

Uma filosofia para espíritos livres¹

Entrevista com Oswaldo Giacoia Junior²

C. A. Dalbosco: O senhor poderia começar fazendo uma breve auto-apresentação de sua formação intelectual, dizendo quais foram os motivos que o levaram a estudar filosofia, onde e quando concluiu seus estudos de doutorado e pós-doutorado? Juntamente com isso, o senhor poderia oferecer um breve resumo daquilo que considera como problema filosófico central de suas investigações desse período?

O. Giacoia Junior: Meus estudos universitários, em nível de graduação, foram feitos simultaneamente na Universidade de São Paulo, pela qual sou bacharel em Direito, e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, pela qual sou bacharel em Filosofia. Concluí ambos os cursos no período entre 1972-1976. Como se pode depreender dessa escolha, meu interesse intelectual sempre esteve ligado às humanidades – especial-

mente aos domínios da ética, filosofia do direito, filosofia política e história da filosofia. É claro também que tudo isso guarda uma vinculação muito estreita com a crítica cultural.

Minha primeira escolha para a pós-graduação foi filosofia do direito, que comeci a cursar na Faculdade de Direito da USP, algum tempo depois de ter concluído a graduação. Porém, como na PUC-SP implementara um programa de pós-graduação interessante e original, contando com a participação dos professores aposentados da USP pela ditadura militar (José Arthur Giannotti e Bento Prado Jr.), modifiquei o rumo de meu mestrado, tendo defendido uma dissertação sob a orientação de Bento Prado Jr. na PUC. O tema foi a relação entre ciências e filosofia no positivismo de Augusto Comte, defendida em 1983. Já para o doutorado, tomei a decisão de enfrentar o problema que sempre foi um

¹ Entrevista realizada em maio de 2003, por ocasião do curso “Nietzsche, Habermas e o fim da natureza humana” proferido pelo Dr. O. Giacoia Junior para alunos e professores dos cursos de Filosofia e Pedagogia e do mestrado em Educação da Universidade de Passo Fundo - UPF.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim, Pós-Doutor pela Universidade de Munique (Alemanha). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp - Campinas. Endereço: e-mail: giacoia@tsp.com.br

dos maiores núcleos de minha preocupação intelectual: a crítica de Nietzsche ao cristianismo e à modernidade política. Para tanto, teria antes de estudar alemão o suficiente para poder realizar a sério um estudo dessa natureza. Foi o que fiz candidatando-me a uma bolsa de doutorado pleno na Alemanha, que concluí em 1988 – pouco tempo antes da queda do muro – na Freie Universität Berlin (Universidade Livre de Berlim). Minha tese pretendeu evidenciar a centralidade do problema da cultura na filosofia de Nietzsche, o que atenua, em alguma medida, o peso preponderante atribuído por muitos comentadores aos temas da moral. Penso que, com isso, ofereço os elementos mais relevantes para uma resposta à sua questão.

C. A. Dalbosco: O que representou, em termos de motivação intelectual, seu doutorado na Universidade Livre de Berlim (*Freie Universität Berlin*)?

O. Giacomini Junior: Foi decisivo para mim, em termos de motivação intelectual, poder dedicar-me ao estudo de um período significativo da história filosófica alemã – o idealismo alemão em seu percurso de formação, até seu esgotamento com os hegelianos de esquerda e direito, com Schopenhauer e Nietzsche (pois penso que a crítica cultural de Nietzsche pode ser mais bem compreendida nesse contexto, e dediquei a isso meus estudos de doutoramento) – na atmosfera espiritual de uma universidade que, naquele momento político, por sua

história e pela qualificação de seu corpo docente, tinha um *glamour* e um poder de fascínio sem comparação. A *Freie Universität Berlin* era – e continua sendo – um dos mais importantes centros universitários da Europa, pelo que considero um privilégio ter sido beneficiado pelas oportunidades e recursos que lá encontrei.

C. A. Dalbosco: De sua produção intelectual, que livro o senhor considera mais importante? Por quê?

O. Giacomini Junior: É muito difícil para mim responder a essa pergunta, pois cada um de meus trabalhos tem, pelo menos para mim, um significado especial e representa um momento importante de meu percurso intelectual até aqui. Tenho a impressão que em *Os labirintos da alma* estão reunidos estudos que, a despeito do caráter exploratório de alguns deles, combinam diferentes perspectivas de abordagem do pensamento de Nietzsche.

C. A. Dalbosco: Como surge seu interesse por Nietzsche e que avaliação o senhor faz da recepção deste pensador no Brasil? Complementando a pergunta: qual é o atual estágio das pesquisas sobre Nietzsche no Brasil?

O. Giacomini Junior: Meu interesse por Nietzsche surgiu desde a primeira ocasião em que fui confrontado com *Para a genealogia da moral* ainda durante o curso clássico no Liceu Pasteur, em São Paulo. Desde aquela época, percebera

claramente a força, a radicalidade, o alcance e a profundidade da crítica a que Nietzsche submeteu o cristianismo, considerado por ele como a “medula espiritual” do Ocidente. Como essa é uma questão pela qual sou profundamente preocupado, tanto do ponto de vista intelectual quanto existencial e pessoal, o estudo de sua obra tornou-se uma paixão para mim. Assim que tive condições de poder dedicar-me seriamente a ele – quase que em caráter de especialidade –, não hesitei em fazê-lo. A história da recepção de Nietzsche no Brasil é um tema complexo e apaixonante, escrevê-la é uma tarefa urgente, a ser realizada. Existem alguns estudos preliminares a esse respeito, mas ainda resta muito por fazer. Nietzsche é recebido entre nós relativamente cedo, e por diferentes caminhos, porém essa recepção é descontínua, esporádica, sem profundidade e especialização. O estudo continuado e rigoroso de sua obra, no âmbito da universidade, conhece uma profunda transformação no final dos anos setenta e, sobretudo, a partir da década seguinte, quando são introduzidos, também no Brasil, os padrões histórico-crítico-filológicos da edição Colli e Montinari, que mudaram os rumos da pesquisa Nietzsche no mundo inteiro. Atualmente, as pesquisas brasileiras sobre Nietzsche se desenvolvem num nível acadêmico que, em média, pode ser considerado muito bom. Penso que os trabalhos de Gerad Lebrun, Scarlett Marton, Roberto Machado e outros con-

tribuíram e ainda contribuem decisivamente para isso.

C. A. Dalbosco: Por um bom tempo Nietzsche deixou de ser estudado na Alemanha e isso ocorreu, entre outras razões, como o senhor mesmo afirma em seu livro *Nietzsche* (p. 73), porque houve uma tentativa de associar o pensamento desse autor ao nazismo, tentativa essa levada a cabo pelo *Nietzsche-Archiv* e pelo Partido Nacional-Socialista. Curiosamente, a retomada de seu pensamento na própria Alemanha se deve, em grande parte, à influência dos estudos franceses sobre Nietzsche e sobre a leitura que Heidegger faz dele. Isto é, o seu retorno se dá, em grande parte via os franceses. Como o senhor avalia essa tentativa de vincular Nietzsche com o nazismo? Se os franceses contribuíram, por um lado, para desfazer essa vinculação, por outro, não deram margem para se fazer uma outra associação, aquela que relaciona Nietzsche a uma idéia “faceira” de pós-modernidade, o que também poderia contribuir, mais uma vez, para a trivialização e simplificação do pensamento desse autor?

O. Giacomini Júnior: É verdade que os franceses, especialmente os trabalhos de Bataille, Deleuze, Foucault, Derrida e outros, são de grande importância para a recuperação de Nietzsche da apropriação ideológica de sua obra, levada a efeito pelo nazi-fascismo, estimulando a retomada da pesquisa sobre Nietzsche na própria Alemanha. Não podemos nos

esquecer, no entanto, de que essa história é muito mais complicada do que pode parecer à primeira vista. Há que se considerar, nesse contexto, a contribuição específica de autores como Karl Jaspers, Karl Löwith, o próprio Heidegger, Horkheimer, Adorno, um pouco mais tarde Muller-Lauter e muitos outros, cuja trajetória é absolutamente própria. Deve-se levar em conta também a influência do trabalho filológico-hermenêutico que se associa ao nome de Mazzino Montinari e de alguns pensadores italianos.

Quanto à vinculação entre Nietzsche e o nazismo, penso que só pode ser apreciada devidamente, com a gravidade e a seriedade que a importância da questão exigem, quando ultrapassamos a retórica de fachada e nos damos ao trabalho de examinar escrupulosamente as motivações teóricas e os conceitos fundamentais implicados de um e outro lado. Para mim, um exemplo de trabalho sério a esse respeito pode ser encontrado no livro de Bernhard Taureck, de cujas conclusões discordo radicalmente; assim como no livro de Henning Ottmann, com quem concordo no essencial. Examinadas as coisas em profundidade, penso que a obra filosófica de Nietzsche é incompatível com a teoria social e com a práxis política nazi-fascista, justamente pelo teor emancipatório e pela intransigente postura crítica e antidogmática da primeira.

Quanto ao risco de trivialização em chave “pós-moderna”, não resta dúvida de

que novo abuso simplista foi perpetrado, reforçando a unilateralidade da interpretação. Apesar disso, não se pode negar, quando se toma a sério a discussão filosófica da pós modernidade – como no caso da discussão entre Lyotard e Habermas, por exemplo –, que Nietzsche antecipa muita coisa a esse respeito.

C. A. Dalbosco: O senhor concebe que W. Kaufmann, em seu livro *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, teria se diferenciado da clássica interpretação heideggeriana de Nietzsche? O que o senhor considera como idéia central da interpretação de Heidegger e em que, precisamente, Kaufmann se diferencia desta interpretação?

O. Giacomini Junior: Para não complicar, diria que o essencial para Heidegger consiste na inserção de Nietzsche na história da metafísica tradicional, interpretada por ele, em seu conjunto, como história do esquecimento progressivo do Ser. Nessa escalada, a obra de Nietzsche representaria o ápice do esquecimento, na medida em que nela a pergunta originária pelo Ser deixa de ecoar, posto que, em Nietzsche, o Ser é reduzido integralmente à vontade de poder (a saber, a filosofia de Nietzsche corresponde à metafísica da era da escalada planetária da técnica moderna; nela, o ser do ente em sua totalidade é identificado como vontade de poder e dominação), sendo a doutrina do eterno retorno do mesmo

a expressão de seu modo de aparecer (seu *aspecto*) na modernidade.

Para Heidegger, portanto, Nietzsche só pode ser adequadamente compreendido como o pensador que leva a efeito o acabamento da metafísica, permanecendo o último dos metafísicos. Nesse sentido, Heidegger subestima a importância da psicologia no pensamento de Nietzsche. Kaufmann, por sua vez, discorda desse peso decisivo atribuído por Heidegger à perspectiva metafísica, razão pela qual explora genialmente a obra de Nietzsche na direção da psicologia, da crítica da religião, da crítica cultural, o que enriquece consideravelmente sua interpretação.

C. A. Dalbosco: Em julho de 1999 Sloterdijk proferiu, no castelo de Elmau, sul da Alemanha, uma conferência intitulada *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo). Esta palestra gerou grande polêmica na mídia, fazendo surgir um acirrado debate e fortes acusações de Sloterdijk contra Habermas, dizendo que a teoria crítica morrera e que Habermas não passava de um jacobino defensor da versão socioliberal da ditadura da virtude. O que o senhor tem a considerar sobre as críticas de Sloterdijk a Habermas? Neste contexto, como o senhor avalia a posição de ambas em relação à tecnologia genética aplicada ao ser humano?

O. Giacoia Junior: Penso que as teses de Sloterdijk e Habermas são paradigmáticas em relação aos rumos que podem tomar os posicionamentos filosóficos mais importantes, urgentes e cruciais, a respeito do sentido do desenvolvimento da tecno-ciência, especialmente no que concerne à biologia molecular e à genética, assim como das consequências que desse progresso podem resultar para o futuro da humanidade. Ambos, cada um segundo a lógica de uma argumentação original, procuram fundamentar suas colocações, ponderando razões, das quais todo aquele que é preocupado pela reflexão filosófica não pode passar responsabilmente ao largo. Trata-se de um debate da maior importância e atualidade, ao qual foi dedicado meu minicurso aqui em Passo Fundo.

C. A. Dalbosco: Se o senhor me permitir, eu gostaria de passar agora, nesta segunda parte da entrevista, para algumas questões mais pontuais. Em seu livro *Nietzsche*, o senhor faz uma apresentação clara do pensamento desse filósofo e, mesmo considerando o caráter não consensual desta atitude, divide a produção intelectual desse filósofo em três fases. A primeira, na qual o *Nascimento da tragédia* é um dos livros mais importantes, é marcada pelo retorno do jovem Nietzsche aos gregos do período trágico e pelo seu distanciamento em relação a Sócrates. Segundo sua leitura, o ponto básico dessa interpretação diferenciada de Nietzsche consiste no seguinte: en-

quanto o homem trágico consegue, por meio da tragédia (da arte e da cultura), suportar o absurdo da existência, o homem teórico (Sócrates) não pode mais fazê-lo. Não estaria Nietzsche, com esta sua postura, desconsiderando a potencialidade crítica inerente ao conteúdo do diálogo socrático? O senhor poderia explicar melhor isso?

O. Giacomini Junior: Creio que uma das razões pelas quais *O nascimento da tragédia* é tão fascinante pode ser pela inesgotável profundidade da análise a que é submetido o personagem enigmático de Sócrates. Ele tem o estatuto de emblema histórico cultural da *Aufklärung* grega, assim como da decadência do mundo helênico. Ao mesmo tempo, Sócrates é um símbolo do homem teórico (e, portanto, da cultura científica da modernidade), prototípico da racionalidade ocidental: ele representa um novo modo de arranjo, de composição e hierarquia entre energias psicofisiológicas humanas, pela qual o antigo equilíbrio (que pode ser visto nos heróis de Homero, por exemplo) entre corporalidade, instintualidade e racionalidade foi definitivamente rompido, para dar lugar à “tirania da pulsão de conhecimento”, com a conseqüente valorização exacerbada da ciência e desqualificação da arte e da antiga forma de sabedoria tradicional. No entanto – e esse é um aspecto muito pouco explorado de *O nascimento da tragédia* – existe também a legenda do Sócrates que, no final da vida, compõe

música para as fábulas de Esopo – novo símbolo da profunda intuição, pelo Sócrates moribundo, que arte e ciência não se opõem, em mútua exclusão, mas são esferas complementares da vida espiritual, o que pode servir de indicativo das *virtualidades* da alma moderna para um possível renascimento da cultura trágica. Por isso, não considero que Nietzsche tenha “desconsiderado” o potencial crítico do diálogo socrático.

C. A. Dalbosco: *Humano, demasiadamente humano* é um marco inicial da segunda fase da produção nietzscheana. A importância desse livro reside, segundo o senhor (Nietzsche, p. 43-49), pelo menos em três razões: a) a arte não representa mais, para Nietzsche, o meio através do qual o homem pode aproximar-se de sua dimensão “essencial”; b) Nietzsche acerta contas com Schopenhauer; c) Nietzsche adota nele um procedimento que não abandonará mais, a saber, a “explicação genealógica”. Diante disso, o senhor estaria de acordo em considerar o Nietzsche desta segunda fase como iluminista e esta fase mesma como uma das mais importantes de seu pensamento? Em que consiste, precisamente, o procedimento genealógico e em que sentido tal procedimento influenciará a crítica nietzscheana à moral?

O. Giacomini Junior: Penso que é indiscutível a vocação iluminista do segundo período da produção filosófica de Nietzsche, embora possam ser detectadas divergências significativas em relação aos motivos

e teses fundamentais do iluminismo clássico. A presença de Descartes e Voltaire logo na abertura da primeira edição de *Humano* constitui um seguro indicativo dessa inflexão. Quanto ao procedimento genealógico, penso que ele pode ser esquematicamente caracterizado como o modo de investigação e reflexão que se pergunta pelas condições históricas de surgimento dos supremos valores vigentes em todas as esferas culturais mais relevantes, por seus deslocamentos de sentido, os processos de transformação que os afetaram, culminando na pergunta pelo valor desses valores – o que descortina a instância da avaliação (ou seja, do interesse, ou da perspectiva a partir de que valores são instituídos) como sendo mais decisiva e radical que o próprio valor instituído. Em outras palavras, trata-se da pesquisa pela gênese do valor, tanto quanto pelo valor dessa gênese.

C. A. Dalbosco: A última fase do pensamento de Nietzsche é marcada pelos livros *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, *Para além de bem e mal* e *Para a genealogia da moral*. No primeiro deles Nietzsche expõe pontos de vista complexos com base em conceitos difíceis, como é o caso de “vontade de poder” e “eterno retorno”. O que significa propriamente “vontade de poder” e em que sentido este conceito representa uma crítica à *autoconservação* rígida levada a cabo pela moderna civilização ocidental? Ou seja, em que sentido uma apropriação de sua vontade de poder é

uma condição de possibilidade para que o homem moderno possa criar para além de si mesmo (Nietzsche, p. 59)?

O. Graciosa Junior: Para Nietzsche, as esferas superiores da cultura moderna estavam inteiramente dominadas por conceitos reativos, em grande parte provenientes do utilitarismo, do positivismo e do darwinismo social. Por essa razão, noções como adaptação, conservação e reprodução apareciam como determinantes das perspectivas teóricas fundamentais, indicando os pretensos vetores de sentido e movimento tanto no mundo orgânico quanto no histórico e cultural. Essa era, para Nietzsche, uma expressão ideológica da indigência vital dos homens modernos, pacíficos e ordeiros “animais de rebanho”; para falar com Foucault, tratava-se de uma pedagogia política que investia a sociedade e a cultura para formar “corpos dóceis e úteis”. Em contraposição a esse conformismo resignado, que permanece congelado no anonimato da uniformidade, vontade de poder é uma perspectiva crítica e pluralista, que se descortina a partir de uma experiência de exuberância e transbordamento de forças, para a qual não é a acomodação (adaptação) aos valores vigentes, o desejo de conservação da “mesmice”, o que importa, mas, sim, o ultrapassamento das configurações de poder já conquistadas, o criar para além de si mesmo.

C. A. Dalbosco: Em *Para além de bem e mal* Nietzsche aprofunda sua crítica à moder-



nidade, desta vez voltando-se claramente contra a “metafísica da subjetividade”, portanto, contra Descartes e Kant enquanto seus representantes. O senhor procura mostrar em seu livro *Nietzsche e para além de bem e mal* (p. 23 e seguintes) que Kant, na avaliação de Nietzsche, por conceber a subjetividade como “o efeito da síntese realizada pela operação do pensar”, continua fundando-a na categoria de unidade, procedendo, com isso, do mesmo modo como ocorrera anteriormente com Descartes. O problema dessa posição é, segundo o senhor, que “nem como consciência formal, nem como substância pensante, pode-se demonstrar a unidade efetiva da subjetividade” (p. 25). Deixando agora de lado todos os problemas exegéticos da interpretação nietzscheana de Kant e, de modo especial, da acusação do caráter formal da consciência transcendental e sua identificação com o conceito de subjetividade, eu gostaria de lhe perguntar se com a crítica nietzscheana a Kant, quando não colocada dentro de seus limites, não correríamos o risco de perder o aspecto decisivo da contribuição kantiana à modernidade? Perguntando de forma direta: o que a crítica de Nietzsche à “metafísica da subjetividade” de Kant consegue preservar (no sentido da *Aufhebung* alemã) dos argumentos da moralidade kantiana que são decisivos à justificação da autonomia e da maioridade do sujeito humano? Ou, nos termos nietzscheanos, em que sentido o conceito de vontade de poder preserva o conceito kantiano da

autolegislação (*Selbsgesetzgebung*), isto é, da razão que se dá a si mesma a lei? Com este bloco de questões estou-lhe solicitando, na verdade, que fale mais detidamente da relação de Nietzsche com Kant, considerando também as apreciações que o senhor desenvolve em seu outro livro, intitulado *Nietzsche para a genealogia da moral*.

O. Giacoia Junior: Por mais surpreendente que isso possa parecer, penso que existem “vinculações espirituais subterrâneas” entre as noções nietzscheanas de “indivíduo soberano”, responsabilidade e autonomia, por um lado, e alguns dos aspectos mais importantes da filosofia prática de Kant, especialmente a idéia de autolegislação, por outro lado. Também quanto a esse aspecto, pretendo apresentar e desenvolver alguns elementos no conteúdo programático do mini-curso em Passo Fundo.

C. A. Dalbosco: Para finalizar a entrevista, permita-me passar para um outro tema. Com o desenvolvimento das ciências particulares, a filosofia parece perder cada vez mais espaço e a sua *sobrevivência* passa, segundo o diagnóstico de muitos filósofos contemporâneos (incluindo Habermas), pelo diálogo mais humilde e modesto com outras áreas. Nesse sentido, como o senhor vê a possibilidade do diálogo entre filosofia e educação? O que o senhor consideraria como possibilidade produtiva de um diálogo entre ambas a partir de uma perspectiva nietzscheana?



O. Giacoia Junior: À medida que a filosofia, desde seu surgimento como saber racional, passa a integrar a *Paidéia* grega, o diálogo entre filosofia e educação é congênito à filosofia. Também em perspectiva nietzscheana, trata-se de uma relação que jamais deixou de estar presente – basta pensar, por exemplo, na preocupação do jovem Nietzsche com “o futuro dos estabelecimentos de ensino”. Um dos aspectos importantes consiste em refletir sobre o conjunto dos valores e das metas com base nos quais, por um lado, e em direção aos quais, por outro, desenvolve-se a tarefa pedagógica de formação. Qual é a figura do humano com vistas à qual pode adquirir sentido e justificação o esforço formativo? Como fazer corresponder, nessa figura, as legítimas exigências de univer-

salização ao devido respeito pelas particularidades, pelas diferenças individuais e, mesmo, pelo caráter singular da personalidade? Penso que isso fornece amplo material para um diálogo fecundo.

Bibliografia

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Folha explica, 2000.

_____. *Nietzsche: Para a Genealogia da Moral*. São Paulo: Editora Scipione, 2001.

_____. *Os Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, s/d.

_____. *Nietzsche & para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

