

***ENTRE O UNIVERSAL E O SINGULAR: OSWALDO GIACOIA
JUNIOR E O GRANDE DILEMA DA FILOSOFIA
CONTEMPORÂNEA¹***

*BETWEEN THE UNIVERSAL AND SINGULAR: OSWALDO GIACOIA JUNIOR AND
THE GREAT DILEMMA OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY*

FERNANDO COSTA MATTOS²

Universidade Federal do ABC (UFABC) - Brasil
costa.mattos@ufabc.edu.br

RESUMO: O artigo propõe um diálogo, a partir do livro *Nietzsche x Kant*, de Oswaldo Giacoia Jr, sobre a tensão entre o universal e o singular, uma questão que seria decisiva na filosofia contemporânea como um todo. Depois de reconstruir os principais argumentos de Giacoia, sua conclusão é analisada e discutida, sugerindo-se que um possível modo de conciliar as duas perspectivas é oferecido por Jürgen Habermas, notadamente no texto “Acerca do uso pragmático, ético e moral da razão prática”. Em sua conclusão, porém, o artigo recupera uma certa distância de Habermas e, voltando aos termos em que Giacoia havia encaminhado a tensão entre o universal e o singular, propõe reforçar o papel da Filosofia no encaminhamento da questão.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Kant. Universal. Singular. Ética.

ABSTRACT: *Departing from Nietzsche x Kant, a book by Oswaldo Giacoia Jr, this paper proposes a dialogue on the tension between the universal and the singular, a question that is decisive for contemporary philosophy as a whole. After reconstructing Giacoia's main arguments, his conclusion is analyzed and discussed, with the suggestion that a possible way to reconcile both perspectives is offered by Jürgen Habermas, specially in the text "On the pragmatic, ethical and moral use of practical reason". In our conclusion, however, the paper recovers a certain distance from Habermas, and, returning to the terms in which Giacoia had treated the tension between the universal and the singular, it proposes to reinforce the role of philosophy in dealing with this issue.*

KEYWORDS: *Nietzsche. Kant. Universal. Singular. Ethics.*

¹ Versão modificada de texto originalmente publicado na hoje extinta seção “Estante”, no site da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), em 2013. Agradeço ao Vinicius Figueiredo pelo incentivo para escrevê-lo.

² Professor da Universidade Federal do ABC (UFABC).

Em seu livro *Nietzsche x Kant*, Oswaldo Giacoia Junior se coloca o desafio de, nas suas palavras, "reconstituir, em pleno século XXI, um diálogo que tem a forma de uma confrontação filosófica entre Friedrich Nietzsche e Immanuel Kant" (GIACOIA, 2012, p. 7). E começa por questionar as próprias condições de possibilidade desse empreendimento, à primeira vista tão ambicioso – e talvez arriscado. Além de os dois filósofos serem "completamente estranhos um ao outro do ponto de vista da cronologia" (Idem, *ibidem*), também o são no que diz respeito aos conceitos basilares de seus respectivos pensamentos: enquanto Kant aparece como o defensor de uma ética deontológica universalista, lastreada nos conceitos de dignidade humana, liberdade e autonomia, Nietzsche "é o antípoda de todo imperativo categórico", "o adversário da deontologia e das éticas prescritivas" (Idem, p. 25).

Giacoia tem plena consciência, portanto, de estar entrando em um terreno minado, um campo de batalha em que universalistas e relativistas morais vêm combatendo há séculos – para não dizer milênios – e que, no século XX, continuou a dividir os espíritos em figuras antagônicas do pensar, mui notadamente aquelas dos "kantianos", de um lado, e dos "nietzschianos", de outro – um conflito, diga-se de passagem, que em terras brasileiras não se tem mostrado menos intenso do que alhures. Mas a cautela do nosso autor, que sabe serem poucos os estudos voltados a discutir Kant e Nietzsche num mesmo plano reflexivo (sem estar situado num dos pólos, para a partir dele fazer a crítica do outro), já não é tão grande quanto teria de ser, possivelmente, algum tempo atrás.

Embora continuem a ser pouco numerosos, estudos com esse perfil começam a aparecer com frequência maior, seja no exterior seja no Brasil. Na esteira de Friedrich Kaulbach, por exemplo, que aproximou os dois filósofos sob a figura genérica de uma "filosofia do perspectivismo" nos anos 1990 (KAULBACH, 1990), Volker Gerhardt e Antonio Marques – o primeiro na Alemanha³, o segundo em Portugal (com significativa repercussão no Brasil)⁴ – desenvolveram reflexões que, indo na mesma direção, identificam um parentesco de fundo por sob a evidente diferença que se deixa enxergar entre os dois empreendimentos filosóficos. É também esse o caso, ainda que numa matriz teórica um pouco distinta, de autores do universo anglo-saxão como Hales/Welshon (HALES e WELSHON, 2000), Michael Green (GREEN, 2002) e Kevin Hill (HILL, 2003), sugerindo este último que a "carne" do pensamento nietzschiano seria de Nietzsche, mas o "esqueleto" de Kant. Para não falar de casos mais clássicos como o de Gilles Deleuze, cujo livro sobre Nietzsche, dos anos 1960 (DELEUZE, 1999), constituía uma exceção na época.

Vale lembrar, inclusive, que o livro ora em tela, de Giacoia, foi lançado durante o "I Congresso Internacional Nietzsche e a Tradição Filosófica", realizado em outubro de 2012 em Belo Horizonte e Ouro Preto (UFMG/UFOP), cujo tema foi justamente "Nietzsche e a Tradição Kantiana". Giacoia proferiu então duas palestras sobre o assunto, procurando chamar a atenção para as linhas de força

³ Cf., p. ex., GERHARDT, 1999.

⁴ Foi publicado no Brasil o seu livro: MARQUES, 2003.

de sua tese a respeito desse "diálogo" entre os dois filósofos. Tendo tido a oportunidade de assistir a ambas, talvez acabemos por nos valer de alguns elementos dessas exposições ao propor, aqui, uma breve reconstrução dos argumentos de Giacoia, procurando pensar outras possíveis consequências do profícuo diálogo por ele sugerido.

Antes de tudo, é preciso sublinhar que Giacoia não pretende, em nenhum momento – à diferença, talvez, de alguns dos autores mencionados acima – ,dissolver as substantivas diferenças entre Kant e Nietzsche no caldo comum de um suposto parentesco de fundo. Trata-se, antes, de iluminar o contraste entre os seus pensamentos, enquanto soluções opostas para uma mesma problemática filosófica, de maneira a caracterizar, assim, duas direções possíveis – e talvez inevitáveis – na cena filosófica contemporânea. Se "Kant torna-se nosso contemporâneo, entre outros fatores, porque desvincula o conceito de dignidade humana de toda fundamentação extrarracional", mostrando-se "perfeitamente compatível – em todos os pontos cruciais – com o pluralismo político inerente à concepção de Estado democrático de direito" (GIACOIA, 2012, p. 19), o "combate sem quartel movido por Nietzsche contra a filosofia crítica de Kant" não é menos atual, já que coincide com a "crise permanente e sistemática do projeto político moderno – o limiar para a pós-modernidade e a travessia do Rubicão para o que poderíamos considerar como uma pós-humanidade" (Idem, p. 25).

Se a atualidade de Kant, ou sobretudo de sua filosofia moral e política, pode ser ilustrada com a citação de documentos legais decisivos para a configuração moderna do Estado de direito – Giacoia nos traz à memória, entre outros, o preâmbulo da célebre *Declaração dos Direitos Humanos*, aprovada pela ONU em 1948, e o artigo 1º da *Constituição da República Federativa do Brasil* – , a atualidade de Nietzsche pode ser medida pela sua influência sobre "os pensadores considerados pós-modernos", que, inspirados pela "radicalidade de sua suspeita", denunciam, como ele, "o que sempre pode subsistir, de maneira subterrânea e subliminar, como tirânicas pretensões de poder e dominação, mesmo na atmosfera das rarefeitas teorias que reivindicam, como princípios e fundamentos, valores pretensamente universais" (Idem, p. 27-8.). Se aqui vemos falar um Michel Foucault, ali vemos falar um Jürgen Habermas – estas duas figuras contemporâneas de um debate que, como nos mostra Giacoia, está inscrito na modernidade desde o "limiar histórico, político e filosófico inaugurado pelo Esclarecimento" (Idem, p. 27).

Tendo feito, pois, esses "esclarecimentos preliminares sobre um confronto extemporâneo" (ou não tão extemporâneo, como acabamos de ver), Giacoia adverte então o leitor de que, mesmo consciente da maior abrangência temática do "diálogo" (a crítica de Nietzsche a Kant e a possível metacrítica kantiana a Nietzsche), circunscreverá a sua análise do confronto ao âmbito da filosofia prática ("campo que inclui religião, moral, direito, política, filosofia da história") (Idem, p. 29 e ss.). Embora a oposição entre os dois filósofos comece a constituir-se no âmbito da filosofia teórica, em que a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* – demonstrada por Kant e refutada por Nietzsche – deveria

conferir necessidade e universalidade, isto é, objetividade plena ao conhecimento científico – afirmada por Kant e negada por Nietzsche –, é no domínio da ética que ela se torna, digamos, mais profícua no que diz respeito à sua atualização contemporânea.

Com isso em mente, Giacoia divide seu livro em dois "movimentos" principais: um voltado a reconstruir a "ética normativa do dever" de Kant, o outro voltado a elucidar a "ética como estilística da existência" de Nietzsche. Entre eles, inscreve-se estrategicamente, além da breve seção intitulada "transição",⁵ um "interlúdio sobre Schopenhauer", cuja filosofia moral – ao mesmo tempo crítica e tributária da kantiana, criticada e incorporada por Nietzsche – é brevemente apresentada por Giacoia. Afinal, a presença de Schopenhauer no combate – e, portanto, na cena filosófica contemporânea – não deve ser esquecida: sem a sua metafísica da vontade, e a sua releitura da oposição kantiana entre caráter sensível e caráter inteligível (GIACOIA, 2012, p. 141 e ss.), a posição de Nietzsche seria talvez impensável.

Mas a matriz primeira de toda essa discussão, sem a qual nem Schopenhauer nem Nietzsche seriam possíveis, é mesmo a filosofia de Kant, e é por ela que Giacoia inicia a sua "montagem da confrontação" (Idem, p. 36). Trata-se, a rigor, de uma reconstrução – ao mesmo tempo sucinta e rigorosa – dos principais argumentos de Kant em seu esforço de fundamentação e elucidação de sua filosofia moral: começando por lembrar o processo antinômico em que a razão, confrontando a necessidade natural com a liberdade, acaba abrindo com esta, enquanto ideia, a possibilidade de um discurso moral dotado de sentido, Giacoia nos mostra então como esta possibilidade, articulada com a célebre distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, se desdobra, no âmbito da autocompreensão do ser humano (enquanto ser que age no mundo), na não menos célebre formulação do duplo ponto de vista – em que nos enxergamos ora como seres inteligíveis (determinados ao agir pela lei moral), ora como seres sensíveis (determinados ao agir pela necessidade natural).

Reconhecendo haver aí uma dificuldade – se somos duplamente determinados, onde se exerceria propriamente a liberdade de arbítrio (conceito também caro a Kant)? –, Giacoia propõe buscar nos textos tardios da filosofia moral kantiana – notadamente a *Religião nos limites da simples razão* e a *Metafísica dos costumes* – um "entendimento alargado da liberdade do agir, bem como dos conceitos correlatos de responsabilidade e imputação" (Idem, p. 53), distanciando-se assim da visão predominante na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (e, com isso, das eventuais complicações ontológicas que o duplo ponto de vista, tal como formulado nesta obra, poderia trazer-lhe). De posse dessa compreensão mais ampla da liberdade, em que o arbítrio recobra um papel mais central em relação à dupla determinação pela lei moral e pela

⁵ Giacoia também oferece algumas traduções suas da *Metafísica dos costumes* de Kant. São três trechos curtos, com o objetivo de possibilitar ao leitor iniciante um contato direto com o texto do filósofo, mas que revelam grande cuidado terminológico e permitem conhecer algumas opções do Giacoia tradutor (entre elas a versão de *Begehrungsvermögen* por "faculdade de desejar", que consideramos bastante acertada). O mesmo vale para os fragmentos póstumos de Nietzsche por ele citados, um deles como apêndice ao "segundo movimento".

natureza, Giacoia volta-se então à explicação do imperativo categórico, princípio supremo da moralidade, e, a partir disso, também aos demais conceitos-chave da filosofia prática kantiana.

É assim que, ao reconstituir a doutrina kantiana do caráter, em que o caráter inteligível se diferencia do sensível por estar lastreado numa determinação da vontade "pensada sob um ponto de vista logicamente independente e anterior à consideração de qualquer encadeamento causal existente na natureza", mas nem por isso desprovido de uma regularidade similar à natural (Idem, p. 64 e ss.), Giacoia, apoiando-se novamente na *Metafísica dos costumes* e na *Religião nos simples limites da razão* (obras centrais em sua reflexão sobre Kant), procura analisar a função desempenhada pelo sentimento de respeito pela lei moral no interior dessa doutrina, chamando atenção para a coerência que, a despeito das diferentes formulações, ela guarda em relação à lei moral como princípio supremo de toda a filosofia moral kantiana (sem jamais inverter-se a hierarquia) (Idem, p. 72 e ss.).

Afinal, se essa coerência se visse ameaçada (como por vezes o é, em autores que interpretam equivocadamente o elemento "sentimental" do respeito pela lei), estaria em risco a própria noção de autonomia, que depende do elemento estritamente racional para estabelecer-se. E é por meio dessa noção – a autonomia – que Giacoia se propõe então a articular os conceitos de "pessoa", "dignidade" e "si-próprio" (Idem, p. 78 e ss.), bem como aquele de "consciência moral" (*Gewissen*) (Idem, p. 83 e ss.), preparando o terreno, assim, para passar à compreensão kantiana da subjetividade humana – tema em que a filosofia kantiana representaria um "ponto de inflexão na história da filosofia ocidental" em virtude de ganhar uma "fundamentação mais consistente e ampla que aquela de seus antecessores" (Idem, p. 98).

Com efeito, o trabalho de fundamentação do sujeito moral autônomo, realizado por Kant no âmbito de sua filosofia prática, só é possível como um desdobramento da fundamentação do sujeito transcendental em geral, a começar pelo "Eu penso" como representação "que acompanha todas as minhas representações": a espontaneidade subjetiva que se manifesta em nosso agir autônomo (a determinação da vontade pela lei moral) é a mesma que se manifestava em nosso pensar e conhecer (a determinação do juízo pelas categorias do pensamento). E não é fortuito que Giacoia tenha de chamar a atenção de seu leitor para isso a essa altura de seu percurso, já que esse elemento universal da subjetividade será decisivo para estabelecer o contraste visado em relação à filosofia nietzschiana. A curta seção dedicada à subjetividade se encerra, não à toa, com a seguinte consideração:

É imprescindível observar que Nietzsche reconhece o mérito da crítica de Kant à tradição da metafísica da subjetividade, assim como seus esforços para dotar a mesma de um fundamento mais sólido [...]. Nesse sentido, Nietzsche leva a sério a concepção kantiana de subjetividade, seja para apreciar e mensurar sua novidade radical, seja para – a despeito dos esforços de Kant –

denunciar seu enredamento permanente nas malhas da gramática da linguagem [...] (Idem, p. 105).

Encerrando o seu "primeiro movimento", em seguida, com uma curta menção à definição kantiana de virtude, com o objetivo de mostrar a dependência que também esta noção apresenta em relação à lei moral, Giacoia tece então algumas considerações de caráter geral sobre essa crítica de Nietzsche a Kant (um pequeno movimento de "transição"), de modo a preparar terreno para o "segundo movimento" (não sem antes passar pelo "interlúdio" schopenhaueriano, já por nós mencionado). Nessas considerações, ele procura mostrar o quanto a crítica nietzschiana se baseia numa divergência de princípio, já que Nietzsche recusa de saída o próprio conceito de razão prática, vista por ele como um "contrassenso" e "o efeito da motivação religiosa que, a modo de indução inconsciente, anima o programa crítico de Kant" (Idem, p. 115).

Como se vê – ou como Giacoia nos faz ver –, a crítica de Nietzsche tem por núcleo esse desvendamento dos elementos culturais e psicológicos que estariam por trás do empreendimento filosófico kantiano (assim como de outros empreendimentos similares na história da filosofia ocidental).⁶ Afinal, problematizar esses elementos é justamente o que teria faltado aos filósofos dogmáticos: a despeito de seus eventuais "méritos" (acabamos de mencionar o quanto Nietzsche admirava a crítica de Kant a seus antecessores), essa ignorância a respeito de si próprios teria permitido que fossem seduzidos pelo "canto de sereia" da "justificação filosófica da moral" (Idem, p. 120). Inspirado sobretudo na ciência de sua época, Nietzsche tentaria então desmascarar essa pretensão de justificação – presente tanto em Kant como em Schopenhauer – através do seu método genealógico, que não apenas permite desfazer as ilusões relativas ao valor da própria moral, mas também indica um caminho para a sua superação. Isto fica claro nos momentos finais do aforismo 335 de *A gaia ciência*, intitulado "Viva a física!" e reproduzido integralmente ao final da "transição":

Limitemo-nos, pois, à depuração de nossas opiniões e avaliações e à criação de novas tábuas de bens: – sobre o "valor moral de nossas ações", porém, não queremos mais meditar! Sim, meus amigos! Em vista de toda a tagarelice moral de uns sobre os outros, o asco já está maduro! Comparecer moralmente perante o juiz deve ir contra o nosso gosto! Deixemos para outrem essa tagarelice e esse mau gosto [...]. Nós, porém, queremos ser aqueles que somos, – os novos, os únicos, os incomparáveis, que são legisladores para si mesmo, os autocriadores! E para tanto temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é legalidade e necessidade do mundo: temos de ser físicos para, naquele sentido, poder ser criadores, – enquanto até hoje todas as avaliações e ideais foram edificados sobre a ignorância da física ou em contradição com ela. E por isso: Viva a física!

⁶ Em suas obras sobre Nietzsche, Giacoia costuma – a nosso ver com razão – dar especial importância para esse elemento psicológico da filosofia nietzschiana. Veja-se, por exemplo, o seu *Nietzsche como psicólogo* (GIACOIA, 2004).

E viva ainda mais aquilo que a ela nos coage, – nossa honestidade! (NIETZSCHE, 2003 *apud* GIACOIA, 2012, p. 127-8).

Escolhido por ser "um texto apropriado para servir de transição, no confronto ora empreendido entre Nietzsche e Kant", esse aforismo serve bem, com efeito, para ilustrar o caminho que será seguido por Giacoia em sua interpretação de Nietzsche: se, de um lado da moeda, vemos aparecer o ataque devastador contra o "valor moral de nossas ações" – parte da "tagarelice" com que estamos habituados a julgar-nos uns aos outros –, do outro vemos a perspectiva de criação e *autocriação* que Nietzsche nos oferece como nova atitude perante a questão dos valores em geral. Longe de reduzir-se a uma descrição científica ou cosmológica do real (como o "viva a física!" poderia sugerir), a filosofia de Nietzsche aparece aí com o seu viés propositivo bastante nítido: vislumbra-se desde logo uma ética como "autocriação" que, em direção oposta às éticas deontológicas ao estilo kantiano, terá na física, ou na "necessidade do mundo" (como não pensar na "necessidade natural" a que Kant opõe a liberdade?), uma fonte de aprendizado e descobertas que permitam alimentar – e não *determinar*, como se poderia esperar de uma ciência dogmatizada (mas não de uma *gaia* ciência!) – o processo mesmo dessa "criação de novas tábuas de bens".

Antes, porém, de passar a uma reflexão mais detida sobre essa ética de tipo peculiar (que muitos intérpretes nietzschianos insistem em recusar), acompanhemos com Giacoia o contraste que a primeira face da moeda nietzschiana – a crítica genealógica ao valor da moral – permite estabelecer com a filosofia moral kantiana, que acabamos de examinar. Tendo dado especial destaque, como vimos, à doutrina kantiana do caráter inteligível, que em Schopenhauer passa por uma significativa inversão, mas não perde sua essencial dualidade (isto nos mostra o "prelúdio") (Idem, p. 142 e ss.), Giacoia inicia sua análise da posição nietzschiana justamente pela crítica à teoria do caráter inteligível, cuja refutação seria "um dos mais básicos pontos de partida da arqueogenealogia de Nietzsche": para Nietzsche, com efeito, essa teoria não passa – tanto em Kant como em Schopenhauer – de um "recurso *in extremis* [...] para assegurar a legitimidade de conceitos fundamentais da moralidade, tal como responsabilidade e imputação, e com isso justificar a atribuição de culpa" (Idem, p. 152).

Nota-se bem a inversão: se, na tradição, teorias como essa – do caráter inteligível – pareciam resultar de uma investigação imparcial dos filósofos na busca pelos fundamentos da moralidade (o conjunto de princípios norteadores do agir humano em geral), em Nietzsche é o objetivo prévio – consciente ou inconsciente – de justificar esses princípios (vigentes num certo contexto histórico-cultural) que conduz à formulação parcial de uma doutrina voltada a impedir seja a eventual transgressão, seja o próprio questionamento da validade última de tais princípios (que, com isso, jamais era posta em questão). E como essa doutrina, segundo vimos há pouco, não se restringe ao sujeito moral e à razão prática, mas abrange uma compreensão do sujeito e da razão em geral, o

que cai por terra, com a crítica nietzschiana, é a própria concepção de subjetividade que a animava: esta já não poderá, com efeito, ser "pensada como um dado, um ser, mas sempre como um vir-a-ser, como algo que nos tornamos ao longo do caminho" (Idem, *ibidem*).

Em outras palavras, e já antecipando, com isso, o desdobramento positivo da inversão nietzschiana: se a subjetividade não é um objeto que esteja à disposição do filósofo para ser investigado em busca de fundamentos, mas algo indeterminado e, portanto, variável em seus significados possíveis, ela é algo que tem de ser construído – tal como fizeram, aliás, os próprios filósofos da tradição, entre eles Kant e Schopenhauer, mas agora sem poder escamotear, como eles, os motivos prévios, os "pré-conceitos" *peçoais* que nos animam nesse trabalho de construção. Os materiais que usaremos, portanto, não devem ser materiais com o selo do geral, do universal – do contrário, seguiremos a venerar os costumes vigentes e, ignorando a diversidade e a singularidade, a reproduzir velhas figuras sob novos disfarces, criando edifícios sem alma. Os materiais que usaremos têm de ser garimpados no território do "individual", do "livre", do "arbitrário", do "inabitual", do "imprevisível", do "incalculável", em suma, no território de tudo aquilo que sempre foi temido como o "malvado" (Idem, p. 155); uma região que somente um "espírito livre", um "indivíduo soberano" – "aquele que é senhor de si, idêntico apenas a si mesmo, que obedece unicamente à própria legislação, um indivíduo autônomo" (Idem, p. 157) – será capaz de explorar.

Mas esse movimento de exploração e construção supõe, a todo tempo, o concomitante movimento de recusa e destruição: as duas faces da filosofia nietzschiana nunca se descolam uma da outra. Para que se possa, por exemplo, dispor da inocência que o trabalho lúdico da criação supõe (sabemos o quanto a imagem da "criança" é cara a Nietzsche), é preciso recusar e destruir a "má consciência", ou "consciência culpada", a começar pelo desmascaramento de sua função crucial no maquinário repressivo da moralidade cristã: baseada no "conceito-guia da vontade de poder", a *Genealogia da moral* trata de mostrar-nos que a verdadeira origem dessa "consciência moral" não está no suprassensível ou na "esfera inteligível das essências ideais", mas sim em "condições sangrentas, cruéis e violentas" (Idem, p. 165). O mesmo vale para a noção de "responsabilidade", que Giacoia analisa na sequência, e outras tantas que serviam, no quadro da eticidade legitimada por Kant e Schopenhauer, para, de um modo geral, sufocar os impulsos de natureza singular e, assim, ajustar o ser humano à vida em rebanho (Idem, p. 166 e ss.).

Desse modo – e o texto de Giacoia é magistral na capacidade de equilibrar os dois vetores do pensamento nietzschiano –, vai ficando cada vez mais clara a implicação recíproca entre a crítica desmascaradora de tais noções e a libertação desses impulsos, historicamente oprimidos, do singular, do individual, do diferente, do desviante. Avançando num crescendo – Giacoia chama a atenção para a radicalização contida em obras como *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce Homo* e o *Anticristo* (todas de 1888, último ano produtivo de Nietzsche) (Idem, p. 171.) –, a filosofia nietzschiana vai abrindo novos caminhos para o indivíduo humano; caminhos em que ele possa, enfim, "tornar-se o que se

é" – este que seria o "lema que prescreve a tarefa maior de sua filosofia" (Idem, p. 175).

Não, é claro, no sentido de atingir alguma coisa, alguma essência pessoal, que já estivesse lá, previamente dada mas ainda não encontrada: isto entraria em contradição com o que vimos há pouco a respeito da subjetividade, que Nietzsche deixa de ver como um objeto passível de investigação para vê-la como algo a ser explorado e construído. Trata-se, justamente, de criar, *inventar* aquilo que "somos", isto é, aquilo em que nos tornamos ao longo de um processo pautado por um critério de autenticidade, por assim dizer, cuja caracterização tem de ser em princípio *negativa*, inclusive em relação ao que considerávamos – ou éramos levados a considerar – como o nosso eu: "o primeiro passo do caminho consiste num desprendimento, num desgarramento daquilo que, no íntimo, consideramos como o nosso eu" (Idem, p. 177). E o resultado desse processo, nossa "identidade pessoal", "só pode ser alcançada no final de um percurso, conquistada na trajetória da *bio-grafia*, na linha traçada por nossas escolhas e nossos feitos, compondo a unidade de um estilo" (Idem, *ibidem*).

A partir disso, Giacoia se esforça por mostrar como essa ideia de um processo de conquista e produção da própria identidade perpassa as reflexões de Nietzsche a respeito da "consciência", do "ego", do "*Selbst*" e do próprio corpo, entendido como "dever sujeito": a todo tempo, trata-se de instituir o espaço a ser explorado a partir da desconstrução do significado que essas noções tinham na tradição (orbitando sempre em torno da dualidade corpo-alma ou sensibilidade-razão) (Idem, p. 197 e ss.). E, uma vez instituído esse novo espaço, ou esse espaço *do novo*, trata-se de, sabendo não poder contar com conceitos fixos, deixar-se levar pelo dever do mundo, colocar-se em sintonia com a fluidez que é própria do tempo – algo que, segundo nos mostra Giacoia, só poderá ser alcançado com as noções de eterno retorno e *amor fati* ("a afirmação da fatalidade de tudo o que foi, é e será, inclusive de mim mesmo como *ego fatum*") (Idem, p. 246).

Esse é um aspecto fundamental da "ética" nietzschiana, e é com razão que Giacoia o enfatiza: a afirmação incondicional da vida, como algo que independe do nosso "eu" em sentido estrito (um "eu" que pudesse planejar ações e interferir na realidade em função de suas vontades), mostra ainda mais claramente que a libertação de que fala Nietzsche não é uma simples abertura de comportas para dar vazão aos desejos individuais; ela implica, isto sim, um longo e árduo processo de transformação interior cujo resultado não poderia ser outro senão essa harmonização do "eu" com o mundo via afirmação incondicional da existência. Pois toda outra forma de relação com o mundo é marcada pelo viés da negação, que, por seu turno, supõe um parâmetro ideal extramundano: se eu não aceito um determinado aspecto da realidade, é porque me julgo de posse de um critério qualquer (uma lei moral, um ideal utilitarista etc) para *julgar* a própria realidade. No limite, a pergunta que Nietzsche parece lançar-nos a todo tempo é: *quem* somos *nós* para julgar a realidade?

Ora! Se não pretendemos ser deuses, devemos admitir que não estamos em condições de julgar a vida e, com isso, perceber que podemos viver melhor –

com muito mais *saúde*, no sentido elevado que Nietzsche dá a esse termo – se a aceitarmos como ela é (ou como vem a ser). Note-se que há aí uma honestidade intelectual, e uma sabedoria acumulada (própria de quem atravessou aquele processo de conquista de si próprio), que permitiriam deduzir aquilo que Giacoia denomina uma “doutrina da virtude em Nietzsche”. Embora admitindo o caráter paradoxal da formulação, ele procura chamar a atenção para o fato de que a “virtude” defendida por Nietzsche, além de vir entre aspas, configura-se como o resultado derradeiro de um processo em que a própria moral ocidental, radicalizando-se, acaba por autossuprimir-se: é a “proibidade intelectual”, sempre valorizada nessa moral, que nos impede de seguir a “tolerar e compactuar com os embustes e as ilusões com que pretendemos nos consolar, depois de termos extraído as últimas consequências da lógica de nossos próprios valores cardinais” (como, por exemplo, a ausência de fundamentos da moral).

Desse modo, a presença de uma “ética” no pensamento nietzschiano – defendida por Giacoia, como vimos mostrando desde o começo – deixa de parecer uma contradição: embora Nietzsche não possa, em princípio, propor qualquer tipo de dever moral, a coisa muda de figura quando se trata de um processo em curso na própria realidade do mundo (a referida autossupressão da moral, que Nietzsche simplesmente diagnostica) e de uma conclamação, por assim dizer, à aceitação e ao mergulho nesse fluxo de acontecimentos onde, ao fim e ao cabo, poderemos tornar-nos o que “somos” (naquele sentido que examinamos acima). Não há um valor, um princípio, um ideal que se imponha de cima aos indivíduos, mas a abertura de um território a explorar que “Nietzsche enuncia como risco e aventura, como um lançar-se ao desconhecido e temerário, como uma aposta no infinito” (Idem, p. 261).

Finalizando, assim, a sua análise da filosofia “prática” nietzschiana com uma delimitação do que podemos entender por ética e virtude nessa filosofia, Giacoia retoma, na “conclusão”, a perspectiva de um contraste entre os dois filósofos antagonistas: de um lado, o universalista Kant, a propor um princípio racional que pudesse nortear o agir do homem no mundo; de outro, o fatalista Nietzsche, a propor que afirmemos a vida e inventemos a nós mesmos em meio ao fluxo do devir. Reconhecendo tratar-se de um antagonismo que “recobre praticamente todos os conceitos da ética”, Giacoia propõe, contudo, que o antagonismo mesmo, na sua radicalidade, sirva de base para perscrutar um possível parentesco entre os dois autores no que concerne ao conceito de filosofia e à tarefa do filósofo.

Se, com efeito, nos lembrarmos que a moralidade kantiana tem por núcleo o conceito de autonomia, consistindo a lei moral numa lei que o sujeito autônomo dá a si mesmo, não é difícil cogitar um paralelo com o conceito nietzschiano do “espírito livre”, que, como vimos há pouco, percorre um caminho em que tem de construir a si mesmo segundo suas próprias leis. Em que pese a evidente diferença de fundo – o sujeito kantiano é universal e, nessa medida, sobrepõe-se ao indivíduo, ao passo que o espírito livre nietzschiano é um indivíduo soberano que se desgarrou da moralidade gregária –, o resultado acaba sendo similar em muitos aspectos, notadamente naquilo que ambas as

figuras *recusam*: “o perigo da submissão a fins alheios” (Idem, p. 275). Não sem certa ironia (e como não ser irônico, em se tratando de Nietzsche?), poderíamos dizer, a esse propósito, que tanto Kant como Nietzsche levam adiante, cada um num diferente plano, o projeto iluminista do *sapere aude*.

Mas Giacoia não vai muito longe na exploração desse paralelo. Logo depois de indicá-lo, ele parece recuar e, em conclusão a seu livro, prefere reforçar a distância que separa os dois filósofos:

Estou plenamente ciente das diferenças incontornáveis entre os modelos teóricos de Kant e Nietzsche, tanto aquelas que dizem respeito às inspirações fundamentais quanto às de conteúdo e forma. Reconheço a impossibilidade de conciliar uma legislação filosófica de Si-Próprio – uma estilística moral de si – com uma legislação universal da razão pura prática, inteiramente formal e categórica. Todavia, ao aproximá-los, o propósito foi refletir sobre a pertença à tradição filosófica idealista dessa figura comum do filósofo como legislador e autêntico representante de uma soberania alcançada ao longo de um penoso esforço de autorreflexão e autossuperação (Idem, p. 277).

Se, como dissemos no princípio, a disputa entre universalistas e relativistas morais – ou, poderíamos agora dizer, entre universalistas e “singularistas” – constitui um campo de batalha cheio de perigos, não devemos repreender Giacoia pela prudência de suas palavras. Talvez pudéssemos, contudo, levar um pouco adiante essa ideia de uma “figura comum” aos dois projetos e, sem entrar no mérito das “diferenças incontornáveis” que os separam, questionar se Giacoia não foi um pouco pessimista em relação à possibilidade de conciliar “a estilística moral de si” com a “legislação universal da razão pura prática”; se não foi mais pessimista, por exemplo, do que ele próprio se mostraria nas conferências de Minas Gerais, acima mencionadas, que acompanharam o lançamento do livro em outubro de 2012.

Trata-se, é certo, de um desafio de enormes proporções – e está longe de nós a pretensão de resolvê-lo. Mas talvez pudéssemos explorar brevemente a hipótese aí aventada – dessa figura comum que, em última instância, diz respeito à matriz iluminista dos dois filósofos – e refletir sobre o quanto essa tensão entre o universal e o singular, com suas profundas reverberações na cena contemporânea, não poderia ser trabalhada em termos de uma oposição *não tão radical*. Para tal, gostaríamos de considerar brevemente, a título de exemplo, um caso que, a nosso ver, é emblemático da sobrevivência dessa impossibilidade de conciliação na filosofia do século XX: o pensamento de Jürgen Habermas.

No *Discurso filosófico da modernidade*, como se sabe, Habermas estabelece uma clivagem, na história desse discurso, entre o projeto racional-iluminista, que permitiria fundamentar uma ética, um direito e uma filosofia política de pretensões universalistas, e os críticos radicais desse projeto, como Nietzsche, Adorno/Horkheimer (na *Dialética do esclarecimento*), Heidegger, Derrida e Foucault (HABERMAS, 2002). Comum a todos esses autores seria a

crítica radical à razão, como conceito-chave não apenas do projeto iluminista em sua versão moderna, mas da civilização ocidental como um todo – para não ficar apenas em Nietzsche, cuja radicalidade acabamos de examinar com Giacoia, basta lembrar a célebre afirmação de Adorno e Horkheimer de que o Ulisses, de Homero, seria o “protótipo do indivíduo burguês” (ADORNO e HORKHEIMER, 1997, p. 6).

Assumindo-se como o herdeiro do projeto iluminista, notadamente no que diz respeito à ética de matriz kantiana (universalista e deontológica) que ele formula como uma “ética do discurso”,⁷ Habermas baseia a sua crítica aos adversários do projeto, como também é bem sabido, no argumento de que todos eles cairiam numa contradição performativa: usam a razão (estratégias racionais de argumentação, princípios lógicos, conceitos abstratos etc.) para fazer a crítica da razão; usam a gramática para fazer a crítica da gramática; usam a linguagem conceitual para fazer a crítica da linguagem conceitual; e assim por diante.⁸ Com isso, Habermas intenta demonstrar que essas críticas não se sustentam – não, ao menos, na sua pretensa radicalidade – porque atacam aquilo de que precisam para sua própria instituição. No caso de Nietzsche, isto valeria como uma metacrítica kantiana e serviria para reforçar a sensação, endossada até certo ponto por Giacoia, de que Kant e Nietzsche seriam dois universos inconciliáveis: *ou Kant ou Nietzsche*; jamais Kant e Nietzsche.

O próprio Habermas, no entanto, em seu livro *Comentários à ética do discurso*, propõe uma distinção entre diferentes níveis de “uso da razão prática” que talvez nos seja útil na presente reflexão. Segundo ele, são três os níveis em que se pode dar esse uso, sempre relacionado a um processo de construção da autocompreensão subjetiva: o pragmático, o ético-existencial e o moral.⁹ Este último aparece quando “minhas ações afetam os interesses de outros e conduzem a conflitos que devem ser regulados imparcialmente” (HABERMAS, 1999, p. 105), correspondendo, portanto, à assimilação do outro em nossa própria identidade segundo valores de caráter universal (valores como aqueles que presidem o empreendimento moral kantiano) (Idem, p. 106 e ss.). Já o nível ético, que seria hierarquicamente inferior ao moral, mas não menos importante para o indivíduo humano, diz respeito, segundo Habermas, “à autocompreensão de uma pessoa, ao tipo de vida que leva, ao seu caráter” (Idem, p. 104); e corresponde, portanto, ao esforço individual de construção da própria identidade, independentemente do outro como instância normativa (um esforço razoavelmente similar àquele que, como vimos, Nietzsche descreve sob a figura do “espírito livre”).

Embora Habermas não se mostre, ele próprio, muito interessado em desenvolver filosoficamente esse nível (concentrando-se antes no nível moral), e pareça delegar às ciências sociais (em particular à psicanálise) a eventual tarefa de ajudar o indivíduo a construir sua identidade naquilo que ela tem de mais

⁷ Cf. HABERMAS, 2003.

⁸ Cf., p.ex., HABERMAS, 2002, p. 125 e ss. e 379 e ss.

⁹ Cf. HABERMAS, 1999, p. 101 e ss.

singular,¹⁰ a distinção por ele proposta nos fornece uma pista interessante para um caminho de conciliação entre, de um lado, filosofias preocupadas com a “estilística de si” (para usar os termos de Giacoia) e, de outro, filosofias voltadas à necessária universalidade das regras morais e jurídicas. Ainda que, de fato, a radicalidade dos filósofos (em particular de Kant e Nietzsche) não pareça favorecer uma conciliação desse tipo, a modéstia e o “falibilismo” com que Habermas costuma caracterizar sua própria posição filosófica poderia sugerir aqui uma atenuação do radicalismo e uma linha de reflexão que começaria por indagar, no que diz respeito ao “nível ético” (este em que está em jogo a construção de si próprio pelo indivíduo humano): *por que não a filosofia?*

Se admitíssemos, a título de hipótese, que a filosofia talvez tenha, sim, um papel a desempenhar nesse âmbito da compreensão humana (supondo, por exemplo, que o convívio com os textos nietzschianos – intenso e metodologicamente rigoroso – possa instituir uma atmosfera de “elevação espiritual”, como queria o filósofo, *que de modo algum se deixa reduzir ao diálogo terapeuta-paciente*), então não seria de todo absurdo supor que, no nível caracterizado como ético-existencial por Habermas, as filosofias “antirracionalistas” (uma alcunha questionável, diga-se de passagem) seriam bem mais úteis – porque ricas e inspiradoras – do que as filosofias “racionalistas” (basta imaginar o que seria de alguém que, hoje, se deixasse inspirar pela *Doutrina da virtude* na construção de sua identidade pessoal!). No âmbito moral, porém, a situação se inverteria: o “déficit normativo” apontado por Habermas – com razão – em todas aquelas filosofias (Nietzsche, Adorno/Horkheimer, Heidegger, Derrida, Foucault) faz com que elas sejam péssimas fontes de inspiração para a formulação de um corpo de normas – moral ou jurídico – voltado a regular as relações intersubjetivas, ao passo que as filosofias universalistas conseguiriam, a despeito de todas as dificuldades, oferecer uma base de orientação para a política e o direito (basta lembrar o quanto a filosofia de Kant tem sido invocada nos debates contemporâneos de filosofia política).

No que diz respeito às suas faces críticas, por outro lado, seria possível reconhecer uma importante função limitadora de umas em relação às outras: ali onde as filosofias de viés universalista tendem a invadir o espaço da singularidade, pondo em risco o domínio das escolhas individuais, das associações em grupos e das tradições culturais, as filosofias que saem em defesa deste espaço ofereceriam decisivas ferramentas críticas para denunciar a ilegitimidade dessa invasão. E ali onde as filosofias “singularistas” tendem a desconsiderar o todo – e, portanto, o coletivo –, as filosofias de matriz kantiana serviriam para, resgatando os elementos estritamente formais do universalismo (sem, portanto, prescrever *conteúdos* ao agir individual), tentar indicar o mínimo necessário, em termos de princípios morais e jurídicos, para uma possível coexistência democrática entre indivíduos e povos (conscientemente assumida

¹⁰ Habermas tem em mente, inclusive, o eventual papel do analista enquanto auxiliar do indivíduo no processo de construção de sua identidade: “...os elementos de um universo comum são participantes potenciais que assumem o papel catalisador de críticos imparciais em processos de autocompreensão. Este papel pode dar origem ao papel terapêutico mais apurado de um analista, logo que o conhecimento clínico generalizável entre em jogo” (Idem, p. 111).

como ideal em face da ausência de fundamentos últimos). É como se disséssemos: no plano político (ou no “uso moral da razão prática”, para insistir na distinção de Habermas), as filosofias singularistas são boas enquanto chave crítica, mas as filosofias universalistas funcionam melhor no que têm de propositivo; no plano existencial (ou no “uso ético-existencial da razão prática”), estas últimas são boas chaves críticas para conter os excessos individuais, mas aquelas funcionam melhor no que têm de propositivo.

É evidente que essa formulação tem algo de ingênuo, e poderiam acusar-nos de estar sugerindo um “acordo de comadres” entre kantianos e nietzschianos. Se, no entanto, tomarmos a modéstia e o “falibilismo”, como sugerido há pouco, como marcas do pensamento pós-tradicional¹¹ que é próprio da nossa época, e atenuarmos a radicalidade dos empreendimentos filosóficos em questão, a hipótese talvez deixe de ser tão absurda. Seria necessário reconhecer, por exemplo, que Nietzsche talvez não seja o destruidor da razão que Habermas caracteriza no *Discurso filosófico da modernidade* (basta pensar nas sutilezas do conceito de “grande razão do corpo”, por oposição àquele de “pequena razão”); e que Kant, por seu turno, talvez não seja tão insensível ao contexto singular como os seus críticos – Nietzsche incluído – costumam pintá-lo (basta pensar na sensibilidade com que descreve certas situações do cotidiano na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*).

Desse ponto de vista, seria possível retomar aquele paralelo sugerido por Giacoia e, pensando os dois autores como parte de um mesmo movimento histórico-filosófico, afirmar que, se Kant está preocupado em assegurar a liberdade *do ser humano* em relação à superstição religiosa, de um lado, e ao relativismo moral, de outro (ancorado numa visão determinista do mundo), Nietzsche está preocupado em assegurar a liberdade *do indivíduo humano* em relação aos resquícios da velha religiosidade (afinal, “Deus morreu”) em suas várias figuras possíveis (como os novos totalitarismos políticos e as novas formas de moralismo). Se Kant (ou a época de Kant e sua posteridade, num espírito que sua obra soube captar) asseguraram o Estado democrático de direito e as liberdades individuais num plano formal, Nietzsche (ou a época de Nietzsche e seus herdeiros, entre os quais nos situamos) lutamos para assegurar as possibilidades de realização individual contra as tendências invasivas daquele mesmo Estado quando, esquecendo-se de seu papel predominantemente regulador, põe-se a restringir o âmbito de ação dos indivíduos (para além do que seria necessário numa convivência democrática).

É certo que essas considerações se distanciam consideravelmente da letra do texto – sejam aqueles de Kant e Nietzsche, seja aquele de Giacoia – e, como dito, não primam pela prudência. Nossa intenção não foi outra, porém, senão a de manifestar nossa mais profunda simpatia com a sugestão final do autor, que, face a esse grande dilema da filosofia contemporânea (universal *ou* singular,

¹¹ Preferimos falar em “pós-tradicional”, em vez de “pós-metafísico” (ambos os termos são empregados por Habermas com um sentido bastante próximo), pois evitamos com isso a desnecessária polêmica em torno da suposta morte da metafísica, que Habermas defende. Cf. HABERMAS, 1990. A respeito da polêmica sobre o fim (ou não) da metafísica, cf. MATTOS, 2009.

Kant *ou* Nietzsche), propõe que pensemos, antes de tudo, no inimigo comum de ambos: “o perigo da submissão a fins alheios e o perigo da especialização esterilizante”. Se a nossa hipótese estiver correta – e aqui tomamos a liberdade de juntar-nos a Giacoia –, a maneira mais profícua de pensar *a partir* de Kant e Nietzsche passa por considerá-los, para além de qualquer “especialização esterilizante”, como defensores da liberdade humana; liberdade esta que, ao contrário do que defende Habermas (daí, talvez, delegar *tanto* às ciências sociais, e esquecer-se do papel da filosofia no “nível ético-existencial”), passa inevitavelmente pela figura do filósofo como “autêntico representante de uma soberania alcançada ao longo de um penoso esforço de autorreflexão e autossuperação”. Com Kant e Nietzsche, ou com *Kant versus Nietzsche*, a filosofia mantém-se viva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- GERHARDT, Volker. *Friedrich Nietzsche*. München: C.H.Beck, 1999.
- GIACOIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- _____. *Nietzsche versus Kant. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e devir*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.
- GREEN, Michael. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Piaget, 1999.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HALES, Steven; WELSHON, Rex. *Nietzsche's perspectivism*. Chicago: University of Illinois, 2000.
- HILL, Kevin. *Nietzsche's critiques: the kantian foundations of his thought*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- KAULBACH, Friedrich. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: JCB Mohr, 1990.
- MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso/Unijuí, 2003.

MATTOS, Fernando Costa. Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das “Doze teses contra Jürgen Habermas”. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo: USP, n. 14, p. 55-82, jul.-dez. 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.