

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

***O OLHAR NIETZSCHIANO SOBRE A CRÍTICA E A FUNDAMENTAÇÃO
DA MORAL EM KANT***

JOSÉ ANTÔNIO FEITOSA APOLINÁRIO

Recife, Maio de 2005

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

***O OLHAR NIETZSCHIANO SOBRE A CRÍTICA E A FUNDAMENTAÇÃO
DA MORAL EM KANT***

**Dissertação apresentada ao Prof. Dr.
Vincenzo Di Matteo pelo mestrando José
Antônio Feitosa Apolinário, como
exigência à obtenção do título de Mestre
em Filosofia.**

Recife, Maio de 2005

Apolinário, José Antônio Feitosa

O olhar nietzschiano sobre a crítica e a fundamentação da moral em Kant / José Antônio Feitosa Apolinário. – Recife : O Autor, 2005

129 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2005.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia moral – Crítica filosófica e crítica à moral. 2. Crítica de Nietzsche à moral kantiana. I. Título.

141.201.1

CDU (2.ed.)

UFPE

171.2

CDU (22.ed.)

BC2005-509

TERMO DE APROVAÇÃO

JOSÉ ANTÔNIO FEITOSA APOLINÁRIO

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada COM
DISTINÇÃO**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a
seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre
em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. VINCENZO DI MATTEO

Vincenzo Di Matteo
ORIENTADOR

Dr. ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES

Alfredo Moraes
1º EXAMINADOR

Dr. MIGUEL NASCIMENTO

Miguel Nascimento
2º EXAMINADOR

RECIFE/2005

“Perto do sol há incontáveis corpos escuros a serem *deduzidos* – tais que nunca chegaremos a ver. Isto, cá entre nós, é uma alegoria; e um psicólogo da moral lê as escrituras das estrelas como uma linguagem de símiles e sinais que permite silenciar muitas coisas”.

(Friedrich Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, 196)

RESUMO

A presente pesquisa objetiva descrever e analisar as posturas filosóficas de Kant e Nietzsche no tocante ao significado do empenho crítico e ao tratamento conferido à moral, intentando demonstrar não somente uma acentuada disparidade entre suas argumentações, mas a reapropriação nietzschiana do referido empenho herdado da filosofia crítica. Dessa perspectiva, aduziremos a iniciativa nietzschiana como uma retomada da crítica que, uma vez radicalizada pelo próprio Nietzsche, é concomitantemente redimensionada em seu foco de atuação: ao invés do tribunal imanente da razão à lá Kant, os valores e as avaliações criadoras de valores. É nesse sentido que enfatizaremos um redimensionamento da crítica (crítica enquanto atitude filosófica patenteada por Kant), imputado a Nietzsche.

Por meio dessa constatação, denotamos os motivos de Nietzsche para uma recusa declarada à doutrina moral kantiana, e mais especificamente, à fundamentação da moralidade derivada desta, remetendo-nos ao enquadramento da mesma na engrenagem histórica do niilismo. Em detrimento da formulação metafísica de postulados nos quais devam assentar a moral, Nietzsche aduz uma desconstrução de seus valores constitutivos, descortinando-os como produções humanas, sintomas eclodidos de um típico modo de avaliar que ascende e se exerce. Assim sendo, a fundamentação da moral kantiana deve ser interpretada a partir de seus sintomas, e estes sob a ótica da vida. É justamente por essa via que preconizamos fortes indícios levantados por Nietzsche contra Kant, os quais denunciam uma desvalorização da vida, uma interpretação niilista da vida em sua moral. Portanto, Adentraremos então numa análise da afirmação nietzschiana da vida como tentativa de transvaloração e desvinculação da modernidade, inclusive de sua parcela kantiana.

ABSTRACT

The present research views describe and analyse Kant and Nietzsche's philosophical postures in relation to the meaning of the critic enterprise and to the treatment given to the moral, intending to demonstrate not only a stressed disparity among his argumentations, but nietzschean re-appropriation of the cited enterprise, inherited from the critic philosophy. By this perspective, we will adduce the nietzschean initiative like a retake of the critic that, once turned radical by the own Nietzsche, is simultaneously re-dimensioned in its actuation focus: instead of the immanent of reason tribunal a la Kant, the values and creators of values evaluations. Is in this sense we will emphasise a re-dimensionament of the critic (critic while philosophical attitude patented by Kant), imputed to Nietzsche.

Through this confirmation, we will denote the Nietzsche's reasons to a overt refusal to the kantian moral doctrine, and more specifically, the morality grounding derivative of it, remitting us to the count of the same in the historical gear of the nihilism. In detriment of the metaphysical formulation of postulates which must seat the moral, Nietzsche adduce a deconstruction of its constitutives values, revealing them as human productions, symptoms emerged of a typical way of evaluate that ascends and exert itself. This way, the kantian grounding of the moral must be interpreted since its symptoms, and these under the life's otic. Is exactly by this way that we will advocate strong evidences raised by Nietzsche against Kant, which denounces a devaluation of the life, a interpretation nihilist of the life in his moral. Therefore, we will enter in an analyses of the nietzschean affirmation of life as a tentative of revaluation and devinculum of modernity, inclusive of its kantian parcel.

Lista de Abreviaturas das Principais Obras

- **Obras de Kant**

CRP – *Crítica da Razão Pura*

FMC – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

- **Obras de Nietzsche**

A – *Aurora*

BM – *Além do Bem e do Mal*

GM – *Genealogia da Moral*

SUMÁRIO

Introdução	08
Capítulo I - Crítica e Fundamentação da Moral em Kant: Da <i>Crítica da Razão Pura</i> à <i>Fundamentação da Metafísica dos Costumes</i>	
1.1. Breve Apresentação do Conceito de Crítica: Uma Análise Semântica.....	14
1.2. O Conceito de Crítica em Kant	16
1.3. O Conceito de Fundamento em Kant	23
1.4. A Tarefa Kantiana da Fundamentação da Moral	27
1.5. Aspectos Centrais da Moral em Kant	32
1.5.1. O Dever e o Imperativo Categórico	
1.5.2. A Autonomia da Vontade	
1.5.3. A Liberdade da Vontade	
Capítulo II - Crítica e Genealogia da Moral em Nietzsche: Entre a Aurora e o Prisma Genealógico	
2.1. O Conceito de Crítica em Nietzsche	44
2.2. Filosofia dos Valores e Genealogia em Nietzsche	51
2.3. O Prisma Nietzscheano sobre a Moral	58
2.3.1. Moralidade do Costume	
2.3.2. Genealogia da Moral	
2.4. Os Porquês de um <i>Redimensionamento</i> da Crítica	74
Capítulo III - A Crítica de Nietzsche à Moral Kantiana	
3.1. Contra a Fundamentação Metafísica da Moral	84
3.2. A Moral Kantiana como Nihilismo	93
3.3. A Lição Nietzscheana da Afirmação da Vida	107
Considerações Finais	118
Referências Bibliográficas	123

Introdução

Após a fuligem inquisitória que encobriu o pensamento filosófico na Idade Média e seus valorosos préstimos de submisso à Teologia, dificilmente as incursões da reflexão difeririam do rumo que tomaram na modernidade filosófica. Desatrelar-se dos grilhões monacais constituiu o passo inicial de um percurso desenfreado protagonizado pela filosofia através de seus representantes modernos. O florescimento das ciências, dos preceitos liberais em política e a dessacralização do universo artístico são provas efetivas do ideário que se concentrou em entronizar a razão, recorrendo unicamente a ela no trato com todas as instâncias da realidade¹. Todavia, essa entronização da razão não seria mesmo uma divinização da razão? A propósito de seu desgarrar-se do leito clerical, não estariam os filósofos contradizendo-se ao entregar à razão um caráter sacrossanto?

Um exemplo notório da hipertrofia do discurso racional pode ser identificado na obra de Immanuel Kant, o qual impôs à menina dos olhos da modernidade – a razão – um crivo a fim de que pudesse esclarecer os seus domínios. A atmosfera da filosofia auto-reflexiva legada por Kant sofre, por intermédio do mesmo, uma considerável retificação no tocante à sua temática central: a questão do conhecimento. No entanto, em nenhum momento Kant destitui nosso *logos* do crédito que lhe é atribuído, da confiança outorgada a este enquanto único instrumento com condições de fomentar uma varredura em si mesmo: “nada nos pode aqui escapar, pois o que a razão extrai inteiramente de si mesma não pode estar-lhe oculto; pelo contrário, é posto à luz pela

¹ Razão entendida como faculdade distintiva do humano perante os outros seres, e mais precisamente (no caso da modernidade), substância, *res*, subjetividade dadora do real, consciência auto-referente, fundamento legítimo do ser, do saber e do dever-ser.

própria razão”². Implementa então, uma crítica da razão, pretendendo solucionar definitivamente as intempéries das correntes filosóficas anteriores, alavancando o espírito da *Aufklärung*: eis a avaliação da razão pela razão, na qual o juiz é, simultaneamente, réu.

O filósofo inglês John Locke, um inspirador dos ditames advogados pela *Aufklärung*, já antecipava a tarefa que mais tarde consagrará Kant: “seria necessário examinar nossas próprias habilidades e averiguar quais objetos são e quais não são adequados para serem tratados por nossos entendimentos”³. Os traços da crítica kantiana teriam sido rascunhados desde Locke, haja vista que o empenho crítico é o espírito dessa época que os coloca sob o mesmo teto. Esse brado pela crítica, introduzido de certo modo por Locke, conquista o seu apogeu com Kant.

Entrementes, no bojo das aspirações críticas pós-kantianas, insufladas no século XIX, verifica-se o recrudescimento das bases de sustentação da filosofia moderna e a exigência quase unânime de retaliação à metafísica, inclusive àquela salvaguardada por Kant após a sua crítica. Doravante, predomina o enviesamento emancipatório dalgumas categorias não muito tratadas até então: linguagem, temporalidade, historicidade, niilismo, interpretação, vida, finitude, valor, entre outras. Nessa contracorrente, tais alavancas do pensamento ensejam contracenar no âmbito da filosofia, muitas provindas das reflexões de Friedrich Nietzsche.

Procedendo com ferramentas de análise não tão benquistas na modernidade, Nietzsche fomenta um contundente discurso contra toda tradição filosófica da metafísica, partindo de um olhar historicizado, com os recursos da filologia e de uma psicologia mais visceral. Combatente explícito de ‘estalactites’ conceituais, Nietzsche recusa uma racionalidade que se põe a serviço da fabricação de idéias perenes, estabelecidas como determinantes, acima do

² KANT, Immanuel. Prefácio à 1ª Edição (1781). In: _____. *Crítica da razão pura*. 4. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 10.

³ LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Ed. Abril, 1973. Carta ao Leitor. p. 142. (Coleção Os Pensadores).

fluxo intermitente do devir. As freqüentes denúncias em sua obra reforçam um reposicionamento do filosofar: “tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos”⁴.

Vê-se, por meio das asserções até aqui expostas, que lidamos com pensadores de distintos contextos, nos quais prevaleceram concepções filosóficas arvoradas sobre solos desiguais. Mesmo reconhecendo em Kant e Nietzsche a patente que os une enquanto críticos da metafísica, é preciso descer até às entrelinhas de seus pensamentos para divisar onde destoam. Pois, se há no primeiro uma iluminação da razão conducente da destituição da metafísica como saber possível, no segundo, vem à tona um eclipsamento da razão produtora de ‘prestidigitagens’ metafísicas. Por esse e outros aspectos, a filosofia kantiana se nos apresenta como integrante de um plantel desabonado veementemente por Nietzsche.

As interrogações acerca de tal desabono são inevitáveis: que motivos, precisamente, levam Nietzsche a não compactuar com as *idéias*⁵ kantianas? Como críticos da metafísica, ou mais especificamente como filósofos críticos, não haveria uma correspondência entre ambos pela postura que assumem diante do exercício filosófico? Em que medida a crítica da *Aufklärung* de Kant entra ou não em choque com o radicalismo crítico nietzschiano? Qual o papel exercido pela moral nos discursos de Kant e Nietzsche? Ela é um quinhão relevante para compreendermos porque Nietzsche recusa os postulados da filosofia kantiana?

Pelo teor das indagações, percebe-se a dimensão da problemática e sua conseqüente importância, haja vista que seus desdobramentos ocasionam ainda atualmente, discussões não só

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolo – ou como filosofar com o martelo*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 25. III, &1.

⁵ Na pergunta, provocamos uma ambigüidade no termo frisado, que indica idéias puras confeccionadas pela natureza da razão (Deus, alma e mundo – *vide: Dialética Transcendental*) segundo Kant, bem como idéias significando o conjunto de proposições da filosofia kantiana.

entre kantianos e nietzschianos, mas entre linhas de pensamento aparentemente distantes dos filósofos em questão. Do ponto de vista histórico-filosófico, um diálogo Nietzsche-Kant fornece-nos a possibilidade de compreender uma tentativa de transição da experiência do pensar moderno para o contemporâneo, uma maneira de rebentar com a cadeia fechada de pretensões da modernidade.

Predispomo-nos então a investigar as justificativas de Nietzsche para uma oposição radical ao modelo crítico kantiano e à fundamentação da moral decorrente dele, demonstrando os porquês de um *redimensionamento* do conceito de crítica kantiano atribuído a Nietzsche, a partir do qual o mesmo reivindica outro trato com a moralidade. Como plano de realização da referida investigação, propomos uma explicitação das concepções de crítica em Kant e Nietzsche, acompanhada de uma perscrutação da moral nestes dois filósofos, para então dedicarmo-nos ao desvelamento da crítica nietzschiana à doutrina moral kantiana. Com vistas ao cumprimento de tais objetivos, utilizaremos uma metodologia descritivo-analítica na apreciação dos textos dos referidos pensadores.

A pesquisa será sistematizada em três capítulos, aos quais seguir-se-ão os nossos comentários finais. Inicialmente, constitui premissa importante uma breve análise semântica do conceito de crítica, para em seguida elucidar a idéia de crítica em Kant, encontrada nos dois prefácios de sua obra clássica *Crítica da Razão Pura*. Esta fase da pesquisa denotará como na ótica de Kant tal idéia se estabelece enquanto ferramenta auspiciosa no acolhimento de problemas içados pela filosofia, e nesse caso, o discernimento de como opera a razão ante a cognoscência. Ainda nesse ambiente, dedicaremos um item à noção kantiana de fundamento (*Grund*), dirigindo-a para a conclusão do primeiro capítulo que intenta aduzir a tarefa fundacionista orquestrada por Kant no tangente à moral, trazendo à baila os principais aspectos de sua ética. Para tanto, percorreremos as trilhas da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

No momento seguinte, incumbimo-nos de esmiuçar o significado da crítica em Nietzsche, bem como sua íntima relação com a perspectiva dos valores. Tanto a noção nietzschiana de crítica quanto a questão dos valores estão intrinsecamente atreladas ao conceito de genealogia. Sendo assim, não podemos nos furtar à sua compreensão, haja vista que nos conduz ao âmago do discurso nietzschiano acerca das instituições humanas em geral. Três textos dispõem-se de modo conveniente neste instante da investigação: *Aurora*, *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*. Partindo fundamentalmente dos mesmos, pretendemos posicionar a visão de Nietzsche com respeito à moral, findando o segundo capítulo com justificativas pertinentes a um *redimensionamento* da crítica.

O derradeiro capítulo apresentará a crítica de Nietzsche a Kant no que concerne ao seu construto moral, atinando para as divergências de análise entre os mesmos, e baseando-se na forma como estruturam a questão da moralidade. A fundamentação metafísica da moral kantiana é um dos motivos para as objeções de Nietzsche, as quais pretendem demonstrar o niilismo que aquela encerra. A contraposição nietzschiana é alimentada pela adesão a outros constituintes da reflexão filosófica, pois é noutro modo de apreciação da moral que Nietzsche finca os pés. Destarte, emergem diferentes perspectivas de colocação do tema, porém todas elas levam em conta a preponderância da vida como valor. Daremos a essa tônica da filosofia nietzschiana indispensável atenção, visto que a vida possui notável relevância como critério para seus contrapontos e desavenças frente à tradição filosófica que lhe antecederá, e com um lugar cativo nessa, encontraremos Kant.

Em síntese, tornar clara a concepção crítica nestes dois filósofos, contrapondo a noção de fundamentação à perspectiva genealógica, surge como tarefa que nos encaminha para a possibilidade de abordar a temática moral nos mesmos. Noutras palavras, esse será o trajeto a seguir nessa investigação.

No cerne da modernidade, Kant estatui-se como o célebre filósofo que procurou nos conduzir à “verdade” nos âmbitos gnosiológico e moral, ocupando-se em conceber os meios legítimos para o alcance de ambos. Desse modo, Kant manteve-se fiel à certeza da apreensão do fundamento metafísico a partir do qual os mencionados âmbitos se elucidam. No que se convencionou denominar pós-modernidade ou pensamento pós-moderno, as referências a este tipo de empreitada esvaziaram-se de significado, tendo em vista que nestes tempos a reflexão abandona o caráter fundacionista, não evocando mais as convicções de outrora. Como infere Gianni Vattimo: “a tarefa do pensamento não é mais, como sempre a modernidade pensou, remontar ao fundamento e *por essa via*, encontrar o *novum-ser-valor*”⁶. É nesse sentido que as invectivas nietzschianas ressoam como tentativa de subversão do programa moderno, na medida em que não compactuam de suas receitas e de sua lógica da superação ou permuta de fundamentos.

Portanto, apresentar a crítica de Nietzsche ao projeto moral de Kant, confrontando suas respectivas idéias críticas, bem como, a fundamentação e a genealogia, significa promover um relevante vislumbre sobre a transfiguração do discurso filosófico que vem culminar nalgumas posturas do pensamento contemporâneo. Nietzsche não é o filósofo da negação do fundamento por outro fundamento, mas sim, o primeiro a nos fazer perceber o erro metafísico de uma vontade de verdade que escamoteia a superfluidade do fundamento. Compreender a tentativa nietzschiana de afastar-se do pensamento crítico-moral kantiano, consiste simultaneamente em depreender a possibilidade engendrada por Nietzsche de posicionar-se fora do círculo da modernidade – tema de suma importância nas discussões dos chamados pós-modernos.

⁶ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 175.

I - Crítica e Fundamentação da Moral em Kant: Da Crítica da Razão Pura à Fundamentação da Metafísica dos Costumes

1.1 . Breve Apresentação do Conceito de Crítica: Uma Análise semântica

Colocamos aqui de antemão, a necessidade de elucidação da noção de crítica em suas raízes semânticas, enquanto propedêutica à pesquisa mais específica que pretendemos realizar. Os sentidos do referido conceito nos discursos filosóficos de Kant e Nietzsche devem ser reconhecidos como integrantes de uma corrente de compreensão do mesmo, configurando designações outras relacionadas ao usufruto deste. A crítica, nessa perspectiva, é um conceito dependente da apropriação que dele se faz num contexto reflexivo. Porém, isso não extirpa as referências a um significado original (porquanto historicamente dado) que possua inclusive ressonâncias hodiernas.

Inicialmente, identificamos duas fontes donde extrai sua gênese o termo crítica, ambas provenientes do grego: a primeira advém da palavra *κρινω*, significando *julgar*; a segunda, de *κρινειν*, “que significa ‘distinguir’, ‘separar’ e desta forma, ‘realçar o particular’”. De acordo com a primeira concepção denotada, condizente ao verbo julgar, crítica corresponde à apreciação e análise do juízo oriunda da Lógica, isto é, “a parte da Lógica que trata do juízo”¹.

Na interpretação de Heidegger, há um sentido negativo corriqueiro da referida palavra – neste caso, crítica entendida como *censura* – que implica “verificação dos erros, exposição das insuficiências e a recusa correspondente de tais coisas”², além de ser desnorteador, tal sentido não se vincula com a acepção originária desta (como sinônimo de separação,

¹ LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 1999. p. 221. Segundo o autor, esta acepção da palavra já não é mais utilizada.

² HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa* – doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 122.

distinção). Enquanto postura pela qual ascende-se a outro patamar por meio da segregação, a crítica aduz seu caráter positivo, determinante do que deve ser anteriormente posto como decisivo para todo pôr: o caráter decisório e posicional são, dessa maneira, indissociáveis da crítica. Por conseguinte, ela somente deflagra-se enquanto negação do comum e do insuficiente, na medida em que se constitui em sua origem como um *pôr em relevo* e um *distinguir*.

Essa significação da crítica emana das discussões estéticas (mormente daquelas respeitantes ao comportamento humano diante da obra de arte) alavancadas em meados do século XVIII. A crítica assume a qualidade de prática reflexiva instauradora do paradigma orientador de juízos de apreciação ao impor-se na condição de dadora da lei (da norma, do paradigma inescusável), salientando o geral frente ao particular. Entrementes, a crítica de arte no referido século operou com mecanismos de julgamento destituídos de um vínculo com critérios preestabelecidos. Especificamente, a geração do *Sturm und Drang* conclama a degenerescência dos cânones artísticos em favor da expressão do sentimento como expressão da natureza: “as regras estéticas, como as leis civis, permitem que se evite o caos, mas são desprovidas de força criadora, só permitem criações honestas e banais”³.

Outra designação do conceito, amiúde utilizada, é aquela que dá significado ao verbo *criticar*: “chama-se *crítica* quer a uma objeção ou a uma desaprovação que visem um ponto especial, quer a um estudo de conjunto que vise refutar ou condenar uma obra”⁴. O sentido negativo desse verbo implica uma unilateralidade da concepção, bastante atrelada à idéia costumeira de crítica como censura. Embora antevisto pela filosofia como tendo um sentido pertencente à linguagem corriqueira, o verbo criticar é naturalmente usado em manobras argumentativas de textos filosóficos. Mas a distinção entre esse significado e o significado de

³ RICHARD, André. *A crítica de arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 34.

⁴ LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 1999. p. 221/ 222.

uma crítica filosófica é inadiável: naquele, é ressaltada uma negatividade desenfreada; neste, fica sobressalente a duplicidade de sentido (negativo e positivo).

A negatividade do termo crítica designa também a configuração de um estado, de uma situação tida como crítica, logo, concerne a uma *crise* (alteração destoante, conjuntura fora do comum). Uma crise instaurada é sinônimo de momento crítico – tal compreensão do conceito de crítica leva-nos a uma lógica adstrita ao negativo. Tanto o verbo quanto o adjetivo emparelham-se sob a tutela da negação impulsionadora de um espírito crítico que está “mais inclinado a notar os defeitos do que as qualidades, ou do que a produzir ele mesmo qualquer coisa de positivo”⁵.

A resposta da filosofia a essa contaminação do termo, atem-se à manifestação positiva do sentido e de sua decantação provocadora do desprendimento antidogmático necessário ao exercício filosófico. Kant e Nietzsche desdobram-se em suas reflexões ao lapidar esse predicado fundamental da crítica. São, sob uma certa perspectiva, filósofos que trabalharam a face positiva da crítica: lugar no qual, como tentaremos esboçar, encontram-se e simultaneamente, distanciam-se.

1.2 . O Conceito de Crítica em Kant

Os desideratos do contexto da Filosofia Moderna deflagram-se pela irrecusável bandeira de uma razão perfilada como *locus* ao qual, impreterivelmente, todo âmbito da experiência humana deve sujeitar-se. O Iluminismo constitui a corrente de pensamento que faz desse intuito sua convicção mais característica. Ao aduzir a esfera crítica própria da razão na

⁵ LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Op. cit. p. 222.

condição de instrumento suficientemente legítimo para uma apreciação meticulosa dos ramos do saber humano em geral, o iluminismo pretende asseverar tudo aquilo que, em termos gnosiológicos, possui validade e fundamento.

Em Kant, representante dos desdobramentos da Filosofia das Luzes, floresce uma discussão condizente à infalibilidade e excelência dos conhecimentos operados pela razão. Mais precisamente, o mesmo reporta-se à metafísica enquanto ciência possível. Cômico do papel exercido por seus antecessores na defesa (dogmáticos) ou depreciação (cépticos) da cognoscência da metafísica (e por isso, das hostilidades entre os partícipes de correntes filosóficas opostas), Kant fornece-nos um diagnóstico de seu tempo, do ambiente de contestação e presente descrédito nesta: “evidentemente que não é leviandade, mas *juízo* amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente”⁶.

Com efeito, a *Crítica da Razão Pura* pretende ser o palco inexorável de desvelamento das contradições epistemológicas provenientes da ausência de uma autêntica iniciativa filosófica. Essa, segundo seu autor, deve ser uma crítica. Aqui, a exigência da *Aufklärung* é levada ao seu clímax, pois não se trata diretamente da metafísica, mas, da razão mesma como objeto da crítica. Ou seja, o propósito fulcral da *Aufklärung* – conduzir o empenho da crítica racional indistintamente, a todo e qualquer campo do conhecimento – se destina então à própria razão, a qual não pode escapar à crítica, o que seria um contra-senso frente aos ditames dessa ilustração kantiana. Essa auto-oscultação da razão é para Kant, a tarefa mais árdua que esta tem de empreender: “a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas”⁷.

⁶ KANT, Immanuel. Prefácio à 1ª Edição (1781). In: _____. *Crítica da razão pura*. 4. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 05. Doravante, a referida obra será citada pela sigla CRP.

⁷ CRP. Op. cit. p. 05.

Dessa forma, ele imputa à sua obra máxima o apanágio de tribunal da razão, com a própria no papel de juíza.

A empreitada kantiana constitui o clamor pelo assentamento de toda ciência num fundamento e, para tal, faz-se necessário deslindar o engendramento do fazer ciência protagonizado pela razão, esclarecendo-o no sentido de trazer à tona as veleidades que possam contorná-lo. O convencimento de Kant quanto à correção dos alicerces da *Prima Philosophia* (cuidado que ainda não fora devidamente tomado pela investigação filosófica de seu contexto), está atrelado à reivindicação da crítica: “À falta desta retificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se”⁸. Tampouco o Estado e a religião, aos olhos de Kant, deveriam desfrutar de uma posição de exceção que os desvinculasse da apreciação crítico-racional, porquanto acarretaria a estes uma suspicácia plenamente justificada para um momento histórico orquestrado pelo tentâmen da completa ilustração: *Die Vernunft über Alles!* – a razão acima de tudo! – aqui serviria como lema, haja vista que somente instituições que se submetessem ao exame público e livre da razão, obteriam ou não da mesma o beneplácito de sua legitimidade: “para este esclarecimento [“*Aufklärung*”] porém nada mais se exige senão *liberdade*. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões”⁹.

O projeto crítico de Kant sustenta-se na esteira de um significado bastante peculiar que assume a noção de crítica em seu pensamento. Partamos então para uma análise mais pormenorizada deste conceito.

⁸ CRP. Ibidem. (asterisco) p. 05.

⁹ KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”? [Aufklärung]*. In: Textos Seletos. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 104.

Inicialmente, façamos nossas as palavras do próprio Kant ao elucidar seu empreendimento: “Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência”¹⁰. Nesta asserção, Kant deixa evidente que não há qualquer relação entre o seu empenho e a crítica da obra de arte insurgente nos meados do século XVIII. Contudo, a idéia de crítica instituída como determinação daquilo que fornece a regra, própria do ambiente crítico-artístico, não difere da compreensão kantiana do termo crítica: “nesta direção contemporânea do sentido, insere-se a utilização da palavra ‘crítica’, por Kant, que ele, de seguida, colocou também no título de outras duas obras fundamentais: *Crítica da Razão Prática e Crítica da Faculdade de Julgar*”¹¹

Sob a ótica de Heidegger, Kant é responsável pelo mais acabado sentido do termo crítica. Para ele, o intuito crítico kantiano não se destina meramente à recusa e à repreensão da razão pura – indicadores do evidente caráter negativo do termo, que visto desse modo, implica censura. Mas, entrega à crítica um caráter positivo concernente à razão, que busca, “pelo contrário, delimitar a sua essência decisiva, particular e, por isso, própria. Esse traçar limites não é, em primeiro lugar, uma delimitação perante..., mas um circunscrever, no sentido de uma apresentação da articulação interna da razão pura”¹².

Até o presente momento podemos comprovar que, primeiramente, é a constatação do *modus* como a razão procede internamente com vistas ao conhecer que está em jogo e, em segundo lugar, é destituído de toda a esfera empírica que o julgamento da ré (a razão) deve

¹⁰ CRP. Ibidem. p. 06.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa* – doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 122.

¹² HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa* – doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Op. cit. p. 122/ 123.

acontecer. No primeiro ponto concentra-se justamente os sentidos negativo e positivo do conceito de crítica em Kant.

Desse modo, fica claro que Kant considera a realização da crítica imanente de nossa faculdade-mor o meio mais preciso de alcançar uma solução definitiva para a questão da “possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites”¹³.

Salta das linhas introdutórias da *Crítica da Razão Pura* a sua convicção inabalável de que resolvem-se ali as querelas circunscritas a toda tradição do pensamento metafísico. E discursando como se acabasse de sair vitorioso de uma guerra, infere Kant: “esta crítica teve primeiro que expor as fontes e as condições de possibilidade desta metafísica e necessitou de limpar e de alisar um terreno mal preparado”¹⁴. Logo, o caráter negativo de seu expediente consistiu em crivar o uso da razão por uma verificação de seus limites, de seu *até onde lhe é permitido saber*¹⁵; um esclarecimento sobre suas restrições no âmbito da cognoscência. É nesse sentido que se pode interpretar a terraplenagem kantiana.

Há uma concomitância de ambos os caracteres, pois, no instante em que a crítica se dá enquanto negação, consolida-se em contrapartida o seu sentido positivo: as limitações demonstradas correspondem à garantia de um uso da razão afastado de quaisquer contradições, portanto, temos assim definido seu campo de ação tanto em termos especulativos (no tocante ao conhecimento) quanto práticos (no tocante à moralidade). Significa dizer que é intrínseco à razão (entendimento) um papel efetivo na constituição do saber de acordo com seus legítimos

¹³ CRP. Ibidem. p. 06.

¹⁴ CRP. Ibidem. p. 10.

¹⁵ Algumas palavras ou frases poderão ser destacadas em itálico no texto, tendo em vista uma tentativa de compreensão mais pormenorizada dos conceitos tratados nessa pesquisa. Outrossim, serão salientados através do mesmo recurso, conceitos ou idéias-chaves dos filósofos em questão.

princípios, o qual sempre é saber sobre fenômenos¹⁶; igualmente, Ihe é íntimo um domínio regulador admitido como imprescindível à fundamentação da moral:

Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma. Negar a este serviço da crítica uma utilidade *positiva*, seria o mesmo que dizer que a polícia não tem utilidade...¹⁷

Pertence à filosofia crítica a premissa essencial de validação das regras e articulações promovidas no cerne da razão, as quais estatuem a autenticação de seu uso. Como afirma o próprio Kant:

A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste nesse ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna. É que a razão pura tem em si mesma a particularidade de medir exatamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objetos para os pensar, bem como de enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica¹⁸.

A assertiva acima expõe a preocupação kantiana em reposicionar o lugar da metafísica num seio histórico onde emergem com sofreguidão as ciências experimentais e, a

¹⁶ Para um maior aprofundamento da distinção entre númeno e fenômeno, veja-se o terceiro capítulo da *Analítica dos Princípios*, Livro II da *Lógica Transcendental – Crítica da Razão Pura*.

¹⁷ KANT, Immanuel. Prefácio à 2ª Edição (1787). In: _____. *Crítica da razão pura*. 4. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 24/ 25.

¹⁸ CRP. *Ibidem*. p. 23.

filosofia, esforça-se por manter permanente o salvo-conduto de sua crítica, às expensas dessa perscrutação arqueológica da razão.

Enquanto disciplina, a crítica é uma introdução, um marco inicial: “é a propedêutica ou preparação para um futuro sistema metafísico de princípios”¹⁹. Nas pegadas de Epicuro, Kant entende a investigação crítica como investigação canônica²⁰, a qual delimitará critérios inescusáveis ao estabelecimento ulterior de um *organon*. O cânon, aos olhos de Kant, constitui-se pela utilização legítima da razão. Segundo ele, a lógica geral é para o intelecto um cânon, pois perfaz-se de regras gerais puras prescindidas de quaisquer conteúdos. Portanto, a filosofia da razão pura não deve ser intitulada como *organon* (não se almeja, em decorrência dela, uma ampliação do saber), mas como crítica transcendental, que preza pela justificação e validade de todo conhecimento *a priori*.

Heidegger está convencido de que a crítica kantiana denota, por uma profunda mensuração, todo o poder da razão em sua completude. Assim sendo, a mesma paira como “a medição que traça os limites do domínio total da razão pura”²¹. Ela realiza-se em virtude dos princípios próprios da esfera racional, balizadores da essência total da razão: “crítica é o projeto que avalia e traça limites da razão pura”²². A demarcação desses limites, implica, à guisa de Kant, uma arquitetônica²³ concernente à natureza da razão. A sistematicidade com que opera a razão na

¹⁹ CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. (Coleção Dicionários de Filósofos). p. 153.

²⁰ “Em lugar do *Organon* de Aristóteles, o qual apresentou regras para adquirir o saber demonstrativo, Epicuro propôs um cânone das regras para efetuar juízos corretos.” (CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. p. 48).

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa – doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 123.

²² HEIDEGGER, Martin. *Idem*. p. 123.

²³ Tal palavra assume, em Kant, o sentido de “arte de construir um sistema baseado numa ‘idéia do todo’ da ciência quanto a essa mesma idéia, ao seu ‘delineamento ou contorno geral’” (CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. p. 39). Kant dedica o terceiro capítulo da segunda parte da CPR – *A Arquitetônica da Razão Pura* – à compreensão desta idéia. Para Heidegger, a intenção de vislumbrar uma estruturação sistêmica da razão não pode ser vista, quanto ao sentido do termo arquitetônica em Kant, meramente como um ornamento: “Tal como a crítica não é uma mera ‘censura’, também a arquitetônica, o projeto de construção do edifício essencial da razão pura, não é um mero ‘adorno’” (HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa* . p. 123).

medida em que produz conhecimento é subjacente à sua condição arquitetural. Kant está cômico da importância desta condição na clarificação de seu intento: “A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total”²⁴.

A metáfora jurídica do tribunal kantiano revela-se típica de um momento em que o pensamento põe em cheque até mesmo a intocabilidade da razão, partindo da própria razão. O criticismo tem na crítica sua possibilidade de consumação atestada. Somente após a realização da crítica imanente é que se pode inferir que no arcabouço da razão o conhecimento é constituído por intermédio de categorias puras intrínsecas a ela. E ainda, que possuem validade enquanto procedem com a experiência, não nos fornecendo nenhum saber fora do âmbito desta. Isso posto, Kant clarifica seu propósito ao ressaltar, por diversas vezes, o papel basilar da crítica como primeiro degrau, o qual legitimará o criticismo como uma doutrina. Logo, no pensamento kantiano, a crítica antecede o criticismo.

1.3. O Conceito de Fundamento em Kant

Após uma tentativa de clarificação, constata-se que a concepção de crítica em Kant configura-se numa dupla face, uma negativa e outra positiva. Subjacente à segunda está seu cunho delimitador, que estabelece as condições das quais não se pode preterir na constituição do saber possível. Essa determinação das condições já revela o enlace entre o espírito crítico e a asseveração do fundamento (*Grund*). Entrementes, na semântica kantiana, o referido termo aufere

²⁴ CRP. Ibidem. p. 55.

caráter polissêmico, sendo “freqüentemente usado como sinônimo de *ratio* ou razão, assim como de causa e, em algumas ocasiões, de princípio”²⁵.

Imerso na vertente alemã do Iluminismo, Kant dá continuidade à tradição fundacionista desenvolvida por Kristian Wolff, para o qual caberia à filosofia o exercício de fixação do fundamento, “entendendo por fundamento ‘a razão pela qual alguma coisa é ou acontece’”²⁶. Todavia, a discussão moderna sobre aquilo que resultará na concepção de *Grund* no núcleo do Iluminismo germânico, inicia-se com Gottfried W. Leibniz em suas reflexões instauradoras do princípio da razão suficiente. Coadunado às inquietações oriundas da metafísica em geral, a questão do fundamento parece ter tomado pouquíssimo tempo nas pautas das lucubrações kantianas. Porém, aos olhos de Heidegger, o trato com os problemas fulcrais da metafísica é indissociável do exame do fundamento. Portanto, este “deve também estar vivo mesmo lá onde não é tratado expressamente na forma conhecida. Assim Kant, aparentemente, dedicou interesse mínimo ao ‘princípio da razão’”²⁷.

Colocar Kant na mesma linha de Wolff no tocante ao pensamento do fundamento, evidentemente não significa inferir que ele compactue com aquele de um equivalente entendimento a respeito de tal questão. Pelo contrário, a polissemia do termo em Kant é um indicador da ambigüidade que este possui no interior de sua filosofia, bem como representa a justificativa para uma contraposição declarada ao projeto filosófico de Wolff. Sabe-se que Kant contempla o método do fundamento elaborado no contexto da *Aufklärung* (pelas mãos do próprio Wolff) e usufrui dele com vistas à consumação estratégica do direcionamento dado pela sua crítica: “na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica,

²⁵ CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. (Coleção Dicionários de Filósofos). p. 162.

²⁶ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 475.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores). p. 88.

teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos”²⁸. Kant reconhece, logo em seguida, o pioneirismo do mesmo no tocante à busca desse caminho do fundamento:

Wolff foi o primeiro que deu o exemplo (e por esse exemplo ficou sendo o fundador do espírito de profundidade até hoje ainda não extinto na Alemanha) do modo como, pela determinação legítima dos princípios, clara definição dos conceitos, pelo rigor exigido nas demonstrações e a prevenção de saltos temerários no estabelecimento das conseqüências, se pode seguir o caminho seguro de uma ciência.²⁹

No entanto, as incursões kantianas acerca do *Grund* se opõem ao modo como Wolff o emplaca em seu sistema racionalista, utilizando-o como termo unificador dos campos lógico, ontológico, ético e político. Para Kant, o problema de Wolff (que por esse motivo alinha-se à tradição da metafísica dogmática) consiste em conferir às dimensões lógica e ontológica uma unidade de fundamento, dito de outra maneira, saber e ser compartilhando de um único fundo. Inclusive, Wolff é criticado por Kant ao assertivar que a diferença entre o sensível e o inteligível não passa de uma simples distinção lógica, não podendo ser posta como distinção transcendental.

Em oposição a Wolff, segue-se que “em vez da elisão dos fundamentos de saber e ser, Kant separa-os a fim de explorar os parâmetros de seu correto relacionamento. Um resultado dessa investigação foi a distinção entre fundamentos reais e lógicos”³⁰. O referido confronto denota a avidez kantiana em segregar os fundamentos de acordo com suas respectivas naturezas, revelando-nos a amplitude com que trabalha a noção de *Grund*. Isso posto, é permitido dizer que

²⁸ CRP. Ibidem. p. 31.

²⁹ CRP. Ibidem. p. 31.

³⁰ CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. (Coleção Dicionários de Filósofos). p. 163.

“a filosofia de Kant pode ser considerada como a conclusão e a liquidação da *Aufklärung*”³¹, pois intenta extrair seu dogmatismo latente.

Segundo Howard Caygill, as ambigüidades do termo no transcorrer da obra de Kant podem ser empregadas por meio de três sentidos mais abrangentes: “a) como uma premissa num argumento; b) a causa de um efeito; c) a razão ou intenção para uma ação”³². Convicto de que os fundamentos lógico e ontológico devem subsistir separadamente, Kant não vai admitir que decorra destes o fundamento dos atos ligados ao interesse prático da razão, o que seria contraditório, haja vista que o fundamento prático não pode sujeitar-se a nenhum daqueles – se assim o fosse, não haveria lugar para a liberdade de ação em seu sistema. Segundo ele, “os fundamentos da razão determinam as ações universalmente, a partir de princípios, sem influência de circunstâncias de tempo ou lugar”³³.

A separação promovida por Kant não designa que toda e qualquer relação entre lógica e ontologia seja desprovida de sentido ou simplesmente não ocorra. Kant apenas conclui que não é por uma simples redução à unidade que se deflagram as vinculações entre saber e ser, mas tão-somente por um modo demasiadamente complexo e difícil de operar por uma simples elucidação. A filosofia crítica logra alinhar as esferas lógica e ontológica através da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos *a priori*, e mais especificamente, por meio da caracterização destes últimos: pela confluência entre os objetos da experiência e as condições de possibilidade da experiência.

Salvaguardando outras denominações, Kant aponta como autêntico atributo da modernidade, a dação ou fornecimento dos princípios – como sinônimo de fundamentos - para

³¹ SPENLÉ, J. *o pensamento alemão de Lutero a Nietzsche*. São Paulo: Acadêmica, 1942. p. 39.

³² CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Op. cit. p. 162.

³³ KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Ed. Abril, 1974. p. 166. (Coleção Os Pensadores).

os ramos da filosofia clássica (física, ética e lógica). E nessa perspectiva, já não se trata mais de compreender a razão enquanto substância (como *res* a la Descartes) tal como fizeram os metafísicos anteriores, mas de verificar suas instâncias de maneira arquitetural, como instantes. Na apreciação kantiana, a idéia de uma unidade da razão não possui senão um caráter formal. Por conseguinte, a razão dividida em momentos encontra justificativas para um trabalho fundacionista consubstanciado com cada um desses momentos. Sendo assim, Kant “separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos”³⁴.

Isso posto, o fundamento da esfera cognitiva da razão de modo algum pode servir de suporte à esfera prática da mesma (ser e dever-ser não assentam num mesmo fundo). Kant imprime um vislumbre outro à questão do fundamento, diferentemente de seus antecessores, ao conduzir os domínios da razão humana por meandros distintos que requerem fundamentos distintos. É possível afirmar então que o trabalho de fundamentação empreendido pela filosofia crítica reposiciona a imagem da razão diante do mundo moderno: a razão crítica acompanha as instituições humanas do conhecimento, da moral e do juízo estético, entronizando-se como “juiz supremo perante o todo da cultura”³⁵. Nesse sentido, é possível depreender que a concepção de homem como dotado de uma faculdade arquitetônica, canônica, estabelecadora de critérios e condições, compartimentada por usos, entendida como *fin*, assegurando-se a si mesma como tal, ainda que cindida, leva à perpetuação da subjetividade como centro “por força de uma referência a um *Grund* que lhe garante esse papel”³⁶.

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 28.

³⁵ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Op. cit. p. 28.

³⁶ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 19.

1.4. A Tarefa Kantiana de Fundamentação da Moral

No pensamento kantiano, a premissa de instaurar o fundamento correspondente a cada área da investigação filosófica moderna, como salientamos, revela a laboriosidade com que subscreve sua própria construção. No tocante à moral, Kant consolida sua doutrina após uma minuciosa atividade argumentativa, concretizada respectivamente em três obras: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática* e *Metafísica dos Costumes*. As considerações kantianas condizentes à moral já despontam na primeira crítica, quando asseguram a experiência como doadora da regra e fundamento da verdade acerca da natureza³⁷, mas, “no que toca às leis morais a experiência é (infelizmente!) a madre da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do que *devo fazer* daquilo que *se faz* ou querer reduzi-las ao que é feito”³⁸.

O âmbito da moralidade necessita de um fundamento que lhe seja apropriado, diferente daquele do âmbito gnosiológico. Em vista disso, levar adiante um trabalho de fundamentação (*Grundlegung*) constitui a exigência inicial de Kant, por meio da qual alvitra “aplainar e consolidar o terreno para o majestoso edifício da moral”³⁹.

Nas laudas iniciais da *Dialética Transcendental*⁴⁰ (quando do estabelecimento do papel protagonizado pela razão no seu uso puro especulativo, com vistas ao esclarecimento

³⁷ O conceito de fundamento em Kant, em uma de suas configurações, toma o sentido daquilo que garante a conexão ou conjunção entre um sujeito e seus predicados (vide: KANT, Immanuel. *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico*). Essa acepção de *Grund* como elemento conector alude justamente à experiência, e esta por sua vez, autentica a síntese cognitiva de um juízo. Zeljko Loparic analisa tal questão ao deslindar como a demonstração de um juízo se dá junto aos objetos da intuição sensível: “se o juízo a demonstrar tiver a forma predicativa, a conexão, ocasional ou constante, entre o conceito do sujeito e do predicado terá de ser dada na experiência. Este é ‘o terceiro elemento’ que deve estar dado e que servirá de fundamento da demonstração da existência da *síntese* afirmada no juízo sintético em questão, seja ele *a priori* ou *a posteriori* (LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ, Vol. 04, Nº 01, 1999. p. 16).

³⁸ CRP. Ibidem. p. 312.

³⁹ CRP. Ibidem. p. 312.

⁴⁰ Veja-se a segunda divisão da *Doutrina Transcendental dos Elementos – Dialética Transcendental*, livro I – *Dos Conceitos da Razão Pura*. In: *Crítica da Razão Pura*.

posterior de seu uso prático), Kant alude ao propósito de sua tarefa, preconizando que, de outras feitas, as intenções de muitos filósofos empalideceram a moralidade, mesmo em tentativas de considerável esforço. Para ele, a razão humana no seu uso prático ou moral é passível de um aperfeiçoamento e de uma justeza de alto nível. Este não pode confundir-se com sua dimensão especulativa, pois nela a razão é dialética por natureza, portando a ilusão natural que produz sofismas dos quais devemos apenas nos precaver. Para Kant, fazer o fundamento moral dimanar do mesmo patamar onde se inscreve a cognoscência ou de algum fim subjetivo calcado em móveis empíricos é incorrer no erro de desconsiderar o caráter objetivo-racional do qual aquele deve originar-se.

O ensejo kantiano de estatuir uma metafísica dos costumes desligada de toda a empiria é indicativo da possibilidade de enquadrar como a razão entrega a si mesma aprioristicamente, seus ensinamentos morais. Segundo Kant: “uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta”⁴¹. Portanto, podem-se constatar regras práticas baseadas em matizes sensíveis enquanto molas propulsoras de ações humanas. Porém, estas jamais considerar-se-ão constituintes do campo moral, pois não assentam *a priori* na pura razão. Faz-se então impreterível empreender uma análise que aponte os princípios práticos encontrados *a priori* na razão, compreendidos como guias de nossas ações ante o plantel das inclinações⁴² com as quais lidamos, no sentido de nos distanciarmos da perversão que nos podem ocasionar.

⁴¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Prefácio. p.198. (Coleção Os Pensadores). Doravante, a referida obra será citada pela sigla FMC.

⁴² Inclinação (*Zuneigung*): em Kant é “todo impulso habitual e constante para a ação. Kant restringiu o significado desse termo a apetite habitual, de natureza sensível” (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 2ª Edição. p. 948). Em Caygill: “a inclinação é chamada a representar os aspectos subjetivos, materialmente baseados e parciais da experiência moral humana” (CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. p. 195).

No plano geral da filosofia moral pura de Kant, antes da perscrutação sobre uma vontade pura possível (atrelada à *Metafísica dos Costumes*), deve-se promover uma fundamentação posta como “busca e fixação do princípio supremo da moralidade”⁴³, a qual, de acordo com seu autor, não possui paralelos em termos de investigação moral. Ela destina-se a trazer à luz a precisa origem de todos os conceitos morais, içando a razão como única fonte destes. A trajetória da *Fundamentação*, resumidamente, inicia-se na base da razão vulgar enquanto detentora de conhecimento moral, passando pelo conhecimento filosófico para então adentrar numa metafísica dos costumes. Por meio desse percurso, Kant identifica na moral de senso comum subsídios a uma análise especulativa que logra encontrar no sujeito universal uma fundamentação metafísica da moral (razão prática).

Nesse sentido, Kant apresenta-nos um conceito necessário de *dever*, destituído de elementos sensíveis, operado como prática incondicional da ação para todos os seres racionais portadores de vontade. Segundo ele, a natureza nos proveu da razão como faculdade prática que deve desempenhar um influente papel sobre a vontade na condução da moral, sendo esta vontade boa não apenas com respeito a um meio que vise a um fim, mas, boa em si mesma, construída *a priori* na razão. Logo, depreende-se que ao conceito de dever aferra-se o de uma *boa vontade* pura absolutamente necessária. Esta subsiste como valor de apreciação ligado ao dever e este dirige-se à finita e limitada natureza humana: “a vontade boa é aquela que reconhece no dever a única origem possível de toda a ação moral: é virtuoso o indivíduo que pode escolher agir por puro respeito pelo dever”⁴⁴.

⁴³ FMC. Op. cit. p. 200. Prefácio.

⁴⁴ CASTILLO, Monique. *KANT, Immanuel* - verbete. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. I. p. 06.

Ao colocar como condição o esvaziamento de todo conteúdo subjetivo-empírico para constituição da esfera da moralidade pelos mencionados conceitos, Kant “fornece uma primeira fundamentação da razão prática, enquanto a representação do dever contém a consciência de uma força motriz auto-suficiente da razão para impor-se espontaneamente na práxis”⁴⁵. Pouco mais adiante, Kant admite a idéia de liberdade como inerente a todo ser racional detentor de vontade, abrindo caminhos a uma outra fundamentação, ancorada na pressuposição desta mesma idéia. Vê-se, por tais investidas, que seu intento é claramente o “de *achar* o juízo sintético prático-teórico *a priori* fundamental para, em seguida, mostrar que esse juízo é possível e mesmo válido”⁴⁶.

A *Fundamentação* de Kant tem por este motivo a pretensão de desvelar a fórmula da lei moral e de justificá-la: “o método puramente conceptual que procede sem a ajuda da intuição e que confere ao kantismo sua reputação de abstração, dedica-se a produzir a fórmula do dever sem jamais derivá-la de uma teoria dos móveis”⁴⁷. Compreendendo o dever como o estar consciente de uma coação privada de quaisquer interferências sensíveis ou inclinações, Kant faz-nos constatar que há um exercício da razão prática subjacente ao homem, quando aquilo que determina sua vontade a agir não provém de outros expedientes (psicológicos, culturais ou hieráticos). O único comando engendrante do dever enquanto conceito moral é a lei intrínseca da razão, o *imperativo categórico*: “*dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”⁴⁸.

Por tais argumentações, vê-se que a abordagem metafísica do fundamento moral kantiano espelha a não consignação do ato moral pela via de uma teleologia dos objetos não

⁴⁵ ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981. p. 38.

⁴⁶ LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ, Vol. 04, Nº 01, 1999. p. 28.

⁴⁷ CASTILLO, Monique. *KANT, Immanuel* - verbete. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. I. p. 06.

⁴⁸ FMC. *Ibidem*. p. 208.

circunscritos ao reduto puro da razão. A ação moral é consequência da anterioridade prescritiva da lei moral da razão prática à qual o sujeito submete-se em decurso de sua orientação pelo dever. A universalidade é a garantia de tal ação, que somente nessas condições arvora-se como moral.

Kant retira da metafísica todo seu clássico prestígio no âmbito epistemológico, confinando austeramente sua relevância para fins de cognoscibilidade. Entrementes, ele entrega à mesma uma preciosa fatia do humano como destino: à metafísica resta a incumbência de servir de instrumento para a fundamentação da moralidade, uma vez que a experiência – elemento fundante do saber em conjunto com as condições de possibilidade do sujeito transcendental – não pode determiná-la. A tarefa fundacionista, desde uma compreensão kantiana da moral, repousa em preceitos metafísicos, o que é perfeitamente comprovado a partir da consideração de alguns de seus principais aspectos.

1.5. Aspectos Centrais da Moral em Kant

No invólucro metafísico que subjaz à moral kantiana estão dispostos conceitos-alicerces os quais devemos ter em conta neste instante da pesquisa. É por via da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que procederemos a uma apreciação de tais conceitos, haja vista que compreendemo-la como a obra através da qual Kant apresenta os pilares de seu construto moral.⁴⁹ Iniciaremos pelo diagnóstico kantiano acerca dos conceitos de dever e de imperativo.

1.5.1. Dever e Imperativo Categórico

⁴⁹ Sabemos que as noções fundamentais da doutrina moral kantiana não se limitam apenas a esta obra. Entretanto, consideraremos-na neste trabalho como base para abordagem de seus conceitos em moral. Utilizaremos suas outras obras acerca do tema, caso sejam necessárias com vistas a pertinentes elucidações.

O conceito de dever – aludido no subcapítulo precedente – diz respeito ao caráter inerente da vontade humana de coordenar-se em suas ações restringindo-se unicamente ao imperativo incondicional da razão, que por este motivo é categórico. O entrelaçamento dever-imperativo categórico resulta, segundo o autor, na anulação total de coações subjetivas enquanto molas propulsoras de nossos atos. O dever constitui a intenção obrigatória do sujeito que se submete ao imperativo categórico, legitimando o exercício de uma moralidade pura objetiva, porque completamente racional.

Kant, tentando clarificar tal conceito, distingue as ações realizadas *em conformidade ao dever* das ações *por dever*. Todas as ações efetivadas em conformidade ao dever justificam-se nas inclinações que visam a um fim, não constituindo assim um dever moral; àquelas ações em que se age por dever, a moralidade se aplica como pano de fundo, pois tais ações erigem-se por uma máxima⁵⁰ que as determinam, independente de quaisquer objetos externos. Diante disso, Kant divisa que: “o valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado”⁵¹. A consumação de uma ação por dever implica numa coerção intelectual que se dá como resistência aos apetites sensíveis e, por isso mesmo, constitui uma depuração promovida no interior do ser racional. Nesse sentido, o dever “em virtude dessa exclusão, contém em seu conceito uma *necessitação* prática, isto é, uma determinação a ações, por mais *a contragosto* que elas possam acontecer”⁵².

⁵⁰ Kant concebe a máxima como “princípio subjetivo do querer” (FMC. p. 209. N. do A.), distinguindo-a da lei prática posta como princípio objetivo deste. Toda máxima enquanto tal, detém a regra prática determinada pela razão correspondente às condições do sujeito, sendo o princípio de acordo com o qual ele age. Cabe ao ser racional avaliar suas máximas por meio da lei moral da razão, requerendo sua universalidade.

⁵¹ FMC. Ibidem. p. 209.

⁵² KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 130.

Resumidamente, o dever é o elemento constitutivo do ato moral na sua conformação com uma vontade que se determina pela lei racional objetiva, suportada respeitosamente, pelas máximas subjetivas de obediência a essa lei, em detrimento de nossas inclinações. Vislumbra-se o reconhecimento da lei universal da razão, e a conseqüente subordinação da vontade humana à mesma: “no respeito à lei, eu me submeto a ela. Este sentimento específico para..., que se encontra no respeito, é um submeter-se”⁵³.

A postulação kantiana de que tudo que há na natureza orchestra-se segundo leis (princípios), posiciona os seres de razão como capazes de agir de acordo com a representação destas, justamente porque possuem vontade. A razão faz-se necessária para que ações possam promanar de suas leis, sendo assim, “a vontade não é outra coisa senão razão prática”⁵⁴. Entrementes, Kant compreende que a vontade não é determinada exclusivamente pela razão, pois é suscetível de desvios subjetivos incompatíveis com a legislação moral pura. Dessa maneira, toda determinação da vontade sob a égide de leis objetivas do agir instaura-se como obrigação. Por conseqüência, ao dever-ser é imprescindível o imperativo: “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*”⁵⁵.

Existem dois tipos de imperativos estabelecidos por Kant: os *categóricos* e os *hipotéticos*. Não há no primeiro, resíduo algum de conteúdo subjetivo, há sim uma forma racional objetiva sem finalidade. Pois, quando a ação se realiza como meio para lograr um êxito, o imperativo é hipotético. No entanto, sendo o agir coordenado pela vontade salvaguardada pela razão, o imperativo é categórico, e tal vontade é boa em si.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. 2 Ed. México: Fondo de Cultura Economica, 1954. p. 136. “en el respeto a la ley, yo me someto a ella. Este sentimiento específico hacia..., que se encuentra en el respeto, es un someterse”.

⁵⁴ FMC. Ibidem. p. 207.

⁵⁵ FMC. Ibidem. p. 217.

O imperativo hipotético afirma como boa a ação em vista de uma intenção meramente possível ou real (ao possível concerne um princípio problemático enquanto insuficientemente objetivo e incerto; e ao real, um princípio assertórico-prático, satisfatório desde uma perspectiva meramente subjetiva – por exemplo, a felicidade). Já o imperativo categórico institui-se enquanto princípio apodítico-prático, pois, “declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção”⁵⁶. Kant estabelece relevante distinção, aspirando clarificar ao mesmo tempo, o que é propriamente partícipe da moralidade: diferencia os imperativos de destreza, de prudência e os da moralidade. Os dois primeiros, por mais auspiciosos que sejam, em suas aplicações destinam-se a fins; apenas os imperativos da moralidade são categóricos, sobretudo porque nestes os mandamentos têm uma inexorável relação com a necessidade incondicionada, de validade universal.

Kant elabora algumas formulações iniciais até encontrar o modo mais completo do imperativo categórico, do qual derivam todos os outros que orientam o dever, ei-lo: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁵⁷. O único veículo de aquiescência da moralidade é então designado por Kant como uma práxis, pela qual temos “que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual julgamos moralmente em geral”⁵⁸. O repúdio kantiano aos motivos decorrentes da contingência, aos conteúdos subjetivos e a tudo que deriva da matiz empírica, corresponde à negação da utilidade da experiência em matéria moral. A moralidade e o seu fundamento não aufere nenhum acréscimo oriundo da empiria, pelo contrário, sua contaminação pode menoscabar demasiadamente a característica pura dos costumes.

⁵⁶ FMC. Ibidem. p. 219.

⁵⁷ FMC. Ibidem. p. 223.

⁵⁸ FMC. Ibidem. p. 225.

1.5.2. A Autonomia da Vontade

Claro está que a vontade, no prisma kantiano, determina a si própria a agir de acordo com representações legislativas: “A vontade é concebida como faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis”⁵⁹. Percebe-se com isso, o desligamento de todas as nuances empíricas, que conseqüentemente desaparecem, posto que a razão não desce degrau algum quando divide suas resoluções com a vontade, enquanto farol de nossas ações. Noutros termos, em decorrência destas asserções, Kant vislumbra o princípio de *autodeterminação da vontade*.

Admitindo que todo ser racional constitui um *fim em si mesmo*, Kant pretende encontrar no homem um valor absoluto do qual se extrai uma lei prática universal (imperativo categórico). Jamais as inclinações forneceriam um tal valor absoluto em si mesmo para os seres humanos, dada a sua finalidade subjetiva. Não é custoso perceber a convicção de Kant de que todos os seres racionais são desejantes, universalmente, de cada vez mais, libertarem-se delas. Logo, quando o fim é objetivo, diz respeito aos entes cuja existência é um fim em si mesma, nos quais encontra-se um valor absoluto. Nas palavras de Kant: “A natureza racional existe como fim em si”⁶⁰. Isso posto, o sujeito não pode ser determinado moralmente por algo que lhe seja extrínseco, mas por ele mesmo.

A partir do estabelecimento do caráter legislativo-prático, oriundo da razão na sua objetividade, vem à tona um princípio prático emanado da vontade, aduzindo-se por meio do entrelaçamento entre seu caráter subjetivo e a qualidade do ser racional como fim em si. Nesses termos, há a corroboração da harmonia concordante entre a vontade pertencente ao ser racional e

⁵⁹ FMC. Ibidem. p. 228.

⁶⁰ FMC. Ibidem. p. 229.

a razão prática universal. Dessa conciliação deriva um aspecto dicotômico da vontade, pois a mesma dedica obediência e consciente sujeição à lei, e concomitantemente, participa de sua confecção enquanto legisladora de si própria: “a vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*”⁶¹. Logo, a vontade é cumpridora e da mesma forma autora da lei pela qual se autodetermina.

Doravante, caso a vontade se determine pela razão e tão-somente por ela, o que vige é o princípio da *autonomia*, resplandecente do respeito à lei que, por definição, é “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”⁶². Em contraposição, o conceito de *heteronomia* põe a determinação da vontade, não no solo universal-racional, e sim em algo extrínseco à própria vontade. Kant então denomina autônoma a vontade correlacionada com o princípio do dever e heterônoma sua antípoda determinada particular e subjetivamente por móveis externos. Dessa forma, apenas o imperativo categórico é a autônoma forma da vontade capaz de testar as suas máximas para identificar em que medida estas são universalizáveis. Isso denota o quanto em Kant “a exigência de universalidade, pois, é *conditio sine qua non* para se compreender a mudança de registro operada na consideração moral”⁶³.

Nesses meandros, surge um conceito como modelo de congruência sistemática para os seres racionais, na condição de abstração dos caracteres distintivos destes seres e de suas finalidades particulares, que, sob a égide dos fins universalmente válidos, declara a possibilidade de uma condução da humanidade para fins comuns: tal conceito Kant chamou *Reino dos Fins*.

⁶¹ FMC. Ibidem. p. 231.

⁶² FMC. Ibidem. p. 235.

⁶³ ROMANO, Roberto. Kant e a Aufklärung. *Epistemologia das Ciências Sociais – Série Cadernos PUC*. São Paulo: PUC-SP, N° 19. 1985. p. 31.

Cada ser racional, integrante deste reino substantivamente como autor e cumpridor da legislação universal, é igualmente chefe, pois não se encontra submisso à vontade de qualquer outro.

A efetivação do reino dos fins decorreria, na ótica kantiana, das máximas que instituíssem suas regras em sintonia com o imperativo categórico, sendo seguidas de modo universal por todos os seres racionais. Kant reconhece sua dificuldade de implementação, porém, insiste na permanência da ordem categórica da razão, aquiescida pela própria vontade autônoma, unicamente através da qual o ser humano pode considerar-se digno da moralidade. Como constatamos até aqui, o trajeto analítico kantiano edifica um plantel conceitual de cunho metafísico, denotando uma amarração entre as noções constituintes da moral pura:

a vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterà pois somente a *forma do querer* em geral, e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem subpor qualquer impulso ou interesse como fundamento.⁶⁴

Entretanto, há uma preocupação kantiana com a característica *formal* ou eminentemente metafísica de seus conceitos morais. O filósofo se propõe a admitir a possibilidade de um uso sintético da racionalidade prática, com a finalidade de certificar-se que “a moralidade não é uma quimera vã”⁶⁵. É necessário pois, dar legitimidade ao imperativo categórico e à autonomia da vontade enquanto conceitos válidos e absolutamente necessários *a priori*.

1.5.3. A Liberdade da Vontade

⁶⁴ FMC. Ibidem. p. 241/ 242.

⁶⁵ FMC. Ibidem. p. 242.

Na derradeira seção da *Fundamentação*, Kant elabora um argumento visando preencher essa lacuna ao usufruir de uma concepção bastante peculiar de *liberdade*, instaurada na condição de atributo da vontade, sendo esta última entendida como causalidade: “a *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ele pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*”⁶⁶. Ora, se a vontade é causa, e o atributo de tal causa é a liberdade, logo, Kant apresenta-nos uma vontade livre, dito de outro modo, uma *liberdade da vontade*. Eis o fio condutor a uma tentativa de solubilidade do problema que ele mesmo havia içado.

O conceito de liberdade é a pedra-de-toque para a elucidação da autonomia da vontade, que é a liberdade mesma operada pelos seres de razão, em decorrência de seu isolamento das coações provenientes da sensibilidade. Kant sentencia: “a todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir”⁶⁷. À luz dessa colocação, compreende-se que essa liberdade da vontade não se prova empiricamente, é *idéia*⁶⁸ a priori inscrita na vontade de todo ser racional, que partindo dela age. Portanto, a moralidade, resultante da relação dos atos com a autonomia da vontade, possui ligação direta com a idéia de liberdade, que em conformidade com o léxico kantiano é idéia, não pode ser provada em realidade nem depreendida como princípio constitutivo; é apenas passível de pressuposição.

A inquirição é inevitável: o que garante a liberdade ao homem imerso no determinismo? A resolução kantiana (que remonta a Platão) subjaz à adesão da distinção entre

⁶⁶ FMC. Ibidem. p. 243.

⁶⁷ FMC. Ibidem. p. 244.

⁶⁸ Veja-se sobretudo a *Dialética Transcendental* (sobretudo o primeiro livro *Dos Conceitos da Razão Pura*) – *Crítica da Razão Pura*.

um mundo inteligível e um mundo sensível. Tal admissão instrumentaliza a fundamentação do determinismo em conjunto com a liberdade, remetendo-nos à cadeia argumentativa já sedimentada na *terceira antinomia*⁶⁹, em que Kant trata previamente desta questão.

Abrindo uma fenda importantíssima na explicação ulterior desta distinção, Kant entrega-nos um conceito cosmológico de liberdade – faculdade de começar por si mesma um estado, em que sua causalidade não paire submetida a uma outra causa qualquer no tempo, como fator de sua determinação – anunciando em seguida, a liberdade em seu sentido prático: “é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”⁷⁰. Mais adiante, estabelece o que está circunscrito ao arbítrio do homem, na medida em que este “é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis”⁷¹.

Para Kant, o fato de que as *coisas em si* não nos sejam dadas a conhecer, não implica que as mesmas deixam de nos afetar (distintamente das afecções de representações fenomênicas). Assim sendo, Kant convoca-nos a pensarmos-nos como livres, haja vista que o pensar circunscreve-se ao caráter puro da razão, enquanto o saber (ou o conhecer) tem na experiência um pré-requisito indispensável à sua constituição. Somos livres mediante nossa participação no mundo inteligível, significa dizer que “a lei moral é a lei da nossa existência inteligível, isto é, da espontaneidade e da causalidade do sujeito como coisa em si”⁷². Entretanto, mesmo não sendo dada a conhecer, a idéia de liberdade rege o agir moral interferindo em nossa existência sensível:

⁶⁹ Veja-se a *Dialética Transcendental*, livro II – *Dos Raciocínios Dialéticos da Razão Pura*.

⁷⁰ CRP. Ibidem. p.463.

⁷¹ CRP. Op. cit. p.463.

⁷² DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 38.

“a liberdade não se deixa surpreender no registro do visível, mas com ele se harmoniza, rumo ao infinito e ao incondicionado”⁷³.

Mesmo afirmando ser grosseiro o parâmetro distintivo dos mundos, Kant o institui na tentativa de fornecer uma saída para a aporia – já salientada – e simultaneamente, consumir suas proposições acerca da moral. No mundo inteligível, pensamo-nos livres (pela idéia de liberdade), reconhecemo-nos como conscientes da lei que habita nossa razão e de seu cumprimento (autonomia da vontade), entendemo-nos como portadores da moralidade. No segundo, admitimo-nos mergulhados na heteronomia, orquestrados por leis naturais, entretanto, pensamo-nos como obrigados, isso posto, conscientes de nossa submissão aos dois mundos. Caso estivéssemos agindo na plenitude absoluta do mundo inteligível, nossas ações seriam concordes em perfeição com o princípio puro de uma vontade autônoma. No entanto, ao determinarmos nossos atos partindo dos apetites e inclinações heteronômicos, posicionamo-nos no patamar sensível do mundo.

Por tais considerações, a vontade é causa eficiente do mundo inteligível, pertencente ao ser racional, outrossim partícipe da sensibilidade; e a idéia de liberdade é critério de validade suficiente para o imperativo categórico, porque também é pressuposto legitimador do uso prático da razão. Ela não é dada a conhecer, é apenas pressuposta como postulado puro da razão prática. Segue-se então que as ações são realmente morais quando derivam da lei universal da razão, fundadas a priori, e o dever, sob a regência do imperativo categórico, constitui-se como uma proposição sintética a priori, devido à consciência do sujeito de ter a vontade a serviço da lei, mesmo que, afetada pela sensibilidade:

⁷³ ROMANO, Roberto. Kant e a Aufklärung. *Epistemologia das Ciências Sociais – Série Cadernos PUC*. São Paulo: PUC-SP, N° 19. 1985. p. 40.

esse dever *categorico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevem ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão⁷⁴.

É indubitável que para Kant a moral é intrínseca ao sujeito: a moral tem de ter sua gênese no homem, especificamente, na sua condição de ser racional. Logo, nada do que lhe é externo é suficientemente autêntico para oferecer-lhe a sustentabilidade de um princípio moral. Tudo que determina nossos atos exteriormente são volições inerentes às paixões, as quais de modo algum constituem ações verdadeiramente morais. A razão centrada no leito do inteligível é o departamento responsável pela condução do homem moral: “Kant é um bom testemunho dessa ‘revolução copernicana’, que faz daqui em diante girar o universo moral à volta do sujeito”⁷⁵.

A metafísica respira apaziguada no edifício ético de Kant pela fundamentação que este engendrou, a qual pode comparar-se a um salto de grandes proporções, por deslocar o princípio da moralidade do cerne religioso para a esfera da razão. Daí dimana uma perspectiva de total responsabilização do sujeito pelos seus atos, dada sua autonomia e condição de ser livre. Nesse sentido, Kant faz-nos entender que “a vocação do homem não reside simplesmente na consciência da sua liberdade, mas sobretudo na da responsabilidade que ela implica quanto ao agir, com relação a si mesmo e com relação aos demais”⁷⁶.

O discurso deveras iluminado de Kant, implementa primeiramente a crítica com vistas à delimitação dos usos da razão; demarca o território do saber, abrindo caminho para a *fé* (reeditando a metafísica), arquitetando então uma moralidade isolada das amarras vetoriais da sensibilidade, calcada numa dualidade de mundos. Por tais sustentações, o pensamento kantiano

⁷⁴ FMC. Ibidem. p. 249.

⁷⁵ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores: será o relativismo fatal?*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 68.

⁷⁶ MARTINS, Estevão de Resende. *Natureza, sentimento e liberdade. Cadernos da UNB*. Brasília: Editora UNB, 1981. p. 29.

aponta direções para a reflexão filosófica posterior, tanto no sentido de oferecer resoluções pontuais às questões que abarca, quanto naquele de suscitar profundos questionamentos e até mesmo declaradas recusas. Situamos, no que se segue, a maneira nietzschiana de observação das temáticas crítica e moral, deixando as dissonâncias filosóficas para mais adiante.

II - Crítica e Genealogia da Moral em Nietzsche: Entre a Aurora e o Prisma Genealógico

2.1. O Conceito de Crítica em Nietzsche

Amiúde denominado como filósofo da *crítica radical*, pensador *hipercrítico* por excelência, empreendedor da *verdadeira crítica*, Nietzsche é antes de tudo, filho de um período de posturas filosóficas no qual começam a fervilhar suspeitas em torno das postulações cristalizadas da modernidade. A coroação dos motivos para tais desconfianças emerge da sintetização dessas posturas nele mesmo, mormente em seu pensamento enquanto contramovimento que intenta desbancar não apenas as construções modernas, mas a tradição filosófico-metafísica ocidental em sua totalidade: “entre os imperturbáveis teóricos do desvelamento, Nietzsche é aquele que radicaliza o contra-esclarecimento”¹.

Imprimindo um outro olhar para o conjunto arquitetônico da filosofia ocidental, Nietzsche recusa a possibilidade de diagnosticar os problemas da modernidade por intermédio das próprias ferramentas instauradas por ela (como muitos de seus antecessores o fizeram). Em que momento seus filósofos interrogaram-se sobre os valores fundamentais com os quais trabalhavam? Será que alguma vez puseram seus mais obscurecidos ou transparecidos valores em questão? Quando tais valores tornaram-se um problema para eles? Nessa perspectiva, pode-se assertivar que “com Nietzsche, dá-se uma guinada fundamental. Cessa a crítica imanente da razão, no âmbito da modernidade, e começa uma crítica externa à razão, dirigida *contra* a razão e que contesta a própria modernidade”².

¹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 171.

² ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1998. p. 240.

O sentido que assume o termo crítica em território nietzschiano passa, sem dúvida, pelo exame dos bisturis hermenêuticos de alguns filósofos contemporâneos, pois se há uma filosofia que na contemporaneidade se prestou ao bel-prazer interpretativo destes, essa é a nietzschiana. Contudo, é inegável que tal sentido é apontado pelo próprio Nietzsche em suas obras, cabendo simplesmente aos seus herdeiros ou díspares a tarefa de situar ou não a autenticidade de sua idéia crítica.

Nietzsche, modificando o papel da filosofia, até então preso às teias metafísicas e aos cabedais axiológicos oriundos dessas, propõe (como ápice de sua crítica da moral) uma crítica que venha aferir o valor entranhado nos valores: “a questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de *primeira ordem*”³. Com efeito, a filosofia pairava destituída de uma avaliação realmente densa que pusesse o valor dos valores de seus construtos no lugar em que o martelo crítico pudesse golpeá-los, fazendo-os vir à tona. Primeiramente, Nietzsche estabelece a crítica enquanto exigência, “enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*”⁴. Essa intimação nietzschiana, é no fundo, transformação de perspectiva, nascedouro de um projeto que alija os conteúdos crepusculares postos pela metafísica clássica e pela consciência reflexiva da modernidade.

É preciso crivar o valor dos valores mediante a seguinte compreensão: toda avaliação que se empreende faz referência a um valor; assim, os valores arvoram-se como princípios a partir dos quais realiza-se uma avaliação sobre algo. Todavia, percebe-se mais visceralmente com Nietzsche, que os valores sugerem avaliações, idiosincrasias das quais derivam o valor destes, e

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 79. *Aurora*, & 2.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 12. & 6. Doravante, a referida obra será citada pela sigla GM.

que, enquanto modos de ver partiram de valores preconcebidos para criá-los. Por conseguinte, “o problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede seu valor, portanto o problema da sua criação”⁵. Antes desta intuição nietzschiana, os valores estavam consagrados a uma existência hiperurânica, desatrelada da história e da cultura, fora do âmbito da humana constituição de sentido: “tomava-se o *valor* desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento”⁶.

A radicalidade da crítica nietzschiana consiste exatamente na observação desse filigrana de que os valores condizem a avaliações pelas quais são criados e estas suscitam valores através dos quais avaliam: “os valores não têm uma existência em si, não são uma realidade ontológica; são o resultado de uma produção, de uma criação do homem: não são fatos, são interpretações introduzidas pelo homem no mundo”⁷. Com isso, Nietzsche desce às raízes onde os valores são gerados: é na *diferença* projetada pela avaliação que os valores erigem-se, é ela quem se revela como crítica e criadora: “a posição nietzschiana entende o elemento crítico como criador e, por isso, requer as condições de criação dos valores como algo que possibilite o próprio estabelecimento do valor deles”⁸. Uma vez instaurado o elemento diferencial enquanto condição engendrante do valor dos valores, a crítica declara a impossibilidade metafísica de qualquer valor em si ou de caráter universal.

O *pathos da distância* (sentimento de diferença) possui seu atributo crítico porquanto nega o fato de que exista um fulcro transcendente donde dimanariam os valores. Essa negação de modo algum destitui o sentido positivo da crítica enaltecido por Nietzsche, pois o *pathos da distância* ou “o elemento diferencial não é crítico do valor dos valores, sem ser também o

⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). p. 06.

⁶ GM. Op. cit. p. 12. Prólogo & 6.

⁷ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. p. 59/ 60.

⁸ AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003. p. 27.

elemento positivo de uma criação”⁹. Na interpretação de Gilles Deleuze, o conceito nietzschiano de crítica deve ser concebido como uma *ação*, e jamais como uma *reação*. À crítica faculta-se o exercício de um modo de existência ativo, que atua numa destruição-criação de valores. Destarte, a metáfora das marteladas corresponde ao próprio espírito filosófico como aquele que se exerce ativamente: “esta maneira de ser é a do filósofo, porque se propõe precisamente manejar o elemento diferencial como crítico e criador, portanto como um martelo”¹⁰.

O posicionamento afirmativo da crítica nietzschiana denota a plasticidade de sua atividade ao lidar com a diferença configuradora de valores. Em *A Gaia Ciência*, é em nome da crítica como um abrir-se dessas instâncias criadoras, que Nietzsche enuncia:

Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos que negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica¹¹.

Sob este aspecto, os sinais da consumação de uma idéia crítica que não esteja à disposição da fixação e confirmação dos valores vigentes, enquanto compromissada com a continuidade destes, afloram em Nietzsche. Zaratustra conclama-nos à atividade crítica de negação afirmativa nos moldes de uma ativa destrutividade produtora: “companheiros, procura o criador, e não cadáveres; nem, tampouco, rebanhos e crentes. Participantes na criação, procura o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas”¹². Tal iniciativa concatena com o expressar-se de forças ativas e afirmativas designadas por uma tipologia *nobre e elevada*,

⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). p. 07.

¹⁰ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 08.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 208. & 307.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 12ª Edição. p. 47. Prólogo & 9.

enquanto o caráter tipológico *vil* e *baixo*, aponta para a atividade de forças reativas que demandam negação¹³. A constatação desse diferenciar e plasmar simultâneo na origem, diz respeito à atuação inexaurível da *vontade de poder* (*Wille zur Macht*)¹⁴.

Nietzsche preconiza uma outra visão da vontade, sobretudo uma concepção de filosofia da vontade totalmente outra, banindo a idéia de uma vontade à qual enseja predicar-se dos valores em voga, assegurando-se a si mesma com valores os quais adota de fora para dentro. Denunciando a fraqueza desta aceção, o vislumbre nietzschiano aduz primeiramente a vontade de maneira múltipla, exercendo-se em cada mínima porção do existente, pois a mesma concerne ao efetivar-se da força, e “a força só existe no plural”¹⁵. Em segundo lugar, a vontade de poder manifesta-se como *querer* e, enquanto quer, *cria*. Ela cintila para Zarathustra a alegria da explosão plástica na efetivação desse querer interno criador de valores, abdicando de uma passividade *no* acontecer, sendo ela mesma criadora *do* acontecer: “todo o ‘Foi assim’ é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso – até que a vontade criadora diga a seu propósito: ‘Mas assim eu quis!’”¹⁶.

Reconhece-se a depreciação nietzschiana ante toda atividade sistematizadora e a quaisquer tentativas de encerrar o Todo numa *Weltanschauung* cunhada como a verdade acerca deste: “desconfio de todos os sistemáticos e me afasto de seus caminhos. A vontade de sistema é

¹³ Deleuze desenvolve uma aprofundada interpretação das forças em Nietzsche no tocante à qualidade destas. De acordo com sua ótica, “o elevado e o baixo, o nobre e o vil não são valores, mas representam o elemento diferencial donde deriva o próprio valor dos valores” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). p. 06.).

¹⁴ Nossa fala nesse trabalho optará pela tradução do conceito nietzschiano *Wille zur Macht*, por *vontade de poder*, pelo fato de usufrirmos das traduções das obras de Nietzsche elaboradas por Paulo César de Souza. A(s) tradução(ões) do mesmo conceito por *vontade de potência*, serão resultantes de citações. Sobre a discussão semântica em torno da *Wille zur Macht*, veja-se MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 62-64, e a nota 26 de Paulo César de Souza na tradução de *Além do Bem e do Mal*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 221-222.

¹⁵ MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 69.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Op. cit.. p. 173. Da redenção, II.

uma falta de retidão”¹⁷. Sabe-se bem que a assistemática está no leito de seus aforismos, como indício de sua oposição discursiva. Em *Aurora*, solicita-nos cautela no trato com os elaboradores de sistemas: “há um espetáculo teatral dos sistematizadores: querendo preencher todo um sistema e tornar redondo o horizonte em volta dele, precisam apresentar seus atributos mais frágeis no mesmo estilo dos mais fortes”¹⁸. Portanto, se um sistema caracteriza-se pela confluência e clara articulação entre argumentos, não há em Nietzsche um sistema, porém é possível apenas entrever o delineamento de suas noções numa convergência, numa interligação, enquanto *perspectiva*¹⁹. Desse modo, a “tipologia das forças e a doutrina da vontade de poder não são separáveis por sua vez de uma crítica, apta para determinar a genealogia dos valores, a sua nobreza e a sua baixeza”²⁰.

Considerando tais nuances, seria conveniente indagar por que Nietzsche prefere o elevado ao baixo? Qual a razão para que o primeiro valha mais que o segundo? O que faz a afirmação valer mais que a negação? Inicialmente, não se pode operar aqui uma resposta, se ainda permanecermos compreendendo a vontade de poder sob uma ótica metafísica ou dialética (dividindo a afirmação e a negação na condição de essências antagônicas)²¹. Para Deleuze, o *eterno retorno* constitui a chave destas questões ao dignificar o valor do que retorna, do que suporta entusiasticamente a recorrência, logo, do que a *quer*. Dessa feita, o negativo é transfigurado em poder afirmativo numa simbiose provocada pelo incessante retornar. Por conta

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolos – ou como filosofar com o martelo*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 13. I, & 26.

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 192. & 318. Doravante, a referida obra será citada pela sigla A.

¹⁹ Sobre a referida discussão veja-se ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. 3 Vols. Paris: Gallimard, 1958.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). p. 130.

²¹ A esse propósito veja-se o 4º tópico do capítulo V de DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). – *Contra o Hegelianismo*. p. 235.

disso, “a crítica é a negação sob esta nova forma: destruição tornada ativa, agressividade profundamente ligada à afirmação”²².

A crítica nietzschiana destina-se aos valores e está intimamente associada ao procedimento genealógico e à vontade de poder, todas estas elaborações imbricadas umas nas outras²³. Aduzir tal concepção de crítica sem considerá-la um componente entrelaçado nestes outros elementos do pensamento de Nietzsche, torna manca e desprovida de sentido a investigação. Constatam-se igualmente, a relação entre juízo de valor e juízo estético em Nietzsche, como ônus da crítica. Habermas aponta esse caráter do conceito nietzschiano:

Nietzsche entroniza o gosto, ‘o sim e o não do palato’ como o único órgão de um ‘conhecimento’ além do verdadeiro e do falso, além do bem e do mal. Eleva o juízo de gosto do crítico de arte a modelo de juízo de valor, de ‘valoração’. *O sentido legítimo de crítica é o de um juízo de valor que estabelece uma hierarquia, pondera as coisas e mede as forças*. E toda interpretação é uma valoração. O ‘sim’ expressa uma alta estima, o ‘não’ uma baixa estima. O ‘alto’ e o ‘baixo’ caracterizam a dimensão das tomadas de posição de afirmação e de negação em geral²⁴.

Desvincilhando-se de um comprometimento com *a Verdade* pelo tom perspectivístico das colocações que constrói – o *tudo é interpretação* soa praticamente nietzschiano –, o filósofo do Zarathustra lança os olhos sobre a torrente histórica, realizando um flagrante ao detectar o que seriam sintomas do desenvolvimento de um povo, dentre os quais, o próprio exercício da crítica:

²² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). p. 131. Continuando: “A crítica é a destruição como alegria, a agressividade do criador. O criador não é separável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: crítica dos valores estabelecidos, crítica dos valores reactivos, crítica da baixaza”.

²³ Nesse sentido, coloca sinteticamente Sergio Paulo Rouanet: “a crítica da modernidade assume em Nietzsche a forma de uma *Vernunftkritik* devastadora – a genealogia – que desmascara o bem e o mal, o dever e a culpa, como simples máscaras da vontade de poder” (ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1998. p. 241.).

²⁴ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 176. Grifo nosso.

Sua meta consiste em recolher dos tempos e das piores experiências a melhor e mais rica colheita possível. O que se deve guardar como resultado é principalmente a perpetuação *ad infinitum* do estado fluido dos valores, testes, escolhas, exercitando justamente *ad infinitum* a crítica dos valores²⁵.

Os efeitos desse cultivo, além de fazer-nos comprovar a condição efêmera dos valores, abrem caminhos a um pensar que experimenta o abandono do estatuto ontológico dos valores. Desfavorável a qualquer filosofia da representação e da estaticidade formal, a crítica nietzschiana adentra no recôndito dos valores, denotando como os mesmos não passam de finas membranas recobrando um âmago volúvel. Dito isso, Nietzsche os interpreta “como sinais de impulsos subterrâneos – em termos mais precisos, sinais em ascendência ou em descendência desses impulsos”²⁶.

Tais impulsos não devem ser interpretados senão, enquanto um exercer-se da vontade de poder, pois, a vigência de quaisquer valores, inclusive aqueles que são admitidos enquanto provenientes de um fundo metafísico, estão postos ao serviço de uma tal vontade. Dediquemo-nos então a entender essa relação entre a constituição dos valores e a vontade de poder, enfatizando a perspectiva genealógica nietzschiana.

2.2. Filosofia dos Valores e Genealogia em Nietzsche

Se a crítica nietzschiana intenta perfilar-se numa direção antimetafísica, é porque evoca matizes históricas, filológicas, fisiológicas e psicológicas, para consumá-la, operando com um recurso interpretativo que torna factível o desabrochar da gênese dos valores. Levar às últimas instâncias a busca da origem dos valores construídos pelo humano, significa conduzir a

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil Ltda., 1996. p. 84. & 57.

²⁶ GILES, Thomas Ransom. *Nietzsche no limiar do século XXI*. São Paulo: E.P.U., 2003. p. 25.

moral a uma *genealogia*. Portanto, para Nietzsche, o método genealógico é a ferramenta por intermédio da qual os valores desvelam-se na sua origem histórica, e de modo algum num azul celestial que seja extrínseco à efetividade do ocorrido: “outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!”²⁷.

Vê-se, por meio dessa elucidação, que a voz do espírito cientificista parece falar no discurso genealógico de Nietzsche. Ora, seu contexto é permeado pela inflamação e estouro da cientificidade enquanto tentativa de ruptura com os avatares metafísicos, sendo difícil negar a Nietzsche, numa fase de seu pensamento, inclusive, uma sedução pelos engodos do positivismo (ao qual o próprio Nietzsche remeterá veementes críticas, colocando-o como integrante dos grilhões metafísico-niilistas).

Sobre a função da psicologia em relação à moral, Nietzsche nos fornece em *Humano, Demasiado Humano*, um indício de suas inclinações positivas: “o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis”²⁸. Porém, a inspiração nietzschiana para instituir uma psicologia reveladora da história dos sentimentos morais não têm procedência na filosofia francesa do século XIX, mas naquela dos dois séculos anteriores a esse, representada pelos moralistas e escritores franceses²⁹.

²⁷ GM. Ibidem. p. 13. Prólogo & 7.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 47. & 37.

²⁹ Apesar de algumas discordâncias referentes aos conteúdos envolvidos em suas reflexões, Nietzsche identifica em Montaigne, La Rochefoucauld, Chamfot, Vauvernagues, Stendhal e Paul Bourget, a imagem personificada do psicólogo da moral, muito influente em sua obra: “o pensamento de Nietzsche nutria-se dos grandes escritores ou moralistas franceses (de Montaigne a Stendhal), pois a França é para ele o país da lucidez e da razão (em oposição à religiosidade alemã), da análise moral e do grande estilo clássico...” (RAYNAUD, Philippe. *Nietzschianismo*. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. II. p. 245.).

O fascínio que tais “mestres franceses do estudo da alma”³⁰ exercem sobre Nietzsche, deve-se ao fato de abdicarem de fundamentar a conduta humana em quaisquer teares metafísicos, os quais não levam em conta a realidade objetiva da mesma. Para eles, na esfera prática ocultam-se toda sorte de paixões, instintos e inclinações, sob a máscara social da dissimulação. Por tal aspecto, a convergência Nietzsche-moralistas franceses está posta: “todos eles, sem exceção, interessam-se pelo homem sem recorrer à metafísica ou à teologia”³¹. O selo desses filósofos está impresso na maneira nietzschiana de examinar a problemática da moral, funcionando também como ônus de seu espírito antigermânico.

Sabemos da inexistência de um consenso entre os intérpretes acerca da divisão do pensamento de Nietzsche em períodos marcados por temáticas ou posicionamentos predominantes³². Aqui seguimos a ótica de Scarlett Marton, a partir da qual os escritos nietzschianos podem ser divididos em três momentos: de 1870 a 1876, de 1876 a 1882, de 1882 a 1888. Segundo a mesma, tal divisão não implica a sustentação de que o pensamento nietzschiano seja compartimentado, não-confluyente, ou sem interconexões. Conforme a mencionada repartição para fins didáticos, a questão dos valores imbricada na hipótese genealógica condiz à terceira parte da obra, ou fase da *tresvaloração dos valores*. O Nietzsche tardio torna proeminente a investigação genealógica dos valores, oferecendo terreno à pergunta sobre o valor dos mesmos nas suas inquirições. As menções à palavra valor nos textos que antecedem tal período, participam do contexto inaugural da crítica da moral, mas somente nessa última fase adquirem uma posição de maior destaque.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Op. cit. p. 45. & 36.

³¹ MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. p. 76.

³² Quanto a essa questão, consultar MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. Introdução, págs. 34 a 38.

O filosofar nietzschiano como medicina da civilização, reconduz os valores aos seus lugares enquanto construtos meramente contingentes, uma vez que são produzidos e inoculados num contexto sócio-histórico. Dito resumidamente, os valores são construídos a partir de avaliações humanas, bastante humanas: “somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência”³³. Do cume de uma reflexão que retrata o mundo como um depósito de valores criados pelo homem (aquele que avalia), surge sua alcunha de filosofia dos valores, ou segundo outras interpretações, filosofia da avaliação.

Visto isso, o exame genealógico predispõe-se a investigar a origem dos valores morais e suas transfigurações, instrumentalizando-se de elementos históricos, psicológicos e etimológicos. Mais profundamente, a genealogia de Nietzsche é um procedimento de desconstrução de tudo que fora anteriormente corroborado em matéria moral e, concomitantemente, é o prognóstico da esterilidade metafísica de qualquer valor. O genealogista vislumbra a amoralidade dos fenômenos e fatos do mundo, observando toda a malha lexicográfica da moral como simples ferramenta interpretativa: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”³⁴. Logo, alguém interpreta e avalia; respectivamente, alguém é doador de sentido e instaurador de valores. Daí decorre a interrogação nietzschiana acerca de *quem?* interpreta e avalia, pois neste âmbito, a questão central repousa no fator determinante do valor dos valores: a avaliação.

De acordo com Nietzsche, o êxito do método genealógico (ao qual condiz a realização da crítica) está em verificar na origem a própria diferença, noutras palavras, a efetivação de forças exercendo seu domínio sobre forças dominadas, e por conseqüência, a

³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 12ª Edição. p. 86. *De Mil e Um Fitos*, I.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 173. & 108. Doravante, a referida obra será citada pela sigla BM.

configuração da hierarquia: “a origem é a diferença na origem, a diferença na origem é a *hierarquia*”³⁵. O elemento diferencial manifesta-se no exercício da vontade de poder, mediante a hierarquização momentânea entre uma vontade dominante e uma vontade dominada. Tais constatações refletem o caráter relacional com que Nietzsche concebe a vontade, interpretando-a sob o signo da multiplicidade: só há vontade na medida em que há outra vontade com a qual esteja relacionada, sendo a diferença o resultado dessa relação³⁶.

A diferença constitui a distância geradora de valores, e esses são os frutos da vontade de poder como impulso cósmico criador de interpretações e configurações. Cabe ao genealogista interpretar e avaliar as forças espontaneamente expressas, tendo em vista a designação de seu sentido e valor. Nesse ponto, a hermenêutica nietzschiana procura desvelar se as forças estatuem-se de maneira reativa ou ativa, e outrossim, pretende mostrar se os valores engendrados são afirmativos ou negativos. Para a viabilização desse projeto, faz-se necessária a patenteação de um critério legitimador da crítica dos valores, que seja propício à avaliação genealógica mas que, simultaneamente, não seja suscetível de avaliação alguma. Consoante as rumações nietzschianas, o único critério-valor que se estabelece por si próprio é a *vida*: “quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos obriga a instaurar valores, a vida mesma valora através de nós *quando* instauramos valores...”³⁷.

Nietzsche considera impossível uma avaliação do valor da vida pelo vivente, o que requereria um contraditório estar-fora dela mesma. Sendo assim, seu valor é incompreensível: “é

³⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). p. 15.

³⁶ DELEUZE entende por vontade em Nietzsche, a força que se relaciona com outra força, pois toda atuação da força se dá sobre outra força como fenômeno complexo (daí o pluralismo nietzschiano). O elemento diferencial nascido da digladição das forças (ou vontades), quando do exercer-se de uma força sobre outra, é, segundo esse viés interpretativo, a vontade de poder.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolo* – ou como filosofar com o martelo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. 2ª Edição. p. 37. V, & 5. Nesse sentido, quando Nietzsche apresenta-nos um critério, pode-se pensar que esteja instaurando um postulado. Todavia, isso não significa que enquanto tal a vida assume a posição de

preciso estender então completamente os dedos e tentar alcançar a apreensão dessa *finesse* admirável, *que consiste no fato de o valor da vida não poder ser avaliado*”³⁸. Enquanto tal, a vida não admite uma causa, um princípio, ela pressupõe tensão ininterrupta entre forças, pulsação desconexa provocada pelo incessante embate entre elas numa agonística: vida, devir, vontade de poder – um inexorável triunvirato nietzschiano. Nessa perspectiva: “a análise genealógica consiste em estudar justamente o valor positivo ou negativo do valor”³⁹.

Por conseguinte, o genealogista interpreta as forças referendado pelo valor da vida, traduzindo-as em afirmativas ou decadentes. Para Nietzsche, as standardizações da moral e os edifícios conceituais da filosofia, cujos solos são metafísicos, são todos aparelhos com os quais se nega a vida. O egipcismo (metáfora nietzschiana concernente à fomentação de conceitos que desconsideram a volubilidade intermitente do devir), sintoma parasitário nos filósofos, é a prova cabal de que “se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções”⁴⁰, apanágios de uma visão afirmativa da vida.

A prevalência de uma vontade sobre a outra é sempre averiguada como índice de fraqueza ou fortaleza dessa vontade que se impõe. Nietzsche consegue observar esse mecanismo, colocando-o em termos tipológicos: o forte e o fraco. Doravante, os registros históricos e filológicos permitirão a Nietzsche uma genealogia dos valores morais que concluirá a existência de duas histórias da moral: uma dependente da ótica dos fracos e outra da ótica dos fortes. Suas nomenclaturas já despontam em *Além do Bem e do Mal*: “há uma *moral dos senhores* e uma

postulado para um âmbito específico (do saber, da moral, da política,...), mas, é partindo de uma interpretação plural dela mesma que os valores podem ser demonstrados como elevados ou baixos e jamais verdadeiros ou falsos.

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolos* – ou como filosofar com o martelo. Op. cit. p. 18. II & 2.

³⁹ VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores: será o relativismo fatal?*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 75.

⁴⁰ GM. Ibidem. p. 67. II & 12.

moral de escravos”⁴¹. Nessa mesma obra, antecipando a pormenorizada investigação ulterior, Nietzsche conduz-nos a um diagnóstico genealógico preliminar: “as diferenciações morais de valor se originaram ou dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônica da sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau”⁴².

As aludidas tipologias fisiológicas aduzem-se de maneira diversa em infindas gradações, porém, ambas mantêm tonalidades marcantes perante suas oscilações. O indivíduo forte sintetiza o esbanjamento das energias vitais, desencadeando atividades instintivas expansivas de valorização da vida, e uma recalcitrante realização de domínio. O fraco é um combatente dos instintos de intensificação da vida, ancorando-se nas grades da tradição e de um espírito gregário reativo. Aquele transborda saúde, esse coagula a patologia. Sobre os últimos, Nietzsche sentencia: “os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos”⁴³.

Na *Genealogia da moral*, os mencionados tipos contracenam no ambiente das duas morais escavadas – a dos escravos e a dos senhores, concordes com a atestação nietzschiana de que todas as instâncias da realidade são manifestações de uma vontade de poder. Isso posto, as citadas morais não constituem caracteres estanques, fechados em si mesmos, mas espelham uma profusão de relações dinâmicas e jamais uma fixidez ontológica. Novamente, citamos *Além do Bem e do Mal*:

Acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior

⁴¹ BM. Op. cit. p. 172. & 260.

⁴² BM. Ibidem. p. 172. & 260.

⁴³ GM. Ibidem. p. 111. III & 14.

frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma* só alma⁴⁴.

Sob tais aspectos, compreende-se que o intento nietzschiano não concerne em delimitar categorias fixas, mas consiste em revelar tais segmentações edificadoras de valor como “estratificações tipológicas maleáveis que variam de acordo com o referencial ou as inúmeras características de cada grupo”⁴⁵. O reconhecimento dessas duas configurações morais será a mola propulsora de Nietzsche para a consumação do empreendimento genealógico que identificará a origem dos valores *bom* e *ruim*, e dos valores *bom* e *mau*.

2.3. O Prisma Nietzschiano sobre a Moral

A mais volumosa fatia de toda inquietude nietzschiana destina-se, sem dúvidas, à moral. Na espreita das instituições humanas e nos recônditos de seus alicerces, Nietzsche descortina a tácita atividade da moral com os olhos de “um ‘ser subterrâneo’ a trabalhar, um ser que perfura, que escava, *que solapa*”⁴⁶. Para ele, não basta desentranhar os *calcanhares de Aquiles* da moralidade, mas é preciso solapá-lo, dizimá-lo. Isso posto, se os moralistas clássicos jamais se souberam *moralistas*, por sua vez, Nietzsche está firmemente convicto de sua ousada postura: “eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*”⁴⁷. Portanto, a retratação da moral executada por Nietzsche é, à primeira vista, uma profunda estigmatização, uma denúncia estarrecedora, e jamais a edificação de qualquer proposta moral que possa ser simplesmente permutada por aquelas que vicejam.

⁴⁴ BM. Ibidem. p. 172. & 260.

⁴⁵ BARROS, Fernando R. de Moraes. Nietzsche a e genealogia do cristianismo. *Revista Filosofia*. Curitiba: PUCPR. 2000. p. 62.

⁴⁶ A. Op. cit. p. 9. & 1. Prólogo. Grifo nosso.

⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 110. IV, & 2.

No intuito de apresentar o referido prisma, dividimos o presente item em duas partes: moralidade do costume e genealogia da moral. Na primeira, denotar-se-á as preocupações nietzschianas com a origem e os preconceitos da moral, as quais dizem respeito ao embate inicial do filósofo com a temática, deslindando sobretudo a idéia-título desse sub-item. Na segunda, procederemos a uma descrição da exploração genealógica que traz à superfície a origem dos valores morais e as três principais formas do niilismo (ressentimento, má consciência e ideal ascético). Doravante, adentremos na segunda fase do pensamento nietzschiano, condizente às reflexões propedêuticas ao projeto genealógico do Nietzsche tardio.

2.3.1. *Moralidade do Costume*

Os prenúncios de uma referência historicizada às origens da moral, intimamente vinculada a um contorno antimetafísico do pensar, despontam em Nietzsche já em *Humano, Demasiado Humano*, constituindo desde então a tônica do percurso que sua filosofia não mais abandonará. A investigação da origem – que nasce sob o fascínio-desdém de uma bifurcação: moralistas franceses e positivismo científico – será a abordagem metodológica da qual Nietzsche não lançará mão até sua última obra. Isso não quer dizer que o propósito do discurso genealógico de fomentar uma história da moral não tenha sofrido variações nos seus componentes: Nietzsche, e o seu filosofar, experimentos prontos a transfigurar-se.

Desde o início de suas ‘ruminações’, Nietzsche empreende uma campanha contra a moral que a cada obra vai ganhando mais intensidade e profundidade. Em *Aurora*, convoca-nos a suspeitar da moral, a romper com a crença que depositamos nela, afirmando que a partir desse

livro “é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!*”⁴⁸. Impelindo-nos a uma rejeição da moral, pretende protagonizar uma auto-ultrapassagem, uma *auto-supressão da moral* (*Selbstaufhebung der Moral*), que implica o reconhecimento da caducidade dos valores morais institucionalizados, os quais denominou velhos ideais: “não desejamos voltar ao que consideramos superado e caduco, a algo ‘indigno de fé’, chame-se ele Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo”⁴⁹.

Nessa obra, constatamos as indicações nietzschianas de um problema crucial no homem: ter revestido o mundo de uma denotação ética, conferindo erroneamente a todas as coisas existentes uma intrínseca relação com a moral. Por negar-se a ver o mundo tal como ele é – sob a ótica do *pánta rei* heraclítico – o homem produziu rígidas construções conceituais, recobrando-o com estéreis teias morais. Clinicando sua época, Nietzsche divisa nela o enfraquecimento do poder do costume, referindo-se à demasiada refinação do sentimento de moralidade por meio de sua ontologização em claustros metafísicos: “o sentimento de moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou”⁵⁰. Por conta disso, criaram-se obstáculos que impediram um olhar aprofundado dos filósofos acerca da gênese da moral.

Segundo Nietzsche, somente houve e há moralidade enquanto obediência aos costumes soerguidos numa tradição. Para ele, os costumes “são a maneira *tradicional* de agir e avaliar”⁵¹. Quando da ausência de qualquer tradição que exija a obediência de um povo, simplesmente o fenômeno moral não existe. Assim sendo, Nietzsche pensa a moralidade como fenômeno engendrado num covil de indivíduos que se sujeitam aos costumes, obedecendo-os

⁴⁸ A. Ibidem. p. 13. & 4. Prólogo.

⁴⁹ A. Ibidem. p. 13. & 4. Prólogo.

⁵⁰ A. Ibidem. p. 17. I & 9.

⁵¹ A. Ibidem. p. 17. I & 9.

piamente: “ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida”⁵².

Posto o argumento, a análise genealógica traça suas investidas com a filologia, mediante a compreensão de que nos povos primitivos e instâncias primevas da humanidade, o conceito de pessoa má está ligado ao “de ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘imprevisível’”⁵³, ou seja, o “mau” é aquele que não obedece às determinações da tradição na qual se insere. O problemática da constituição dos valores morais, traduz nesse caso, a liberdade como algo imoral, quando um indivíduo quer apenas depender absolutamente de si em detrimento de uma tradição. Isso posto, agir moralmente não é estar somente atrelado a certos costumes, mas sacrificar-se a estes costumes, obedecê-los incondicionalmente.

Dentro do viés interpretativo nietzschiano, a origem da moralidade só pode ser pensada em vista do conceito-chave de obediência. Essa resulta do medo, que por sua vez promana de uma superstição, dando vazão à negação do indivíduo representada por uma humanidade de rebanho, temerosa por entreolhar suas ações sob a mira elevada de uma inteligência superior. Nesse cenário atua uma violentíssima crueldade que, por ironia, rima com a moralidade: “a análise da moral de Nietzsche segue por isso a tendência obsessiva de descobrir a crueldade primária escondida na moral”⁵⁴. O sujeito moral é o que se mantém na observância da lei tradicional, noutros termos, o que mais combate a si próprio num árduo conflito interno: obediência mais crueldade igual a moral, eis a equação nietzschiana.

Conforme tais perspectivas, Nietzsche percebe nas mais distintas morais uma transparente diferença, através da qual enxerga a “moralidade da *mais frequente obediência* e a

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 72. & 96.

⁵³ A. *Ibidem*. p. 17. I & 9.

⁵⁴ SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editora, 2002. p. 171.

da *mais difícil obediência*”⁵⁵. Sobre a última, mesmo requerendo uma postura flexível relacionada ao exercício do costume, jamais é em prol da efetivação dos impulsos originais do indivíduo ou de um desgarrar-se do costume que tal dificuldade é preconizada. Ambas desembocam no leito da *moralidade do costume*, pois tanto numa como noutra é a tradição que deve emergir e solenemente vigorar, coadunada à petrificação dos costumes por meio do sacrifício do sujeito. A única exceção para Nietzsche condiz à moral do autodomínio. Como nova via, tal moral conduz seus seguidores ao completo abandono da moralidade do costume pela realização da trajetória pessoal para a felicidade: “todos eles andam por um novo caminho, sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume – afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção”⁵⁶.

Nietzsche faz-nos entrever o quão arrefecedoras dos instintos vitais foram e são as injunções da moral do costume, e o tamanho do monstro que ela criativamente esculpiu: “sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu *má consciência*”⁵⁷. Com tal enunciação, Nietzsche revela-nos a passividade e submissão que encerra toda moralidade, pois, sob o prisma da subserviência, do domínio de uns sobre os outros, a moral constrói seus edifícios “como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’”⁵⁸. Para ele, tornamo-nos morais, exatamente porque não o somos; é uma sujeição sob todas as suas aparições que nos faz adentrar no mundo moral. Portanto, na sua sombra, o espírito gregário ilustrado pelos homens-ovelhas atua alvejando a expressão de forças

⁵⁵ A. Ibidem. p. 18. I & 9.

⁵⁶ A. Ibidem. p. 19. I & 9. A *moral do autodomínio* teria, segundo Nietzsche, seu berço na ética socrática e corresponderia às tentativas de muitos moralistas de fazer brotar do próprio indivíduo sua conduta por um domínio de si mesmo, algo que o apresentava como *mau* diante da autoridade do poder do costume. No mesmo aforismo: “para um virtuoso romano da velha cepa, todo *cristão*, que ‘antes de tudo cuidava de *sua própria salvação*’, – parecia mau”.

⁵⁷ A. Ibidem. p. 19. I & 9.

⁵⁸ BM. Ibidem. p. 25. & 19.

ativas constituintes da libertação do indivíduo: “a moral é uma *idiossincrasia de degenerados* que provocou muitos e indizíveis danos!...”⁵⁹.

Nietzsche divisa o caráter humano de mudar a percepção de como deve agir, sempre debilitando a legitimidade das ordenações consuetudinárias da qual é coadjuvante, o que constitui uma notável prova da desapareição do respeito pela moralidade do costume. Quanto aos julgamentos, nas mais antigas circunstâncias em que relações foram erigidas, amiúde partiram de representações ocasionais e no mais das vezes fortuitas entre um e outro indivíduo. Se me é útil é “bom”, se me é ruinoso é “mau”: daí a negação de que os juízos de valor morais correspondam a uma verdade substancial. A moral existe apenas em linguagem, como enganos, pelos quais enganamo-nos; ela atende à consolidação da consciência que nasce e se desenvolve com o cultivo dessa sujeição a um reduto lingüístico norteado por uma plêiade de valores mantenedores da tradição: “a trama humana é um sistema de comunicação, e consciência é uma espécie de subjugação do indivíduo por meio de sua inserção nessa estrutura de comunicação”⁶⁰.

A internalização da má consciência no sujeito não fora a única máscara com que atuou a crueldade apontada por Nietzsche. Houveram comunidades nas quais o bem-estar em demasia era desconfiável, o virtuoso seria o homem moral que se lança ao sofrimento e crueldade como reflexo do seu povo, para glória deste, e jamais para controlar e disciplinar a si próprio. Com isso, o sofrimento, a crueldade, a vingança, a negação da razão tinham-se por virtudes, enquanto “o bem-estar era perigo, a sede de saber era perigo, a paz era perigo, a compaixão era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína!”⁶¹. E ainda: “Na melhor época de Roma, um ato de

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolos* – ou como filosofar com o martelo. Op. cit. p. 38. V & 6.

⁶⁰ SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editora, 2002. p. 196.

⁶¹ A. *Ibidem*. p. 26. I & 18.

piedade, por exemplo, não é considerado nem bom nem mau, nem moral nem imoral”⁶², quando incitava um encômio, constatava-se algo semelhante ao desdém, pulverizado em alguma ação que seja reflexo do todo. Portanto, antes o *temor ao próximo* do que o amor ao próximo entre tais povos.

Nietzsche não vê na razão o poder de elidir os ditames da tradição, mas apenas na loucura vislumbra a possibilidade de rompimento e inovação. Noutra liame, assevera que a moralidade enquanto totalidade é um fenômeno animal: “o sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança, o homem tem em comum com os animais”⁶³. Quando nos controlamos desconsiderando certos impulsos instintivos, o fazemos atendendo à nossa própria proteção. Os animais não desejam se enganar ou se perder, assim como nós humanos, possuem um conhecimento de si. Eles criam formas para se relacionar em determinadas situações uns com os outros, para entender desde movimentos de adversários, a uma pacífica aproximação. Desse modo, Nietzsche conclui que as virtudes socráticas (a justiça, a inteligência, a proporção,...) são animais, efeito dos instintos no desenvolvimento de modos de obtenção de alimentos e formas de escapar dos inimigos. Logo, o prejudicial, após o aperfeiçoamento humano na natureza, diz respeito aos valores ruim e mau.

Noutra direção, salta às vistas a crítica nietzschiana a despeito da proposta moral cristã, a saber, o cristianismo e sua necessidade devem ser postos à prova, deve-se experimentar a vida abdicada dos preceitos cristãos. Para Nietzsche, o cristianismo seria a “medula ética do mundo ocidental”⁶⁴, pela implementação de um flagelo interior, autenticado por sua inversão de valores: Eros e Afrodite são, doravante, provocadores de torturas na consciência, vindos do

⁶² BM. Ibidem. p. 99. & 201.

⁶³ A. Ibidem. p. 30. I & 26.

⁶⁴ GIACIOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. (Folha Explica). p. 24.

inferno para martirizar os crentes quando se sentem excitados sexualmente. Ora, como foi capaz de tornar causa de infelicidade interior, sensações necessárias e normais que são atribuídas aos homens?

A tática cristã consistiu na prática do inculcamento, da subversão pela substituição, vejamos: “é preciso considerar mau o que deve ser combatido, conservado em certos limites ou, em algumas circunstâncias, banido por completo da mente”⁶⁵. Nietzsche percebe o quanto uma alma vulgar (ou tida assim anteriormente ao cristianismo) considera mau o inimigo. Eros como inimigo é contranatural, pois as sensações sexuais, as de piedade e as de adoração são, com efeito, aquelas que garantem um benfazejo entre um indivíduo e outro, consolidando um prazer estimulado instintivamente. Está posto o estratagema cristão que revolve valores os quais emanariam periclitantes perante sua empresa.

Nietzsche, nesse contexto de sua obra, rescreve as incursões da moralidade no pensamento ocidental, desbravando o conturbado *background* que a estrutura, e igualmente, postula a orquestração de superstições (rebentos do delírio) como constituintes da condição humana de deixar-se escapar da fatídica sufocação do costume, de libertar-se. No mais, o Nietzsche clínico radiografa os desdobramentos que vigoraram sob o nome de moral, preparando o golpe derradeiro (porquanto mais contundente) para a *Genealogia da Moral*.

2.3.2. *Genealogia da Moral*

A investigação genealógica nietzschiana atinge seu ápice nas três dissertações que compõem a referida obra. Nesta, comprova-se a cada período, um desnudamento fervoroso dos

⁶⁵ A. Ibidem. p. 59. I & 76.

ideais que alicerçam a moral, assim como a pormenorizada compreensão de uma dupla-face histórica de seus valores ditos fundamentais: bem e mal, bom e ruim. Nietzsche agora instrumentaliza-se da vontade de poder, orientando-se decididamente pela vida enquanto critério de determinação da validade dos construtos morais. Sua questão de primeira ordem é aqui tratada com a sutileza prospectiva de quem desce às profundezas e arranca-denota um fundo sem *fundo*⁶⁶.

De início, as asserções nietzschianas dirigem-se à origem histórico-filológica dos valores *bom* e *ruim*. Nos domínios das línguas, tais conceitos sofreram transformações exemplares: “em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’...”⁶⁷. Paralelamente, desenvolveu-se outro conceito elementar “que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’”⁶⁸. Na língua alemã, o exemplo dessa alteração dá-se claramente nos adjetivos *schlecht* (ruim) e *schlicht* (simples), os quais possuem uma identidade enquanto signo lingüístico, designando na sua origem o homem simples e comum que apenas tinha-se por desprezível quando da sua oposição ao nobre.

Os nobres declarados “bons”, assim eram posicionados pelo seu sentimento de superioridade, muitas vezes atrelado ao poder do qual usufruíam, ou então, como marca legítima de sua supremacia – no primeiro caso trata-se dos “comandantes”, “senhores” e “poderosos”, e no segundo caso, daqueles que “possuem”, que são “ricos”. Mas o interesse de Nietzsche aponta para “um traço típico do caráter”⁶⁹, situando aquele que profere a verdade (que é verdadeiro) como “bom e nobre” – principalmente entre os nobres gregos –, pairando enquanto fator

⁶⁶ Referência à idéia de fundamento (*Grund*).

⁶⁷ GM. Ibidem. p. 21. I, & 4.

⁶⁸ GM. Ibidem. p. 21. I, & 4.

⁶⁹ GM. Ibidem. p. 22. I, & 5.

diferenciador do homem comum (tido por mentiroso). Porém, com a queda da nobreza grega, os termos bom e nobre perdem sua designação concreta, passando a significar espiritualmente a aristocracia, o que resulta na permanência da oposição habitual entre aquele que é plebeu, inibido, covarde, e aquele considerado “bom”, como resquício do conceito de derivação nobiliárquica.

As contraposições conceituais passam outrossim pelos predicados fisiológicos dos povos. O conceito de mau (que no latim é confluyente com *malus*) podia aliar-se ao homem simples de uma derme escura e cabelos negros, tipo constitucional distinto dos povos considerados arianos: “a raça loura... dos conquistadores tornados senhores”⁷⁰. Por conseguinte, o antagonismo insurge na Europa de tempos idos, entre os nobres arianos detentores da bondade, da pureza, os pré-vitorianos, em oposição aos nativos pré-arianos de pele e cabelo escuros. Já a palavra latina *bonus* associava-se ao guerreiro, sobretudo entre os romanos, para os quais tal condição constituía a “bondade” de um homem. O próprio *Gut*, que em alemão significa “bom”, no entender de Nietzsche poderia correlacionar-se aos conceitos de “divino” ou “de estirpe divina”, os quais condizem com a linhagem nobre.

Partindo então do enfoque tipológico, Nietzsche pondera que a estruturação dos valores bom e ruim é fruto da representação psíquica do nobre como escultor de valores. Dimanam da auto-afirmação de sua própria excelência criadora de uma tábua axiológica: “a interioridade constrói a exterioridade pelo estabelecimento de valores, enquanto expressão da avaliação e, portanto, da interioridade”⁷¹. O sentimento de superioridade alinha-se à fomentação do valor por um *de-dentro-para-fora* propriamente afirmativo e criativo.

⁷⁰ GM. Ibidem. p. 22. I, & 5.

⁷¹ AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003. p. 60.

O tipo nobre (ou forte) instaura valores a partir de si. Vê-se a si mesmo como *bom*, pois sua fidalguia antecipa-se a qualquer avaliação de suas ações. Este reconhece-se entre os seus iguais, com os quais arvora um feixe de deveres como meros reguladores de suas relações. O *ruim* é justamente o não-nobre (ou fraco), ao qual o *bom* dirige um desdém distanciador, motivo essencial da oposição. Como Nietzsche enuncia: “o *pathos* da nobreza e da distância,... sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’”⁷². Cunhar nomes, assim concebe Nietzsche uma praxe de senhores: a gênese mesma da linguagem enquanto expressão de poder, a partir da qual o senhor inscreve sua marca nas coisas.

O panorama moral estatuído pelas mãos da perspectiva aristocrática, sofre uma densa transmutação através da *inversão* de percepção arquitetada e propalada pelos judeus: “aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles... por um ato *da mais espiritual vingança*”⁷³. Tal inversão, de incrível coerência na ótica nietzschiana, consolidou-se pela troca dos papéis e da posição do caráter entre nobre e plebeu, sendo o golpe desestabilizador dos valores aristocráticos: “com os judeus principia *a revolta dos escravos na moral*”⁷⁴.

Nietzsche apontou em *Além do Bem e do Mal*, o que na *Genealogia* constituiu uma rigorosa premissa hermenêutica: “nessa inversão de valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu”⁷⁵. Logo, ao simples, comum, pobre, miserável, toda bem-aventurança e benção; ao sofredor, ao doente, ao feio, ao que padece, a bondade e a beatitude: noutros termos, a predicação *bom*. Ser nobre é, nesse sentido, ser

⁷² GM. Ibidem. p. 19. I, & 2.

⁷³ GM. Ibidem. p. 25/ 26. I, & 7.

⁷⁴ GM. Ibidem. p. 26. I, & 7.

⁷⁵ BM. Ibidem. p. 95. & 195.

vil, ímpio, atroz, que cultiva a lascívia, e por tudo isso, *mau*. Nietzsche entende que o espírito de vingança (um tipo de manifestação da vontade de poder) do povo judeu, içou-se por um ódio horrendo à alteridade afirmativa da nobreza, ódio simultaneamente gerador de valores.

Com efeito, a distinção entre *bem* e *mal* origina-se não da auto-afirmação como índice de força e fidalguia, mas tão-somente por uma disposição extremamente negativa denominada *ressentimento*: “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”⁷⁶. Pela negação do diferente, de um “não-eu”, firma-se a tipologia moral escrava. É a autenticidade de inverter valores e o modo de estabelecê-los que vai personificá-la: ela inicia por um dirigir-se para fora e nunca ela mesma intenta afirmar-se a si própria. Seu nascedouro reclama um mundo externo ao qual deve se contrapor. Dessa maneira, “a transformação dos valores seria fruto do ressentimento dos homens fracos, que não podendo lutar contra os fortes, deles tentaram vingar-se através desse artifício”⁷⁷.

Destarte, a empresa escrava na moral realiza-se numa ação negativa que fornece uma outra indumentária à moral antecedente, confeccionada pelos seus próprios alfaiates: “sua ação é no fundo reação”⁷⁸. Assim, o até então *bom*, assume totalmente a designação de *mau*. A moral do ressentimento edificou-se e triunfou ao usufruir de um paralogismo: “tu és mau; eu sou o contrário daquilo que tu és; portanto, eu sou bom”⁷⁹. A reviravolta psicológica judaica constituiu, para Nietzsche, uma maquinação a serviço de uma vontade de poder criadora de uma outra compreensão da moral: “foi Nietzsche quem descobriu, na psicologia, que o ressentimento

⁷⁶ GM. Ibidem. p. 28/ 29. I, & 10.

⁷⁷ MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. p. 91.

⁷⁸ GM. Ibidem. p. 29. I, & 10.

⁷⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). p. 184.

suscitado pela impotência, pode, debaixo da ação da vontade de poder, chegar a ser criador, engendrar valores, ideais, interpretações”⁸⁰.

A *reação* que ancora a moral dos escravos é desabonada por Nietzsche, que não a vê como reação cabal, a qual deveria inaugurar uma supressão desse modelo axiológico. Todos os valores dessa moral são, para o mesmo, meramente utilitários na sua primazia por consentir suportabilidade à existência dos escravos, por conseguinte, trata-se de uma moral da utilidade. É a internalização da culpa e da *má consciência* que são considerados fatores legitimadores dessa moralidade, fatores estes advindos do campo religioso que aparecem numa simbiose com a moral, mormente o cristianismo, elemento intensificador da fraqueza.

Nietzsche mostra o quanto essa subversão redentora do judaísmo foi difundida numa pandemia nutrida pelo cristianismo. O homem fraco cria-imagina o cadafalso de sua vingança, não logra singularizar-se enquanto força: reprime-se, comprimindo cruelmente seus impulsos vitais. O ressentimento é introjetado sob o mastro da ilusão silenciadora das turbulências instintivas. Já não se trata mais de negar o forte, mas de negar-se a si mesmo, acusar-se a si próprio. Medra a planta da má consciência e com ela a *minha* culpabilidade e a do mundo: “‘minha culpa’, que o cristianismo tanto cultivou, refina e explora”⁸¹.

A má consciência desenvolveu-se a partir da idéia de *culpa*, a qual, por sua vez, origina-se na idéia de *dívida*. Nietzsche vê na raiz da idéia de uma consciência culposa de si a noção de castigo enquanto *reparação*, fruto de uma assimétrica relação entre credor e devedor. No desenrolar-se dessa relação, Nietzsche percebe um modo de apropriação do outro que faz jus à situação vivenciada por ambos, bem como as suas condições sociais. Essas últimas implicam no

⁸⁰ JASPERS, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Deucalión, 1955. p. 37. “*Es Nietzsche quem descubrió, en psicología, que el resentimiento suscitado por la impotencia, puede, bajo la acción de la voluntad de poder, llegar a ser creador, engendrar valores, ideales, interpretaciones*”.

⁸¹ GILES, Thomas Ransom. *Nietzsche no limiar do século XXI*. São Paulo: E.P.U., 2003. p. 34.

reparo do dano causado ao credor por doação de bens, terras, complementações com pecúnia. Entrementes, o não acerto da prestação de contas, entrega ao credor um *direito de senhores*, dada a punição estabelecida por este ao devedor.

Assim sendo, tanto a recompensa (advinda de compensações), quanto a reparação, ocasionam no credor uma *satisfação íntima*, “a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente”⁸². Mesmo quando o ato punitivo é já da alçada das “autoridades”, o direito à crueldade lhe é garantido. No mais, a constatação nietzschiana do surgimento da culpabilidade a partir da relação credor-devedor, (início da medição entre uma e outra pessoa), expressa o fenômeno fincado até os dias atuais do “cada coisa tem seu preço”⁸³. Tanto que das comunidades mais remotas até as hodiernas, tal relação permanece, salvaguardada pelo acordo coexistencial que visa abolir abusos e infrações em vista de um comprometimento coletivo. Para Nietzsche, a comunidade é o credor, e aquele que quebra o acordo, o infrator, logo, “o criminoso é um devedor”⁸⁴. Emerge então, a genealogia do conceito de justiça, derivado diretamente da idéia de *vingança*, o que constitui para o nosso autor, uma mera permuta de nomes que autentica a sacralização da vingança como justiça.

É no homem reativo, inventor da fraude da consciência (má-consciência), que a justiça aduz-se, irreversivelmente, como atitude positiva e ônus de elevação do espírito. Da justiça concebida por Nietzsche, o homem ativo revela-se um exemplo por não avaliar seu objeto em absoluto; sua agressividade, coragem e força fá-lo olhar mais livremente, sem amarras. O homem de rebanho, portador da atitude psicológica que o desviou tacitamente dentro de uma moral escrava, torna-se o invólucro em que respira a má-consciência.

⁸² GM. Ibidem. p. 54. II, & 5.

⁸³ GM. Ibidem. p. 60. II, & 8.

⁸⁴ GM. Ibidem. p. 61. II, & 9.

Nietzsche vê nos bastiões que estatuíram o Estado, o Direito, as cristalizações morais, a degenerescência e o arrefecimento dos instintos, os quais na sua ânsia de desabrochar, foram atrozmente repelidos para dentro, voltaram-se para o próprio indivíduo: “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má-consciência”⁸⁵. Essa desnaturação entrelaça-se com os grilhões da cultura e provoca o adoecimento do homem pelo homem, na seguinte escala sintomatológica: abrandamento dos impulsos, domesticação e conseqüente *taedium vitae*.

As ‘ruminações’ nietzschianas apontam ainda um dispositivo fundamental que torna suportável a má consciência e o ressentimento: o ideal ascético. Na interpretação nietzschiana, “o ideal ascético exprime a vontade que faz triunfar as forças reativas”⁸⁶. O que há na comunhão desses dois aspectos (ressentimento e má consciência) é uma vontade de poder em simulacro, produtora da quimera de um outro mundo (a partir do qual a ascese obtém sentido). Com este, legitima-se a depreciação dos instintos vitais e prostra-se a vida ativa, consumando o *niilismo*. Nesse âmbito, a vontade enquanto ideal ascético, é *vontade de nada* e o sacerdote ascético não é parasitário das forças reativas, ele as dirige, fá-las prevalecer: “o sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão”⁸⁷.

Ressentimento, má consciência e ideal ascético são, segundo Nietzsche, as três principais *formas do niilismo*, desde o momento em que favorecem e estandardizam a negação da vida e a depreciação da existência. Quaisquer representações metafísicas que sustentem

⁸⁵ GM. Ibidem. p. 73. II, & 16.

⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora. (s.d). p.217.

⁸⁷ GM. Ibidem. p. 110. III, & 13. Dessa maneira, “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (GM. Ibidem. p. 109. III, & 13.).

dicotomias, tendências sorrateiras de submeter a vida e o mundo deviniente à condição de sub-reptício, não-verdadeiro, aparente, fenomênico, são na acepção nietzschiana, configurações do niilismo. A vida flagela-se perante as construções filosóficas desde Platão, o que implica para Nietzsche o “reconhecimento da dinâmica da história do Ocidente, interpretada como decadência, como história do platonismo-niilismo”⁸⁸.

Nietzsche nos fala de feições do niilismo, algumas estritamente associadas às formas cautelosamente analisadas na *Genealogia*, dentre elas situamos o niilismo *passivo*, *o ativo* e *o estático*. O primeiro é designado, de início, por niilismo negativo, caracterizado pelo valor de nada que é entregue à vida. Tal valor provém dos valores superiores fictícios, os quais exprimem uma vontade de nada⁸⁹. Na mesma linha, surge o niilismo reactivo, como prolongamento do negativo, implicando uma reação contra os valores metafísicos e a sua validade. O niilismo passivo constitui o estágio extremo do niilismo reactivo, considerando-se que “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”⁹⁰ – neste patamar, o mais representativo exemplo é a filosofia de Schopenhauer.

O segundo é o niilismo ativo, decorrente do espírito num alto grau de potência, é o catalisador da destruição que erradica a existência de qualquer verdade, portanto, é considerado extremo. O último, chamado niilismo estático, torna positivo o caráter negativo inerente ao niilismo, reconhecendo enquanto ponto fundamental de tudo aquilo que existe a vontade de poder: “ao conseguir abrir caminho afirmativo, o niilismo supera sua limitação e se completa”⁹¹.

⁸⁸ VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 55.

⁸⁹ Em Nietzsche, o nada expressa-se pelos artifícios metafísicos construídos com vistas à total depreciação da vida, portanto, possui um caráter de valor negativo da própria existência.

⁹⁰ GM. Ibidem. p. 149. III, & 28.

⁹¹ VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 62. Segundo Volpi, Nietzsche reivindicara esse niilismo como seu, denominando-o *niilismo clássico*.

A engrenagem histórica sugere tais conformações do niilismo, porém Nietzsche apenas advoga dessa última, a qual dilapida edifícios metafísicos.

A institucionalização psíquica do negativo tem sua aparição primeva na postura do ressentido que engendra valores contrários à visão dos exaltadores da vida, daqueles que se abastecem de energia vital, cultivando sua auto-afirmação. A introjeção do negativo indica que todas as vicissitudes no homem devem ser vituperadas – ‘eu’ sou o meu próprio problema junto a esse mundo –, a instalação da culpa fabrica a má consciência, operando uma cisão no homem que agora nega em si mesmo as manifestações da pulsação vital. Por fim, algo tem que servir de garantia, segurança, algo que mantenha incólume a estrutura gregária na qual é ovelha entre ovelhas: eis o ideal ascético. No centro de seus *modos de plasmar-se*, esse triunvirato do niilismo intenta somente uma coisa: aniquilar a vida.

Mediante as asserções até aqui expostas, tendo registrado as considerações de Nietzsche acerca da moral, adentraremos numa análise mais específica das questões que pontuam o significado do conceito de crítica e da atitude crítica vinculados às orientações do pensamento kantiano e nietzschiano.

2.4. Os Porquês de um *Redimensionamento* da Crítica

Muitas linhas de interpretação na História da Filosofia procuraram ater-se às relações subsistentes entre as reflexões de Kant e Nietzsche, admitindo possibilidades diversas de perfilá-los como adversários ou partícipes do mesmo ambiente na esfera das idéias. No desenrolar dessas conclusões, tratadistas vêm praticamente em Nietzsche, um Kant do século XIX, já outros preferem retratar aquele como veemente detrator do último. Tais verticalizações sugerem traços hermenêuticos bem particulares, notadamente exequíveis. Contudo, incumbimo-nos de analisar

no presente momento da pesquisa os motivos para se pensar a crítica radical nietzschiana enquanto instrumento filosófico distinto da concepção de crítica imortalizada pelo mais ilustre *Aufklärer*, Kant.

Noutras palavras, a mencionada distinção abre espaço à nossa suposição de um *redimensionamento* da idéia crítica oriunda do discurso da *Aufklärung*, redimensionamento este protagonizado pelo filosofar nietzschiano⁹². Primeiramente, é indispensável clarificar o que pretendemos designar com o referido termo, explicitando seu sentido e as justificativas para sua escolha. Em segundo lugar, traremos alguns apontamentos que possam autenticar e legitimar a perspectiva a que tentaremos denotar.

Mediante o enquadramento de nossa compreensão, redimensionar significa *reposicionar a dimensão avaliável*. Operar um redimensionamento é o mesmo que *recolocar a extensão que deve ser avaliada*, e dessa maneira, proceder a uma mudança de direção visando a implementação de uma avaliação outra.

Presumimos o uso do verbo redimensionar enquanto ferramenta elucidativa favorável ao deslindamento do manuseio que Nietzsche faz da crítica, ressaltando a transformação da concepção da mesma quando comparada àquela subsistente no discurso kantiano. Importa-nos

⁹² Utilizaremos a palavra redimensionamento conforme sua compreensão habitual, encontrada na lexicografia costumeira. Partindo disso, tal palavra designa “ato ou efeito de redimensionar; novo dimensionamento” (HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Sales. *Dicionário houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001. p. 2047.), que por sua vez têm no seu radical o termo dimensão. O conceito de dimensão, sob a ótica dos matemáticos e físicos, diz respeito à “extensão mensurável que determina a porção de espaço ocupada por um corpo” (HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Sales. *Dicionário houaiss de língua portuguesa*. Op. cit. p. 1042.). Seguindo esse viés interpretativo, dimensão indica espaço circunscrito porquanto passível de mensuração. Logo, redimensionar quer dizer calcular novamente uma dimensão anteriormente calculada com vistas a um uso ou objeto. Noutro enquadramento semântico, a Filosofia corrobora um conceito de dimensão destinado a uma aplicação diferente: “entende-se por esse termo todo plano, grau ou direção no qual se possa efetuar uma investigação ou realizar uma ação” (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 277.). Dimensionar guarda relações com posicionar, direcionar, explicitar o nível, o ângulo a ser tomado (diríamos, posicionar *o onde* da atividade filosófica). Assim sendo, é bastante peculiar a este verbo a idéia de um espaço (extensão) ou de um âmbito a ser posto, a ser determinado (a partir desse horizonte, suscita-se um tácito vínculo com a compreensão advinda da Matemática e da Física). Por conseguinte, extraímos das ciências rigorosas e do cerne filosófico dois sentidos para o termo dimensão que se avizinham através da alusão direta a uma circunscrição

desvelar essa transfiguração do conceito de crítica (ou da idéia crítica em Filosofia), vislumbrando em Nietzsche um *redimensionado* da acepção kantiana do mesmo. Naturalmente, será impreterível durante a realização do trajeto investigativo, aludir às concepções de filosofia em Kant e Nietzsche, bem como acompanhá-los nalgumas paragens epistemológicas, pois, sabemos que, em primeiro plano, a questão crítica está intimamente associada à teoria do conhecimento⁹³.

É sobretudo numa argumentação deleuzeana que o tema vem à tona, recebendo expressa proeminência em seu comentário: “um dos *móbeis principais* da obra de Nietzsche é mesmo que Kant não empreendeu a verdadeira crítica, porque não soube colocar o problema em termos de valores”⁹⁴. Deleuze lança-se à filosofia nietzschiana alvitando um olhar pertinente sobre o diálogo de Nietzsche com Kant, enfatizando a discrepância existente em suas respectivas formas de estabelecer a crítica. Para ele, ao salientar a relevância de uma crítica do valor dos valores, Nietzsche autentica sua batalha contra os espíritos filosóficos da modernidade, e particularmente, contra Kant: “o filósofo é um genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant”⁹⁵.

Na *Crítica da Razão Pura*, a crítica kantiana dimensiona na razão, por intermédio da mesma, os limites concernentes à cognoscibilidade, promovendo um cerceamento de nossa faculdade a partir do qual emergem as condições de possibilidade condizentes ao conhecer (a

espacial, a saber: extensão sujeita a uma delimitação quantificável, e patamar ou rumo concernente a uma análise ou realização de um ato.

⁹³ A crítica filosófica inaugurada por Kant possui o caráter de recurso metodológico propício à confecção de sua teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*). Portanto, o marco inicial da discussão acerca da crítica diz respeito a este campo, ao qual dedicaremos algumas deferências.

⁹⁴ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora. (s.d). p. 05. Grifo nosso. Na interpretação deleuzeana, Nietzsche tentou refazer a *Crítica da Razão Pura* nas três dissertações da *Genealogia da Moral*. Na primeira dissertação, Deleuze aponta um *paralogismo* do ressentimento a partir do qual a força é segregada daquilo que ela pode; na segunda, uma *antinomia* da má consciência espelhada na reviravolta da força contra si mesma; e na última, o *ideal* ascético corresponde ao aparelho ficcional que abarca as prestidigitações morais e epistemológicas.

⁹⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Op. cit. p. 07.

sensibilidade recebe o dado sensível e o entendimento aplica-lhe suas categorias apriorísticas, por conseqüência, produz-se a síntese). A objetividade, de acordo com Kant, restringe-se meramente ao mundo fenomênico, único acessível à sensibilidade, logo, único com o qual trabalham as tábuas puras do entendimento. O esforço crítico nesse contexto intenta dar conta da pergunta *o que posso saber?* e somente o faz ao avaliar – sem transbordar a esfera mesma da razão – a estrutura interna da razão.

A estigmatização nietzschiana a tal projeto predica-se por várias frentes de ataque, ao menos a pertinácia da suspeita direcionada ao filósofo königsberguiano parece ser a tônica mais visível: “não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto ‘conhecesse’ seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo?”⁹⁶. Nietzsche considera a crítica imanente de Kant um empreendimento equivocado e outrossim composto por um camuflado interesse subliminar. Vejamos uma passagem de *Aurora*, em que Nietzsche reporta-se a Kant:

A fim de criar um espaço para seu ‘reino moral’, ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico – para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: *não teria necessitado dela*, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o ‘mundo moral’ inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão – ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão!⁹⁷.

Destroçar a credibilidade desse modo de conceber a crítica, que à guisa de Nietzsche, situa Kant como simples advogado de uma solidificação insofismável da moral, significa destituir a própria razão (mesmo cindida) da condição de faculdade imparcial que penetra no âmbito de si mesma num legítimo descortinar de suas instâncias. Por isso, o que é logicamente válido

⁹⁶ A. Ibidem. p. 11. Prólogo & 3.

⁹⁷ A. Ibidem. p. 12. Prólogo & 3.

(enquanto verdadeiro ou falso) depende do fato de uma confiabilidade atrelada a essa validade. Entrementes, *quem* concede essa validade? Não seria preciso atribuir uma certa *confiança* a este doador? Nietzsche expõe o problema do seguinte modo: “os juízos de valor *lógicos* não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*”⁹⁸.

Um flagrante equívoco kantiano, conforme as asserções nietzschianas, é ter predicado a razão de uma indefectível confiança de fundo moral e com isso, sustentar sem contestações a possibilidade do conhecer: “nesse sentido, a empresa crítica é marcada por uma petição de princípio: é impossível pretender ‘conhecer o conhecimento’ sem tomar como pressuposto a possibilidade do conhecimento, o conhecimento como um *fato*”⁹⁹. Nesse sentido, pode-se assertivar com Nietzsche que, apesar da “afirmação kantiana da extensão e profundidade de sua crítica, efetivou-se, em linhas gerais, uma *defesa do criticado*”¹⁰⁰. Kant em nenhum momento questiona a factibilidade da existência de algo a ser conhecido, de uma prática a ser seguida e enquanto derivação dessa prática, algo a ser esperado. Na elucidação de Deleuze:

Quem pode acreditar que Kant restaurou a crítica ou encontrou a idéia de um filósofo legislador? Kant denuncia as falsas pretensões ao conhecimento, mas não põe em causa o ideal de conhecer; denuncia a falsa moral, mas não põe em questão as pretensões da moralidade nem a natureza e a origem dos seus valores¹⁰¹.

⁹⁸ A. Ibidem. p. 13. Prólogo & 4.

⁹⁹ ROCHA, Sílvia P. V. *Os abismos da suspeita – nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 165.

¹⁰⁰ AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003. p. 35. Grifo nosso.

¹⁰¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989. p. 20.

A insuficiência da crítica kantiana provém de sua atitude de manter intocáveis valores tão caros à Filosofia, pois ela “deixa intactos os dois conceitos que fixam e dão forma à questão mais radical: o da razão e o da verdade”¹⁰². Diríamos então, sob a tutela de Nietzsche, que o empreendimento crítico de Kant não passaria de “política de compromisso: antes de partir para a guerra partilha-se já as esferas de influência”¹⁰³. Desprovido-se da instauração de uma crítica que esteja obrigada a respaldar valores estabelecidos, Nietzsche evoca um posicionamento crítico-iconoclasta, com o qual não pretende ajoelhar-se perante qualquer valor em voga.

A crítica nietzschiana dos valores instaura-se na medida em que representa definitivamente uma *inversão*, uma *subversão*, dito de outro modo, um redimensionamento: “a noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores”¹⁰⁴. Que valores vicejam com vistas à configuração e à manutenção de uma dada de realidade? Que valor impera na avaliação efetivada em prol da sustentação de um tal padrão de realidade? Deleuze enxerga em Nietzsche o promotor da crítica em seu mais autêntico clímax: “a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, constitui a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total”¹⁰⁵.

Com Nietzsche, não é mais o poder da razão que deve ser avaliado como garantia de uma chancela delimitadora, mas é o próprio valor entranhado nos bastidores da razão, motivo de sua entronização e fixação, que passa a ser objeto de crítica. Portanto, o esforço filosófico nietzschiano pretende levar às últimas conseqüências uma postura antidogmática, a qual Kant não

¹⁰² REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993. p. 16. “...deja intactos los dos conceptos que plantan y dan forma a la cuestión más radical: el de la razón y el de verdad”.

¹⁰³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-Editora. (s.d.). p. 135.

¹⁰⁴ MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. p. 79.

¹⁰⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Op. cit. p. 06.

conseguiu alcançar: “a filosofia kantiana não é uma verdadeira crítica porque ela trata apenas do conteúdo ‘dogmático’ das crenças teológicas ou metafísicas, sem atingir o ideal que lhe corresponde”¹⁰⁶. Por sua vez, o martelo crítico nietzschiano almeja ir mais além, fazendo desabrochar os *ideais* que alicerçam os sistemas filosóficos, e nesse caso, a filosofia crítica.

A dimensão em que se exerce a crítica não concerne mais à mera razão fechada em si mesma. Nietzsche coloca a dimensão avaliável da crítica no antro da criação de valores, abdicando de quaisquer critérios que suscitem avaliações preestabelecidas, logo, que dependam de algum valor. Elegendo a vida como único critério factível a uma avaliação do valor dos valores, ele discrepa de Kant, pois não concede ao próprio objeto criticado a patente de critério para a realização da crítica.

Dessa perspectiva, Nietzsche qualifica a dimensão crítica como aquela pela qual os valores arrefecedores da vida são golpeados e, principalmente, são plasmados novos valores. Nesse ponto, a crítica confunde-se com a própria atividade filosófica e o filósofo com um assíduo experimentador de novas conformações do pensamento: “filosofia é, antes de mais nada, criação de valores; portanto, quem se limita a fundar valores já estabelecidos nada mais seria do que trabalhador filosófico”¹⁰⁷. Transparece-nos bastante a rejeição de Nietzsche à postura crítica herdada de Kant, quando numa passagem de *Além do Bem e do Mal* afirma: “os críticos são instrumentos dos filósofos, e por isso, por serem instrumentos, estão longe de ser filósofos! Também o grande chinês de Königsberg foi apenas um grande crítico”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ RAYNAUD, Philippe. *Nietzsche*. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. II. p. 242.

¹⁰⁷ MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. p. 104. Nietzsche denomina Kant e Hegel “os trabalhadores filosóficos” (BM. Ibidem. p. 118. & 211.); menciona a ambos entre outros filósofos como “fabricantes de véus” (NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 105. O Caso Wagner, & 3.).

¹⁰⁸ BM. Ibidem. p. 117. & 210. *O grande chinês de Königsberg*, alcunha dada a Kant por Nietzsche, devido à estaticidade dos conceitos kantianos do dever, do bem-em-si e da virtude, por serem todos impessoais e universais na sua validade, os quais estão a serviço da declinação dos valores vitais. Nietzsche compara à felicidade chinesa todas

O redimensionamento da crítica justifica-se então sob os seguintes prismas: primeiro, inocula decididamente a investigação na direção dos valores subjacentes às avaliações (ou interpretações), bem como na direção das avaliações subjacentes aos valores. Logo, nada pressupõe como preestabelecido senão a vida, ponto de partida na identificação de perspectivas fortes ou fracas, ativas ou reativas. Em segundo lugar, crítica em Nietzsche é sinônimo de processo criador intrínseco à Filosofia: “os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘*assim deve ser!*’”¹⁰⁹. Destarte, a empresa crítica nietzschiana não se presta à legitimação de valores recebidos (ou ideais vicejantes), haja vista que os recusa a favor da atitude plástica de uma vontade de potência.

E particularmente, a dilapidação da verdade enquanto valor supremo e da vontade que lhe é depositária, são, ao mesmo tempo em Nietzsche, uma transformação da visão e um aprofundamento crítico. Isso posto, a própria inquirição do valor da verdade revela-se ilustrativa a um redimensionar: “a vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão...*”¹¹⁰. Cômico de que no fundo de todo aparato gnosiológico respira o sentido da segurança e da perpetuação de um paradigma existencial confortador, Nietzsche desnuda o comportamento dos filósofos em sua ânsia pela verdade: “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”¹¹¹.

as ditas quimeras de Kant. Para Nietzsche, a China é o país em que a mudança cedeu lugar para estagnação, daí decorre a analogia. Acerca da questão, veja-se nota 118/ p. 240, de *Além do Bem e do Mal*, tradução de Paulo César de Souza (com a qual trabalhamos).

¹⁰⁹ BM. Ibidem. p. 118. & 211. Ainda no mesmo aforismo: “seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*”.

¹¹⁰ GM. Ibidem. p. 140. III & 24.

¹¹¹ BM. Ibidem. p. 11. & 3.

O tormento e a insuportabilidade da existência afogariam o homem no aturdimento se não houvessem os subterfúgios da identidade, da unidade, do presumível, do não-deviniente, inventados e inventariados pela vontade de verdade para acomodar-lhe: “o vivente só pode persistir na existência sob a condição de acreditar em coisas delimitáveis, duráveis, ou seja, apelando continuamente para o *horizonte da verdade*”¹¹². Nietzsche, partindo de tal denúncia, promove uma de suas descobertas mais originais: sob a égide de toda parafernália conceitual de grande parte dos filósofos, escondem-se silenciosas suas intenções morais e com elas a manutenção de valores: “de fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral ele quer chegar?”¹¹³. Em suma, a suspeita da filosofia nietzschiana verte-se em alerta, para logo depois denotar o verme na fruta: as tentativas filosóficas de instauração da verdade no decorrer da história do pensamento humano são, no fundo, permeadas por um absconso (ou inaudito) interesse moral.

Nesse prisma, a crítica da vontade de verdade, enquanto posicionamento indissociável da crítica dos valores, compreende uma densa penetração no subsolo moral onde arvora-se essa mesma vontade, a fim de que possam revelar-se os valores, ideais e preconceitos morais ali imbricados, os quais foram intocados pelo empreendimento crítico kantiano. Segundo Oswaldo Giacoia Júnior, as insuficiências da crítica tradicional (da *Aufklärung*) revelam-se pela ausência de um comprometimento com a honestidade intelectual¹¹⁴, e com a não elaboração da

¹¹² ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, Nº 01, p. 07-32, 1996. Grifo nosso.

¹¹³ BM. *Ibidem*. p. 13. & 6.

¹¹⁴ Quanto a isso, reforçamos com o próprio Nietzsche: “Nossa honestidade, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, nosso limite nossa estupidez! Toda virtude tende à estupidez, toda estupidez à virtude” (BM. *Ibidem*. p. 133. & 227.).

pergunta em torno dos valores subjacentes à vontade de verdade. Enredada pelo fascínio e sedução da moral, a crítica epistemológica é destituída de seu suposto caráter emancipatório:

... a crítica do conhecimento não quebra o encantamento enquanto não se opera um retorno contra si mesmo da honestidade intelectual, enquanto a consciência filosófica não formula a pergunta pelo valor dos valores morais a que ela própria deve sua origem e seu vigor¹¹⁵.

Doravante, “o ponto de vista da crítica do conhecimento foi, até aqui, apenas pseudo-radical, que a verdadeira crítica é a crítica das valorações, das estimativas morais de valor”¹¹⁶. Logo, as razões para uma contraposição de Nietzsche à moral kantiana devem-se à compreensão mesma de sua inversão do fenômeno crítico. Dessa forma, Nietzsche parece-nos um pseudo-continuidor da *Aufklärung*, pois em nome de um esclarecimento sem metafísica, lança a *Aufklärung* contra si mesma. O diálogo travado com o Kant moralista é um repertório de referências à redimensionada crítica nietzschiana. Tal diálogo é o que tentaremos mostrar mais adiante.

¹¹⁵ GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Unicamp, 1997. p. 141.

¹¹⁶ GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Op. cit. p. 141.

III - A Crítica de Nietzsche à Moral Kantiana

3.1. Contra a Fundamentação Metafísica da Moral

As cristalizações oriundas da metafísica revelaram sempre, de um modo ou de outro, uma busca intermitente pelo princípio, pela unidade, pelo ser: uma corrida incessante operada no pensamento com o intuito de fixar esse “algo” primordial, esse termo único que abarque diferença e identidade. O primado ontológico, arvorado e protagonizado pelos gregos (desde Parmênides), é compreendido nesse âmbito por uma interface entre o pensar puramente abstrato e o próprio ser. Baseado nessa consideração, o discurso metafísico esteve concentrado em resolver o dilema da esfera do ser, que comportaria a permanência identitária, frente a uma esfera ôntica e seu caráter efêmero.

Na modernidade, o racionalismo cartesiano demarca o novo patamar desse “algo”, ao referir o alcance da verdade à *res cogitans*, inaugurando o discurso da subjetividade. Tomando para si o trono que antes era do ser, a razão instala-se na base das construções da modernidade, adquirindo sintomas metafísicos de outrora: “esta (a razão) assume a herança da metafísica na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e a precedência da idéia frente à matéria”¹. Essa primazia de uma racionalidade dominadora do real, auto-referente e logocêntrica é a tônica de tal período, pois, no tentame de deslindar as possibilidades da própria filosofia, os filósofos volveram-se para o sujeito, promovendo um desnudamento de seu aparelho gnosiológico.

Nietzsche é um dos primeiros a esgrimir abertamente contra o comportamento filosófico de seus antecessores no que diz respeito à postulação irrefreável de uma unidade, ou

¹ HABERMAS, Jürgen. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1990. p. 41.

princípio, ou qualquer tentativa de enquadramento do real num fulcro referencial fixo. Noutros termos, Nietzsche é um combatente explícito da noção de fundamento (*Grund*), até porque em suas rumações a reificação da causalidade (idéia demasiado cara a um *tipo de pensar* ligado ao trabalho de fundamentação) é posta em xeque. Nas suas palavras:

Não se deve *coisificar* erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’, como fizeram os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente ‘naturaliza’ no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que ‘produza efeito’; deve-se utilizar a ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação².

Por meio dessas asserções, é possível divisar Kant, como um dos principais interlocutores de Nietzsche, tanto no que tange à concepção dualista da causalidade no seio de sua filosofia moral, quanto no tocante à sua inserção no pensamento da *Grundlegung*. Nietzsche rechaça a causalidade como ferramenta fidedigna de leitura das ocorrências no mundo. Para ele, o reducionismo implicado nessa visão é simples produto de prestidigitação, de uma transposição imagética do homem ao mundo. Portanto, “causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes”³.

Como é possível pensar então em fundamentos imperecíveis postos num *fora* desse fluxo ininterrupto, que possam servir-lhe de causa? Nietzsche talvez responderia: como o artista decadente ao pintar um quadro inteligível frente ao qual, fraudulentamente, ajoelha-se a vida. As pretensões filosóficas de estabelecer o *Grund*, de determinar a partir dele, as condições de cognoscibilidade, as dimensões teleológicas, os meandros para o progresso: Nietzsche quer não

² BM. Ibidem. p. 27. & 21.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 140. & 112.

apenas abdicar da orientação persuasiva que tal pretensão imprime, mas deseja igualmente declará-la fraca, reativa, niilista.

Por assim dizer, à filosofia nietzschiana pertence o levante mais escancarado em desfavor dos padrões do pensamento moderno e, por conseguinte, da reedição do fundamento. Gianni Vattimo contempla essa questão com afinco, afirmando serem Nietzsche e Heidegger, por recusarem o paradigma de assunção ao fundamento (*Grund*), os pensadores pós-modernos *par excellence*:

...a noção de fundamento, e de pensamento como fundação e acesso ao fundamento, é radicalmente posta em discussão por Nietzsche e Heidegger. Eles se acham, assim, por um lado, na condição de terem de distanciar-se criticamente do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento; de outro, porém, não podem criticar esse pensamento em nome de uma outra fundamentação mais verdadeira⁴.

Em virtude de tais considerações, podemos analisar um dos escopos amiúde visitados por Nietzsche em seu repúdio ao fundamento, sobretudo ao fundamento da moralidade: a doutrina moral kantiana. À luz de uma fundamentação metafísica da moral calcada na razão, Kant arquiteta uma rede conceitual atrelada à idéia de liberdade (residente na própria razão pura), geradora do imperativo categórico, “procedimento pelo qual o indivíduo testa a máxima de suas ações para saber em que medida ela é generalizável”⁵. Nietzsche parece dirigir-se a Kant quando afirma: “tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles

⁴ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Introdução, p. VII.

⁵ ROUANET, Sérgio Paulo. Dilemas da moral iluminista. in: NOVAES, Adauto. (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992. p. 151.

desejaram a *fundamentação* da moral”⁶. E ainda, “cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral”⁷.

À figura do pensador que vai ao fundo, Nietzsche contrapõe a imagem daquele que desce às raízes: “existem, em primeiro lugar, pensadores superficiais, em segundo, pensadores profundos – aqueles que vão ao fundo de algo –, em terceiro, pensadores radicais, que vão à *raiz* de algo”⁸. Na raiz vislumbram-se os valores e mais precisamente, a distinção entre os valores, e quem o faz, somente quem consegue vê-los, é o genealogista: “Nietzsche insurge-se simultaneamente contra a elevada idéia de fundamento que deixa os valores indiferentes à sua própria origem, e contra a idéia de uma simples derivação causal ou de um simples começo, que postula uma origem indiferente aos valores”⁹.

Kant teria ido ao fundo, na perspectiva nietzschiana, comprometendo-se (aliás como todos os moralistas o fazem, segundo Nietzsche) desde o início a realizar sua tarefa fundacionista com vistas ao afastamento de qualquer abalo sísmico que fizesse ruir os valores petrificados pela tradição metafísica ocidental. Já no seu intento crítico, Kant silenciosamente escondia sua submissão, pois “com a crítica, teria o propósito de impor limites à razão, para melhor instituir a moralidade num mundo transcendente. E quanto a este ponto, Nietzsche talvez não esteja tão longe de compreender o projeto kantiano”¹⁰.

Nietzsche pondera uma falta de informação nos pensadores que não ousaram sabiamente consultar a imensa variedade de arquiteturas morais ocorridas e em voga, a título de um exame comparativo, depreendendo que os problemas reais da moral “emergem somente na

⁶ BM. Ibidem. p. 85. & 186.

⁷ BM. Ibidem. p. 85. & 186.

⁸ A. Ibidem. p. 231. V & 446. Grifo nosso.

⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-Editora. (s.d.). p. 07.

¹⁰ MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. p. 105.

comparação de muitas morais”¹¹. Logo, à credibilidade mesma da filosofia moral e de sua busca pelo fundamento é entregue uma suspeita, assim, Nietzsche também insufla a fundamentação kantiana de um descrédito, acusando-a sem tocar-lhe diretamente o nome:

O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivisseccção dessa mesma *fé*¹².

De certo modo, guardando a devida distância, Adorno e Horkheimer entendem como Nietzsche, que a *Aufklärung* pelas mãos de Kant intentou edificar uma proposta moral frente ao vazio deixado pelo enfraquecimento da religião como instituição. Por conta disso, a tentativa de erigir a lei moral na condição de orientadora de uma respeitabilidade mútua sob a tutela do dever, não possui relação alguma com sua crítica, mesmo considerada um rigoroso construto filosófico. Nesse sentido, o propósito kantiano não é mais que a “tentativa usual do pensamento burguês de dar à consideração, sem a qual a civilização não pode existir, uma fundamentação diversa do interesse material e da força, sublime e paradoxal como nenhuma outra tentativa anterior, e efêmera como todas elas”¹³.

Voltemos à temática da crítica: segundo Nietzsche, nenhum filósofo questionou a confiança na moral porquanto a tinha como inata e irrepreensível; assim sendo, toda sorte de sistemas foram soerguidos com a finalidade de conceder legitimidade e consistência aos seus preceitos. A crítica nietzschiana coloca-se em patamares anteriores, alavancando a partir dos mesmos sua autêntica suspeita contra a universalização do fenômeno moral, universalização

¹¹ BM. Ibidem. p. 86. & 186.

¹² BM. Ibidem. p. 86. & 186.

¹³ ADORNO, Th. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1986. p. 85.

oriunda das amarrações conceituais que lhe confere um estatuto de transcendência. A crítica radical de Nietzsche desvela o enorme fascínio exercido pela “*Circe dos filósofos*”¹⁴, o qual reflete-se de maneira tácita na investigação do fundamento: “o móbil dissimulado da fundamentação-a-todo-custo que orientou os filósofos foi sempre o de exaltar a moral dominante a um âmbito em que estivesse imune aos ataques desmitificadores, forjando uma muralha entre ela e nós...”¹⁵.

O fundamento-origem esvazia-se de sentido por intermédio da visão que lhe arranca as valorações morais a serem confirmadas e enaltecidas e, por sua vez, estoura com as pretensões de imparcialidade que cerceiam seu exame. O destino do fundamento, que se confunde com o da verdade, é dissolver-se porque, desmascarado, já não possui valor paradigmático condizente a um pensar verdadeiro. Noutra prisma, sua insignificância funciona como abertura a um pensar experimental disperso em nossas vivências mais próximas: “*com a penetração na origem aumenta a insignificância da origem*”¹⁶. Além disso, Nietzsche quer efetivar o binômio auto-aniquilação da moral e dilapidação do fundamento: “a dissolução da idéia de fundamento, de princípio primeiro, no próprio processo que procura remontar a ela, é aquela a que Nietzsche chama a *auto-supressão da moral*”¹⁷.

Com as indicações nietzschianas do interesse pela manutenção da moral vigente, camuflado em elucubração filosófica destinada à fundamentação, vem à tona a vacuidade do

¹⁴ A. Ibidem. p. 11. prólogo & 3. *Circe dos filósofos* é um apelido dado à moral por Nietzsche. Circe, na *Odisséia* de Homero, é uma feiticeira que transforma os companheiros de Odisseu em porcos.

¹⁵ ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2000. p. 62.

¹⁶ A. Ibidem. p. 41/ 42. & 44. Na interpretação de Vattimo, Nietzsche fornece-nos com afirmações do tipo, as indicações do significado de seu perspectivismo e experimentalismo: “é sobretudo essa comparação entre a insignificância da origem e a riqueza de cores da realidade mais próxima que nos pode proporcionar uma idéia do que Nietzsche pensa ser a tarefa do pensamento na época em que a fundação e a idéia de verdade se dissolveram” (VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 175/ 176.).

¹⁷ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990. p. 51.

fundamento e a constatação de sua vinculação a um modo de aduzir-se da vontade de poder. Significa dizer que um emaranhado de forças conspiram num *querer-exercer-se-e-expressar-se* de caráter múltiplo, visando sustentar determinada conformação da realidade. Isso denota que no fundo, há ausência de fundo. Num de seus aforismos, afirma Nietzsche:

Os fundamentos e seu caráter infundado. – Você tem aversão a ele e aduz bastantes fundamentos para essa aversão – mas eu acredito apenas em sua aversão, não em seus fundamentos! É uma afetação ante você mesmo, apresentar a si e a mim como uma dedução racional o que ocorre instintivamente¹⁸.

Na *Fundamentação*, os conceitos morais kantianos, fundados na idéia de uma vontade guiada pela razão (vontade autônoma), subscrevem-se por meio da adesão a um caráter inteligível legitimador: “o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis”¹⁹. Esse apelo de Kant à transcendência, à determinação supra-sensível dos atos morais, acomete, para Nietzsche, a manifestação dos impulsos vitais que são plausíveis efígies da agonística instauradora de configurações e valores. Por conseguinte, Kant ter-se-á debatido com um certo pessimismo que pôs a esmo o *grosseiramente* denominado (à lá Platão), mundo sensível: “Kant era pessimista, como todo bom alemão desde sempre; ele acreditava na moral não por ela ser demonstrada pela natureza e a história, mas apesar de ser continuamente contrariada por elas”²⁰.

Fundamentar a moral numa instância metafísica, e mais, considerar como dada a possibilidade mesma de fundá-la, significa recorrer aos dispositivos de um pensamento que procede contra a condição deviniente da existência, porque *cria* amparos sub-reptícios garantidores da suportabilidade do viver. Nesse sentido, toda arquitetura fundacionista – e nesse

¹⁸ A. Ibidem. p. 204. & 358.

¹⁹ FMC. Ibidem. p. 249.

²⁰ A. Ibidem. p. 12. Prólogo & 3.

caso, a de Kant – está a serviço da efetivação de certas forças criadoras. Por isso, para Nietzsche, Kant nunca dera conta que criava e de modo algum descobria. Destarte, “Kant teria esquecido a diferença entre ‘inventar’ e ‘descobrir’, acreditando descobrir quando apenas inventava”²¹. Era preciso criar um fundamento, engendrará-lo com vistas à salvaguarda inabalável dos ideais herdados pela modernidade: “o sujeito só afirma sua centralidade na história do pensamento mascarando-se nos semblantes ‘imaginários’ do fundamento”²².

Com Nietzsche, já não se trata de refutações ou superações, de posicionamentos essencialistas dispostos a qualquer substancialização ou coisificação. O filósofo de Dionísio procede à intensa diagnose, com a qual executa sua desmistificação do próprio filosofar, tornando-nos sensíveis “a uma ausência de fundamento, a uma incompreensibilidade principal do mundo, ao abismo sob o qual repousa toda avaliação”²³. Para Michel Foucault, Nietzsche, juntamente com Marx e Freud, compõe a tríade modelo de uma hermenêutica que reformula e recoloca os signos da filosofia moderna. Foucault vê em Nietzsche, a destituição de um significado original possível, coadunada a uma crítica da profundidade de consciência que “seria a procura pura e inferior da profundidade”²⁴.

Enquanto Foucault observa em Nietzsche esse *nada originário a interpretar*, Pierre Klossowski alude aos mecanismos tutelares da civilização evidenciados pelo pensamento nietzschiano (as instituições culturais em geral: a moral, o conhecimento, a linguagem,...),

²¹ MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. p. 108.

²² VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 19.

²³ LEGROS, Robert. A metafísica nietzschiana da vida. In: FERRY, Luc & RENAUT, Alain (org.). *Por que não somos nietzschianos*. São Paulo: Ensaio, 1994. p. 153.

²⁴ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Marx e Freud teatrum filosoficum*. São Paulo: princípio, 1987. p. 18. No olhar foucaultiano, pode-se imputar à hermenêutica nietzschiana a ausência de uma conclusão interpretativa como sua marca mais peculiar e, em decorrência disso, assertivar que nada há para ser interpretado devido à própria qualidade inacabável da interpretação: “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos”. (FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Marx e Freud teatrum filosoficum*. Op. cit. p. 22.).

apontando-os como o subterfúgio humano frente à impossibilidade de troca com o inaudito existente em nós: “por baixo dessa proteção haveria esse *nada*, ou esse *fundo*, ou esse *Caos*, ou qualquer outra coisa inominável, que Nietzsche não ousava pronunciar”²⁵. A consciência, a razão, lugares nos quais a modernidade fez refugiar-se o *Grund*, são os sustentáculos que alimentam o amparo e consolidam uma representação quimérica do homem. Tal percepção impede-nos de vislumbrar a condição humana imersa nesse inenarrável abismo: “somos apenas uma sucessão de *estados descontínuos* em relação ao *código dos signos cotidianos*, sobre a qual a *rigidez da linguagem* nos engana”²⁶.

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche coloca Kant entre aqueles entusiastas da ingênua época do pensamento germânico e, numa passagem, delata o “glamour” da razão enquanto faculdade moral: “o júbilo chegou ao máximo quando Kant descobriu, além de tudo, uma faculdade moral no homem – pois naquele tempo os alemães ainda eram morais...”²⁷. Ainda no mesmo aforismo: “aconteceu a lua-de-mel da filosofia alemã; todos os jovens teólogos dos Seminários de Tübingen se embrenharam no mato – todos buscavam ‘faculdades’”²⁸. A razão posta separadamente, elevada a céus intangíveis e dissociada de toda malha instintiva, e não obstante, capaz de coagi-la: o pensamento nietzschiano denota a inocência que tal visão encerra, haja vista que “ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas nossa razão, mas também nossa consciência”²⁹.

Embora negando a possibilidade do fundamento, Nietzsche evoca, por intermédio da vontade de poder, uma firme compreensão do mundo, da vida, da existência e por assim dizer de todo o acontecer: “... se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isso não se

²⁵ KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin. 2000. p. 60.

²⁶ KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Op. cit. p. 61.

²⁷ BM. Ibidem. p. 17. & 11.

²⁸ BM. Ibidem. p. 17. & 11.

²⁹ BM. Ibidem. p. 158. & 81.

percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções”³⁰. Contudo, o tom perspectivístico do próprio prisma nietzschiano implica sua não vinculação com o pensamento fundacionista, e a multiplicidade atrelada à vontade de poder torna espúria e inexequível a sustentação de qualquer fundamento entendido sob a ótica da unidade, da verdade ou do universal (três palavras ilustrativas do conjunto de pretensões da filosofia). Dessa maneira, vontade de poder enquanto fundamento, traduz-se por *desfundamento*; em termos heideggerianos, somente existe *Grund* como *Abgrund* (abismo).

Mas o recurso ao trabalho de fundamentação demonstra ainda a existência de um fenômeno visceral, impregnado nos vergalhões da história ocidental desde Sócrates: o niilismo. Este quiçá seja o ponto culminante do qual se serve Nietzsche para levar a cabo sua crítica à moral kantiana. O diagnóstico nietzschiano do niilismo enquanto motor da história isola num de seus momentos a contribuição de Kant e de seu suntuoso edifício ético. Pautados nessa apreciação, sugestionamos uma investigação dos apontamentos de Nietzsche acerca dos possíveis sintomas niilistas da doutrina moral de Kant.

3.2. A Moral Kantiana como Niilismo

A análise elaborada por Nietzsche em torno do *nihilum* radica-se no problema da detração dos valores supremos, e sua irrupção manifesta-se pela degenerescência de tais valores: “as categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram

³⁰ GM. Ibidem. p. 67. II, & 12.

outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece sem *valor...*”³¹. A vacância de sustentáculos que possam oferecer conforto às angustiantes interrogações da existência, haja vista que a experiência reflexionante engendrou valores para depois desaboná-los, substituí-los e olvidá-los, representa o *nihil* por baixo da andada humana orientada para um desnorreamento, uma virulenta falta de rumo. Logo, o niilismo é em Nietzsche, nas palavras de Vattimo: “a situação em que o homem reconhece explicitamente a *ausência de fundamento* como constitutiva da sua condição”³².

Nietzsche, num autêntico prognóstico, prevê os estouros do que denominou niilismo europeu, “segundo o qual, traz a decadência da fé cristã e portanto também da moral, já ‘nada é verdade’ e ‘tudo está permitido’”³³. Num fragmento homônimo, ele corrobora aforismos específicos acerca dessa sobressalente desestabilização das velhas grades conceituais. Assertiva Nietzsche:

...a fé na absoluta imoralidade da natureza, na ausência de finalidade e sentido é o *afeto* psicologicamente necessário, quando a fé em Deus e numa essencial ordenação moral não pode ser mais mantida. O niilismo aparece agora não porque o desprazer na existência fosse maior do que antes, senão porque, em geral, nos tornamos desconfiados de um sentido no mal, sim, na existência. *Uma* interpretação soçobrou: porém, porque ela valia como *a* interpretação, parece como se não houvesse absolutamente nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão* ³⁴.

Partícipe de um contexto intelectual que foi a manjedoura de pensamentos e apreensões dissonantes sobre o humano, Nietzsche, nas rumações acerca do niilismo, teve

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o niilismo e o eterno retorno. In: *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 381. & 12 – A. (Col. Os Pensadores).

³² VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 115. Grifo nosso.

³³ LÖWITH, Karl. *El hombre em el centro de la historia*. Barcelona: Herder, 1998. p. 303. “*según el cual, tras a decadencia de la fe cristiana y por tanto también de la moral, ya ‘nada es verdad’ y ‘todo está permitido’*”.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. O niilismo europeu. In: _____. A “grande política” Fragmentos. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Campinas: IFCH/ UNICAMP. Nº 3, 2002. p. 57/ 58.

reconhecida influência de seu tempo por via das leituras que fez de Turgueniev, Dostoievski e sobretudo, de Paul Bourget³⁵. Este concebeu uma teoria da decadência à qual Nietzsche dedicou-se profundamente, extraindo desta a ênfase no caráter psicológico que irá nortear seu entendimento sobre a própria decadência e sua relação com o niilismo. Verifica-se então como a experiência nietzschiana com a *décadence* alimentou-se do painel de idéias composto pelo seu contexto histórico. Todavia, a singularidade com que trata o tema o faz ser nomeado o grande teórico do niilismo: “Nietzsche insere os temas tomados quase literalmente de Bourget no horizonte mais amplo de sua interpretação pessoal do niilismo como lógica da história ocidental”³⁶. Tal visão atinge níveis bastante expressivos, já que o niilismo não se coloca como causa, mas é tão-somente, a lógica da decadência.

O prenúncio da morte de Deus (aforismo de número 125 de *A Gaia Ciência*³⁷), é o resultado da tomada de consciência que explicita a queda dos valores tradicionais, dos valores essencialmente cristãos e metafísicos (Deus, o Bem, a Verdade), doravante, eles tornar-se-iam inaceitáveis. Paulatinamente, processo histórico veio desencadear a completa falência dos valores supremos como firmes e poderosas respostas atreladas às inquições sobre a vida e o ser. A ausência de sentido submerge ante o esvaziamento dos mencionados valores, tornando-se o viés condutor da interpretação nietzschiana, tanto dos conteúdos crepusculares constituintes da história ocidental, quanto da crítica de sua época.

³⁵ Paul Bourget (1852-1935): romancista e crítico literário francês. Destacou-se graças a artigos que descreviam os traços marcantes da literatura do final do século, promovendo, a partir de categorias tais como “cosmopolitismo”, “decadência” e “niilismo”, uma análise da sociedade de sua época. Sem dúvida, seus pontos de avaliação foram muito benquistos por Nietzsche, sendo considerados como grandes instrumentos de reflexão pelo último.

³⁶ VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 53.

³⁷ “O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-se com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! ...Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!’” (NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 147/ 148. & 125.).

Entretanto, há ainda um traço marcante no niilismo, claramente esboçado nas suas formas mais representativas (ressentimento, má consciência e ideal ascético), do qual a experiência filosófica nietzschiana está destinada a desgarrar-se: “Nietzsche chama niilismo ao projeto de negar a vida, de depreciar a existência”³⁸. O niilismo vegeta nas entranhas de uma vontade de poder infestada de negação, reação e passividade, com as quais nega-se a vida, reage-se contra a vida, prostram-se as forças expansivas da vida. Essa superestimação de um nada que sirva de escape para subestimar a existência, o lugar do vivente, o mundo deviniente, representa a própria consagração do niilismo, e não menos, o efetivar-se de uma vontade: “uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*...”³⁹.

Qual o espaço reservado à doutrina moral de Kant nesse discurso? Que caracteres sintomatológicos estão resguardados na moral kantiana, suficientes a uma articulação entre seus enunciados e a epidemia niilista? Num pequeníssimo capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos – Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula* –, Kant é indiretamente mencionado no corrimão do niilismo:

O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a idéia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana.)⁴⁰.

A filosofia moral kantiana protagoniza um dos atos da denominada *História de um erro*, metáfora com a qual Nietzsche aduz a história do platonismo-niilismo através dalguns

³⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d). p. 54.

³⁹ GM. Ibidem. p. 149. III, & 28.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolos – ou como filosofar com o martelo*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 31/ 32. IV, & 3.

avatares do pensamento ocidental e de seus respectivos ultramundos fomentados sob diferentes máscaras. A criação desses “mundos” subjaz à crença num mundo verdadeiro, e essa, por sua vez, à crença na verdade. Com efeito, a postulação de instâncias superiores, na ótica nietzschiana, alberga concomitantemente um sentido depreciativo entregue ao mundo em que habitamos, e um dualismo metafísico que conserva as características tipológicas de uma vida reativa. Como Nietzsche enuncia, num explícito ataque a Kant: “cindir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja do modo cristão, seja do modo kantiano (um cristão *pérfido* no fim das contas) é apenas uma sugestão da *décadence*: um sintoma de vida *que decai...*”⁴¹.

Nas circunscrições da razão cognoscente, Kant admite a indemonstrabilidade da coisa-em-si (*noumenon*), noutros termos, a inacessibilidade do mundo inteligível. Porém, ele resgata o acesso a esse nível hiperurânico enquanto postulado da razão prática, ancorado na conjectura do imperativo categórico. Enredar universalmente os indivíduos, sob a égide de um princípio moral, somente se dá em Kant, se colocá-los todos num degrau acima das inclinações sensíveis. Significa inferir que “se a lei moral é a lei da nossa existência inteligível, é no sentido em que ela é a forma sob a qual os seres inteligíveis constituem uma natureza supra-sensível”⁴². Sem dúvida, estamos diante de um dos principais (senão o principal) móbeis da crítica de Nietzsche à moral kantiana.

Os dispositivos que fundam a moral kantiana na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (dever, imperativo categórico, autonomia e liberdade) remetem à importância do caráter inteligível que os legitima. A faculdade na qual reside o referido caráter é a única capaz de dar autenticidade moral à ação, pois é ela que ordena o homem a agir mediante sua autonomia. Para Nietzsche, a simbiose entre razão prática e dimensão inteligível espelha uma dupla intenção

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolo* – ou como filosofar com o martelo. Op. cit. p. 30.

⁴² DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 39.

kantiana, a saber: constitui o compartimento da razão que, dissociado do uso teórico, implementa uma caracterização racional da *crença*, e restabelece a transcendência pelo obscuro recurso ao mundo incognoscível no qual assenta a moral.

Quanto a esse prognóstico, Nietzsche identifica em Kant, uma perversão que o faz apunhalar sua empresa crítica ao destituir a razão mesma do âmbito moral, em nome da restauração platônico-cristã de um mundo pelo qual meus impulsos, instintos, meus indícios de potência, devem esconjurarem-se. Uma razão ascética como extirpação da própria razão é decantada da proposta kantiana, como vemos nas asserções de Nietzsche:

...uma violentação e uma crueldade contra a *razão*: volúpia que atinge seu cume quanto o autodesprezo, o auto-escárnio ascético da razão decreta: ‘*existe* um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é *excluída* dele!...’. (Dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de ‘caráter inteligível das coisas’ resta ainda algo dessa lasciva desarmonia de ascetas, que adora voltar a razão contra a razão: pois ‘caráter inteligível’ significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas o que é, para o intelecto, absolutamente *incompreensível*.)”⁴³.

Nietzsche conjectura um possível atavismo em Kant, uma recondução tutelar dos velhos ideais da metafísica clássica aos quais o filósofo königsberguiano havia dedicado intensa análise na *Dialética Transcendental*. Soa como ironia e acusação o questionamento de Nietzsche sobre o empreendimento kantiano, quando inquire se é possível afirmar “que a *vitória* de Kant sobre a dogmática dos conceitos teológicos (‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’, ‘imortalidade’) tenha causado prejuízo a esse ideal?”⁴⁴. A intenção kantiana de preservar esses ideais, recorrendo a uma laicização dos mesmos com a finalidade de mantê-los, é uma forte hipótese nietzschiana. Mas, a adoção de um mundo-verdade já basta para Nietzsche inserir o cabedal de conceitos morais kantianos no rol daqueles que atrofiam a vida.

⁴³ GM. Ibidem. p. 108. III, & 12.

⁴⁴ GM. Ibidem. p. 143. III, & 25.

O aspecto formal dos postulados morais de Kant, distante de uma conformação *in concreto*, é rechaçada por Nietzsche, pois tais construções interditam a expressão das forças criadoras no homem: “As leis mais profundas da conservação e do crescimento pedem que cada um invente sua virtude, seu imperativo categórico. Uma nação perece quando confunde seu dever com o conceito generalizado de dever”⁴⁵. A omnipresença dos imperativos morais, os quais não permitem quaisquer individualismos na compreensão do *como devo agir?* e do *com que fim devo agir?*, pode ser sinônimo de embate violento nas morais instituídas em culturas diversas. Como se pode exigir que um dever seja sempre um pouco intempestivo e ao mesmo tempo concebê-lo como costume e hábito? Para Nietzsche, essa exigência kantiana é paradoxal, pois esconde um resquício de atrocidade ascética.

Em Nietzsche, o que chamamos dever nasce em nós como efeito de um desejo novo: a resistência a esse desejo trata de acionar os objetivos sentidos como morais. Logo, o pensamento nega o desejo, na medida em que se cumpre um ato moral. Instaura-se então a fidelidade ao cumprimento do dever para o qual fomos educados, exigidos, auxiliados e corrigidos: “o sentimento do dever depende de partilharmos, nós e os outros, a mesma *crença* quanto à extensão de nosso poder: de sermos *capazes* de prometer determinadas coisas, de nos comprometermos em relação a elas (‘livre-arbítrio’)”⁴⁶. Quando os efeitos de um ato nos são favoráveis em sua maior parte, julgamos ter decidido por ele, tal conclusão depende tanto de uma leitura de conseqüências possíveis, quanto de uma quantidade de acaso. O motivo para praticar a ação vem da imagem dos efeitos dessa mesma ação, que se volatiliza na medida em que agimos. Em suma, agir *por dever* implica um complexo de fatores fisiológicos e não a determinação de uma lei moral racional alçada em céus transcendententes.

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton. 1996, &11, p.33.

⁴⁶ A. *Ibidem*. p.82. II, & 112.

Kant chama a relação de dependência existente entre a vontade e o imperativo categórico *relação de obrigação* ou *necessitação*, pela qual o dever manifesta-se, evitando a emersão de móveis de natureza sensível determinantes de ações heterônimas. Logo, para solidificação do ato moral é imprescindível “uma resistência da razão prática, enquanto necessitação moral, que pode ser denominada *coerção interior*, mas intelectual”⁴⁷. Nietzsche pontua essa nuance corrente na sentimentalidade alemã de Lutero a Kant, a obediência: o homem deve ter algo ao qual obedeça incondicionalmente. Tal jargão está nos frontispícios das morais alemãs como a virtude germânica: submeter-se, mesmo em segredo. Destarte, a moral kantiana, para Nietzsche, seria uma moralidade do sacrifício que a razão se impõem, obtendo vitórias intervaladas e sempre cruéis no interior do espírito.

Por conseguinte, Nietzsche percebe que o brado pela obediência ganha sua maior reverberação em Kant, como o selo de seu rigorismo moral: “o que merece respeito em mim é que eu sou capaz de obedecer”⁴⁸. Não estariam os moralistas, com tais posições, tentando esquecer algo neles mesmos ou o que eles são propriamente? Ou então não estariam imbuídos de um ensejo incomensurável de exercer sobre os homens seu domínio e projeção criadora? Por tais questões, Nietzsche convence-se de que as morais constituem uma *semiótica dos afetos*, e nem Kant ter-se-ia livrado disso: “sem considerar o valor de afirmações como ‘existe em nós um imperativo categórico’, sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz?”⁴⁹. Com Nietzsche, iça-se um claro ressaibo de que “Kant se limitou a universalizar seu próprio instinto de obediência”⁵⁰.

⁴⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 54. Grifo nosso.

⁴⁸ BM. Ibidem. p. 87. & 187.

⁴⁹ BM. Ibidem. p. 87. & 187. Nesse parágrafo, a expressão *semiótica dos afetos* é usada por Nietzsche como sintoma, mera exposição simbólica, linguagem figurada: “a moral é meramente um discurso de signos, meramente sintomatologia: é preciso já saber *do que* se trata para tirar dela algum proveito” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolos* – ou como filosofar com o martelo. 2 Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 51/ 52. VII, & 1.). Veja-se também, BM. Ibidem. p. 236, nota 99, de Paulo César de Souza. Nesse sentido, Oswaldo Giacoia

O ensejo kantiano (a justificação de uma moralidade a priori depositária do ser racional como legislador e cumpridor da lei) seria uma tentativa de amenização do que se comprova na natureza e na história, isto é, a pulsante desobediência aos valores morais? Toda construção de Kant estaria então consumida por uma vontade de presentear os homens de seu tempo com um princípio ético fortalecedor das relações entre eles, e assim, da moral de sua época? Se para Kant, o que merece respeito no homem é a sua capacidade de obedecer, para Nietzsche a justificação da obediência é uma violência contra a natureza: “o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção”⁵¹.

Os vestígios nietzschianos propositadamente inscritos com vistas à propalar o formalismo kantiano como vetor da decadência e do niilismo reativo, reforça a visão de que moral racional e afirmação da vida se excluem: “a ‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bem em si’, o bem com o caráter da impessoalidade e da universalidade; quimeras com que se exprime o declínio, o último enfraquecimento da vida, o chinesismo de Königsberg”⁵². A unidade criada a partir da junção dos dois mundos, representada pelo caráter de sujeito-legislador conferido ao homem, espelha com todas as prerrogativas o caráter do sacerdote e fiel, frutos de uma teologia do ressentimento: “o êxito de Kant é somente um êxito de teólogo”⁵³.

Nietzsche conclui que a instalação em nós, do sacerdote e legislador, é condição primeira para que deixemos de ser sobretudo, fiéis e sujeitos, pois, ao exercer a legislação, ambos (sacerdote e legislador) apenas interiorizam os valores em vigência que se firmam numa

Jr. Aduz-nos uma polida sentença: “como sintoma e semiótica, toda moral, todo juízo de valor remete a condições de conservação, crescimento ou declínio fisiológico, por conseguinte a um domínio extramoral” (GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Unicamp, 1997. p. 147.).

⁵⁰ REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993. p. 63. “Kant se limitó a universalizar su propio instinto de obediencia”.

⁵¹ BM. Ibidem. p. 87. & 188.

⁵² NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton. 1996. p. 33. & 11.

⁵³ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Op. cit. p. 33. & 10.

representação. Desta feita, o cumprimento e fidelidade a tais valores, em realidade, é algo titubeante e constantemente passível de transformação. Parece então a Nietzsche que Kant não logrou atinar para essa dinâmica insustentável dos valores, ou então (o que é mais provável) desejou encobrir essa realidade, em prol da asseveração de antigos ideais:

E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo! – essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o velho Kant, que como punição por ter obtido furtivamente a ‘coisa-em-si’ – também algo ridículo! – foi furtivamente tomado pelo ‘imperativo categórico’, e com ele no coração *extraviou-se de volta* para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para jaula – e sua força e esperteza é que havia *arrombado* a jaula!”⁵⁴.

Essa retomada kantiana das idéias como postulados fundamentais da razão prática soa no mínimo esquisita para Nietzsche, pois, que motivos teria Kant para recuperá-las após declará-las ilusórios produtos da razão? A suspicácia nietzschiana procura descortinar a manobra kantiana, conduzindo-nos a pensar que o filósofo de Königsberg, apesar de banir de vez a possibilidade de conhecimento dessas idéias, fornece-nos um uso admitido como legítimo (o uso moral) e simultaneamente, não retira tais idéias de circulação, mantendo-as e ratificando-as, eis a sua intenção. Daí, pode-se interpretar a saída e o retorno entusiástico de Kant para a cela da metafísica: o cabedal de valores sustentados por tais ideais não sofreu pelas mãos do mesmo qualquer retaliação.

Despontam da rede conceitual meticulosamente costurada com os fios mais puros por Kant, mecanismos deletérios da vida nos quais assenta o niilismo: o espírito gregário, o automatismo e o caráter de universalidade. No imperativo categórico, Nietzsche vê o antípoda do *espírito livre*, pois “enquanto este requer que o indivíduo se rebele contra toda autoridade, aquele

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 335. & 223.

exige que obedeça incondicionalmente”⁵⁵. Logo, a lei moral atende aos afãs do rebanho e à permanência e cultivação de um homem servil, de comportamentos presumíveis e inalteráveis: o homem-bovino. Essa ode à estandardização, da moral de Kant, sugere a Nietzsche, uma automação tediosa condizente ao cumprimento do dever através do imperativo: “... A forma de existência maquinal como a suprema, a mais digna de honra, idolatrando a si mesma. (- Tipo: Kant como fanático do conceito formal ‘tu deves’)”⁵⁶.

À idéia de universalidade intrínseca às pretensões de consumação do imperativo categórico, Nietzsche contrapõe sua aceção do caráter único e irreversível de cada ação, dizendo-nos que “... não há nem pode haver ações iguais, – que toda ação já realizada foi realizada de uma maneira única e irrecuperável”⁵⁷. Os múltiplos fatores inauditos que incidem em nós quando agimos constituem o ônus nietzschiano dessa singularidade própria do acontecer humano: “nas ações de um homem entram em jogo elementos que se subtraem ao seu conhecimento porque estão para além do seu controle e vice-versa”⁵⁸. Assim, é possível caracterizar a doutrina moral kantiana como um formalismo, por ter em vista a uniformização das ações por meio de prescrições normativas, pois, “enquanto Kant espera subsumir os juízos acerca das ações individuais numa lei moral racional, Nietzsche quer apontar o caráter singular e irrecuperável de cada ação”⁵⁹. Sob tais considerações, Nietzsche declara em *Humano, Demasiado Humano*:

⁵⁵ MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. p. 121.

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. A “grande política” Fragmentos. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Campinas: IFCH/ UNICAMP. Nº 3, 2002. 10 [11], outono de 1887. p. 42.

⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 224. & 335.

⁵⁸ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990. p. 44.

⁵⁹ MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?. In: _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001. p. 94.

A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingênuo; como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis; é uma teoria como a do livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal *tem* que produzir-se por si mesmo, conforme leis inatas de aperfeiçoamento⁶⁰.

Kant revela nossa capacidade auto-legislativa, na medida em que obedecemos à nossa faculdade-mor, como a nós mesmos. Em Nietzsche, o entendimento e a razão criam instâncias que nos impelem a obedecer, quando a nada queremos obedecer. Desse modo, quando negamos a obediência aos grandes totens da cultura (Deus, o Estado, os pais,...), a razão aparece, convencendo-nos a ser ainda dóceis, persuadindo-nos, dando a entender que nos comandamos a nós próprios: “a razão representa as nossas escravidões e as nossas submissões como tantas outras superioridades que fazem de nós seres razoáveis”⁶¹.

Na interpretação de Scarlett Marton, o repúdio nietzschiano à noção kantiana de autonomia, e por sua vez, à lei moral e à liberdade, promana de uma possível identificação, divisada por Nietzsche, entre universalidade e coletividade. No prisma nietzschiano, a autodeterminação do indivíduo não se vincula à autoridade do dever coordenada pela razão, salvaguardada por uma intenção de validade universal que pretende nivelar todos os seres racionais: a autonomia é um embuste de grande valia para os interesses e a manutenção do espírito gregário, ou melhor, uma forma refinada de tradução da empresa da coletividade.

Seria oportuno questionar se a filosofia prática e a teoria política de Kant maquinaram para “levar os que se recusam a deixar-se manipular a obedecer incondicionalmente as suas normas? E apresentariam ainda o agravante de, logrando-os, fazê-los crer que assim agem e

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 72. & 96.

⁶¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora. (s.d.). p. 140.

pensam livremente”⁶². Nessa perspectiva, inclusive a liberdade é escamoteada. Em Nietzsche, o homem torna-se livre na medida em que desgarra-se de uma tradição que lhe põe a ferros, conquistando o acesso ao *laisser aller* (deixar ir): “o homem que *se tornou livre*, e muito mais ainda o *espírito* que se tornou livre pisa sobre o modo de ser desprezível do bem-estar, com o qual sonham o comerciante, o cristão, a vaca, a mulher, o inglês e outros democratas”⁶³.

Na doutrina moral kantiana, mais precisamente, no que diz respeito à campanha contra o egoísmo sob a bandeira do dever, nem as mais sacrificosas ações humanas furtam-se de uma determinabilidade da vontade pelo egoísmo, ou melhor, pela matéria sensível. Christoph Türcke alude a uma confusão concernente à referida doutrina, por conceder ao *sentimento de agradabilidade*, de natureza sensível (portanto uma inclinação), a relevância de propulsor moral, e indício de sublimidade⁶⁴. Ora, como distinguir então o sublime do pérfido? Türcke não vê saída, pois nesses termos, a ilusão, a inveracidade e a imoralidade já não se deixam distinguir do ser-moral: “toda a concepção moral de Kant, baseada na clara delimitação entre inclinação e obrigação,... sai dos eixos aqui e por um momento, antes de retornar aos eixos, inaugura diretamente as perspectivas nietzschianas”⁶⁵.

No prisma de Türcke, Kant forneceu, sem intenção alguma, uma possibilidade de interpretação da moral bastante cara aos propósitos de Nietzsche. O homem jamais pode suportar

⁶² MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000. p. 127/ 128.

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos – ou como filosofar com o martelo*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 95. IX, & 38. Nietzsche lista, nessa passagem, alguns exemplos de tipos considerados fracos (inclusive as vacas num sentido metafórico, como exemplo de animal domesticado), os quais, ao seu ver, seriam sustentáculos de uma humanidade de rebanho e do espírito gregário.

⁶⁴ Kant, na *Crítica da Razão Prática*, considera sublimes no homem o fato de determinar-se pela lei moral *a priori* e a ilusão de acreditar ser o conteúdo subjetivo que acompanha a moralidade, a consequência particular de um sentimento especial: “é algo muito sublime na natureza humana <o> ser determinado imediatamente a ações por uma lei racional pura e até a ilusão de considerar o subjetivo dessa determinabilidade intelectual da vontade como algo estético e como efeito de um particular sentimento orgânico (pois um sentimento intelectual seria uma contradição)” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 190.).

⁶⁵ TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 95.

seu ser-moral sem obscurecê-lo por meio de uma auto-*culpabilidade*, como o ápice abscondido de sua auto-adulação. Afirma Túrcke: “de repente, e totalmente contra a própria intenção, Kant deixa reluzir aqui o ponto de indiferença entre moral e imoralidade, o qual Nietzsche, ‘o primeiro *imoralista*’, declara então ser o seu ponto de vista”⁶⁶. Kant, despreziosamente, de acordo com Túrcke, teria oferecido indícios ao que Nietzsche ulteriormente medrou em sua psicologia do sacerdote ascético, pela noção de martírio. Porém, enquanto partícipe do elenco niilista arregimentado por Nietzsche, Kant realmente teria lançado luzes, sem o saber, aos meandros da investigação filosófica que desconstruiu a racionalidade moral e corroborou o mal-estar e a prostração que a mesma implica?

No mais, o rebaixamento da vida encontra-se potencializado pela doutrina moral kantiana; nela o ideal ascético obtém suficiente refinamento para manter-se operando: “Kant leva ao limite a lógica do ideal ascético; rechaça todo valor às paixões, inclusive às superiores, e mutila ao homem ao sacrificar seu gênio e riqueza próprios – seu eu – em altares de um eu estranho ao que denomina razão prática”⁶⁷. A subsistência dessa razão prática requer um patamar crível. Todavia, tal patamar deve circunscrever-se unicamente à razão e não a qualquer instância exterior a ela. Daí deriva a intrincada noção kantiana de *fé racional*, subscrita pelo pressuposto de um caráter inteligível, dimensionado num mundo igualmente numênico, donde resultaria inevitável um defrontar-se com Deus, imortalidade e liberdade⁶⁸.

Enquanto o pensamento kantiano ainda evoca a verdade sobre a moral (como evoca o verdadeiro conhecimento e a verdadeira religião), é niilista em sentido reativo, pois, partindo do

⁶⁶ TÜRCKE, Christoph. Op. cit. p. 96.

⁶⁷ REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993. p. 76. “Kant lleva al límite la lógica del ideal ascético; rechaza todo valor a las pasiones, incluso a las superiores, y mutila al hombre al inmolar su genio y riqueza propios – su yo – en aras de un yo extraño al que denomina razón práctica”.

⁶⁸ A esse respeito, veja-se *Crítica da Razão Pura*, Doutrina Transcendental do Método – Cap. II. Terceira Secção: *Da Opinião, da Ciência e da Fé* (A 820 B 848).

diagnóstico nietzschiano, tal pensamento continua alimentando a crença na verdade e, sobretudo, na verdade arvorada num *fora*, num *além-mundo*, que vigora em detrimento das manifestações potenciais da vida. Às expensas de grandes aturdimentos e atrocidades contra a vida, foram erigidos e insistentemente cobrados os conceitos da moral, assim Nietzsche os vê: “um agir, para o qual o instinto da vida tende, tem no prazer sua própria prova de um agir correto: e todo niílista com vísceras cheias de dogmatismo cristão entendeu o prazer como objeção...”⁶⁹. Portanto, nem mesmo Kant poderia escapar a essa praxe: “o imperativo categórico cheira a crueldade...”⁷⁰.

Nietzsche entende o *erro* como condição de vida, contudo, de uma vida decadente, reativa, recoberta de fraqueza, que tenta inutilmente adornar o vivente por meio de injunções, prescrições, elaborações metafísicas, almejando livrar-lhe do arrebatamento inelutável condizente à *vida*. A este propósito, o que significa, nos termos nietzschianos, uma afirmação da vida? Com Nietzsche nos é aberta uma outra dimensão de compreensão de nossa existência fática? Se esta for possível, em que medida a doutrina moral de Kant se insere ou não em seu âmago? As interrogações aqui presentes servirão de faróis orientadores ao próximo sub-item.

3.3. A Lição Nietzschiana da Afirmação da Vida

A vida aflora enquanto critério essencial em Nietzsche, sendo interpretada pelo seu caráter efêmero, como transitoriedade palco da simbiose entre criação e destruição num exercício ininterruptamente plasmador, acima de bem e mal. Logo, todo princípio, preceito, ou instituição filosófica que não seja afirmativo dessa perspectiva, é degenerativo e retrata a decadência

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton. 1996. p. 34. & 11. E ainda, no mesmo aforismo: “o que destrói mais rápido do que trabalhar, sentir, pensar, sem uma necessidade íntima, sem uma escolha pessoal profunda, sem prazer? Como um autômato do ‘dever’? Exatamente a receita para a decadência, para o próprio idiotismo... Kant idiotizou-se”.

⁷⁰ GM. Ibidem. p. 55. II, & 6.

humana. Toda moral erigida em fundamentos metafísicos permanece destituída de uma avaliação mais cabal dos valores nos quais é arvorada, sendo simultaneamente condescendente com valores já estabelecidos, aquiessendo-os. Estes apaziguam o homem ante a finitude, o sofrimento e o devir, pois, “incapaz de suportar o que traz a marca do transitório, ele não soube acolher o sofrimento e a dor que lhes são inerentes”⁷¹. Para Nietzsche, essa parafernália de valores representam mecanismos de estigmatização da vida.

Nesse sentido, quais as conclusões elaboradas pelo mesmo acerca do programa crítico e moral kantiano? Tentemos apresentá-las resumidamente: a não realização da crítica em sua inteireza, pela ausência de uma percepção genealógica que desnudasse o elemento diferencial criador de valores; o retorno à coisa-em-si no campo da moral, quando da sua anterior vituperação no âmbito epistemológico; em decorrência disso, a admissão de um mundo supra-sensível imprescindível à constituição de seu aparelho moral; por conseguinte, nele permaneceriam os valores ditos superiores tão caros à metafísica clássica, implicando a sua reedição e a explícita derrocada do empenho crítico. Em suma, nas palavras de Nietzsche: “Kant e a sua ‘Filosofia das Portas dos Fundos’”⁷².

Primeiramente, a filosofia nietzschiana dispensa, porquanto dilapida, uma visão da vida subtendida de modo estático e perene. Da mesma forma, execra toda perspectiva que a interpreta enquanto fenômeno explicado cientificamente por um *télos* que a determina (como, por exemplo, a conservação da espécie à guisa de Darwin), ou então, enquanto subordinada a algum tipo de fim escatológico, de conteúdo salvífico. Significa inferir com Nietzsche, que a mesma não pode ser encerrada num conceito ou esgotada num sistema, pois qualquer fala acerca da vida,

⁷¹ MARTON, Scarlett. A dança desenfreada da vida. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001. p. 58.

⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo do ídolo – ou como filosofar com o martelo*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 76. IX, & 16.

constitui desde já uma mera interpretação: “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas”⁷³.

Na efetividade, no acontecer mundano, a vida demonstra-se a si mesma empurrando-nos a condição de sermos apenas os seus hermeneutas. Nesse ínterim, Nietzsche expressa a possibilidade de transformar esse exercício hermenêutico em atividade afirmativa e transvaloradora, a qual alerta para os nefastos aparatos fixadores de uma vida doentia, exercendo-se como seu mais autêntico antípoda. Em *Ecce Homo*, obtemos do próprio Nietzsche a denúncia dos vetores desafirmativos dos instintos vitais e uma declaração entusiástica do caráter afirmativo destinado à vida pela seguinte distinção:

... o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (– o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas), e uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo... Esse último, mais radiante, mais exaltado-exuberante Sim à vida é não apenas a mais elevada percepção, é também a *mais profunda*, a mais rigorosamente firmada e confirmada por ciência e verdade⁷⁴.

Quanto à *ciência* e à *verdade* que atestam esse estonteante Sim, Nietzsche recomenda-nos pensar uma ciência alegre (*gaia scienza*) que declara falidas as fórmulas metafísicas de conduta existencial, dando-nos uma verdade perspectivística enquanto sua interpretação, sua proposta de inversão dos valores. De fato, Nietzsche incita-nos a uma atitude calcada na insígnia da coragem e na execução de nossos índices de força, com os quais lançamo-nos no mundo, não mais revestindo-o de sentidos últimos nem primeiros, porém apenas afirmado-o sob a ótica da vida. Mediante a predominância do tipo fraco, a vida é esvaecida nos

⁷³ BM. Ibidem. p. 41. & 34.

⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 63. O Nascimento da Tragédia, & 2.

cadafalsos dos ideais da tradição ocidental, isso posto, a afirmação da vida propalada por Nietzsche diz respeito aos fortes: “... o dizer Sim à realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a *fuga* diante da realidade – o ‘ideal’ ...”⁷⁵.

Isso posto, Nietzsche insere Kant entre os idealistas estigmatizadores da vida, perfilando-o na história do platonismo-nihilismo. Todavia, há tratadistas que desconsideram o alcance da crítica nietzschiana à moral de Kant, sob os mais diversos aspectos. No que diz respeito à admissão kantiana de um mundo inteligível, no qual assenta a moral, Julio Cabrera entende que a alcunha nietzschiana de detrator do mundo e da vida, não pode se aplicar a Kant: “o ‘mundo inteligível’ kantiano, por ser apenas logicamente (relativa e contrafactualmente) concebido, não se constitui como ‘depreciador’ do mundo sensível, nem está particularmente interessado em caluniá-lo”⁷⁶.

Na interpretação semântica de Cabrera, a noção kantiana de dever moral não é factual, mas tão-somente contrafactual, com base na asserção do próprio Kant de que jamais o dever foi efetivado na experiência. Destarte, Cabrera propõe uma substituição gramatical na fórmula do dever e do imperativo categórico, do indicativo para o subjuntivo⁷⁷, o que acarreta a pressuposição, ligada à mudança da estrutura semântica, de que a ação não é realizada. Com isso, o referido tratadista observa que a leitura imprimida pelos nietzschianos a respeito da querela Nietzsche-Kant, precisamente sobre o vínculo entre lei moral e mundo inteligível, é

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Op. cit. p. 63. O Nascimento da Tragédia, & 2.

⁷⁶ CABRERA, Julio. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral) – uma reflexão semântica. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, Nº 06, p. 31-69, 1999. p. 36. Julio Cabrera apoia-se, em sua investida denotadora das falhas intrínsecas à leitura *standard* da crítica de Nietzsche à moral kantiana, na semântica de Saul Kripke, especificamente em sua teoria dos nomes.

⁷⁷ A fórmula do dever: “*Se houvesse na experiência um único caso de dever moral puro*, então ela *deveria* ter as seguintes características (deveria ser uma ação somente determinada pela lei moral, sem qualquer determinação sensível, etc.” A fórmula do imperativo categórico: “*Deverias* agir somente segundo aquela máxima que *pudesses*

completamente equivocada: “quando se diz: ‘Deverias agir’, isso não remete a *um outro mundo* (mítico, transcendente) onde tal ação seria realizável, mas apenas para uma possibilidade *inerente ao nosso próprio mundo*”⁷⁸.

Ademais, Cabrera denomina trágica a moral de Kant, no sentido nietzschiano do termo, como tragicidade associada à vida. Os elementos trágicos de Nietzsche, segundo Cabrera, estariam presentes em Kant⁷⁹. Isolemos dois, a existência enquanto problemática e a expansividade da vida: o homem submetido tanto às coações impulsivas, quanto aos deveres inteligíveis é posto numa *problematicidade* existencial. Ao referir-se às inclinações sensíveis, Kant compreende a vida como Nietzsche, por isso concebe o dever moral imperativa e categoricamente. Cabrera vê em Kant a aceitação da vida como expansividade a título de mera constatação, o que não implica posicionamento algum diante dela, seja para afirmá-la ou negá-la: “*que a vida deva ser aceita por dever, e não por inclinação, não habilita a encontrar na filosofia moral kantiana qualquer ‘condenação da vida’*”⁸⁰.

Na visão de Olivier Reboul, a vida em Nietzsche possui caráter normativo, sendo ferramenta indispensável na luta em favor da supressão das morais contrárias à assunção das pulsações vitais. Reboul patenteia a exigência nietzschiana de *naturalismo moral*, pelo qual Nietzsche mostra, inadvertidamente, a imoralidade natural subjacente aos valores: “o naturalismo é uma reivindicação moral contra a moral que calunia a vida e cujo progresso contradiz tudo o

querer que se *convertesse*, ao mesmo tempo, em lei universal” (CABRERA, Julio. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral) – uma reflexão semântica. Op. cit. p. 35.).

⁷⁸ CABRERA, Julio. Op. cit. p. 35.

⁷⁹ Cabrera sugere cinco elementos característicos do trágico subjacentes às filosofias de Kant e Nietzsche, são eles: problematicidade da existência, criação de valores, periculosidade, falta de finalidade e vitalidade.

⁸⁰ CABRERA, Julio. Ibidem. p. 53.

que eleva e reforça o tipo humano”⁸¹. Nesse sentido, o referido autor encontra correspondências entre Kant e Nietzsche calcadas no fato de que ambos não nos propõem valores, pelo menos não de maneira dogmática.

Tal verificação conduz Reboul ao principal ponto de convergência interpretado: a constatação de um formalismo nietzschiano. Ora, na medida em que Kant ostenta os ideais enaltecedores do discurso racional da *Aufklärung*, Nietzsche conclama sua batalha contra a moral, pautado no *ideal aristocrático*. Para Reboul, a contraposição de Nietzsche a Kant não condiz ao âmbito da oposição entre fato e ideal, considerando que Nietzsche ainda remete a um ideal, um recurso formal, que transcende os fatos. Por consequência, há “formalismo moral tanto em Nietzsche como em Kant. Nem um nem outro nos vende um catálogo de valores; ambos nos exortam a uma valoração crítica e criadora”⁸².

Nietzsche destoa de Kant, na perspectiva de Reboul, sob as seguintes nuances: para Kant os valores devem promanar da lei moral, pela qual auferem validade universal; em Nietzsche, nenhum valor é universal, existindo apenas numa condição heterônoma (como meio para um fim), ou, circunscrito a determinadas configurações da vida conforme a variabilidade dessa. Poder-se-ia então perguntar se a vida seria um valor universal, com Nietzsche depreendendo-se que não, pois, “a vida adota formas opostas em função dos diferentes tipos, pelo que não pode fundar valores universais”⁸³. Reboul também chama a atenção para o significado da virtude em

⁸¹ REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993. p. 65. “*el naturalismo es una reivindicación moral contra la moral que calumnia la vida y cuyo progreso contradice todo lo que eleva e refuerza al tipo humano*”.

⁸² REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Op. cit. p. 73. “*formalismo moral tanto em Nietzsche como em Kant. Ni uno ni outro nos venden un catálogo de valores; ambos nos invitan a una valoración crítica y creadora*”.

⁸³ REBOUL, Olivier. *Ibidem*. p. 73. “*la vida adopta formas opuestas em función de los diferentes tipos, por lo que no puede fundar valores universales*”.

Nietzsche, o qual desloca-se do domínio moral para o estético: “virtude em Nietzsche não é necessariamente uma noção moral”⁸⁴.

De fato, na ótica nietzschiana, a virtude parece estar atrelada a uma *estética da existência*, que por sua vez, instaura-se mediante a auto-supressão da moral adicionada a uma abertura frente ao eterno retorno, um Sim à vida e uma compreensão dessa última como palco da vontade de poder: “a vida é precisamente vontade de poder”⁸⁵. Diante da vida, toda e qualquer moral (inclusive a de Kant) é caduca, Nietzsche assina a afirmação, denotando que o recorrente exercício de forças consumam o caráter de exploração entregue à vida, o qual as pirâmides morais tentam, sem sucesso, ilusoriamente encobrir e condenar, pois, a exploração “faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida”⁸⁶.

Da perspectiva estética, Nietzsche retira as bases para uma interpretação trágica do existir, encontrando na arte um autêntico modo de expressão das potências vitais. Isso ocorre, já com alguma cintilação, em *O Nascimento da Tragédia*, que ousou, nas palavras de Nietzsche, “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida*”⁸⁷. O correlato entre arte e vida designa a condição criadora de representações e configurações que nelas ocorrem. Assim, o trágico em Nietzsche, consiste na adesão a essas instâncias imprimidas por ambas, afirmando-as mesmo em seu caráter ilusório, o que “*implica uma reabilitação da ilusão, da aparência como características essenciais da arte e da vida*”⁸⁸.

⁸⁴ REBOUL, Olivier. Ibidem. p. 74. “*virtud en Nietzsche no es necesariamente una noción moral*”.

⁸⁵ BM. Ibidem. p. 171. & 259.

⁸⁶ BM. Ibidem. p. 171. & 259.

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. 2 Ed. são Paulo: Companhia das Letras, 2003. Tentativa de autocrítica. p. 15. & 2.

⁸⁸ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. p. 43.

A sutileza que envolve as últimas, condiz à própria concepção de filosofia em Nietzsche, a qual compreende-se como experiência, vivência e afirmação: *filosofia dionisíaca*. Portanto, o élan entre arte e vida é vivificado por uma atitude de pensamento que visualiza o plasmar-se contínuo da vida, nas forças que reverberam-se através da arte, afirmando-a: “antes de tudo, é preciso aceitar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante mas também de mais terrível e doloroso”⁸⁹. A evocação nietzschiana do “torne-se aquilo que você é”⁹⁰, serve de contraponto ao conhece-te a ti mesmo socrático e ao amai ao próximo cristão. Ela implica sobremaneira, uma arte do cultivo de si mesmo coadunada a esse vislumbre dos erros, dos desvios, da destruição e coisas afins que compõem a vida.

Dessa maneira, “ao sugerir que cada pessoa se torne o artista de sua própria vida, Nietzsche está provavelmente a trabalhar com a concepção bastante exigente que temos, ou que tivemos até há pouco, do que constitui uma obra de arte”⁹¹. Michael Tanner acredita ser a *originalidade* o critério nietzschiano de uma tal estética existencial. Contudo, Tanner declara absurda a proposição de Nietzsche de que o indivíduo deve dar vazão a sua força e criar sua própria moral, caminho ou objetivo pessoal, quando não há caminho a seguir, mas somente papéis, necessidades, problemas e expectativas em seu encaixe. Mas será mesmo um desejo nietzschiano que o homem ao estilizar sua vida realize objetivos pessoais, quando a única postura reivindicada é a de afirmação da vida? Não será a vida que se exerce nele? Até que ponto Nietzsche pensa em meta pessoal, se vislumbra o indivíduo como *dividuum* lançado numa vida que é uma incessante explosão de forças?

⁸⁹ MARTON, Scarlett. A dança desenfreada da vida. In: _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001. p. 54.

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 186. & 270.

⁹¹ TANNER, Michael. *O pensamento de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1997. p. 58.

Dizer Sim à vida impele-nos a ver o mundo à maneira de Heráclito, a partir da dionisíaca unidade dos contrários que eternamente retorna, num constante ritornelo criador-destruidor. Afirmar a vida então equivale a afirmar o vir-a-ser, percebendo esse mundo como vontade de poder, pois nele repousa o conflito, a tensão, a impossibilidade sintética, a agonística engendrante e aniquiladora, devido ao exercício daquela. Por tais asserções, a filosofia nietzschiana de Dionísio “é a própria perspectiva afirmadora da vida em todas as suas dimensões e dificuldades, por ser este pensamento uma experiência para combater o pessimismo que domina o modo de ser na modernidade”⁹².

Tal aceção junta-se à visão do eterno retorno através da mudança orquestrada por Nietzsche, que une o *tu debes* e o *eu quero*, o estar preso e a liberdade, pela conversão ao jogo sempre igual do mundo: a vontade, sob esta compreensão, desvincula-se da moral (esvaziamento de sentido do *tu debes*), já não deseja vingar-se (espírito de vingança, próprio do niilismo reactivo), apenas joga o jogo do eterno retorno de todo o ente. Além do carácter eminentemente cosmológico, “a visão se transforma em um ‘imperativo’ que dá à existência uma densidade infinita: ‘Vive todo instante de sorte que queiras sempre revivê-lo’”⁹³. Assim sendo, Nietzsche não remete a qualquer outro mundo, seja ele metafísico, lógico ou contrafactual, como fizera Kant, porque dilapidou dicotomias e oposições detratadoras da vida.

É notório reivindicar o prisma cosmológico-filosófico do eterno retorno nietzschiano, sem declará-lo mais ou menos importante que o prisma de imperativo ético: solicitar ao indivíduo que viva como se sua vida fosse retornar eternamente nos mais ínfimos detalhes não se restringe meramente a um postulado moral, vai além disso. A defesa do pensamento da eterna recorrência

⁹² LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir a ser em Nietzsche e Heráclito. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, N° 01, 1996. p. 61.

⁹³ LEFEBVRE, Henri. *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 122. “*la visión se transforma en un ‘imperativo’ que da a la existencia una densidad infinita: ‘Vive todo instante de suerte que quieras siempre revivirlo’*”.

da vida, independente do nosso querer, não é simplesmente uma descrição do mundo, ultrapassa o patamar cosmológico. No entanto, não hesitamos ao pensar com Nietzsche que “o eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo”⁹⁴.

Tresvalorar valores significa implementar uma avaliação outra na constituição dos valores e na dação de sentido, ratificando a vazão da vontade de poder afirmativa, em detrimento de uma existência insuflada de valores niilistas produzidos por uma “vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais”⁹⁵, logo, uma vontade de poder negativa com a qual opera o asceta. Com isso, Nietzsche pretende obliterar a *décadence*. Nas suas palavras:

Considero a própria vida um instinto para o crescimento, para a duração, para o acúmulo de forças, para o poder: onde falta vontade de poder, existe o declínio. Minha afirmação é que falta essa vontade em todos os valores mais elevados da humanidade, que os valores da decadência, valores niilistas, imperam sob os nomes mais santos⁹⁶.

Nietzsche discrepa da modernidade e de Kant, ao sustentar essa inversão do valor que deve ser entregue à vida e ao mundo, permutando o atributo pessimista das visões modernas (dentre elas as conclusões kantianas sobre o sensível), por uma postura afirmativa. A doutrina moral kantiana, aos olhos de Nietzsche, constitui mais um panorama a partir do qual a vida é prostrada em prol de uma vida reativa e decadente. Ele claramente acusa Kant de potencializar seus próprios preconceitos em sua moral, denominando-a como “a rígida e virtuosa tartufice do

⁹⁴ MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?. In: _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001. p. 118.

⁹⁵ GM. Ibidem. p. 107. III, & 11. Em torno dessa questão, Nietzsche assertiva “deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga... aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força” (GM. Ibidem. p. 107. III, & 11.).

⁹⁶ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton. 1996. p. 29/ 30. & 6.

velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu ‘imperativo categórico’⁹⁷.

A lição nietzschiana da afirmação da vida instiga o homem a posicionar-se no retorno e a “querer para trás”⁹⁸, aceitando e afirmando o acaso, advogando da *sabedoria dionisiaca* que é outrossim trágica; e simultaneamente, criar-futuro, no sentido de estatuir seus próprios valores, realizar a *tresvaloração de todos os valores*. Porém, tais condições seriam suportáveis ao homem? As mesmas não exigiriam que o homem fosse ultrapassado? É nesse sentido que a idéia nietzschiana do *Übermensch* (além-do-homem) atesta a factibilidade do lançar-se na vida, sem orientar-se por quaisquer bastiões metafísicos, seja o ultramundo platônico, cristão, ou aquele proposto pela filosofia prática kantiana. No mais, se Nietzsche é um verdugo da metafísica, é porque assume a perspectiva da vitalidade, injetando-lhe um caráter positivo, sem precedentes na modernidade.

⁹⁷ BM. Ibidem. p. 12. & 5.

⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. 12. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Da Redenção. p. 174.

Considerações Finais

A interdependência existente entre empenho crítico e discurso moral é perfeitamente demonstrada nas filosofias de Kant e Nietzsche, embora reconheçamos a distância de sentido com a qual enunciam esse correlato fundamental. Em Kant, crítica é sinônimo de discernimento doador das legítimas compartimentações procedimentais da razão, logo, atividade de autenticação do espaço circunscrito à mesma também no tocante à moralidade (em léxico kantiano, razão prática). Da perspectiva nietzschiana, todo esforço crítico de Kant em delimitar as esferas de atuação da razão intenta deveras resguardar num *locus* intangível os ideais mais benquistos da metafísica dogmática, e portanto, da tradição moral platônico-cristã. Para Nietzsche, decorre daí a relação kantiana entre crítica e moral.

Pelas mãos de Kant, um latente narcisismo da *Aufklärung* é posto em voga mediante essa auto-auscultação da razão. Nietzsche encaminha-nos a esse vislumbre por uma crítica a marteladas, com a qual destroça o esclarecimento-encantamento, fazendo sobressair de seu âmago racional o inaudito poder que o sustenta, o seu grande Outro. Isso posto, Nietzsche seria um *Aufklärer* radical por levar ao ápice o próprio esclarecimento e, simultaneamente, um anti-*Aufklärer*, pois, rebentando-o, descortina suas dissimulações mais viscerais. Nesse âmbito, o diálogo com Kant faz-se necessário às aspirações nietzschianas, já que as mesmas suscitam “uma transformação radical do kantismo, uma reivindicação da crítica que Kant traía ao mesmo tempo que a concebia”¹.

Destarte, pensamos um Nietzsche *redimensionador* do papel da crítica filosófica inaugurada por Kant, no momento em que estende o alcance da crítica aos até então insuspeitos

¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora. (s.d.). p. 80.

pilares da filosofia: a moral e a verdade (numa separação para fins didáticos, crítica dos valores e crítica da vontade de verdade). Mais especificamente, a exigência nietzschiana de uma crítica dos valores morais significa uma alteração de grandes proporções no programa da modernidade, e precisamente no de Kant, porquanto Nietzsche faz-nos visualizar como a moral, os preconceitos morais, a parcialidade encerrada nesses, está desde já preposta em qualquer análise epistemológica, como o vírus no hospedeiro.

Na *Genealogia*, Nietzsche refere-se a um escrúpulo companheiro de longa data, traduzido como a pergunta acerca da origem do que entendemos por bem e por mal, denominando-o seu “*a priori*”. Com efeito, uma investigação comprometida em desvendar a historicidade desses valores, a raiz efetiva de onde geraram-se (o exame genealógico), sem jamais legitimá-los à sombra de ideais metafísico-teológicos, ou proceder a uma determinabilidade doutrinária de suas condições de verdade, é um propósito indispensável a Nietzsche e à possibilidade mesma de transposição para além do bem e do mal. Sua manobra crítico-investigativa, por esses meandros, apresenta não somente um redimensionamento da crítica, mas deflagra-se inteiramente antikantiana.

Não há espaço no pensamento nietzschiano para sacramentar a moralidade fora dos escombros da história, até porque o homem não é mais percebido com os olhos frios e estáticos da modernidade: “o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”². A constatação dessa tendência nos filósofos, dentre eles Kant, de recorrer a degraus supra-históricos onde consolidar-se-iam os autênticos recursos morais é suficiente para verificar o *valor negativo* que os mesmos entregam à história, à existência do que ocorre, à natureza, ao devir e à

² NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 16. & 2.

vida. Por conseguinte, “a própria *antinatureza* recebeu as supremas honras como moral, e como lei, como imperativo categórico, permaneceu suspensa sobre a humanidade”³.

Ora, se Kant apontou a impossibilidade de comprovar a realização do ato moral pela contingência – e nisso, de certa forma, Nietzsche guarda relações com ele – quais as reais intenções que levaram-no a erguer seu edifício ético, quando já pressupunha a não factibilidade de uma ação moral no mundo contingente? À expensas de que visão da realidade arvora-se o empreendimento de Kant? Far-se-ia ainda necessário a este tomar partido de maneira explícita pela vida ou não? Eufêmicos, diríamos apenas que Nietzsche preconiza um descontentamento de Kant com a vida, porém, com aquele entendemos o significado niilista dessa moral, seu arquétipo imaginário de auto-sujeição entrelaçado com o menoscabo de expressivos índices de domínio, força e prazer que desejam aflorar: a saúde do indivíduo implica seu lançar-se afirmativo para os êxtases e os dissabores da vida, enquanto que sua doença é negar a característica pulsante desse turbilhão em nome das mais ardilosas invenções metafísicas.

Conferir à vida um valor de nada em nome de paisagens ascéticas, essa foi a tônica que imperou nos cernes filosóficos do ocidente. Nietzsche quer elidir a idiosincrasia degenerativa e a relação assimétrica subsistente nessa ótica. Romper essa dualidade, assimilando única e simultaneamente esse *aqui* que é o mundo, significa compreender a existência como rio de infinitas possibilidades de constituição de sentido (inclusive o sentido para a metafísica), enquanto experiência de perpétua criação-destruição de valores que esgota-se na finitude. Sem dúvida, a analogia entre Nietzsche e os gregos dos períodos homérico e naturalista é evidente, quanto ao fato de restituir ao homem sua condição de ser imerso no turbilhão deviniente, elemento partícipe de uma perspectiva cosmológica do mundo, completamente finito.

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 115. IV, & 7.

É também nesse sentido que ele não pode compactuar com a ética de Kant, dada a centralidade com que o último ainda trabalha a condição humana. Não pretendemos defender um renascimento total da Grécia trágica advogado por Nietzsche, mas é difícil não divisar em sua filosofia a recuperação de algumas nuances daquele modelo, realimentada não somente como forma de escapar do modo de pensar moderno, mas principalmente, como visão que permanece após uma assepsia de toda crosta metafísica. A vontade de poder exercendo-se intermitentemente em cada minúsculo ato do homem, é perfeitamente, um antípoda do exercer-se de uma razão dessensibilizada que, mesmo assim, pode interferir nas ações humanas. Porém, no fundo, essa razão não passa de uma configuração do exercício da vontade de poder: “a vontade dos enfermos de representar uma forma *qualquer* de superioridade, seu instinto para vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos - onde não seria encontrada, essa vontade de poder precisamente dos mais fracos!”⁴.

É preciso ter em conta que Nietzsche não refuta Kant, ou a modernidade, ou a tradição filosófica ocidental desde Sócrates; na realidade, ele expõe uma base interpretativa do decurso do pensamento filosófico que silenciosamente ocultou um traço nodal em seu âmago: o niilismo ou a obliteração da vida. Assim sendo, Nietzsche abdica de preocupar-se em solavancar um programa gnosiológico ou moral mais verdadeiro que o de Kant ou qualquer outro filósofo. Seu empenho demanda uma reavaliação desse trato com a vida e com o mundo, e uma completa desvalorização e extinção da metafísica sob os nomes de vontade de poder, eterno retorno, auto-supressão da moral, afirmação da vida, além-do-homem e *amor fati*.

O embate entre Kant e Nietzsche: consideramo-lo uma relevante linha, dentre várias outras exequíveis, de adução do debate entre modernidade e pós-modernidade, isto é, um

⁴ GM. Ibidem. p. 113. III, & 14.

confronto que denota uma transição, jamais uma superação ou uma simples permuta de fundamentos, mas uma reviravolta filosófica que carrega consigo uma diversidade única de expedientes geradores de um pensamento outro, ou melhor, de uma outra acepção do significado mesmo do pensar. De modo algum compreendemos tal embate por um viés de exclusão das partes envolvidas, pois, à filosofia contemporânea parece ser impreterível um deslocar-se dialógico para a modernidade.

Referências Bibliográficas

I – BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Genealogia da moral*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

II – BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

II. 1 – KANT

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Abril, 1974. (Coleção Os Pensadores).
- _____. Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”? [Aufklärung]. In: _____. *Textos Seletos*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

II. 2 – NIETZSCHE

- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. A “grande política” Fragmentos. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Campinas: IFCH/ UNICAMP. N° 3, 2002.

- _____. *Assim falou Zaratustra*. 12. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Crepúsculo do ídolos – ou como filosofar com o martelo*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *Ecce homo*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil Ltda, 1996.
- _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *O nascimento da tragédia*. 2 Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

II – OUTROS AUTORES

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADORNO, Th. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1986.
- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. 3 Vols. Paris: Gallimard, 1958.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. (Coleção Dicionários de Filósofos)
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés-Editora (s.d).
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Marx e Freud theatrum philosophicum*. São Paulo: princípio, 1987.
- GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Unicamp, 1997.

- _____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. (Folha Explica).
- GILES, Thomas Ransom. *Nietzsche no limiar do século XXI*. São Paulo: E.P.U., 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. 2 Ed. México: Fondo de Cultura Economica, 1954.
- _____. *O que é uma coisa – doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Sobre a essência do fundamento*. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Sales. *Dicionário houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Deucalión, 1955.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin. 2000.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- LEFEBVRE, Henri. *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Economica, 1987.
- LEGROS, Robert. A metafísica nietzschiana da vida. In: FERRY, Luc & RENAUT, Alain (org.). *Por que não somos nietzschianos*. São Paulo: Ensaio, 1994.
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- LÖWITH, Karl. *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona: Herder, 1998.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001.
- _____. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. Ed. Belo horizonte: UFMG, 2000.

- ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2000.
- RAYNAUD, Philippe. *Nietzsche*. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. II.
- _____. *Nietzschianismo*. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Vol. II.
- REBOUL, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Antropos, 1993.
- RICHARD, André. *A crítica de arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- ROCHA, Silvia P. V. *Os abismos da suspeita – Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1998.
- _____. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editora, 2002.
- SPENLÉ, J. *O pensamento alemão de Lutero a Nietzsche*. São Paulo: Acadêmica, 1942.
- TANNER, Michael. *O pensamento de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1997.
- TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores: será o relativismo fatal?*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.
- _____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

III – ARTIGOS

- BARROS, Fernando R. de Moraes. Nietzsche a e genealogia do cristianismo. *Revista Filosofia*. Curitiba: PUCPR. p. 61-66. 2000.
- CABRERA, Julio. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral) – uma reflexão semântica. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, N° 06, p. 31-69, 1999.
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ. Vol. 04, N° 01, p. 13-55, 1999.
- LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir a ser em Nietzsche e Heráclito. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, N° 01, p. 33-52, 1996.
- MARTINS, Estevão de Resende. Natureza, sentimento e liberdade. *Cadernos da UNB*. Brasília: UNB, p. 24-37. 1981.
- ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: GEN-USP, N° 01, p. 07-32, 1996.
- ROMANO, Roberto. Kant e a Aufklärung. *Epistemologia das Ciências Sociais – Série Cadernos PUC*. São Paulo: PUC-SP, N° 19, p. 27-49, 1985.