

Nosso enredamento nas “armadilhas da linguagem”: notas sobre o papel da linguagem na crítica nietzschiana da subjetividade

Vinicius Souza de Paulo ¹

Resumo: O presente artigo analisa a crítica de Nietzsche da subjetividade e sua relação com o problema da linguagem, tal como ela se desenvolve na última fase da obra nietzschiana, buscando demonstrar que a linguagem possui um papel crucial no entendimento da crítica da subjetividade, da consciência, de uma noção fixa metafísica do sujeito moderno, buscando apontar, de maneira breve, a forma como tal projeto se articula com o legado aberto pela crítica da razão de Immanuel Kant, que em Nietzsche se dá, de maneira particular, intermediado pela filosofia de Arthur Schopenhauer.

Palavras-chaves: Subjetividade; Linguagem; Perspectivismo.

Our entanglement in the “snares of language”: notes on the role of language in the Nietzschean critique of subjectivity

Abstract: This article analyzes Nietzsche’s critique of subjectivity and its relation to the problem of language, as it develops in the last phase of Nietzsche’s work, seeking to demonstrate that language plays a crucial role in understanding the critique of subjectivity, of consciousness, of a fixed metaphysics notion of the modern subject, briefly pointing out the way in which this project is articulated with the legacy opened by the critique of reason by Immanuel Kant, which in Nietzsche takes place, in a particular way, mediated by the philosophy of Arthur Schopenhauer.

Key-words: Subjectivity; Language; Perspectivism.

1. Introdução

O estatuto da interpretação no *corpus* da pesquisa nietzschiana hoje é um terreno muito bem explorado, seja em seus desdobramentos em relação a doutrina da *vontade de poder* (*Wille zur Macht*), como atesta de maneira capital, por exemplo, a obra de Wolfgang Müller-Lauter, em particular, “Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia”², quanto em sua relação crítica e fundamental com a verdade, tal como aponta, por exemplo, o célebre artigo de Grünter Abel, “Verdade e

¹ Doutorando em filosofia na área de Subjetividade, arte e cultura no programa de pós-graduação da Escola de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH/UNIFESP). E-mail: vinicius.beatrix@gmail.com.

² MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

interpretação”, que discorre sobre a reformulação do problema da verdade na filosofia de Nietzsche, que se situa para além da dicotomia entre essencialismo e relativismo, em que “não é mais a interpretação que depende da verdade, mas antes é a verdade que depende da interpretação”³.

Afirmando um processo contrário a uma “essência” universal da verdade, a uma ânsia metafísica de fixar “a” verdade “em si” das coisas, Nietzsche enfatiza, em um célebre fragmento póstumo do final de 1886, primavera de 1887 (7[60]), que: “não há nenhum fato, há apenas interpretações”⁴, por conseguinte, não há um “sentido por detrás”, mas sim “infinitos sentidos”.⁵ Sobre esta sentença, Marco Casanova afirma que “tudo é fundamentalmente interpretação e não há concomitantemente nada dado para além de cada empreendimento de uma determinada interpretação”⁶. Neste plano, o estatuto da interpretação acaba por colocar em questão, conseqüentemente, também a noção de sujeito, estabelece-se assim uma crítica da subjetividade no interior da noção de interpretação. Isto é ressaltado pelo próprio Nietzsche em diversos trechos centrais de suas obras, bem como nas anotações póstumas e esse processo caminha à par com os desdobramentos da linguagem em sua filosofia, principalmente nos escritos da chamada última fase do pensamento nietzschiano.

É sobre essa relação, a saber, a crítica do sujeito, no interior da noção de interpretação, com a questão da linguagem que o presente texto pretende se desenvolver, buscando demonstrar como Nietzsche relaciona a questão da linguagem, na última fase de sua obra, com a subjetividade, apontando, de maneira breve, a forma como tal projeto se articula com o legado aberto pela crítica da razão de Immanuel Kant, que em Nietzsche se dá, de maneira particular, intermediado pela filosofia de Arthur Schopenhauer.

2. A crítica da subjetividade

A questão da subjetividade é indissociável do problema da linguagem para Nietzsche, como enfatiza João Constâncio:

³ ABEL, G. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche*. n.12, 2002, pp.15-32. p. 20.

⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: Volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 262.

⁵ *Ibidem*. p. 263.

⁶ CASA NOVA, M. A. “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. In: *Cadernos Nietzsche*. n.10, 2001, pp. 27-47. p. 31.

A primeira abordagem pessoal da questão sobre a natureza da consciência – o “problema da subjetividade” como uma questão teórica sobre o “sujeito” da auto-observação ou introspecção, bem como sobre o mundo externo como o “objeto” desse conhecimento do sujeito – é, conseqüentemente, apenas um desenvolvimento moderno de nosso enredamento nas “armadilhas da linguagem”.⁷

Este movimento aparece em diversos momentos da obra nietzschiana, sobretudo, nos fragmentos póstumos de preparação para as obras publicadas. No fragmento póstumo de maio, julho de 1885 (35[35]) é possível ler:

O que me distingue da maneira mais fundamental possível dos metafísicos é: não concedo a eles de modo algum o fato de que é o “eu” que pensa: ao contrário, considero o próprio eu como uma construção do pensamento, do mesmo nível que a “matéria-prima”, a “coisa”, a “substância”, o “indivíduo”, a “meta”, o “número”.⁸

Também no fragmento 36[26], do mesmo período, tal ideia é reforçada: “‘Sujeito’, ‘objeto’, ‘predicado’ – essas cisões são feitas e são agora jogadas sobre todos os fatos aparentes como esquemas. A falsa observação fundamental é que eu acredito que sou eu que faço algo, que sofro algo, que ‘tenho’ algo, que ‘tenho’ uma ‘propriedade’”⁹. Em trechos como esses, Nietzsche está colocando em xeque não só a noção básica de um sujeito, mas a própria natureza da consciência, como o cerne do problema da subjetividade, do tomar consciência de si, de toda introspecção.

Tem-se aqui, portanto, uma radical crítica da própria noção de sujeito, entretanto, não se trata de uma crítica que se inicia com a filosofia nietzschiana propriamente, tal movimento surge de maneira fundamental mediante o projeto kantiano de crítica da razão pura, tal como salienta Paul Katsafanas, para o qual, sobre o problema do sujeito, do autoconhecimento, “as diferenças entre Kant e Nietzsche nesses pontos são mais uma questão de grau do que de tipo”¹⁰. Essa relação com a crítica kantiana, sob o ponto de vista do sujeito, se vê intermediada pela filosofia de Schopenhauer, este também herdeiro da crítica kantiana.

⁷ CONSTÂNCIO, J. “Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject”. In. CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; RYAN, B. (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. p. 283. Tradução nossa.

⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 487.

⁹ Ibidem. p. 521.

¹⁰ KATSAFANAS, P. “Kant and Nietzsche on Self-Knowledge”. In. CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; RYAN, B. (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. p. 110. Tradução nossa.

Essa aproximação é salientada pelo próprio Nietzsche, por exemplo, em uma sessão de *Além do bem e do mal*, a 16, em que ele se coloca contra a crença na existência de “certezas imediatas” e como exemplo dessas “certezas” estão o “eu penso”, em uma alusão direta a Descartes, e a “superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação”.¹¹ No centro do argumento encontra-se o que Nietzsche ironiza como uma “*contradictio in adjecto*”, uma contradição no adjetivo, é por isso que devemos “nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!”¹². Esse recorte anuncia um projeto que, além da superação de um pensar metafísico, pretende colocar em xeque o fundamento último de identificação que sustenta até então a epistemologia vigente, a saber, o sujeito como mediador do saber:

se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar.¹³

Na sequência, na sessão 17 da mesma obra Nietzsche reitera sua crítica afirmando que é um “*falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”¹⁴. A crítica do sujeito em Nietzsche, portanto, não visa extinguir a posição do sujeito no processo do saber, mas sim denunciar sua opacidade, seu caráter ilusório, posto então como uma “*ficção regulativa*”, tal como expresso no fragmento póstumo de maio, julho de 1885 (35[35]), anteriormente mencionado, “com cujo auxílio uma espécie de constância, conseqüentemente de ‘cognoscibilidade’ é inserida, *é imaginada como presente em um mundo do devir*”¹⁵; tal ficção é uma “fé na gramática, no sujeito linguístico, no objeto, nas palavras de ação”¹⁶. Ainda no final do mesmo fragmento Nietzsche reitera a questão da falsidade: “Por mais habitual e imprescindível que possa ser agora aquela ficção, isto não prova nada contra o seu ser imaginado: algo pode ser

¹¹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 20-21.

¹² *Ibidem*. p. 21.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 487.

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, p. 487.

uma condição vital e, *apesar disso, ser falso*¹⁷. Contudo, tal juízo é ainda assim indispensável, e o é não só pelo papel de conservar e cultivar a espécie, mas pela própria função da linguagem na formação da subjetividade; o foco aqui é a constatação do problema em torno do critério de verdade e a afirmação da superficialidade de qualquer juízo, sendo sempre posto já como uma redução semântica conceitual de orientação.

Este argumento, que está na base da crítica de Nietzsche da consciência, já se encontra inicialmente também em Arthur Schopenhauer, uma referência direta e central para Nietzsche, para quem a consciência é um mero espelho da “Vontade”, uma superfície. Com efeito, torna-se ainda mais significativo a herança dessa problemática legada pela filosofia de Schopenhauer (inaugurada por Kant), sobre a qual Nietzsche se confronta diretamente, tal como afirma João Constâncio, argumentando que esse é o ponto de partida da crítica nietzschiana acerca da subjetividade: “Ademais, o fato de Schopenhauer defender que há uma conexão essencial entre conceitualização e uso de signos na comunicação reforça a hipótese de que as visões de Schopenhauer sobre a consciência funcionam como ponto de partida para Nietzsche”¹⁸. Essa aproximação mostra-se central para a questão.

A ilusão de uma instância reguladora, de um “Eu” como mediador, é problematizada em Schopenhauer na raiz da prevalência de uma *Vontade* que antecede e controla todo esse processo, assim sendo, o “Eu” é também somente uma conceitualização reguladora:

A consciência humana [*human consciousness*] não é apenas conscientização [*awareness*] – inclui consciência [*awareness*], *i.e.* “consciência animal” intuitiva, mas conscientização [*awareness*] deve ser complementada pela conceitualização para que haja consciência humana [*human consciousness*]. Isso significa que a “reflexão” envolve a razão como a capacidade de simplificar nossa experiência intuitiva com recurso a conceitos e palavras. Através do processo simplificador de generalização, a razão humana transforma intuições concretas em pensamentos abstratos (*i.e.*, conceitos), liberando assim a consciência da particularidade da intuição e tornando a comunicação por meio de signos linguísticos [*linguistic signs*] possível. [...] Razão e linguagem são praticamente idênticas.¹⁹

Assim como Nietzsche, Schopenhauer já denunciava a ilusão gramatical no cerne do problema da consciência. A consciência seria para Schopenhauer, segundo

¹⁷ Ibidem. p. 488.

¹⁸ CONSTANCIO, J. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*. v. 40, 2011, pp.1–42. p. 8. Tradução nossa.

¹⁹ Ibidem. p. 6

Constâncio, apenas uma superfície representativa das forças em jogo no plano da Vontade, esta sim reguladora do organismo humano, “como nossas decisões são tomadas pela vontade em si mesma, elas são sempre tomadas nas profundezas de nosso ser [*being*] e, portanto, o que sabemos delas em estados mentais conscientes é apenas a superfície de tais profundezas”²⁰, em outras palavras, “a ‘superfície’ da consciência [*consciousness*], o ‘véu de Maya’, é produzido pelos interesses e necessidades do organismo”²¹.

O ponto central dessa relação, de acordo com Constâncio, se dá na diferença capital entre Nietzsche e Schopenhauer: se para o último há exceções para o postulado de que todo o processo consciente serve à Vontade, tal como se vê “na arte (através da “contemplação estética”) e na moralidade (através da “compaixão”), uma pessoa pode transcender sua subjetividade, *i.e.*, sua individualidade voluntariosa [*will-ful individuality*]”²², para Nietzsche, ainda segundo Constâncio, em contrapartida, “não há exceções: arte e moralidade – assim como a religião, a ciência e a filosofia – são sempre “linguagem-signos” [*sign-languages*] de afetos e pulsões [*drives*] particulares”²³.

Nesse cenário, mantendo-se no plano da diferença, ainda mais importante é a crítica de Nietzsche da própria ideia de Vontade, tal como Schopenhauer a formula, a partir da qual, contrapondo-se, Nietzsche estabelece uma outra abordagem sobre as forças em conflito nos processos do organismo, nos afetos e instintos, a saber, a doutrina da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*]; nas palavras de Constâncio:

Nossos sentimentos e emoções conscientes são construídos sobre uma multiplicidade de pulsões [*drives*] e afetos inconscientes – *i.e.*, “vontades [*wills*]”, maneiras de ser afetivamente impulsionados a algum objetivo (mais ou menos determinável). No entanto, é precisamente substituindo uma vontade unitária por uma multiplicidade de pulsões [*drives*] e afetos [...], que Nietzsche começa a se afastar de Schopenhauer de maneira decisiva.²⁴

Contudo, ainda que esta questão tenha uma relação direta com o legado da crítica de Kant²⁵ e o seu desenvolvimento próprio em Schopenhauer, em Nietzsche ela toma

²⁰ CONSTANCIO, J. Op. Cit., p. 11.

²¹ Ibidem. p. 12.

²² Ibidem. p. 13.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem. p. 18.

²⁵ Especificamente sobre essa relação entre Nietzsche e Kant, a aproximação acerca da multiplicidade de impulsos e afetos inconscientes, faz-se pertinente o comentário de Paul Katsafanas no que diz respeito à questão do autoconhecimento, do sujeito: “Kant recognizes two distinct forms of self-knowledge: introspection and apperception. Introspection acquaints us with the sides of ourselves that Kant characterizes as passive: our sensations, affects, and so on. Apperception is knowledge of our own

diferentes caminhos em uma abordagem onde a linguagem não surge apenas como um instrumento que opera na superfície de uma subjetividade opaca que é guiada por uma Vontade substancial. Não há, com efeito, em Nietzsche um substrato metafísico, uma “substância” em si tal como uma “Vontade” absoluta, pelo contrário, o que há é somente interpretação, perspectivismo, e tudo aquilo que torna-se conceito, tudo o que torna-se “consciente” é fundamentalmente signo, sinais semânticos, linguagem, sinais sonoros, sinais imagens, como Nietzsche constantemente se expressa, e isso não se dá de maneira diferente com a noção de *vontade de poder*, assim como toda teoria. Como esclarece Werner Stegmaier, em um pioneiro ensaio sobre a filosofia dos signos de Nietzsche, acerca do acontecer da *vontade de poder*:

não se trata de um acontecer mecânico, um acontecer linear de causa e efeito, mas sim é considerado como um acontecer semiótico, isto é, acontecer que possui uma ordem mutável, acontecer interpretativo, enfim, como acontecer de signos (*Zeichen-geschehen*). Nietzsche, visto por essa perspectiva, não concebe o acontecer da vontade de poder como fundamento ontológico do acontecer de signos, mas ele interpreta o pensamento sobre signos por meio do pensamento da vontade de poder e, também inversamente, o pensamento da vontade de poder por meio do seu pensamento sobre os signos. Ambos são, eles próprios, apenas “signos”: ele aqui introduz expressamente o “*querer-poder* que se realiza em todo acontecer” como teoria, e uma teoria, de acordo com o que foi dito acima, pode ser apenas uma elaboração segundo signos.²⁶

Portanto, para Nietzsche todo o acontecer transparece-se fundamentalmente como acontecer de signos, se desenvolve no registro semântico, nos meandros da linguagem, dos conceitos, esse é o caráter de abreviação e superficialização de todo o juízo, de toda subjetividade.

activities. It is a form of knowledge that arises from the fact that we in some sense create that which we know. Both modes of self-knowledge can go astray, and are particularly prone to being distorted by selfish motives; thus, neither is guaranteed to provide us with comprehensive self-knowledge. I have argued that Nietzsche agrees with some aspects of this model. He, too, sees introspection and judgment as providing us with a limited degree of self-knowledge. However, he sees these capacities as far more limited than Kant acknowledges. In part, this is due to our psychic complexity: Nietzsche believes that it is a mistake to treat our actions as caused by discrete motives, decisions, and judgments. Instead, our actions are emanations from the ‘total state’ of the organism. Introspection and judgment can do no more than scratch the surface of this total state, identifying only the most forceful and obvious motives while neglecting the many subtle, apparently minor influences” (KATSAFANAS, P. “Kant and Nietzsche on Self-Knowledge”. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; RYAN, B. [Org.]. *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. p. 129).

²⁶ STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 156-157.

3. Linguagem e Perspectivismo

Por conseguinte, encontra-se assim, na esteira do problema da subjetividade, a questão da linguagem, que exerce um papel fundamental no bojo da crítica nietzschiana do sujeito moderno, como é reforçado por Nietzsche na sequência do fragmento póstumo anteriormente citado (35[35]): “A fé na gramática, no sujeito linguístico, no objeto, nas palavras de ação subjuguou até aqui os metafísicos: eu ensino a abjurar essa fé”²⁷. Ao contrário desses, de acordo com o fragmento 40[20] do mesmo período, que acreditam “ainda hoje na gramática como *veritas aeterna*”, Nietzsche afirma que “é preciso supor o inverso, a saber, o pensar como causa e condição tanto do “sujeito” quanto do “objeto”²⁸, logo, a noção de um sujeito causador é antes de tudo uma ilusão da gramática. Somos direcionados aqui novamente ao cerne da noção de interpretação ressaltada anteriormente, pois também o “sujeito” é já uma interpretação que se relaciona intimamente com as funções gramaticais da linguagem. Como bem explicita Casanova:

Se perguntarmos a nós mesmos uma vez mais por que tomamos afinal como imprescindível a colocação do intérprete por detrás da interpretação, é maximamente provável que apontemos para um pressuposto gramatical. Nós precisamos colocar o intérprete por detrás da interpretação porque toda ação em geral requer logicamente a presença de um sujeito enquanto o suporte ontológico de sua realização. Este pressuposto gramatical não encontra contudo eco apenas em nossa experiência cotidiana, mas também no cerne da concepção metafísica moderna do problema da subjetividade.²⁹

É nesse sentido que o problema da subjetividade se relaciona diretamente com o problema da linguagem. Tal sujeito da concepção metafísica moderna é uma ficção segundo Nietzsche, uma fixação gramático conceitual de um estado arbitrário, é algo que se dá “pelo destaque de um elemento do processo e pela subtração de todos os outros, uma retificação artificial com a finalidade de tornar compreensível”³⁰. Todavia, no interior desse processo de “tornar compreensível” é possível notar que a linguagem exerce então um efeito que se manifesta em dois sentidos: ao mesmo tempo em que cria e fixa conceitos que gradativamente se estabelecem como novas prerrogativas dando suporte a novos conceitos concatenados a tal ilusão gramatical (tais como a ideia de “eu”, de uma

²⁷ NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 488.

²⁸ *Ibidem*. p. 590.

²⁹ CASA NOVA, M. A. “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. In: *Cadernos Nietzsche*. n.10, 2001, p. 27-47. p. 32-33.

³⁰ NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos: 1887-1889: volume VII*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 42. Fragmento 11[113].

interioridade como causa do pensamento, por exemplo), ela é ainda o principal fio intermediador para o interpretar, seja tal interpretação um erro, uma ilusão elevada à categoria epistemológica, um *a priori* da razão, um conceito metafísico, por exemplo, ou não, dado que todo o juízo, toda interpretação pressupõe de antemão sempre a falseabilidade.

Esse movimento crítico da filosofia de Nietzsche, entretanto, não pode ser compreendido aquém de seu *perspectivismo*, parte integrante do estatuto da interpretação. Como o filósofo mesmo escreve, no mesmo fragmento 7[60], citado anteriormente: “Até o ponto em que a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é passível de ser conhecido: mas ele é interpretável de outro modo, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos: ‘perspectivismo’”³¹. Assim sendo, todo o material afetivo, as forças instintuais dos fluxos fisiológicos em jogo na dinâmica das perspectivas, se desenvolvem no mesmo seio do que Nietzsche chama de palavra. Há uma interação relacional da linguagem enquanto movimento perspectivo na formação dos “infinitos sentidos”; é a palavra, como “signo sonoro”, que interpreta uma dada experiência fisiológica. Dessa forma, o sentido que emerge de tal interpretação é justamente um reflexo heurístico no interior do mesmo processo linguístico. Isso fica mais claro nos trechos onde Nietzsche apresenta sua concepção sobre a origem da linguagem, que se tratam das reflexões que aparecem nos textos produzidos na última fase da filosofia de Nietzsche, muitos deles em fragmentos publicados postumamente.

Em um fragmento póstumo de abril, junho 1885 (34[86]), Nietzsche escreve: “Palavras são signos sonoros para conceitos: conceitos, porém, são grupos mais ou menos seguros de sensações que retornam e chegam juntas”³². Nessa mesma ótica, encontra-se na sessão 5, “A ‘razão’ na filosofia”, d’*O crepúsculo dos ídolos*, uma ampliação desta tese da parte de Nietzsche:

Pela sua origem, a linguagem pertence à época da forma mais rudimentar de psicologia: atingimos uma espécie de fetiche grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem, dito claramente: da *razão*. *Essa espécie grosseira de fetiche* vê em toda parte agentes e ações: crê na vontade como causa em geral; crê no “Eu”, no Eu como Ser, no eu como substância, e *projeta* sobre todas as coisas a crença no Eu-substância – unicamente dessa forma é que *cria* o conceito

³¹ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 263.

³² NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 414.

“coisa”... O ser é acrescentado com o pensamento, *introduzido dissimuladamente* em toda parte como causa; unicamente da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito “ser”...³³

Na raiz daquilo que Nietzsche chama de “metafísica da linguagem”, encontra-se a noção de uma rudimentar forma de “psicologia”, uma forma elementar de significação da realidade elevada gradualmente à categoria de “razão”, isso que “em toda parte vê agentes e atos”, causa e efeito; o erro fora justamente derivar desse processo primitivo de significação linguística, de signos sonoros identificadores, fundamentações metafísicas de uma interioridade causadora. Nas palavras de Patrick Wotling, em um ensaio sobre a linguagem em Nietzsche:

linguagem insinua constantemente e de alguma forma enganosa a existência de coisas imaginárias, que não correspondem a nada na realidade (como a existência de uma entidade chamada “vontade”, ou a existência de “sujeitos” considerados seres autônomos). Mas, por outro lado, Nietzsche igualmente enfatiza as limitações das possibilidades expressivas da linguagem. Em oposição ao que poderia ser uma suposição comum: a linguagem não pode expressar tudo.³⁴

Nietzsche formula esse problema de uma forma mais ampla em um célebre aforismo d’*A gaia ciência*, o 354³⁵, intitulado “Do ‘gênio da espécie’”, que fala sobre o “problema da consciência”. Argumentando que poderíamos agir, sentir, pensar, querer, recordar, sem a necessidade de “estar consciente de”, Nietzsche levanta a seguinte questão: “Para que então consciência, quando no essencial é supérflua?”;³⁶ com essa pergunta é possível compreender que, além do caráter ilusório e gramatical da consciência, mesmo sendo possivelmente desnecessária, ainda assim tal noção se desenvolveu e para Nietzsche isso se deu justamente pela necessidade de comunicação: “parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação”³⁷; ainda mais enfático, na sequência, pode-se ler: “a

³³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 28.

³⁴ WOTLING, P. “What Language Do Drives Speak?”. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; (Org.). *Nietzsche on instinct and language*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011. p. 64. Tradução nossa.

³⁵ Publicado em 1886 para a segunda edição da obra, que acrescentava além de um prefácio crítico, todo o livro 5, ausente na primeira edição, de 1882.

³⁶ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza, 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 221.

³⁷ *Ibidem*.

consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação [...] e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade”³⁸, nesse sentido:

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas — apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência — ao menos parte deles —, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível — e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava.³⁹

Todavia, aquilo que nos “chega à consciência”, antes de tudo, é somente o que é transcrito como signo, ou seja, como linguagem:

o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: — pois apenas esse pensar consciente ocorre em *palavras*, ou seja, em *signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência.⁴⁰

Dito de outra forma, o “desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência [...] andam lado a lado”⁴¹. Na sequência do aforismo, Nietzsche constata que “não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto”⁴². Logo, os signos de linguagem não resumem à totalidade das impressões fisiológicas, bem como das formas de fixar significações. É por isso que todos os juízos são falsos, são ilusões gramaticais, pois só apontam para a superfície fixada desses processos semânticos no seio do desenvolvimento da necessidade de comunicação, da necessidade de estabelecer padrões e significados práticos.

Compreende-se então, à luz do problema da subjetividade, que é através da linguagem, como um exercício constante de fixação de significado, no movimento alavancado pela necessidade de comunicação na manutenção da sobrevivência, que a noção de consciência fora desenvolvida, como um desdobramento linguístico de produção de signos, como uma ficção necessária para aquele determinado momento; o problema reside justamente na continuidade e manutenção desse processo ao longo da

³⁸ NIETZSCHE, F. Op. Cit., p. 222.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

formação cultural do animal humano, aquilo que Nietzsche chama de natureza gregária do caráter social do animal:

O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si — ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. — Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária.⁴³

Entende-se, portanto, que o homem “cada vez mais consciente de si” acaba por ser o homem cada vez mais gregário, mais comum, ordinário e, com efeito, cada vez mais distante de sua “existência individual”. Nas palavras de Nietzsche, na sequência do aforismo acima citado:

Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado — que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.⁴⁴

Portanto, a linguagem se vê em relação constante também com plano do superficial, da falseabilidade dos juízos, daí as ilusões da gramática que Nietzsche constantemente se refere, pois, no plano social, das ações, da práxis social, todo o jogo perspectivo, tão logo o traduzimos para a “consciência”, torna-se um processo de redução semântica, de generalização com o intuito de facilitação comunicativa; como afirma João Constâncio:

O uso de palavras e conceitos, na medida em que se baseiam na criação de conteúdos “comuns” (*gemein*) para pluralidades de sensações individuais e experiências interiores, tornam as pessoas “básicas”, “vulgares”, “comuns” (*gemein*). O efeito da linguagem sobre o homem é uma expropriação da identidade pessoal ou individual.

Assim, a linguagem e sua gramática são elementos de uma determinada perspectiva – a saber, de nossa perspectiva como um “animal social” [...]. A projeção da estrutura da linguagem sobre a estrutura do mundo é, conseqüentemente, infundada: é

⁴³ NIETZSCHE, F. Op. Cit., p. 222-223.

⁴⁴ Ibidem. p. 223.

injustificada uma reivindicação de conhecimento sobre a realidade “em-si” [*in-itself*] feita a partir de um domínio meramente fenomenal.⁴⁵

Portanto, a ilusão gramatical do “Eu”, de uma interioridade anterior a toda ação, de um sujeito, de uma instância reguladora como causa/efeito de um pensar, de um agir, são todos desenvolvimentos de nossa relação com as armadilhas da linguagem, onde a própria estrutura que desempenha a lógica interpretativa das ações semântico práticas em sociedade é já ela mesma um próprio desenvolvimento do mesmo jogo da linguagem, falso, superficial, generalizado. Esse é o cerne do problema da metafísica, tal como Nietzsche apresenta na sessão 5 de *A “razão” na filosofia*, já referenciada anteriormente:

O ser é acrescentado com o pensamento, *introduzido dissimuladamente* em toda a parte como causa; unicamente da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito “ser”... No começo está o grande e funesto erro de que a vontade é algo que *produz efeito*, – que a vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é uma mera palavra... [...] A “razão” na linguagem: oh que velha mulher enganadora! Temo que não nos livraremos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...⁴⁶

É por isso que Nietzsche afirma que mesmo falsos os juízos são ainda assim necessários. Semelhante movimento já é perceptível, em uma referência direta a Kant, na sessão 4 do primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, onde é possível ler que a “falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele”, o que está em jogo é

em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida.⁴⁷

Essa é precisamente a afirmação descrita no fragmento póstumo mencionado anteriormente, 35[35], que data de maio-julho de 1885, como material de preparação para *Além do bem e do mal*, que termina com o seguinte trecho: “algo pode ser uma condição

⁴⁵ CONSTANCIO, J. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*. v.40, 2011, pp.1–42. p. 87-88. Tradução nossa.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 28-29.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 11.

vital e, apesar disso, ser falso”⁴⁸. Na verdade, esse trecho possui relação com outros fragmentos da mesma época, como, por exemplo, o 35[36], onde Nietzsche escreve: “Liberto da tirania dos conceitos ‘eternos’, eu estou, por outro lado, distante de me precipitar, por isto, no abismo de uma arbitrariedade cética: procuro, ao contrário, considerar os conceitos como tentativas, com o auxílio das quais determinados tipos de homens são cultivados e, com vistas à sobriedade e à duração”⁴⁹. Já o 35[37] é uma versão preliminar, um esboço mais extenso, da própria sessão 4 de *Além do bem e do mal*, supracitada. Como ressalta João Constâncio, acerca desse fragmento em específico: “O que isso significa, no entanto, é que a linguagem, e especialmente a metafísica da linguagem, embora uma ‘ficção’, embora ‘falsa’, satisfaz as necessidades de um ser orgânico, social – *i.e.*, é uma condição para a preservação dessa forma particular de vida”⁵⁰.

É nesse sentido que Nietzsche escreve na sessão 3 de *Além do bem e do mal*, que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico”, ou mesmo, como em outro trecho: “também o ‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo”⁵¹; tudo ocorre no fluxo contínuo dessas relações semântico instintuais que se alteram gerando constantemente novas interpretações, valorações; ainda segundo Constâncio: “O pensamento consciente nunca é descontínuo com a atividade instintiva, mas não pode ser reduzido à atividade instintiva. Ao trabalhar a serviço dos instintos, os pensamentos conscientes criam algo novo (*sc.* signos) – algo que realmente muda a relação do organismo com o mundo circundante”⁵².

Semelhante aproximação aparece na sessão 268 do capítulo nove de *Além do bem e do mal*, intitulado “O que é nobre?”. Nela, Nietzsche descreve uma tese acerca da linguagem em sintonia com a que se encontra no 354 de *A gaia ciência*, onde se lê:

Palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso

⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 488.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ CONSTANCIO, J. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*. v.40, 2011, pp.1–42. p. 91-92. Tradução nossa.

⁵¹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 11.

⁵² CONSTANCIO, J. *Op. Cit.*, p. 98. Tradução nossa.

utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro.⁵³

A necessidade de comunicação aqui surge em relação com as vivências; a fixação de signos de comunicação na prática da vida se dá mediante a experiência de vivências em comum. É nesse sentido, ainda, que “a história da linguagem é a de um processo de abreviação”, que assim como no 354 d’*A gaia ciência*, aponta para o caráter superficial, abreviador, falseável de todo o conceito semântico. Entretanto, como bem ressalta Werner Stegmaier:

Nietzsche não condena a ficção da lógica; pelo contrário, *enquanto* ficção ela tem sua razão de ser. Se podemos elaborar o acontecer “apenas” em signos, isso vai depender da capacidade de fazê-lo, tanto quanto possível, efetivamente. Também a filosofia não pode proceder de outra maneira a não ser abreviando. Ela pode ou deveria saber que assim procede, que ela e toda ciência, e também todo [modo de] orientação cotidiana, são, em derradeira instância, arte de signos. [...] Por meio da invenção de “meios de abreviação”, que servem integralmente à vida, eles podem voluntária ou involuntariamente se tornar “poderosos”, “legisladores do futuro”.⁵⁴

O *fio de Ariadne*, portanto, que deve nos guiar nesse labirinto de juízos, de conceitos semânticos, superficiais, falsos, gregários é o valor vida; é saber em que medida, tal como na sessão 4 de *Além do bem e do mal*, tais juízos promovem e conservam a vida, a necessidade prática das vivências, das relações. Essa constatação visa retirar a filosofia do ar rarefeito da metafísica, colocando-a no jogo perspectivístico da vida, nos meandros do fluxo constante do rio das interpretações. Como esclarece Günter Abel:

Correspondentemente, a questão da verdade da interpretação é tão complexa quanto o homem como complexo de interpretações. Sob essa complexidade e individualidade, não se pode mais possuir agora a verdade. Ela não é, por exemplo, o que resta quando ordenamos nossas proposições com auxílio da sintaxe lógica da linguagem. Na questão da “verdade da interpretação”, trata-se, por fim, da posição que nós mesmos ocupamos, enquanto sistemas interpretativos que somos, no acontecer da interpretação que não pode ser vislumbrado em sua totalidade e que se encontra em fluxo.⁵⁵

É nesse sentido, com efeito, que Nietzsche pode afirmar que o mundo se tornou novamente “infinito” para nós, como ele escreve na sessão 374 de *A gaia ciência*:

⁵³ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 183.

⁵⁴ STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 166.

⁵⁵ ABEL, G. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche*, n.12, 2002, pp.15-32. p. 29.

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*.⁵⁶

Nota-se que o ceticismo latente de Nietzsche aqui incorpora um tom afirmativo: ainda que não seja possível “enxergar além de nossa esquina”, dado que o caráter perspectivo da existência é interpretativo, onde o próprio intelecto humano “não pode deixar de ver a si mesmo” apenas e sob suas formas perspectivas, ou seja, já como processo de interpretação que anexa o seu próprio sentido na trama interpretadora, estamos ao menos distantes da “ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas”, ou seja, decretar que o meu ponto de vista, minha perspectiva, é universal, medida geral de toda percepção: é aqui que Nietzsche se distancia tanto de Schopenhauer, quanto de Kant; no caso de Schopenhauer, não se trata de atribuir a uma Vontade, absoluta, universal e insaciável o pressuposto de toda perspectiva, que em última instância precisa ser redimida, negada, em uma lógica metafísica totalizante que ambienta-se para além-vida, além-mundo, como ascese da carne e do corpo; no caso de Kant, não se trata mais de atribuir toda perspectiva a uma única lógica estrutural, universal, a um único “sujeito transcendental” que desempenharia o papel estruturador de toda a realidade. Para Nietzsche, os limites do meu conhecimento, ao contrário da lógica metafísica, revelam o caráter “infinito” das interpretações.

Em última instância, não se trata, portanto, de enveredarmos nas ilusões, na ânsia dogmática da busca pela verdade “em si” das coisas, que desembocaria, como destino fatalista, na lógica schopenhaueriana de uma vida que não merece ser vivida. Como ressalta Günter Abel:

Nossos signos e interpretações possuem traços semânticos (ou seja, significação, referência e condições de satisfação); eles possuem também traços pragmáticos (ou seja,

⁵⁶ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza, 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 250-251.

uma relação com o tempo, com a situação, com o contexto e com pessoas). Esses traços não podem ser concebidos como propriedades supratemporais dos signos e das interpretações. Ao contrário, eles dependem, usando a expressão de Wittgenstein, da práxis do emprego dos signos”.⁵⁷

Aceitar que o mundo encerra infinitas interpretações é “torná-lo” novamente “infinito”, não mais encerrado em uma visão fatalista, niilista – uma visão que se vê encerrada na própria lógica ilusória que ela mesmo erigiu e que acaba por condicionar o valor da vida em uma ótica onde a própria vida, em suas contradições, erros, sua constante mutabilidade, não são suficientes, não saciam a sede pela “verdade em si”, necessitando assim de justificação, redenção, transcendência para além-vida, além-mundo. Aceitar que o mundo encerra infinitas interpretações consiste em afirmá-lo sob um ponto de vista que, por ser perspectivístico, abarca, portanto, manifestações das infindáveis potências da vida, onde ela própria basta como guia.

Referências Bibliográficas

ABEL, Günter. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche*, n.12, 2002, p.15-32. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/cadniet.2002.n12.7853> Acesso: 02 jun. 2022.

CASA NOVA, Marco A. “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. In: *Cadernos Nietzsche*, n.10, 2001, p. 27-47. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/cadniet.2001.n10.7873> Acesso: 02 jun. 2022.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.

CONSTANCIO, João. “On Consciousness. Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”. In: *Nietzsche-Studien*, v.40, 2011, p.1–42. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110236415.1> Acesso: 02 jun. 2022.

KATSAFANAS, Paul. “Kant and Nietzsche on Self-Knowledge”. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza, 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

⁵⁷ ABEL, G. “Verdade e Interpretação”. In: *Cadernos Nietzsche*, n.12, 2002, pp.15-32. p. 26.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos 1985-2009*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WOTLING, Patrick. “What Language Do Drives Speak?”. In: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; (Org.). *Nietzsche on instinct and language*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

Recebido em 02/06/2022

Aprovado em 15/12/2022