

NIETZSCHE E A MODERNIDADE EM HABERMAS¹

Oswaldo GIACÓIA JÚNIOR²

- RESUMO: A crítica de Habermas a Nietzsche é apresentada pela demonstração do conceito de modernidade em Hegel, configurando-o, em primeiro lugar, no domínio da estética. No próprio Hegel, a filosofia coloca como necessidade a superação das fragmentações engendradas pela modernidade. Em Nietzsche, encontramos o ponto de inflexão que altera o rumo da trajetória anterior seguida pelo moderno discurso filosófico.
- UNITERMOS: Modernidade; estética; razão; mito.

Em 1968, ao posfaciar uma edição de escritos de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento, Habermas observava que a obra de Nietzsche exercera, principalmente na Alemanha do período entre-guerras, uma especial fascinação. O *Pathos* da filosofia nietzschiana, nos termos do mencionado posfácio, determinara a direção espiritual e o questionamento de toda uma geração de intelectuais, compreendendo pensadores tão heterogêneos quanto Oswald Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Martin Heidegger e Arnold Gehlen. Após reconhecer que a obra de Nietzsche impregnara e fortalecera uma mentalidade que, de modo algum, limitava-se à chamada "direita revolucionária", conclui Habermas; "Tudo isso jaz hoje às nossas costas e se tornou quase ininteligível. Nietzsche nada mais tem de contagioso" (Habermas, 1968, p. 237).

Ao retomarmos hoje, com Habermas, à obra de Nietzsche, para discutir a respeito de sua inserção no discurso filosófico da modernidade, não seria, sem dúvida, inoportuna uma retomada da questão: teria ainda a filosofia de Nietzsche conservado, de algum modo, alguma coisa de contagioso?

Para o tratamento do tema - Nietzsche e a modernidade em Habermas - recorreremos a três textos de Habermas que, a nosso ver, completam-se mutuamente;

1. Texto apresentado no Ciclo de Conferências sobre a Escola de Frankfurt, realizado na Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Câmpus de Araraquara, em 1990.

2. Departamento de Filosofia - Faculdade de Filosofia e Ciências - UNESP - 17500-900 - Marília - SP.

trata-se de *Conhecimento e interesse*, do já mencionado posfácio à edição dos escritos nietzschianos sobre teoria do conhecimento, ambos de 1968, e do livro publicado em 1985, *O discurso filosófico da modernidade*. Nossa apresentação dos argumentos de Habermas procura retomar, freqüentemente de modo literal, aqueles elementos teóricos que nos parecem dar sustentação às suas teses. Creio podermos afirmar, antecipando os rumos da comunicação que virá a seguir, que os pontos mais gerais de referência na discussão de Habermas sobre a obra de Nietzsche se prendem, de um lado, aos dilemas insolúveis nos quais a radicalidade do discurso nietzschiano permanece envolvida precisamente com aquilo que ela pretende negar e superar, e, de outro lado, à questão de sua incontornável motivação baseada na generalização das experiências estéticas fundamentais da modernidade, que fazem culminar em um grau máximo de intensificação a moderna consciência temporal (*Zeitbewusstsein*).

Travejamento conceitual que sustenta o discurso filosófico da modernidade: interna recorrência entre modernidade, consciência temporal (*zeitbewusstsein*) e racionalidade

a) Contexto histórico-filosófico

Por volta de 1800, designava a expressão "novo tempo" (*neue Zeit*) ou "tempo moderno" (*moderne Zeit*), segundo Habermas, o conceito de uma época: mais especificamente, designava o período que se inicia por volta de 1500, marcado pelos grandes acontecimentos históricos da descoberta do novo continente, do Renascimento e da Reforma (Habermas, 1985, p. 13). Do ponto de vista de conjunto da história européia, esse novo tempo ou tempo moderno mantém uma relação essencial e interna, de modo algum meramente contingente, com o racionalismo ocidental. Numa tal relação, considerada evidente pelo menos até Max Weber, a expressão "rational" descreve o processo de

desencantamento que, na Europa, conduziu a que as declinantes imagens religiosas do mundo engendrassem de si uma cultura profana. Com as modernas ciências experimentais, com as artes tornadas autônomas e com as teorias da moral e do direito fundadas em princípios, constituíram-se aqui esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado - respectivamente regulados por uma normatividade interna - de problemas teóricos, estéticos e moral-práticos. (Habermas, 1985, p. 9)

É no interior da filosofia hegeliana, segundo Habermas, que pela primeira vez se toma consciência no plano conceitual, da relação interna entre modernidade e racionalidade. Hegel é, segundo Habermas, o primeiro filósofo a elaborar um claro conceito de modernidade, compreendendo a dinâmica interna de suas figuras. É preciso, portanto, reassegurar-se do conceito hegeliano de modernidade, não apenas

para poder compreender o problema de sua relação interna com a racionalidade, como também para "poder julgar se mantém legítima a pretensão daqueles que colocam as próprias análises sob outras premissas" (Habermas, 1985, p. 13), como é, precisamente, o caso de Nietzsche.

À compreensão hegeliana da expressão "novo tempo" - assim como, de resto, à até hoje usual divisão da história em moderna, medieval e antiga - pertence não apenas um sentido cronológico mas, sobretudo, um enfático significado de oposição matizando a expressão "tempo moderno". Tal expressão designa uma época voltada na direção do futuro, que se abre para o adventício, para o novo. No prefácio à *Fenomenologia do espírito*, Hegel a descreve nesses termos:

Nosso tempo é um tempo de nascimento e de transição para um novo período: o espírito rompeu com o mundo de seu existir e representar que durou até agora; ele está a ponto de precipitar esse mundo no passado e se concentra no trabalho de sua própria transformação. (Hegel, 1986, v. 3, p. 18)

À expressão "novo tempo" ou "tempo moderno" pertence ainda, segundo Habermas, no vocabulário próprio da filosofia hegeliana, uma dimensão essencial de consciência histórico-temporal, que se expressa como presentificação reflexiva da própria posição fundando-se no horizonte da história em seu conjunto. É nesse sentido que o termo *Zeitgeist* - espírito do tempo - designa o presente como transição que se consome na consciência da abertura para o novo e na espera pela alteridade do futuro.

Uma vez que o mundo novo ou moderno se diferencia do antigo porque se abre prospectivamente para a dimensão do futuro, em cada momento do presente (que se consome a si mesmo no engendramento e na expectativa do novo) se repete e se intensifica o limiar de um novo e epocal começo, de modo que à consciência histórica da modernidade pertence ainda a fronteira entre o novo e o novíssimo tempo: novíssimo é o tempo do presente que, como tempo histórico no horizonte do novo tempo, desfruta de um proeminente valor de situação. Desse modo, identificam-se, para Hegel, os conceitos de "novo tempo" e "presente": a aurora do presente se anuncia com a cisão representada pela *Aufklärung* e pela Revolução Francesa. "Com esse magnífico alvorecer, chegamos ao último estágio da história, ao nosso mundo, aos nossos dias", afirma a *Filosofia da história* (Hegel, 1986, v. 12, p. 524). Em face disso, Habermas comenta: "Um presente que se compreende a si mesmo fundando-se no horizonte do novo tempo como atualidade do novíssimo tempo tem que repetir como *renovação contínua* a ruptura que o novo tempo operou com relação ao passado" (Habermas, 1985, p. 15). Daí porque a autocompreensão do novo tempo, ou do tempo moderno, é integrada pelas noções de revolução, emancipação, progresso, desenvolvimento, crise, *Zeitgeist*.

Com isso, vem à luz o problema que se coloca para a moderna consciência histórica da cultura do Ocidente e que se explica no contexto dessa oposição que o conceito de novo tempo significa relativamente ao passado: a modernidade não pode e não quer mais tomar de empréstimo seus critérios de medida orientadores (Mabstabe)

a modelos fornecidos por uma outra época; a modernidade precisa criar com base em si mesma sua própria normatividade. A modernidade se encontra, portanto, sem possibilidade de fuga, exclusivamente remetida e dependente de si própria, no que diz respeito à criação de suas referências valorativas fundamentais; nos termos dessa total ruptura com a tradição enuncia-se o problema filosófico de sua autofundamentação (Habermas, 1985, p. 16).

O problema da autofundamentação (*Selbstbegründung*) e autocertificação (*Selbstvergewisserung*) da modernidade a partir de si mesma se torna consciente, em primeiro lugar, no domínio da crítica estética. Tal problema se coloca, já no século XVIII, com a *Querelle des anciens et des modernes*, por meio do questionamento, pelos modernos, do sentido de imitação do caráter exemplar da arte antiga. A esse respeito, subleva-se o partido da modernidade contra a autocompreensão do classicismo francês; assimilando o conceito aristotélico de perfeição ao conceito do progresso, tal como este é sugerido pela moderna ciência da natureza, os modernos colocam em questão, recorrendo a argumentos histórico-críticos, o sentido da imitação dos antigos modelos, pondo em relevo, em face de uma beleza pretensamente atemporal e absoluta, os critérios do belo relativo e temporalmente condicionado. O partido da modernidade articula o próprio trabalho crítico como a autocompreensão da *Aufklärung* francesa, com o que intensifica a percepção do novo e epocal começo de uma nova era. Em meados do século XIX, especialmente no domínio das belas artes, substantivou-se o adjetivo "moderno", no sentido opositivo a que já se fez referência, a despeito do sentido cronológico corrente, desde o fim da Antigüidade, do substantivo *modernitas*, cunhando-se com isso o sentido que esclarece o motivo pelo qual a expressão modernidade conserva até hoje um núcleo estético de significação, forjado nos termos da autocompreensão da arte de vanguarda. É esse núcleo de significação estética que Habermas ilustra recorrendo a Baudelaire. Para Baudelaire, fundem-se as experiências histórica e estética da modernidade. É na experiência fundamental da modernidade estética que se aguça o problema da autofundamentação da modernidade, porque é aqui - no domínio da experiência fundamental da modernidade estética - que o horizonte da experiência do tempo se recolhe sobre a vivência de uma subjetividade descentrada, despojada de referências adquiridas e sedimentadas, desligada das convenções do cotidiano. É por isso que, no exemplo de Baudelaire, a moderna obra de arte adquire um lugar notável no ponto de cesura entre atualidade e eternidade. "A modernidade é o transitório, o desvanecente, o casual; é a metade da arte, cuja outra metade é o eterno, o imperecível" (apud Habermas, 1985, p. 18). O presente atual, que se consome em si mesmo, torna-se, desse modo, o único ponto de referência da modernidade, que não pode mais adquirir consciência de si valendo-se da oposição relativa a uma época recuada e superada, transformada em figura do passado. Vivenciada sob o ângulo dessa fusão entre instante fugaz e eternidade, característico da moderna obra de arte, a modernidade perde a significação de período transitório, relativamente extenso e com duração de vários séculos, que caracterizara essa noção, para consumir-se na radicalidade do presente atual da obra de arte avançada.

Este excursus pelo domínio da crítica estética tem como objetivo não apenas ilustrar o primeiro surgimento para a moderna consciência histórica do problema de sua autofundamentação e autocertificação, mas também, principalmente, adiantar um importante limiar de significação, a que se deve referir, subseqüentemente, o problema de pertencer a filosofia de Nietzsche ao discurso e à experiência filosófica da modernidade.

b) Subjetividade como princípio do novo tempo

Tendo ilustrado como o problema da autofundamentação da modernidade se configura, com tal radicalidade, em primeiro lugar no domínio da crítica estética, impõe-se, a seguir, um retomo ao plano da filosofia, para recuperar a dimensão em que o mesmo problema se formula reflexivamente, no domínio do conceito filosófico.

Por volta do final do século XVIII, aguçase de tal modo o problema do desligamento da modernidade em relação a toda sugestão normativa exterior a si, tomada de empréstimo ao passado, a ponto de poder apresentar-se para Hegel, segundo Habermas, como problema filosófico e mesmo como o problema fundamental de sua filosofia (Habermas, 1985, p. 26). A inquietação concernente à tarefa, que a modernidade despojada de modelos herdados da tradição reconhece como própria, de ter que superar as fragmentações por ela mesma engendradas e estabilizar-se com base em si mesma é compreendida por Hegel como a fonte da necessidade da filosofia (Habermas, 1985, p. 26).

No horizonte do despertar da modernidade para a consciência de si mesma, origina-se uma necessidade de autocertificação, que Hegel vivencia como necessidade de filosofia: necessidade em que esta se coloca de refletir seu tempo em conceitos. O ponto de partida consiste em reconhecer como subjetividade o princípio do novo tempo; tal princípio esclarece, a um tempo, a superioridade do mundo moderno e seu estado de crise permanente. O mundo moderno é o mundo do progresso e da emancipação, mas também o mundo do espírito tomado estranho a si mesmo e alienado de si. É esse tempo que a filosofia se vê necessitada a captar em sua estrutura no plano do conceito. Segundo Hegel, o tempo moderno se caracteriza por uma estrutura fundamental de auto-relação (*Selbstbeziehung*), ou reflexão. A tal estrutura reflexiva Hegel dá o nome de subjetividade. Esta se explicita pelas noções de liberdade e reflexão. Assim é que no apêndice ao parágrafo 273 da *Filosofia do direito* escreve Hegel que "o princípio do novo mundo é em geral liberdade da subjetividade; que todos os lados essenciais contidos na totalidade espiritual se desenvolvam, obtendo seu direito" (Hegel, 1986, v. 7, p. 439).

Apresentada como reflexão (*Selbstbeziehung*) no plano da filosofia, essa estrutura do princípio da subjetividade se revela como subjetividade abstrata no *cogito* cartesiano e como autoconsciência absoluta na filosofia de Kant: trata-se da estrutura reflexiva do sujeito cognoscente, que se redobra sobre si mesmo como objeto para

contemplar-se especulativamente. É no plano da filosofia de Kant que Hegel percebe expressar-se, como num foco privilegiado, a essência do novo tempo, porque é no plano da reflexão transcendental que o princípio da subjetividade se apresenta sem véus, reivindicando exclusiva competência judicativa para decidir questões suscitadas nas esferas diferentes da ciência ou do saber (com suas questões de verdade), da moral (com suas questões de justiça) e da arte (com as questões concernentes ao juízo estético). Tais esferas se apresentam como devendo ser trabalhadas autonomamente, segundo critérios específicos de validação, de modo que a razão, ao assegurar-se por meio da crítica dos limites da própria competência, apareça como instância suprema e única, perante a qual somente deve justificar-se tudo aquilo que, em geral, sustente pretensões de validade (Habermas, 1985, p. 29 s.). Sobre o pano de fundo do princípio da subjetividade, Hegel distingue os quatro elementos que caracterizam a modernidade: a) o individualismo: no mundo moderno a particularidade infinita pode fazer valer suas pretensões; b) o direito de crítica: o princípio da subjetividade exige que aquilo que cada um deva reconhecer como válido possa demonstrar-se para ele como legítimo; c) autonomia do agir: pertence ao tempo moderno que queiramos e possamos responder pessoalmente por aquilo que fazemos; d) a própria filosofia idealista: Hegel reconhece como obra do tempo moderno que a filosofia, a partir da crítica do idealismo subjetivo, apreenda a idéia que se sabe a si mesma (Habermas, 1985, p. 27). Se a filosofia kantiana do idealismo subjetivo é exemplar para a auto-interpretação da modernidade, ela o é porque nela pode-se distinguir a complementaridade de um duplo movimento: liberação infinita da particularidade, de um lado, e, de outro, diferenciação e autonomização da esfera do saber teórico relativamente às esferas da crença e da ação moral, de modo que essa diferenciação e autonomização característica dos tempos modernos apareçam sob o signo da *Entzweiung*. O próprio Kant as teria experimentado como tais, como diferenciações no interior da razão e divisões formais no interior da esfera da cultura grega, ignorando, no entanto, a urgência e a necessidade emergentes com o domínio do princípio da subjetividade. Tal necessidade se impõe à filosofia tão logo a modernidade acede à compreensão de si mesma como época histórica, tão logo acede à consciência moderna a dissolução das referências do passado exemplar e a necessidade de engendrar a partir de si toda normatividade (Habermas, 1985, p. 30). O problema que se coloca como tarefa é o de decidir se o princípio da subjetividade, com sua imanente estrutura de autoconsciência e reflexão, é suficiente como fonte de toda orientação normativa; se é suficiente não apenas para fundir e reunir, em geral, as esferas da ciência, da moralidade e da arte, mas também para estabilizar uma formação histórica que se desligou de todas as vinculações herdadas da tradição. Aquilo que, nos termos dessa tarefa, vem à luz é que o princípio da subjetividade - capaz de dar forma à liberdade subjetiva e à reflexão, bem como de minar o poder da religião - revela-se insuficiente e unilateral para poder regenerar, exclusivamente no elemento da razão, o poder unificador da religião.

É com base nesse horizonte que se coloca, para Hegel, a necessidade de desenvolver um conceito de Absoluto, no qual a razão se testifique como potência

unificadora que, a partir da reflexão, possa superar toda divisão, dissolver toda positividade, engendrando de seu próprio interior as referências normativas que reconciliem a modernidade consigo mesma.

É nesse contexto que Hegel interpreta a Reforma, a *Aufklärung* e a Revolução Francesa como acontecimentos históricos-chave para a realização do princípio da liberdade subjetiva como princípio da modernidade. Neles se percebe como o desdobramento desse princípio engendra, valendo-se de sua própria dinâmica, novas figuras de dilaceração e de divisão interna.

Com Lutero, a vida religiosa se torna reflexiva: na solidão da religião da subjetividade, o mundo divino se transforma em algo posto pela própria interioridade. O protestantismo afirma a soberania de um sujeito que persevera nas próprias convicções, fazendo-as valer contra a autoridade da revelação e tradição. Com a *Aufklärung* e a Revolução Francesa, vem à luz a validação do princípio da liberdade da vontade como fundamento substancial do Estado, prevalecendo, sob a forma da Proclamação Universal dos Direitos do Homem e do Código de Napoleão, contra o direito historicamente herdado.

Como figuras do princípio da subjetividade é que se deve compreender as esferas determinantes da cultura moderna: a ciência objetivante operando o desencantamento da natureza e a libertação do sujeito cognoscente; os conceitos morais da modernidade supondo o reconhecimento da liberdade subjetiva do indivíduo como fundamento da obrigação moral; a arte moderna consagrando a interioridade absoluta como determinante da forma e do conteúdo da obra de arte, especialmente da obra de arte romântica, na qual se revela a essência da moderna obra de arte.

Realizando-se nos planos da história e da cultura, o princípio da subjetividade engendra e aprofunda distâncias e fragmentações, sob cujo signo se configura a modernidade: separação entre vida religiosa, Estado e sociedade, assim como entre ciência, moral e arte, conforme parágrafos 1 e 4 da *Filosofia do direito* de Hegel. Como plano de realização da liberdade subjetiva, a sociedade surge como espaço assegurado pelo direito privado para a persecução dos interesses particulares; o Estado, como principal participação isonômica na formação da vontade política; a esfera privada, como domínio da autonomia ética e da auto-realização, à qual se refere a esfera pública como processo formativo que se realiza pela apropriação da cultura. A formação histórica da modernidade, entendida como realização do princípio da liberdade subjetiva, pertence a fragmentação e a autonomização das esferas da vida civil (burguês), política (cidadão) e ético-moral (homem). As mesmas fragmentações e autonomizações que, do ponto de vista histórico-filosófico, abrem caminho para a emancipação das dependências antigas e tradicionais são experimentadas como "abstração, como alienação da totalidade de um contexto ético de vida comum" (Habermas, 1985, p. 104). A religião era, outrora, o cimento que garantia a coesão dessa totalidade. Com o enfraquecimento das forças religiosas de integração social, consequência irreversível dos progressos do esclarecimento, surge a necessidade de compensação da perda da totalidade e da superação das fragmentações como

necessidade da filosofia e, portanto, a consciência da fragmentação da totalidade e do estranhamento do espírito com relação a si mesmo. Hegel considera também o conceito de Absoluto como outro pressuposto sob o qual se apresenta a tarefa da filosofia; sob tal pressuposto é que a filosofia pode assegurar-se de seu objetivo, qual seja, regenerar, no elemento da razão, o poder unificador que outrora pertencia à religião. "A razão deve suprimir (*aufheben*) o estado de cisão, no qual o princípio da subjetividade precipitara tanto a própria razão quanto o sistema todo das relações da vida" (Habermas, 1985, p. 32). A crítica do idealismo subjetivo, no qual se centralizam as oposições entre natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão teórica e razão prática, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, fé e saber, significa igualmente, para Hegel, a crítica da modernidade. Somente por esse caminho é que ela pode elevar-se a seu próprio conceito e estabilizar-se com base em si mesma. "Nesse caminho, ela não pode nem deve servir-se de nenhum outro instrumento que não seja aquele da reflexão, que ela encontra dado como a *mais pura expressão* do princípio do novo tempo" (Habermas, 1985, p. 33). Tal reconciliação da modernidade consigo mesma só se pode fazer, doravante, tomando-se por base a radicalização do processo de esclarecimento, uma vez que "à *Aufklärung* pertence a irreversibilidade dos processos de aprendizado, que se fundamenta em que aquilo que foi uma vez compreendido não pode ser arbitrariamente esquecido, mas tão somente recalçado ou corrigido por melhores compreensões" (Habermas, 1985, p. 33). Assim é que, para Hegel e seus sucessores, a superação dessas fragmentações só se apresenta como possível no interior de uma dialética da *Aufklärung*, na qual a razão se legitima como o equivalente da potência unificadora da religião. Para Hegel e seus sucessores, à direita e à esquerda, a rota do discurso filosófico da modernidade se encontrava, portanto, pré-traçada pela dialética da *Aufklärung*. Se os progressos do esclarecimento são irreversíveis, então os "déficits" de *Aufklärung* só podem ser compensados por meio de esclarecimento aprofundado. Hegel concebe a razão como reconciliador autoconhecimento de um espírito absoluto, como rememoração imanente que desvenda e esclarece o texto do próprio passado; a esquerda hegeliana a compreende como libertária reapropriação de forças essenciais, produtivamente exteriorizadas mas confiscadas; a direita hegeliana, como reminescente compensação pela dor de inevitáveis cisões (Habermas, 1985, p. 105).

Nos termos desses diversos conceitos de razão, a esta cumpriria superar as distâncias e as diferenciações produzidas pela dinâmica do princípio de subjetividade, valendo-se de um movimento que se proíbe o acesso a qualquer normatividade exterior à reflexão, uma vez que a modernidade, por sua própria essência, deve produzir toda referência normativa a partir de si mesma, num movimento estabilizador de autocertificação. Todas essas tentativas de reconciliação das fragmentações da modernidade, fundando-se no estabelecimento de um novo conceito de razão, com base na dinâmica interna do princípio da subjetividade e do aprofundamento da dialética da *Aufklärung*, fracassam, por razões diversas, ao tentar compensar, no elemento da razão, a perda de força de coesão e integração social outrora emanada da

religião. Mas, por distintos que fossem seus percursos, todas elas convergiam na atração irresistível que sobre elas exercia o mesmo objetivo, que lhes determina a direção a seguir. Em arranjos diversos, empreendiam, no fundo, o mesmo intento, animadas pelo mesmo impulso: submeter a razão subjetivamente centrada a uma revisão crítica imanente, por meio do aprofundamento da dialética da *Aufklärung*. Pode-se dizer, nesse sentido, que todas elas gravitavam na órbita da constelação formada pelo trinômio Modernidade, Consciência Temporal (*Zeitbewusstsein*) e Racionalidade (Habermas, 1985, p. 57).

Nietzsche e o discurso filosófico da modernidade

Habermas considera o ingresso de Nietzsche no cenário da modernidade como *Drehscheibe*, placa giratória ou ponto de inflexão que altera o rumo da trajetória anterior seguida pelo moderno discurso filosófico, desarranjando seu eixo orbital (Habermas, 1985, p. 106). Essa decisiva mudança de direção deve ser considerada de um duplo ponto de vista.

Em primeiro lugar, Nietzsche renuncia a reempreender a tarefa de proceder a uma revisão do conceito de razão, submetendo a razão subjetivamente centrada uma vez mais a uma crítica imanente (Habermas, 1985, p. 106). Nietzsche faz sua opção por uma crítica radical da razão que, ao final, não encontra outra saída senão precipitar-se no abismo de um irracional metafísico, solapando toda e qualquer pretensão do conhecimento de adquirir para si um fulcro de validade objetiva.

Desde seus primeiros escritos, Nietzsche empreende uma crítica radical do conhecimento, que se pretende desmistificadora das artimanhas da razão. Já em "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral", Nietzsche concebe as funções do conhecimento como funções de autoconservação, operando, a respeito delas, a distinção, explorada por Habermas, entre funções de disfarce (*Verstellung*) e de dominação (*Beherrschung*). A pretensão de objetividade do conhecimento, que encontra sua expressão no conceito de verdade entendida como correspondência entre o intelecto e a coisa concebida por conceitos, aparece como condição fisiológica de existência para uma espécie que se conserva e reproduz por intermédio da inteligência. Nesse contexto, a possibilidade de verdade surge e se consolida como possibilidade de validade objetiva de proposições, nas quais determinadas representações se tomam objeto de convencionalismo lingüístico intersubjetivamente reconhecido, de modo que a questão da verdade enquanto correspondência se reporta ao reconhecimento intersubjetivo e obrigatório de regras convencionais, reduzindo-se, assim, ao domínio vinculante do reconhecimento de regras obrigatórias, e, portanto, ao domínio moral. Como camadas da significação simbólica, reconhece Nietzsche, em primeiro lugar, as imagens intuitivas formadas com base em estímulos externos, posteriormente vinculadas a sons (transformação metafórica de estímulos nervosos

em imagens intuitivas e vinculação subsequente destas a sons); em seguida, passagem para o plano da formação dos conceitos, quando se fixam e consolidam designações convencionais pelas quais as palavras deixam de designar vivências intuitivas primitivas, completamente individualizadas e únicas, passando a se aplicar a um sem-número de casos de identificação por semelhança. A verdade - entendida como designação convencional e uniformemente válida das coisas a partir de assimilação por semelhança do não-idêntico - tem seu foco de surgimento no plano dos conceitos, cuja estrutura é pré-construída no quadro das formas gramaticais primitivas. Desse modo, a gramática da linguagem contém já em si as regras segundo as quais o conteúdo metafórico é categoricamente ordenado, de modo que a atividade teórica pode se explicar, para Nietzsche, como desdobramento e desenvolvimento da potência de abstração inerente à gramática da linguagem.

Se, pois, a ciência apenas desdobra o aparato categorial embutido na linguagem, e objetiva a natureza nesse quadro quase-transcendental, assim como a analisa com vistas à possível disponibilidade técnica, então constitui a próxima tarefa de uma teoria do conhecimento científico a repetição e a reedição lógico-lingüística da crítica transcendental kantiana da consciência. (Habermas, 1968, p. 250)

Nesse sentido, deve-se reconhecer a crítica nietzschiana do conhecimento científico como tentativa de derivação lingüístico-transcendental das categorias da razão.

A crença na unidade substancial do sujeito - o mais primitivo dos artigos de fé da metafísica da linguagem - assim como a totalidade das categorias do entendimento e das regras da lógica possuem, para Nietzsche, o estatuto de ficção, impondo-se como *a priori* que se estabelece com o adestramento nas regras gramaticais de nossa língua. As categorias da razão - lugar de nascimento dos juízos sintéticos *a priori*, ou, nos termos de Nietzsche, dos "preconceitos da razão" - não são mais do que derivações dos artigos de fé na primitiva metafísica da gramática de nossa língua. Tais categorias da gramática, juntamente com os "procedimentos da razão" que nelas se fundam, são transcendentais no sentido de condições subjetivas de toda possível interpretação lingüística da realidade; a expressão transcendental não conserva, portanto, o significado kantiano de validade *a priori* e incondicional, mas se reporta apenas à forma contingente de nossa linguagem; e as regras gramaticais da linguagem são, para Nietzsche, como, de resto, tudo o que é simbólico, um produto da *poiésis*, da atividade criadora de sentido. A teoria nietzschiana do conhecimento se apresenta, pois, como prosseguimento e radicalização do propósito kantiano de crítica da razão; à questão kantiana: "Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?", substitui-se a suspeita nietzschiana: "Por que é necessária a crença nos juízos sintéticos *a priori*". Resposta: porque nessa necessidade lógica impõe-se a coerção metalógica da história da natureza, isto é, a necessidade prática de conservação e reprodução da vida. A crença na verdade dos juízos sintéticos *a priori* repousa sobre estimativas de valor (*Wertschazungen*): damos preferência, a cada vez, àquela simbólica que melhor

corresponde à tarefa de assegurar a existência, isto é, à tarefa de alargamento de nosso poder de disponibilidade técnica sobre a natureza. Nesse sentido, a categoria de *avaliação* (*Wertschätzung*) aparece como reedição do conceito de transcendentalidade, assim como os juízos sintéticos *a priori* aparecem como juízos de valor fisiologicamente condicionados. Esta recondução das regras transcendentais e avaliações que se impõem como necessidade fisiológica atesta que as funções constitutivas do mundo desempenhadas pelo aparelho categorial inerente à linguagem devem ser pensadas como tendo se originado de condições empíricas. O déficit teórico que a argumentação de Nietzsche, segundo Habermas, não pode resolver é que o sentido do termo empírico não pode mais ser pensado, decididamente, no mesmo plano das categorias da razão, surgidas como condições empíricas de conservação e crescimento do sujeito coletivo, e que se expressam no quadro transcendental das avaliações. Seria, com efeito, necessário aceder a um plano argumentativo distinto daqueles dos "preconceitos da razão" para determinar o sentido preciso que se quer emprestar à proposição segundo a qual se afirma que tais "preconceitos" são empiricamente condicionados; seria necessário pensar supracategorialmente o sentido dessa determinação empírica das categorias, o que, nos termos da argumentação de Nietzsche, demonstra-se absurdo, uma vez que as próprias categorias da lógica e da gramática representam a coerção incontornável a que se submete toda possível interpretação lingüística do mundo.

Esse novo sentido do termo "empírico" só poderia ser reportado a um plano metateórico de auto-reflexão da crítica do conhecimento, ao qual o discurso nietzschiano é forçado a renunciar, do mesmo modo que se vê forçado a renunciar ao próprio conceito de verdade: uma vez que os preconceitos da razão são determinados por apreciações valorativas de natureza fisiológica, a verdade dos juízos formados na correspondência com qualquer tipo de constituição de um "real em si". Nossos juízos sintéticos *a priori* se legitimam e subsistem apenas em relação a um prévio contexto de interesse na "realidade" (Habermas, 1968, p. 255), de modo que à redução da noção de verdade à noção de prestabilidade para a conservação e reprodução da vida segue-se, desse modo, a total inoperância e imprestabilidade do conceito tradicional de verdade. A expressão "verdade das proposições" deve, portanto, ser substituída pela expressão mais correta "crença na verdade das proposições". É tal a consequência que permite a Nietzsche avançar no sentido do abandono irreversível de toda crítica do conhecimento em proveito de uma doutrina perspectiva dos afetos. Sob o pressuposto da coerção transcendental exercida pelas avaliações de natureza fisiológica, não tem mais sentido falar-se em conhecimento possível, isto é, em juízos que possam sustentar a pretensão de ser objetivamente verdadeiros.

Todo conhecimento possível é inexoravelmente interpretação, cuja validade remete a uma perspectiva expressa em avaliações, sendo, portanto, fundamentalmente relativa. Assim, todo conhecimento possível da natureza fenomenal se resolve numa aparência perspectiva e toda teoria do conhecimento, numa doutrina perspectiva dos afetos, cujo princípio fundamental se enuncia do seguinte modo: toda crença, todo considerar verdadeiro é necessariamente falso, uma vez que inexiste todo e qualquer

"mundo verdadeiro", resolvendo-se o único mundo existente na multiplicidade infinita das perspectivas e das interpretações.

O que é que significa o próprio avaliar? Aponta ele para trás, ou para baixo, na direção de um mundo metafísico, como ainda acreditava Kant (ainda antes do grande movimento histórico)? Em resumo: onde "surgiu" o avaliar? Ou não "surgiu"? Resposta: o avaliar moral é uma interpretação, uma espécie de interpretação. A própria interpretação é um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como de determinado nível espiritual de juízos dominantes. Quem interpreta? Nossos afetos. (Nietzsche, 1967, v. 12, p. 161)

Erradicando toda e qualquer diferença entre planos de argumentação, aplastando todo conhecimento possível na platitude indiferenciada da ficção, Nietzsche é compelido a renunciar, enfim, a toda crítica conseqüente do conhecimento. Por um lado, coloca-se naturalmente a questão, para ele irresolúvel, do *status* que a doutrina perspectiva dos afetos pode reivindicar para si mesma nos quadros de um pensamento que insiste em dissolver toda fundamentação possível e legitimadora na indiferença corrosiva das ficções. Por outro lado, não se consegue perceber a razão pela qual as condições transcendentais de todo conhecimento não possam ser compreendidas, mesmo depois da crítica de Nietzsche, como condições subjetivas de validade objetiva possível do conhecimento. É certo que tal objetividade não poderia mais sustentar pretensões de absoluta validade de um conhecimento fenomenal da natureza, necessário e universalmente estruturado pelas formas *a priori* da sensibilidade e pelas categorias do entendimento, consideradas como estruturantes formais de uma subjetividade transcendental e supra-histórica. Ainda que os "preconceitos da razão" (ou os juízos sintéticos *a priori*, tal como esses se concebem nos quadros da crítica nietzschiana do conhecimento) tenham sua origem nos interesses cognitivos de auto-sustentação de um contingente sujeito coletivo, possuindo, portanto, o *status* de ficções, de regras subjetivamente condicionadas e que se referem às circunstâncias particulares de nossa capacidade de simbolização, ainda assim possuem eles manifestamente o *status* de ficções provadas e subsistentes no nível da história coletiva da espécie.

Na coerção com que as avaliações transcendentais se impõem aos nossos preconceitos de razão se expressa certamente a coerção de uma natureza ambiente, externa e objetiva, assim como aquela de uma natureza interna e subjetiva; é sob os condicionamentos fáticos dessa dupla natureza que se constituíram os "preconceitos da razão", no curso de um processo transcendental de aprendizado transcorrido no plano da história da espécie. Tais "preconceitos da razão" só podem ser tidos por "inventados" (*infunden*), como o quer Nietzsche, no sentido em que possibilitam encontrar (*finden*) sentenças empiricamente corretas concernentes à realidade. Nesse sentido, as condições subjetivas de constituição de um mundo disponível de casos idênticos - sem dúvida tornado possível por um deixar valer (*Geltenlassen*) das ficções lógico-gramaticais e por uma permanente falsificação do mundo por meio do número - não podem ser consideradas apenas meras invenções ou falsificações, mas elemen-

tos constituídos no processo coletivo de formação de um projeto de dominação da natureza que é específico do gênero humano. Uma reconstituição desse processo formativo (*Bildungsprozess*) - processo que nossa espécie criadora de ficções atravessa sob as pressões da natureza externa e interna e cuja estrutura, em vez de ser por nós inventada, se impõe como condição inarredável por meio da qual nós nos constituímos como espécie - só é possível no plano da experiência da reflexão, perante cuja força crítica se dissolvem todas as opacas objetivações. A própria crítica nietzschiana do conhecimento se deve unicamente a essa força da reflexão, à qual Nietzsche paradoxalmente se proíbe o acesso conseqüente, para empregá-la apenas como mobilização de todos os argumentos no combate aos direitos da reflexão. Com isso, pode-se agora declinar o outro ponto de vista, de acordo com o qual deve ser considerada a radical mudança de rumo impressa por Nietzsche ao discurso filosófico da modernidade. Se Nietzsche, por um lado, é forçado a renunciar a uma revisão crítica imanente do conceito de razão, seus próprios argumentos forçam-no, por outro lado, a desacreditar, descartando-a, de toda confiança na dialética da *Aufklärung*, ainda que ele a utilize, como estratégia de pensamento, para aplicá-la à própria *Aufklärung* histórica como arma de combate que pretende explodir os simulacros onde se abrigara a razão moderna.

Pois a origem da cultura histórica - e de sua contradição interna e radical com o espírito do "novo tempo", de uma "consciência moderna" -, é necessário que essa origem seja de novo reconhecida; a história precisa resolver o problema da própria história; o saber precisa voltar contra si mesmo um agulhão - essa tríplice necessidade é o imperativo do espírito do "novo tempo", no caso em que nele resida efetivamente algo novo, poderoso, promissor de vida e originário. (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 273)

Utilizando a arma da razão histórica para empregá-la contra a cultura histórica da modernidade, fazendo a crítica histórica da cultura histórica da modernidade, Nietzsche conquista acesso àquilo que, para ele, apresenta-se como o outro irreconciliável da razão: o domínio do mito. Se o efeito mais geral da *Aufklärung* histórica é apenas fortalecer as divisões internas já perceptíveis nas características essenciais da modernidade; se a religião da razão emergente do processo de esclarecimento é destituída de força sintética capaz de renovar e substituir a potência unificadora da religião tradicional; se o caminho da restauração imediata - o apelo reacionário de retomo imediato às origens - é vedado à modernidade, em conseqüência da irreversibilidade do progresso das Luzes, então a saída nietzschiana consistirá propriamente em despachar o programa dialético da *Aufklärung*, e, por intermédio da crítica histórica da cultura histórica, em renunciar ao projeto moderno de reeditar o conceito de uma razão reconciliadora das próprias fragmentações.

O recurso mediatizado ao mito se apresenta como a saída nietzschiana para fora dos impasses da modernidade, como salto no escuro para o outro absoluto da razão. Para tanto, é-lhe necessário desarranjar a constelação formada pelo trinômio Modernidade, Consciência Temporal e Racionalidade: a modernidade perde a situação

privilegiada que sua autocompreensão lhe outorgara até então, do ponto de vista da consciência temporal; ela deixa de ser pensada como esplêndido alvorecer da última época histórica mundial, que rompe com o passado como renovação contínua, que se recria a partir de si, para ser interpretada apenas como época terminal de uma longa história da racionalidade ocidental, que se inicia com a dissolução da vida arcaica e com o declínio do mito. Não se trata, no entanto, para Nietzsche, de um retorno imediato à perdida pátria mítica, à totalidade ainda não dilacerada da vida ética, mas de uma utópica abertura na direção de uma nova totalidade ética transfigurada numa nova mitologia, comandada por Dioniso adventício, que tem como primeira referência histórica o projeto wagneriano de obra de arte total. Revitalizada pela seiva poética de uma mitologia, a celebração religiosa se transforma em obra de arte coletiva e, recuperando, na esfera da vida pública, a dimensão do culto, torna possível a superação do estado de atomização social engendrado por uma apropriação meramente privada da cultura (Habermas, 1985, p. 108). A despeito da conhecida e polêmica ruptura subsequente entre Nietzsche e Wagner, Nietzsche sempre concebera, desde seus primeiros escritos, o fenômeno dionisiaco como dimensão mítica, na qual a natureza e o homem, reconciliados entre si e transfigurados pela obra de arte, celebram em êxtase suas saturnais.

Sob a magia do dionisiaco renova-se não apenas a aliança entre os seres humanos: também a natureza tornada estranha a si mesma, hostil ou subjugada, celebra sua festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. Espontaneamente, oferece a terra seus dons, e pacificamente se aproximam os animais de rapina das rochas e do deserto. De flores e de grinaldas está recoberto o carro de Dioniso: sob seu jugo, avançam a pantera e o tigre. Transforme-se o hino *À alegria* de Beethoven em uma pintura e não se iniba a força da imaginação quando milhões se prostarem em êxtase ao pó: assim será possível aproximar-se do dionisiaco. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem as rígidas delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a "moda insolente" estabeleceram entre os homens. Agora, no evangelho da harmonia universal, cada um se sente não apenas reunido, reconciliado, fundido com seu próximo, mas formando com ele, como se o véu de Maya se tivesse rompido e agora somente ondulasse de um lado para outro, em tiras, ante o misterioso Uno Primordial. (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 29 s.)

Percebe-se que Dioniso é aqui exaltado como o semideus que redime radicalmente da maldição da identidade; que, pondo em suspenso a força do princípio de individuação, traz à luz o polimorfo, preferindo-o à unidade do Deus transcendente e valorizando a anomia em detrimento da normatividade. A essa descrição do dionisiaco nietzschiano pertence a exaltação da subjetividade até os limites do esquecimento de si, num estado vivencial que corresponde à experiência fundamental da arte contemporânea, radicalizada em relação à arte romântica. Aquilo que Nietzsche denomina fenômeno estético, ou experiência estética, deve ser entendido, segundo Habermas, no horizonte fortemente concentrado das relações consigo mesmo, próprias de uma subjetividade descentrada, libertada das convenções cotidianas da observação e do agir finalisticamente orientado (Habermas, 1985, p. 116). Somente quando o sujeito se perde e desgarra de si mesmo, quando desvia das experiências pragmáticas

espaço-temporalmente situadas, quando é roçado pelo toque de súbito, é que ele vê satisfeita a saudade da "verdadeira presença" e, perdido de si mesmo, consome-se inteiramente no instante. Somente quando ruíram as categorias do fazer e do pensar sensatos, quando se despedaçaram as normas da vida cotidiana e desmoronaram as ilusões da normalidade aprendida, somente então descortina-se a entrada para o mundo imprevisito e simplesmente surpreendente, a região do aparecer estético, que não vela nem revela, não é aparência nem essência, mas pura e simplesmente superfície.

Esse estado dionisiaco - no qual de desfaz o primado do princípio de individualização e se recompõe a totalidade dos laços de solidariedade dos homens entre si e com a natureza inteira, na qual todo fragmentário é superado e reconduzido à unidade -, essa realidade dionisiaca se revela integralmente, para Nietzsche, na experiência artística. Porém, uma tal dimensão da experiência estética não compõe, para ele, um universo de racionalidade, no qual se integrasse com os domínios do conhecimento teórico e do agir moral. Como já antes, para Schlegel, o domínio estético se autonomiza, apresentando-se como o outro da razão. O homem moderno, despojado de mitos, pode esperar da nova mitologia unicamente uma redenção artística, um consolo estético, que suspende todas as mediações com as demais instâncias da razão. Esse caminho de fuga para fora da modernidade, na direção da reconquista da totalidade reconciladora de toda fragmentação, só pode encontrar atestação na experiência da mais avançada obra de arte da modernidade. É, portanto, a experiência radical da obra de arte de vanguarda que realiza a mediação, na qual ganha sentido esse apelo à recuperação do mito, na abertura para o advento messiânico de um dionisismo que superaria a fragmentação e o caos da modernidade. A dor da ausência e da privação aparecem, assim, como marcas da modernidade e signos que preludiam o próximo advento reconciliador. Ao longo dessa rota de fuga, os pósteros da modernidade se transformam nos primogênitos de um tempo pós-moderno (Habermas, 1985, p. 107 s.).

O recurso a um messianismo dionisiaco e a uma mitologia que regenerasse as esgotadas forças religiosas de integração social não é original em Nietzsche. Já o romantismo formulara tal programa, fazendo-o, porém, num contexto que visava a resgatar a perdida solidariedade e superar o estranhamento de si da modernidade, recuperando uma dimensão da liberdade pública na qual se cumpririam, no aquém, as promessas cristãs, com o que perderia sua limitação o domínio exclusivo do princípio da subjetividade, aprofundado e tomado autoritário pela Reforma e pela *Aufklärung* (Habermas, 1985, p. 114-5). A identificação entre Cristo e Dioniso adventício da mitologia romântica - identificação operada não apenas por Hölderlin, mas também por Novalis e Schelling - é sintoma de que o messianismo romântico visava a um rejuvenescimento do Ocidente, uma renovação dos laços de sua perdida solidariedade, de modo algum seu abandono (*Verabschiedung*). Nietzsche, porém, imprime a esse ideal messiânico uma pessimista direção schopenhaueriana, que lhe altera profundamente a significação original. É referindo-se a Schopenhauer que o primeiro

capítulo de *O nascimento da tragédia* empreende uma descrição da vivência dionisíaca:

Schopenhauer nos descreveu o enorme *espanto* que se apodera do ser humano quando a este deixam-no subitamente perplexo as formas do conhecimento da aparência, quando parece que o princípio da razão sofre uma exceção em alguma de suas configurações. Se a esse espanto juntamos o êxtase delicioso que, quando se produz essa mesma infração do *principium individuationis*, se ascende desde o fundo mais íntimo do ser humano ainda da própria natureza, então teremos lançado um olhar na essência do *dionisíaco*, do qual a analogia da *embriaguez* é o que mais nos aproxima. (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 28)

Nos termos dessa reinterpretação schopenhaueriana, não se trata mais de rejuvenescer a esgotada modernidade ocidental pelo advento reconciliador do Deus ausente, mas de voltar totalmente as costas para uma modernidade extenuada, dilacerada e nihilista, confrontando a razão subjetivamente centrada com seu outro absoluto. Como outro absoluto da razão Nietzsche conjura as experiências estéticas radicais de uma subjetividade descentrada, que só pode encontrar atestação histórica na moderna obra de arte de vanguarda. É ainda, portanto, a modernidade, na figura de sua arte mais avançada, que fornece o contraponto histórico dessa radical dissolução do princípio de individuação que Nietzsche reconhece como constitutivo da essência do dionisíaco.

Essa tentativa de mudar os rumos do discurso filosófico da modernidade saltando para fora da órbita gravitacional formada pela confluência entre Racionalidade, Consciência Temporal e Modernidade, e, desse modo, abrir a rota da pós-modernidade, debate-se inexoravelmente nas presas de uma contradição insuperável, contradição de que o discurso nietzschiano sequer se apercebe: a rota de fuga tem que passar necessariamente pelo caminho já trilhado pela arte mais avançada da própria modernidade. Sendo assim, a rota da fuga só se determina a partir de uma dimensão própria da modernidade e a exige necessariamente, conservando-a implicitamente como impulso fundamental. Aquilo que, segundo Habermas, o discurso nietzschiano não encontra condições de perceber é que é ainda e sempre um momento da razão aquele que se expressa no obstinado concentrar-se sobre si mesmo do domínio radicalmente diferenciado e pretensamente autônomo da arte de vanguarda. É desfazendo o contexto em que este momento da razão se insere juntamente com a razão teórica e com a razão prática que Nietzsche o faz precipitar no abismo sombrio de um irracional metafisicamente transfigurado. Esse pretense outro absoluto da razão, disfarçado sob a figura do irracional metafísico e interpretado por Nietzsche como fenômeno estético, atesta, na verdade, as experiências de auto-revelação - retrojetadas no domínio do arcaico - de uma subjetividade descentrada, libertada de todas as amarras da observação e da cognição, que rompe com os quadros da ação finalisticamente orientada, com as convenções do cotidiano e com os imperativos da moral e da utilidade, tal como essa experiência é tornada possível na vivência da obra de arte de vanguarda (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 117).

Esse descentramento absoluto - que subverte a órbita normal até então percorrida pela crítica moderna da racionalidade subjetivamente centrada - arrasta em seu torvelinho todas as referências e pontos de ancoragem, desfazendo toda substancialidade na teodicéia artística da vontade de poder. Já *O nascimento da tragédia* sustentara a tese de que o ser do mundo e dos homens pode ser justificado; o mundo aparece, então, como tecido de disfarces e interpretações insubsistentes, aos quais nenhum texto fundamental subjaz. Esse é o núcleo estético da doutrina da vontade de poder.

O mundo aparece como um tecido de disfarces e interpretações, aos quais nenhum propósito e nenhum texto subjazem. A potência criadora de sentido forma, juntamente com uma sensibilidade que se deixa afetar do modo mais múltiplo possível, o núcleo estético da *Vontade de Poder*. Esta é, ao mesmo tempo, *Vontade de Aparência*, de simplificação, de máscara, de superfície, e a arte pode valer como atividade propriamente metafísica do homem, posto que a própria vida repousa sobre a aparência, o engano, a ótica, a necessidade do perspectivo e do erro. (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 118)

Nessa metafísica de artista, que confronta a razão com o engano universal como seu outro absoluto, expressa-se, na verdade, uma operação teórica que hipostasia e autonomiza de modo radical a experiência artística, reportando e reduzindo a ela tudo o que foi, é e será: não há, para Nietzsche, fenômenos ônticos ou morais; não, em todo caso, no mesmo sentido em que há fenômenos estéticos. Para prová-lo, Nietzsche empreende seus conhecidos projetos de teoria pragmática do conhecimento e de história natural da moral, nos quais, a partir do horizonte teórico da vontade de poder, as oposições entre verdadeiro e falso, bem e mal, são reduzidas a preferências pelo útil ou pelo aristocrático (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 118). Porém, a vontade de poder, íntegra e não corrompida, não é senão a transposição metafísica do princípio dionisíaco considerado como o outro absoluto da razão. É a partir desse limiar de compreensão histórica que Nietzsche interpreta o nihilismo do presente como noite da distância dos deuses, na qual se anuncia o aproximar-se do Deus ausente (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 119).

Tal conceito da vontade de poder, sob cujo signo se desenvolve a compreensão nietzschiana da modernidade, deve-se a uma crítica da razão radicalmente desmascaradora, que interpreta cada figura da racionalidade como simulacro da vontade de poder e que, tomada total e auto-referente em consequência da própria radicalidade, ataca e destrói os próprios fundamentos, colocando-se, assim, fora do horizonte da razão. O poder de sugestão dessa crítica se explica pelo apelo (pelo menos implícito) a critérios de medida (*Mabstabe*) tomados de empréstimo das experiências fundamentais da modernidade estética. Nietzsche não pode, no entanto, legitimar os critérios de medida e avaliação do juízo estético, aos quais recorre implicitamente; e não pode fazê-lo porque transplanta para o domínio do arcaico as experiências estéticas mais avançadas da modernidade; não o pode também porque não reconhece como momento da razão a faculdade crítica de apreciação valorativa adestrada e aguçada no convívio íntimo com a arte moderna, momento esse que - pelo menos do

ponto de vista procedimental -, no processo de fundamentação argumentativa, relaciona-se e comunica-se com o conhecimento objetivante e com o juízo moral (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 119).

Desse modo, porque não consegue legitimar seus pressupostos em conseqüência da própria radicalidade total, a crítica da razão feita a partir do horizonte da vontade de poder se debate impotente nas presas do dilema decorrente de uma auto-referência que dissolve os próprios fundamentos: "A teoria do poder não pode satisfazer a pretensão de objetividade científica e, ao mesmo tempo, realizar o programa de uma crítica total e, com isso, auto-referente da razão, que afeta também a verdade das proposições científicas" (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 129).

Por isso mesmo é que Nietzsche, no esforço de legitimar o próprio discurso, não pode senão oscilar entre duas estratégias: a) de um lado, ele sugere a possibilidade de uma consideração artística do mundo, que se realiza com meios científicos, mas centrada numa posição antimetafísica, anti-romântica, pessimista e cética, uma espécie de ciência histórica que se coloca a serviço da filosofia da vontade de poder e, por isso mesmo, consegue escapar da ilusão que é inseparável da crença na verdade. Para que tal ciência histórica se sustente, é positivamente necessário que a validade da filosofia da vontade de poder possa ser dada como pressuposto. É por isso que Nietzsche se vê forçado a, por outro lado, b) sustentar a possibilidade de uma crítica da metafísica que, sem renunciar a si mesma como filosofia, pudesse resolver as raízes do pensamento metafísico até suas primeiras origens (Nietzsche, 1967, v. 1, p. 120).

Nessas suas duas vertentes, a crítica nietzschiana da modernidade experimenta desdobramentos. O cientista cético, que desejaria desvendar as perversões da vontade de poder, fazer a genealogia da insurreição das forças reativas e do surgimento da razão subjetivamente centrada, empregando métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encontra sucessores em Bataille, Lacan e Foucault. O crítico iniciado da metafísica, que reivindica para si um saber especial e persegue o surgimento da filosofia subjetiva até suas origens pré-socráticas, encontra seguidores em Heidegger e Derrida.

Esses dois caminhos abertos por Nietzsche na direção da pós-modernidade denunciam, no entanto, ao longo de seu percurso, que, em ambos, o pensamento permanece fixado e gravitando ainda na órbita da constelação formada por Modernidade, Consciência Temporal e Racionalidade, cuja negação e superação já o discurso nietzschiano pretendia empreender; em ambas as vertentes, o esforço do pensamento em direção à pós-modernidade continua a recorrer implicitamente àquilo que é negado e que, portanto, continua a ser solicitado como condição de sua própria negação.

GIACÓIA JR., O. Nietzsche and the modernity in Habermas. *Perspectivas*, São Paulo, v. 16, p. 47-65, 1993.

■ **ABSTRACT:** Habermas's criticism on Nietzsche is presented through the demonstration of the concept of modernity in Hegel, configuring it, in first place, in the aesthetic domain. In Hegel himself, philosophy presents the need of overcoming the fragmentation engendered by modernity. In Nietzsche we find the point of inflexion which changes the nucleus of the previous path followed by the modern philosophical discourse.

■ **KEYWORDS:** Modernity; aesthetic; reason; myth.

Referências bibliográficas

HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1973.

_____. (Ed.) *F. Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1968.

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1985.

HEGEL, G. W. F. *Suhrkamp-Werkausgabe*. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1986.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke in 15 Bänden*. Berlin: De Gruyter, 1967. 15 v.