

Nietzsche e o idealismo alemão

Juan A. Bonaccini*

Resumo: O presente ensaio toma com base alguns fragmentos e notas publicados postumamente para sugerir que o Idealismo Alemão constitui a proveniência e o contexto donde se nutrem algumas preocupações de Nietzsche. A primeira parte insinua o quanto Nietzsche deve não apenas a Jacobi, mas, sobretudo, a Kant e a Hegel. Na segunda, tenta interpretar o que se poderia chamar de *perspectivismo estético* de Nietzsche em contraponto com dois tipos de idealismo: o que defende a incognoscibilidade da realidade e o que a recusa. Na terceira parte, apresenta uma breve conclusão e especula sobre a dívida de Nietzsche com o hegelianismo e o neokantismo.

Palavras-chave: Nietzsche – Kant – Hegel – idealismo – perspectivismo.

Já há algum tempo o Brasil conhece a obra de Nietzsche: estuda-se e discute-se Nietzsche do norte ao sul do país. Tanto é assim que já se perfilam “escolas” com diferentes interpretações. A tentativa de delinear nossas diversas linhas de interpretação e recepção do pensamento nietzschiano, entretanto, foge aos meus atuais propósitos e capacidades¹. Não obstante, parece-me, não seria descabido

* Professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, Brasil.

¹ A tarefa da recepção de Nietzsche tem merecido mais atenção entre nós a partir dos trabalhos de Scarlett Marton. Veja-se, por exemplo, MARTON, S. (org.). *Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do sul*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006. De resto, o pluralismo dos *Cadernos Nietzsche* e das coletâneas sobre diversos aspectos do pensamento de Nietzsche deixam à mostra essas tradições interpretativas brasileiras.

afirmar que existem pelo menos duas linhas de interpretação predominantes. Uma que vê sua obra como algo inusitado e absolutamente revolucionário, destacando por vezes a filiação helênica de muitas das suas ideias, consideradas em franca ruptura com a tradição metafísica da filosofia clássica alemã. A outra, quiçá menos “francesa”, compreende que mesmo a filiação e o enraizamento de Nietzsche na tradição “clássica” devem ser compreendidos não apenas em decorrência de sua formação filológica, mas, sobretudo, a partir de uma atmosfera cultural tipicamente germânica, cujos antecedentes remontam à obra de Winckelmann e Goethe e se estendem por todo o Idealismo Alemão². O presente ensaio pode ser considerado como uma mera exposição de alguns poucos elementos que dão razão a essa segunda linha de interpretação.

I

O meu tema, a rigor, é consabido; para muitos, familiar. Não pretendo, portanto, trazer à tona nenhuma novidade, para além de dar notícia de certas dívidas nietzschianas que nem todos conhecem. Para alguns, afinal, poderia causar espanto: Nietzsche e o *Idealismo Alemão*? Mas há muito tempo que essa relação é conhecida. Sobre a influência de autores como Schiller e Kant³, e sobre Hölderlin e

² Uso o termo no sentido que defendi em *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 377e segs e 389 e segs). Não trato aqui da relação de Nietzsche com o Romantismo. Sobre isso, veja-se o clássico de JOEL, K. *Nietzsche und die Romantik*, Jena: Diederichs, 1905. Sobre a relação de Nietzsche com o Idealismo Alemão, veja-se, por exemplo, TAMINIAUX, J. *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idéalisme allemand*, Netherlands: Springer Verlag, 1967.

³ A julgar pela carta de 24 de novembro de 1887, na qual opõe Rousseau a Voltaire, e parece tomar partido em benefício deste último, a relação não é das melhores: “há

Hegel na juventude de Nietzsche falam por si sós alguns textos e cartas⁴; e mesmo vários comentadores⁵. Sobre sua relação com autores como Kant, Fichte e Jacobi, ademais, existe farta documentação⁶. Não se trata, portanto, de qualquer novidade; a não ser para aqueles que começam a estudar filosofia, e em particular aqueles que se iniciam na leitura de Nietzsche. É para eles que essas linhas se destinam. Trata-se de elucidar a proveniência e o contexto de que se nutriam algumas de suas preocupações a partir de alguns fragmentos e notas publicados postumamente.

Nas *Cartas sobre a filosofia de Spinoza* e em outros escritos, Friedrich Heinrich Jacobi, um amigo de Goethe, acusara Spinoza de “niilista”, e Kant de “espinosista”. “Niilista” aqui significava, sobretudo, aquele que teria reduzido tudo à razão, tendo por resultado uma pura forma e *nada* de conteúdo, sem deixar lugar para qualquer

toda uma família de Rousseau, à qual pertence também Schiller, e em parte Kant...” (BAEUMLER, A. (org.) *Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen*, Leipzig: Kröner, 1932, p. 432).

⁴ Sobre sua antiga relação com os últimos epígonos de Hegel (*die letzten Hegelinge*), veja-se a carta a Georg Brandes de 19 de fevereiro de 1888 (*Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen*, Leipzig: Kröner, 1932, p. 451-2). Sobre como sua antiga preferência (“desde os tempos do ginásio”) por Hölderlin, veja-se sua carta a Erwin Rohde de 3 de setembro de 1869 (*ibidem*, p. 65).

⁵ Cf. SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografia de uma tragédia*, Tradução de Lya Luft, São Paulo: Geração Editorial, 2001. Sobre Hegel e Nietzsche, veja-se GERHARDT, V. “Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche”. In: DJURIC, M., SIMON, J. (orgs.) *Hegel und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992, p.29 e segs.

⁶ Sobre a relação com Jacobi, a quem remonta o uso do termo “niilismo”, veja-se, por exemplo, VOLPI, F. *O Niilismo*, São Paulo: Loyola, p. 18 e segs. Sobre a relação com o uso do termo em Jacobi e a possível influência sobre Nietzsche, veja-se GILLESPIE, M. A. *Nihilism before Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 65-72. Sobre a recepção do termo na literatura russa, ver VOLPI, *O Niilismo*, p. 11 e segs. Sobre a influência do idealismo especulativo em geral, e de Fichte em particular, veja-se GILLESPIE, *Nihilism before Nietzsche*, p. 246 e segs.

crença moral e religiosa substantiva⁷. Afinal de contas, pela razão nada poderia ser provado de realmente relevante, pensava Jacobi; e “relevante” aqui significava o conteúdo axiológico da tradição e da fé cristãs⁸. É curioso: Jacobi imputa a Kant o contrário do que muitos, inclusive Nietzsche, lhe atribuíram. E, todavia, é através de Jacobi que a literatura russa chega ao primeiro uso moderno do termo, que Nietzsche herda e usa na forma que todos conhecem⁹.

Esse “niilismo”, em filosofia, tem dois modelos exponenciais que servem de contraponto ao jovem (e mesmo ao não tão jovem) Nietzsche: o idealismo transcendental de Kant e o racionalismo absoluto de Hegel¹⁰.

De fato, tomando como pano de fundo o modelo da tradição cristã moderna, protestante, Kant fornece o exemplo de tudo que Nietzsche critica¹¹. Assim, por exemplo, num fragmento do início de 1880 (KSA 9.52, Nachlass/FP 3[19]), Nietzsche refere-se a um aspecto essencial da Modernidade que jamais poderia ser entendido senão a partir de Kant, a saber, da sua tese que nosso conhecimento não é uma verdade acerca da natureza intrínseca das coisas, da realidade tal como é em si mesma: “A novidade de nossa posição atual em

⁷ Sobre a crítica de Jacobi a Spinoza e a influência sobre o Idealismo Alemão, veja-se VAYSSE, J.-M. *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris: Vrin, 1994, p. 238segs.

⁸ BONACCINI, J. A. *ibidem*, p. 31-52.

⁹ Sobre isso, veja-se, por exemplo, ARALDI, C. L., “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche 5*. São Paulo, GEN, 1998, p. 75-94.

¹⁰ Cf. KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4ª ed. N. Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 103.

¹¹ Sobre a influência de Kant sobre Nietzsche, veja-se: HILL, R. K., *Nietzsche's Critiques: the Kantian Foundations of his Thought*, Oxford/N. York: Oxford University Press, 2003. Cf. BROBJER, T. H., “Nietzsche's Reading and knowledge of Natural Science: an Overview”. In: MOORE, G., BROBJER, T. H., *Nietzsche and Science*. Ashgate: England/USA, 2004, p. 26 e segs.

filosofia é uma convicção que nenhuma época teve antes: *que nós não possuímos a verdade*. Todos os homens de outrora ‘possuíam a verdade’: mesmo os céticos”.

A verdade, porém, era de certo modo pensada como a mais pura “realidade”: como o discurso que revelava a essência das coisas, sobretudo no platonismo e no racionalismo continental, que estão na base da filosofia clássica alemã. Nietzsche arrisca-se a dizer que *mesmo os céticos possuíam a verdade* (uma crítica bastante usual ao ceticismo): afinal quem negasse a possibilidade de um conhecimento verdadeiro, intrínseco da natureza das coisas precisaria supor que *tem razão* ao *dizer* isso; *isso*, que deve ser suposto de algum modo como sendo “verdadeiro”. Até que o kantismo mostrasse o contrário; e Nietzsche, depois de Hegel, viesse *para* corrigi-lo, para *radicalizá-lo*.

Noutro fragmento do mesmo ano acha absurdo considerarmos como “causas” determinantes da nossa ação (“*Unsinn, uns als Ursachen zu fassen*”) tal como Kant, para quem somos livres apenas na medida em que exercemos uma certa *causalidade da razão*¹². Afinal, sentencia: “o que nós sabemos de causa e efeito?” (KSA 9.235, Nachlass/FP 6[152]) – O conhecimento não conhece a *verdade*; nada sabemos de causas e efeitos. Nada podemos dizer sobre a *suposta* liberdade de nosso arbítrio. O tom lembra claramente as invectivas de Hegel: que conhecimento é *esse*, que não conhece senão *aparências*?¹³ De que causalidade falamos, se não se refere à da experiência? Que liberdade seria a suposta causalidade da razão, senão algo meramente subjetivo?

¹² Sobre isso, veja-se nosso ensaio “Existe um conceito incompatibilista de liberdade compatível com o compatibilismo na filosofia de Kant?”. In: MONTENEGRO, M. A. et al. (orgs.). *Natureza e Linguagem na Filosofia*, Fortaleza: Ed. UFC, 2008, p. 257-270.

¹³ Sobre isso veja-se nosso *A dialética em Kant e Hegel*. Natal: EDUFRRN, 2000, p. 105 e segs.

Como Hegel, Nietzsche critica o dualismo moderno, sobretudo o kantiano, mas de uma maneira que engolfa também o discurso de Hegel: “Objeto e sujeito – oposição errônea. Não um ponto de partida para pensamento. Deixamo-nos seduzir pela linguagem” (KSA 9.428, Nachlass/FP 10 [D67]). Não somente Kant, mas também Hegel (ao colocar o problema em termos do dualismo sujeito-objeto, ainda que para criticá-lo). Afinal, ambos cometeram o mesmo “pecado”: sucumbir ao *feitiço* das palavras. O “eu”, o “sujeito”, etc. seriam uma mera “hipótese auxiliar em vista da possibilidade de pensar o mundo – que nem a matéria e os átomos” (KSA 9.113, Nachlass/FP 4[58]), mas não um sujeito “transcendental”, nem muito menos “absoluto”.

Sobre Kant, por vezes, Nietzsche manifesta explicitamente uma postura ambígua, como neste irônico elogio: “Kant, um espírito refinado, uma alma pedante” (KSA 11.431, Nachlass/FP 34 [37]). Pedante, poder-se-ia traduzir, mas *refinado*, nada vulgar; mas antes sofisticado. Qual o problema de Kant, então, se refinado? A falta de *consciência histórica*, de *devir*; a *crença* numa razão *imutável*. Assim, por exemplo, em outro fragmento acrescenta: “o que nos separa de Kant, como de Platão e Leibniz” é que “acreditamos *somente* no devir, mesmo no plano espiritual (*im geistigen*), somos inteiramente históricos” (KSA 11.442, Nachlass/FP 34[73]). O que falta a Kant, no entanto, é aquilo que *parece* sobrar em Hegel: a negação do dualismo e a afirmação do devir conduz, afinal de contas, à descoberta da *História*. Ora, não se engane o leitor: apesar das dúvidas, Nietzsche não está satisfeito; nem com o kantismo nem com o hegelianismo.

II

Nesse sentido, trata-se tanto de negar a moral cristã; o niilismo moral do pedante “chinês de Königsberg” (KSA 11.175, Nachlass/

FP 26[96]), sua *teoria do conhecimento* – não se pode esquecer que Nietzsche estuda, ensina e escreve não somente em plena vigência e decadência do hegelianismo (e as *Extemporâneas* deixam-no bem claro!), mas também nos primórdios do *neokantismo*¹⁴. Não se pode esquecer que Nietzsche reformula um conceito central do kantismo, a partir de Hegel e Heráclito: “Contra a palavra, *Erscheinungen*” (i. é, fenômenos, aparições ou aparecimentos), nos diz um fragmento de 1885, a “*aparência (Schein)*, como eu a entendo, é a única e efetiva realidade das coisas (...) eu considero a aparência como realidade, não as oponho” (KSA 11.654, Nachlass/FP 40[53]), como os *metafísicos*. O que o afasta de Kant, todavia, afasta-o também de Hegel: “[U]m nome mais preciso para essa realidade seria ‘a vontade de potência’” (*ibidem*).

Decerto, o devir não implica a realização da “Ideia absoluta”... Nietzsche dirá antes que o único acesso a essa realidade não poderá ser moral, racional, mas *estético*. Não no sentido de uma percepção sensorial dos *aisthetá*, como na *Crítica da razão pura*¹⁵, mas antes no sentido inaugurado pela reflexão estética de Baumgarten, ainda perceptível nas entrelinhas da terceira Crítica, de uma percepção e avaliação da essência da beleza¹⁶. Pois, “nosso intelecto, nossa

¹⁴ Veja-se, por exemplo, o quanto os seguintes fragmentos são sugestivos a esse respeito: KSA 11.430, Nachlass/FP 34[46], KSA 11.437, Nachlass/FP 34[54], KSA 11.442, Nachlass/FP 34[70], KSA 11.526, Nachlass/FP 35[35].

¹⁵ Immanuel, Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner, 1956 (Durchgesehener Nachdruck von 1976), B36nota. Cf. A19/B33.

¹⁶ Na *Aesthetica* (publicada em dois volumes em 1750 e 1758), Baumgarten retoma a ideia de uma *ciência do conhecimento sensível* como *teoria das artes liberais* e da *arte de pensar o belo* (*Aesthetica* (1750), §1) que havia já anunciado em sua dissertação para receber a *venia legendi* (i. é, habilitação para ser professor) de 1735: *Meditationes philosophicae de nullo ad poema pertinentibus*. A *Estética* foi publicada recentemente em edição crítica de Dagmar Mirbach, 2 vols. Hamburg: Felix Meiner,

vontade, e igualmente nossas sensações dependem de nossas estimativas de valor (*Werthschätzungen*), e essas correspondem a nossos impulsos e suas condições existenciais. Nossos impulsos são redutíveis à *vontade de potência*” (KSA 11.661, Nachlass/FP 40[61]). Por isso não se trata, como em Kant, de uma teoria do conhecimento, nem de uma *ontologia* do absoluto, como em Hegel, mas antes de uma *perspectiva “aesthetica” do conhecimento*, como diz num outro célebre fragmento de 1887: trata-se de uma doutrina *perspectivística* dos *afetos* (cf. KSA 12.342, Nachlass/FP 9[8]). Esteticamente, a vontade de potência configura uma certa relação de forças que percebemos como a “realidade”, mas como as forças em tensão mudam de lugar e de senhor, muda com elas nossa percepção, nossa perspectiva e nossa realidade. Assim, somente uma certa estética pode capturar o jogo de forças da vontade de potência que constitui a realidade e a vida.

Se para Kant não havia conhecimento da realidade em si, mas de fenômenos, Nietzsche pensará também um conhecimento do que *aparece* (que certamente não será uma “manifestação”, uma *Erscheinung* do Absoluto, como em Hegel). Não, porém, somente o que aparece à visão: o que aparece, aqui, é o que o corpo *sente*, o que aparece são as forças, e delas é que dependem nossas valorizações, nossas avaliações, nossas sentenças. Numa palavra, a “realidade”. O que aparece já tem uma configuração em certo modo artística, estética.

Tampouco resta, portanto, nada *an sich* a preservar ou desconhecer... E nesse ponto Nietzsche concorda com Hegel. A “coisa-em-si”

2007. Há uma tradução *parcial* de Míriam Sutter Medeiros (Petrópolis: Vozes, 1993). Certamente a apropriação de Nietzsche deturpa esse sentido, e pressupõe a leitura da primeira parte terceira Crítica (*Kritik der Urtheilskraft*. Riga: Lagarde und Friederich. 1790) a partir de Schopenhauer e do Idealismo alemão.

é uma hipótese, uma abstração¹⁷. Num fragmento de 1886-1887 Nietzsche repete a seu modo o famoso anatema de Jacobi¹⁸: “Kant não tinha mais direito a sua distinção entre ‘fenômeno’ e ‘coisa em si’ ”¹⁹- lembra Nietzsche. As coisas não aparecem como a manifestação finita de nada inteligível ou absoluto. As coisas finitas são somente aparições, manifestações que se auto-aniquilam num vir-a-ser constante, numa fugaz passagem do ser ao nada e do nada ao ser. A intuição heraclitiana aqui subjacente é comum a Hegel e a Nietzsche – mas somente traduz um *lógos* para Heráclito e para Hegel²⁰: não para Nietzsche. Não, em princípio, um *lógos*; porque “a vontade de potência *interpreta*” e a interpretação é o meio que a vontade de potência tem para exercer seu *domínio*, seu *gosto*. O próprio “processo orgânico supõe interpretação contínua” (KSA 12.139, Nachlass/FP 2[148]). Não pode existir uma forma estável como em Platão, nem uma coisa em si como em Kant:

Uma coisa em si – diz num fragmento de 1885-1886 – é algo tão descabido como um sentido (*Sinn*) em si, uma ‘significação em si’.

¹⁷ Veja-se BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*, p.141 e segs.

¹⁸ Sobre isso veja: *idem, ibidem*, p. 49.

¹⁹ Há quem veja nisso apenas a forte influência de Schopenhauer. Por exemplo, GRIMM, R. H. *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1977, p. 53 e segs, 56 e segs. Eu prefiro seguir HILL, R. K., que investigou recentemente de modo exaustivo a dependência de Nietzsche em relação à filosofia de Kant (*Nietzsche's Critiques: the Kantian Foundations of his Thought*, Oxford/N. York: Oxford University Press, 2003).

²⁰ Sobre a relação entre Hegel e Nietzsche e o débito de ambos em relação a Heráclito, veja-se por exemplo, STEGMAIER, W., “Hegel, Nietzsche und Heraklit: Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems”, p. 110-129. In: DJURIC, M./SIMON, J. (orgs.). *Hegel und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992. Cf. GILLESPIE, *Nihilismus before Kant*, p. 65 segs.

Não há qualquer ‘fato constante (*Thatbestand*) em si’, *mas um sentido sempre deve ter sido previamente introduzido para que possa haver fato constante...* A ‘essência’, a ‘entidade’ é algo perspectivístico e pressupõe uma pluralidade” (KSA 12.140, Nachlass/FP 2[149]).

Com isso Nietzsche ataca não somente Kant, Hegel e os hegelianos, mas também aqueles que acreditam em *fatos*, históricos ou naturais. E, a seguir (KSA 12.140, Nachlass/FP 2[150]), resume: “Numa palavra, a essência de uma coisa é apenas uma *opinião* sobre a coisa. Ou melhor: aquilo de que se trata, o que “é válido” [ou: “vigente”] (*es gilt*) é o verdadeiro ‘isto é’, o único ‘isto é’...”. E aqui Nietzsche é claro contra o “platonismo” das formas constantes e fixas, ainda presentes nos “fenômenos” kantianos e nos “fatos históricos” dos hegelianos e dos positivistas. Trata-se de uma doutrina quase-cética do amor às *aparências* (*tà phainômena*)²¹, pura *dóxa* (se usarmos a terminologia de Platão): o que “aparece” como *o que me parece*, o que interpreto; nunca algo concreto e acabado, um fato constante e firme...

Outro fragmento da mesma época define bem *com quem e contra quem* Nietzsche está pensando: após declarar que não nos devemos nos permitir a intuição cristã, observa que a “saída mais sutil” (*feinster*) é a crítica kantiana: “Deus é para nós incognoscível e indemonstrável – [esse é o] sentido oculto (*Hintersinn*) da teoria do conhecimento” (KSA 12.147, Nachlass/FP 2[165]). Mas há também uma outra, a saída hegeliana, “ligada a Platão, mistura de Romantismo e Reação, que é ao mesmo tempo o sintoma do sentido histórico, de uma nova *força*: o próprio ‘Espírito’ é o ideal que se revela e se

²¹ Penso aqui nas *Hipotiposis* I 3, 15, etc. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines Of Scepticism*, ed. por Julia Annas e Jonathan Barnes, Cambridge/NY: Cambridge University Press, 2000.

realiza... Deus é demonstrável, mas como algo em devir – sentido oculto do historicismo (*historisirenden Bewegung*)” (*ibidem*).

Note-se que ambas as alternativas estão no mesmo patamar, a kantiana e a hegeliana: porque nunca questionam o *ideal moral*. Nunca se questiona nossa crença no ideal moral; nem se percebe que “não há quaisquer fenômenos morais, mas tão somente uma interpretação moral desses fenômenos” (*ibidem*). Eis o que o Idealismo Alemão não percebera, e o novo evangelho que Nietzsche pretende apregoar. Mas isso não significa que Nietzsche se sinta completamente afastado dessa tradição. Noutro fragmento de 1886-1887 Nietzsche condensa o problema comum ao racionalismo alemão e parece reconhecer sua *própria* dependência: “o pensamento racional é uma interpretação segundo um esquema do qual não podemos abdicar” (KSA 12.193, Nachlass/FP 5[22]). Algo de que não podemos abrir mão, algo que nos impregna, se se quiser: a atmosfera cultural alemã se debatendo entre hegelianismo e neokantismo.

III

Esses breves fragmentos não são decisivos nem suficientes para mostrar a dependência de Nietzsche em relação à tradição que o precede. No entanto, penso que ilustram uma maneira de entender como o universo da filosofia clássica alemã tem exercido certa influência. Penso que, por exemplo, o perspectivismo de Nietzsche não decorre tanto da leitura dos gregos, quanto parece impor-se antes como uma consequência do que a crítica kantiana apresentara de acertado, e também de absurdo, e a “metacrítica” de Hegel de *desmesurado*. É claro que não podemos conhecer as coisas em si, mas decerto não pelas razões que Kant interpôs – Nietzsche parece sugerir. Se somente temos acesso a fenômenos, ou melhor, às *aparências*, àquilo que se mostra no fluxo constante do devir das coisas, é claro que não

conhecemos nada em si mesmo. Não obstante, vivemos e conhecemos *em alguma medida um mundo*. Como isso é possível? O que é esse mundo? Ele é, ou deixa de ser o tempo todo? Tudo que podemos fazer, o que parece restar como derradeira alternativa, e a única, é *interpretar*, dar a nossa perspectiva, a *nossa percepção deste mundo*. É quase o projeto do mais antigo programa do Idealismo Alemão²²: uma *ética*, mas uma ética que é ao mesmo tempo uma *estética*.

Entretanto, esse mundo muda; o mundo e nós mudamos. Há uma temporalidade ínsita comum a nós e ao mundo, que guarda uma certa memória. Essa memória consiste em nossa consciência histórica. Esta não precisará mais ser entendida como em Hegel, como a tomada de consciência do Absoluto através do tempo, mas em todo caso parece como se o reconhecimento da dimensão histórica fosse algo que Nietzsche deve a Hegel e ao hegelianismo²³. Por isso, talvez, nas *Extemporâneas* ele se queixasse: quem adoeceu de *hegelianismo* não pode se curar jamais. Não é mais possível para nós, creio que queria dizer, voltar atrás de Hegel: não podemos abrir mão de nossa perspectiva histórica, sintoma e limite de nossa época²⁴.

²² Sobre isso ver BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre, EDIPCRS, 2004, p.199 e segs.

²³ Cf. DJURIC, M., “Standpunkt der Unzeitgemässheit”, p. 13, 27. In: DJURIC, M./SIMON, J. (orgs.). *Hegel und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992. Sobre a relação entre Hegel e Nietzsche também: DJURIC, M. *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlim: Walter de Gruyter, 1985, p. 88e segs; VIEWEG, K., GRAY, R. T. *Hegel und Nietzsche: eine literarisch-philosophische Begegnung*. Klassik-Stiftung Weimar, 2007.

²⁴ Sobre a maneira como Nietzsche entende ou resolve (creio) o problema do historicismo já me pronunciei antes: “Em torno ao conceito de sintoma: uma solução ao problema do historicismo?”. In: *Cadernos Nietzsche 17*. São Paulo: GEN, 2004, p. 15-26.

Abstract: Based on a short selection and translation of posthumous notes and fragments the author suggests that German Idealism is the origin of some relevant Nietzschean concern. The first section highlights how Nietzsche is not only influenced by Jacobi, but also by Kant and Hegel. The second part interprets what might be called Nietzsche's *aesthetic perspectivism* as opposed to two kinds of idealism, one which maintains the unknowability of reality and another that refuses it. The third section presents a brief conclusion and speculates on Nietzsche's debt to Hegelianism and Neo-Kantianism.

Key-Words: Nietzsche – Kant – Hegel – idealism – perspectivism

referências bibliográficas

1. ARALDI, C. L. “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 5. São Paulo, GEN, 1998, p. 75-94.
2. BAEUMLER, A. (org.). *Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen. Die Lebensgeschichte in Dokumenten*. Leipzig: Kröner, 1932.
3. BAUMGARTEN, A. G. *Aesthetik/Aesthetica*. Lateinisch-Deutsch. Organizado por Dagmar Mirbach, 2 Bänden, Hamburg: Felix Meiner, 2007.
4. ———. *Estética. A lógica da arte e do poema*. Trad. Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.
5. BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPCRS, 2004.
6. BONACCINI, J. A. “Em torno ao conceito de sintoma: uma solução ao problema do historicismo?”. In: *Cadernos Nietzsche* 17. São Paulo: GEN, 2004, p. 15-26.

7. ———. “Existe um conceito incompatibilista de liberdade compatível com o compatibilismo na filosofia de Kant?”. In: MONTENEGRO, M. A. et al. (orgs.). *Natureza e Linguagem na Filosofia*, Fortaleza: Ed. UFC, 2008, p. 257-270.
8. ———. *A dialética em Kant e Hegel*. Natal: EDUFRN, 2000.
9. ———. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
10. BROBJER, T.H. “Nietzsche’s Reading and knowledge of Natural Science: an Overview”. In: MOORE, G./ BROBJER, T. H., *Nietzsche and Science*, Ashgate: England/USA, 2004.
11. DJURIC, M. “Standpunkt der Unzeitgemässheit”, p. 13, 27. In: DJURIC, M., SIMON, J. (orgs.). *Hegel und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992.
12. ———. *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlim: Walter de Gruyter, 1985.
13. GERHARDT, V. “Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche”. In: Mihailo Djuric, Josef Simon (orgs.). *Hegel und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992.
14. GILLESPIE, M. A. *Nihilism before Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
15. GRIMM, R. H. *Nietzsche’s Theory of Knowledge*. Berlim, New York: W. de Gruyter, 1977.
16. JOEL, K. *Nietzsche und die Romantik*, Jena: Diederichs, 1905.

17. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner. 1956 (Durchgesehener Nachdruck von 1976).
18. ———. *Critik der Urtheilskraft*. Riga: Lagarde und Friederich. 1790.
19. ———. *Crítica da razão prática*. Trad. V. Rohden e A. Marques, Rio de Janeiro/Lisboa, Forense/Imprensa Nacional, 1983.
20. KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4a. ed. N. Jersey: Princeton University Press, 1974.
21. KEVIN HILL, R. *Nietzsche's Critiques: the Kantian Foundations of his Thought*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.
22. MARTON, S. (org.) *Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do sul*. São Paulo, Discurso Editorial, 2006.
23. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Organizado por G. Colli e M. Montinari. Berlim/Munique: Walter de Gruyter/DTV, 1988.
24. ———. Nietzsche Source: Wissenschaftliche Ausgaben Digitale Kritische Gesamtausgabe: <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/DS> (Acesso em 14 de abril de 2011).
25. SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft, São Paulo: Geração Editorial, 2001.

26. SEXTUS Empiricus, *Outlines Of Scepticism*, ed. por Julia Annas e Jonathan Barnes, Cambridge/NY: Cambridge University Press, 2000.
27. STEGMAIER, W. “Hegel, Nietzsche und Heraklit: Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems” In: DJURIC, M., SIMON, J. (orgs.). *Hegel und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992, p. 110-129.
28. TAMINIAUX, J. *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idéalisme allemand*, Netherlands: Springer Verlag, 1967.
29. VAYSSE , J.-M. *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris: Vrin, 1994.
30. VIEWEG, K. / GRAY, R. T. *Hegel und Nietzsche: eine literarisch-philosophische Begegnung*, Klassik-Stiftung Weimar, 2007.
31. VOLPI, F. *O Nilismo*, São Paulo: Loyola, 1999.
32. WOHLFAHRT, G. (org.). *F. Nietzsche: Die Nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl*. Reclam: Stuttgart. 1996.

Artigo recebido em 15/03/2010.

Artigo aceito para publicação em 08/04/2010.