebooks". In: *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*. Vol. 11 (2001): pp. 36-61.

TREIBER, H. "Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines „Klosters für freiere Geister“ und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte. Mit einem Streifzug durch Nietzsches „ideale Bibliothek“". In: *Nietzsche-Studien*, 21, 1991, pp. 326-362.

VÖLMICKE, E. *Das Unbewußte im Deutschen Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

VOLZ, P. "„Der Begriff des Dionysos noch einmal“. Psychologische Betrachtungen zum Dionysischen als Herkunftsmythos." In: *Nietzscherforschung*, 9, 2002, p. 189-205.

WEGENER, M. "Das psychophysische Unbewusste – Gustav Theodor Fechner und der Mond". In: Buchholz, M. e Götde, G. (ed.) *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse*. 2. Auflage. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2011.

WILSON, J. E. *Schelling und Nietzsche*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1996.

ZAMMITO, J. "»Method« versus »Manner«? Kant's Critique of Herder's *Ideen* in the Light of the Epoch of Science, 1790-1820". In: Adler, H., Koepke, W. (ed.) *Herder Jahrbuch / Herder Yearbook*. Stuttgart: Metzler, 1998, pp. 1-25.

\_\_\_\_\_ “Epigenesis: Concept and Metaphor in Herder's *Ideen*”. In: Otto, R. e Zammito, J. (ed.) *Vom Selbstdenken: Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders “Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”*. Heidelberg: Synchron, 2001.

ZAVATTA, B. “Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré”. In: *Nietzsche-Studien*, 38, 2009, pp. 269-298.