

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

JEFFERSON PEREIRA DE ALMEIDA

**FRIEDRICH NIETZSCHE: A JUSTIFICAÇÃO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA
E A REATUALIZAÇÃO DO *ETHOS* DA MODERNIDADE**

PORTO ALEGRE

2009

JEFFERSON PEREIRA DE ALMEIDA

**FRIEDRICH NIETZSCHE: A JUSTIFICAÇÃO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA
E A REATUALIZAÇÃO DO *ETHOS* DA MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a Nadja Hermann

PORTO ALEGRE

2009

JEFFERSON PEREIRA DE ALMEIDA

**FRIEDRICH NIETZSCHE: A JUSTIFICAÇÃO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA
E A REATUALIZAÇÃO DO *ETHOS* DA MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Educação.

Aprovada em _____ de _____ de _____ .

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Nadja Mara Amelibia Hermann
Prof^a. Orientadora (PUCRS)

Prof. Dr. Marcos Villela Pereira (PUCRS)

Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco (UPF)

Para Denise e Cecília.

AGRADECIMENTOS

Na ocasião em que se encerra a escrita do texto e, por conseguinte, o transcurso deste caminho que conduz à defesa da presente dissertação, torna-se necessário expressar alguns agradecimentos.

Conheci Nadja Hermann no ano de 2003. Recém chegado de algumas andanças profissionais, bati à porta da então professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul à espera de uma interlocutora, alguém com quem eu pudesse desatar alguns nós que entravavam o desenvolvimento de minha pesquisa. A interlocutora tornou-se amiga, parceira de algumas inquietações e, finalmente, orientadora. Agradeço-lhe pelo acolhimento, pela gentileza e pela disposição demonstrada ao longo de todo processo de orientação.

Com o Prof. Marcos Villela compartilhei alguns vibrantes momentos de sala de aula. A hipótese de minha pesquisa surge da interpretação de um dado escrito de Michel Foucault e as reflexões produzidas, por ocasião dos seminários ofertados pelo professor, contribuiu para que o restante da planta pudesse ser desenvolvido. A ele externo minha gratidão e as escusas pela eventual intensidade de nosso debate.

À minha mãe, pelo sustentáculo tão necessário aos diversos momentos de minha vida. Meu gosto pela filosofia e minha intenção de estudo e pesquisa devem-se ao apoio irrestrito que sempre tive de minha “velha” Iracy.

Ao meu pai (*in memoriam*), àquele que não pude externar meu efetivo amor. Hoje, ao apresentar o respectivo texto, expressão de meu mestrado, aproximo um pouco mais do jornalista, compartilhando com ele o gosto e a aventura da escrita. Por mais fantasioso que possa parecer, gosto de imaginar que herdei do Valente o dom da escrita.

Finalmente, dedicado a elas, o trabalho que ora apresento deve, e muito, aos estímulos de minha vida: Cecília e Denise, minhas mulheres, meus amores...

Tudo o que não invento é falso.

Manoel de Barros

RESUMO

Diante da inexorável crise das pretensões humanistas e racionalistas, é possível considerar a proposta nietzschiana de justificação estética da existência como a tentativa de reatualização do *ethos* da modernidade e, por conseguinte, a retomada da formulação de Kant acerca da *Aufklärung*? Tendo como objeto o conjunto da obra do Friedrich Nietzsche, a presente dissertação buscou responder tal indagação, investigando os contornos da crítica do filósofo alemão ao conhecimento e à moral, com a conseqüente apresentação e discussão do perspectivismo em estreita articulação com a doutrina da vontade de poder. No momento seguinte, como condição de possibilidade do alcance da resposta afirmativa ao problema de pesquisa, aproximou-se as reflexões acerca da estetização com as elaborações kantianas sobre a ambição individual e coletiva de maioridade, buscando seus respectivos pontos de contato, bem como seus aspectos divergentes.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche. Filosofia. Educação. Modernidade. Estética.

ABSTRACT

Towards the implacable crisis of humanist and rationalist intentions, it is possible to consider the nietzschian proposition of aesthetic justification of existence as an attempt of a new updating of *ethos* of modernity and, consequently, the resume of Kant's *Aufklärung* formulation? Having as object Friedrich Nietzsche's work, the present dissertation seeks to answer this question, investigating the outlines of the German philosopher's review on knowledge and morals along with the consequently presentation and discussion of perspectivism in close articulation with the willingness and the power. In the next moment, as a condition for the accomplishment of an affirmative response for the research problem, reflection about aesthetification with the Kantian elaboration about the individual and collective ambitions of majority, seeking its respective contact points, as well as its divergent features

Keywords: Friedrich Nietzsche. Philosophy. Education. Modernity. Aesthetic.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
1.1 [Entre renúncia e pertencimento]	12
1.2 [Mais do mesmo: da literatura ao cinema].....	15
1.3 [Niilismo: da equivocidade à univocidade].....	17
1.4 [Nietzsche e o niilismo].....	20
1.5 [Crise <i>da</i> modernidade ou crise <i>na</i> modernidade?].....	21
1.6 [A justificação estética da existência].....	26
1.7 [Kant e a atualização do <i>ethos</i> da modernidade]	28
1.8 [Problema e problemas]	29
CAPÍTULO 2 [Investigação dos contornos da crítica de Friedrich Nietzsche ao conhecimento e à moral. Apresentação e discussão da proposição nietzschiana do perspectivismo em estreita articulação com a doutrina da vontade de poder. Primeiro movimento em direção à tese da justificação estética da existência.].....	32
2.1 [A outra face da modernidade]	32
2.2 [Conhecimento, objetividade e verdade]	35
2.3 [Metafísica do sujeito, mitologia da alma].....	41
2.4 [Desmistificação da moral]	45
2.5 [Perspectivismo, vontade de poder, além-do-homem]	50
2.6 [Nietzsche e a estetização da existência].....	53
CAPÍTULO 3 [Delineamento e problematização da formulação que Immanuel Kant concede ao esclarecimento (<i>Aufklärung</i>), com a caracterização da pretensão individual e coletiva de maioria no uso da autonomia e liberdade humanas. Análise da leitura que Michel Foucault elabora acerca da proposta kantiana. Descrição de Kant como filósofo responsável pela atualização do <i>ethos</i> da modernidade. As relações entre Kant e Nietzsche.]	57
3.1 [Kant e <i>Aufklärung</i> : maioria, liberdade e autonomia].....	57
3.2 [Kant e a atualização do <i>ethos</i> da modernidade].....	60
3.3 [Kant e Nietzsche: uma relação possível?].....	64
3.4 [Tão longe, tão perto]	68

CAPÍTULO 4 [Descrição de Nietzsche como filósofo responsável pela reatualização do <i>ethos</i> da modernidade. Segundo e derradeiro movimento em direção à tese da justificação estética da existência. Friedrich Nietzsche: entre ética e estética.].....	72
4.1 [Experiência estética, ficção e criação humana: para além de qualquer pretensão de objetividade.]	72
4.2 [Experiência estética e domínio de si.]	75
4.3 [Experiência estética e metafísica do conflito.].....	77
4.4 [Experiência estética e estimacão de valor]	79
4.5 [Experiência estética e seu avesso, o niilismo.]	81
4.6 [Genealogia da moral e niilismo.]	84
4.7 [Há uma ética na justificação estética da existência?]	87
5 CONCLUSÃO [Repercussões da reatualização nietzschiana do <i>ethos</i> da modernidade para as reflexões acerca da <i>Bildung</i> .]	91
REFERÊNCIAS.....	98

CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A citação dos escritos de Friedrich Nietzsche utiliza siglas já consagradas, inspirando-se na notação proposta pela edição histórico-crítica do filósofo, coordenada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari:*

- A** — *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, 1881;
- ABM** — *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 1886;
- AC** — *O anticristo: maldição ao cristianismo*, 1888;
- CE III** — *Consideração extemporânea III: Schopenhauer educador*, 1874;
- CI** — *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*, 1888;
- EH** — *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, 1888;
- GC** — *A gaia ciência*, 1882;
- GM** — *Genealogia da moral: uma polêmica*, 1887;
- HHI** — *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, v. I, 1878;
- HHII** — *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, v. II, 1879-80;
- NT** — *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*, 1872;
- VM** — *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, 1873;
- VP** — Vontade de poder.
- ZA** — *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, 1883-1885;

Na identificação da citação, na seqüência da sigla, o algarismo arábico indica o aforismo. Em alguns casos, antes do algarismo arábico, há o algarismo romano que assinala a parte do livro no interior da qual se encontra a referida citação. Para os casos em que não há numeração, identifica-se a parte por intermédio de seu título.

Exemplo: EH, As extemporâneas 3 — menção ao livro *Ecce homo*, aforismo 3 do capítulo intitulado “As extemporâneas”.

Para as citações de *Assim falou Zaratustra*, à sigla segue a indicação da parte do livro, em algarismo romano e, a seguir, a designação do capítulo.

* NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Organização de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1988. 15 v.

Exemplo: ZA, II, O canto do túmulo — referência à segunda parte do livro, no interior da qual se encontra o fragmento intitulado “O canto do túmulo”.

Ocasionalmente, em função de textos que não se organizam através de aforismos, as citações são indicadas pela sigla padrão acompanhada apenas do algarismo romano.

Exemplo: VM I — alusão à primeira parte do livro *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*.

Todas as citações são extraídas de traduções em língua portuguesa das obras de Nietzsche, conforme listagem que se encontra na parte dedicada às referências. Eventualmente, cotejam-se as traduções brasileiras com os respectivos originais em língua alemã, organizados na *Kritische Studienausgabe*.

Menção especial merece as citações dos fragmentos póstumos. Em razão da dificuldade de leitura dos textos em língua alemã, a pesquisa faz uso da tradução brasileira da compilação intitulada *Vontade de poder*, assinalada ao longo do texto pela sigla **VP**:

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.**

Na seqüência da sigla **VP**, acresce-se o algarismo arábico que indica o aforismo, tal como disposto na tradução brasileira.

Ante o acesso a eventuais fragmentos póstumos já traduzidos para língua portuguesa, opta-se por indicá-los pelo algarismo romano correspondente ao volume da *KSA*, seguidos da numeração atribuída pela edição crítica.

Exemplo: VII, 19 [97] — referência ao fragmento póstumo 19 [97], do período entre o verão de 1872 e o início de 1873, integrante do volume VII da *Kritische Studienausgabe*.

** Estamos cientes de toda polêmica que envolve a compilação e publicação dos textos que dão origem à obra intitulada *Vontade de poder*. Mesmo assim, em função da escassez de traduções brasileiras e portuguesas dos fragmentos póstumos, optou-se por utilizar tal edição, cotejando-a sempre que possível com os originais alemães.

1 INTRODUÇÃO

1.1

Para aqueles que se lançam à tarefa investigativa, urge a clarificação de alguns aspectos metodológicos. Sobre o afã dionisíaco, o imperativo do limite apolíneo. E, para tanto, começamos por assinalar os motivos que determinam o desejo de realizar a presente proposta de investigação. Os primeiros motores do trabalho — que agora lança suas condições de possibilidade — não devem ser encontrados tão somente nas leituras da história da filosofia. Antes, identifica-se este interesse como contemporâneo à inquietação provocada pela reincidente remissão aos textos de Fernando Pessoa. É curioso admitir a estranha relação que podemos manter com o poeta português e seus heterônimos. Muito nos perguntamos sobre as razões que remetem à sua escrita. Não se trata tão simplesmente de uma admiração formal resultante do singularíssimo estilo do português, tampouco do irrestrito assentimento ao conjunto das descrições e opiniões expressas. Ao contrário, muito do que se encontra em Pessoa, em circunstâncias cotidianas, repugnaria as mais firmes de nossas convicções, promoveria as mais fortes das nossas indignações. O que pensar da indiferença de Bernardo Soares diante da vida, suposta ataraxia resultante da entrega fútil “à sensação sem propósito, cultivada num epicurismo subutilizado?” (PESSOA, 1999, p. 45) O cinismo dos dias atuais não é o corolário de uma pretensa imperturbabilidade que retira o humano da condição de protagonista de sua própria existência, lançando-o à condição de hóspede de uma estalagem na qual se encontra com o propósito da distração, da “contemplação estética da vida?” (PESSOA, 1999, p. 45-46) Sim, é próprio do cinismo contemporâneo conformar-se às determinações da vida, à naturalização das coisas humanas, à suposta inexorabilidade daquilo que é produzido na história. O que pensar do desdém de Alberto Caeiro ao comentar o seu encontro com um “homem das cidades”, tão absorto e implicado em sua fala sobre justiça? Caeiro prescreve a solução àqueles que, diante da iniquidade da sociedade capitalista, clamam por transformação: “Sejam como eu — não sofrerão” (PESSOA, 1998, p. 227-228).

Todavia, a despeito disso, permanecemos fiéis à freqüente leitura de Fernando Pessoa. Entre retomadas e abandonos, a ele recorremos, lendo-o e relendo-o, jamais nos sentindo repugnados ou agredidos, porém tocados, provocados, estranhados, descentrados. Num exercício de conjecturas, pode-se imaginar que Pessoa consiga expressar as contradições do humano contemporâneo, mergulhado que está no conflito de seus imperativos. Pode-se supor que Pessoa, mesmo no âmbito estrito da literatura, ofereça a própria possibilidade da filosofia, a filosofia que não mais se ocupa da autonomia do pensamento, porém do aspecto dramático e concreto da vida. A literatura do português permite que se acredite ser possível pensar filosoficamente o presente. A filosofia reconduzida ao mundano.¹

Como censurar a indiferença de Soares se seu texto intitula-se “Livro do desassossego?” Há coisa mais estranha ao cinismo do que o desassossego? Sua autobiografia sem fatos, sua história sem vida, não acaba por se transformar num ensaio sobre o estranhamento? Se aceitarmos o blefe, reconhecendo em Soares a figura daquele que renuncia à vida, precisamos admitir a inelutável leveza de seu *savoir-vivre*. No entanto, a Soares, a vida negou-lhe a leveza da existência, conforme testemunho do próprio autor que lamenta a gravidade de saber que existe. A mesma voz de resignado que se entrega ao destino cotidiano das coisas simples, que apregoa a inutilidade de sonhar, a voz do conformista que odeia sonho e ação, dedicada à contemplação estética da vida, é a mesma voz que narra a imaginação de tudo ser, rapidamente reprimida pela inteligência e sua fixação no princípio de realidade. Mesmo na reles tarefa de ser ajudante de guarda-livros, Bernardo Soares não possui o autocontrole capaz de impor a renúncia ao sonhar: “[...] do alto da majestade de todos os sonhos [...]” (PESSOA, 1999, p. 48).

Sem encontrar os motivos que nos remetem ao texto pessoano, resta-nos admitir que são essas as pistas que sustentam o encanto que podemos manter pelo português. E são esses os elementos que motivam e delimitam a proposta que se segue. É o estranhamento que se mantém próximo, estranhamento pelo diferente, pela singularidade universal de um discurso que se vê, permanentemente, equivocado em

¹ O filósofo francês Alain Badiou identificou um momento da modernidade no qual a história da filosofia se viu esvaziada da tarefa de pensar filosoficamente o presente, tarefa imediatamente incorporada pela poesia. Na assim chamada “Era dos poetas” alguns, entre eles Fernando Pessoa, arvoraram-se ao esforço, muito possivelmente não-deliberado, de fazer filosofia (BADIOU, 1991, p. 35-42).

seus objetivos. O estranhamento pelo espelho que Fernando Pessoa coloca diante da face humana. Afinal, antes que se pudesse julgá-lo pela aparente indiferença de sua atitude, pode-se refletir sobre a observação de Bernardo Soares: “Sou dois, e ambos têm a distância — irmãos siameses que não estão pegados” (PESSOA, 1999, p. 53). Quanto a nós, não gostaríamos de acreditar que somos vários?

Fernando Pessoa — e, em especial, Bernardo Soares — oferece, simultaneamente, a face e o contraponto daquilo que se julga ser a experiência que podemos ter de nós mesmos. Como atitude ética possível, inquieta-nos a inalienável tarefa subjetiva de criar o sentido da existência individual, implicada que está, é claro, na complexidade de outras relações. Interessa-nos a intransferível responsabilização subjetiva capaz de viabilizar novas narrativas sobre si mesmo, novas ficções que se inventam cotidianamente acerca de si, dos outros e do mundo. O eterno esforço de produzir novas modalidades de existência, cuja condição de possibilidade se encontra no vínculo que se guarda com o presente do experimento cotidiano. O contraponto desta experiência humana de si mesmo se encontra na indiferença que renuncia ao protagonismo, que impõe ao humano o lugar de espectador para o qual nada mais é preciso, senão contemplação e quietude. A imperturbabilidade que pretensamente exige a ruptura com o instante, a imperturbabilidade explícita na confissão de Bernardo Soares, para quem “nada pesa [...] o escrúpulo da hora presente” (PESSOA, 1999, p. 56). Quais são as evidências dessa desresponsabilização subjetiva? Nas palavras do poeta-prosador, “a renúncia por modo e a contemplação por destino” (PESSOA, 1999, p. 45). Renúncia, indiferença, afastamento, ruptura com o presente, sossego, quietude.

Ora resignado, ora ressentido, Bernardo Soares é a personificação do ser humano de nossos tempos. Diante da queda dos elementos transcendentais que fundamentam o agir moral, a alternativa julgada possível é a saída para a indiferença. No entanto, sob o discurso aparente que recusa as objetivações e afirma a renúncia, há no desassossego de Soares a tácita prescrição da inalienável tarefa de responsabilização e a suspeita de que toda a sua autobiografia sem fatos não consegue alcançar a radicalidade da resignação.

1.2

No esforço de recolher a singularidade da ação humana, com vistas à discussão das questões relativas à renúncia e ao pertencimento, transita-se aqui da literatura ao cinema, como fonte inesgotável de experiências exiladas de seu advento cotidiano. De alguma forma, parafraseando a sugestão de Heidegger, para quem há pensamento na poesia, podemos afirmar que o cinema pensa.² Entre tantos outros possíveis, visando atingir os interesses da presente investigação, tomamos um exemplo transposto para película, aquele do cineasta polonês Krzysztof Kieslowski, no filme que inaugura sua trilogia sobre as cores da bandeira francesa, “A liberdade é azul” — no francês *Trois couleurs: bleu*.³

Julie é esposa de Patrice, reconhecido compositor francês que está a preparar uma obra musical para celebrar a unificação da Europa. Em um acidente automobilístico, no qual resta ferida, Julie perde marido e filha. No enfrentamento de seu desespero a tentativa de elaborar o luto toma a forma de sucessivas renúncias. Julie quer vender a casa, dispensa os empregados, solenemente corta seus laços afetivos, desfaz-se das partituras da música inacabada para que jamais alcance sua execução. Julie assume seu nome de solteira, adota a solidão. A tragicidade de uma existência que se defronta com a ausência de sentido elege o isolamento: a renúncia é a forma do luto. No entanto, um conjunto de circunstâncias insiste em boicotar o isolamento tão desejado. Julie retoma aquilo que outrora houvera sido abandonado para conduzir seu luto sobre outros caminhos.

No filme de Kieslowski a liberdade é o tema evidente — como bem faz sugerir a tradução brasileira do título. Julie é a personagem que experiencia a dramaticidade e a tragicidade da existência. Diante da perda dos objetos de seu amor ela é acometida de tristeza profunda. A alternativa do suicídio se mostra fracassada. Uma alternativa possível seria a melancolia como destino subjetivo. No entanto, Julie não parece querer a melancolia como opção. O luto é conduzido por caminhos tortuosos: não sobre a admissão de um desejo que jamais encontrará satisfação, não sobre a elaboração de um conflito inapelável que reconhece sua legitimidade, porém sobre a

² “À primeira vista, pode ser assustador falar do cinema como de uma forma de pensamento, assim como assustou o leitor de Heidegger inteirar-se de que ‘a poesia pensa’” (CABRERA, 2006, p. 17).

³ A LIBERDADE é azul. Direção de Krzysztof Kieslowski. França/Polônia: Versátil, 1993. 1 DVD (97 min.): son., color.; 16mm.

ingênua tentativa de sua extinção, sobre a ilusão de que há um lugar no qual não se deseja e, portanto, um lugar no qual a liberdade é possível. Julie acredita alcançar a versão contemporânea do ideal estóico: por não poder alcançar satisfação, renuncia-se ao desejo e às paixões, elege-se a imperturbabilidade, assume-se a ataraxia. É neste lugar de pretensa indiferenciação que Julie acredita poder alcançar a liberdade. Supostamente livre do desejo, Julie experimenta a ilusão de estar livre de parte dos imperativos que limitam a existência. Como não é possível escapar da oposição que lhe oferece a vida, a renúncia da protagonista é acompanhada do isolamento, da solidão: isola-se da vida social e renuncia-se ao desejo. Contudo, o fracasso de tal experimento não tarda a mostrar seus signos. A tentativa de evitar a melancolia não lhe garante a fuga do destino melancólico. Sucessivos episódios assaltam a protagonista, trazendo-a novamente aos vínculos de outrora. A vida insiste em apresentar suas evidências — o lustre azul, as vicissitudes da prostituta, a inoportuna ratazana e seus filhotes recém-nascidos, as crianças em sua correria para alcançar o mergulho na piscina, a gravidez da amante de seu falecido marido, tudo e todos parecem ser signos que reatualizam os objetos perdidos, garantindo a personalidade melancólica de nossa personagem. Quando não se trata de episódios cotidianos, trata-se de algo interno que, no filme, emerge sob a forma de música inacabada, que a toma tal qual um assalto.

O luto trilhado sobre tais caminhos fracassa, pois se trata de um luto buscado na evitação do conflito. A forma adequada do luto deve se processar justamente pela admissão do caráter inapelável e inextinguível do conflito. Eis a condição fundamental para a elaboração do luto. É por essa trilha que Julie segue seu caminho, após a correção de rota que se dá no reconhecimento que tal fuga é vã. Julie retoma sua vida, reconstitui seus laços, busca acabar a obra musical de seu marido. Ao contrário do que possa sugerir qualquer interpretação *hollywoodiana*, não se trata aqui da redenção da personagem, do término de um filme com o desenho de um final feliz.

É impossível renunciar ao lugar que se ocupa na cultura, o lugar que se ocupa na vida social. No entanto, parece que se pode buscar um lugar no qual a relação com os imperativos da existência ofereça as condições à criação de si mesmo. O movimento da protagonista Julie é um duplo movimento de renúncia ou, se queremos, a dupla ilusão de renúncia: supostamente se renuncia aos desejos a partir da ruptura de todos os vínculos, ao mesmo tempo em que pretensamente se

busca renunciar à vida social por meio do isolamento, do afastamento. A dupla ilusão de renúncia é a vã tentativa de evitação do conflito inapelável. Essa parece ser uma das interpretações possíveis às vicissitudes de Julie.

Com Kieslowski e seu “filme azul”, pode-se atingir a elaboração teórica que aposta na metafísica do conflito para caracterizar a condição humana em cultura: em tal metafísica o ser humano é considerado em sua opacidade, em sua incapacidade de controles racionais absolutos, na primazia do desejo na estruturação antropológica e social. O humano é um ser desejante, pleno de paixões, de amor, mas também de ódio e agressividade. Toda forma de escamotear o conflito é a forma de reconduzi-lo sobre outros caminhos. Aqui, vale a frase: se o diabo é expulso pela porta da frente, solenemente ele retorna pela porta dos fundos e invade nossas relações cotidianas. Finalmente, a experiência de Julie parece ser a de readmitir o conflito e reconduzir o luto no diagnóstico de seu sofrimento inapelável. O músico de rua aconselha Julie a se apegar a algo. Pois bem, trata-se não da reivindicação do fundamento que possa conceder sentido à trágica vida da protagonista, reconciliando-a, porém de sua própria tarefa inalienável de resignificação que possui, como condição de possibilidade, o próprio diagnóstico do sofrimento, da perda, do conflito. É sobre tal diagnóstico que o luto é possível, e não através de sua ilusória evitação.

1.3

Na utilização da literatura e do cinema, nos exemplos de Pessoa e Kieslowski, transitando entre os pólos da renúncia e do pertencimento, e ampliando a complexidade de sua relação, trilhamos os primeiros passos com os quais nos aproximamos do tema de pesquisa. Com nossos personagens, ao problematizar a pretensa oposição de valores, estivemos no alcance do problema do vínculo como questão filosófica fundamental. Estivemos — e estamos — no centro da discussão filosófica acerca do niilismo. Porém, reconhecendo o caráter polissêmico do conceito, e antes que se possa atingir a delimitação do tema de pesquisa — e mesmo como sua condição — impõe-se a tarefa de perguntar: afinal o que é isto, o niilismo?

A consulta a qualquer léxico da língua portuguesa indica que a palavra “niilismo” é equívoca. A partícula *nihil* constitutiva de sua etimologia aponta para uma aceção comum aos dicionários de todas as línguas. Pode-se significar o niilismo como “redução a nada” ou como “aniquilamento”, ato ou efeito de nulificar, de anular, de aniquilar(-se). Tratar-se-ia de descrença radical por intermédio da qual se afirma que nada existe de absoluto. O niilismo seria a atitude destrutiva com a qual tudo deixa de existir em sua pretensão absoluta e dogmática: as verdades, as crenças, os valores morais, as opiniões políticas e culturais, tudo parece encerrar a suspeita da não-existência. Nesse sentido, o niilismo aproxima-se da consideração do que seja o ceticismo em sua concepção vulgar: não há verdades absoluta e necessariamente certas e seguras. (FERREIRA, 1986, p. 1193; HOUAISS; VILLAR, 2007, p. 2018.).

É do que ordinariamente se concebe como niilismo que partimos ao empreendimento de determinar aquilo que propriamente interessa a presente proposta de investigação.

Nas formulações medievais do cristianismo, e antes mesmo que o termo pudesse ser cunhado no século XVIII, surge um tipo de comportamento que poderia ser incorporado às concepções filosóficas do niilismo. Se Deus não pode ser concebido pela racionalidade que organiza pensamento e ação, visto que não seria razoável restringir o conceito de Deus às leis da linguagem humana; se Deus não pode ser representado da mesma forma que representamos os objetos sensíveis; então, como condição ao alcance do divino, urge que prescindamos da razão: prescreve-se o aniquilamento do *eu*, de modo que o vínculo que o une com o terreno deve ser rompido para reconstituí-lo na relação do humano com o espiritual. A experiência filosófica e cristã do medievo reconheceu essa atitude no movimento do ascetismo, para o qual é necessário um *eu* diminuído, reduzido à impessoalidade (SAINT-SERNIN, 2003, p. 252).

A despeito da aproximação que se faz do niilismo à concepção vulgar ou filosófica do ceticismo, torna-se evidente a inadequação do uso de um termo moderno para designar uma tradição que se inicia na filosofia grega. É bem verdade que tal encontro torna-se viável em função de aspectos comuns às postulações do ceticismo e do niilismo: no uso da negação do mundo, na recusa de toda substancialização e de toda essência, a suspeita de que o *nadismo* de ambos se converteria no diagnóstico do caráter relativo de toda realidade.

Sabemos que as formulações acima, distintas e contrárias, co-habitam a tradição do pensamento ocidental e talvez possamos atribuir ao niilismo como negação da realidade substancial uma utilização mais hegemônica entre os autores e especialistas dedicados ao tema. Legítimo herdeiro do ceticismo e da morte de Deus, essa consideração moderna do niilismo estaria a professar um estado no qual os valores absolutos são contestados, um estado no qual a ausência de critérios gerais para pensamento e ação estariam a indicar a perda inexorável do Sentido.

Contudo, buscando os propósitos desta investigação e com vistas ao abandono da equivocidade, fazemos uma intervenção. Analisando a etimologia da palavra, verificam-se nela duas raízes latinas: *ne*, partícula de negação; e *hilum*, “hilo”, área ou superfície de ligação (SAINT-SERNIN, 2003, p. 250). Assim, “a imagem associada a ‘niilismo’ é a de um fio que se rompe, de um ser cujos vínculos se desfazem e que, por isso, se acha ou livre ou à deriva” (SAINT-SERNIN, 2003, p. 251). Trata-se de reconhecer que *ne hilum* é o extremo oposto de *vinculum* (SAINT-SERNIN, 2003, p. 252). O niilismo moderno seria resultante da quebra de vínculos, da dissolução de laços. No entanto, o “estar à deriva”, antes que se possa representá-lo como experiência de liberdade, é a própria expressão da alienação humana.

Interessa à respectiva pesquisa a consideração do niilismo como aniquilamento de si mesmo, como aniquilamento que se processa às custas da renúncia ao pertencimento, às custas da indiferença como prescrição da contemplação estética da vida. O flâneur, sem intervir, tampouco pertencer, viaja como o avatar contemporâneo da coruja de Minerva, sem qualquer ônus de interpretação. Se Marx soube dizer que caberia ao filósofo do futuro a tarefa de transformar, o ser humano contemporâneo renuncia à tarefa inalienável de interpretar e, sem tal prerrogativa, abdica do esforço de criar sentido para sua existência singular e cotidiana. Sem interpretar, sem transformar, sem criar, cabe ao niilismo contemporâneo a tarefa de resignar-se às determinações da vida.

1.4

O debate em torno da moderna forma de conceber o niilismo ocupa espaço considerável e central na obra de Friedrich Wilhelm Nietzsche. O filósofo pode ser considerado o principal teórico do niilismo: “é com ele que o niilismo se eleva histórica e conceitualmente a objeto e questão centrais da especulação filosófica”. (PECORARO, 2007, p. 17). Na esperança de considerar o “advento e consumação do niilismo” como processo constituinte do desenvolvimento do pensamento ocidental, Nietzsche busca erguer seu projeto de superação da moral, delineando a genealogia capaz de oferecer o processo no qual o espírito pôde se enfraquecer até sua decadência. (ARALDI, 1998, p. 75)

É preciso notar que a tematização do niilismo tem, em Nietzsche, um tom ambíguo: “o niilismo pode ser um sinal de força, de intensificação do poder do espírito, ou pode ser um sinal de fraqueza, de decadência do poder do espírito” (ARALDI, 1998, p. 75). Como produto da saudável e desejável força espiritual do humano, o niilismo é o movimento que busca lançar todo seu esforço crítico para a destruição dos valores clássicos da cultura, desmascarando falsidades, desmistificando imposturas e criando as condições para transvalorar os valores e para criar um novo ser humano. Por outro lado, como indício de fraqueza e decadência, mediante as elaborações filosóficas do platonismo e do cristianismo, com os conseqüentes desdobramentos que alcançam a modernidade, o niilismo é o ápice do desenvolvimento histórico cujas conseqüências irremediáveis são a renúncia e a negação da vida.

Ao tomar a filosofia de Nietzsche como objeto de investigação, assumimos a ambigüidade presente na postulação nietzschiana acerca do niilismo. Reconhecemos no empenho filosófico do pensador o empreendimento de uma crítica profundamente cáustica e radical com a qual se questiona os valores tradicionais da cultura, que nada mais são senão constructos humanos que, pouco a pouco são transformados em algo pretensamente eterno, verdadeiro e transcendente. Verifica-se, portanto, a dissolução da aparente contradição existente entre as acepções de niilismo: no uso do niilismo ativo a possibilidade da produção do antídoto necessário ao niilismo passivo, verdadeiro sintoma da modernidade. Ao considerar que os valores tradicionais sabotam a criatividade e espontaneidade da

condição humana, resta ao movimento crítico — niilismo ativo — a representação de um novo momento em que a filosofia se vê diante de uma tarefa absolutamente original: destitui-se da ambição do projeto que desde Sócrates define a própria filosofia, a saber, a tentativa de buscar o conhecimento verdadeiro, para ingressar na tarefa de alcançar a interpretação e a avaliação. O filósofo metafísico cede espaço ao filósofo-legislador, cuja crítica dos valores estabelecidos permitiria a recuperação da vida e a transvaloração da herança deixada pela filosofia e pelo cristianismo. A transvaloração dos valores culturais traz consigo a emergência de um novo humano, que se situa além do próprio humano, o além-do-homem (*Übermensch*), que transpõe seus limites para ultrapassar os valores estabelecidos.

Portanto, aquilo que interessa ao alcance dos propósitos da investigação é a circunscrição do sintoma cultural que retira o humano de suas relações e vínculos fundamentais consigo mesmo. Das elaborações nietzschianas sobre o niilismo apreendemos a disposição de crítica e questionamento da renúncia e da indiferença como modo de vida. Interessa-nos a compreensão do fenômeno moderno que coloca o ser humano em radical afastamento de si. Diante dos sucessivos encantamentos e desencantamentos do mundo e de toda compulsão humana de escapar ao desamparo, o niilismo não seria o sintoma mais evidente de uma crise da modernidade?

1.5

Já se tornou lugar comum afirmar que somos contemporâneos e testemunhos de uma crise da modernidade.⁴ Nosso tempo apresenta um conjunto de evidências filosóficas que colocam a cultura na sensação de um mal-estar⁵ e no explícito enfrentamento das ilusões modernas: conforme Hermann (2001, p. 12-13), questionamento da legitimidade do universalismo iluminista, diagnóstico da pluralidade de perspectivas que orientam o pensar e o agir humanos, sinais de desorientação moral e ausência de critérios gerais que possam justificar a ética. Se

⁴ Poderíamos mesmo nos perguntar: crise *da* modernidade ou crise *na* modernidade? No uso distinto da preposição há, de fato, diagnósticos diferentes?

⁵ Aqui, o uso do termo “mal-estar” é declaradamente tributário da interpretação freudiana da cultura, mais especificamente do texto *Mal-estar na cultura (Das Unbehagen in der Kultur)*, de 1930.

avaliarmos tais evidências, então passamos a suspeitar das crenças da modernidade filosófica e, muito especialmente, daquelas que foram elaboradas e desenvolvidas no interior da tradição da filosofia moral: esclarecimento e aperfeiçoamento moral como produtos da razão; liberdade, autodeterminação do indivíduo e autonomia subjetiva; emancipação humana e transformação do humano através dos ideais de progresso e justiça social; virtude e fundamentação racional da ética. A evidência do mal-estar contemporâneo parece denunciar uma relativa impossibilidade do projeto ético da modernidade. (HERMANN, 1999)

Na primeira metade dos anos 60 do século XX, o filósofo francês Paul Ricoeur ousou instituir uma trilogia para destacar aquilo que haveria de comum entre pensadores aparentemente tão distintos quanto Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. Trata-se, segundo Ricoeur, do advento dos “mestres da suspeita”, pois suas obras denunciariam as ilusões e questionariam as evidências da consciência de si (1977, p. 37). A aproximação proposta não parece forçada: a partir do surgimento dessas três figuras e de suas respectivas teorias a modernidade filosófica vislumbra uma mutação cuja consequência é, conforme Ricoeur, a constituição de uma nova versão do *cogito*. Com eles e a partir deles a consciência filosófica moderna se agita e se vê diante da exigência de repensar suas tarefas.

Se Descartes soube duvidar de todas as coisas, sem contudo lançar sua desconfiança sobre as evidências da consciência de si, Marx, Nietzsche e Freud reeditam a dúvida, desta feita para lançá-la sobre os poderes da consciência em sua pretensão de conhecer-se a si mesmo e de produzir sentido (RICOEUR, 1978, p. 127). Desde então, pressente-se o mal-estar que envolve a relação entre sentido e consciência, o sintoma resultante de seu efetivo divórcio, pois consciência e sentido já não mais coincidem. O diagnóstico desses exegetas é o de uma irreduzibilidade que separa consciência e sentido: a consciência fraqueja na ocasião do sentido e, reciprocamente, o sentido falta à consciência. Tal desarmonia acaba por promover um abalo na clássica relação entre sujeito e objeto, pois Marx, Nietzsche e Freud reivindicam uma palavra mais autêntica, um novo reino da verdade, o que os conduz à constituição de uma nova arte de interpretar, de uma nova hermenêutica. Se sentido e consciência de sentido não coincidem, se as ilusões da consciência de si são denunciadas, então só nos resta formular uma exegese do sentido, que não é outra coisa senão uma nova maneira de interpretar, uma maneira de constituir a relação entre patente e latente, entre evidente e oculto,

entre manifesto e simulado. Foucault (1994) adverte que Nietzsche, ao lado de Marx e Freud, apresenta a nova possibilidade da hermenêutica, o deslocamento da semiologia — cuja ênfase se encontra no sujeito do conhecimento, típico do cartesianismo e, de modo geral, de toda doutrina representacionista — em direção à interpretação, um severo golpe na pretensão de objetividade, visto que o relato e a respectiva interpretação indicariam a fraqueza da consciência na apreensão de sentido. Portanto, com a tese segundo a qual a tarefa hermenêutica é um processo infinito e aberto, sempre pronto a acolher novas e novas contribuições, avança-se um pouco mais na suspeita, buscando demonstrar que, a despeito das ambigüidades e contradições presentes nas obras dos “mestres”, deles podemos *deduzir* uma dada concepção que aposta não só na incognoscibilidade do latente, porém, de modo mais radical, na inexistência do latente. Sabe-se o quão problemático pode ser atribuir tal concepção a Marx e Freud, razão pela qual se precisa considerar Nietzsche como o mais conseqüente na tarefa de propugnar a inexistência de qualquer realidade subjacente aos fenômenos que interpretamos.⁶

A nova interpretação postulada pela escola da suspeita opõe-se manifestamente à maneira tradicional de interpretar, concebida tão somente como a mera restauração de sentido, a mera descoberta de algo já dado — a verdade. A conjunção proposta por Ricoeur — e corroborada por Foucault — não só inventa uma nova arte de interpretar como também constitui uma nova racionalidade capaz de recolocar a problemática da objetividade sob outros termos. Doravante, todos os conceitos clássicos da filosofia, em seus aspectos teóricos e práticos, passarão a enfrentar o exercício reincidente da crítica à metafísica, tão amplamente desenvolvido no século XX e cujos precursores devem ser encontrados na trilogia articulada em Marx, Nietzsche e Freud.

Além de uma crítica à consciência, como bem se deduz do que foi dito, os “mestres” introduzem um paradoxo no interior do próprio sentido: se o casamento da consciência com o sentido se acha perturbado, a identidade do sentido a si mesmo também se encontra questionado. Institui-se uma oposição interna que sabota qualquer pretensão de univocidade do sentido, pois esse se manifesta como conflito.

⁶ Queremos reforçar o que foi dito acima. A obra de Marx será, em toda a sua extensão, tributária dos esquemas clássicos do século XIX. O cientista Freud sempre desejou lutar pela objetividade e, assim, introduzir a psicanálise nas iluminadas searas da ciência. O que se pretende afirmar é que deles, Marx e Freud, pode-se *deduzir* uma concepção que prescinde de qualquer referência objetiva. Aliás, a psicanálise contemporânea já se utiliza desta forma de pensar, utilizando para seus propósitos a pretensão de considerar a realidade como uma ficção, dependente daquele que a cria.

Portanto, procurar o sentido significa não mais buscar a consciência do sentido, mas decifrar as suas expressões, o que acaba por oferecer à teoria do sentido a linguagem apropriada à sua crise, mas também os meios de reconquista da consciência e do sentido (ASSOUN, 1991, p. 732). O deslocamento proporcionado pela suspeição moderna da modernidade se opera da “descoberta do sentido” para a “criação do sentido”, rompendo assim com as noções clássicas da metafísica. Aqui novamente encontramos os desdobramentos da crítica nietzschiana ao niilismo passivo...

É preciso, todavia, compreender a real tarefa de desmistificação da consciência: ao denunciá-la e destituí-la de sua pretensa centralidade e de sua função constituinte, os “mestres” não buscam dela prescindir, mas, ao contrário, procuram ressaltar sua devida importância e potência. O adversário dos mestres da suspeição não é a consciência, mas sua pretensão ilusória de alcançar uma função constituinte, fundante e autônoma na produção de sentido. Nietzsche alertou que faz parte dos esquemas clássicos da metafísica a afirmação da lógica da oposição de valores. Uma crítica à razão não é, necessariamente, uma defesa do irracionalismo. Em outras palavras, o adversário é, notadamente, a filosofia da consciência e a teoria do sentido. Ainda tributários das artimanhas da metafísica, o que a crítica marxiana, a genealogia nietzschiana e a metapsicologia freudiana operam em conjunto é a crítica à problemática do sujeito tal como formulada pela filosofia moderna, o que nos conduz às searas da desconstrução capaz de atingir a soberania da consciência e a identidade do eu.

A presente proposta de investigação não deverá se ocupar de Marx e Freud. A referência aos “mestres” nos remete às suspeições da modernidade e às respectivas críticas à subjetividade moderna, bem como à singular maneira de compreender as possibilidades e limites da consciência na apreensão de sentido. A partir da trilogia, porém abandonando-a para se restringir apenas à filosofia de Nietzsche, podemos nos perguntar: como pensar a ética, já que, doravante, a individualidade será marcada indelevelmente pela figura constitutiva do conflito subjetivo resultante da radical pluralidade do mundo? Como pensá-la se, a partir das elaborações nietzschianas, a tarefa subjetiva se encontra deslocada da descoberta do sentido para a criação de sentido? Como pensá-la se não se trata mais de procurar a verdade oculta, a objetividade e a verdadeira realidade, legítimos critérios que orientavam o pensar e o agir? Considerando a nova antropologia filosófica

propugnada por Nietzsche como pensar a implicação subjetiva na cultura, acossada que está pelo conflito entre seus diferentes imperativos?

Para nossa pesquisa, afigurando-se como uma espécie de premissa fundamental, há a concepção segundo a qual a ética demanda uma experiência de si mesmo,⁷ condição de possibilidade para que se instaure o lugar subjetivo das relações consigo e com os outros. Urge, portanto, que se pense a experiência de si mesmo no diagnóstico de uma irrecuperável perda de si mesmo, no reconhecimento dos diferentes aspectos que condicionam a existência humana e que conduz à suposição do caráter enigmático da individualidade e de sua opacidade radical. Tal diagnóstico nos coloca, necessariamente, diante da inexorável denúncia das ilusões humanistas, contra as possibilidades de uma razão supostamente onipotente, crítica dos “controles racionais” das paixões e de grande parte dos conceitos próprios da ética iluminista.

Por conseguinte, ergue-se a possibilidade de contrapor as ilusões da modernidade através do desenho de uma metafísica para a qual a idéia de conflito assume papel central. Para esta perspectiva teórica, a ética não é um experimento de aperfeiçoamento moral que visa à perfeição conforme a natureza racional, tampouco um processo de esclarecimento ao longo do qual a razão oportuniza o controle absoluto das paixões e a extirpação do ódio e da agressividade — e, portanto, do mal. A ética não é o gozo da liberdade, da autodeterminação e da autonomia subjetiva. Tal metafísica não acredita na naturalização das virtudes e nos esforços de alcance de critérios universais para fundamentar o agir moral. A existência humana — individual e coletiva — não possui o propósito de alcance da felicidade e da paz universal. Aliás, surge a desconfiança de que não há propósitos e finalidades universais, legítimos desdobramentos de uma pretensa natureza humana.

O questionamento dos ideais iluministas e humanistas pode nos conduzir ao velho problema filosófico do contrato social que, considerado na complexidade dos dias atuais, exige a reformulação em termos diversos àqueles que tradicionalmente foram enunciados pela história da filosofia. Considerando a pretensa crise da modernidade e, em especial, as dúvidas lançadas sobre a centralidade e a onipotência da razão, como redefinir a idéia de contrato social? Diante da crise de

⁷ “Que o homem ‘se dirige ora para o bem [...] ora para o mal [...]’, como fala o coro de Antígona, é o ensinamento da tragédia grega, que funda uma ética do humano enquanto mortal, enquanto busca da experiência de si mesmo” (HERMANN, 2001, p. 11).

alguns pressupostos da antropologia e da ética iluministas, como enfrentar o pacto social, desta feita prescindindo da exclusividade e autonomia absolutas da consciência na tarefa de produção de sentido? Buscando maior precisão na formulação, tratar-se-ia de perguntar: em face dos diferentes desenhos da subjetividade moderna, seus impasses e suas possibilidades, como harmonizar os imperativos culturais de aspiração universal, típicos da organização social, com as expectativas subjetivas de alcance da singularidade? Como conciliar as demandas mais subjetivas, demandas que se encontram na ordem do desejo, com os imperativos da vida social de nossa cultura? Como ser singular na massa? Como resolver esta equação se, de um lado, refutamos epistemologicamente qualquer tentativa de naturalização, de radical objetividade, de crença no absoluto, e, por outro lado, condenamos moralmente as hipóteses relativistas? Quais são as implicações éticas de uma crítica que recusa o objetivismo e o relativismo? O contextualismo seria uma alternativa na solução deste impasse? Diante desta dupla recusa, como pensar a experiência ética em nossos dias? Prescindindo da ética, a experiência humana poderia se justificar esteticamente?

1.6

Percebe-se a complexidade da problemática gerada pelo nosso caminho reflexivo. Não será objetivo desta investigação o enfrentamento direto de tudo aquilo que acaba de ser questionado. Porém, com a problemática determinada, podemos de forma mais clara e objetiva circunscrever o que de fato haverá de ser desenvolvido.

Vimos, com os “mestres da suspeita”, a inauguração de um exercício crítico sobre as possibilidades da consciência em sua tarefa de produção de sentido. Em outras palavras, com eles e a partir deles, o questionamento das pretensões fundadoras e universalizantes da razão ocidental. Reclamam sobre a razão intensas dúvidas sobre sua univocidade e sua unidade.⁸ No exercício crítico que se instaura

⁸ Uma das tantas questões tangenciadas pela nossa reflexão é aquela que discute a pretensa indissociabilidade entre Iluminismo e modernidade. Muito freqüentemente ela estará presente no ambiente de nossa narrativa, sem que tenhamos tempo, espaço e coragem para enfrentá-la com a

desde então, há o desenvolvimento da objeção às pretensões objetivas da verdade e a denúncia do caráter ilusório de todo conhecimento e da objetividade. Ao fazê-lo, desconstrói-se o fundamento metafísico e absoluto, deixando o ambiente do pensamento e da ação sem o critério seguro da verdade. A subjetividade moderna resta sem fundamento e a moral, sem justificação racional, radicalizando a idéia de desamparo. Sem critérios e fundamentos válidos universalmente, diante de um mundo que se pluraliza, a experiência humana não será mais conduzida pela idéia de aperfeiçoamento, porém no alcance de uma estética da existência individual: surge, no horizonte da modernidade, uma transformação conceitual que opera o movimento de deslocamento do ético para o estético.⁹

O presente trabalho de pesquisa pretende investigar a filosofia de Friedrich Wilhelm Nietzsche, pois acredita que o filósofo possui reconhecidas e significativas responsabilidades na afirmação do movimento ao estético. Nietzsche é um autor que professa a idéia de criação de si mesmo: o ser humano nobre é aquele que no interior da imanência de suas relações concretas constrói seu próprio destino. A estética da existência é a consideração da experiência de si mesmo e, nesse sentido, ao afirmar a necessidade dos vínculos com seu *ethos*, na imanência própria da existência concreta e cotidiana, impõe uma ética apenas como experiência de si mesmo: na autodeterminação, na autolegislação, o ser humano deve criar cotidianamente seu devir, sem o recurso aos esquemas e forças transcendentais que supostamente servem de norte para a condução da vida.

No entanto, ao propor a filosofia nietzschiana como objeto e interesse de pesquisa, circunscrevendo-lhe as discussões relativas à criação de si, como ação constituinte do ser humano nobre, resta-nos uma inquietação: seria Nietzsche legítimo herdeiro das noções modernas de autonomia e liberdade, porém depuradas das recomendações do Iluminismo, para o qual elas seriam alcançáveis diante da certeza da força transcendente e unívoca da razão?

profundidade merecida. Por ora, queremos apenas levantar a suspeita, ocasionalmente repetida ao longo deste texto, segundo a qual nossa crítica mais feroz deve ser atribuída ao Iluminismo. A esse propósito recomenda-se a leitura de MacIntyre (2001), especialmente os capítulos dedicados à análise do fracasso do projeto iluminista de justificação da moralidade.

⁹ Não pretendemos afirmar que os “mestres da suspeita” sejam os precursores desse movimento de deslocamento do ético para o estético. As origens do deslocamento devem ser buscadas na aurora da modernidade, nas obras de Kant e Schiller. Hermann (2005) detalha essa história, razão pela qual remetemos o leitor às elaborações de seu inventário acerca da “relação quase esquecida” entre ética e estética.

1.7

Visando alcançar uma melhor compreensão do movimento que se opera na modernidade com a emergência dos exercícios de suspeição, pretende-se identificar nos primórdios da mesma modernidade alguns elementos sugestivos que se orientam como condições de possibilidade daquilo que se procura apreender na filosofia nietzschiana. Trata-se de repercutir nas formulações de Nietzsche uma sugestão já vislumbrada em Immanuel Kant e, em especial, em um texto no qual o filósofo de Königsberg pretende responder a pergunta acerca do esclarecimento (*Aufklärung*).

No escrito de 1783 Kant procura definir *Aufklärung* na crença segundo a qual o ser humano pode e deve se aperfeiçoar, desde que desenvolva as habilidades de seu entendimento. Para atingir o mais alto grau de elaboração moral, Kant professa a necessidade humana de abandonar sua menoridade para alcançar a maioridade na qual haveria a consumação da passagem da heteronomia para a autonomia, da tutela para a autolegislação. (KANT, 1974, p. 100). Na seqüência, o filósofo avança ao enunciar a condição de possibilidade do processo através do qual o humano alcança a saída (*Ausgang*) da menoridade, em direção à maioridade: “Para este esclarecimento porém nada mais se exige senão *liberdade*” (KANT, 1974, p. 104). Atinge-se, em Kant, a formulação dos conceitos de *autonomia* e *liberdade*, e ambos nos conduzem à concepção muito cara à modernidade, a idéia segundo a qual a dignidade se acha na livre capacidade humana de se autodeterminar.

Para Michel Foucault (2000, p. 337), o texto de Kant coloca um novo problema, a saber, uma forma original de se pensar o próprio presente. Ao elaborar uma reflexão sobre a atualidade, Kant impõe sobre a modernidade sua marca distintiva. Doravante, a modernidade será a atitude com a qual o ser humano elabora a si mesmo por meio de uma relação com o presente: nas palavras de Foucault, citando Baudelaire, haveria um apelo ao abandono do menosprezo ao presente (2000, p. 343). O presente nos impõe uma tarefa, uma obrigação: o imperativo da saída, da solução da tutela alheia. Nas palavras de Kant, trata-se de buscar a *Ausgang*. Neste sentido, no alcance da saída ou solução à menoridade — efeito resultante da fuga da tutela — é necessária a rearticulação das relações entre autoridade, vontade e razão, e isso somente se faz no estrito experimento de si

mesmo — os seres humanos são, simultaneamente, sujeitos e objetos do processo da *Aufklärung*.

Com Kant e com o conseqüente comentário contemporâneo elaborado por Michel Foucault surge a inspiração para a enunciação do problema fundamental que há de motivar e orientar o empreendimento futuro que agora lança suas condições. Como alternativa ao niilismo — entendido aqui como experimento de renúncia —, urge que se acolham as indicações de Kant, confrontando-as com os desenvolvimentos de Nietzsche. Com Kant, professa-se a radical necessidade do bom uso da razão como possibilidade de fuga da tutela e, por conseguinte, como possibilidade da autonomia e da liberdade. Com Nietzsche, depurando-se a modernidade de suas ilusões humanistas e racionalistas, surge a necessidade da autodeterminação: o humano que supera a moral é aquele que experiencia a autolegislação. Trata-se de pensar a questão filosófica do presente, da atualidade, como forma de restauração de um vínculo perdido, um vínculo que circunscreve um *ethos* mais adequado aos enfrentamentos dos impasses éticos da modernidade. Tanto para Kant quanto para Nietzsche trata-se de pensar o radical experimento de si mesmo livre da tutela alheia.

Com as leituras de Kant e Foucault podemos reivindicar um lugar para Nietzsche na esteira das formulações kantianas, em especial daquelas referentes ao processo de esclarecimento como tributário dos movimentos da autonomia e da liberdade. Se, para Foucault, Kant pode ser o artífice da atualização do *ethos* da modernidade, então perguntamo-nos se, por razões semelhantes — porém não idênticas —, Nietzsche não pode ser o responsável pela *reatualização* desse mesmo *ethos*. No entanto, salienta-se que na consideração daquilo que aproxima Nietzsche a Kant, destaca-se igualmente aquilo que os distancia.

1.8

Após a inexorável queda das ilusões iluministas, é possível reivindicar o *ethos* da modernidade? Ou, ao contrário, diante do fracasso do Iluminismo, devemos necessariamente reconhecer o idêntico fracasso da modernidade? Mas se fôssemos capazes de admitir que não haja vínculo necessário entre Iluminismo e modernidade

e que, portanto, pudéssemos pensar na reatualização do *ethos* da modernidade, quais seriam seus novos contornos, refundado e depurado das crenças iluministas? Em face do enorme exercício de suspeição aberto no desenvolvimento do século XIX, e levado a cabo em pleno século XX, como repensar a modernidade? E os conceitos de autonomia, liberdade e maioridade, como restariam após o exercício de crítica à centralidade e à onipotência da razão? Essa reatualização da modernidade é uma reatualização de Kant? Esse *ethos* refundado é a possibilidade do enfrentamento contemporâneo do niilismo? Quais as repercussões da pretensa reatualização do *ethos* da modernidade para o problema da *Bildung*?

Um empreendimento circunscrito pelas questões acima desde já se mostra muito amplo, genérico em sua proposta e talvez inalcançável nos limites de tempo e espaço que a presente investigação dispõe. Antes, trata-se de identificar as questões enunciadas como constituintes da problemática da qual legitimamente se pode extrair o problema propriamente dito, a pergunta que no desenvolvimento de nossa narrativa busca adequada resposta. Poderíamos enunciar a questão norteadora da seguinte forma: diante da inexorável crise das ilusões iluministas, humanistas e racionalistas, é possível considerar a proposta nietzschiana de justificação estética da existência como a tentativa de reatualização do *ethos* da modernidade e, por conseguinte, a retomada da proposição de Kant acerca da maioridade individual e coletiva? No esforço de elaborar esta problematização a pesquisa pretende demonstrar que a proposta de justificação estética da existência, delineada pelo filósofo Friedrich Nietzsche, conforma-se como tentativa de reatualizar o *ethos* da modernidade e, por conseguinte, como retomada do projeto de Immanuel Kant sobre a maioridade individual e coletiva. A investigação possui os seguintes objetivos específicos:

- a) investigar os contornos da crítica de Friedrich Nietzsche ao conhecimento e à moral, apresentando e discutindo a proposição nietzschiana do perspectivismo em estreita articulação com a doutrina da vontade de poder;

- b) delinear e problematizar a formulação que Immanuel Kant concede ao esclarecimento (*Aufklärung*), caracterizando a pretensão individual e coletiva de maioria no uso da autonomia e liberdade humanas;¹⁰
- c) apresentar e discutir a proposição de Friedrich Nietzsche da estética da existência, na qual o filósofo defende a idéia segundo a qual a vida é uma obra de arte e, como tal, dependente de um humano que, no exercício autônomo e singular da autodeterminação, é capaz da criação.

Por fim, com o propósito de elucidação, é preciso salientar que a presente pesquisa não se ocupa diretamente com a filosofia de Immanuel Kant. O foco encontra-se na leitura da obra de Friedrich Nietzsche. Tampouco há esforço em apostar no paralelismo entre ambos os filósofos. Kant somente é mobilizado na medida em que se precisa justificar a tese fundamental que a pesquisa pretende apresentar e detalhar em seus elementos constituintes.

¹⁰ No desenvolvimento de tal objetivo, torna-se importante analisar a leitura foucaultiana da proposta de Kant. É em Michel Foucault que surge a idéia segundo a qual Kant seria o responsável pela atualização do *ethos* da modernidade.

CAPÍTULO 2

2.1

Os seres humanos possuem a louvável capacidade de estabelecer explicações para os fenômenos que os cercam, de modo que tudo parece ter uma inteligibilidade, uma racionalidade, uma lógica. Desde os primórdios de sua existência o humano se põe a falar do mundo, como forma de controlá-lo, afugentando perigos, temores e aflições diante do desconhecido. Trata-se, pois, de ordenar o mundo a fim de constituir aquilo que os gregos chamavam de *kosmoi*: em face do caos, organizamos o mundo. O mundo desordenado nos é insuportável.

Essa parece ser a razão pela qual os seres humanos conseguem, ao longo de sua história, formular tantos discursos sobre o mundo: mitologia, filosofia, religião, ciência, arte, enfim, tentativas de assimilação do real e de sua conseqüente explicação. A realidade natural, a origem e as causas do mundo, das ações humanas e do próprio pensamento, tudo parece ser passível de entendimento, até mesmo aqueles temas a partir dos quais somente nos é permitido conjecturar metafisicamente.

Poderíamos identificar nesta relação do humano com o enigma que o cerca e no seu conseqüente esforço de produzir narrativas acerca da realidade a evidência do estranhamento. Qualquer léxico atualizado da língua portuguesa é capaz de identificar os significados da palavra “estranhamento”: ato, processo ou efeito de estranhar, isto é, de admirar-se ou surpreender-se diante de algo que não se conhece. De imediato, destaca-se da definição ordinária um elemento importante, qual seja, a percepção de que o estranhamento é resultante de uma relação, de uma relação com algo desconhecido, a constatação, consciente ou não, de que algo ou alguém é diferente do que se conhece ou do que seria legítimo esperar. O estranhamento é a quebra da identidade e o advento da diferença.

Retomando as observações de Platão e Aristóteles, para quem admiração e espanto são as origens da filosofia e, portanto, de todo conhecimento, a história do pensamento ocidental reincidentemente procurou definir a atividade filosófica como ciência para a qual o problema fundamental é o mundo, produto de nosso espanto

em relação à totalidade da existência. Ser capaz de admirar-se perante os acontecimentos habituais, perante as coisas cotidianas, eis parece ser o espírito filosófico; porém, em sentido mais amplo, a inquietude advinda do estranhamento foi, é e sempre será a origem do talento humano em buscar o conhecimento.

Por mais simpática que possa parecer esta definição, com a assunção dos termos “espanto”, “admiração”, “estranhamento” ou mesmo “inquietude”, é preciso clarificar um pouco mais a argumentação para que se possa atingir um ponto fundamental a partir do qual inicia nossa problematização. Podemos manter a centralidade do estranhamento em nossa relação com o mundo, porém urge questionar a postura passiva daquele que está diante do mundo como quem deseja, contemplativamente, explicá-lo. Hegel identificara a filosofia à coruja de Minerva, que somente alça vôo ao anoitecer, chegando muito tarde, após a realidade ter consumado seu processo de formação. Lembremo-nos que ao longo da tradição do pensamento ocidental sempre houve espaço para que se definisse a filosofia como o alcance daquilo que é. No entanto, o ser humano não deve ser apenas o *flâneur* que, contemplativamente, passeia pelo mundo na ingênua esperança de representar as coisas como supostamente são. Ele é sobretudo um criador...

Ao abandonar a especificidade da relação epistêmica humano/realidade física e a instrumentalização da natureza, ingressando na complexidade das relações sociais, o tema do estranhamento ganha contornos dramáticos. Aquilo que é desconhecido ou inesperado encontra-se na ação do outro humano. O distanciamento resultante de uma alteridade radical — o outro não sendo idêntico, tampouco lhe é complementar — impõe medo, desconforto, senão aversão ou repulsa à diferença manifesta. Se na relação com a natureza, o conhecimento é a garantia do controle e da dominação, e, portanto, do apaziguamento do desconforto oriundo do desconhecimento, na relação com o outro humano os esforços epistêmicos não oferecem possibilidades seguras de eliminação da diferença. Ora, o que dizer então do estranhamento que redundava no autoestranhamento, ou seja, da sensação de que não somos sequer transparentes a nós mesmos, de que a plena consciência de si é uma ilusão e de que a autenticidade como autoconhecimento é uma protagonista de contos de fadas?

A história do pensamento ocidental e, em especial, a história da filosofia, tem sido o desenrolar do velho esforço de eliminação do estranhamento como algo fundante e permanente. Se ele existe é tão somente como ponto de partida à sede

totalitária de tudo reduzir à identidade, à unidade. Se o desconhecido existe é tão somente como momento negativo que deve ser superado a partir de sua apreensão e conseqüente inserção num sistema explicativo. Se o estranhamento é a origem do desassossego e do sentimento de inadaptação, urge que façamos sua *Aufhebung*. A progressiva autonomização da razão desenvolveu a concepção de uma consciência que pretensamente tudo pode conhecer e, ela mesma, ser conhecida, de um sujeito que busca se revelar como transparência, de um espírito que tenta alcançar a identidade entre entendimento e ação. O estranhamento é a origem do conhecimento, porém deve ser superado.

Com o desenvolvimento da história ocidental, a despeito das diferentes singularidades teóricas, o desassossego pudera ser apaziguado, a verdade tivera seu fundamento absoluto e tudo encontrara justificação e legitimação. A objetividade, mais que uma possibilidade, tornara-se fato, e a subjetividade, condição fundamental da apreensão absoluta da realidade. A autonomia da razão, a crença na verdade e a autodeterminação subjetiva alcançam a redução do mundo à unidade integradora.

Ao desencantar o mundo, retirando-lhe a centralidade dos fundamentos teológicos, a modernidade o reencanta, utilizando-se, porém, de outros fundamentos. No mundo reencantado do Iluminismo não há espaço para o estranhamento e para o desassossego. A modernidade é o tempo da crença no esclarecimento, na autonomia, na razão. A modernidade é o tempo da felicidade, do otimismo, do progresso, da justiça, do triunfo das luzes sobre as trevas. A modernidade não é o tempo de orfandade...

Tudo iria muito bem se as próprias autocontradições de um mundo supostamente integrado não viessem à tona, contradições essas que são próprias de um modo de produção que se estabelecia e se expandia. O diabo, tão prontamente expulso pela porta da frente, de forma sorrateira e insistente, retornava pela porta dos fundos. A pretensão totalizadora do projeto iluminista fazia água, e tal percepção não passou à margem da reflexão de alguns pensadores eminentemente modernos.

É preciso que não nos iludamos com a evidente hegemonia absoluta de uma tradição clássica. Antes, é necessário que sob pretensa hegemonia vejamos um discurso subterrâneo e aparentemente insólito, sonogado inclusive pela própria

academia. Em *Desejo e prazer na idade moderna*¹¹, o professor Luiz Roberto Monzani elabora um desenho desconcertante da modernidade, capaz de reorientar toda a discussão contemporânea, desqualificando parte dos argumentos veiculados pelos defensores da suposta pós-modernidade, pois se trata agora de reconhecer uma outra tradição, alternativa à hegemônica tendência racionalista.¹²

O que se encontra então delineado é a outra face da modernidade, avessa ao Iluminismo, aquela que se afasta dos conceitos clássicos para assumir os (des)caminhos das reflexões sobre as paixões humanas. A análise dos fundamentos da vida passional, trabalho que o próprio Monzani julga como longe de estar próximo do fim, nos permite compreender a emergência de pensadores tão singulares como Nietzsche e Freud, por exemplo, e a relativizar a pretensa extemporaneidade de suas obras. Sem fazer nenhuma concessão à radical singularidade de Nietzsche e Freud, aprendemos, com Monzani, a entender o movimento da modernidade que acaba por produzir esses que Althusser muito bem caracterizou como filhos indesejados, cujos nascimentos só podem constranger a Razão Ocidental, filhos bastardos que, muito embora suas genialidades, sobreviveram à custa de sofrimentos, exclusões, agressões, condenações, injúrias e misérias (1985. p. 51-52).

É dessa outra face da modernidade que surge o percurso que ora começamos a desdobrar. É desse “olhar *de contramão*” (SANTI, 1995, p. 394), a nosso ver genuinamente moderno, que se projeta o empreendimento filosófico do alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche.

2.2

Ao dissertar sobre o defeito hereditário dos filósofos, em *Humano, demasiado humano*, Friedrich Nietzsche questiona a compulsão da filosofia em alcançar a *aeterna veritas* e todas as pretensões naturalizantes esboçadas ao longo da tradição

¹¹ MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

¹² Recuperando um comentário ao livro de Monzani, Santi (1995, p. 394) afirma o que se segue: “Imagino o quanto esta perspectiva pode ser desconcertante, sobretudo ao discurso da pós-modernidade, já que este se afirma sobre a idéia, mais convencional, de que a modernidade teria sido o reino da razão e da representação.”

da metafísica ocidental. Como alternativa ao questionado, Nietzsche afirma: “Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.” (HHI 2) Como exercício da “virtude da modéstia” e na esteira das objeções nietzschianas, podemos introduzir os conceitos da metafísica no movimento da história e assim considerá-los constructos da própria história. Se a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”, então reconheçamos que ser humano e conhecimento são artefatos do devir e tratemos de verificar qual o impacto dessa historicidade sobre as questões relativas à *filosofia teórica*. (HHI 2) A dúvida que se coloca após o apelo ao filosofar histórico pode ser resumida no seguinte impasse: o conhecimento é resultante da capacidade humana e racional de descobrir objetivamente as verdades que se encontram na realidade? ou, ao contrário, o conhecimento é uma espécie de narrativa ficcional através da qual se pretende apresentar certa disposição do mundo?

Reeditando a máxima de Protágoras de Abdera, para quem “o homem é a medida de todas as coisas”, Nietzsche reconhece os limites do ser humano em sua ambição de desvelar a realidade que se encontra sob a aparência das coisas. Como avatar kantiano do século XIX, Nietzsche declara que o ser humano é refém de suas condições e que, portanto, não seria capaz de produzir salvo uma ficção sobre o mundo. Não olhamos a realidade senão com nossos olhos. Não escutamos ou tocamos o mundo senão com nossos ouvidos e pele. Não compreendemos os acontecimentos senão com aquela razão que nosso próprio desenvolvimento histórico foi hábil em forjar. (A 117, 483) Como esperar que possamos atingir a essência das coisas? Como ansiar por alcançar o em-si do mundo? Contra a objetividade, contra a verdade, entre descobrir e inventar, Nietzsche enuncia que todo conhecimento é uma criação: “O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?” (A 119) Não há possibilidade de encontrar sob a aparência a verdade subjacente que estaria a determinar a própria realidade. Nada por descobrir, nada por identificar. Conhecer é inventar, criar, fabricar, de modo que se impõe a renúncia ao alcance da objetividade e, com ela, a toda pretensão de verdade.

Não havendo nenhuma ordem externa por reconhecer, nenhuma verdade exterior ao ser humano para ser desvelada, toda organização se torna obra

intransferível do humano que vai ao mundo para criar o sentido que mais lhe convém. O mundo em si é caos, sem leis e finalidades, sem sentido, sem harmonia ou justiça. Toda organização, lei, sentido, harmonia e justiça é posta na realidade pelo esforço do ser humano. Todo conhecimento é a organização do mundo. Sob a pena do filósofo, a caracterização de nosso cosmos: “O caráter geral do mundo (...) é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos.” (GC 109).

No enfrentamento da crítica ao conhecimento e à verdade, torna-se mais claro as reais conseqüências do decreto nietzschiano da morte de Deus. Ao caracterizar o saber como ficcional e, por conseguinte, arbitrário, em consonância com os interesses dos impulsos orgânicos, perde-se a necessidade da autenticação da objetividade. Na filosofia moderna Deus existe para que se possa garantir a objetividade do mundo. Em uma teologia que encerra o conceito de perfeição, seria contraditório imaginar que Deus enganaria o humano, impondo-lhe uma realidade falsa.

O conhecimento, na sua forma de organização conceitual, sempre busca reduzir a diversidade e multiplicidade do mundo à unidade integradora produzida pelo conceito. Explicar seria a atividade com a qual organizamos a realidade em escaninhos conceituais, eliminando tudo aquilo que escapa e transcende à definição oferecida pelo conceito. Logo, conhecer é consolidar uma narrativa comum cuja chancela é alcançada pelo consenso social. O afã humano, contra o qual Nietzsche lança seu experimento crítico, reage à inquietude resultante do estranhamento produzindo a explicação capaz de produzir a adequação humana à realidade circundante. Na aspiração unificadora, a explicação se desdobra produzindo a sensação de pacificação; a ingenuidade da reconciliação se manifesta na esteira da atribuição de relações causais aos fenômenos da realidade. Como uma espécie de precursor daquele pragmatismo ao modo de Richard Rorty, reeditando a objeção humeana à causalidade, Nietzsche afirma que nossas pretensões explicativas são descrições, cada vez mais sofisticadas e qualificadas. O progresso do conhecimento não estaria localizado em sua capacidade de se aproximar da realidade e do ser das coisas, porém em sua habilidade de, cada vez mais, empreender melhores narrativas. (GC 112) O conhecimento não explica, apenas descreve. Talvez nos restasse, com Nietzsche, a enorme dificuldade de eleger critérios capazes da

definição da qualidade das descrições. A doutrina da vontade de poder poderia oferecer sinais para o alcance desse critério distintivo. Porém, bem poderíamos supor que uma boa descrição é aquela que ao ser lançada em nova narrativa oferece, em comparação com sua anterior, claros indícios de originalidade, subvertendo a rede conceitual envolvida na descrição precedente da realidade:

O que é a originalidade? É ver algo que ainda não tem nome, não pode ser mencionado, embora se ache diante de todos. Do modo como são geralmente os homens, apenas o nome lhes torna visível uma coisa. — Os originais foram, quase sempre, os que deram nomes. (GC 261)

É claro que não esperamos que o ser humano seja uma espécie de Funes¹³ contemporâneo, pois reconhecemos o limite de uma pretensa subjetividade pouco afeita ao pensamento conceitual. No entanto, a atualidade da crítica nietzschiana se evidencia exatamente no momento em que as transformações coetâneas do modo de produção capitalista radicalizam a massificação do comportamento em nome da pretensa dignidade do consumo.

Sabemos desde há muito a importância que possui a defesa da diversidade e multiplicidade do mundo para os demais argumentos de Nietzsche. Toda empresa crítica sobre a moral surge necessariamente de suas invectivas contra o caráter absoluto da verdade e os anseios explicativos do conhecimento. Tudo o que é comum e tributário da vida gregária traz consigo o enorme risco de redundar no apequenamento do ser humano.

Poderíamos imaginar que tais argumentos já estão cristalizados no exercício da filosofia seguinte à obra de Nietzsche, que todo o desdobramento da história ocidental foi o esforço de lidar com o entulho metafísico resultante da crença na objetividade. No entanto, ainda hoje, por todos os cantos, percebe-se o insistente retorno do recalcado. A sanha positivista ainda assombra todos aqueles que, perdidos diante do mar qualitativo das idéias, buscam o porto seguro — ou, quem

¹³ Referência ao personagem de Jorge Luís Borges, no conto *Funes, o memorioso*, integrante do livro *Ficções*. Funes é alguém com enormes dificuldades com o pensar conceitual o que lhe vale o extraordinário desenvolvimento de sua memória. No entanto, a despeito de tal prodígio, Funes possui incontáveis limites na tarefa de adequação ao mundo que lhe cerca (BORGES, 2007).

sabe, não seria o porto inseguro?! — do quantificável, do mensurável, do objetivo.¹⁴ O devaneio positivista, amparado nos pressupostos da identidade e da quantidade, somente é possível na consideração de uma realidade estática. Como virulento adversário de Platão e, portanto, na insistente objeção à imutabilidade do mundo, Nietzsche haverá de problematizar o positivismo no destaque da proposição heraclitiana do fluxo contínuo. E justamente na defesa do devir, surge a impossibilidade de aceitar qualquer categoria que reivindique para si o estatuto de universalidade e necessidade. Retomamos aqui o que foi dito anteriormente: se doravante o filosofar será histórico, então se reconhece que as coisas do mundo serão particulares e contingentes. O fato de que nossas categorias tenham a pretensão de universalidade e necessidade indica tão somente a posição que elas ocupam em nossas vidas, pois encerram em si as estratégias da moral de rebanho. Conforme Nietzsche, o conhecimento e suas respectivas categorias não provêm de um ímpeto desinteressado tampouco de um impulso natural e humano destinado à construção do saber. Ao contrário, justamente por ser resultante de condições subjetivas, sociais e culturais, conhecimento e verdade se encontram dependentes dos mais diferentes impulsos: “todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar” (ABM 6).

A concepção segundo a qual a verdade somente se estabelece na veiculação de interesses nos conduz ao diagnóstico da falsidade do mundo no qual vivemos.

Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio! Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo o que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! — como conseguimos desde o princípio manter nossa ignorância, para gozar de uma quase inconcebível liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para gozar a vida! E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de

¹⁴ Mesmo em nosso tempo, a despeito de todos os experimentos antimetafísicos e anticientificistas, a permanência e atualidade do tema são tão evidentes que servem de inspiração à literatura, tal como se pode verificar em Italo Calvino, especialmente em seu personagem Palomar, tão compenetrado na vã tentativa de separar de suas observações aquilo que é da ordem dos subjetivismos. Ao buscar a objetividade de uma onda que bate na praia, depois do desenho de tantas sutilezas do respectivo objeto, Palomar resta cansado e se retira da praia, “com os nervos tão tensos como quando chegara, e ainda mais inseguro acerca de tudo”. (CALVINO, 2001, p. 15) Resta-nos saber se o Barão de Münchhausen, igualmente cansado, não acabou capitulando ao mar e morreu afogado, depois de infinitas tentativas de se puxar pelos cabelos, no inútil esforço de alçar-se sobre as águas?

uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! (ABM 24)

A princípio, tal falsificação não seria um problema, desde que se reconhecesse seu caráter ficcional da realidade. A natureza dramática de toda adulteração do mundo se localiza na pretensão de colocar o discurso dominante como aquele que espelha fielmente a natureza das coisas.¹⁵

Cumprido reafirmar que Nietzsche rejeita as categorias metafísicas clássicas. Se há uma denúncia do caráter falso do mundo representado, nem por isso se autoriza reconhecer outra narrativa qualquer como portadora da prerrogativa de explicar absolutamente a realidade. Um dos grandes enunciados críticos de Nietzsche é aquele com o qual o filósofo recusa a lógica da oposição de valores. Não se aceita o mundo verdadeiro, tampouco o mundo aparente, pela inequívoca necessidade de abdicar da transcendência. Da mesma forma, rejeita-se a coisa-em-si sem que se necessite da assunção de um fenômeno garantido por alguma instância *a priori*. Nada há no humano capaz de garantir a menor possibilidade de objetividade. O fenômeno sempre será relativo àquele que o apreende. Contudo, evitemos a conclusão rápida, simplista e simplificadora conforme a qual Nietzsche estaria entre aqueles que professam um fenomenismo no modelo do relativismo. Veremos, no transcorrer de nosso trabalho, que o filósofo haverá de reivindicar outra trincheira em sua batalha contra a verdade.

¹⁵ A filosofia moderna pode ser compreendida como um pensamento que se encontra assentado sobre a concepção representacional da realidade, no interior da qual a mente é reconhecida como um espelho que reflete o mundo externo através de representações adequadas, tal como um artista plástico que em suas telas almeja retratar fielmente a realidade que o circunda. Do Renascimento ao fim do século XIX, o homem acreditou na possibilidade de que o mundo externo pudesse ser conhecido através de sua capacidade de formar representações adequadas. Conforme Rorty (1980, p. 12): “São as imagens mais que as proposições, as metáforas mais que as afirmações, que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. A imagem que mantém a filosofia tradicional cativa é aquela da mente como um grande espelho, contendo diversas representações – algumas exatas, outras não – e capaz de ser estudado através de métodos puros, não empíricos. Sem a noção de mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não teria sido sugerida.

2.3

Ampliando o olhar negativo, como legítimo desdobramento do exame da objetividade, do conhecimento e da verdade, atingimos o momento de detalhar a censura que Nietzsche oferece à metafísica do sujeito e à mitologia da alma. A clássica teoria do sujeito apostou no operador conceitual como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia emergir. Jamais prescindindo da objetividade, o sujeito alcançou sua posição absoluta, posição que lhe conferia a dignidade de sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível. Em outros termos, alcançou o estatuto de *sujeito da verdade*.

Com René Descartes e a proposição “penso, logo existo” desenvolve-se aquela “superstição da alma, a qual, como superstição do sujeito e superstição do Eu, ainda hoje não deixou de causar dano” (ABM Prólogo). Nietzsche ataca a concepção do *cogito* como uma certeza imediata, denúncia que é estendida à vontade tal como concebida por Schopenhauer: opera-se, portanto, uma crítica ao “eu penso” de Descartes e ao “eu quero” de Schopenhauer. Com relação ao *cogito*, contesta-se a possibilidade de apreendê-lo de maneira direta e neutra, em estado puro e nu, isto é, o *cogito* não pode ser apreendido em função de sua pretensa transparência ou de sua própria evidência (ABM, 16). Estamos aqui no cerne da condenação de toda introspecção e da consciência reflexiva, pois a crítica se constrói sobre a suposta certeza capaz de conceber o *cogito* a partir da imediatez de sua intuição e não a partir da conclusão de um silogismo: o “eu penso” cartesiano se constituiria mediante uma simples inspeção do espírito.

Da proposição cartesiana “eu penso, eu existo” podemos retirar uma série de implicações problemáticas e metafísicas, cuja fundamentação é extremamente difícil. Entre outras coisas, Nietzsche procura denunciar o caráter ficcional da causalidade presente na proposição acima, apresentando Descartes como o responsável por inferir da evidência do pensamento a existência de “algo” que pensa, um “algo” substancial, ontologicamente muito bem determinado. Tal concepção exige a admissão de um preconceito, próprio de nossa gramática, segundo o qual para todo ato há sempre um sujeito que age. Nietzsche acusa o equívoco de observação que

aí está presente, reivindicando que recusemos as noções de alma e sujeito, como forma de alcançar o abandono do conceito de substância, sobretudo de uma substância-causa. Esse “algo” é uma unidade subjetiva, um suporte de predicções, um substrato ontológico. Podemos até dizer que “isso pensa”, “algo pensa” ou “alguma coisa pensa”, mas por que supor que esse “isso” seja o “eu”, tal como apresentado por Descartes sob a forma do *cogito*? (ABM 17) A ficção da causalidade está apoiada na pretensa dicotomia existente entre atividades (ou atos) e agentes: pensar em atividade significaria supor a existência de uma instância que se configura como um substrato, que condiciona e determina a atividade; esse substrato neutro seria propriamente a causa. É o que questiona Nietzsche: “Porque acredito na causa e no efeito?” (ABM 16).

Além de anotar a ficção da causalidade que redundava na crença da substancialidade, Nietzsche denuncia igualmente a ficção da unidade. Se a tradição metafísica é capaz de constituir uma dicotomia fundada no ato e no agente, analogamente temos outra suposição que concebe este agente causal do pensar como algo simples. A crença na unidade do eu desconsidera que o *cogito* seja o resultado de um grande número de processos, nos quais intervêm várias fases e diversas instâncias infra-conscientes ocultas que estão em jogo ou conflito instintual. O eu, o pensamento, a consciência ou qualquer outro nome que se queira fornecer à pretensa substância-causa nada mais é senão um fenômeno de superfície e, muito embora se acredite em sua suposta unidade, algo múltiplo. Percebe-se aqui o caráter precursor de Nietzsche, que parece antecipar uma tese fundamental da psicanálise, a saber, a condição clivada da consciência.

Ciente do destaque concedido à consciência ao longo da história do pensamento ocidental, Nietzsche aponta para sua insensata superestimação. Ao superestimar a consciência, sua transparência e seu saber de si, necessariamente se subestima tudo o que lhe é estranho, sobretudo os instintos (*Triebe*), que trabalhariam sob ou ao lado da consciência. Há, portanto, em Nietzsche, o apelo ao primado do instintivo sobre o consciente.¹⁶ Todavia, o “estar consciente” não se constitui como extremidade antitética oposta ao instinto — o que parece estar de acordo com a concepção propriamente nietzschiana de não assumir a crença nas

¹⁶ Mais uma vez cumpre destacar uma aproximação da filosofia nietzschiana à psicanálise. Para Freud, o movimento fundamental do aparelho psíquico é oferecido pela *Trieb*. Costumeiramente se converte o termo para a língua portuguesa, utilizando-se da palavra “pulsão”. No entanto, percebe-se que na maioria das vezes Nietzsche e Freud estão falando da mesma coisa: no alemão, *Trieb*.

oposições, sobretudo nas oposições de valor. Para Nietzsche, “a maior parte do pensar consciente de um filósofo está guiada de modo secreto por seus instintos e é forçada por estes a caminhar por determinados trilhos”. (ABM 3). Contudo, a filosofia não deve ser considerada como resultante de um instinto ou impulso ao conhecimento, pois sua constituição é advinda da concorrência de diversos instintos básicos do humano, que atuam como gênios inspiradores, enquanto que o instinto de conhecimento não seria senão um instrumento a serviço da própria filosofia. Se a filosofia é proveniente da ação dos mais diferentes instintos humanos, então se deve admitir que as intenções morais participam de modo decisivo na constituição de um dado sistema filosófico: “de fato, para explicar de que modo surgiram as afirmações mais remotas de um filósofo é bom (e inteligente) começar sempre perguntando-se: a que moral isto (ele) quer chegar?” (ABM 6). Buscando ainda articular os conceitos de consciência e instinto no discurso nietzschiano, poderíamos nos reportar à *Genealogia da moral*, no interior da qual a consciência humana é comparada a uma câmara estreita, um intervalo na “atividade maquinal” cujo motor são os instintos. (GM III 18) Em outro momento, a fragmentação da consciência é apresentada, a atividade do organismo é atribuída aos processos inconscientes (A 115) e a consciência, reduzida a um amontoado de afetos (A 732).

Toda essa forma de conceber as recíprocas articulações entre consciência, instinto e inconsciente acaba por promover uma nova maneira de se postular a questão da objetividade dos próprios fatos da consciência, o que equivale à necessidade de repensar a auto-observação, a introspecção, a interioridade. Aqui, vale aquilo que foi dito para o *cogito*: assim como o “eu penso”, a consciência não é uma substância, mas um processo orgânico que busca trabalhar a serviço da elevação vital. A consciência não é, como quer Descartes, uma instância fundante. Ela é “o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”, um epifenômeno. Ela não é, portanto, responsável pela definição da natureza humana. (GC 11) Na enorme multiplicidade, variedade e plasticidade dos acontecimentos internos de um organismo, a parte que se torna consciente em nós é apenas um meio entre outros. Nietzsche chega a considerar que a consciência desempenha um papel secundário, quase indiferente e supérfluo, destinada a desaparecer e a dar lugar a um automatismo perfeito, inconsciente por essência: a consciência é provisória, o que relativiza sua existência. A consciência é uma formação intermediária e precária, que somente se desenvolveu em função da relação que o homem estabelece com o

mundo exterior. Longe de ser uma instância suprema, a consciência é um meio de comunicabilidade, desenvolvendo-se tão somente em função da necessidade que o humano tem de se comunicar; ela é um produto de nossa necessidade gregária. (GC 354). Há no ser humano tantas consciências quanto essências que constituem seu corpo (A 318, 343).

Ao protestar contra a superestimação da consciência e sua respectiva primazia na organização espiritual do ser humano, Nietzsche desloca toda esta pretensão para a vontade de poder (*Wille zur Macht*), o que indica um apelo aos elementos não-conscientes. Muito embora a substituição da consciência pela vontade de poder, não é possível reconhecer nessa algo como uma essência. A vontade de poder é, no humano, o ponto final, porém circunstancial, de um desenvolvimento animal. Talvez até possamos reconhecer na vontade de poder uma causa *prima* e nos instintos a direta conseqüência da vontade de poder. A primazia deve ser para tudo aquilo que é obscuro, uma inversão que conduz Nietzsche à crítica da capacidade fundante, originária e constituinte da consciência. Ao conceder à vontade de poder uma primazia na organização subjetiva, Nietzsche instaura sobre a produção de sentido uma equivocidade radical. O poder desarticula a unidade do sentido, colocando-o em conflito e antagonismo com ele mesmo. Como nos diz Assoun (1991, p. 735), Nietzsche delinea uma consciência que se acha presa à alteridade instintiva e concebe um sentido “curta-circuitado” pelo poder. Por via diversa e alternativa, atingimos novamente a problematização da objetividade, tal como concebida ao longo da metafísica ocidental.

Ao problematizar a crença no cogito, a superestimação da consciência e a concepção idealista de vontade, discutindo as categorias metafísicas tais como substância, causalidade, unidade e identidade, Nietzsche inscreve-se entre aqueles que professam a negação do sujeito. Acreditar na existência do sujeito é acreditar em uma grande tolice, é acreditar numa ficção, em algo que é da ordem do mitológico, pois a suposição de um sujeito único não é necessária:

[...] o tornar-se consciente, o “espírito”, é para nós o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, é experimentar, tatear, um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente — nós negamos que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente. O “puro espírito” é pura tolice [...]. (AC 14)

O movimento que buscamos elaborar até o presente momento é tributário de uma desconstrução que clama pela refutação de todo atomismo, seja do atomismo materialista — aquele que justifica a pretensão absoluta da verdade e que busca os dados últimos da realidade concreta — seja atomismo da alma com o qual se professa que a eternidade também deve atingir o sujeito. Trata-se de destituir todo e qualquer sentido para a busca de fatos últimos ou elementos derradeiros da realidade. Nietzsche exercita a tarefa de desconstituir toda posição que reivindique um fundamento metafísico, de desconstruir o sujeito moderno, de recusar toda positividade e de todo fundamento, o que acaba por negar não só o atomismo materialista como também o atomismo anímico (ABM 12). A ênfase que Nietzsche concede ao infra-consciente, em detrimento do próprio consciente, permite seu ataque sobre a pretensa unidade do eu, colocando como alternativa uma multiplicidade conflituosa de instâncias infra-conscientes: trata-se, portanto, do primado dos afetos sobre as representações. A conclusão mais imediata que podemos retirar de tal crítica é a interdependência dos ataques nietzschianos ao sujeito, a desvalorização da consciência e a precisa redução do conceito de vontade, dando origem a uma psicologia que será doravante a psicologia do múltiplo, uma psicologia sem sujeito, uma psicologia da afetividade e, ainda e sobretudo, uma psicologia do infra-consciente. (WOTLING, 1997, p. 12).

2.4

No transcorrer de sua obra, Friedrich Nietzsche elabora uma passagem da “filosofia especulativa” à “filosofia prática” sem verificar nela o trânsito sobre áreas distintas e irreconciliáveis. Ao contrário, a desmistificação da moral é possível na medida em que se opera simultaneamente a desconstrução das pretensões objetivas das categorias metafísicas envolvidas no conhecimento e na consideração da realidade. Um indicativo muito forte da indissociabilidade existente entre epistemologia, ontologia e filosofia moral no escopo da teoria nietzschiana é a formulação de *Além do bem e do mal*, texto de 1886 de inequívocas ambições. Para alcançar o cerne da discussão moral, Nietzsche elabora uma parte prévia no interior da qual tematiza as clássicas categorias metafísicas, relacionando-as a interesses

morais¹⁷: questiona-se o valor da vontade de verdade e a primazia concedida à certeza em detrimento da incerteza (ABM 1), supõe-se que na base de todo conhecimento há a confissão pessoal de seu autor (ABM 6) e, em última análise, realça-se a força de instintos que se manifestam na tentativa de manutenção dos respectivos modos de vida (ABM 3). A crítica nietzschiana à moralidade é correlata de sua crítica ao conhecimento e à ontologia: em ambas se vislumbra a explicitação do caráter ficcional e mitológico do sujeito moderno. A crença em tal ficção instaura a genealogia metafísica através da qual a consciência moral se constitui. O sujeito é esta ficção sem a qual a própria genealogia não existiria, pois se encontraria destituída de objeto. O sujeito moderno não é tão somente uma ilusão metafísica, mas é também a raiz que constitui o ponto de partida de uma genealogia — ele é o próprio fundamento. É a partir do engodo chamado sujeito que podemos aceder ao texto moral e metafísico.

No exercício de demolição da metafísica clássica e na tentativa de condenação de concepções caras à tradição ocidental, Nietzsche busca empreender a auto-supressão da moral (*Selbstaufhebung der Moral*) ou, em outras palavras, o programa de transvaloração dos valores (*Umwertung der Werte*)¹⁸, articulando-os com o movimento de inversão do platonismo.

Nesse contexto legitimam-se as perguntas que haverão de inspirar a escrita da *Genealogia da moral*. Com elas Nietzsche acredita eleger a moral como problema e conduzir os juízos de valor moral à sua crítica:

De onde se originam verdadeiramente nosso bem e nosso mal? [...] Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM, Prólogo 3)

¹⁷ Essa é a finalidade do primeiro capítulo do livro, intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”. Nele, Nietzsche discute a tradição da filosofia com o firme objetivo de relacionar sua crítica da moral aos questionamentos epistemológicos e ontológicos.

¹⁸ Acerca da tentativa de transvalorar todos os valores, Nietzsche afirma o que se segue: “[...] com essa fórmula expresse um *contramovimento*, no que toca ao princípio e à tarefa: um movimento que substituirá em algum futuro aquele nihilismo consumado [...]”. (VP, Prefácio 4)

Aqui, novamente, surge em primeiro plano a idéia do filosofar histórico, pois o que se encontra na origem da necessidade de Nietzsche é o reconhecimento de que até o presente faltou aos pretensos genealogistas o espírito histórico. Doravante, contaminada pelo vírus da historicidade, a moral abandona definitivamente as searas de submissão à religião para se constituir em sua versão laica, longe dos anseios de racionalidade, universalidade e desinteresse.

Defendendo uma casta nobre, cavalheiresca-aristocrática, contrária ao modo sacerdotal, Nietzsche denuncia tudo aquilo que conforma um sistema de impotência, vingança e ódio, cuja convergência forja uma moral de escravos e para escravos. O filósofo coloca palavras na boca de um suposto interlocutor, livre-pensador e democrata, um animal honesto:

Mas que quer ainda você com ideais mais nobres! Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu — ou os escravos, ou a plebe, ou o rebanho, ou como quiser chamá-lo [...]. Os senhores foram abolidos; a moral do homem comum venceu. [...] A redenção do gênero humano (do jugo dos senhores) está bem encaminhada; tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente (que importam as palavras!).” (GM I 9)

Em sua recíproca exclusão absoluta, o dualismo consignado pelo par bem/mal restringe tudo aquilo que no humano é a expressão dos instintos de violência, agressividade e crueldade. O ser humano da moral de rebanho é alguém castrado daquilo que lhe vincula ao animal, o que lhe confere sua degeneração e doença. A moral escrava e plebéia triunfa sob os auspícios do ressentimento. Na moral de rebanho é o ressentimento que cria e que gera valores, é o ressentimento que forja o bem e o mal, pois assim se consegue docilizar e amestrar o nobre, tão ameaçador aos olhos do ponto de vista sacerdotal. E como fazê-lo? Como consolidar para a posteridade os valores tão caros ao processo civilizatório? Como justificar os conceitos de bem e mal, sem os quais não se neutraliza a “maldade” do homem nobre, a voracidade do animal de rapina?

A moral dos escravos consolida e justifica suas respectivas formas de valoração afirmando-se como universal, desinteressada e racional. No entanto, todo princípio moral, costume, valor ou norma possui um alcance particular. Cada contexto social possui sua espécie de vida e, para ela, a afirmação dos instintos

capazes de preservarem sua respectiva forma de organização. A moral de rebanho convive necessariamente ao lado de outras morais, muito embora busque eliminá-las com suas mais obstinadas forças, tentando se certificar como a única e inegável moral. (BM 202)

Toda moral é interessada. A despeito dos ideais professados pela tradição, não há ação humana desinteressada ou altruísta. Na medida em que a organização subjetiva se acha configurada pelo desejo, seria ingenuidade admitir um tipo de movimento humano desprovido de intencionalidade. É claro que essa intencionalidade, esse desejo — ou, como quer Nietzsche, esse instinto — não se encontra restrito à satisfação individual, porém se acha a serviço de uma conservação com reconhecimento social. Desde que se submeteu à organização mediada pelo contrato social, há no ser humano uma renúncia, que bem pode nos parecer uma renúncia em nome de um bem comum. Porém, como nos adverte Nietzsche, o bem comum é sempre bem de alguém, seja esse alguém um indivíduo, um grupo ou uma coletividade.

Como corolário das críticas anteriores, lançadas ora à pretensa universalidade, ora ao suposto desinteresse, torna-se evidente que a moral não pode ser racional. Ao contrário, resultante dos instintos, necessita encontrar sua origem justamente naquilo que no ser humano é da ordem do irracional, aquilo que é signo ou sinal dos afetos. (BM 187)

Todo argumento nietzschiano contra a moral reconhece no exercício platônico e cristão do dever ser a condenação da vida. O escravo, entendido aqui como o humano que se acha submetido à moral de rebanho, nega e renega a si mesmo. Figura antitética é o forte, aquele que somente se apóia em si mesmo e que, em função dessa característica, torna-se ser humano criador. Diz-nos Nietzsche:

Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto da vida — algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves” [...]. A moral antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida — é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. (CI V 4)

Eis a resposta a uma das perguntas fundadora do livro de 1887: a moral e seus valores bem/mal obstruíram o florescimento humano e representam um indício de miséria, empobrecimento e degeneração da existência. Ao seccionar o mundo, propondo uma existência supra-sensível, dentro da qual se refugiariam os valores mais fundamentais da existência, a moral de rebanho defende inapelavelmente um ideal ascético e, portanto, a renúncia ao mundo concreto. Conforme Nietzsche, na vida sob a moral há a expressão de uma antinomia: “Enquanto acreditamos na moral, *condenamos* a existência” (VP 6).¹⁹

A recusa de todo e qualquer fundamento se acha muito bem ilustrada em *A gaia ciência*, livro com o qual Nietzsche oferece o polêmico e incompreendido decreto da morte de Deus. Como imaginar pensamento e ação sem o aval do critério capaz de cancelar aquilo que é verdadeiro e bom? Sem horizonte, sem centro, sem “em cima”, “sem embaixo”, onde encontraremos o cais seguro no qual descansamos de nossa impotência e preguiça? Onde haverá de se asilar as finalidades da existência que nos oferecem, finalmente, a quietude e a ataraxia? (GC 125) Para além de uma tese que professa o ateísmo, a legislação nietzschiana acerca da morte de Deus produz um efeito epistemológico e moral. Trata-se de afirmar a radicalidade do perspectivismo e, por conseguinte, a ausência de todo e qualquer fundamento para o conhecimento e a ação. É graças ao Deus e ao seu habitat — o mundo transcendente — que o ser humano sacrifica à divindade os seus instintos mais fortes, tornando-se um asceta. (ABM 55) Com o ideal ascético, investindo todo seu desejo em objetos supra-sensíveis, o ser humano se torna um animal enfermo e doente, pois em suas vivências ele não mais se encontra²⁰, do presente ele se desresponsabiliza, da existência ele se ausenta. Com o propósito de descansar e assim encontrar o sossego tão sonhado, o ser humano renuncia de suas experiências vitais para jazer em um mundo no qual tudo se configura em uma pretensa perfeição.

¹⁹ Em outro momento, a confirmação da inadequada relação entre moral e vida: “*moral é o dar as costas à existência por parte da vontade*”. (VP 11)

²⁰ “Quanto ao mais da vida, as chamadas ‘vivências’, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração — para elas não temos ouvidos.” (GM, Prólogo 1)

2.5

A conclusão mais evidente à qual se chega com o término do percurso anterior é aquela que delinea um ser humano desprovido de normas, critérios e fundamentos objetivos para autorizar pensamento e ação. Doravante, qual será a autoridade capaz de chancelar nossa compreensão do mundo? Com a morte de Deus não ficaríamos definitivamente condenados ao relativismo? Ou, quem sabe, estaríamos fadados à inexorável ausência total de sentido?

O fragmento nietzschiano mais importante para a problematização proposta é o aforismo 374 de *A gaia ciência*. Ao enfrentar a discussão sobre a identidade, recusando qualquer possibilidade de permanência, assumimos o devir heraclitiano como o movimento próprio da realidade. Alma, espírito, mente, consciência, pensamento, verdade, ser, moral, tudo parece ter abandonado a estabilidade para ingressar definitivamente nas searas do vir-a-ser. Sendo assim, urge que enfrentemos, sem receios, o problema da interpretação e que assumamos “o caráter perspectivista da existência”. Tudo aquilo que o humano pode produzir deve estar condicionado por sua interpretação, ou seja, por suas perspectivas, não restando ao produto nenhuma possibilidade objetiva. O mundo fragmentou-se em inúmeras interpretações, tornando-se, mais uma vez, *infinito*. (GC 374) A existência, recuperada do golpe do desencantamento do mundo, abre-se para infinitas possibilidades; aquilo que se manifestava como fraqueza, agora se evidencia como força humana. Ultrapassado o medo do desamparo, a glória de ser o criador, o demiurgo.

No entanto, resta a dúvida: se “o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, a não ser como homem” (ZA, I, Dos transmudanos), então estamos destinados a aceitar qualquer narrativa, sem que sejamos capazes de julgá-las como boas ou más, belas ou feias, nobres ou servis, reativas ou ativas, reprodutoras ou criadoras? No perspectivismo, tudo vale? Em caso positivo, não permaneceríamos no estrito âmbito do relativismo? O conhecimento e a moral serão, sempre e a todo o momento, perspectivas, formuladas na dependência de relações estratégicas que o humano mantém consigo, com o outro e com o mundo em geral. É essa articulação com a estratégia que determina o valor de uma perspectiva. Uma interpretação legitima-se em sua exata capacidade de afirmar o ser humano que a

elabora. A declaração do perspectivismo em Nietzsche será dependente de sua doutrina acerca da vontade de poder. Para o filósofo, verdade e moral perdem seus aparentes critérios universais ao se supor que toda ação é afirmação de si e, por conseguinte, afirmação de poder. No entanto, perda de critérios universais não significa ausência de critérios para pensamento e ação.

A concepção da vontade como um impulso de afirmação vital tem uma história de relativa importância na tradição do pensamento ocidental. Desde Hobbes há a proposição do humano como um ser desejante para o qual a vontade é um processo aberto, incessante e insaciável. Diante deste movimento tenso, Schopenhauer busca uma alternativa, um remédio capaz de curar o constrangimento da tensão interna, cuja consequência é a tentativa de apaziguar a vontade. Inicialmente schopenhaueriano, Nietzsche haverá de discordar, pois identifica na solução um movimento de renúncia e ascese, impelindo seu antigo mestre ao reencontro com a compulsão da civilização ocidental, qual seja, o velho esforço de alcançar a quietude e a eliminação do conflito. Schopenhauer é o pessimista que aniquila a vontade. Nietzsche oferece uma potencialidade à vontade e nega qualquer possibilidade de ação desinteressada: “Sim, qualquer coisa invulnerável e que não pode tumular-se há em mim, qualquer coisa que fende rochas: chama-se a *minha vontade*. Silenciosa e inalterada, procede através dos anos.” (ZA, II, O canto do túmulo) Para o filósofo de Röcken, onde há vida, há vontade de poder. (ZA, II, Do superar a si mesmo) Neste sentido, é preciso reconhecer que a assunção da vontade de poder representa um golpe mortal à vontade humana de verdade e a possibilidade de enfrentar a crítica da própria verdade clássica, já que sua formulação sempre se deu na estreita associação com sua tentativa de se converter em algo universal, impessoal e objetivo: “Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?” (ABM 9)

A vontade de poder deverá estar de acordo com uma concepção que atribui ao mundo o lugar da pluralidade de vontades em conflito e em relações: ela é uma força que se afirma na busca de mudança, transformação e criação. Daí a necessidade de conceber que, como produto de um sentimento resultante da vontade de poder, o conhecimento é inventado, fabricado, criado, construído, sem que possamos lhe atribuir uma objetividade, uma facticidade.

Da vontade de poder deriva a concepção de além-do-homem (*Übermensch*), do ser humano que obtém o mérito superar a mera sobrevivência e conservação de

sua vida para se alçar ao poder e à potência de criação, de transformação, de metamorfose, de ultrapassamento. Contudo, é preciso admitir que o além-do-homem não é um dado que possamos encontrar na experiência cotidiana, pois, ao contrário, antes de se referir a um ente existente, o além-do-homem representa um porvir: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem — uma corda sobre um abismo” (ZA, Prólogo 4).²¹ Concretamente, o que a experiência nos oferece é a identificação de outro humano, massificado, apequenado, obediente, reprodutor, tão controlado por intermédio de suas crenças morais que, desdobradas, redundam nos mais sólidos e estimados ideais, tais como a democracia e seus respectivos valores — liberdade, igualdade e fraternidade.²² O último-homem deve conceder lugar ao além-do-homem. Portanto, abandonemos definitivamente Deus e Razão. Lancemo-nos à tarefa de alcançar essa forma elevada de humanidade, essa que haverá de prescindir dos esquemas pretensamente universais e desinteressados da moral. De agora em diante, não se identifica na moral nenhum valor que confira a tão decantada dignidade humana, restando ao indivíduo a aceitação dos ideais estéticos com os quais se afirma a criação e transformação do mundo. O além-do-homem não é um sujeito moral: é um sujeito estético, um artista.

A despeito de suas críticas ao humanismo, Nietzsche permanece esperançoso em um ser humano que se sobreponha ao apequenamento e nivelamento do sujeito moderno, afinal solicita o advento de “um homem que justifique o homem, de um acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual possa se manter *a fé no homem!*...” (GM I 12) Em seguida, em uma explícita referência ao niilismo, desabafa:

Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão [...]. E precisamente nisso está o destino fatal da Europa — junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que

²¹ A palavra “super-homem” é outra opção para a tradução de *Übermensch*. Na seqüência do fragmento, Nietzsche afirma por meio da voz de Zarathustra: “O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*.” (ZA, Prólogo 4) A despeito dessa citação resta a dúvida: haveria na proposição do além-do-homem o retorno nietzschiano aos esquemas teleológicos? Como conciliar crítica à teleologia e além-do-homem?

²² Não deixa de surpreender a impressionante atualidade da crítica de Nietzsche ao último-homem. Desde o século XIX aos nossos dias, esta “corda estendida” precariza-se continuamente, tornando-se cada vez mais massificada, apequenada, obediente e reprodutora.

exista ele. A visão do homem agora cansa — o que é hoje niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem... (GM I 12)

2.6

Desde muito cedo em sua obra, especialmente naquele que haveria de ser seu primeiro grande texto — *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta a atividade artística da criação, localizando nela a prerrogativa exclusiva da metafísica. Destituindo a moral de sua centralidade, o filósofo afirma que a existência e o mundo se justificam apenas como fenômeno estético (NT 24).²³ Em um escrito posterior a 1872, que se configuraria como espécie de prefácio tardio ao *Nascimento da tragédia*, Nietzsche proclama: “[...] toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica — o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação *morais* da existência”. (NT, Tentativa de autocrítica 5) Portanto, no experimento negativo, com o qual se oferece à moral seu devido adversário, bem como no elogio à arte, impõe-se a defesa radical e irrestrita da vida, contra toda forma de hostilidade e renúncia. Desdobrada pelo percurso do pensamento ocidental, a moral representa para a vida o perigo do aniquilamento, da decadência, do apequenamento. Por conseguinte, torna-se claro que o endosso da justificação estética se manifesta na contraposição de toda outra forma de justificação do mundo, sobretudo contra aquela que se tornou, para nós, a própria finalidade existencial. (NT, Tentativa de autocrítica 5)

A tese da justificação estética da existência é, portanto, tributária de todos os experimentos críticos desenvolvidos até aqui. Esses questionamentos, assim como as afirmações do perspectivismo, da vontade de poder e do além-do-homem, supõem a recusa de toda transcendência. Na expressão da vontade de poder encontra-se o antídoto à renúncia da vida. O esquema clássico do platonismo, potencializado e massificado pelas elaborações cristãs, presume a clivagem da existência, o desprezo pelo mundo sensível, o elogio a tudo aquilo que se localiza no

²³ Mais uma vez, a reivindicação da palavra nietzschiana: “[...] mas devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte — pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente [...]”. (NT 5)

inteligível, pois perfeito, universal e absoluto. A tarefa ascética, inicialmente atribuída à função do filósofo e do sacerdote, alcança o cotidiano, afetando tudo aquilo que é mais fundamental ao ser humano, ou seja, sua relação direta com a vida. No entanto, a provocação nietzschiana discute e problematiza a existência dos planos que se acham “além” ou “aquém” de nossa existência palpável e cotidiana. Há necessidade de que permaneçamos vinculados ao plano de nossa vida, ao mundo concreto, àquilo que outrora se chamara mundo sensível, não em uma atividade contemplativa, porém como senhor de nosso próprio destino, autor de nossa própria vida.

No momento em que se enfrenta a necessidade de delinear a tese da justificação estética da vida, na oposição a qualquer outra forma de justificação, cumpre salientar que Nietzsche não enxerga maneira alternativa de louvar e exaltar a vida senão pelo caminho da criação de si mesmo. Da arte surge a inspiração do talento do além-do-homem. Cabe ao filósofo a tarefa de criação, típica do artista. Porém, simultaneamente, a prescrição pode ser estendida à figura de todo humano: “nós [...] queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas”. (GS 299) O imperativo é encarar a ciência com o olhar do artista e a arte, com a perspectiva da vida. (NT, Tentativa de autocrítica 2).

A conseqüência do esforço crítico sobre a verdade e sobre a moral é a denúncia daquilo que calunia a vida e, por conseguinte, a glorificação de tudo o que afirma a vida. Com Nietzsche, estamos, portanto, no cerne da discussão sobre a existência. Sua afirmação depende da postulação da centralidade da idéia de criação e, em especial, da criação de si como empreendimento estético. Na idéia de criação de si percebe-se a impossibilidade dos movimentos de reconciliação com o mundo, a harmonização entre ser humano e mundo, o acordo entre sujeito e objeto. O movimento de reconciliação é o movimento que nos conduz da diferença à identidade, do múltiplo ao uno, do devir ao ser. A passividade requer conciliação e unificação metafísica. A necessidade de se autoconservar conduziu o ser humano à *lei da concordância*, ou seja, à velha disciplina de “entrar em acordo acerca de muitas coisas” (GC 76). Contudo, resta-nos, como imperativo estético, a urgência criativa como expressão da extraordinária exaltação da vida, a tarefa inadiável de converter-nos em Prometeu de nossas existências: da glória da passividade à glória da atividade. (NT 9)

Torna-se evidente a diferença existente entre aquele que cria, o criador, e aquele que é mera testemunha, mero espectador de algo previamente dado. A filosofia que se desenvolve a partir do empreendimento socrático-platônico postula uma verdade que, ao cabo de um movimento ascético, pode ser descoberta pelo espírito esforçado no processo de conhecimento. Ao contrário, para Nietzsche, não há nada que possa ser desvelado, nenhuma realidade subjacente à aparência das coisas. A verdade é resultante de um ato de criação. Os seres humanos fortes, autênticos senhores e aristocratas, são aqueles que se impõem o trabalho de criar seus próprios valores. Não se trata tanto de reconhecer o conteúdo desses valores, porém de exaltar o ato mesmo de criá-los.

Nietzsche deseja recusar os valores morais da modernidade, entre eles aquele que se constitui como pedra fundamental da democracia burguesa: a igualdade. Zaratustra, figura encarnada que incorpora os ideais de autêntica criação, reclama da plebe por acreditar em tal mito:

Aprendeis isto de mim, ó homens superiores: na praça do mercado, ninguém acredita em homens superiores. E, se quiserdes discursar por lá, pois não, à vontade. Mas a plebe piscará o olho: “Somos todos iguais.”

“Ó homens superiores” — assim piscará o olho a plebe —, “não há homens superiores, somos todos iguais, um homem é um homem: diante de Deus — somos todos iguais!” (ZA, IV, Do homem superior 1)

A defesa de um mundo que se pulveriza em diferenças e singularidades não oferece espaço para teses igualitaristas. O exercício reflexivo da *Genealogia da moral* evidenciou que sob a pretensão de igualdade se refugiava o esforço de domesticar um ser humano de tipo nobre, legítimo criador de valores e, como tal, ameaçador aos olhos de um fraco. Aliás, esse bem poderia ser o sintoma de toda moralidade, a inibição daquilo que afirma a singularidade e força criativa da espécie. Em Nietzsche há a afirmação da diferença como qualidade fundamental da vida humana, uma qualidade que deve necessariamente prescindir de hierarquia, pois se trata de afirmá-la como experiência estética. Nesse sentido, ao declarar a necessidade da diferença, do múltiplo, do devir, Nietzsche parece fazer a defesa enfática da pluralidade.

A estética da existência é esse movimento que, destituído da ambição niveladora e castradora da moral, permite a conformação de novas modalidades de existência resultantes da inalienável tarefa de autodeterminação do indivíduo. Sem fundamentos, com Deus morto e com a moral refutada em seus anseios absolutos, resta-nos um humano sem natureza, sem finalidades existenciais prévias a lhe conferir dignidade. O ideal é substituído por uma experiência de vida que exige a constante autodeterminação do sujeito e a capacidade singular de criação de sentido.

Para finalizar o presente capítulo e preparar a chegada de seu sucessor, uma reflexão derradeira: desconstruindo as categorias e ideais clássicos da metafísica, zeloso de sua condição de extemporâneo, tão obsessivo em seu empreendimento de crítica da modernidade, questionando objetividade, cientificismo, compaixão e sentido histórico (EH, Além do bem e do mal 2), Nietzsche consegue ser conseqüente em sua tarefa de crítica às idéias modernas? Seria o filósofo um genuíno anti-moderno, tal como gosta de se autodenominar, ou estaria ele demasiado perto de seus adversários metafísicos?

CAPÍTULO 3

3.1

Traduzindo o apogeu da secularização propugnada pela filosofia moderna após o medievo, o Iluminismo alemão leva às últimas conseqüências suas convicções racionais, reafirmando as capacidades humanas de conhecer a natureza, a crença no aperfeiçoamento moral e a fé na emancipação política (MATOS, 1997, p. 124). Como sujeito epistêmico e moral, o ser humano orgulha-se da razão e de suas potencialidades, e com elas acalenta os mais generosos sonhos de sociedade. O século XVIII é o tempo das esperanças burguesas de liberdade, igualdade e fraternidade. O século XVIII é o tempo da *Aufklärung*.

Legítimo representante da Ilustração, o filósofo alemão Immanuel Kant experimenta o julgamento da razão e oferece à metafísica, à religião, à moral e à política as condições de possibilidade de suas respectivas críticas. Em 1783, instado pelo reconhecido periódico *Berlinische Monatsschrift*, Kant redige um ensaio no interior do qual haveria de refletir sobre a *Aufklärung*.²⁴ Sucinto em seu propósito — pois distinto dos objetivos críticos e sistemáticos da maior parte da obra kantiana —, o escrito inicia com a seguinte definição: “Esclarecimento [‘*Aufklärung*’] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.” (KANT, 1974, p. 100). Na visão kantiana, o esclarecimento é um processo que a razão humana elabora por si mesma com a finalidade de escapar à condição de obediência e tutela alheia. Como efeito da razão, o esclarecimento é produto do entendimento: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [‘*Aufklärung*’].” (KANT, 1974, p. 100)

Com a definição kantiana do esclarecimento, surge-nos a dúvida: sendo por natureza um animal racional, não restaria ao ser humano o empreendimento espontâneo do processo ao cabo do qual alcançaria a maioridade? Por que, afinal, a despeito de nossa natureza, permanecemos e reincidimos na submissão? Em uma

²⁴ O texto *Was ist Aufklärung?* situa-se na fase crítica de Kant, sendo escrito e publicado logo após os esforços dedicados à *Crítica da razão pura*, obra de 1781.

espécie de reedição dos argumentos platônicos, revisitando a descrição do suposto conforto da caverna, Kant afirma que a preguiça e a covardia imperam no humano: a menoridade é cômoda.²⁵ Torna-se mais fácil seguir mestres, aconselhar-se em livros, louvar diretores espirituais, submeter-se aos conselhos médicos, abrir mão de sua intransferível capacidade de decisão, prescindir de sua insubstituível coragem. Observando que o esclarecimento é um processo difícil e raro entre os humanos tomados individualmente, visto que até então “são muito poucos aqueles que conseguiram, pela transformação do próprio espírito, emergir da maioria e empreender então uma marcha segura” (KANT, 1974, p. 102), a menoridade se consolida, conformando-se como essência alternativa à verdadeira e legítima natureza humana. Em uma nota de rodapé integrante de sua terceira crítica, o filósofo de Königsberg declara:

Vê-se logo que o Esclarecimento <Aufklärung> na verdade in thesi é fácil, in hypothesi porém é uma coisa difícil e lentamente realizável, porque não ser passivo com a sua razão, mas sempre de si próprio legislador, na verdade é algo totalmente fácil ao homem que queira ser conforme apenas ao seu fim essencial e não pretende conhecer o que está acima de seu entendimento. Mas visto que a aspiração ao último não é sequer evitável e que jamais faltarão outros que prometem com muita segurança poder satisfazer esse apetite de saber, assim tem que ser muito difícil conservar ou produzir na maneira de pensar (tanto mais na pública) o simplesmente negativo (que constitui o verdadeiro Esclarecimento).” (KANT, 1992, p. 268-269)²⁶

Não obstante o aparente diagnóstico pessimista, Kant permanece na crença de que os humanos podem pensar por conta própria e que os tutores esclarecidos podem promover e estimular o entendimento alheio. Trata-se, portanto, de acreditar na centralidade da liberdade como impulso do processo da *Aufklärung*: “Para este

²⁵ A figura do escravo ou prisioneiro que coopera voluntariamente na manutenção de seu cativeiro é freqüente na historiografia filosófica. Além de Platão e sua famosa alegoria da caverna, é nota de destaque o admirável final da primeira meditação cartesiana: “E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu reincido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência, de medo que as vigílias laboriosas que se sucederem à tranqüilidade de tal repouso, em vez de me propiciarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para esclarecer as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas.” (DESCARTES, 1996, p. 262-263)

²⁶ A citação encontra-se na nota 9 da referência 159, na *Crítica da faculdade de juízo*. No corpo do texto Kant relaciona o Esclarecimento à “libertação de preconceitos em geral”, pois autoriza o humano a escapar da passividade da razão, ou seja, à condição na qual o indivíduo se deixa ser guiado por outrem. (KANT, 1992, p. 196-197)

esclarecimento [‘Aufklärung’] porém nada mais se exige senão *liberdade*.” (KANT, 1974, p. 104) No uso público de sua razão é exigida do ser humano a experiência de liberdade, como condição para o alcance do processo de saída de sua menoridade. É preciso que se entenda aquilo que Kant nomeia de liberdade: a capacidade humana de legislar sobre si mesmo. Portanto, os aspectos da liberdade envolvem necessariamente a habilidade de autolegislação como alternativa a toda e qualquer submissão a outrem.

O que nos interessa no movimento kantiano é esta apologia à insubmissão, a concepção de que, no bom uso público do entendimento, em pleno exercício de liberdade, podemos escapar da heteronomia para alçarmo-nos à autonomia, ou seja, à condição na qual somos capazes de, por nossa própria conta, oferecer os critérios e as normas de nossa existência. Muito apropriadamente, Houaiss e Villar (2007, p. 351) definem autonomia como a “capacidade de se autogovernar”, a “faculdade que possui determinada instituição de traçar as normas de sua conduta, sem que sinta imposições restritivas de ordem estranha”; a autonomia é o direito que todo indivíduo possui de ser livre moral e intelectualmente. Para Kant, a autonomia é uma propriedade da vontade que, independente de quaisquer circunstâncias, ou seja, de forma pura, por si mesma, é capaz de constituir sua lei. A vontade, ela e apenas ela, autodetermina-se em conformidade com sua natureza, universalmente e independente de qualquer motor sensível.

O ser humano, em plena experiência de si mesmo, não como indivíduo, mas como público, há de ingressar na fase esclarecida, vislumbrando sua maturidade e sua autonomia. Sublinha-se a estreita reciprocidade existente entre os conceitos de liberdade e autonomia, visto que se professa em primeiro lugar a ruptura a toda forma de dependência e, em segundo, a possibilidade da autodeterminação.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legislador universal com todas as outras vontades e com todas acções para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da dignidade de um

ser relacional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. (KANT, 2005, p. 77)²⁷

Eis, em Kant, postulação que queremos destacar, pois fundamental aos interesses da presente pesquisa: o advento da vontade que, conforme a razão, torna-se legisladora e, como tal, autônoma.

3.2

Dois séculos depois do ensaio kantiano, Michel Foucault ministra um curso no *Collège de France* e, a seguir, redige um escrito, ambos com o desígnio de retomar a pergunta acerca da *Aufklärung*.²⁸ Ainda que não se restrinja à exclusiva tarefa de interpretar Kant²⁹, Foucault retoma a indagação acerca do esclarecimento para compreender a efetiva importância da iniciativa do filósofo alemão.

A despeito de alguma falta de clareza e eventual ambigüidade presentes no texto de Kant, muito possivelmente características resultantes da brevidade de sua proposta, Foucault atribui-lhe a enorme importância de postular algo que se acha ausente nos demais textos do filósofo, a saber, a formulação de um problema original para a tradição do pensamento ocidental: trata-se da reflexão filosófica sobre o presente. No entanto, é preciso clarificar o significado desta novidade. Kant apresenta a *Aufklärung* de modo negativo, definindo-a “como uma *Ausgang*, uma ‘saída’, uma ‘solução’” (FOUCAULT, 2000, p. 337). É literalmente o que enuncia o pensador de Königsberg: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída [*Ausgang*] do homem de sua minoridade, da qual ele próprio é culpado.” (KANT, 1974, p. 100) Torna-se inequívoco que a saída da qual se fala é aquela que se converte na transição entre minoridade e maioridade, a passagem da heteronomia para a autonomia, a diferença atual que

²⁷ Trata-se da referência BA 77 da *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

²⁸ O curso no *Collège de France* data de 5 de janeiro de 1983. Em ocasião anterior, Foucault havia ingressado no debate com a conferência na Sociedade Francesa de Filosofia, proferida em 27 de maio de 1978, cujo título é *O que é a crítica? (Crítica e “Aufklärung”)*.

²⁹ Não se pode dizer, sob pena de recair em enorme injustiça ao pensador francês, que o texto foucaultiano seja tão simplesmente uma interpretação de Kant. Certamente, ele é muito mais do que isso, e esperamos que a descrição que se segue faça justiça ao propósito de Michel Foucault.

pode divergir o humano de sua condição anterior, um humano que *hoje* pode estabelecer uma distinção em comparação com *ontem*. Se num primeiro momento há um indivíduo com sua vontade atrelada à tutela alheia, então a *Ausgang* pode garantir que, no exercício da mesma vontade, desta feita pura e, portanto, livre, alcance-se um estágio no qual não há submissão a outrem. A vontade deixa de estar a reboque da autoridade de outro para se determinar tão somente pela razão.

Essa passagem de um estado a outro pode ser compreendida pela mudança nos imperativos morais. A heteronomia prescreve “obedeça e não racione!”, enquanto que a nova situação deverá conceder espaço ao “raciocine tanto quanto quiser, porém obedeça!”. Conforme Foucault, interpretando Kant, “a razão deve ser livre em seu uso público e [...] deve ser submissa em seu uso privado”. (FOUCAULT, 2000, p. 339) Como movimento simultaneamente individual e coletivo, reconhece-se a necessidade de garantir a comunidade humana na submissão e respeito aos artigos do contrato social. Não se elabora, portanto, a apologia da liberdade incondicional, mas o elogio de uma vontade que opta deliberadamente pela substituição do critério de sua ação, pela alteração do agente de sua chancela, pela modificação de sua autoridade. Da autoridade de outro, seja ele humano, institucional ou divino, para a autoridade de si mesmo, localizada na chancela da razão. A liberdade é alcançada quando a vontade decide por raciocinar pelo simples fato de raciocinar, sem nenhum propósito especial ou finalidade determinada.

Podemos aprofundar o debate acerca da autonomia, retomando aquilo que se mostra para Foucault como o principal contributo da discussão kantiana sobre a *Aufklärung*. Na reflexão filosófica da atualidade realça-se a idéia de responsabilidade ou, se quisermos, de responsabilização, pois doravante, com a original leitura empreendida por Kant, importa o quão responsável é o indivíduo na consideração do processo global de esclarecimento. Foucault identifica no texto do pensador alemão o delineamento da “atitude de modernidade” (2000, p. 341) Designa-se por modernidade não propriamente a época ou período filosófico no interior do qual se esgota o espírito medieval com a conseqüente ascensão dos ideais racionalistas, porém “um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa”. (FOUCAULT, 2000, p. 341-342). Entretanto, para além do já dito, como relação com a atualidade, escolha, atitude, maneira de pensar,

sentir, agir e se conduzir, precisamos avançar neste esboço de modernidade, para entendê-la por completo e para reconhecer nela a originalidade trazida pela reflexão de Kant. Afinal, sejamos mais precisos, o que é ser moderno?

Ao tentar avançar na elucidação desta questão, Foucault abandona a companhia de Kant para ingressar nas reflexões sobre arte e modernidade de Charles Baudelaire. Um aspecto fundamental à forma como Baudelaire define a modernidade é a dignidade concedida a tudo aquilo que é da ordem do contingente. (FOUCAULT, 2000, p. 342). No entanto, ainda que o movimento do real se pulverize na multiplicidade e na insistência do devir, há na modernidade uma disposição de “heroificar” o presente, de garantir o instante: “Vocês não têm o direito de menosprezar o presente”. (FOUCAULT, 2000, p. 343)³⁰. Poderíamos indagar se a atitude de modernidade não seria justamente aquele impulso humano que, em face da pluralidade do real³¹, cria nela aquilo que o identifica, aquilo que marca seu lugar, sua morada, seu pertencimento. Não se deseja de forma alguma, por vias diversas, retomar o caminho abandonado de toda metafísica, que da pretensa miséria do movimento e do fluxo da realidade busca extrair a cristalização de descrições e explicações supostamente definitivas e absolutas. Isso equivaleria recuperar todo ideal metafísico sonhado e planejado desde Platão e, nesse sentido, não haveria em Kant e em seu texto sobre a *Aufklärung* nenhuma novidade, nenhuma originalidade. Não existiria aqui sequer uma revolução copernicana. No enaltecimento da atitude de modernidade pretende-se, da mesma forma, criar as condições para neutralizar alguns comportamentos contrários ao dogmatismo da metafísica, especialmente aqueles associados ao relativismo. Como legítimo sintoma da pulverização do real em infinitas possibilidades surge o contentamento e a resignação diante da condição múltipla e relativa. Nesse comportamento, o avatar relativista da coruja de Minerva incorpora o típico cinismo de nossos dias que, não podendo alterar o mundo, convive com ele, flanando sobre a aparente

³⁰ De acordo com Foucault, esse preceito seria uma lótos freqüentemente utilizada por Baudelaire e, com ela, a descrição da natureza da atitude de modernidade. Aliás, cumpre destacar a extraordinária aproximação dessa recomendação aos interesses nietzschianos quando postos em confronto com as formulações clássicas da metafísica, pois um dos aspectos fundamentais da crítica de Nietzsche é o tom de renúncia de toda filosofia desenvolvida após Platão, o “desperdício de força”, o “tormento do ‘em vão’” (VP 12): no empenho de alcançar o supra-sensível, o abandono daquilo que de fato determina a existência humana.

³¹ Uma marca constitutiva da modernidade é a pluralidade. Acerca disso sugere-se a leitura do instigante artigo de Welsch (2007), no interior do qual há o apelo para que as *Geisteswissenschaften* reconheçam essa condição como forma de alcançar suas respectivas mudanças estruturais, adequando métodos e paradigmas.

inexorabilidade de tudo o que existe. Não obstante as circunstâncias, para além do fugidio, o moderno quer localizar o terreno no interior do qual vai pertencer culturalmente e o faz intervindo sobre o real. Foucault refere-se à transfiguração do real, “que não é anulação do real, mas o difícil jogo entre verdade do real e o exercício de liberdade” (2000, p. 343). A modernidade seria o experimento com o qual se opõe realidade e liberdade humana, produzindo ao cabo um constructo que guarda correspondência com a realidade, porém simultaneamente a transgride. (FOUCAULT, 2000, p. 344). Como antídoto ao dogmatismo e ao relativismo, a atitude de modernidade é a maneira de pensar, sentir e agir que instaura um pertencimento e, como tal, reconhece que inevitavelmente estamos no interior de uma realidade que não possui em si nenhuma objetividade, pois nada mais é senão obra de nossa intervenção.

Todavia, essa forma de se relacionar com o presente, esse movimento que, diante do real, transfigura-o para nele pertencer, não é uma relação com uma alteridade radical: ela é, antes de tudo, uma relação consigo mesmo. A atitude de modernidade é uma experiência que o ser humano tem consigo: “Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura” (FOUCAULT, 2000, p. 344). O próprio Kant faz questão de ressaltar os princípios do entendimento humano, oferecendo-nos a possibilidade de aproximação àquilo que realça Foucault: afinal, “pensar por si”, “pensar no lugar de todo outro”, “pensar sempre de acordo consigo próprio” (KANT, 1992, p. 196)³², não seriam modalidades da experiência de elaboração de si?

Ainda se referindo a Baudelaire, Foucault recorda que o dandismo “faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte” (FOUCAULT, 2000, p. 344), para reconhecer no ser humano moderno não aquele que pretende se conhecer, descobrindo-se, desvelando-se, como se houvesse alguma natureza por encontrar. O humano moderno “é aquele que busca inventar-se a si mesmo”. (FOUCAULT, 2000, p. 344) Contudo, antes que se queira atribuir a Baudelaire qualquer epíteto de precursor da justificação estética da existência, em contraposição a qualquer outra forma de justificação, inclusive a moral, cumpre salientar que essa transformação do real operada pelo livre exercício

³² A presente citação refere-se ao fragmento 158 da *Crítica da faculdade do juízo*.

da criação somente seria possível, ao olhar do poeta, no estrito espaço da produção artística. A atitude de modernidade não seria produto do ser humano em sua existência cotidiana, porém fruto do artista na criação de sua obra de arte. Habermas (2000, p. 14) soube reconhecer a experiência estética de Baudelaire, relacionando-a à experiência histórica da modernidade, ao longo da qual a fundamentação perderia seu centro, seu ponto de apoio.

Seguindo a sugestão de Foucault, identificamos a atitude de modernidade ao *ethos* da modernidade, pois se reconhece nela o lugar familiar do qual haverá de surgir a maneira de ser, pensar, sentir e agir do humano moderno. Nesse sentido, é preciso encontrar em Immanuel Kant — especialmente em seu texto sobre a *Aufklärung* — o esforço de atualizar o *ethos* da modernidade.³³ Se quisermos ser mais claros, correndo o enorme risco de sermos simplistas e reducionistas, poderíamos afirmar que o *ethos* da modernidade, atualizado por Kant, é aquele que aposta na centralidade da autonomia como comportamento fundamental à condição moderna de existência.

3.3

Haveria entre as obras de Kant e Nietzsche uma relação possível ou estaríamos na visualização de antípodas que não reivindicam entre si qualquer futuro de articulação? Tratar-se-ia, então, de uma *não-relação*? No texto foucaultiano de 1984 não há qualquer referência à figura e à teoria de Friedrich Nietzsche. Todavia, ao acompanhar seu percurso reflexivo, fica-nos a viva

³³ Cumpre assinalar a definição que Roberto Machado (2006, p. 7-8) concede à modernidade: “Evidentemente, pode-se falar de modernidade para caracterizar o período iniciado em meados do século XVII com a filosofia de Descartes. É, por exemplo, o que faz Heidegger, para quem a modernidade, o *Neuzeit*, começa pela fundamentação cartesiana da certeza de todo pensamento e de toda verdade na autoconsciência do sujeito. Neste sentido Philippe Lacoue-Labarthe considera Heidegger herdeiro da historiografia hegeliana que situa o início do moderno nas mudanças promovidas por Descartes e Galileu: a instalação da certeza representativa, a identificação do ser ao sujeito considerado como *ego cogito*, a matematização da física... No entanto, embora se fale de modernidade neste sentido, [...] prefiro chamar o período que começa com Descartes de clássico, tomando a palavra ‘moderno’ para designar a época que se inicia no final do século XVIII e início do século XIX, com a ruptura introduzida na filosofia por Kant e os pós-kantianos.” Se assim for, na consideração dessa ruptura, identificando-a àquilo que Foucault localiza no pensamento de Kant, em vez da atualização, poderíamos atribuir ao filósofo alemão a fundação da modernidade filosófica?

impressão de que estamos demasiadamente próximos do filósofo de Röcken, a ponto inclusive de desconfiar que sobre a escrita de Foucault assombra o impressionante espectro de Nietzsche. Ao postular o *ethos* da modernidade e atribuir sua atualização ao empenho de Kant, delinea-se uma atitude que oferta uma relação original e privilegiada com o presente, instaura-se a forma histórica de ser que aposta na elaboração de si mesmo, na estreita relação com o real e com a necessidade de transfigurá-lo.³⁴ Se, com Foucault, podemos atribuir a Kant a atualização do *ethos* da modernidade, então, no exercício reflexivo seguinte, ousamos suspeitar que Nietzsche seja o precursor do compromisso de reatualizá-lo. Ora, se nossa suspeita possui um mínimo de procedência, não estaríamos a afirmar uma relação de parentesco entre Kant e Nietzsche?

Poder-se-ia objetar que Nietzsche é um filósofo diametralmente oposto a Kant e que constrói sua obra no intenso e violento ataque sobre a metafísica e, muito especialmente, sobre a metafísica do tartufo chamado Kant (ABM 5). Aliás, houve por parte de Nietzsche um insistente repúdio às idéias modernas e contra a modernidade destacou parte de sua agressividade (EH, Além do bem e do mal 2). Em função de seu aspecto crítico, é expressão corrente entre os autores da filosofia a idéia que associa o pensamento nietzschiano às elaborações da pós-modernidade. Nietzsche seria o teórico responsável pelo diagnóstico da crise da modernidade e, como tal, arauto de um esgotamento, mensageiro de uma agonia, profeta de um término. Se assim for, na eventual consideração de Nietzsche como precursor da pós-modernidade, torna-se impossível sustentar a tese segundo a qual haveria em suas formulações a reatualização do *ethos* da modernidade.

Contudo, é preciso admitir que, depois de Schopenhauer, Kant é o filósofo do qual Nietzsche mais se ocupa, “um pensador diante do qual, contra o qual, era necessário definir-se e redefinir-se sem descanso, um filósofo sem o qual ele mesmo não haveria sido filósofo” (REBOUL, 1993, p. 3). Mais do que uma recorrente ocupação e objeto de leituras e reflexões, depreende-se que há entre Kant e Nietzsche profundas “vinculações espirituais subterrâneas”, sobretudo entre as concepções de ambos os autores que mobilizam autonomia e autolegislação

³⁴ Ao defender essa concepção, já não sabemos o quão próximos estamos de Kant, pois após o comentário ao texto kantiano o esforço de Foucault tratou de abandoná-lo para reivindicar as reflexões de Baudelaire sobre a modernidade. Entretanto, cabe advertir o leitor sobre algo já indagado anteriormente: pensar por si, independente de todo outro, estando de acordo consigo mesmo, como prescreve Kant em sua terceira crítica, não é uma modalidade da elaboração de si mesmo?

(GIACCOIA JUNIOR, 2005, p. 219). Além de consentir com tais relações espirituais, podemos mesmo atestar, como quer António Marques, que elas são óbvias, pois “o perspectivismo de Nietzsche representa o desenvolvimento da dimensão transcendental da pesquisa filosófica, particularmente o desenvolvimento da filosofia transcendental de Kant” (2003, p. 10). Muito mais do que afinidades em torno da teoria do conhecimento, pois se trata de identificar nelas o parentesco vigente entre transcendentalismo e perspectivismo, obtém-se a possibilidade de afiançar que Nietzsche radicaliza certas concepções kantianas, levando às últimas conseqüências a autoafirmação do sujeito, compreendida como efeito imediato da autonomia e da legislação de si, procedimentos tão caros à modernidade (MARQUES, 1989).

A posição intelectual de Nietzsche diante de Kant varia ao longo de seu pensamento, expressando desde a máxima concordância e simpatia, assim como a extrema crítica e virulência. Como afirma Reboul (1993, p. 3), “da admiração ao sarcasmo”.³⁵ Em *O nascimento da tragédia*, por exemplo, encontramos a seguinte observação:

A enorme bravura e sabedoria de Kant e Schopenhauer conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura. Se esse otimismo, amparado nas *aeternae veritatis* [verdades eternas], para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador [...] (NT 18).

Desde muito cedo Nietzsche já alimenta sua censura à metafísica socrático-platônica, porém trata de ressaltar sua admiração por Schopenhauer, entusiasmo extensivo a Kant, já que esse passa a ser considerado um precursor daquele, sobretudo nos aspectos críticos e transformadores da modernidade. Kant e Schopenhauer representam, dentro da cultura socrática e a despeito dela, a

³⁵ Um excelente inventário das fases da polêmica relação intelectual entre Nietzsche e Kant se encontra no texto esclarecedor de Olivier Reboul (1993).

genialidade que se utiliza do próprio instrumento da ciência para questionar suas intenções, em especial o anseio de alcance da natureza íntima das coisas e a disposição universalizante das verdades (NT 18). Aos olhos de Nietzsche, os pensadores alemães incorporam uma forma profunda e séria de sabedoria dionisíaca desdobrada em conceitos (NT 19). É com esse conhecimento, inaugurado por Kant e trilhado por Schopenhauer, que se institui uma cultura da qual se pode extrair a designação de “trágica”: reconhece-se o caráter conflitivo da existência, seu sofrimento imanente, golpeia-se a objetividade e abre-se a possibilidade para que toda narrativa seja obra insubstituível da criação humana.

Entretanto, muito rapidamente, já em 1874, o encantamento por Schopenhauer não é suficiente para garantir a fidelidade a Kant. Nietzsche passa a acusá-lo de relativismo e a denunciar o risco da filosofia transcendental. Schopenhauer corre perigo e tal ameaça é a companhia destruidora de Kant (CE III 3). Logo adiante, a reprovação do ceticismo e do relativismo corrosivos outorga lugar à denúncia ao dogmatismo clássico do filósofo alemão, e mais uma vez Nietzsche volta à carga contra o idealista: o caráter crítico da filosofia kantiana reencontra as velhas e empedernidas categorias metafísicas. Para Reboul (1993, p. 5), a temperatura do discurso sobre Kant aumenta consideravelmente nos escritos finais de Nietzsche, sobretudo porque o filósofo opta por uma estratégia argumentativa: “Aqui a discussão cede lugar ao sarcasmo, a refutação lógica ao argumento *ad hominem*, o diálogo à suspeita.” (REBOUL, 1993, p. 5). De forma inapelável, Nietzsche acusa Kant, pois o julga como idiota, um “autômato do ‘dever’” (AC 11), alguém destituído de consciência intelectual (AC 12), um porta-voz da mentira, um obstáculo “à retidão intelectual da Europa” (EH, O caso Wagner 2).

Ora, considerando o tom panfletário do discurso nietzschiano, sua absurda e incontestável injustiça, considerando a força do ataque aos aspectos centrais e fundamentais do pensamento kantiano, quais seriam os contornos do eventual parentesco filosófico entre Kant e Nietzsche?

3.4

No transcorrer da citação de Marques (2003, p. 10) vimos um elemento da relação possível entre Kant e Nietzsche localizado na suposta correspondência do transcendentalismo kantiano ao perspectivismo nietzschiano. Obviamente não se almeja alegar a identificação absoluta, afirmando uma pretensa identidade entre as respectivas concepções. Ao contrário, a descrição da relação deve necessariamente demonstrar que Kant e Nietzsche estão ao mesmo tempo próximos e distantes entre si, dependendo dos elementos que se queira pinçar na filosofia de um ou de outro.

Coerente com toda crítica à objetividade, Nietzsche repudia a maneira como a metafísica tradicionalmente considerou a verdade. Nada mais contrário à tradição do pensamento ocidental e ao modo naturalizante dos velhos filósofos do que a abordagem do conhecimento como ficção:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. (VM I)

Forjar a idéia de conhecimento foi, sem dúvida, um gesto audacioso do ser humano, porém, igualmente, um indicativo de toda sua hipocrisia, pois sobre as metáforas esquecidas se sustentam metafísica e ciência, com toda sua pretensão objetificadora (VM I). Contudo, o mundo verdadeiro se tornou fábula, ele já se mostra como inalcançável, indemonstrável e resta a suspeita de que, em nossos dias, ele sequer pode ser prometido. (CI IV 3). Da crítica ao conhecimento e à verdade, com a correspondente denúncia de seu tom ficcional, deduz-se o escopo dos demais questionamentos: Nietzsche haverá de atacar os ideais burgueses, a democracia — e, por conseguinte, a política — a moral, a arte e o conjunto das formulações que circunscrevem o ideal civilizatório. Toda narrativa traz consigo, independente de seu objeto e de seu método, a marca do ficcional. Em 1886, na

plena vigência do otimismo científico, Nietzsche ousa pronunciar algo que somente poderia soar como absurdo: mesmo a rainha das ciências, aquela que possui uma relação pretensamente privilegiada com a realidade, a física, nada mais é senão “uma interpretação e disposição do mundo” (ABM 14). Ora, no estofo destes diagnósticos e no pacote nietzschiano de negação do mundo, aparentemente não restaria chance de encontrar eventuais aproximações com a filosofia de Kant. O chinês de Königsberg³⁶ personifica importante capítulo da história de um erro. Ainda que se mostre como um respeitável estágio na superação da fé cristã, impondo à razão sua possibilidade crítica, Nietzsche reconhece em Kant uma fase da decadência do processo que segue do platonismo ao niilismo.

Como herdeiro dos desenvolvimentos clássicos da metafísica, Kant será responsabilizado por conduzir e aperfeiçoar o ideal ascético. Quando a metafísica resolve desprezar as paixões, recusando sua respectiva dignidade, da mesma forma, rejeita e despreza o ser humano. Abdicar da razão como critério orientador do pensamento e da ação não equivale afirmar qualquer tipo de irracionalismo, porém o imperativo de refletir formas alternativas à relação existente entre razão e paixões, e que não envolva por certo a renúncia afetiva. Ao substituir a vontade de verdade por uma vontade bem mais constituinte, a vontade de poder, Nietzsche opta por oferecer ao pensamento e à ação um novo critério, desta feita não mais amparado na pretensa pureza da razão. Desatando a terra de seu sol, borrando a linha que demarca o horizonte, conhecimento e moral já não possuem a referência capaz de lhes certificar a objetividade. Diante da morte de Deus, o fundamento esboroa-se.³⁷ Contudo, malgrado tamanhas distâncias, exercendo a legítima tarefa de suspeição, cumpre-nos lançar sobre a fala de Nietzsche a desconfiança capaz de supor uma proximidade não confessada.

³⁶ Nos argumentos *ad hominem* a crítica nietzschiana gosta de conferir a Kant curiosos epítetos, pouco elogiosos e mesmo injuriosos. Além da “tartufice” de Kant (ABM 5), referência a Tartufo, personagem de Molière reconhecido por sua hipocrisia, Nietzsche também o chama de “chinês de Königsberg” (ABM 210). Essa qualificação tem particular importância para os destinos da presente pesquisa, pois se trata de ressaltar o repúdio nietzschiano ao talento para a resignação: “A China é exemplo de um país em que a insatisfação e a capacidade de transformação extinguiram-se há muitos séculos [...]” (GC 24)

³⁷ De forma explícita, estamos a nos reportar ao decreto nietzschiano da morte de Deus e, com ele, a recusa a toda forma de ascetismo: “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito?” (GC 125).

Ao formular sua revolução copernicana, Kant defende a noção segundo a qual a razão é a responsável pela imposição de suas leis ao mundo externo, ao invés daquilo que normalmente era postulado pela filosofia moderna, ou seja, que a realidade podia ser objetivamente alcançada, sendo possível sua cognoscibilidade. No entanto, para resguardar a objetividade, esquivando-se do relativismo e mesmo do impasse filosófico produzido por Hume, Kant professa que, graças à sensibilidade e ao entendimento, o mundo não é uma ficção. A esse respeito, vale a pena refletir sobre o seguinte fragmento:

Compreenderam [os filósofos da natureza] que a razão só discerne o que ela mesmo produz segundo seu projeto, que ela tem de ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas, mas sem ter de deixar-se conduzir somente por ela como se estivesse presa a um laço; pois do contrário observações causais, feitas sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita. A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais os fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios, na verdade para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe. (KANT, 1987, p. 13)³⁸

Nietzsche haverá de compartilhar o princípio fundamental da revolução copernicana, ainda que para isso precise prescindir do transcendentalismo de Kant, daquele *a priori*, condição de possibilidade da experiência e, por conseguinte, da objetividade. O mundo fenomênico não é objetivo, porém um constructo cuja utilidade se localiza em sua capacidade de controle e de conformação aos interesses vitais do humano. Em uma crítica nietzschiana, as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento seriam instrumentos a serviço dessa necessidade, elas mesmas uma criação humana cujo propósito seria a garantia dos interesses e do domínio. O mundo conhecido é sempre um mundo ficcional, que só alcança suposta objetividade à custa de um engano.

Vimos acima o empreendimento de Kant no que se refere à definição da *Aufklärung*, bem como a enunciação da solução à minoridade humana na aposta da necessidade de pensar por si mesmo e de reivindicar a liberdade da autodeterminação.

³⁸ Trata-se de uma citação do prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* (B XIII).

Kant disserta sobre o espírito legislador e concebe a legislação como produto da livre razão, do entendimento. No âmbito de sua filosofia teórica, a razão assume a tarefa de legislar o mundo externo, produzindo no múltiplo a unidade sintética. De modo semelhante, a filosofia prática haverá de encontrar uma vontade pura que, conforme à razão e ao dever do imperativo categórico, legisla eticamente. Destituindo a razão de seu desempenho central e fundante, Nietzsche segue a mesma trilha, atribuindo aos filósofos a intransferível tarefa de criação. Aos filósofos do futuro será exigida a criação de valores; eles serão “*comandantes e legisladores*”, cabendo-lhes a ocupação de dizer “*assim deve ser!*”, tornando seu conhecer em criação, sua criação em legislação, sua legislação expressão da vontade de poder (ABM 211). Todavia, cabe ressaltar que tal característica não será, para Nietzsche, exclusiva dos filósofos do porvir, mas de todo aquele que possuir em si a coragem da criação, audácia semelhante ao moderno que toma para si o preceito kantiano — ousa saber! —, coragem e audácia típicas do além-do-homem.

O que se pretende afirmar com o desdobrar da presente argumentação é que, a despeito de tantas coisas a afastar e a distinguir os dois pensadores, no que tange a autonomia e ao espírito legislador, Nietzsche é tributário de Kant. Bem poderíamos indagar se tanto em Nietzsche quanto em Kant estaríamos a falar dos mesmos conceitos ou se, ainda que herdeiro, Nietzsche plantaria distinções significativas em suas elaborações. Em Kant, o ser humano autônomo é aquele que no uso livre de sua vontade racional fornece a si a lei que o impele; para Nietzsche, o ser humano nobre e aristocrático — e somente ele, pois no esforço criativo se alçou sobre a moral de rebanho — é aquele que, da mesma forma, legisla para si a norma de sua ação. No entanto, a liberdade em Nietzsche se localiza justamente no movimento humano que, ao se autodeterminar, transgredir a própria razão. Se, para Kant, autonomia e moral se complementam, posto que o ser autônomo é o ser moral, em Nietzsche, não existiria autodeterminação sob a moral, porém heteronomia. Não obstante as estreitas relações entre vontade autônoma de Kant e vontade criadora de Nietzsche, afirmamos uma oposição fundamental: a filosofia idealista deseja uma legislação em conformidade e nos estreitos limites da razão universal, enquanto que a filosofia nietzschiana almeja uma legislação do novo, que cria, que inventa e que transgredir a própria razão. Atentemo-nos para a observação nietzschiana: “Ainda uma palavra contra Kant como *moralista*. Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo.” (AC 11).

CAPÍTULO 4

4.1

Crê-se ter elencado até o presente momento os motivos pelos quais se menciona assegurar que, se em Kant há a atualização do *ethos* da modernidade, então, muito legitimamente, podemos em Nietzsche testemunhar o compromisso de sua reatualização, visto que se trata de declarar uma maneira alternativa às formulações kantianas concernentes à autonomia e à legislação, na radical independência de qualquer moral, de qualquer pretensão racional. Doravante, a atitude de modernidade deve se submeter exclusivamente à soberania de uma criação cujo único intuito é a autoafirmação do indivíduo, a configuração da radical singularidade de um humano que se quer raro, nobre e aristocrático. Com a reafirmação da pluralidade típica da modernidade e da impossibilidade de alcance do fundamento metafísico surge a possibilidade de associar o *ethos* reatualizado à experiência de elaboração de si mesmo. Ora, quais seriam os contornos característicos deste fenômeno estético resultante da insubstituível tarefa humana de criação, livre de todo dever ser e destituído do critério pretensamente seguro de uma razão legisladora?

Em artigo dedicado aos fenômenos de estetização, Welsch (1995, p. 13) localiza em Immanuel Kant o ponto de partida de uma idéia que vincula a estética aos processos epistemológicos. Na primeira parte de sua *Crítica da razão pura*, não por acaso designada de “Estética transcendental”, Kant postula uma sensibilidade *a priori* capaz de impor à natureza algo que seria de responsabilidade do próprio sujeito do conhecimento. As formas de espaço e tempo permitem o advento da experiência e, por intermédio dela, a possibilidade que seus objetos sejam apreendidos como fenômenos. Há, portanto, no idealismo transcendental, a antevisão de uma concepção fundamental, amplamente desenvolvida no pensamento nietzschiano, ou seja, a hipótese do caráter ficcional dos fenômenos resultantes de nosso processo de conhecimento:

O próprio Kant foi se tornando sempre mais consciente disso. Já na *Crítica da razão pura*, ele designou as idéias, os genuínos conceitos da razão, como *ficções heurísticas*. E na *Obra póstuma* ele diz da imaginação que lá onde realiza suas operações fundamentais constitutivas do conhecimento, *ela poetiza*. Finalmente, Kant declara de forma lapidar: *nós mesmos é que fazemos tudo*. (WELSCH, 1995, p. 14).

De fato, no fragmento B 799 da primeira crítica kantiana observa-se o anúncio que os conceitos racionais são idéias ou representações e, como tal, tributárias da capacidade *a priori* do sujeito transcendental. Se elas não podem herdar da experiência qualquer objetividade, posto que a coisa-em-si é incognoscível, nem por isso se pode considerá-las tão somente fabulações imaginárias: “Os conceitos da razão só são pensados problemáticamente a fim de que fundemos, em referência a eles (enquanto ficções heurísticas), os princípios regulativos do uso sistemático do entendimento no campo da experiência” (KANT, 1987, p. 208).

Cerca de cem anos mais tarde, Nietzsche, ele mesmo um “pensador estético por excelência” (WELSCH, 1995, p. 14), representa a seqüência da proposição kantiana. Demarcando pontos divergentes a Kant, a estetização professada por Nietzsche envolve a concepção segundo a qual a realidade é uma criação humana, sem nenhuma pretensão objetiva. Oferecendo ressonância àquilo que já havia sido enunciado em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, admite-se que nada está fora da esfera de fabulação humana: conhecimento e moral, metafísica e ciência, todas as narrativas acerca do mundo trazem consigo a marca da finitude, pois são artefatos inventados no desenvolvimento histórico. A convicção de que uma verdade é decorrência de antropomorfismos (VM I) encontra a correspondente crença de acordo com a qual o mundo é pensado como “o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos”. A coisa-em-si “é digna de uma gargalhada homérica” e a realidade, vazia de significado (HHI 16).

Em razão da superficialidade da capacidade intelectual, a relação do ser humano com o mundo passa a ser mediada por ilusões, por esquemas que nada falam do em-si, mas que desdobram uma narrativa que mais se assemelha à arte do que a algo propriamente objetivo. Dado à criação, afeito à invenção e à construção de ficções, o humano dispõe de uma força artística e graças a ela traz consigo a

possibilidade de abordar “a ciência com a óptica do artista” (NT, Tentativa de autocrítica 2).³⁹

Quando Nietzsche assegura que mesmo a física “é apenas uma interpretação e disposição do mundo” (ABM 14), radicalizando sua convicção de que nada escapa à interpretação humana, então resta a desconfiança com a qual a ciência aproxima seu estatuto epistemológico às narrativas ficcionais. A ciência seria uma ficção muito aparentada à literatura, por exemplo. Nietzsche suspeita que um ator pode ter mais habilidade na busca da suposta “essência de um estado qualquer” do que a pretensão cognitiva de um cientista ou pensador. Talvez essa desenvoltura do ator seja resultante de sua descrença acerca da possibilidade de existir alguma essência, pois tudo para ele é “jogo, som, gesto, palco, bastidor e público” (A 324). Ao se esforçar na seriedade da ambição metafísica ou científica, através da qual se busca atingir o ser das coisas, não estaríamos justamente tomando o caminho contrário, aquele que nos afastaria de todo conhecimento? Afinal, para eventuais aulas de psicologia, com as quais se deseja formar aqueles que haverão de investigar a complexidade da existência humana, cabe melhor as fabulações científicizantes de Wilhelm Wundt⁴⁰ ou a instigante narrativa psicológica de Machado de Assis? Não se almeja dizer que Wundt seja um autor dispensável ao então estudante de psicologia, porém se quer realçar a dignidade da narrativa literária na formação dos especialistas de algumas ciências, pois na prosa e na poesia se encontram descrições⁴¹ que possuem perspectivas privilegiadas no que se refere ao enfrentamento das “dores da alma”, que nada mais são senão dores da existência humana.

³⁹ Em um lacônico fragmento póstumo do período entre o verão de 1872 e o início de 1873, Nietzsche identifica a “necessidade de arte e ilusão” ao “ceticismo absoluto” (VII, 19 [121]). Esse período é contemporâneo às elaborações de *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, texto no qual há uma explícita referência ao gênio criador e artístico do ser humano.

⁴⁰ Buscando introduzir o paradigma científico nos estudos psicológicos, o médico alemão Wilhelm Wundt (1832-1920) criou o *Instituto Experimental de Psicologia* e, a partir do desenvolvimento de suas experiências, fundou o que podemos designar psicologia moderna.

⁴¹ Para o neopragmatismo americano, especialmente para Richard Rorty, os estatutos das narrativas se caracterizam pelo seu aspecto descritivo. Tudo se reduz à descrição, sem que se possa atribuir a uma ou outra narrativa a condição especial de alcance da real objetividade do mundo.

4.2

Quando o ser humano ultrapassa os limites de sua animalidade, alcançando uma singularidade para além das determinações do biológico, desponta a experiência do tempo e com ele a vivência de instantes para os quais se necessita inventar sentido. O animal, desde sempre, repousa confortavelmente sobre as injunções de seu instinto. O humano, por sua vez, supera sua condição animal para não mais se restringir às fixações naturais. Sua vida ganha em potencialidade, muito embora o desconforto de não saber lidar com tamanha possibilidade. Atenuando sua dificuldade existencial, não obstante sua capacidade criadora, o indivíduo renuncia ao inalienável esforço para buscar fora de si o critério da ação. Não sabendo o que fazer com o tédio e/ou com o conflito advindo de sua relação com o mundo, o humano vê-se diante da inevitabilidade do niilismo. É desse contexto interpretativo que emerge todo interesse nietzschiano pela arte, pois ela seria justamente a chance de encantamento do mundo. Na fuga do niilismo, a arte ofertaria a possibilidade de cura. A arte produz obras e as obras são efeitos de seus autores. Nesse sentido específico, num autêntico experimento de si, o criador torna-se responsável pela sua formação, tornando-a, assim, autoformação. Afiançada pela liberdade inerente ao ato de elaboração de si, essa *Bildung* impõe a radical necessidade de autodomínio. Tomemos a vida como obra para que nos tornemos autores de nossa própria existência. Conforme a advertência nietzschiana, na criação de si o imperativo do autodomínio:

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor de suas próprias virtudes. Antes eram elas os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração — o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. (HHI 6)

Avatar da consciência de si cartesiana, a experiência de autodomínio permite que concedamos ao instante um novo estatuto: no comando sobre si mesmo a possibilidade de oferecer às vivências o pertencimento de seu autor (GM Prólogo 1).

Na obra de Nietzsche o apelo à formação de si nasce muito cedo. Já em suas elaborações sobre a tragédia o pensador reprova a superestimação da consciência e a depreciação de tudo aquilo que estaria fora de seu mando. Sócrates é a personalidade grega que desloca a tragédia de sua importância, descentrando o dionisíaco em prol do apolíneo, ou seja, em favor daquilo que haveria de constituir, mais tarde, todos os elementos relativos à dignidade do *logos*. O desenvolvimento filosófico seguinte conferiu o triunfo da vontade de verdade, a supremacia da moral sobre os impulsos instintuais e passionais. Pouco a pouco, as conquistas da civilização foram se organizando em torno da racionalidade, levando a sério a prescrição de Sócrates segundo a qual se extirpa da vida a autoridade das paixões. Nesse caso, no interior do preceito socrático, vislumbra-se o contrário do que desejamos: a exigência do autodomínio não é o apelo à habilidade de tornar-se protagonista de seus próprios atos, o requerimento da ginástica do autocontrole para garantir “a alegria de ser senhor de si” (HHII 305), porém a solicitação do comando como condição de renúncia, tais como os controles racionais vivenciados pelas figuras do sacerdote cristão e do monge budista.

Platão delinea em sua alegoria a coragem daquele que da caverna se lança à aventura da superfície, no alcance da Verdade, do Belo e do Bem. Um passo adiante, propondo a liberdade diante da tutela alheia, Kant ilustra a audácia de se tornar maior no experimento da *Aufklärung*. Nietzsche ensina o quão difícil é exercer a posição de domínio e quão fácil é mandar naquele que prescinde da obediência a si mesmo. (ZA, I, Do superar a si mesmo). Ao assumir a centralidade de sua própria vontade, recusando qualquer prescrição que não venha de si, o pensamento nietzschiano pretende oferecer a condição de possibilidade do inalienável movimento de autoconfiguração. No domínio de si, na expressão de ser senhor e na concessão da primazia à vontade de poder, a postulação de um humano capaz de cotidianamente superar a si mesmo, pois habitualmente disposto a se criar, a se inventar.

4.3

Interesses contrários sabotam a competência humana de poetizar: “O homem reivindica a verdade e a despende na relação moral com outros homens, sendo que nisso se baseia toda vida gregária. As conseqüências ruins das mútuas mentiras são por ele antecipadas. A partir daí surge, então, a *obrigação da verdade*.” (VII, 19 [97]). Em função de todas as necessidades sociais dos humanos, a *obrigação da verdade* se constituiu tão fortemente que acabou por se converter em um valor indiscutível para o processo civilizatório. Conhecimento e moral dependem forçosamente de um movimento racional com o qual se pode controlar tudo aquilo que afasta o humano de suas finalidades precípuas. Com seus objetivos racionais, a civilização precisou regular os afetos e as paixões, extirpar o ódio e a agressividade, como forma de evitar o conflito que pretensamente desagrega.

Em *O nascimento da tragédia* Nietzsche faz referência ao antagonismo entre a abordagem teórica e a consideração trágica (NT 17). Esta oposição encontra correspondência na obra socrático-platônica, no interior da qual se pode verificar o ficcional confronto entre o luminoso Parmênides de Eléia e o obscuro Heráclito de Éfeso, luta ao cabo da qual Platão faz triunfar aquele que aposta na permanência, imutabilidade e identidade do ser. O filósofo grego retoma o contraste entre permanência e mutabilidade distribuindo-as no esquema clássico dos dois mundos, forjando para a filosofia seguinte uma oposição de valores: encontra-se o desenho de um mundo sensível, onde impera o fluxo do vir-a-ser e onde nada existe de verdadeiro, apenas “a opinião dos mortais, em que não há certeza”; sobre o mundo sensível vislumbra-se um mundo inteligível, lugar no qual habita o eterno e “o coração inabalável da verdade bem redonda”.⁴² Identificada a origem do engano, a saber, na figura de Sócrates e no esforço literário de Platão, Nietzsche volta a assumir o trágico; da mesma forma, reafirma o dionisíaco, confere especial estatuto ao sofrimento, aponta para a inexorabilidade do conflito e delimita sua primeira fórmula acerca do estético:

⁴² A contraposição entre “a opinião dos mortais, em que não há certeza” e “o coração inabalável da verdade bem redonda” não é produto da criação platônica, porém expressão do próprio Parmênides, que em seu poema constitui dois caminhos possíveis ao humano que almeja a verdade. No entanto, apenas o segundo deverá conduzi-lo às moradas do ser. (Parmênides apud BORNHEIM, 1997, p. 54)

[...] mas devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte — pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente [...]. (NT 5)

Transcorridos alguns anos, Nietzsche retorna ao tema em *Crepúsculo dos ídolos* e, ao falar da psicologia do artista, reconhece que sua criação não prescinde de certa forma de estar no mundo. Trata-se de trazer para a arte, para a criação e, por conseguinte, para a estetização da existência o êxtase dionisíaco, uma maneira de pertencimento radicalmente oposta àquela constituída no processo civilizatório do ocidente. Se àquele que contempla seria exigido racionalidade, equilíbrio, harmonia, prudência, justiça e demais propriedades apolíneas que garantiriam excepcional posição diante do acontecimento, ao ser humano do futuro, criador por excelência, será requerido todo tipo de embriaguez: a embriaguez da excitação sexual, a embriaguez da festa, da competição, da bravura e da vitória, a embriaguez da crueldade e da destruição, a embriaguez da vontade. Portanto, para Nietzsche, muito mais do que a troca de justificações da existência, a estetização representa a extrema transformação de personalidade cultural: assume-se a criação em exterioridade à moral, com toda energia e plenitude (CI IX 8). O dionisíaco, em alteridade complementar, “não ignora nenhum indício de afeto”, “ele entra em toda pele, em todo afeto”, ele se transforma permanentemente, pois se acha habituado ao vir-a-ser da existência. (CI IX 10).

Com o elogio do dionisíaco e da polêmica — na linha de Heráclito de Éfeso⁴³ —, Nietzsche pretende trazer ao primeiro plano da abordagem filosófica o diagnóstico da inevitabilidade do conflito na experiência estética da existência. Com a crítica da supremacia racional e a assunção da nobreza das paixões, surge a desconfiança acerca da impossibilidade da identidade. Nós, os humanos, fomos clivados e nesta subjetividade multifacetada não resta esperança do conhecimento de si. Na extraordinária narrativa de Mia Couto, a conclusão que tão freqüentemente recolhemos nos estudos e pesquisas de filosofia pós-metafísica do século XX:

⁴³ Na enunciação de Heráclito de Éfeso a força constituinte do *pólemos*: “A guerra é o pai de todas as coisas e de todas o rei [...]” (Heráclito apud BORNHEIM, 1997, p. 39)

História de um homem é sempre mal contada. Porque a pessoa é, em todo tempo, ainda nascente. Ninguém segue uma única vida, todos se multiplicam em diversos e transmutáveis homens.

Agora, quando desembrulho minhas lembranças eu aprendo meus muitos idiomas. Nem assim me entendo. Porque enquanto me descubro, eu mesmo me anoiteço, fosse haver coisas só visíveis em plena cegueira. (COUTO, 1998, p. 29)

A experiência de si precisa considerar a irreparável perda de si mesmo. A morte de Deus e da Razão redundou na incômoda sensação de desamparo: somos reféns do caráter dramático e trágico da existência. Todas as ilusões humanistas caem definitivamente, a razão se vê equivocada em sua pretensão onipotente, sem a menor chance de controles absolutos. A condição humana em sociedade é acoçada cotidianamente pelo conflito resultante de seus respectivos enfrentamentos.⁴⁴

4.4

Sem fundamentos, critérios ou referências, liberada daquilo que a prendia à metafísica, radicalmente transvalorada, sem qualquer prescrição prévia de sentido e finalidade, a existência humana pode se abrir à criação. Sem Deus, nem Razão, num mundo desencantado, em condição de desamparo, resta tão somente a responsabilidade individual na elaboração de sentido dos acontecimentos naturais e morais. Enquanto se acreditou na transcendência e no seu valor houve o espaço no qual se localizava a instância definidora do significado de cada coisa ou acontecimento. Repete-se o óbvio: não se pretende aqui renunciar ao sentido e à finalidade, mas identificar na ação humana individual o ímpeto para criá-los, na estreita dependência de cada vontade individual.

⁴⁴ Muito embora Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud jamais tenham se encontrado e a despeito da recorrente afirmação freudiana de que não lera mais que uma página do filósofo, por absoluta sedução que esse lhe causara, a relação entre psicanálise e filosofia nietzschiana é bastante reconhecida e tema de inúmeros debates e discussões. Entre tantos elos possíveis, podemos resgatar a questão do conflito com um dos elementos preponderantes dessa relação, pois Freud saberá localizar na idéia de conflito o elemento constitucional do aparelho psíquico e a condição existencial de todo humano, acometido pela oposição de seus imperativos.

No caminho que haverá de conduzir à criação e, portanto, à autoafirmação, Nietzsche exorta o antípoda do além-do-homem, o último homem, ao seu direito e à sua força: “Podes dar a ti mesmo o teu mal e o teu bem e suspender a tua vontade por cima de ti como uma lei? Podes ser o teu próprio juiz e vingador de tua lei?” (ZA, I, Do caminho do criador). Falávamos acima da potencialidade e possibilidade humanas advindas de sua condição privilegiada, distinta dos demais animais, porém renunciada em nome do medo e da preguiça. Porém, na iminência da transvaloração de todos os valores, abre-se novamente ao humano aquilo que havia sido prometido em sua passagem do animal ao ser inteligente. Reconhece-se nesta saída uma nova aurora:

[...] nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa — enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”. (GC 343)

A experiência de si mesmo que anuncia esse “mar aberto” depende do autor que toma para si o imperativo de mando de suas próprias ações. Kant soube reconhecer no alcance da maioria a necessidade da coragem de fazer o uso de seu próprio entendimento. Da mesma forma, Nietzsche parece fazer o apelo ao humano para que ele próprio, tomado individualmente, possua a audácia de ser o estimador de sua existência:

Em verdade, eu vos digo: um bem e um mal que fossem imperecíveis — isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos.

Com os vossos valores e palavras do bem e do mal, exerceis poder, ó vós que estabeleceis valores; e este é o vosso amor oculto e o esplendor e o frêmito e o transbordamento de vossa alma.

Mas um poder mais forte, uma nova superação nasce dos vossos valores: faz ela romperem-se o ovo e a casca do ovo.

E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores. (ZA, II, Do superar-se a si mesmo)

À tarefa negativa que busca destruir a moral existente se segue a necessidade de afirmar novos valores.

4.5

Como antítese da experiência estética do porvir, o desenvolvimento moral do ocidente produziu a decadência do niilismo: o ser humano aliena-se no pretense caráter absoluto de suas valorações, recusa a evidência do vir-a-ser e alimenta-se de sua esperança de alcance da perfeição inteligível, aquela mesma que determina o conjunto do dever ser. Ora, no “niilismo como decadência e recuo do poder de espírito” (VP 22) encontra-se o avesso do que se quer proclamar como experiência estética — o ser humano se deprecia e toma partido contra a vida. Acerca disso, fazemos da indagação de Nietzsche *nossa interrogação*:

Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição, uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações — em virtude das quais, talvez, *suportávamos viver* — e um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: “Ou suprimir suas venerações ou — *a si mesmos!*” (GC 346)

Para consolidar as venerações humanas referidas por Nietzsche, um mesmo e único movimento se estendeu ao longo do pensamento ocidental. Do ímpeto socrático-platônico advém aquela exigência de certeza tão bem aceita entre os cristãos, aquela *obrigação da verdade* da qual falávamos há pouco. Bem sabemos, “cristianismo é platonismo para o povo” (ABM Prólogo), a popularização daquela irreversível divisão do mundo que retirou de nós mesmos o talento da decisão. Mas esta fé não esgota sua força no estrito âmbito da doutrina cristã. Ela ganha repercussão nos demais prolongamentos metafísicos do ocidente, invadindo inclusive a pretensão científica. Por longo tempo entre nós, a ciência dedicou parte de seu orgulho em sua contraposição ao dogmatismo religioso, criticando seu

obscurantismo e seu irracionalismo. Tão longe, tão perto: habita em ambos, ciência e religião, o mesmo imperativo da certeza e a idêntica crença acerca da existência de critérios externos a legitimar e controlar pensamento e ação humanos. Talvez aí esteja localizada a admiração inicial que Nietzsche manteve por Kant, pois o filósofo idealista parecia representar o derradeiro e decisivo golpe contra toda e qualquer ambição positivista de encontrar na natureza o tranqüilo lugar de verdades cristalizadas à espera da colheita humana.

Mesmo Schopenhauer deverá ser acusado de professar a recusa da existência: no autor do *Mundo como vontade e representação* surge o diagnóstico da real condição humana em sociedade e, em consequência, a prescrição de abdição da vontade. Como imaginar que o humano possa ser o legislador e medida de todas as coisas se, ao cabo da análise schopenhaueriana, o indivíduo se encontra numa posição de afastamento da própria existência e, por conseguinte, de desprezo pela vida? Não se consegue intervir no mundo renunciando à vontade. Na linhagem de Sócrates, Platão e Kant, Schopenhauer é o moralista que em sua empresa recusa a afirmação da vida negando aquilo que há de fundamental no humano, a saber, a vontade. Anotamos há pouco, em capítulo anterior, que a crença moral, originária do traçado clássico desenvolvido pela filosofia socrático-platônica, deverá produzir um repúdio do mundo sensível, com consequências danosas ao cotidiano que, sem a presença redentora do inteligível, torna-se desprezado e desvalorizado. Portanto, no escopo da justificação estética da existência desdobra-se todo elogio nietzschiano à vida e à afirmação de si. Conforme a sabedoria de Sileno, o melhor ao rei Midas seria ou não ter nascido ou encontrar a morte iminente (NT 3).⁴⁵

Sem dúvida, habita no humano um considerável adversário a toda experiência estética. A deterioração do ser humano é um espetáculo doloroso, pois o que se vê na decadência propiciada pela moral é um processo contrário a tudo que haveria de afirmação. A vida é, em si mesma, crescimento, imposição de forças, poder. Recusar esse conjunto de propriedades da existência é defender os valores de declínio, os valores niilistas que se escondem sob aquilo que há de supostamente sagrado (AC 6). A necessidade de fé, o imperativo da crença, de buscar no mundo a

⁴⁵ Eis as palavras não tão dóceis de Sileno ao rei Midas: “Estirpe miserável e efêmera, filho do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” (NT 3).

admirável promessa de verdades eternamente consolidadas, eis os inimigos que conferem à vontade seu adoecimento. Em todo lugar estamos à procura do “tu deves” capaz de legitimar a próxima ação: “Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se ‘crente’.” (GC 347) Contrariamente a tudo isso, bem podemos engendrar uma vontade que se insubordina, que arrisca vivenciar a experiência de se autodeterminar — ou de encontrar um “tu deves” em si mesmo, muito além de toda obediência a outrem. Estaria aqui o que se poderia designar tão apropriadamente de *liberdade*?

O niilismo exige obrigatoriamente uma renúncia. “Que faz aquele que renuncia?”, indaga Nietzsche. “Ele aspira a um mundo mais elevado, ele quer voar mais, mais longe e mais alto que todos os homens da afirmação — ele *joga fora* muitas coisas que atrapalhariam seu vôo, e entre elas coisas que lhe são valiosas e queridas.” (GC 27)⁴⁶ Porém, esse que joga fora não percebe o quão valioso é aquilo que ele descarta. Em sua ânsia pelas alturas, por aquilo que mesmo de fora pode lhe oferecer o conforto do sentido, ele descarta justamente o que confere dignidade à existência. Esse espectador de si costuma louvar o que faz, pois acredita ser o privilegiado testemunho da ação contemplativa por excelência. E de fato ele o é. Mas dele se alheia justamente a ação protagonista da criação. Por fim, a expressão da violência contida em cada renúncia:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade [...] (GM I 13)

Alguém poderia objetar afirmando que a violência se encontra justamente nesse incontido querer. De fato, o mundo moral condena e repugna a vontade que, de forma indistinta, busca sua manifestação. A estetização da vida deverá considerar a primazia do estético sobre o ético, pois afinal o único valor a ser levado em conta é a afirmação de si.

⁴⁶ Já que aproximamos o estatuto das narrativas, desvelando seus conseqüentes tons ficcionais, vale a pena fazer nova remissão à literatura, especialmente a Mario Quintana, num pequeno poema intitulado “As covas”: “O bicho, / quando quer fugir dos outros, / faz um buraco na terra. / O homem, / para fugir de si, / fez um buraco no céu.” (QUINTANA, 1977, p. 10)

4.6

Além dos fragmentos póstumos, especialmente os mais tardios, é na *Genealogia da moral* que encontramos mais freqüentemente o inesgotável material para a reflexão do fenômeno do niilismo. Parte fundamental da crítica dos valores morais, o texto de 1887 expõe as circunstâncias nas quais pode surgir aquilo que merece ser desconstruído. Tal desconstrução torna-se a condição do passo seguinte e afirmativo, qual seja, o momento em que se enuncia, diante da moral já transvalorada, a estetização da vida.

Antes de desenvolver suas três dissertações com as quais procura alcançar a gênese da moral, Nietzsche volta a se referir a Schopenhauer e sua incidência no niilismo. Na apologia à compaixão e à renúncia, os valores da moral cristã renovam-se na escrita de Schopenhauer, configurando-se como *valores em si* por meio dos quais se pode reforçar o movimento de negação da vida e de si mesmo. O exercício genealógico nietzschiano deve combater este cansaço da vontade que se volta contra a vida para atentá-la: Schopenhauer representa para o ocidente um novo budismo, um budismo genuinamente europeu (GM Prólogo 5).

O procedimento de superação do niilismo deve necessariamente enfrentar com a devida seriedade a discussão acerca dos ideais ascéticos. Toda a terceira dissertação do exercício genealógico é dedicada ao assunto, como uma espécie de culminância da investigação dessa história do niilismo. O asceta não é aquele que renuncia à vontade. O asceta não é o que nada quer, porém o humano que quer o nada. Logo, conforme Nietzsche, o que está em jogo não é a pretensa renúncia da vontade: a ascese é uma renúncia voluntária a determinados objetos da existência como forma de alcançar outros objetos, desta feita valorizados como dignos da perfeição moral e do desenvolvimento espiritual. Não se renuncia à vontade, porém à existência. O asceta é a figura que guarda contra a vida uma hostilidade capaz de lhe retirar qualquer interesse. O asceta é aquele que vivendo na transcendência exclui-se da vida concreta e cotidiana. O ascetismo é, portanto, a máxima expressão do niilismo.

Merece nota especial o destaque que Nietzsche concede à formação da consciência moral e a inequívoca antecipação à psicanálise de Freud, em especial às elaborações dedicadas ao supereu (*Über-Ich*), compreendida como instância

constitutiva da vida psíquica. O ser humano possui impulsos que, muito legitimamente, procuram se expressar no mundo com forma de alcançar sua respectiva satisfação. Contudo, a moral vigente haverá de limitar ou interditar parte da expressão desses impulsos, por verificar neles a incompatibilidade com o padrão moral da cultura. Verifica-se, portanto, algo que já havíamos assinalado, uma relação direta entre a psicanálise freudiana e a filosofia nietzschiana, sobretudo no que se refere ao conflito constitutivo da existência humana: há em ambos os autores o entendimento de uma oposição entre vontade e moral, a contraposição entre os imperativos particulares, resultantes do desejo humano, e os imperativos culturais cuja finalidade é a manutenção da vida em sociedade. Das resoluções singulares à variedade de conflitos derivam ou as experiências de liberdade ou as experiências de alienação, ou de vivências estéticas ou de submissões aos valores estabelecidos. Tanto Nietzsche quanto Freud estão a trilhar novamente o caminho aberto por Kant, pois se trata em ambos de alcançar a saída (*Ausgang*) capaz de conduzir o ser humano a nova condição na qual impera a autodeterminação.

Para que a moralidade alcance a força regulativa e coercitiva, tão necessária à organização social, urge que aquilo que se acha externo ao indivíduo se internalize na forma de consciência moral. O conflito entre impulso e moral converte-se num conflito interno, com incontáveis riscos para a subjetividade. Muito mais do que um mero movimento de internalização, a introjeção da moral acabará por se tornar o próprio movimento de constituição da espiritualidade humana. Torna-se claro, portanto, que aquilo que concedemos importância e dignidade nada mais é do que uma instância criada de fora, a partir de valores que não são genuinamente obra de criação do indivíduo, porém formações culturais que alcançam cristalização e importância, pois se tornam naturais e divinas, legítimos objetos de uma transcendência. (GM III 15).

Talvez na proposição dessa internalização se localize justamente a possibilidade de eventuais objeções à concepção nietzschiana de transvaloração de todos os valores. No âmbito da psicanálise freudiana, o supereu é uma instância interna, porém com uma particularidade extremamente importante: ainda que seja identificada à consciência moral, a maior parte do conteúdo do supereu é inconsciente e, portanto, de difícil acesso à voluntária intenção humana. Portanto, para Freud, conclusão que poderíamos lançar a Nietzsche como forma de objeção à crítica da moral, jamais a consciência moral pode ser superada absolutamente, pois

não está no alcance do humano tal poder. A pretensa superação absoluta da moral dependeria da defesa de uma tese extremamente antipática a Nietzsche, contra a qual o filósofo lança suas mais fortes críticas: o anseio humano de alcançar a plena e total consciência de si. Percebe-se algo bastante freqüente em Nietzsche. Ao acompanhar a radicalidade de seus argumentos não poucas vezes caímos em insuperáveis antinomias.

Finalmente, como forma de arrematar a presente reflexão sobre o niilismo, após a virulência no ataque aos valores modernos, a expressão de um momento afirmativo de Nietzsche no qual o filósofo busca louvar sua crença num tipo distinto de humano:

Mas de quando em quando me concedam — supondo que existam protetoras celestes além do bem e do mal — uma visão, concedam-me apenas uma visão, de algo perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer! De um homem que justifique o homem, de um acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual possamos manter a fé no homem!... (GM I 12)

Em tom profético, quase como que anunciando a chegada de um messias, Nietzsche afirma que o humano redentor, do grande amor e do grande desprezo, aquele que na experiência estética terá como guia tão somente a arte de criação, esse novo ser humano virá. Esse novo humano estará distante da vontade de nada e, portanto, de toda autonegação. Radicalmente distinta do modo da coruja de Minerva, a filosofia do meio-dia chegará para libertar a vontade daquilo que a deprime, oferecendo ao mundo e aos humanos novas finalidades, novas esperanças. O humano do porvir será um “anticristão e antiniilista”, um “vencedor de Deus e do nada”. (GM II 24) Estaríamos, com o profeta Nietzsche, na trilha da fundação de um novo humanismo, desta feita organizado por teleologias distintas às defendidas pelas idéias e valores modernos?

4.7

Declarar a estética da existência, com a conseqüente defesa da necessidade de criação de si mesmo, impõe forçosamente a afirmação de teses relativistas? Ou, ao contrário, na extrema autodeterminação abre-se a possibilidade do reconhecimento do outro e, como tal, a prescrição de uma ética? Inicialmente, aquilo que pode se constituir como uma falta de sentido converte-se, logo adiante, na condição de toda afirmação da vida. Sem moral, queda tudo aquilo que degenera a existência, que a apequena e a empobrece. A moral é a experiência de negação da vida, um impulso de aniquilamento.

Nosso exercício reflexivo apresentou toda contrariedade de Nietzsche com relação ao ideal ascético e, por conseguinte, todo seu repúdio às filosofias que dependiam de um além-mundo para fundamentar pensamento e ação. A moral depende desse ascetismo justamente porque precisa circunscrever um lugar no qual os valores encontrem seu atestado de universalidade, sua chancela de necessidade. Os dois mundos da fantasia platônica, mundo aparente e mundo verdadeiro, precisam conceder lugar à radical imanência de um plano que não postula nem *além* tampouco *aquém*. Contra esse risco, falando aos seus discípulos, Zaratustra adverte acerca da direção a ser tomada pelo amor e pelo conhecimento: “Não os deixeis voar para longe do que é terrestre e bater com as asas contra as eternas paredes! Ah, houve sempre tanta virtude desorientada!” (ZA, I, Da virtude dadivosa 2). Portanto, doravante, a moral alcança o ônus de encontrar suas justificações na contingência e particularidade humanas, de modo que toda pretensão de universalidade torna-se resultante, em maior ou menor grau, de algum grau de arbitrariedade. A lucidez nietzschiana ganha relativo tom de tragicidade ao indicar o que se espera de um autêntico espírito livre:

Nós, “homens do conhecimento”, somos enfim desconfiados em relação a toda espécie de crenças, nossa desconfiança gradualmente nos ensinou a concluir o inverso de que outrora se concluía: isto é, toda vez que a força de uma fé aparecer com grande evidência, concluir por uma certa fraqueza da demonstrabilidade, pela *improbabilidade* mesmo daquilo que é acreditado. Tampouco nós negamos que a fé “torna bem-aventurado”: *justamente* por isso negamos que a fé *demonstre* algo — uma fé forte, que torna bem-

aventurado, levanta suspeita quanto ao que se crê, não estabelece “verdade”, estabelece uma certa probabilidade — de *ilusão*. (GM III 24)

A recusa nietzschiana da moral exige da vontade um impulso criador capaz de colocar o humano para além de suas proibições, interdições e condenações. O criador está além do bem e do mal. Tudo isso pretende apontar para a conclusão segundo a qual nada pode ser verdadeiro e que, portanto, tudo se torna permitido? (GM III 24).

Podemos reconstituir nossa indagação com a utilização de novos termos: diante da concepção acerca da autocriação e autodeterminação, pois Nietzsche é aquele que professa a criação de si na radical aposta da singularidade, rejeitando qualquer negociação com o outro, resta-nos a questão não respondida pelo filósofo: como conciliar as expectativas de alcance da singularidade com as determinações de conteúdo universal que garantem a manutenção da comunidade humana e a vida em sociedade? Trata-se de responder a velha questão da filosofia moral, aquela relativa à solução do impasse promovido pelo conflito entre particularidade e universalidade. Sabe-se que Nietzsche não alcançou solução para esse impasse, muito possivelmente em função de seu desinteresse pela reconciliação. Outro que se atém à estetização da vida, Richard Rorty obtém alternativa aos conseqüentes impasses propondo uma ética estetizada que necessariamente precisa lidar com o outro. No entanto, aqui, para atingir soluções alternativas, será preciso abandonar Nietzsche.

Para Nietzsche, essas novas modalidades de existência não consideram a figura do outro, razão pela qual seria prudente substituir a “autonomia” do ser humano nobre pelo protagonismo de uma existência que se processa no interior da vida cotidiana e, portanto, no espaço de interdependência dos sujeitos concretos e singulares que vivem no espaço social. É claro que, ao reconhecer o outro, já não estaríamos na trilha aberta por Nietzsche, porém, da mesma forma, não haveríamos de encontrar suas respectivas encruzilhadas. A singularidade, com criação e protagonismo, ainda que enfraquecida pela necessidade social, pode, sim, coabitar com a alteridade. Com Nietzsche e depois dele, resta o grande desafio de manter todos os elementos que garantem a singularidade no interior das determinações éticas da vida em sociedade. Portanto, o impasse do contrato social continua a ser o mesmo: como conciliar o reconhecimento da alteridade, condição de possibilidade

do pacto, com a tarefa de autodeterminação da existência. Como indivíduos inseridos em dado contexto social, resta-nos a reflexão sobre as soluções ou saídas aos conflitos particulares. Diante da massificação que deprecia o humano, em face da homogeneização que medioriza a todos, como garantir a singularidade humana sem que para isso se atente contra a coesão social?

Na *Genealogia da moral* Nietzsche tratou de esboçar uma distinção acerca dos tipos possíveis de humano. O ser humano fraco, subserviente à moral de rebanho, tem necessidade de normas externas às quais possa obedecer. Ele é escravo, pois assim deseja, já que essa condição satisfaz determinados interesses. No que se refere ao outro humano, forte, nobre e aristocrático, sua disposição e interesse se localiza no mando. Esse mando representa sua responsabilidade diante daquilo que lhe é fundamental, ou seja, a afirmação de si mesmo por meio da afirmação de sua vontade. Haveria, portanto, uma ética da vontade de poder e do perspectivismo? Pode-se buscar uma aproximação à questão, retomando aquilo que estaria na base de toda ação nobre e aristocrática, uma autenticidade capaz de alcançar a genuína vontade de poder, livre de toda vontade alheia, no exercício de superação de si mesmo, autoaniquilando-se cotidianamente para gestar, a cada dia, um ser humano superior.

No entanto, é preciso reconhecer que a ética de Nietzsche, da mesma forma que aquela professada por Kant, pode ser compreendida como um formalismo, já que não faz considerações sobre eventuais conteúdos valorativos. Se Kant faz de seu imperativo categórico um mandamento, Nietzsche, na explícita referência à doutrina do eterno retorno, impõe um dever ser com o qual a vontade humana forja uma vida a ser vivida incontáveis vezes. Na inapelável defesa da vivência do presente, contra as teleologias, o advento do imperativo moral: vive de tal forma que queiras viver sua mesma vida novamente e incontáveis vezes. No *amor fati*, o imperativo categórico. (GC 341)

Na redução da ética à estética a liberdade busca sua chancela na vontade criadora. O ser humano criador é tal como um artista que, no exercício de seu talento, buscando construir sua obra, goza de uma liberdade inaudita, uma liberdade que não se orienta pela moralidade, porém pelo exercício mesmo de criação. Sendo assim, tanto em Kant como em Nietzsche, permanece a inabalável crença na liberdade humana, ainda que o filólogo reprove o idealista por se manter atrelado às crenças ascéticas. Na opinião de Nietzsche, Kant teria professado a maioria,

sem, no entanto, vivenciá-la: faltou-lhe audácia e coragem, permaneceu em sua servidão voluntária, apaziguou-se em seu mundo transcendente. Faltou a Kant o gozo da liberdade, pois destituído do prazer e da força na autodeterminação, refém de suas crenças e de seus desejos de certezas. Kant não foi “o espírito livre por excelência” (GC 347). Assim falou o moralista!

5 CONCLUSÃO

Como derradeiro movimento reflexivo, ainda no interior dos propósitos de nossa investigação, urge que indaguemos acerca das eventuais repercussões da reatualização nietzschiana do *ethos* da modernidade para o problema da formação (*Bildung*). Diante da implacável crise do universalismo ético propugnado pelo Iluminismo e do conseqüente advento da pluralidade que deixa pensamento e ação humanos sem a garantia do critério seguro, como imaginar que o processo de formação possa encontrar as condições de sua justificação? Ante uma cultura que deseja testemunhar mudanças conceituais resultantes do deslocamento da ética para o estético, como a educação consolida seus fundamentos e princípios? Compreender a proposta nietzschiana tal como a formulamos permite à educação o alcance das condições para se reposicionar no âmbito da nova conjuntura. Sabemos o quão problemático pode ser o abandono do fundamento para qualquer projeto de formação. No entanto, é necessário que a educação enfrente, com o retardo de longos anos, o desafio de realizar em sua própria morada aquilo que o exercício de crítica à metafísica vem desenvolvendo desde o final do século XIX. Estaria a educação ainda na vivência de um período pré-crítico, entendido aqui como um período anterior à crítica contemporânea da metafísica?

De acordo com Suarez (2005, p. 192), o vocábulo *Bildung* “designa uma das figuras históricas determinantes [...] do que ainda hoje entendemos como cultura, ao lado de παιδεία (*paidéia*), *eruditio* e *Aufklärung*.” Ainda que a língua alemã possua outra palavra com significado correspondente a *Bildung* — no caso, o termo *Kultur* —, a formação possui um alcance semântico bem mais amplo e de extrema complexidade, inclusive com a conseqüente conotação pedagógica: a formação de um indivíduo, de um povo ou de uma língua deverá ser considerada um processo. (SUAREZ, 2005, p. 193) Reichenbach (2003, p. 201) observa na *Bildung* a expressão da articulação espontânea entre o geral e o particular de um ser humano capaz da consciência de si e do mundo. Se podemos elaborar uma interpretação racional do mundo, justamente porque somos humanos, então também nos é conferida a possibilidade da compreensão absolutamente pessoal das coisas que nos cercam. A *Bildung* representa a própria experiência da liberdade, pois se trata de forjar o processo ao longo do qual há o “aprendizado” da lei-dada-para-si, ou seja, da

autodeliberação ou autolegislação (REICHENBACH, 2003, p. 201). Em outra tradição, sem fazer menção explícita ao conceito de *Bildung*, porém referindo-se à possibilidade humana de liberdade, Hans-Georg Gadamer (2007, p. 573) afirma:

Quase já não se pode contestar que o que caracteriza a relação do homem com o mundo, em oposição a todos os demais seres vivos, é a sua *liberdade frente ao mundo circundante*. Essa liberdade implica a constituição de mundo que se dá na linguagem. Um faz parte do outro. Elevar-se acima das coerções do que vem ao nosso encontro a partir do mundo significa ter linguagem e ter mundo.⁴⁷

O que é a linguagem senão essa articulação entre aquilo que há de geral e de particular no humano, uma conjunção entre o racional e o pessoal, uma espécie de mutação contemporânea da síntese kantiana?

Desde os gregos a formação tem sido uma demanda “para a qual deveriam se dirigir todos os esforços humanos como justificação da comunidade e da individualidade” (HERMANN, 1999, p. 142) Em sua origem, a paidéia é concebida como atividade que forja o ser humano para a vida da *pólis*. No desenvolvimento do processo teleológico, no movimento em direção a uma rígida finalidade, sob a inspiração de única orientação moral e na crença que o ser humano se acha destinado ao aperfeiçoamento moral de si e de sua coletividade, a formação pretende constituir a humanidade do ser humano através da educação. (HERMANN, 1999, p. 142) A “alegoria da caverna”, como imagem fundadora do ocidente, aquela delineada por Platão na *República*, serve como inspiração de um processo ético e, por conseguinte, pedagógico. Reconhece-se o momento de ignorância, ocasião que demanda superação, identifica-se a finalidade última da vida, o *télos*, o ideal a ser atingido, da mesma forma que todos os esforços humanos passam a convergir para a condução de um estado a outro.

Com a chegada do Iluminismo, em especial através do idealismo alemão, o processo de formação alcança uma elaboração intimamente associada às crenças fundamentais do período, para o qual há profundo otimismo com relação às

⁴⁷ Em outra parte de *Verdade e método* há a explícita referência de Gadamer ao conceito de *Bildung*: “O conceito de formação [...] foi, sem dúvida, o mais alto pensamento do século XVIII, e é esse conceito que caracteriza o elemento em que vivem as ciências do espírito do século XIX, mesmo que não saibam justificar isso epistemologicamente.” (2007, p. 44)

possibilidades da Razão. Vimos o papel desempenhado pela *Aufklärung* no que se refere ao alcance desse propósito: a formação é um esclarecimento, de modo que se tornar adulto é estar de acordo com a própria natureza humana, essencialmente racional. Em consonância com a perspectiva grega, formar-se é atingir a essência própria do humano, apreender aquilo que lhe torna humano, razão pela qual se considera que a educação passa a ser um processo essencialmente ético, pois dirigido ao aperfeiçoamento individual e coletivo. Não há educação sem o alento teleológico de uma finalidade, convertida em algo que uma dada comunidade convencionou ser o Bem.

É bom e necessário que se reforce: a *Bildung* é o movimento de constituição do “eu” no interior do “nós”, o que equivale afirmar a necessidade de garantir a expressão da singularidade do indivíduo. Todo educador, independentemente de sua área de atuação, tem como desafio despertar no educando, no lento e gradual processo formativo, o posicionamento entre os pólos estabelecidos pela renúncia e pelo pertencimento. Antes de supor um antagonismo excludente, a vida social exige a solução singular que indica uma localização entre as oposições. O desafio de todo educador — e de toda formação — é propor a pergunta “como ser singular na massa?”, e estimular o educando na busca de sua resposta pessoal. Poderíamos transpor tal indagação aos termos genuinamente nietzschianos: qual a responsabilidade da educação na defesa da personalidade do homem-massa? Em face do nivelamento que apequena, da uniformização que sabota a criatividade, da extrema mercantilização da vida, estaria a educação em condições de, no exercício de resistência e transformação, estimular a autoridade e o poder do além-do-homem?

Em nossos dias, a violenta massificação da vida é um acontecimento esmagador. Nietzsche soube identificar no desenvolvimento cultural da Europa do século XIX um sorrateiro deslocamento capaz de produzir a mediocrização da vida. Alheio de si mesmo, submetido aos costumes e opiniões de outrem, no gozo de sua indolência, o ser humano tornou-se esse desprezível animal do qual nada mais se espera senão estar confortavelmente na proteção da massa. Indagando sobre “o que obriga o indivíduo a temer o seu vizinho, a pensar e agir como animal de rebanho e não se alegrar consigo próprio”, o filósofo responde atribuindo à preguiça o motivo da inércia humana. (CE III 1) Em Nietzsche, antecipa-se a crítica e o diagnóstico contemporâneos, com os quais se denuncia o caráter indigno do

humano submetido ao rebanho, desses “conformistas da opinião” que abdicam da prerrogativa de viver conforme sua lei, segundo sua própria medida. (CE III 1) Numa linhagem bem kantiana, observa-se o apelo: “Temos de assumir diante de nós mesmos a responsabilidade por nossa existência, por conseguinte, queremos agir como verdadeiros timoneiros desta vida e não permitir que nossa existência pareça uma contingência privada de pensamento.” (CE III 1) Da passividade do estilo de vida burguês, para além de qualquer acomodação ao estado de coisas, recomenda-se a busca da legislação que de si mesmo retira o critério de ação.

Da compulsão nietzschiana à autenticidade poderia surgir a chance de eventual objeção ao pensador. Ao professar tamanha capacidade de consciência de si não recairia Nietzsche nas formulações tipicamente modernas, tão fortemente denunciadas no transcorrer de sua obra? De fato, inquieta as aparentes contradições:

O problema consiste, já podemos percebê-lo, em saber como encontrar-nos a nós mesmos, depois de nos termos perdidos na selva das opiniões comuns, dos costumes, das convenções, da tradição e do politicamente correto. Como nos elevarmos até aquela altura onde podemos vislumbrar algum indício de nós mesmos? Como dar cumprimento àquele sublime preceito pedagógico inscrito no oráculo de Delfos, que Sócrates transformou na divisa suprema da filosofia? (GIACOIA, 2005, p. 79)

Contudo, é preciso que se reconheçam as constantes transformações do pensamento nietzschiano, que vai se alterando conforme o passar dos anos. Da mesma forma, a radicalidade das críticas elaboradas por vezes haverão de alcançar se avesso, como desdobramento da própria virulência da opinião. Aos logicistas obcecados pelas pretensas leis racionais do pensamento não se recomenda a leitura de Nietzsche. Para além das identidades possíveis, mais uma vez reafirmamos a condição contraditória do pensamento nietzschiano e nela localizamos exatamente sua riqueza. A despeito de todas as transformações, a formação continuará sendo concebida como um processo inalienavelmente individual, intransferível e que, ao fim e ao cabo, converte-se na mais absoluta

autoformação⁴⁸, afastada que estará de todo preceito que venha de fora. A formação deve notadamente assumir a liberdade do poder de se autolegislar.

Do interior da vida que se desumaniza e que reifica todas as relações, surgem as alternativas capazes de buscar a constituição pessoal de um *ethos* que, simultaneamente, integra o humano na cultura, porém o estimula a desenvolver os aspectos mais singulares da existência. Entre geral e particular resta o esforço do desenho de uma singularidade universal que, ao mesmo tempo, se reconhece e se estranha na vida social.

Estamos no seio das clássicas discussões da filosofia moral, transpostas aqui para os interesses da educação. Reeditamos a velha pergunta kantiana: diante da menoridade individual, da vida permanente e cotidianamente tutelada, qual é a saída (*Ausgang*) que nos garante liberdade e autonomia, condições de alcance da maioria? Sabemos que a resposta a Kant precisa ser retomada, considerando as transformações resultantes de toda a crítica à metafísica ocidental. Assim utilizamos de Friedrich Nietzsche para formular uma resposta mais contemporânea à clássica questão. Enfrentar a resposta nietzschiana à pergunta de Kant é enfrentar a discussão sobre todos aqueles conceitos pedagógicos inspirados na modernidade, avaliando em que medida eles precisam ser repensados em sua utilidade conceitual.

Trazer o pensamento nietzschiano para o campo de batalha das questões referentes a *Bildung* não significa assumi-lo como clássico da filosofia da educação. Em Nietzsche nada parece se apresentar como resposta exata, como receita de bolo pronta a ser colocada em execução. Aliás, os diagnósticos trazidos pelo filólogo são bastante incômodos e, por vezes, de difícil assimilação, tomando um caminho contrário aos desenvolvimentos culturais do ocidente. O que esperar de alguém que, em plena reflexão acerca da educação, resolve vinculá-la à tarefa de produzir a

⁴⁸ Acima tratamos de destacar a definição do conceito de *Bildung*, relacionando-o à formação individual, de um povo ou de uma cultura. Para Nietzsche, formação será autoformação e, portanto, individual. Como se processaria a adequação do processo de autoformação, individual e solitário, aos imperativos da vida social? Anotemos o destaque nietzschiano à solidão: “Paulatinamente esclareceu-se, para mim, a mais comum deficiência de nosso tipo de formação e educação: ninguém aprende, ninguém aspira, ninguém ensina — *a suportar a solidão*.” (A 443) A autoformação será, necessariamente, um processo solitário, pois radicalmente individual. Seria o *espírito livre* um solitário, quase um misantropo? Se a *Bildung* é a relação entre o universal e o particular, pode a formação ser um processo exclusivamente individual?

mediocrização da vida?⁴⁹ Nietzsche ousou reconhecer que a formação é um processo excepcional, talvez destinada a poucos:

Qualquer educação superior pertence apenas à exceção: é preciso ser privilegiado para ter direito a tão elevado privilégio. Todas as coisas grandes, todas as coisas belas não podem jamais ser um bem comum: *pulchrum est paucorum hominum* [o belo é para poucos]. (CI VIII 5)

Logo, diante desse extemporâneo que defende a excepcionalidade da autoformação, antes que se resolva lhe dar às costas, considere-o como um extemporâneo, um profeta que trouxe à filosofia o anúncio de seu colapso. A fase crítica da educação somente chegará no momento em que ela decidir tomar para si as provocações lançadas por Nietzsche. À educação oferecemos a sugestão do próprio Nietzsche, expressa em carta a Carl Fuchs, em 29 de julho de 1888:

Absolutamente não é preciso, nem ao menos desejado, tomar partido em meu favor: ao contrário, uma dose de curiosidade, como diante de uma excrescência estranha, com uma resistência irônica, me pareceria uma postura incomparavelmente mais inteligente. (Nietzsche apud SAFRANSKI, 2001, p. 5)

No momento em que precisamos arrematar nossa escrita, formulando uma reflexão da qual se possa dizer que se trata de uma conclusão, resta-nos a incômoda sensação de possuímos mais perguntas do que respostas. Como conceber uma educação tão avessa aos valores democráticos, sem o pressuposto fundamental de sua universalização? Em conseqüência da exceção apregoada, haveria em Nietzsche a irrestrita defesa de um anti-humanismo? Estamos em condições de recusar a suposta dignidade da democracia e do ser humano, em nome de outro humano, radicalmente distinto daquele delineado pelas idéias

⁴⁹ Eis a forma como Nietzsche define a educação: “A *educação*: um sistema de meios visando arruinar as exceções em favor da regra. A *instrução*: um sistema de meios visando a elevar o gosto contra a exceção, em proveito dos medíocres.” (XIV, 16 [6])

modernas? Como é possível a educação para além das ingenuidades humanistas? Como pensar o processo pedagógico, reconhecendo a dignidade da singularidade, da contingência e da diferença? Em um mundo marcado pela extrema pluralidade, como viabilizar a formação se já não conseguimos contar com o critério unívoco e universalizante da razão?

Sem um *grand finale* apoteótico capaz de oferecer respostas inequívocas, cabe-nos o consolo de ter buscado a pontaria de boas perguntas: “A resposta certa, não importa nada: o essencial é que as perguntas estejam certas.” (QUINTANA, 1973, p. 54) Diante da finitude e do merecimento à morte, acaso não seria a filosofia a encarnação do espírito mefistofélico de negação de tudo o que existe?

REFERÊNCIAS

A LIBERDADE é azul. Direção de Krzysztof Kieslowski. França/Polônia: Versátil, 1993. 1 DVD (97 min.): son., color.; 16mm.

ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan. Marx e Freud**. 2. ed. Tradução de Walter José Evangelista. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ARALDI, Clademir Luís. **Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. Para uma caracterização do nihilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 5, p. 75-94, 1998.

ASSOUN, Paul-Laurent. Crise du sujet et modernité philosophique: Marx, Nietzsche, Freud. In: **Encyclopédie philosophique universelle: l'univers philosophique**. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. Volume publicado sob a direção de André Jacob.

BADIOU, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Tradução de Magno Machado Dias. Rio de Janeiro: Angélica, 1991.

BARROS, Manoel de. **Memórias inventadas: a infância**. São Paulo: Planeta, 2003.

BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: _____. **Ficções**. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BORNHEIM, Gerd (Org.). **Os filósofos pré-socráticos**. 15. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

CABRERA, Julio. **O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes**. Tradução de Rytá Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CALVINO, Italo. **Palomar**. Tradução de João Reis. Lisboa: Planeta DeAgostini, 2001.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

DESCARTES, René. Meditações metafísicas. In: _____. **Os pensadores:** Descartes. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 241-337.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa.** 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: _____. **Dits et écrits:** 1954-1988. Paris: Gallimard, 1994. v. I, p. 564-579.

_____. O que são as Luzes? In: _____. **Ditos e escritos II:** arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta; tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 335-351.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2007.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche.** São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche. **Dois pontos,** Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 77-96, outubro de 2005.

_____. Uma filosofia para espíritos livres: entrevista com Oswaldo Giacoia Junior. In: _____. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida:** Nietzsche e a modernidade. Passo Fundo: UPF, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HERMANN, Nadja. A estética nietzscheana e a subversão da identidade. In: DALBOSCO, C.A.; FLICKINGER, H.G. (Org.). **Educação e maioria:** dimensões da racionalidade pedagógica. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Editora UPF, 2005. p. 255-269.

_____. **Ética e estética:** a relação quase esquecida. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

HERMANN, Nadja. Nietzsche: uma provocação para a filosofia da educação. In: GHIRALDELLI JR., Paulo (Org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 141-158.

_____. **Pluralidade e ética em educação.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo.** Tradução e notas de António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Os pensadores: Kant.** Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer. 3. ed. São Paulo, Nova Cultural, 1987. 2 v.

_____. Resposta à pergunta: que é 'Esclarecimento' (*Aufklärung*)? In: _____. **Textos seletos:** edição bilíngüe. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes; introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100-117.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de filosofia II: ética e cultura.** São Paulo: Loyola, 2000.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral.** Tradução de Jussara Simões; revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche.** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

_____. **Sujeito e perspectivismo:** seleção de textos de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

MATOS, Olgaria. **Filosofia e polifonia da razão**: filosofia e educação. São Paulo: Scipione, 1997.

MONZANI, Luiz Roberto. **Desejo e prazer na idade moderna**. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A vontade de poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**, ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: _____. **Escritos sobre educação**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de

Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. p. 138-222.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**: maldição ao cristianismo/Ditirambos de Dionísio. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 7-81.

_____. **O caso Wagner**: um problema para os músicos/Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 1999.

_____. **O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras: 1992.

_____. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe. Organização de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1988. 15 v.

_____. **Sobre verdade e mentira**. Organização e tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

PESSOA, Fernando. **Ficções do interlúdio**: 1914-1935. Organização de Fernando Cabral Martins. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Livro do desassossego**: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. Organização de Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

QUINTANA, Mario. **A vaca e o hipogrifo**. 2. ed. Porto Alegre: Garatuja, 1977.

_____. **Caderno H**. Porto Alegre: Globo, 1973.

REBOUL, Olivier. **Nietzsche, crítico de Kant**. Tradução de Julio Quesada e José Lasaga. Barcelos: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

REICHENBACH, Roland. Beyond sovereignty: the twofold subversion of Bildung. **Educational Philosophy and Theory**, v. 35, n. 2, 2003.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RORTY, Richard. **Philosophy and the mirror of nature**. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1980.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. Tradução de Lya Luft. 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SAINT-SERNIN, Bertrand. Nihilismo: o pensamento moral das correntes niilistas. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Vários tradutores. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v. 2, p. 250-255.

SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. Subjetividade e prazer na modernidade. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 3, n. 2, set. 1994/fev. 1995.

SUAREZ, Rosana. Nota sobre o conceito de *Bildung* (formação cultural). **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 112, p. 191-198, dez. 2005.

WELSCH, Wolfgang. Estetização e estetização profunda ou: a respeito da atualidade do estético nos dias de hoje. Tradução de Alvaro Valls. **Porto Alegre**, Porto Alegre, v. 6, n. 9, p. 7-22, maio 1995.

_____. Mudança estrutural nas ciências humanas: diagnóstico e sugestões. **Educação**, Porto Alegre, ano XXX, n. 2 (62), p. 237-258, maio/ago. 2007.

WOTLING, Patrick. Statut et structure de la psychologie dans pensée de Nietzsche. **Nietzsche Studien**, Berlim/New York, Walter de Gruyter, n. 25, 1997.

A447f Almeida, Jefferson Pereira de
Friedrich Nietzsche : a justificação estética da existência e a reatualização do
ethos da modernidade / Jefferson Pereira de Almeida ; orientado [por] Nadja
Hermann. – Porto Alegre : [s.n.], 2009.
103 f.

Dissertação (Mestrado *Stricto sensu* em Educação). Programa de Pós-
Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

1. Friedrich Nietzsche 2. Filosofia 3. Educação 4. Modernidade 5. Estética I.
Hermann, Nadja II. Título

CDU 193

Catálogo na fonte: Bibliotecário *Vinicius da R. da Silva*, CRB-10/1759

✉ correiodovinicius@yahoo.com.br