

Um ponto cego na formação moral do sujeito moderno? Giacoia Junior e a crítica nietzscheana à fundamentação do si mesmo

Claudio Almir Dalbosco*

Por detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, se encontra um poderoso senhor e um sábio desconhecido – ele se chama *si mesmo* (*Selbst*). Ele habita o teu corpo, ele é o teu corpo. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria

(Nietzsche apud Giacoia Jr., 2005, p. 90 - grifo meu).

Resumo

O artigo trata de aspectos da crítica nietzscheana à fundamentação do *Selbst*/*Self*, considerado como um problema filosófico fundamental da tradição ocidental, o qual também tem repercussões diretamente pedagógicas. Após resumir alguns argumentos da interpretação que Oswaldo Giacoia Junior faz desse autor, abordam-se as implicações filosóficas e pedagógicas embutidas na crítica nietzscheana do *Selbst*. Sem desconsiderar os ganhos que decorrem da apreciação crítica à autoconsciência kantiana do si mesmo, o autor chama a atenção para o perigo de reducionismo que pode estar imanente no argumento de Niet-

zsche, se este não levar devidamente em consideração a própria distinção kantiana entre autoconsciência teórica (*Selbstbewusstsein*) e consciência moral (*Gewissen*).

Palavras-chave: *Self*, *Selbst*, si mesmo, formação moral, sujeito moderno.

* Doutor em Filosofia, professor e pesquisador junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação e ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo.

Introdução

Se com essas palavras Nietzsche não inova inteiramente a tradição,¹ provoca, ao menos, uma reviravolta na conceitualização do si mesmo, preparando terreno, inegavelmente, para que seja abordado logo em seguida, na perspectiva freudiana, pelo viés do inconsciente. Embora também seja constituído por pensamentos e sentimentos, este “poderoso senhor” permanece ainda um “sábio desconhecido”. Nietzsche parece escolher a dedo palavras enigmáticas para definir um conceito profundamente enigmático.

A expressão *si mesmo* (*Self/Selbst*) certamente é uma das mais antigas da história da filosofia e também uma das mais caras. Sua origem remonta, pelo menos, até a descoberta socrática da “interioridade da alma” e do cuidado com a mesma (*épiméleia tes psuchès*), passando pelo “homem interior” (*interiore homine*) agostiniano até culminar, na filosofia kantiana, com a tematização da “consciência de si” (*Selbstbewusstsein*) e da “consciência moral” (*Gewissen*). A filosofia posterior a Hegel volta-se criticamente contra o caráter altamente especulativo do idealismo alemão, os esforços de Nietzsche e Heidegger dirigem-se, especialmente, contra o esquecimento oriundo da significação dada pela metafísica ocidental a conceitos filosóficos centrais e do modo como ela operou com suas distinções, como entre razão e sensibilidade e corpo e alma. Intimamente imbricados com essa crítica estão não só motivos filosóficos, senão também pedagógicos, relacionados com

a formação cognitiva e moral do sujeito autônomo, que cruza a própria história da filosofia ocidental desde sua origem. Um dos pontos de imbricação, que diz respeito, sobretudo, a questões de ordem pedagógico-epistemológica, abrange o debate sobre a relação interioridade/exterioridade no processo de construção do conhecimento, ou seja, trata-se de saber de que modo a criança desenvolve suas capacidades cognitivas de aprendizagem e que papel o mundo exterior, considerando como parte dele a ação do mundo adulto (pai e professor, por exemplo), desempenha nesse processo. Do ponto de vista moral, a questão coloca-se no sentido de saber como a criança pode formular, progressivamente, uma consciência autônoma no processo de construção, assimilação e crítica de regras e normas sociais e que posturas são exigidas dos adultos que convivem com ela.

Considerando, por um lado, a amplitude e complexidade dessas questões e, por outro, a complexidade que a expressão “si mesmo” ainda carrega, contemplando desde dificuldades de tradução de um idioma para outro, como, por exemplo, do *Self* para o *Selbst*, até problemas filosóficos de primeira grandeza, como é o caso da relação consciência/inconsciente/instinto ou, no debate contemporâneo, da relação mente/corpo, não posso, nos limites deste artigo, reportar-me a todos eles, sob o risco de permanecer puramente no âmbito das generalizações. Ao invés disso, pretendo tratar a questão do si mesmo e de alguns aspectos de suas implicações filosófico-pedagógicas tomando como referência Nietzsche e, mais precisamente, a primeira parte

do livro de Giacoia Junior citado, que acaba de ser publicado.²

Embora o autor trate de uma diversidade de temas e problemas, é possível alinhavar sua abordagem, ao menos no que diz respeito a boa parte dos ensaios em torno da temática da fundamentação do *si mesmo*, a qual agrega, segundo penso, um motivo originário não só da crítica nietzscheana à metafísica ocidental, como também do próprio interesse filosófico de Giacoia. Por isso, meu primeiro passo consiste em reconstruir o encadeamento dos raciocínios do autor tomando como referência o conceito de si mesmo. Na sequência, extraio algumas implicações filosófico-pedagógicas da crítica nietzscheana à constituição metafísica do si mesmo, procurando mostrar, ao mesmo tempo, que um modo adequado de tornar essa crítica ainda mais coerente consigo mesma é fazer voltá-la novamente para alguns momentos da tradição filosófica, os quais, embora esquecidos pela própria crítica nietzscheana, servem como seu fundamento. Para elucidar essa minha posição farei uma breve referência a Sócrates e Kant.

Da ordem das razões: um fio condutor subjacente aos ensaios

No primeiro ensaio, intitulado “Platão e a transvalorização de todos os valores”, Giacoia trata de aspectos da recepção nietzscheana de Platão, procurando mostrar em que sentido Nietzsche considera a filosofia platônica o primeiro empreendimento ocidental de transvalorização de todos os valores e,

mais precisamente, de uma transvalorização *moral* de valores. Com Platão inicia-se, sistematicamente, uma longa tradição metafísica, que privilegia o mundo inteligível, a razão, as idéias e a alma, em detrimento do mundo sensível, da sensibilidade, da experiência e do corpo. O jovem Nietzsche, amparando-se no trabalho filológico de seu amigo Schuster, mostra como essa tendência platônica começa a se desenhar na sua interpretação contida pela sentença de Heráclito “Tudo muda e nada permanece” (*Panta korei kai ouđen ménei*):

Ao tomar o caminho de Crátilo (um heraclitiano), não propriamente o de Heráclito, Platão inviabiliza o conhecimento racional das coisas sensíveis, legitimando sua posição na distinção filosófica entre *nous* (intelecto) e a *dóxa aletés* (opinião correta). Por consequência, todo o sensível e o corpo como parte integrante dele não são dignos de conhecimento filosófico, simplesmente porque estão mergulhados no eterno fluxo da insubsistência (GIACOLA Jr., 2005, p. 16).

Mais decisivo ainda é o encontro de Platão com seu mestre Sócrates, o qual lhe fornece a ponte entre o especulativo e o moral, permitindo ao próprio Nietzsche, segundo Giacoia, elucidar o elemento ético na gênese da doutrina das idéias. Da crítica socrática à vida errante dos homens na comunidade política da pólis enraíza-se o “desprezo platônico pelo mundo sensível e pelos sentidos” (p. 18). A teoria platônica das idéias, sustentada pela distinção entre os mundos sensível e inteligível, vai desembocar numa atitude repugnante contra a sensibilidade e numa

espécie de “indisposição moral” contra o que está mais próximo, por exemplo, contra o corpo e a paixão. Mas as hipóteses éticas socráticas não sustentam somente o postulado de um mundo supra-sensível, senão também a doutrina platônica da imortalidade da alma e sua correspondente depreciação do corpo. Amparando-se em passagens tanto do *Fedro* como do *Fedon*, Giacoia elucida a ênfase dada por Nietzsche à distinção platônica entre corpo e alma, a qual concebe a alma como parte do eterno e do divino e o corpo, por pertencer ao mundo sensível, como correspondente a tudo o que é perecível, aparente e mortal. Diz Platão:

A alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado de capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo a identidade; o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, uliforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico (apud GIACOA Jr., p. 23).

O que está embutido nessa distinção e que interessa, para além de sua significação metafísica, ao problema da *transvalorização de todos os valores* é a descoberta platônica “da alma como realidade interior”. Nela reside a própria capacidade da alma de voltar-se exclusivamente sobre si mesma, dando origem, na filosofia platônica, a um duplo movimento: por um lado, de crítica à concepção grega arcaica de alma, baseada na idéia de exterioridade, na qual “cada um vivia no e pelo olhar dos outros” (p. 25); por outro, da mais autêntica preparação de terreno

ao significado ocidental do conceito de reflexão. Segundo Giacoia: “O traço proeminente passa a ser o avesso da exterioridade, que passa a se produzir no movimento de retorno para o interior, numa volta e concentração sobre si, característico da reflexão” (p. 25). Encontra-se aqui, claramente, entre outras, uma contribuição nietzscheana ao mostrar Platão como o primeiro, na tradição ocidental, a conceber a alma como entidade interior e, com isso, a introduzir uma novidade na maneira de o homem conceber-se a si mesmo.

Desse modo, o Platão socrático sai fortalecido diante da “vertigem do desespero sombrio” heraclitiano, podendo escapar também daquela “experiência abissal do absurdo nadificante de uma existência desprovida de significação moral” (p. 28). Como modo de reação à significação estética dada por Heráclito à existência, Platão recorre à moral socrática, fundamentando a partir dela uma “atitude eminentemente moralizante” da existência humana: “O juízo de Platão sobre a existência é a típica manifestação do tirânico impulso moralista, que incondicionalmente ordena a correção e a reforma da existência em nome do ideal” (p. 30). Giacoia sustenta essa sua conclusão na tese da procedência, no pensamento de Nietzsche, da psicologia sobre a filosofia: é, na verdade, o psicólogo Nietzsche que fala sobre Platão como filósofo moralizante que, ao agir assim, impõe um ideal rígido e fixo ao caráter pulsional, fluido e precário da vida humana, enquanto real e concreta. Com essa atitude, Platão nada mais fez do que impor o

“impulso lógico” e a “tirania da vontade legisladora” a tudo aquilo que se passa no interior de *Humano, demasiado humano*.

Platão é visto, nesse sentido, como fundador de uma tradição, tornada dominante na filosofia ocidental, que submete a vida humana, aquela de carne e osso (histórica e social), à tirania do logos, ou que submete o sentimento moral, também constituído por impulsos e paixões, ao conteúdo rigidamente ordenado de uma vontade que pensa poder apreender-se exclusivamente como racional. Nietzsche opõe a essa “inflexidez racional” da vontade, núcleo filosófico da atitude moralizante, a necessidade de se construir uma outra referência regulativa baseada num “quadro geral psicológico”, o qual teria mais condições, segundo ele, de “compreender corretamente a vida”.

O aspecto crítico de seu pensamento, apontado acertadamente por Giacoia, consiste em revelar o caráter dogmático e petrificador contido na *transvalorização moral* levada adiante pela filosofia platônica sobre a moral da Grécia arcaica, transvalorização essa que se renova em diferentes momentos da filosofia ocidental, mantendo o núcleo significativo da filosofia platônica, a saber, aquela tendência de tornar único, absoluto e eterno o que não passa de uma significação filosófica sobre uma determinada moral pertencente a um determinado momento histórico. A atitude nietzscheana *subversiva* reside, segundo Giacoia, “em reverter a inversão platônica, ou, dito numa outra fórmula: transvalorar a

transvalorização platônica da moral, levar à auto-supressão a interpretação moralista da existência por dever de honestidade intelectual” (p. 32).

Se Platão descobre a “interioridade da alma”, transforma essa sua descoberta no conteúdo moralizante de sua teoria das idéias. A crítica nietzscheana a esse aspecto da filosofia platônica também lhe serve de fio condutor à sua avaliação da moralidade moderna. Com esse tema Giacoia se ocupa em seu segundo, longo e, na minha opinião, mais importante ensaio do livro, intitulado “Moralidade e memória: dramas do destino da alma”. O princípio geral aqui é o mesmo do anterior: denunciar a atitude dogmática e moralista assumida pela tentativa moderna de justificação da moral, na medida em que esta pretende se transformar, ela mesma, na *verdadeira* moral. “Abrigando tal pretensão de incondicionalidade, uma determinada forma de moral se instaura como a moral em si, o que se torna possível a partir dos vínculos que alega ter com a racionalidade e com a verdade” (p. 38). *Para além de bem e mal* e *Para a genealogia da moral* são, prioritariamente, os dois trabalhos nos quais se leva adiante o programa de denúncia da filosofia moral moderna, denúncia essa que tem a pretensão de assumir “uma postura efetivamente científica diante da moral”, tendo como seu núcleo constitutivo a recusa estratégica da própria idéia de justificação, pois, segundo Nietzsche, é nela que residiriam “os efeitos narcóticos da moral”.

Giacoia passa em revista vários

temas e oferece uma análise penetrante de muitos aspectos dessas duas obras, expondo o procedimento genealógico desenvolvido por Nietzsche para desnudar a moral européia, mostrando que é “apenas *uma* forma de moral humana dentre uma variedade existente”. Integrando tanto uma perspectiva histórica como uma hermenêutico-interpretativa, a genealogia tem como uma de suas tarefas pôr em questão o próprio valor de todos os valores justificados pela moral européia. Ora, reconstruir

as condições de surgimento, desenvolvimento, transformação e deslocamento de sentido de uma espécie de moral implica compreendê-la historicamente e, com isso, denegar-lhe a condição de dado natural, ou de valor absoluto [...]. Daí a multiplicidade das perspectivas e ângulos a partir dos quais o genealogista pode, então, avaliar o valor de um determinado conjunto de valores morais (p. 40).

Com o procedimento genealógico é possível analisar como aquela descoberta platônica da “interioridade da alma” transforma-se, no contexto de justificação moderna da moral, no núcleo racional da subjetividade. A análise de tal transformação é precedida, no entanto, pela discussão sobre a constituição do si mesmo no contexto de criação de uma memória capaz de tornar o semi-animal homem um ser de promessas, para fazer frente à sua própria capacidade de esquecimento. Para reconstruir essa constituição, Nietzsche volta ao “estágio mais recuado de hominização”, evitando, contudo, projetar nele conceitos modernos

do “sujeito de direito”. Baseando-se em pesquisas etnológicas e jurídicas, ele afirma que o

primitivo sujeito de direito – credor e devedor – não são pessoas individualmente consideradas, mas as comunidades de estirpe, representadas, por exemplo, pelas primitivas *gens*, tribos ou clãs, fundados em laços de parentesco consanguíneo e praticando a vingança privada (p. 46).

O que interessa a Nietzsche nesses estudos, segundo Giacoia, é buscar “no terreno do primitivo direito obrigacional as origens do germinante direito do dever” (p. 47), ou seja, a tese nietzscheana é de que as diferentes figuras da consciência moral (*Gewissen*) brotam daquele solo humano que também é constituído por muita “barbárie e tirania”. É desse solo antropológico marcado pela tensão entre a “*obligatio* de direito pessoal e a barbárie de castigos primitivos” que nascem os conceitos morais fundamentais responsáveis pela sociabilidade humana, conceitos como culpa, dever, responsabilidade e autonomia.

A maneira como se cruzam a pré-história da memória e o surgimento da sociedade primitiva e do Estado não pode ser explicada somente por meio da teoria de um pacto originário. Nietzsche volta-se aqui, segundo Giacoia, claramente, contra a tese contratualista: “Do mesmo modo como a criação da instância psíquica da consciência moral é um processo conduzido inteiramente pela violência e pela crueldade ritualizadas em práticas penais, ajustadas ao cenário jurídico

da *obligatio*, analogamente se passa com os rudimentos do Estado” (p. 52). O surgimento do si mesmo, da sociedade, do Estado e da cultura deve-se – e esta é a tese – a um ato de violência originária e é em nome de tal ato que será promovida a elevação da natureza humana semi-animal à sua natureza social.

Nesse contexto, Giacoia considera como uma importante conquista da análise nietzscheana, principalmente daquela desenvolvida em *Genealogia da moral*, “o desvelamento da dupla gênese da consciência moral” (p. 56), a qual se desdobra na idéia de que o indivíduo soberano, capaz de manter o domínio racional sobre si mesmo, é o resultado de um longo processo formativo que lança suas raízes “na sangrenta eticidade primitiva” (p. 57). Desse modo, como veremos, consciência moral (*Gewissen*) e má consciência (*schlechtes Gewissen*) imbricam-se profundamente.

Nietzsche não se contenta, no entanto, em mostrar a dupla origem da consciência moral, mas também em enfatizar o seu desvirtuamento em má consciência no processo de socialização humana, sendo a inversão na direção do ressentimento responsável por tal desvirtuamento. “A má consciência, ou sentimento permanente de culpa, consiste numa internalização e moralização da responsabilidade e se institui como uma reinterpretação das categorias fundamentais de compra e venda, crédito e débito, retiradas da esfera originariamente jurídica da *obligatio* e transpostas a categorias

centrais da moralidade” (p. 58-59). Isso representa, como alerta Giacoia, não só uma ressignificação da *obligatio*, como também da própria noção de dever, a qual “passa a ser entendida como sinônimo de aguilhão de consciência” (p. 59). O dever passa a ser visto, nesse sentido, como repressão imposta àquele primitivo desejo de satisfação instintiva do semi-animal homem.

A dupla gênese da consciência moral revela a presença da má consciência e, entre ela e o dever, não há, como se poderia pensar, uma barreira intransponível, pois o sujeito soberano só consegue manter o domínio racional sobre si mesmo e alcançar com tal domínio a consciência do dever mediante o preço de ter de represar aquele desejo de satisfação instintiva. Como contraponto, a má consciência constitui-se, do ponto de vista psicológico, naquela “vontade de causar dano a si mesmo”, criando “condições subterrâneas” para a descarga “dos impulsos hostis”. Sendo a crueldade primitiva represada pela sociedade, a má consciência brota da “descarga interior, na forma de ressentimento” (p. 60).³ O que está em jogo aqui é o fato, seguindo a argumentação de Giacoia, de que o constrangimento imposto pela regularidade dos costumes impõe uma interiorização “das poderosíssimas correntes pulsionais agressivas”, transformando o “mundo interior” do homem numa constante de “aflição e auto-sacrifício”, de “tortura e perseguição interior”. Ora, é essa energia, tornada vontade internali-

zada, que formará a base da matriz jurídico-obrigacional e, em sentido mais amplo, dos próprios “fenômenos morais”.

A partir disso, pode-se verificar uma alteração de sentido no fenômeno da consciência moral, tendo por base “a interpretação religiosa da estrutura jurídico-obrigacional do débito-crédito” (p. 62). Nesse contexto, segundo Giacoia, Nietzsche analisa um duplo movimento constitutivo da consciência moral: a transfiguração religiosa do credor jurídico e a moralização das categorias jurídicas do débito e do crédito, que se constituem num “movimento complementar à interiorização das correntes pulsionais agressivas” (p. 64). Portanto, é a imbricação entre a dívida jurídico-obrigacional e a psicologia da má consciência que permite uma ressignificação da moral. Disso resulta, em certo sentido, uma inversão no próprio conceito de homem: “Em face do credor onipotente, metafisicamente idealizado, o homem, em sua existência terrena, não é mais devedor, em sentido jurídico, mas culpado, em sentido moral” (p. 66).

A *Genealogia* mostra que o duplo processo constitutivo da consciência moral possibilita uma “espiritualização da crueldade”, a qual passa a ser o “núcleo germinativo do processo civilizatório” (p. 67), porém também mostra uma outra vertente, que desemboca no “tipo homem” definido como sujeito autônomo, “cuja consciência moral não se abisma na negatividade de culpa, mas se expressa como consciência de poder e liberdade” (p. 67). É justamen-

te nessa esteira de pensamento que Nietzsche, segundo Giacoia, insere sua teoria do *Além-do-homem* (*Übermensch*), querendo indicar com isso a possibilidade de retorno de aspectos significativos da moralidade humana que foram reprimidos pela tradição platônico-cristã, ou, como reconhece Giacoia, é possível, mesmo no interior da tradição cristã, recuperar “impulsos radicalmente heterogêneos e alternativos” que podem mostrar, por exemplo, o lado autêntico dos Evangelhos de Jesus de Nazaré, uma vez que o próprio Nietzsche, com algumas exceções, não deixou de considerar Jesus como um *espírito livre*. “A práxis do Cristianismo não é nenhuma fantasmagoria, tampouco a práxis do Budismo o é: é um meio para ser feliz” (apud GIACOIA Jr., p. 70).

A idéia do *Além-do-homem* significa, nessa perspectiva, a possibilidade de fazer ressurgir lampejos da história humana passada que possam reavivar o grau de autenticidade que sua cultura pode alcançar. Além do cristianismo, Nietzsche também considera o Renascimento como outro exemplo dessa possibilidade, embora este tenha sido encoberto pela Reforma Protestante: “O Renascimento – um acontecimento sem sentido, um grande *em vão* – Ah esses alemães, quanto já nos custaram! Em vão – isso foi sempre obra dos alemães – A Reforma; Leibniz; Kant e a assim chamada filosofia alemã; as guerras de ‘liberdade’; o *Reich* – cada vez em vão para algo que já estava aí, para algo irrecuperável [...]” (apud GIACOIA Jr., p. 71).

À idéia do Além-do-homem e contra o diagnóstico do “nihilismo europeu”, formulada no prefácio da *Genealogia*, Nietzsche contrapõe sua idéia dos “filósofos do futuro”, inserindo-a também no contexto de sua “Grande política”. Sua tarefa é delinear a transvalorização dos valores por meio do confronto crítico com a modernidade política. O conteúdo da “Grande política” consiste, conforme resume Giacoia, na “grandiosa tentativa de auto-superação do homem, [na] fixação de um novo alvo, de uma nova esperança, voltada para novas possibilidades do humano na história” (p. 76). Considerando o projeto político da Modernidade como um “auto-apequenamento” do homem, Nietzsche pretende indicar outras possibilidades de elevação do “tipo homem”, as quais implicariam também um retorno antimoderno à natureza, que, contrariamente a Rousseau, não significaria uma volta para trás, mas uma ascensão.⁴ “Com efeito, o retorno à natureza nietzscheana só pode ser entendido como reapropriação da imensa gama de impulsos e afetos renegados, proscritos, reprimidos, ‘caluniados’, anatemizados e, quando possível, extirpados pela tradição platônico-cristã” (p. 81).

Resumindo, o aspecto central da análise nietzscheana sobre a constituição do si mesmo neste ensaio revela a dupla gênese da consciência moral: uma que tem sua origem nas potências positivas da liberdade e que abrirá brechas importantes à caracterização do “tipo homem” como indivíduo soberano, definido de modo diferente

daquela identidade uniforme do “rebanho autônomo”; outra que tem sua base nas forças agressivas instintivas, as quais geram a maldade e a crueldade, que Nietzsche considera tão constitutivas e responsáveis do processo de sociabilidade humana quanto “núcleo sadio” da consciência moral. Dito de outra forma, é justamente o cruzamento tensional entre essas duas dimensões da psique humana que torna possível a sua sociabilidade e, com ela, o nascimento da consciência moral.

Será, sobretudo, no ensaio “O inconsciente no século XXI” que Giacoia se aproximará, sistematicamente, do problema da fundamentação do si mesmo na história da filosofia ocidental, discutindo o prolongamento que a crítica nietzscheana à distinção platônica entre corpo e alma assume no contexto moderno, principalmente no das filosofias cartesiana e kantiana. Evidencia, por um lado, a crítica ao conceito de alma, que, reduzido ao conceito de consciência representacional, torna-se o centro do próprio conceito de subjetividade e, por outro, a formulação nietzscheana de um novo conceito de corpo como *grande razão*. O alvo é, novamente, o dogmatismo no domínio filosófico, atacado, dessa vez, por uma “máquina de guerra” revigorada por novas baterias. Nesse contexto, continua sendo tarefa permanente do pensamento crítico acordar do sono dogmático, dissipando as trevas do imaginário supersticioso e arcaico e, como melhor maneira de exercitá-la, faz-se necessário mostrar “os complexos processos psicológicos no pensa-

mento, os quais não são levados em consideração na paralisia dogmática” (p. 88). Reportando-se aos aforismos 16 e 17 de *Para além de bem e de mal*, Giacoia reconstrói a crítica feita à proposição “eu penso, logo sou”, que, como unidade subjetiva da consciência, fora tomada por Descartes como “causa do pensar”. Essa “psicologia racional” é levada adiante por Kant, magnificamente ao conceber a subjetividade como constituída pela faculdade cognitiva de nossa alma, isto é, de nosso intelecto. Por de trás desse esforço esconde-se também uma certa depreciação do corpo, o qual é colocado a serviço das faculdades mentais.

Nietzsche volta-se, portanto, contra o reducionismo do conceito de alma à consciência como unidade representacional; o que era tido como profundidade do eu e do *si mesmo*, a subjetividade como faculdade cognitiva da alma, não passa, segundo ele, de um fenômeno de superfície, cuja natureza radica numa unidade mais profunda e complexa. Nas palavras de Giacoia, “nosso ‘eu’, nosso si mesmo, é infinitamente mais complexo do que a unidade aparentemente ímples da autoconsciência” (p. 90). Colocada inteiramente nos trilhos do programa filosófico de transvalorização dos valores, a crítica nietzscheana inverte aquela concepção de subjetividade definida a partir da consciência, colocando-a no interior de uma unidade organizacional maior e complexa, o corpo, o qual passa a ser concebido como o próprio si mesmo. Como se vê, trata-se de uma profunda e enorme transformação, cujo alcance filosófi-

co Giacoia esclarece na sequência de sua argumentação: não é mais a alma como consciência subjetiva representacional a sede do *si mesmo*, mas, sim, o corpo como unidade organizacional. Aqui se enraíza, talvez, o sentido mais profundo da transvalorização nietzscheana do conceito de alma enquanto consciência subjetiva. Mas o que significa propriamente essa *transvalorização do si mesmo* em corpo e quais são suas implicações filosóficas? O próprio Nietzsche responde pelas palavras de *Zarathustra*:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, que tu denominas “espírito”, uma pequena ferramenta e um brinquedo de tua grande razão [...]. Ferramenta e brinquedo são sentidos e espírito: atrás dele se encontra ainda o si mesmo (*Selbst*). O si mesmo procura com os olhos do sentido, escuta com os ouvidos do espírito (apud GIACOLA Jr., p. 91).

A transvalorização toma aqui, nitidamente, a forma de uma inversão, na qual a alma é colocada no interior da unidade maior chamada corpo: a alma, outrora grande razão, é transformada em pequena razão e inserida no corpo, agora transformado em *grande razão*. Não satisfeito com a clareza dessa argumentação, Giacoia apressa-se ainda em mostrar, com palavras próprias, que a concepção de corpo como *si mesmo* não desemboca em nenhum tipo de materialismo, uma vez que o *si mesmo corporal* não só não nega a racionalidade como

constitui sua figura original, incorporando-a numa unidade maior.

A redução da "alma" à consciência tornada centro da subjetividade pagou o preço de transformar a própria individualidade ausente nos processos psíquicos, revelando, com isso, um encobrimento do próprio si mesmo. Por isso, como afirma Giacoia, fazer da consciência "o centro da subjetividade significa perder de vista qualquer possibilidade de acesso ao *si mesmo*" (p. 94). O conceito de corpo como *grande razão* deve ser, nesse sentido, contraposto ao conceito de consciência e deve ser tomado como ponto de partida para uma concepção muito mais refinada, ampla e profunda de subjetividade, que vai muito além daquela "noção tradicional de unidade sintética da consciência". Da *grande razão corpo* deve brotar, finalmente, um novo conceito de sujeito e, mais amplamente, de alma, como expressa o próprio Nietzsche: "Porém, o caminho está aberto para novas concepções e refinamento da hipótese da alma; e conceitos como 'alma mortal' e 'alma como pluralidade de sujeitos', alma como estrutura social de impulsos e afetos querem doravante ter direitos de cidadania na ciência" (apud GIACOIA Jr., p. 96).⁵

Não satisfeito com isso, Giacoia também se apressa em deixar claro que essa *concepção do si mesmo corporal* não significa uma "detração" da consciência em benefício da fisiologia, pois a consciência continuaria desempenhando, na "metáfora da estrutura social de impulsos", o papel de "comitê diretor". Nesse contexto, o que deve fi-

car claro também é a idéia de que a recusa de identificação do si mesmo com a consciência é feita por Nietzsche, por um lado, com o intuito de evitar "uma insuficiência e um ofuscamento do potencial crítico da [própria] consciência" (p. 99) e, por outro, de revelar sua "impotência estrutural". Nesse aspecto, a *semiótica do corpo* permitiria compreender a constituição do si mesmo não só a partir do domínio racional exercido pela consciência subjetiva representacional, mas a partir do inconsciente e de sua dimensão impulsiva e incontrolável, constituindo o pano de fundo mediante o qual a própria consciência permaneceria ignorante. "E, para Nietzsche, não pode haver função consciente bem-sucedida senão sobre o pano de fundo dessa ignorância abissal e da inconsciência necessária dos limites dessa ignorância" (p. 101). Da ordem do encadeamento dos raciocínios, passo agora à análise de algumas implicações da crítica nietzscheana.

Implicações filosófico-pedagógicas da crítica

A crítica nietzscheana à filosofia ocidental expõe o modo petrificador assumido pelo esforço metafísico de justificação do si mesmo. Momentos platônico e kantiano são, para ele, decisivos. Platão possui o mérito de ter descoberto a interioridade da alma, mas, logo em seguida, paga o preço do dogmatismo, sendo, por isso, pioneiro na transvalorização moral dos valo-

res na medida em que insere a alma e o seu conteúdo moral no contexto da teoria das idéias, resultando disso uma localização implacável da idéia do Bem e da possibilidade de alcançá-lo no mundo inteligível, ao mesmo tempo em que empurra o sensível para o espaço desprestigiado do accidental, variável e perecível. Ao vincular a interioridade da alma à psicologia racional, Kant dá-lhe uma nova forma, que, enquanto faculdade cognitiva, passa a ser a sede da consciência subjetiva representacional. Nesse passo kantiano, o si mesmo é transformado no “eu que deve acompanhar todas as minhas representações”, isto é, na autoconsciência do sujeito pensante. Nietzsche opõe a isso, como vimos, a grande razão corpo, que, enquanto estrutura de organização ampla e complexa, passa a conter em seu interior a pequena razão consciência. Esse é, resumidamente, o núcleo da argumentação desenvolvida no item acima e que me interessa retomar agora noutra perspectiva.

Que implicações filosófico-pedagógicas emergem da crítica nietzscheana? Que direção nos aponta? Penso que confundir suas críticas com um niilismo desesperador e com um vazio cultural, como muitos intérpretes fizeram acreditar durante muito tempo, não faz sentido algum. Sua crítica ao humanismo ocidental tem o mérito de mostrar que a *humanitas* não contém somente laços de amizade, de cooperação e de solidariedade, senão que também está profundamente imbricada com relações de domínio, nas quais o “homem representa para o homem também um

poder superior”. O cinismo e a hipocrisia, assim denuncia Nietzsche, consistem em exercer o domínio e o aniquilamento em nome de “laços genuínos de amizade”. Um dos méritos do trabalho de Giacoia consiste justamente em mostrar, de modo muito claro, que a crítica nietzscheana não significa uma negação da religião, da moralidade e, muito menos, uma “detração” da alma e da consciência. Subjacentes a ela estão motivos filosóficos pertinentes, que, para além do vazio cultural, têm a pretensão de deixar para trás aqueles momentos fossilizados e dogmáticos da reflexão filosófica e tornar conseqüente seus aspectos defensáveis. É bem verdade que o próprio Nietzsche não é imparcial, como veremos logo abaixo, na escolha do alvo de suas críticas.

Algumas implicações filosóficas

O ponto de partida de sua crítica consiste, como vimos, em apanhar os traços metafísicos presentes na justificação do si mesmo. Decisivo aqui é, então, o significado do próprio conceito de metafísica que sustenta tal crítica. Embora Nietzsche, em razão do seu próprio estilo, não esclareça sistematicamente o que entende por metafísica, seus aforismos deixam a entender como seu conceito predominante aquele núcleo de racionalidade que trata do invariável e do universal (Platão e Aristóteles) e da racionalidade identificada com a consciência subjetiva representacional (Kant). O que

ele entenderia por metafísica refere-se aqui, prioritariamente, ao conceito de razão *epistêmica* na filosofia grega e ao conceito teórico-transcendental de razão no sentido kantiano. Seguindo seu raciocínio, coloca-se imediatamente a dúvida de saber se essa seria a única possibilidade que a tradição filosófica apresenta para justificar o si mesmo. De forma mais precisa, esse seria o único conceito possível de justificação metafísica do si mesmo?

Se considerarmos o conteúdo normativo inscrito no perspectivismo, temos uma boa razão para acreditar que o próprio Nietzsche daria, com certeza, uma resposta negativa à pergunta acima posta, ou seja, por uma questão de coerência interna de sua filosofia, ele seria levado a admitir outras possibilidades. Contudo, isso não ameniza o fato de ele não ter dado a atenção devida em sua crítica ao modo metafísico-ocidental de justificação do si mesmo para outros aspectos dessa justificação. Nietzsche não só confundiu em boa parte de seus escritos – e esta é minha hipótese – racionalidade teórica com racionalidade prática como também ignorou formas específicas da racionalidade prática que se tornariam argumentos decisivos na justificação da moralidade ocidental. Se minha hipótese procede, legítima, então, é a conclusão de que ele tomou aspectos da justificação teórico-metafísica da razão como referência quase exclusiva para analisar a constituição do si mesmo.

Uma das teses centrais do perspectivismo consiste em mostrar que o

pensamento crítico não admite uma única posição nem deve ter uma parada última, pois o que existe são diferentes perspectivas de se tratar uma e mesma questão. Vertido contra si mesmo, o perspectivismo precisa reconhecer outros argumentos que compõem um “programa de fundamentação” do si mesmo que podem dar outro significado ao conceito da *grande razão corpo* ou, pelos menos, que possam complementá-lo significativamente. Ora, a referência ao conteúdo extremamente aporético dos diálogos socráticos do jovem Platão constitui, talvez, o melhor antídoto contra o próprio velho Platão “dogmatizante e moralista”. A aporia, como modo de justificação filosófica, está profundamente arraigada na concepção antropológica da precariedade da vida humana, do caráter limitado e ignorante de seu saber. Seu sentido filosófico-pedagógico ampara-se na convicção de que determinados problemas humanos são insolúveis e, com base nisso, assume como atitude mais coerente a busca em contorná-los. Disso resulta, ao menos, a exigência de não se abandonar a idéia de justificação, mas, sim, de tratá-la de outro modo: em vez da justificação dogmática, tem-se a aporética.

No contexto de uma tal justificação, na qual o diálogo vivido e falado não precisa chegar a um lugar previamente definido (idéia do Bem posta no mundo inteligível), cuja riqueza e profundidade consistem em identificar aqueles problemas humanos insolúveis e buscar contorná-los honestamente, é possível recuperar o sentido

não moralizante de um conceito socrático fundamental, a saber, o *épiméleia tes pschès* (“o cuidado da alma”). Refiro-me aqui, mais especificamente, ao sentido crítico embutido na expressão socrática do “cuidado consigo mesmo”, a qual, antes de ser inserida na teoria platônica das idéias e assumir aquela atitude moralista, indicada por Nietzsche e confirmada por Giacoia, contém a pretensão de evidenciar e manter viva a estrutura duplicada da alma, constituída por seu diálogo permanente consigo mesmo e com os demais, como condição indispensável de sua socialização ético-política.

Como cuidado que só pode constituir-se por meio de um diálogo que impele a interioridade da alma a sair fora de si mesma, dirigindo-se aos outros, a alma é impedida, caso não queira se ver aniquilada, de se fechar sobre si mesma. Justamente para evitar tal perigo é que Sócrates atribui um caráter aporético ao diálogo humano e exige do cuidado da alma o confronto permanente com a voz demoníaca, capaz de arrancá-la de seu caos interior e de pô-la em acordo consigo mesmo e com o mundo. Desempenhando a função mediadora entre o humano e o divino, o *Daímon* socrático exige da alma que “se abra à exterioridade de onde tira sua luz para tomar consciência de sua própria interioridade e não fechar-se em si como num túmulo” (MATTÉI, 2002, p. 103).

Portanto, a interioridade da alma como cuidado de si mesmo, quando não interpretada à luz da distinção vertical e aistórica entre inteligível

e sensível, não precisa culminar, necessariamente, numa “manifestação do tirânico impulso moralista”,⁶ porque a ela mesma é exigida a humilde consciência de que a esfera do domínio racional sobre si mesmo, embora seja um passo indispensável à socialização do indivíduo e ao conteúdo de sua ação moral, não pode abarcar tudo, nem mesmo todas as dimensões da personalidade humana. Por outro lado, pelo fato de o cuidado da alma ser constituído pelo diálogo aporético, exige o permanente “sair de si mesmo”, mas não na direção da idéia do Bem posta no inteligível, como o fará o Platão não mais socrático, e, sim, no simples, mas profundo, encontrar-se humano da vida cotidiana dialógica.

Ao voltar-se para a justificação moderna do si mesmo, Nietzsche enfrenta-se diretamente com um dos níveis mais elevados de tal justificação, a saber, com o nível da filosofia kantiana, e interpreta o si mesmo kantiano, conforme mostramos, amparando-nos em Giacoia, como consciência subjetiva representacional. Ao meu ver, um dos méritos da crítica nietzscheana a Kant consiste em evidenciar o risco do reducionismo do si mesmo a uma justificação teórico-transcendental. Sua crítica contribui, nesse sentido, para esclarecer o fato de que o estatuto lógico-transcendental daquela unidade, que, segundo Kant, deveria acompanhar todas as minhas representações e, portanto, daquela “unidade transcendental da autoconsciência”, não tem condições de apanhar todas as significações do si mesmo. Ao contrá-

rio, permanecendo nesse nível lógico-transcendental, a identidade do si mesmo só pode ser extraída do processo analítico de dissociação levado adiante pelas forças do entendimento (*Verstand*), sem poder acompanhar aquele vasto campo aberto pela razão (*Vernunft*). Uma interpretação que reduz a capacidade de pensar e julgar somente ao papel do entendimento pode estar abrindo o flanco ao surgimento do sujeito procedimental. Desse modo, pode preparar o terreno, mesmo sem o querer, para os procedimentos instrumentais de um si mesmo cada vez mais invadido por uma racionalidade de tipo técnico-instrumental.⁷

Com sua crítica à identificação do si mesmo à autoconsciência transcendental, Nietzsche pode ser inserido, tranqüilamente, nos trilhos de todos os críticos que se voltaram contra a redução epistemológica da filosofia kantiana e, de modo especial, da *Crítica da razão pura* a uma obra de teoria do conhecimento.⁸ Também pode revelar o fato de que uma crítica transcendental à ontologia clássica e a sua requerida substituição pela filosofia transcendental, embora represente um passo decisivo no sentido de preparar o terreno à ampliação do enfoque sobre o si mesmo, já não significa, por si só, essa ampliação, ou, para manter-se na linguagem nietzscheana, a crítica transcendental de Kant à ontologia constitui um momento importante da *transvalorização* do si mesmo metafísico, mas ainda não é tal transvalorização. Se essa perspectiva torna evidente a contribuição nietzscheana,

ajuda a revelar o próprio limite no qual tal crítica está inserida.

A crítica transcendental kantiana ao emprego teórico da razão pura não só cumpriu a tarefa de limitar o âmbito do cognoscível à esfera fenomênica, cuja unidade da autoconsciência é o seu núcleo constitutivo, como também assegurou um espaço vazio (*leerer Platz*) para outras possibilidades de emprego da razão, espaço este que não poderia mais ser inteiramente preenchido pela *Crítica da razão pura*. Os esforços subseqüentes de Kant se concentrarão claramente no propósito de atribuir um conteúdo moral ao espaço vazio, o que exigirá de sua argumentação, principalmente na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, um esforço enorme de deslocamento de uma justificação baseada no conceito de *Selbstbewusstsein* (autoconsciência) a outra baseada no sentido a ser precisado pelo termo *Gewissen* (consciência moral).⁹ Além de sua formação filosófica, Nietzsche foi também um grande filólogo e, enquanto tal, sabia que o termo *Selbstbewusstsein* não poderia mais carregar o peso semântico do conceito *Gewissen*, como também poderia representar uma redução teórico-transcendental da racionalidade prática. Ora, o conhecimento dos riscos de tal reducionismo não seria, talvez, uma razão principal que levou o próprio Kant a iniciar, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, seu primeiro escrito de justificação sistemática da moralidade, uma discussão sobre a consciência moral e não sobre a autoconsciência? Ou seja, a concessão à

consciência moral não significaria um reconhecimento kantiano explícito da incapacidade da autoconsciência de tratar do prático no sentido moral? Não encontraríamos aí uma outra direção importante à tematização da *grande razão corpo*?

Implicações pedagógicas

A Paidéia platônica, quando inserida no contexto metafísico da teoria das idéias, pode legitimar uma pedagogia diretivo-autoritária, uma vez que concede todos os poderes e a capacidade formativa àquele que estaria supostamente de posse da idéia do Bem, ou seja, por detrás da busca por tal idéia poderia esconder-se um diretivismo autoritário, que concederia poder legítimo ao filósofo ou ao pedagogo para introduzir, verticalmente, a idéia do Bem no mundo daqueles que careceriam de maioria e esclarecimento. Nesse sentido, educar significaria modelar o educando por meio de uma idéia imposta de fora pelo pai ou pelo professor. Ora, o sentido da crítica filosófica de Nietzsche ao caráter moralista da teoria platônica das idéias e de suas distinções entre sensível e inteligível e entre corpo e alma consiste em nos prevenir contra aspectos dogmático-moralistas de tal diretivismo.

No entanto, ao concentrar-se demasiadamente em tais aspectos da teoria platônica, Nietzsche se desinteressa pelo caráter aporético dos diálogos socráticos e, com isso, não pode visualizar o sentido pedagógico neles

contido. A idéia de que o diálogo pode desenvolver-se livremente, sem ter a pretensão de resolver todos os problemas e ter de atender de modo necessário a todas as metas previamente estabelecidas, reverte em crítica ao dogmatismo que pode estar disfarçado no finalismo pedagógico, ou seja, a estrutura aporética do diálogo não impede a posição de fins à ação humana e ao próprio processo pedagógico, mas exige deles a capacidade permanente de auto-avaliação e, quando é o caso, de mudança de rumo. De outra parte, a dimensão aspiral do diálogo, caracterizado por Sócrates através do método maiêutico da pergunta-resposta-pergunta, choca-se com o diretivismo autoritário na medida em que o conteúdo contido na resposta provoca um redirecionamento da pergunta a ser feita novamente. Nesse sentido, a maiêutica desautoriza uma relação vertical autoritária, que, querendo seguir sempre de um modo retilíneo, perpetua relações de subordinação e subalternidade.

No que diz respeito, especificamente, ao problema da justificação do si mesmo, embora Sócrates não tenha conhecido o eu, a consciência e o sujeito no sentido moderno, quando emprega a expressão "cuidado da alma", pensa nela como princípio identificador da humanidade no homem e, além de uma significação filosófica, atribui-lhe um sentido profundamente pedagógico. Como a alma é constituída por um misto de racionalidade e irracionalidade e como não está impedida *a priori* de ser invadida pelo caos e pela desordem,

a questão do domínio racional sobre si mesmo coloca-se também, e fundamentalmente, como uma tarefa formativa, no sentido de que os desejos que a invadem precisam ser regrados. É a educação, enquanto Paidéia dialógica, que assume a tarefa de submeter o caos interior à disciplina da razão e, com isso, provocar o confronto incessante da alma com os aspectos patológicos psíquicos, sociais e cósmicos, buscando o acordo consigo mesma.

Por mais que o iluminismo moderno se volte criticamente contra a tradição “platônico-cristã”, não está *a priori* livre de reproduzir, num outro contexto histórico, a velha idéia teleológica de condicionar previamente o processo a ser decidido e desenvolvido livremente pelos envolvidos a um fim posto de fora, de modo vertical e autoritário. Desse risco não estariam livres, inclusive, aqueles ideais mais altos da tradição esclarecida, como a maioria e a autonomia. A ruptura com a exterioridade pode ser feita em nome de uma interioridade narcisista e, portanto, fechada em si mesma. Justamente contra esse risco de petrificação imanente à própria modernidade esclarecida é que a atitude perspectivista de Nietzsche abre-nos os olhos. No entanto, pelo fato de sua crítica moral à justificação moderna da moral ter valorizado excessivamente somente alguns aspectos de tal justificação, deixou de lado argumentos que foram decisivos à formação moral do sujeito moderno e, portanto, à consciência moral do “si mesmo”. Por mais que, em Kant, a expressão “si mesmo” permaneça muito enigmática, assim como

também permanecerá em Nietzsche, pois este não consegue atribuir força argumentativa suficiente para esclarecer adequadamente o conceito *grande razão corpo*, o fato é que, na perspectiva kantiana, como sinalizei acima, não é a autoconsciência teórica, mas, sim, a consciência moral que constitui o núcleo decisivo da justificação do si mesmo. Por não se defrontar sistematicamente com esta “segunda revolução copernicana” da filosofia kantiana, Nietzsche também não pode dar a atenção devida ao sentido desdogmatizante de seu conceito de liberdade nem para suas decorrências pedagógicas.

A passagem da consciência teórica para a consciência prática marca a mudança do ato de conhecimento para o ato de pensamento e na raiz de ambos se encontra a capacidade da ação humana de iniciar por si mesma um estado. Significativo aqui é o fato de que essa passagem exige, além de um critério lógico-transcendental, um critério ético de humanidade, pois se ampara numa teoria da obrigação moral que ordena a cada um tomar os outros sempre como fim, jamais como meio. Tal teoria exige do ser humano a consciência do respeito pela lei moral, a qual deve ter atrás de si um longo processo formativo, cujo papel é o de provocar o desenvolvimento da capacidade racional humana de representar leis, sem a qual o ser humano não poderia agir orientando-se por máximas e, no passo seguinte, adquirir a consciência mais elevada de respeito pela lei moral. Isso mostra que uma ação moralmente orientada para o respeito

à lei só pode ser alcançada por meio de uma educação moral.

A argumentação kantiana exige, desse modo, uma reciprocidade de relação entre educação e moralidade, a qual é assegurada, em última instância, por uma teoria da obrigação moral. Todavia, a dúvida que permanece é se os argumentos oferecidos por tal teoria possuem *forças motivacionais* suficientes para me obrigar a agir moralmente. De outra parte, do ponto de vista do perspectivismo nietzscheano, a questão a ser discernida diz respeito a saber se o conceito *grande razão corpo* pode empurrar-nos, sem o amparo numa teoria da obrigação moral, para uma sociabilidade de responsabilidade ética. Esse duplo questionamento nos remete ainda, finalmente, para uma outra questão: uma teoria da obrigação moral, quando não sustentada por uma teoria jurídica, não poderia cair na suposição ingênua de que à pessoa individual já estaria assegurada de antemão a condição de sujeito natural de direitos e obrigações?

Referências

ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DALBOSCO, C. A. G. H. Mead e o problema do modelo reflexivo da autoconsciência: considerações introdutórias. In: MÜLLER, M. C./ CENCI, E. M. (Org.). *Ética, política e linguagem: confluências*. Londrina: Edições Cefil, 2004. p. 155-181.

_____. *Fundamentação do princípio moral na GMS*. Passo Fundo, 2005. Mimeografado.

GERHARDT, V. *Pathos und Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988.

GIACÓIA Jr., O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF Editora, 2005.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

HENRICH, D. Die Deduktion des Sittengesetzes. In: SCHWAN, A. (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*, 1975. p. 55-112.

HOYER, T. *Nietzsche und die Pädagogik. Werke, Biografie und Rezeption*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

KAUFMANN, W. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Nova York: The World Publishing Co., 1965.

MATTÉI, J-F. *A barbárie interior: ensaios sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: Unesp, 2002.

TAYLOR, C. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

TUGENDHAT, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Notas

¹ Afirmo que não inova porque esta inversão já havia sido feita por Schopenhauer, o qual, por sua vez, teria sido nitidamente influenciado pela "Filosofia da Natureza" de Schelling.

² Em *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*, Giacoia Junior revela o bom nível de maturidade que sua investigação sobre Nietzsche conseguiu alcançar. Ao todo são seis ensaios, acrescidos de uma entrevista publicada no final, nos quais o autor mostra o esforço em analisar o pensamento do filósofo alemão em conexão com dois aspectos: com sua crítica à tradição filosófica ocidental e, em decorrência, com sua transvalorização inovadora de distinções clássicas, como, principalmente, a distinção entre alma e corpo. Dada a profundidade da abordagem e a complexidade dos problemas, limito-me a reconstruir somente o con-

teúdo de alguns ensaios que estão mais relacionados com o conceito de si mesmo.

- ³ É interessante notar o sentido antropológico, cognitivo e moral que o conceito de ressentimento assume no pensamento de Nietzsche, sobretudo vinculado ao seu aspecto biográfico de luta incessante contra a doença. Giacoia dedica um ensaio de seu livro para tratar especificamente da relação entre saúde, doença e ressentimento. Embora eu não aborde esse ensaio aqui, cabe ressaltar, para os propósitos de meu trabalho, a significação que o ressentimento, enquanto sentimento humano que brota de um “fato natural”, como é o caso, por exemplo, da doença, pode assumir na constituição do si mesmo. Nietzsche aponta, claramente, para duas direções, uma negativa, na qual o ressentimento se torna destrutivo ao assumir a forma de vingança, e a outra positiva, por meio da qual, movido pelo ressentimento, o indivíduo canaliza suas energias à superação construtiva de si mesmo. Nesse sentido, o conceito de vontade de poder, visto psicológica e moralmente, pode significar o esforço humano no sentido de superar os pensamentos de vingança oriundos do ressentimento.
- ⁴ Essa interpretação que Nietzsche faz do conceito de natureza e, especificamente, do conceito de natureza humana em Rousseau talvez possa ser compatível com a argumentação do *Segundo discurso*, mas não o é com a linha argumentativa geral do *Contrat social* e do *Émile*. Como procurei mostrar no artigo sobre Rousseau, que se encontra publicado na primeira parte desta coletânea, se tomarmos como referência a tensão entre o duplo sentimento constitutivo do ser humano e de sua cultura, o *amour de soi-même* e o *amour-propre*, tensão essa que permeia a teoria antropológica esboçada pelo livro IV do *Émile*, justifica-se o conceito de ser humano como formado pela tensão entre solidariedade e egoísmo e, portanto, não se coaduna com o conceito de um ser harmonioso e pacífico. Além disso, tal tensão não exige, enquanto aspecto da “naturalidade” do projeto de uma educação natural, o retorno para um estado anterior à sociedade, mas, sim, a sociabilidade humana, com todos os riscos e vícios que possa implicar e, inclusive, considerando-a como condição de possibilidade da realização da própria solidariedade humana. Portanto, se minha interpretação procede, com ela é possível mostrar que já em Rousseau o conceito de natureza não significa tão-somente um retornar a uma “bondade originária”, simplesmente como um “regresso”, mas, sim, “um retorno como ascensão”, uma vez que tal bondade não existe.
- ⁵ Com essa linha argumentativa Nietzsche abre caminho para um amplo desenvolvimento da psicologia social e de uma nova conceituação do si mesmo (Self), levados adiante, entre outros, por G. H. Mead. Embora suas investigações não sigam diretamente os passos de Nietzsche, o fato é que Mead desenvolve uma ampla teoria da constituição social do Self a partir de sua dupla dimensão, enquanto I e Me. Sobre isso ver, entre outros, Habermas (1995, p. 11-68), Tugendhat (1997, p. 245-292), Dalbosco (2004, p. 155-181).
- ⁶ Arendt (2004, p. 226-257) oferece uma interpretação do pensamento de Sócrates nessa direção indicando as consequências ético-políticas que a relação do si mesmo assume na vida humana da pólis. Nesse contexto, Arendt formula a tese de que seria melhor o indivíduo estar em desacordo com o mundo do que com ele mesmo, isto é, com sua consciência.
- ⁷ Na esteira de Nietzsche, a *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer já alertara claramente para este perigo ainda na década de 40 do século passado.
- ⁸ Na primeira parte de meu livro *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*, trato da história da recepção da diferença kantiana entre coisa em si e fenômeno, procurando mostrar como o neokantismo da Escola de Marburg (Cohen e Nartop) exerceu influência filosófica decisiva, motivado por sua crítica à metafísica, para reduzir tal distinção a um problema de teoria do conhecimento (DALBOSCO, 2002, p. 27-136). Quando Nietzsche critica a compreensão do si mesmo como consciência subjetiva representacional, já está se antecipando a essa redução teórico-epistemológica do si mesmo. Contudo, ao prender-se excessivamente a ela, sem discutir sistematicamente as outras possibilidades de justificação do si mesmo levadas adiante pela própria modernidade, não estaria ele sucumbindo àquela própria redução? Caso tal objeção proceda, apontaria para um paradoxo, pois o autor que mais insistiu, antes de Freud, naquela estrutura de organização mais profunda e abrangente do que a consciência teria deixado dobrar-se, na sua crítica à filosofia kantiana, diante da força lógico-transcendental da consciência e de seu papel teórico-epistemológico na constituição do si mesmo? Tais questionamentos estão diretamente implicados com o conceito nietzscheano central de grande razão corpo, podendo culminar, quando investigado adiante, em importantes indicativos à própria transvalorização desse conceito.
- ⁹ Henrich (1975, p. 55-112) documentou brilhantemente, em seu já clássico estudo sobre a Fundamentação da metafísica dos costumes, as influências que o modo teórico-transcendental de justificação ainda exerceu, em algumas passagens desta obra, no esforço kantiano de justificar o emprego

prático-moral da razão pura. São essas influências que, segundo ele, levariam Kant ainda a falar da possibilidade de uma dedução do conceito de liberdade. No entanto, ao meu ver, quando a compreensão do deslocamento da autoconsciência teórica à consciência moral for compreendida no contexto do problema central desta obra – isto é, no contexto da pergunta pela possibilidade do imperativo categórico –, tornar-se-á claro que o que está em jogo aí não é a dedução do conceito de liberdade nem mesmo da lei moral, como acredita Henrich, mas

tão-somente do imperativo categórico. Ora, para assegurar a dedução do imperativo, basta a pressuposição da liberdade enquanto idéia da razão, não um conceito deduzido de liberdade, uma vez que a pressuposição não coincide mais, na semântica kantiana, com o conceito de dedução, mesmo que seja em sua “variante fraca”, defendida por Henrich. A pressuposição da idéia de liberdade é legitimada, então, pelo recurso à teoria do “duplo ponto de vista”. Sobre isso ver DALBOSCO (2005, p. 3-13, mimeografado).