

Seria Nietzsche um kantiano?

Should Nietzsche be considered a kantian thinker?

Vinicius de Figueiredo

berlendis.figueiredo@gmail.com

(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

Resumo: Através da discussão do livro de Fernando Mattos sobre o perspectivismo e a democracia em Nietzsche, examina-se a tese conforme a qual o perspectivismo nietzscheano representa o aprofundamento da subjetividade crítica de Kant. A noção de “indivíduo” possui papel decisivo para esse argumento, assim como para a tese, também subscrita por Mattos, de que o pensamento de Nietzsche se coaduna com a democracia. É para as premissas, implicações e limites da hipótese do Nietzsche kantiano que se quer aqui chamar a atenção.

Palavras-chave: Nietzsche; Kant; perspectivismo; subjetividade; indivíduo

Abstract: Reading the book of Fernando Mattos on perspectivism and democracy on Nietzsche, we shall consider the thesis that Nietzsche’s perspectivism is the development of Kant’s critical subjectivity. The concept of “individual” is essential for this thesis and also for the idea (also subscribed by Mattos) that Nietzsche’s thought is consistent with democracy. We shall discuss the presuppositions, the consequences and the limits of the hypothesis of the kantian influence over Nietzsche.

Keywords: Nietzsche; Kant; perspectivism; subjectivity; individual

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p51-72>

Na “Introdução” de *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, Fernando Mattos deixa claros os objetivos que persegue neste seu segundo livro. De um lado, quer mostrar que há um nexos forte entre Kant e Nietzsche, e que tomá-lo em conta fornece a melhor solução das inúmeras dificuldades e aporias que atravessam o debate sobre as interpretações do texto nietzscheano. De outro, e na parte final do livro, Mattos confere à interpretação de seu autor um desdobramento político, ao sustentar que a democracia constitui a forma de governo que melhor assegura o anti-dogmatismo e a “liberdade individual em sentido perspectivista”¹ - as duas posições filosóficas fundamentais que Nietzsche teria atingido, ao seguir a trilha aberta por Kant. Os dois objetivos, embora independentes, encontram-se articulados: a defesa da democracia surge naturalmente do argumento, visto ser a forma política para a

1 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 17.

qual já apontaria o perspectivismo interpretado à luz de Kant.

Um Nietzsche democrático é uma ideia insólita. Um dos enlaces mais recorrentes na filosofia política contemporânea (atestam-no Bobbio, Habermas e Rawls, entre outros) tem ligado a democracia a Kant², a quem, como se sabe, Nietzsche apelidou o “chinês de Königsberg”. Também por isso, conseguir persuadir que Nietzsche dá prosseguimento à atitude básica do kantismo constitui o grande desafio para Mattos; transpô-lo já será meio caminho andado para assinalar que Nietzsche combina com democracia. Não que baste ser kantiano para ser democrata. Mas se tornou difícil imaginar que alguém que leve adiante o “espírito crítico” *em sentido kantiano* seja, sem mais, antidemocrata. Logo, nossa questão inicial reside em examinar a tese, avançada por Mattos, conforme a qual Nietzsche leva adiante o kantismo, ao fazer do perspectivismo o método de sua filosofia.

Interpretações de um discurso errante

A fim de começar a medir a envergadura do argumento, voltemos a fita: quais são as dificuldades e aporias de que, no entender de Mattos, a literatura sobre Nietzsche não deu conta? Visto que o Nietzsche kantiano surgirá no curso dessa revisão, é útil examinar como Mattos expõe as interpretações concorrentes. Além disso, fazê-lo possui um ganho adicional, já que, de Heidegger a Müller-Lauter, Günter Abel e Scarlett Marton, passando por J. Derrida, G. Lebrun e habitantes do universo analítico como, por exemplo, Maudemarie Clark, tomamos contato com leituras significativas do texto nietzscheano, apresentadas de modo objetivo e sob a exigência comum de responder à pergunta por onde Mattos inicia seu livro: qual seria a chave de explicação para a fala nômade, plural e assistemática de Nietzsche e o que, tudo somado, poderíamos extrair daí?

De início, Mattos percorre dois extremos, representados por M. Heidegger, de um lado, e pela “leitura francesa” paradigmaticamente por J. Derrida, de outro. Heidegger, como é sabido, subordina a variação supramencionada ao princípio de unidade representado pela “vontade de potência” ou de “poder”, *arché* fundamental que ordenaria a desordem de superfície de que dão testemunho os escritos nietzscheanos:

O princípio de uma instauração de valores é aquilo que determina a vida em seu fundamento essencial, aquilo em razão do que os valores se mostram como condições perspectivísticas. Ora, mas se o princípio da nova instauração de valores é a vontade de poder, então isso não diz senão que a vida, isto é, o ente em sua totalidade, é em

2 Oswaldo Giacoia Jr., por exemplo, projeta a ponte entre kantismo e democracia com base na proeminência que Kant atribui à “dignidade da pessoa humana”, conceito central no discurso constitucional das democracias liberais modernas (cf. GIACOA JR., *O. Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/São Paulo: Casa do Saber, 2012, pp. 18-25).

sua essência fundamental vontade de poder - e nada além disso.³

A crer em Heidegger, a questão dos valores, crivo da vida, implica consigo o perspectivismo - só que compreendido, como anota Mattos, “a partir do pensamento da vontade de potência”⁴. Essa noção, por seu lado, é interpretada por Heidegger como expressão derradeira da imposição da ordem subjetiva ao mundo circundante, característica da época moderna. “Perspectiva” torna-se “poder” - e não, como irá argumentar Mattos, “instância autocrítica de reflexão sobre os próprios pressupostos”⁵. Visto que Heidegger toma a “vontade de poder” como o pensamento sob o qual “Nietzsche pensa o caráter fundamental do ente na totalidade”⁶, a questão da validade do discurso nietzscheano termina dissolvida por ele no posicionamento metafísico que, malgrado suas afirmações, Nietzsche compartilharia com seus antecessores: “Nietzsche, o pensador do pensamento da vontade de poder, é o último metafísico do Ocidente”⁷. Sob a ótica de Heidegger, a premissa e fio condutor perseguido por Mattos em sua abordagem a Nietzsche - isto é, o problema do método - subordina-se igualmente a uma compreensão tradicional da noção de verdade e, de modo mais substancial, à compreensão do ser do ente forjada na metafísica ocidental.

Entretanto, o quadro da grande continuidade assinalada por Heidegger em sua interpretação da tradição filosófica permanece válido apenas enquanto estivermos persuadidos de que devemos buscar abaixo da superfície algum princípio que faça as vezes de fundamento. A paisagem transfigura-se, se admitirmos, com Derrida, que a questão do estilo ou da escritura suplanta os aspectos ligados ao conteúdo ou à verdade de um texto; nesse caso, ao invés de procurar discernir a verdade metafísica de Nietzsche, como teria feito Heidegger, percorrer seus escritos constituirá ocasião para nos depararmos com um “repertório variado de imagens e de signos, a fornecer diferentes perspectivas de abertura para o mundo.”⁸

Como se vê, a mudança de Heidegger a Derrida nos reconduz por outra via ao conceito chave do livro de Mattos - o perspectivismo. Mas sob um enfoque inédito. Trazido à cena por Derrida, o conceito equivale ao “elemento estilístico” de um pensamento alheio ao compromisso com a verdade, o que é muito diverso de tomá-lo, por exemplo, como a “base epistemológica” das teses proferidas por Nietzsche. Porque assumirá essa última perspectiva, Mattos terá de afastar-se de Derrida, assim como, por divergir da atribuição de “metafísico” a Nietzsche, havia se afastado

3 HEIDEGGER, M. *Nietzsche - I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007, pp. 382-383.

4 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 42.

5 Idem, p. 48.

6 HEIDEGGER, M. *Nietzsche - I*, p. 383.

7 Idem, p. 374.

8 Idem., p. 52.

de Heidegger. Nos dois casos, porém, irá fazê-lo, não devido a elementos do texto nietzscheano que os refutassem, mas por discernir que as leituras de Heidegger e Derrida, embora opostas, produzem implicações que comprometem os quesitos requeridos pelo “pensamento crítico”. O Nietzsche de Heidegger é dogmático, o de Derrida, relativista⁹; nossa tarefa será reencontrar o Nietzsche crítico.

Podemos nos perguntar se isso é um bom motivo para decidir-se por esta ou aquela interpretação. Afinal, os mencionados quesitos requeridos pelo pensamento crítico também possuem uma origem, merecendo, assim, atenção genealógica e senso histórico. Tomá-los como parâmetros situados acima dos filósofos implica aceitar de partida a invariabilidade e necessidade de certos critérios que se aplicariam indiferentemente a cada uma das filosofias. Tal premissa atesta a presença de um conceito determinado do que deva ser a filosofia ou dos critérios a que devem se submeter os enunciados filosóficos, ambos alheios a Nietzsche. Voltaremos ao ponto adiante. Fato é que esse *parti pris*, que já se insinua na apresentação das interpretações de Heidegger e de Derrida, se torna mais explícito ali onde Mattos se posiciona em relação a outra corrente exegetica de peso - a leitura de Nietzsche como autor de uma “cosmologia não metafísica”. Vejamos o embate, sem perder de vista os movimentos de nosso autor.

Como é sabido, para G. Abel, Müller-Lauter e Scarlett Marton, dentre outros, a fala variante de Nietzsche exprime uma cosmologia balizada pelas noções de “eterno retorno” e “vontade de poder”. Como sintetiza Mattos, assim compreendido o mundo nietzscheano é “essencialmente processual e dinâmico (...); seu caráter essencialmente relacional, plural e cambiante passa a poder ser afirmado, em detrimento de uma suposta essência unitária e fixa”¹⁰. Com essa consequência: tudo assim se torna interpretação, só que não nossa, já que “não somos ‘nós’ que interpretamos o ‘mundo’; é o próprio ‘mundo’ que interpreta a si mesmo ‘através’ de ‘nós’”¹¹.

Já se vê, por essa última inflexão, que a leitura conforme a qual Nietzsche elaborou uma “cosmologia não metafísica” convida à plurivocidade dos discursos, como também irá admitir o perspectivismo que será defendido por Mattos. Só que essa admissão opera aqui destituindo o sujeito de suas prerrogativas tradicionais. Não havendo ponto fixo, seja “sujeito” ou “objeto”, o discurso, por assim dizer, anda em círculos, o que, na direção contrária a de Heidegger, atestaria a ruptura de Nietzsche com os sistemas metafísicos de nossa tradição - atravessados pela necessidade de aderência a um princípio ou *arché* capaz de estabilizar a diversidade, fosse do

9 Relativismo que seria comum a outros leitores de Nietzsche na França. Mesmo G. Deleuze - que segundo Mattos destoaria das interpretações efetuadas por Derrida, M. Foucault e G. Lebrun -, ao descobrir um Nietzsche “mais sistemático”, “não deixa de partilhar o pressuposto relativista comum aos franceses” (Idem, p. 60).

10 Idem, p. 78.

11 Idem, p. 83.

lado do objeto, fosse do lado do sujeito¹². Ao invés disso, a interpretação da “cosmologia não metafísica” acolhe a diversidade de perspectivas, mas sem reconhecer em cada uma delas um pólo perspectivador determinado, uma vez que (na paráfrase de Mattos) todo signo é expressão do “fundo móvel e plural que constitui a realidade como um todo”¹³. Eis-nos, portanto, diante de uma leitura que também apoia o perspectivismo - mas, como era o caso em Derrida, outra vez é um perspectivismo sem aquele *sujeito crítico* almejado por Mattos¹⁴.

E por que deveríamos convocá-lo aqui? Pelo que se depreende da revisão da literatura efetuada por Mattos, só o “sujeito crítico” permitiria blindar Nietzsche contra acusações de que teria permanecido dogmático. É o que já se avistava no passo em que Mattos expunha a interpretação heideggeriana do Nietzsche metafísico: “para Heidegger, o perspectivismo não deve ser entendido como uma ‘teoria do conhecimento’ que fornecesse as condições de possibilidade para o discurso tético a ser feito nos quadros de uma determinada filosofia”, mas como “imposição ao mundo da própria perspectiva”¹⁵. Conclui-se daí que, se pudermos inverter a abordagem de Heidegger, tomando o perspectivismo como “teoria do conhecimento”, estaremos isentando Nietzsche de ser dogmático ou metafísico. Nisto há uma questão prévia, sobre a qual Mattos não se detém: será que “dogmático” e “metafísico” são necessariamente sinônimos, como se supõe aqui?

Pode-se examinar essa questão à luz do eixo em torno do qual gira a leitura de Scarlett Marton - o conceito de Mundo. O que diz a esse respeito a história da cosmologia? Como é sabido, da filosofia medieval até a *Schulmetaphysik* setecentista, cosmologia, psicologia e teologia racionais integravam a metafísica especial. Isso explica que Wolff afirme, na *Metafísica alemã*, que o conhecimento de Deus e a religião natural se fundam sobre “o conhecimento geral do mundo”, sobre a “cosmologia geral”, como a definia Baumgarten: a “ciência dos predicados do mundo em geral”,

12 Em conformidade com essa observação, S. Marton, alinhando-se a W. Kaufmann, contesta frontalmente Heidegger: “o conceito nietzscheano de vontade de potência nada tem de metafísico” (MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 50, nota 28).

13 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 86.

14 Ainda segundo Marton, toda e qualquer concepção forte de “sujeito” teria sido progressivamente afastada por Nietzsche, em função da análise que efetua da noção de força, pivô de sua cosmologia e, por tabela, referência central para a interpretação não metafísica da “vontade de potência”. É o que atestaria, conforme a autora (MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 54), esse trecho de *Genealogia da moral*, § I, 13: “a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo” (NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.).

15 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 42.

procedente quer da experiência, quer “da noção de mundo, *racional*”¹⁶. É notável que, numa Reflexão do período crítico, Kant retome esse mesmo mote, afirmando que o incondicionado, a título de única ideia racional teórica, constitui o tema por excelência da metafísica: “Assim a metafísica concerne àquilo, do qual apenas o todo deve ser representado como absolutamente incondicionado; 2. às coisas, na medida em que elas são em si sensivelmente incondicionadas. A primeira parte é, portanto, a cosmologia; a segunda, a doutrina racional da alma como pneumatologia e teologia”¹⁷. De Wolff e Baumgarten ao Kant crítico, portanto, a reunião das disciplinas da razão sob a égide da metafísica especial justifica-se igualmente pelo fato de que todas elas concernem ao incondicionado. Bastará esse concernimento para que a cosmologia clássica seja abrigada no seio da metafísica preparada pela revolução copernicana em filosofia. Embora deixando claro que a cosmologia racional não pode jamais atingir o estatuto de saber teórico, como queriam os dogmáticos, Kant cuida de alertar que a metafísica especulativa não é um erro leviano, mas uma ilusão necessária da subjetividade transcendental, visto resultar da vocação natural da razão pelo incondicionado situado além da experiência.

E já se pode compreender, desse modo, em que medida a cosmologia metafísica ganhará sobrevida no interior do programa da *Crítica*: a título de vocação espontânea da subjetividade transcendental, o Mundo ou Cosmos adquire o estatuto de objeto da razão (*ens rationis ratiocinatae*), significação irreduzível à experiência e, *a esse título*, referência indispensável tanto para balizar o conhecimento da natureza como sistema de leis empíricas, quanto para conceber uma causalidade por liberdade¹⁸. Dada a referência necessária que a razão faz ao incondicionado suprassensível, a noção *metafísica* de “Mundo” ganha abrigo e cidadania na epistemologia crítica.

A inscrição da reflexão cosmológica no plano das condições transcendentais do conhecimento deve-se, assim, ao motivo metafísico que a anima - um motivo, sublinhe-se, chancelado pela *Crítica*. Tudo somado, o incondicionado deixa de ser um existente em si para tornar-se subjetivo - ou, nas palavras de Kant, “esse ser da razão (*ens rationis ratiocinatae*) é realmente uma mera ideia e, portanto, não é to-

16 WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle, 1751, IV, § 541; BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. Halle, 1757, § 351.

17 KANT, I. *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1902 ss. (Akademie Text-Ausgabe: Berlin, Walter de Gruyter & Co.), *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, AA: 18: 245-6 (Rx. 6414).

18 O conceito cosmológico assegura a totalidade absoluta da série das condições da natureza em geral a título de “ideia que, embora não seja jamais inteiramente realizada no uso empírico da razão, serve de regra para como devemos proceder em relação a elas, a saber, *como se* as séries fossem em si infinitas, i.e., *in indefinitum*, na explicação de fenômenos dados”; ali onde a razão é determinante - ou seja, na liberdade, “a série dos estados pode ser considerada como se começasse de modo absoluto [...] tudo isso provando que as ideias cosmológicas não passam de princípios regulativos e estão longe de pôr, por assim dizer, uma totalidade real de tais séries” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 515. Na referência usual à paginação da *Crítica*, doravante utilizada nesse texto, KrV, A 685/B 713).

mado em si mesmo, em sentido absoluto, como algo real”¹⁹. Mas isso mesmo mostra estarmos não diante de uma dissolução, mas de um deslocamento, de uma mudança domiciliar, através da qual o incondicionado descobre *na razão* seu abrigo natural e irreduzível²⁰.

Quais dividendos essa breve incursão na *Crítica* traz para nosso debate? Em primeiro lugar, note-se que a sobrevivência da metafísica especulativa no seio da filosofia transcendental se apoia largamente na ideia do tribunal crítico e no exame da validade de nossos enunciados. É o levantamento das faculdades efetuado pelo método crítico kantiano o que confere legitimidade quer aos enunciados que se atêm ao que *podemos conhecer* (o condicionado), quer aos que exprimem o que *devemos pensar* (o incondicionado). Pensar o que está além da experiência, adverte-nos a *Crítica*, é situar-se além dos fenômenos, além da aparência; o que é quase admitir que o mundo noumenal, por oposição às “Erscheinungen”, é o “mundo verdadeiro”, e agora tanto mais verdadeiro porque emancipado daquelas incursões teóricas por meio das quais o entendimento desajeitadamente turvava a vocação natural da razão pelo suprasensível. A “verdade” do incondicionado, pode-se dizer, já não é “teórica”, nem “ontológica”; ela repousa sobre nossa necessidade de pensá-lo - logo, sobre o fato de que o incondicionado constitui um valor inquestionável, que dispensa as demonstrações típicas dos saberes do entendimento. Mas não foi isso que Nietzsche identificou como fenômeno que precipitaria logo adiante o niilismo? “Fez-se da realidade uma ‘aparência’, fez-se de um mundo inteiramente *inventado*, o mundo do ser, realidade. O sucesso de Kant é simplesmente sucesso de teólogo”²¹.

A circunscrição do fenômeno do niilismo efetuada por Nietzsche nos autoriza a ver em Kant um capítulo de peso na história do conceito metafísico de Mundo: através dele, do léxico da validade e do tribunal crítico, o “antigo ideal” do suprasensível retoma a dignidade de que dispunha no interior do dogmatismo. Pelas mãos de Kant, o mundo inventado pela metafísica também se contrapõe ao “mundo do vir-a-ser”, representado como ilusório, tanto mais porque, deixando de ser objeto de disputa teórica, já não há como desmentir ou falsear o suprasensível²². Ao apresen-

19 Idem, *KrV*, A 681/B 709.

20 Que se trate disso, é o que fica ainda mais claro (mas não mais estabelecido), quando se leva em conta o aspecto prático moral implicado pela reinterpretação do incondicionado cosmológico na *Crítica*. Esta, afirma Kant no “Prefácio” à segunda edição, “logo se torna positiva [...] quando se percebe que os princípios com que a razão especulativa se arrisca para além dos seus limites têm por resultado inevitável não de fato a *ampliação*, mas sim, se os observa mais de perto, a *contração* do uso de nossa razão, já que eles ameaçam alargar indefinidamente os limites da sensibilidade, aos quais eles próprios pertencem, e assim anular o uso puro (prático) da razão” (Idem, *KrV*, B XXIV-XXV).

21 NIETZSCHE, F. *Anticristo*, apud MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 107.

22 Esse apontamento é feito por Lebrun (cf. sua “Introdução” a *O avesso da dialética - Hegel à luz de Nietzsche*, Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988), muito provavelmente inspirado em Nietzsche. Veja-se os aforismos póstumos reunidos por Lebrun sob o

tar essas conclusões favoráveis à *metaphysica specialis* como resultado da superação do dogmatismo em filosofia pela entrada em cena do “sujeito crítico”, Kant atesta que “dogmático” e “metafísico” não designam a mesma coisa. Ponto que não passou despercebido à análise do niilismo efetuada por Nietzsche, que nos adverte que, em nome da “reflexão crítica”, Kant na verdade teria aprofundado a metafísica inaugurada pelo platonismo.

Se o fenômeno do niilismo ensina que o simples fato de sermos *críticos* não nos impede de permanecermos *metafísicos*, então Nietzsche devia estar ciente de que a verdadeira superação da metafísica não depende de encontrarmos uma justificativa metodológica para nossa fala e nossos enunciados, até porque o método pode servir a senhores diferentes. Sob esse aspecto, a superação da metafísica requer outro pensar, isento da referência ao incondicionado - e é nesta direção que a ideia de uma “cosmologia não metafísica” adquire seu interesse. Talvez a diferenciação entre *conhecer* e *pensar*, tão cara a Kant, já estivesse animada pela convicção, comum a “críticos” e “dogmáticos”, de que, abandonados ao âmbito da experiência, seguiríamos incapazes de assegurar sentido à existência e à positividade. Sim, quando já se decidiu que esse sentido tem de estar *fora* ou *acima* da experiência, tanto faz tomá-lo como real por si mesmo ou classificá-lo como “mera ideia da razão”.²³ Suponha, porém, que as “forças cósmicas” permanecem sendo tudo o que há, sem remissão a qualquer exterioridade; nesse caso, o caráter *não* metafísico reivindicado para essa cosmologia será inequívoco.

Na verdade, e como agora fica claro, F. Mattos e S. Marton dão sentidos diferentes ao mesmo termo. Scarlett toma “metafísica” em sua acepção literal: o que está “além da *physis*”. Daí por que as forças cósmicas, concernindo ao “vir-a-ser” do nosso mundo, não engendram nenhuma metafísica. Mattos, de seu lado, entende por “metafísica” um traço de qualificação das condições da fala e dos enunciados, e que também qualifica o “sujeito” que interpreta e age conforme uma certa modalidade discursiva. “Metafísico” será todo discurso tético não mediado pelo exame das condições de sua validade. Embora soe kantiana, convém observar que, salvo engano meu, essa compreensão da metafísica não possui respaldo textual - já que, para Kant, como vimos, o método crítico intervém, não para suprimir a metafísica, mas para mostrar que o incondicionado refletido pela razão admite uma espécie de dedução²⁴ e, nessa medida, é tema de um enunciado válido e necessário.

título “Niilismo” e “Queda dos valores cosmológicos”. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 389 ss., especialmente p. 391.

23 Nietzsche assinala ao menos duas vezes essa continuidade essencial entre “dogmatismo” e “criticismo” em *Crepúsculo dos Ídolos*: em “A ‘razão na filosofia’”, 6 e em “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula” (Idem, pp. 339-340).

24 “Não se pode empregar com segurança um conceito *a priori* sem ter realizado a sua dedução transcendental. As ideias da razão pura não admitem uma dedução como aquela das categorias; se devem, contudo, possuir ao menos alguma validade objetiva, ainda que apenas indeterminada, em

Estaríamos livres para cogitar outro cenário, em que o elemento crítico ressaltado pelo kantismo fosse apresentado isento de seu motivo metafísico? Isso equivaleria a descobrir uma via que nos desviasse do caminho bem pavimentado que conduz do incondicionado como “simples ideia” da razão pura ao Saber Absoluto hegeliano. Contornando a referência do *lógos* ao incondicionado, poderíamos dispensar as ideias da “Dialética transcendental da razão pura” como parâmetros regulativos do conhecimento - e arriscar oferecer uma base puramente “reflexionante” para a atitude crítica, que se veria, dessa forma, enraizada de uma vez por todas na produtividade da imaginação transcendental.

O próprio Kant nos descortina esse cenário na *Crítica da faculdade de julgar*, em especial na sua primeira parte, a “Crítica do Juízo Estético”. Tomando-a como instrumento de aproximação, a aterrissagem de Nietzsche em solo kantiano seria mais fácil. Bastaria mostrar como Nietzsche levou ao extremo a premissa crítico-idealista, como quem tivesse desbravado o caminho que Kant entreviu mas não seguiu até o fim em 1790²⁵. O perspectivismo, conforme esse raciocínio e essa filiação, seria a adoção desembaraçada das ficções como instrumentos do conhecimento e da *práxis* do sujeito, sem qualquer remissão ao incondicionado metafísico que fora preservado por Kant nas duas primeiras *Críticas*²⁶. A tese de que Nietzsche leva adiante o antidogmatismo e a liberdade individual presentes no kantismo sem, todavia, ceder o que quer que seja às demandas excessivas, abstratas da subjetividade transcendental vai nesta direção - que requer “transformar o *constitutivo* em *regulador*” e pluralizá-lo “como mera perspectiva”²⁷. Todavia, como caracterizar o suporte dessa perspectiva, o “sujeito”?

vez de representar meros produtos vazios do pensamento (*entia rationis ratiocinantis*), então é fundamental que alguma dedução das mesmas seja possível, mesmo sendo muito distinta daquela que se pode adotar com as categorias” (KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 669-670/B 697-698).

25 De fato, na investigação dos juízos estéticos com que abre a terceira *Crítica*, Kant dá à premissa idealista um aprofundamento inédito diante do enlace que anteriormente a reunia à metafísica especial. Ocorre que, como mostrou G. Lebrun, a substituição da finalidade técnica pela finalidade artística, assim como a eleição da reflexão como método do filosofar, não constituem a última palavra do kantismo, já que ambas cedem o passo à reintrodução da teologia por meio da teleologia, na segunda parte da *Crítica da faculdade de julgar* (ver LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993). Para um acréscimo ao tema, que aprofunda a sugestão de que o Kant metafísico retoma as rédeas do trabalho crítico ver, do mesmo autor, *Sobre Kant* (São Paulo: Iluminuras, 1998).

26 Para Antonio Marques, Nietzsche, “no contexto de seu comentário à *Crítica da Faculdade do Juízo* [que integrava um projeto de tese esboçado em 1868 e depois abandonado] faz um trabalho de *consciencialização do caráter perspectivístico* da teleologia (no fundo, uma representação do todo) que, a nosso ver, é a *matriz da futura teoria do perspectivismo*” (MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editoria UNIJUÍ, 2003). Um pouco adiante, Marques conclui que a “forma”, como princípio de esquematização, é “introduzida pelo ‘sujeito’” - o que constitui convicção “comum a Kant e Nietzsche, como aliás este percebe quando precisamente se confronta com os princípios reguladores da terceira *Crítica*” (Idem, p. 57). Mattos alinha-se a Marques em mais de um momento de seu livro (cf., por exemplo, MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 90).

27 MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, p. 60.

A questão da validade: tribunal das filosofias?

Vimos que, enquanto o circuito formado pelas significações mundanas defendido pelos partidários da “cosmologia não metafísica” não admite, nem requer qualquer instância estável, que operasse como princípio e domicílio de sua inteligibilidade, Mattos, de seu lado, irá fazer do “sujeito” o ponto fixo, a um só tempo propulsor e beneficiário do perspectivismo nietzscheano.

Para compreender as implicações aí envolvidas, começemos por examinar de que maneira Mattos confronta sua tese do “sujeito” como instância emancipadora com as leituras que desabonam seu papel para a reflexão nietzscheana. Mattos não refuta as interpretações concorrentes com base na presumida verdade do texto nietzscheano. Como vimos, sua recusa do Nietzsche de Heidegger e do Nietzsche de Derrida transcorre sob o argumento de que, se Nietzsche fosse metafísico ou relativista, ele não teria como fazer frente à pergunta pela legitimidade de seus enunciados filosóficos. Esse mote incide com mais força no confronto de Mattos com os partidários da “cosmologia não metafísica”. Aqui, reaparece a linguagem da justificação, que já havia sido empregada na discussão das leituras de Heidegger e, especialmente, de Derrida²⁸ - o que, examinando a coisa mais de perto, não surpreende, pois as restrições são basicamente as mesmas. Realizando o balanço dos prós e contras da interpretação da “cosmologia não metafísica”, Mattos assinala que, a despeito de seu interesse, ela não permite “escapar ao problema do conhecimento (...) pensado na sua mais antiga e elementar formulação - a necessidade de provar ou demonstrar o conteúdo de nossas afirmações”. E, um pouco abaixo: “Se Nietzsche, no entanto, quer mesmo ‘falar sobre o mundo’, bem nos mostraram os analíticos que ele não pode furtar-se, sob pena de tornar-se tão dogmático quanto os mais dogmáticos ocidentais, a prestar contas de suas afirmações com vistas a certos princípios e condições elementares da ‘fala’ - princípios atuantes não somente em teses ‘cosmológicas’ acerca da constituição do mundo ‘enquanto efetivar-se’, mas mesmo nos mais banais enunciados com pretensão de validade”²⁹.

Como se vê, o levantamento das dificuldades que cercam a interpretação cosmológica, ao invés de recorrer a elementos internos ao discurso nietzscheano (o que não é uma observação anódina, visto que Nietzsche fez reflexões detidas sobre a lin-

28 Lançando mão dos intérpretes analíticos, Mattos antepõe à “versão forte do perspectivismo”, que corresponderia a Derrida, um perspectivismo “mitigado” ou “fraco” (a expressão é de Hales e Welshon, *apud* MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 71), que faz deferência à noção de verdade ou, se não tanto, que é capaz de satisfazer os pressupostos indispensáveis à comunicação; eis o que possibilita contornar o risco do perspectivismo proposto por Derrida, de nos direcionar rumo ao relativismo e ao solipsismo. Também em direção contrária a Derrida, M. Clark associa o perspectivismo a critérios do interesse cognitivo e de aceitabilidade racional (ver MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, p. 146).

29 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 87.

guagem e a verdade), apoia-se em parâmetros de validade supostamente aplicáveis a qualquer discurso que pretenda ser significativo. Com isso, a controvérsia em torno da fala errante de Nietzsche subordina-se a um conjunto de exigências cuja origem lhe é estranha, uma vez que informam parâmetros gerais, presumivelmente válidos para todo discurso filosófico e que, portanto, se aplicam a todo tipo de sujeito admitido por esses discursos. A fala nietzscheana terá de ser chancelada por tais parâmetros, que assemelham a exigência de *autojustificação* por parte do falante, algo como ser capaz de remontar à base a partir da qual ele fala o que fala. Não é difícil perceber que, com isso, Mattos se expõe ao risco de medir Nietzsche por regras e condições de significação que seriam válidas independentemente do que este último afirma sobre “linguagem”, “verdade”, “conhecimento”, “gramática” etc. Apenas se concedermos essa prerrogativa ao argumento de Mattos, seremos levados a concluir que a interpretação cosmológica de Nietzsche é insuficiente: assim como Heidegger, ela nos apresentaria um Nietzsche “dogmático”, diferindo apenas no tipo de metafísica - mas “havendo nos dois casos, de qualquer forma, um discurso tético acerca da essência do mundo”³⁰ sem, todavia, uma *dedução* que assegurasse sua legitimidade. Nos dois casos, conclui Mattos, sobressai um Nietzsche pré-crítico, incapaz de justificar suas afirmações sobre o mundo. Retome-se agora Derrida, cujo Nietzsche indiferente à verdade nos conduziria diretamente ao relativismo, e reconheceremos como familiar o quadro geral que inspira essa revisão da literatura. A paisagem se assemelha a Königsberg. De fato, foi Kant quem resumiu a história da filosofia conforme a oposição entre dogmatismo e ceticismo, entre Platão e seus discípulos, de um lado, versus Hume, de outro - uma oposição que, como se sabe, Kant acreditou ter superado com o criticismo. Em analogia com isso, Mattos apresenta o Nietzsche perspectivista como superação das dificuldades do Nietzsche dogmático (o de Heidegger e dos partidários da “cosmologia não metafísica”) e do Nietzsche relativista (o de Derrida e dos franceses).

O problema, como observado, está na aparente circularidade deste acerto de contas com a literatura. A tese de que Nietzsche aprofunda o espírito crítico kantiano é apresentada como superação das leituras concorrentes, porque soluciona os impasses metodológicos que estas teriam deixado irresolvidos; só que esses mesmos impasses surgem apenas quando o texto nietzscheano é *lido à luz de Kant* - já que, até prova em contrário, a “questão da validade”, inclusive sob o manto de sua apropriação analítica, é muito mais kantiana que nietzscheana (e, na extensão que aqui assume, talvez mais analítica que kantiana). Embora de modo algum destitua a interpretação de Mattos de interesse, isso enfraquece sua aposta de que, através dela, superemos as aporias que ele havia identificado nas leituras concorrentes - de resto, apresentadas ao leitor com rigor e clareza incomuns. É que essas leituras só configu-

30 Idem, *ibidem*.

ram “antinomias” relativas à interpretação caso admitamos de saída que Nietzsche tenha de fazer alguma deferência à verdade no sentido definido por Mattos ou, o que é a mesma coisa, que Nietzsche tenha de justificar seus juízos perante uma instância crítica geral, similar ao tribunal da razão instituído por Kant³¹.

Naturalmente, essa exigência também molda o “suporte” do perspectivismo nietzscheano proposto por Mattos. O “sujeito” que emana daí exercerá sua autonomia atendendo aos dois quesitos que a trajetória do pós-kantismo mais dissociou que reuniu, a saber, o ideal de autenticidade prática e o crivo da legitimidade formal - como se sua liberdade crítica, sua ousadia espiritual, tivesse que se articular com a competência em “prestar contas” de sua fala. A questão da “validade” do discurso ganha então um peso igual ou até maior do que a determinação dos “valores” por ele enunciados. Mas e se, em Nietzsche, o motivo crítico remeter menos ao *tribunal* do que à *cultura*? Se for assim, os termos se invertem: ao invés de a razão pura assumir a forma de tribunal da metafísica - justificando, com isso, a proeminência da questão metodológica -, ela se manifestará como “vontade judicial” que exprime uma visão parcial, interessada e possivelmente “metafísica” da própria cultura.

O incondicionado que se tornou impuro

Tudo isso leva a crer ser mais fácil apropriar-se do legado da revolução copernicana em filosofia quando desapegamos do léxico da dedução e da enquete sobre a validade geral de nossos juízos. Um exemplo incipiente: antes de findar o século XVIII, Novalis chamava a atenção para o caráter individual do filosofar, para as *filosofias individuais*: “O método é genuinamente filosófico - Elas partem do absoluto - só que não de um absoluto puro.”³² O absoluto, ou seja, o incondicionado que víamos sair ileso, mas “subjetivado” do tribunal crítico kantiano e, assim, incorporado às faculdades que tornam o conhecimento necessário e universal, vê-se repentinamente contaminado pelo que há de individual no filosofar. Abstraídas todas as mediações interpostas no trajeto que vai de Novalis a Nietzsche, não se adivinha na impureza desse incondicionado - saudado por Novalis como genuíno, a despeito disso - algo do

31 Algo semelhante a essa “vontade judicial” reaparece na ideia do tribunal das competências performativas, apresentadas por Habermas em sua reconstituição do discurso filosófico moderno, e que ele aplica a Nietzsche no Capítulo IV, em que discute nossa entrada na “pós-modernidade”: “Por um lado, Nietzsche sugere a possibilidade de uma observação artística do mundo levada a cabo com meios científicos, mas em uma atitude antimetafísica, anti-romântica, pessimista e cética. Uma ciência histórica dessa espécie, por estar a serviço da filosofia da vontade de poder, poderia escapar da ilusão da fé na verdade. *Mas seria preciso, então, pressupor a validade dessa mesma filosofia*. Daí Nietzsche ter de afirmar, por outro lado, a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensamento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo uma filosofia” (HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Rodnei Nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 140-1; *grifo meu*). Não se vê, no passo grifado, a expressão de anseio semelhante ao que anima Mattos, com a diferença de que este descobre em Nietzsche elementos para responder à objeção formulada por Habermas?

32 NOVALIS, F. *Pólen*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988, p. 110.

perspectivismo buscado por Mattos, o perspectivismo visto como aprofundamento modificador do “sujeito crítico” kantiano?

A questão torna-se, então, medir a envergadura dessas mediações interpostas, a fim de averiguar se, ao fim e ao cabo, o kantismo levado adiante pelos presumíveis sucessores permanece reconhecível como tal ou se, ao contrário, seu aprofundamento não termina turvando definitivamente aquela superfície lisa, na qual a razão kantiana aparecia translúcida a seu próprio exame. Como revela o fragmento supracitado de Novalis, já no romantismo a autoatividade do espírito *se demonstra a si mesma* justamente porque é relativa ao indivíduo. Se formos empregar os termos de Mattos, diremos que “antidogmatismo” e “espírito crítico” passam a admitir aqui uma pluralidade irreduzível de filosofias individuais, cada uma delas representando uma apropriação genuinamente *pessoal* do incondicionado. Kant protestaria: mas isso não é deslizar para o relativismo? Novalis poderia dizer a Kant ser este o preço para aprofundar ideias como a do “antidogmatismo” e do “espírito crítico”. Contudo, ao substituímos o “sujeito” pelo “indivíduo” a fim de deixar as coisas como estão, não terminamos arrastados para uma configuração inédita, em que as questões ligadas à validade e ao método têm de ser profundamente revistas?

Note-se, em primeiro lugar, que, se Novalis abriga os ideais de “emancipação”, “autonomia” e “crítica”, ele o faz passando ao largo da universalidade formal típica do kantismo. Com isso, afrouxam-se os laços que Kant, com um zelo incomum, havia instituído entre as partes do seu sistema. Quando, por exemplo, “liberdade individual” e “universalidade formal” dão-se as costas, a “autonomia” perde a ligação interna que a unia com a legislação jurídica. Convertendo-se em ideal de autenticidade ou núcleo subjetivo avesso à vontade geral, a autonomia torna cada vez mais remota a transição que antes lhe fora confiada, a passagem da moral ao direito; e não demorará para encontrarmos este último sendo visto pelo indivíduo como *pura exterioridade*, irreduzível à sua autodeterminação (M. Stirner, S. Kierkegaard, K. Marx). Não surpreende encontrarmos Nietzsche advertindo-nos sobre os riscos da *dissolução* do indivíduo no regime de universalidades consagradas pelos tempos modernos. Neles, desaparece tudo o que há de próprio e desigual nos homens - como apregoam os “direitos iguais” e o “espírito democrático”. Nem passados cem anos, a instância formal sobre a qual, por meio da universalização das máximas subjetivas, Kant apoiara a moralidade de nossos atos, e que possibilitava reunir sob um mesmo crivo o indivíduo e o poder político legítimo, tornou-se potencialmente adversária do pensar e do agir autênticos.

Como é fácil notar, isso torna o elo entre Nietzsche e democracia controverso. Embora não se reduza ao formalismo da lei, a democracia - ou antes, a “poliarquia” - o requer impreterivelmente. Pode-se conceder que a democracia seja o regime político mais adequado ao exercício daquele antidogmatismo e espírito crítico kantiano,

que teria sido retomado por Nietzsche. Para Kant, entretanto, “crítica”, “emancipação moral”, “liberdade” e “igualdade de condição” viam-se tão articuladas entre si, que figuravam juntas numa única personagem, o cidadão instruído <Gelehrt> do Esclarecimento. Em Nietzsche, em contrapartida, a “crítica” conduz a ver no regime de direitos característico da democracia, na melhor das hipóteses, um mal que o indivíduo tem de suportar. Jamais depararíamos com o “espírito livre” em dia de eleição, se o voto não fosse obrigatório. Se estivesse a seu alcance, muito provavelmente nem mesmo haveria eleições³³.

Instinto, linguagem e história

Mas, se não a título de “cidadão do mundo” engajado no Esclarecimento, será que, ao menos no espaço mais limitado de seu gabinete, o “espírito livre” não retoma aquele antidogmatismo de matriz crítica? Afinal, o “espírito livre”, contrário às certezas fixas e às convicções sedimentadas, põe em prática a variação de juízos característica do perspectivismo, na linha defendida por Mattos. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em direção semelhante, fala do “espírito livre” como sendo um experimentador, contraposto ao espírito servo:

O espírito livre vai designando, assim, uma vontade de autonomia na determinação de si mesmo e de seus próprios valores, uma ‘vontade de vontade livre’. (...) Sua liberdade de espírito deverá abrir-lhe a via para maneiras de pensar múltiplas e opostas, o que lhe dará o privilégio de viver a título de experiência.³⁴

Tornar a vida um experimento de si próprio: isso já não é reinterpretar a autonomia moral moderna, autorizando-nos a outra vez vislumbrar a ponte entre Kant e Nietzsche, projetada sobre uma estrutura mais ampla que superasse as dificuldades que apontamos³⁵?

Porém, creio que aqui um novo problema se coloca. A atividade individual de valoração do mundo, prerrogativa do “espírito livre”, talvez se veja atravessada por instâncias - como o corpo, a linguagem, o inconsciente e a história - que tolhem aquela “pureza” que Kant assumia haver ao menos no nível das representações do indivíduo. A comparação pode novamente ajudar-nos aqui. Na *Fundamentação da*

33 Para uma excelente reconstrução sobre a posição de Nietzsche em relação à democracia, ver MARTON, S. Nietzsche e a crítica da democracia. *Dissertatio* [33] 17, inverno de 2011, pp. 17-33, pp. 17-33.

34 MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (1a ed. de 2005), p. xxiii.

35 É o que faz, por exemplo, Giacoia: embora afirmando que um e outro dispõe de concepções metodológicas irreduzíveis - “os princípios metodológicos dos dois filósofos são marcadamente distintos e, de certa forma, até mesmo opostos” (GIACOA JR., *O. Nietzsche x Kant*, p. 30) -, nem por isso deixa de assinalar convergências entre eles em torno da ética, que seria, nos dois casos, “eminente crítica” (Idem, p. 33).

metafísica dos costumes, assim como na *Crítica da razão prática*, a representação da lei moral é cristalina. O *script* é sabido: na maioria das vezes, não seguimos o que ordena a razão, mas temos consciência da lei moral *tal e qual*, mesmo que isso sirva apenas para nos alertar que não fazemos o que deveríamos fazer - isto é, para constatar a distância entre a razão *tout court* e a “razão humana”. Ocorre que o século XIX não cessou de medir e problematizar a obtenção dessa clareza no nível das representações, apontando-nos que a simples representação do “justo” ou do “correto” é turvada por elementos que fogem à razão *stricto sensu*, visto ser atravessada por condicionamentos das mais diversas ordens - tornando duvidosa qualquer reivindicação de universalidade e necessidade moral ou psicológica concernindo essas noções.

Possivelmente o perspectivismo, assim como o método genealógico, se enraízem nessa relativização dos valores, que começa pelo reconhecimento de que a própria consciência não se define pela clareza sobre o que a separa do valor posto pela razão, como em Kant - uma vez que, agora, o próprio valor é construído no curso da história *em que se origina a consciência*, uma história cujo rastro ela incessantemente esquece e rememora. Como diz Nietzsche na *Genealogia da moral*, “o conceito de ‘consciência’ (*Gewissen*), com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si”³⁶. A conhecida análise da moral “reativa” dos escravos não transcorre sob a égide dessa dialética entre *consciência* e *valor*, no interior da qual não há como determinar quem possui precedência, se o sujeito ou a representação que o vincula a certas práticas? E isso a ponto de que simplesmente pensar num “sujeito”, mesmo se tomado como “indivíduo”, tenha agora se tornado excessivo.³⁷ No subsolo que carrega e desconhece, “isso” que se acreditou fosse suporte de si mesmo é atravessado por pulsões que o constroem incessantemente; e apenas quando, soerguido e momentaneamente refeito, proclama seus ideais, “isso” desperta como “sujeito”, atravessado pela ilusão da unidade e da perenidade das coisas boas: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilé-

36 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II §3.

37 Além de GM, II §3, há um conjunto de textos nos quais Nietzsche deixa claro seu ceticismo quanto à possibilidade de determinarmos uma *medida pura* por referência à qual o homem se situa no âmbito do saber e do agir. Foi isso, todavia, o que se supôs desde Platão: que o regime do *eidos* pudesse prestar-se como parâmetro de nossa finitude - uma premissa que Kant levou adiante através da demarcação do território da “razão pura”, que impõe à *razão humana* questões que, embora ela não possa resolver, compreende perfeitamente. (Veja-se o início do 1º Prefácio da *Crítica da razão pura*, AVII, mas na tradução de F. C. Mattos, que evita neste passo decisivo o deslize cometido na tradução portuguesa, editada pela Calouste Gulbenkian em 2010). Tudo somado, o que ela de fato compreende com isso é a distância que a separa da razão *tout court*, sem adjetivos. Só assim, a razão se qualifica como *menschliche Vernunft*, razão de cada um e de todos os homens - o que é essencial para operar o dispositivo de universalização das representações individuais, assim como para dar sentido à questão da validade e objetividade de nossos enunciados, como quer o método transcendental. Em contrapartida, o fato de que, para Nietzsche, a “consciência” resista a uma análise isolada em relação à história” e à “linguagem” faz crer que a substituição da razão universal pelo “indivíduo” nos desloca para um cenário de todo irreduzível ao kantismo.

gios e adereços do homem: como foi alto seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas!’”³⁸

O indivíduo como foco perspectivador

Seria preciso ler mal nosso livro, para sugerir que Mattos ignore esses deslocamentos e as implicações que originam. A questão está no alcance que lhes concede para, com base em Nietzsche, repensarmos a “autonomia” e o “antidogmatismo”. Já conhecemos um pouco desse percurso. Tomando Nietzsche como inflexão radicalizadora da subjetividade crítica, Mattos apresenta-nos o perspectivismo como reiteração, em novo contexto, da revolução copernicana em filosofia, destacando as implicações práticas que isso acarreta. A partir daí, encontra a solução para o problema da legitimidade do discurso, que havia levantado no curso da revisão das interpretações sobre a fala errante nietzscheana. E é nesse momento que assinala as mediações requeridas, a fim de edificar a ponte que possibilita passar de Kant a Nietzsche. Sobre elas vamos nos deter antes de concluir.

Mattos nos adverte que, se assinalar a inspiração kantiana de Nietzsche significa reinscrevê-lo “nos quadros de uma certa ‘filosofia do sujeito’”³⁹ (ênfase no caráter subjetivo do perspectivismo), o sujeito reencontrado por Nietzsche não poderá mais remeter à tábua das categorias do entendimento, na qual Kant dividiu a estrutura universal da subjetividade. Temos, agora, apenas o indivíduo que se projeta no mundo como perspectiva valorativa singular: “o *locus* primeiro do discurso filosófico segue sendo a subjetividade, mas, como diz Kaulbach, já ‘não se trata de uma necessidade universal da razão pura do ‘eu penso’, mas a cada vez a vida do homem individual; e a perspectiva de explicação do mundo, pela qual ela se decide, é a ‘sua’ filosofia.’”⁴⁰ Entenda-se: a reflexão crítica, antes situada no plano da razão universal, desloca-se rumo ao indivíduo - ou melhor, *aos indivíduos*, cada um deles

38 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II §3. Próximo a isso, Freud irá observar, no texto que inaugura a segunda tópica, que o Super-eu atua de forma sádica em relação ao Eu - que, portanto, a Lei possui uma história de violência que mereceria ser retomada no curso da análise: “O Super-eu conservará o caráter do pai, e quanto mais forte foi o complexo de Édipo, tanto mais rapidamente (sob influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Super-eu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez como inconsciente sentimento de culpa” (FREUD, S. “O eu e o id”. In: *Obras Completas, volume 16*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 43). É conhecida a aproximação que Freud oferece entre o Super-eu e o imperativo categórico. Veja-se, a respeito, o belo estudo de XAVIER, L. *De Kant a Freud: o imperativo categórico e o superego*. Curitiba: Juruá, 2009.

39 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 87.

40 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 91. Cf. KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus*, v. I. Tübingen: J.C. Mohr, 1990, p. 216. Mattos descreve o mesmo deslocamento nestes termos: “no lugar do impessoal, o pessoal; no lugar do abstrato, as vivências efetivas; no lugar da pequena razão, apenas ‘pensante’, a ‘grande razão do corpo’, e assim por diante” (MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 93-94). Além de Kaulbach, outros intérpretes apoiam a linha de interpretação seguida por Mattos, tais como V. Gerhardt (1989), Antonio Marques (2003) e, precedendo a todos, o estudo sobre Nietzsche realizado por H. Vaihinger (1902).

fazendo as vezes de foco perspectivador dos enunciados sobre o mundo.

Essa instauração do “sujeito humano” a duplo título de *lugar lógico* a partir do qual os enunciados são proferidos e *base epistemológica* que lhes confere abrigo e legitimidade é o recurso sobre o qual Mattos se apoia para responder ao problema da dedução que, como vimos, pautara seu confronto com a literatura secundária na etapa inicial do livro. Mas, ao receio de que a questão dedutiva esteja deslocada por ser mais externa que interna a Nietzsche, soma-se o fato de que a solução a que ela conduz supõe que o exercício da reflexão por parte do indivíduo transcorra sem ruído, o que, como acabamos de ver, é, no mínimo, controverso. Mattos, apoiando-se em Kaulbach, não hesita em deixar para trás a “necessidade universal da razão pura do eu penso kantiano”. Mas insistimos: será isso o bastante para tomarmos o “indivíduo” que se substituiu a ele como uma instância cuja reflexão fosse isenta de coerções e condicionamentos e que se revelasse, nessa medida, capaz de refletir sem disrupções?

O envolvimento do indivíduo pelo inconsciente e pela linguagem, ambos distendidos na história dos costumes e dos povos, sugere que a “subjetividade humana” passou a abarcar sob si tanto o indivíduo, quanto estruturas determinadas de valorização, que agregam sob um registro indefinido as instâncias pulsional, individual, linguística, religiosa, política e moral, a que talvez possamos dar o nome geral de “civilização” - algo que, se fôssemos buscar comparações, estaria mais próximo do que Weber entende por “individualidade histórica”⁴¹ do que da concepção atomística do sujeito, forjada pelo pensamento liberal⁴². Não por acaso, e indo contra a tendência de assimilar completamente o “foco perspectivador” ao indivíduo, há estudiosos que sustentam que também povos ou culturas se prestam ao papel de instância aglutinadora de determinadas perspectivas⁴³. Sob essa ótica, a “perspectiva” também

41 *Individualidade histórica*, entenda-se: “um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua significação cultural” (WEBER, M. *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 41). Segundo Weber, o “espírito do capitalismo” corresponde a uma dessas individualidades históricas.

42 Mattos aborda a distância entre o conceito nietzscheano e liberal de “liberdade” (MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, pp. 131-132), sem, todavia, abrir mão da instância individual como foco perspectivador - o que, se vejo bem, constitui o principal axioma do espírito liberal.

43 Um exemplo: embora acolham o “indivíduo” destacado por Marques e Mattos, Gori e Stelino contestam que ele possa prestar-se como foco perspectivador privilegiado: “Sob o plano prático, então, não tem sentido pretender privar-se da referência a um sujeito individual, e é lícito, neste sentido, falar de um ponto de vista perspectivo diverso *para cada homem*. Com isso, porém, não se quer afirmar que seja correto limitar-se a tal ponto de vista como a um ponto de origem da interpretação do mundo e admitir, portanto, a referência privilegiada de uma abordagem hermenêutica. O homem se encontra, sobretudo, no espaço intermédio entre o âmbito do compartilhamento de uma modalidade particular interpretativa (biológica e/ou social) que o compreende e o âmbito das singularidades espirituais que ele mesmo compreende e que o constituem” (GORI, P. & STELINO, P. O perspectivismo moral nietzscheano. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34, vol. 1, p. 116). Embora noutro passo do livro Mattos admita essa variação do polo perspectivador (MATTOS,

representa o conjunto de valores que *pairam sobre* os membros do grupo; enquanto indivíduos, eles não podem atuar livremente fora dessas “constelações”, já que sua atuação é sempre atravessada por elementos prévios, constitutivos, irrefletidos. É como se aquilo que Novalis intitulava a “autoatividade do espírito”, e que já transcorria no registro do “incondicionado impuro”, esbarrasse agora nos condicionamentos e determinações exteriores ao indivíduo ou produzidas em seu interior, mas à sua revelia. Se não impede o exercício pessoal da filosofia, nem, tampouco, tolhe o alcance do perspectivismo, isso relativiza o alcance moral emancipador e o teor vanguardista sobre o qual insiste Mattos e sugerem certos textos de Nietzsche.

Uso pessoal e impessoal da filosofia

Mattos apresenta o deslocamento do impessoal e abstrato rumo ao pessoal e concreto como uma ruptura diante das “descrições abstratas e universais que a filosofia moderna adotava para apresentar-nos a subjetividade em geral”⁴⁴. Mas terá sido preciso esperar por Nietzsche para dotar o discurso filosófico moderno de um tom assim tão pessoal? Talvez na Alemanha; certamente não fora dela. Pois o que dizer de Montaigne, Descartes, Saint-Évremond, Pascal, Rousseau; ou, para sair da França, de Shaftesbury e Hume - esses notáveis praticantes do ensaio, da autobiografia, da meditação em primeira pessoa?⁴⁵ Tendo em mente esse quadro mais amplo, que ultrapassa o cotejo com Kant, o fato de que Nietzsche tenha filosofado pessoalmente representou menos ruptura do que retomada, *noutro contexto*, de parte significativa das filosofias do sujeito existentes do Renascimento até o século XVIII. A fim de medir quanto Nietzsche inova diante daqueles que já haviam feito um uso pessoal da reflexão, é mister, de saída, reconhecer a existência dessa tradição - e ter em mente que, se houve alguma ruptura na larga duração, ela transcorreu quando Kant irrompeu sobre uma tradição que até ali admitia usos pessoais do filosofar. Afinal, é Kant quem filosofa impessoalmente; através do texto kantiano, ninguém menos que a própria razão pura efetua o exame de si mesma.

Nem por isso estaríamos autorizados a ver em Kant alguém que desejasse

F.C. Nietzsche, *perspectivismo e democracia*, p. 183), isso não o faz questionar o privilégio do indivíduo no plano global de seu argumento.

44 MATTOS, F.C. Nietzsche, *perspectivismo e democracia*, p. 93.

45 Nenhuma dessas formas, aliás, submete-se à exigência dedutiva levantada por Mattos. O ensaio, por exemplo, toma por parâmetro de ordenação das ideias a prática da conversação, nada mais sendo do que “uma forma de escrever ou transcreever uma conversa” (SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: 34 Letras, 2014, p. 53). Para participar de uma conversa, não é preciso que o que é dito seja justificado ou deduzido, mas compreensível e interessante. Talvez a explicação para o fato de que o ensaio tenha sido tão frequente entre os britânicos e tão raro entre os alemães reside na existência de uma esfera pública no século XVIII no Reino Unido, não na Alemanha. A ideia de uma dedução de nossos discursos é muito bem vinda, ali onde falta densidade sociológica para o debate efetivo de ideias. O mencionado estudo de M. Suzuki fornece intuições indispensáveis nesta direção.

suprimir as diferenças entre os indivíduos e, menos ainda, alguém que tenha investido o *lógos* de um cunho “totalitário”. O esmaecimento das diferenças individuais, a desaparecimento das hierarquias que deram vez ao mediano e uniforme, a dissolução do pessoal no impessoal, não são questões que Kant viu e tratou de sublimar; elas foram interpretadas por ele como fenômenos genuinamente positivos, sinais do aperfeiçoamento moral da humanidade, como era de se esperar de uma testemunha da transição do Antigo Regime para a sociedade burguesa em vias de formação. A universalidade formal kantiana exprime as mudanças em curso, que apontavam na direção da emancipação. Isso parece explicar bem a amarração, presente no sistema crítico, entre autonomia do agente e universalidade formal, mencionada aqui, já que ela confere à ideia de igualdade perante a lei a um só tempo o significado de uma emancipação individual e de um progresso histórico-cultural.

De outra parte, Nietzsche tampouco é “irracionalista” por ter recusado essa amarração típica do Esclarecimento. Ao invés de sair ao encalço de *Gegenaufklären*, é mais profícuo examinar se seu discurso em primeira pessoa não reage a um fenômeno posterior “ao século de Frederico”, uma vez que a realização ou o fracasso das expectativas ensejadas pela revolução burguesa legaram uma pauta cheia às filosofias do século XIX. Nietzsche não deixou de medir suas distâncias nesse quadrante. Marx, democratas e socialistas, por exemplo, não teriam se desprendido dos ideais da civilização cristã. “Igualdade”, “altruísmo”, “desinteresse”, “compaixão”, etc. - são todos valores que visam destituir o *ego* de sua realidade e, nessa medida, são a expressão moderna da moral dos escravos, consumada pela primeira vez com o cristianismo.⁴⁶ Em contrapartida, escrever em primeira pessoa e por aforismos constituem estratégias que integram a recusa, da parte de Nietzsche, do *lógos* universalizante e autorreflexivo moderno, sobre o qual Kant havia lançado suas fichas e que, cem anos depois, já apresentava fissuras bem nítidas em relação ao que se poderia esperar dele em termos de emancipação político-social. Pode-se pesar diferentemente essas conquistas, mas Nietzsche certamente não era um de seus entusiastas.

Conclusão

Se se quiser sustentar que o perspectivismo é radicalização modificadora da subjetividade crítica kantiana, que vai se tornando assim concreta, pessoal e corpórea, será necessário ressaltar a dupla singularidade que, aos olhos de Nietzsche, marca essa subjetividade. Em contraste com Kant, essa individualidade antidogma-

46 “Modesto, aplicado, benévolo, moderado, cheio de paz e cordialidade: assim quereis o homem? É assim que pensais vosso ‘homem bom’? Mas o que se alcança com isso é apenas o chinês do futuro, o ‘carneiro de Cristo’, o socialista consumado” (NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, 16 [13], KSA, vol. 13, p. 486, *apud* MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*, p. 214).

tizante, apta a valorar e transvalorar os valores, não admitiria tão facilmente submeter-se a condições gerais de validade de um enunciado, como Mattos entende ser necessário -não apenas para superar as dificuldades que identifica nas leituras concorrentes da obra nietzscheana, como também para inscrevê-lo, mesmo que do ponto de vista metodológico, na tradição crítica inaugurada por Kant. Supondo que o indivíduo é agora o foco perspectivador, matriz crítica e agente capaz de autonomia espiritual, seria pertinente condicionar seu discurso ao cumprimento de condições extra-individuais, atinentes a um *lógos* generalizante? Se, como vimos, já seria difícil exigir algo desse tipo de Novalis, o que não dizer de Nietzsche, ele que nos adverte acerca da influência desestabilizadora que fatores como a linguagem, a fisiologia e as pulsões exercem sobre a consciência individual?

Mas a questão de fundo que o livro de Mattos nos incita a examinar, é a de saber se é mesmo imprescindível fornecer uma chancela dedutiva ao discurso filosófico em geral. Esse axioma preside a apresentação das dificuldades que Mattos identifica em torno da obra de Nietzsche; e ele também motiva a interpretação do perspectivismo nietzscheano enquanto radicalização da filosofia crítica de Kant, o que representaria a superação daquelas mesmas dificuldades. Entretanto, nossas observações à tese de Mattos sugerem alternativas para cogitar o estatuto que Nietzsche deu a sua fala e, por extensão, ao “indivíduo”, caso aceitemos tomá-lo como um foco perspectivador dos valores e que atuaria em conjunto com outros suportes de “subjetivação” (cultura, inconsciente, linguagem). A um só tempo crítico e condicionado, parte constituinte e elemento modificador de uma cultura, o discurso concebido por Nietzsche até admite ser atrelado a uma subjetividade que, como assinala Mattos, não é mais geral ou universal. Mas, se é assim, é porque esse “sujeito” corresponde a uma identidade pessoal cuja trajetória oscila de acordo com as vivências que a constituem e com os elementos intersubjetivos que a condicionam. Nesse contexto, torna-se difícil imaginar parâmetros metodológicos capazes de chancelar pelas bordas a “validade” desse percurso. Por isso, a unidade admitida por essa fala e pela prática de experimentações de que ela é porta-voz parecem mais próximas da “unidade de um estilo”⁴⁷ do que da unidade de um método. Tudo somado, a expectativa é menos normativa do que retórica: espera-se que o discurso comova, se torne interessante, produza diferenças no âmbito das significações comuns, partilhadas e normalizadas do qual, de resto, ele mesmo tem de partir, se quiser ser inteligível. O que é o mesmo que lançar mão de um critério que está longe de ser meramente “estético” (no sentido kantiano).

47 “Em Nietzsche, o caminho não parte da interioridade - ao contrário, dela devemos nos afastar, nossa identidade pessoal só pode ser alcançada no final de um percurso, conquistada na trajetória de uma *bio-grafia*, na linha traçada por nossas escolhas e nossos feitos, compondo a unidade de um estilo - fundamento dissipante, que pode ser resgatado apenas ao espelhar-mos de maneira cambiante os fatos e os gestos dispersos que compõem a história de nossas vidas” (GIACOIA JR., *O. Nietzsche x Kant*, p. 177).

Afinal, todo *interesse* - e o discurso deve interessar - nos situa no campo mundano da *práxis*, no interior do qual combatem entre si perspectivas e formas de vida diversas.

Pode-se admitir a vigência de parâmetros críticos, quando não se pode mais reba-ter no plano transcendental as condições gerais que tornavam suas clivagens necessárias e definitivas? Noutros termos, o que é feito da “crítica”, quando começamos a nos tornar alheios à eternidade, quando, para retomar nosso livro-guia neste livre exame de temas nietzscheanos, praticamos o “desprendimento das ‘verdades’ eternas e universais”^{48?}

Essas questões apresentam-se sob a indagação do que segue a consumação do niilismo, o reconhecimento de que não existe “coisa em si”. O perspectivismo, como observa Carlos Alberto R. de Moura, se torna mais compreensível a partir da experiência decisiva do niilismo, uma vez que a ideia de que só podemos dispor de perspectivas sobre as coisas - ou seja, de pontos de vista *relativos* - “é uma consequência imediata do antiplatonismo”⁴⁹. E recusar-se a prestar contas do que escrevemos e pensamos a uma instância geral, que pairasse sobre os indivíduos e os discursos, soa coerente com esse antiplatonismo. Até porque decorre do niilismo que só respondemos pelo Discurso na medida em que somos interpelados por um outro. Mais, somente nos fixamos como uma identidade específica - correspondendo a um “Eu”, a uma formação cultural ou histórica determinada - a partir do conjunto de interpelações que vão surgindo, em um percurso no qual a vontade de poder revela sua inteira plasticidade. Isso não exige abandonar a crítica como discernimento, muito pelo contrário.

Referências

BAUMGARTEN, A. G, *Metaphysica*. Halle, 1757.

FREUD, S. “O eu e o id”. In: *Obras Completas, volume 16*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 13-74.

GIACIOIA JR., O. *Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro: Cada da Palavra/São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GORI, P. & STELINO, P. O perspectivismo moral nietzscheano. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34, vol. 1, pp. 101-129.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Rodnei Nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche - I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vo-

48 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 134.

49 MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*, p. 51.

zes, 2012.

_____. *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1902 ss. (Akademie Text-Ausgabe: Berlin, Walter de Gruyter & Co.)

KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus*, v. I. Tübingen: J.C. Mohr, 1990.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993

_____. *O avesso da dialética - Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993.

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

MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. Nietzsche e a crítica da democracia. *Dissertatio* [33] 17, inverno de 2011, pp. 17-33.

MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

NIETZSCHE, F. *Kritischen Studienausgabe (KSA)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-77 e 1988.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

NOVALIS, F. *Pólen*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.

SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: 34 Letras, 2014.

XAVIER, L. *De Kant a Freud: o imperativo categórico e o superego*. Curitiba: Juruá, 2009.

WEBER, M. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle, 1751.

Recebido em: 24.03.2015

Aceito em: 25.05.2015