

Autorização concedida ao Repositório da Universidade de Brasília (RIUnB) pelo editor, em 21 de março de 2014, com as seguintes condições: disponível sob Licença Creative Commons 3.0, que permite copiar, distribuir, publicar e criar obras derivadas desde que estas façam parte da mesma licença e que o autor e licenciante seja citado. Não permite a utilização para fins comerciais.

Authorization granted to the Repository of the University of Brasília (RIUnB) by the editor of the journal, at March, 21, 2014, with the following conditions: available under Creative Commons License 3.0, that allows you to copy, distribute, publish, create derivative works provided that such part of the same license and that the author and licensor is cited. Does not permit commercial use.

CABRERA, Julio. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral): uma reflexão semântica. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 6, p. 31-69, 1999.

# Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral) Uma reflexão semântica\*

Julio Cabrera\*\*

**Resumo:** Este texto é desenvolvimento de meu livro *Crítica de la Moral Afirmativa* (Barcelona, 1996). Trata-se de uma defesa nietzschiana da moral kantiana, contestando certa leitura nietzschiana *standard* da mesma, da qual surgiria a sua radical rejeição como “vitalmente decadente”. Esta defesa nietzschiana da ética de Kant deverá provar, a *contrario*, a pertinência da perspectiva filosófica aberta por Nietzsche. Este exercício está pontuado por três teses semânticas: a contrafatorialidade do mundo inteligível, a rigidez semântica do imperativo categórico e o caráter dual dos juízos sobre a vida. Este tipo de procedimento insere-se num projeto de leitura analítica de pensadores não-analíticos (Nietzsche, Freud e Heidegger).

**Palavras-chave:** vida – afirmativo- negativo – trágico – linguagem.

## 1. Uma leitura nietzschiana *standard* da *Ética de Kant*

Uma leitura muito habitual da ética de Kant de um ponto de vista nietzschiano é aquela segundo a qual ela seria um claro exemplo do nihilismo antivital e metafísico que, segundo Nietzsche, a filosofia adotara desde seus primórdios. No seu livro de 1990, Scarlett Marton ex-

---

\* Agradecimentos especiais para Scarlett Marton, pela sua cordialidade e estímulo, e para José Nicolao Julião, Márcia Zebina e Bolívar, por comentários, indicações bibliográficas e atitudes existenciais, que em muito melhoraram a versão final deste texto.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

põe essa leitura nietzschiana *standard* de maneira exemplarmente clara. Os principais pontos dessa leitura me parecem ser os seguintes:

(1) Kant teria ignorado a criação de valores, procurando legitimá-los num mundo supra-sensível (ou “inteligível”) (Marton 8, p. 95).

(2) Essa fundamentação metafísica dos valores o teria transformado num perigoso “fanático moral” (*id., ibidem*).

(3) A Ética kantiana seria uma ética de funcionários e professores, sem criatividade nem vitalidade, apenas burocrática e ratificadora do existente (*id., ibidem*, p. 97-8). Não haveria nada de perigoso nem de subversivo nessa ética.

(4) Ao fundamentar a moral num mundo supra-sensível, Kant teria invulnerabilizado os valores morais contra qualquer tipo de crítica (*id., ibidem*, p. 100-1 e 108).

(5) A ética kantiana não seria realmente objetiva. Submetida a exame genealógico, mostrar-se-ia como subjetiva, como veículo das próprias tendências e instintos de Kant. Essa tendências são vitalmente decadentes, enfraquecedoras, perigosas para a vida, gregárias e mediocrizantes (*id., ibidem*, p. 114, 116-7).

(6) Esta concepção racionalista, rigorista e formalista da Moral constituiria o “niilismo” kantiano, produto de um esgotamento das forças vitais (*id., ibidem*, p. 122).

Decorrentemente desta leitura, Kant aparece como filósofo antivital, decadente, niilista, acadêmico, sem paixão, sem heroísmo, sem força contestadora, sem radicalidade crítica, dócil, ratificador, repressivo, sem criatividade, guiado por ocultas motivações metafísico-teológicas. É contra esse tipo de leitura que pretendo posicionar-me aqui, sobre bases nietzschianas e com o auxílio de três teses semânticas.

## 2. Uma leitura nietzschiana não standard: Kant como filósofo trágico

### 2.1. A Genealogia kantiana. Primeira Tese semântica: o caráter contrafactual do mundo inteligível

2.1.1. Começo por um ponto nada controverso, que já foi salientado por muitos autores: existe na filosofia moral kantiana uma espécie de “genealogia”, um exercício de suspeita endereçado a desmascarar interesses empíricos espúrios, ocultos por trás de aparentes “motivos morais”. Este procedimento seria “genealógico” apenas na medida em que pretenderia remontar os motivos pretensamente morais para as suas reais origens empírico-sensíveis. Um dos elementos primordiais desta “genealogia” kantiana seria a distinção entre ações feitas *por dever* e ações feitas *conforme ao dever*, com uma oculta intenção empírica (Kant, *Grundlegung, Werke*, Band 6, BA 8,9). Algumas ações, “...embora muito conformes ao dever, embora muito dignas de amor, elas não têm, entretanto, um verdadeiro valor moral e andam juntas com outras inclinações, por exemplo, com o anseio de honrarias...” (BA 11). Ao falar do imperativo categórico, Kant insiste: “deve-se suspeitar sempre que alguns imperativos aparentemente categóricos podem ser no fundo hipotéticos” (BA 49), e novamente, ao falar da autonomia (BA 73), Kant concorda com Nietzsche que a moral tem sido regularmente uma cobertura, não uma realidade efetiva.

Mais ainda, tanto Kant quanto Nietzsche concordam que não houve *no mundo*, estritamente falando, autênticas ações morais. “Na verdade, é absolutamente impossível determinar por meio da experiência e com absoluta certeza um único caso em que a máxima de uma ação, e além do mais conforme ao dever, tenha se sustentado em fundamentos exclusivamente morais e por meio de uma representação do dever” (BA 26, 27). “Não se precisa ser um inimigo da virtude: é suficiente com observar o mundo com sangue frio, sem tomar rapidamente por realidades os vivíssimos desejos em prol do bem, para duvidar em certos momentos (...) se realmente se encontra no mundo uma virtude verdadeira” (BA 28. Ver também BA 71, 72). Kant quer frisar que a constatação

da não-existência de ações autenticamente morais no mundo não provém de uma tendenciosa malícia do ponto de vista adotado. Mesmo o homem profundamente virtuoso e bem intencionado, que deseja fortemente ver a Moral realizada, deve admitir esse fato inicial.

Mas, por via negativa, Kant está interessado em formular o que *deveria ser*, pelo menos em pensamento, uma ação autenticamente moral: "...não se trata aqui de se acontece ou não isto ou aquilo, mas de que a razão, por si mesma e independentemente de todo fenômeno, ordena o que deve acontecer..." (BA 28). Aquilo que Kant vai denominar "metafísica dos costumes" consiste num estudo do que existe apenas como idéia, mas que não se dá em nenhuma experiência possível (BA 62, 63). A não-existência de ações morais, no caso de Kant, remete à distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, precisamente um dos dualismos que a genealogia nietzschiana se propõe explicitamente derrubar.

Certamente, não encontraremos em Nietzsche aqueles "vivíssimos desejos em prol do bem". Para ele, não houve, nem há, nem haverá *no mundo* ações morais, mas, por outro lado, não há nenhum "outro mundo" a ser considerado em que pudesse havê-las. A inexistência de ações "autenticamente morais" no mundo não é uma constatação que provinha de uma espécie de "ponto de vista moral decepcionado", mas da crítica profunda ao próprio "ponto de vista moral" sobre o mundo. Num viés analítico, Nietzsche aponta para o total sem-sentido da questão, não para uma resposta negativa ao que seria uma pergunta com sentido. A criação do "outro mundo", o "mundo inteligível", é apenas, para Nietzsche, uma projeção metafísico-teológica depreciativa da vida, do mundo e do sentido da terra<sup>(1)</sup>. A partir dessa constatação, em lugar de voar para supostas esferas morais ideais, Nietzsche convida a fazer um esforço para pensar o mundo sem esses dualismos.

Quero tentar mostrar, no que se segue, que esta crítica nietzschiana do mundo inteligível como "fuga" e "depreciação do mundo", embora possa aplicar-se a certas éticas religiosas e metafísicas tradicionais, não se aplica, certamente, à ética de Kant. Em segundo lugar, que a distinção sensível/inteligível, longe de levar para uma ética teológica, salvífica e antivital, contém precisamente o germe do componente trágico do pen-

samento ético kantiano. Como recurso metodológico, proponho-me a desenvolver estas considerações utilizando-me de duas teses semânticas, extraídas da teoria dos nomes de Saul Kripke, como expostas em seu texto *Naming and Necessity*.

2.1.2. A primeira Tese semântica poderá oferecer um importante apoio para mostrar a primeira destas duas questões (a segunda questão será tratada na próxima seção, à luz da segunda Tese semântica). Kant concede, como foi visto, que o dever moral nunca foi efetivamente dado na experiência. Ele não é fatural, mas contrafatural, pertence à ordem do possível numa ordem ideal. Portanto, a formulação do dever deveria ser colocada gramaticalmente na forma subjuntiva, e não indicativa: “*Se houvesse na experiência um único caso de dever moral puro, então ela deveria ter as seguintes características (deveria ser uma ação somente determinada pela lei moral, sem qualquer determinação sensível, etc)*”. Mas esta formulação parte do fato de que tais experiências *não são o caso* no mundo. Conseqüentemente, o próprio imperativo categórico deveria ser formulado subjuntivamente: “*Deverias agir somente segundo aquela máxima que pudesses querer que se convertesse, ao mesmo tempo, em lei universal*”, formulação que pressupõe, na sua construção verbal, que tal ação *não é* realizada. “*Se pudesses ser virtuoso, deverias agir assim e assim*”.

Mas a lógica dos subjuntivos e condicionais contrafatuais ajuda a visualizar um sistemático equívoco na leitura nietzschiana *standard* do imperativo categórico, como vinculado a um “mundo inteligível”. Com efeito, quando se diz: “Deverias agir”, isso não remete a um *outro mundo* (mítico, transcendente) onde tal ação seria realizável, mas apenas para uma possibilidade *inerente ao nosso próprio mundo*. Esta é a noção relativa (ou relacional) de “mundo possível” e de “possibilidade” que encontramos na semântica de Kripke, quem concebe os mundos possíveis, precisamente, como “situações contrafatuais”, e não como “países longínquos” que pudessem ser “observados através de um telescópio” ou aos quais pudéssemos nos deslocar<sup>(2)</sup>. Trata-se, na verdade, de algo muito mais inócuo, apenas de certas situações que, por algum

motivo, não são dadas no mundo atual, mas que podem ser logicamente concebidas a partir dele, sem “sair” nunca para fora do mundo, como numa “viagem”. Podemos conceber o “mundo inteligível” kantiano como um “mundo possível”, neste sentido puramente contrafactual e relacional.

Certamente, Nietzsche e os nietzschianos poderiam ter bons motivos (e até algum argumento!) para querer derrubar um “mundo inteligível” *teologicamente* concebido, que pretendesse ter alguma realidade efetiva fora do nosso mundo, como se se tratasse de uma terra prometida ou de um reino supranatural. Mas por que deveriam eles querer derrubar um “mundo inteligível” apenas *logicamente* concebido? Seria questão de minutos encontrar ao longo da própria obra de Nietzsche usos abundantes e inevitáveis de situações contrafatuais: todo o discurso sobre o além-do-homem e o último homem, ou sobre os filósofos do futuro que seriam capazes de filosofar tragicamente, ou o discurso sobre o eterno retorno como imperativo moral, etc, são todos eles *discursos contrafatuais*, onde os modos subjuntivos de exposição são indispensáveis. A antimoral nietzschiana mantém permanentemente uma referência contrafactual, só que com um outro conteúdo, diferente do kantiano, mas conservando a mesma estrutura lógica. Por outro lado, o “mundo inteligível” kantiano, por ser apenas logicamente (relativa e contrafactualmente) concebido, não se constitui como “depreciador” do mundo sensível, nem está particularmente interessado em “caluniá-lo”. Uma possibilidade lógica não se configura como a destruição daquele mundo do qual é possibilidade, antes pelo contrário, o precisa de maneira indispensável. Na contrafactualidade não há qualquer “depreciação” do fatural, mas apenas a exploração curiosa de uma possibilidade que os fatos deixam entrever.

## 2.2. A tragédia inteligível

### *Segunda Tese semântica: a rigidez semântica do imperativo*

#### 2.2.1. Não mentirás

Possivelmente o texto kantiano trágico por excelência, o *locus* privilegiado para captar a tragicidade do pensamento ético de Kant, seja o famoso opúsculo sobre a mentira. Mais especificamente, este opúsculo mostra como a noção kantiana de mundo inteligível, e a própria distinção mundo sensível/mundo inteligível, conduz para uma ética trágica e vital, e não, como o pretende a leitura nietzschiana *standard*, para uma ética “vitalmente decadente”. Analisemos primeiro este texto, e adieemos para mais tarde a tematização do “trágico”.

Como é bem conhecido, o texto de Kant é explicitamente polêmico, reagindo contra um escrito de Benjamin Constant, que este autor tinha redigido contra “um filósofo alemão” que teria afirmado que o preceito de dizer a verdade não admite *nenhuma exceção*, “... indo até o ponto de afirmar que a mentira dita a um assassino que nos perguntasse se um amigo nosso perseguido por ele não se refugiou em nossa casa seria um crime” (Kant, “Sobre um suposto direito a mentir por amor à humanidade”, 118). Contra isso, Constant defende a idéia de que o preceito de dizer a verdade deve admitir exceções: “Dizer a verdade é um dever, mas somente com relação àqueles que têm direito à verdade. Nenhum homem porém tem direito à verdade que prejudica os outros” (*id.*, *ibidem*).

Segundo Kant, a expressão “ter direito à verdade” é perfeitamente absurda, ao supor que os seres humanos têm algum tipo de controle sobre a verdade, sendo que a verdade é objetiva e independente da vontade humana. Segundo foi visto, Kant coloca o dever num plano ideal-regulativo inteligível, como algo que não acontece na experiência, pelo menos em estado puro. Mas então o dever moral é igualmente independente das conseqüências sensíveis das nossas ações, por mais terríveis que as mesmas possam ser: “A veracidade nas declarações que não se pode evitar é um dever formal do homem com relação a qualquer outro, por maior que seja o prejuízo decorrente disso para ele ou para outra pessoa...” (120). Aqui se faz uma distinção fundamental entre o que

poderia chamar-se *a pessoa inteligível* (objeto da nossa consideração moral no terreno do dever puramente formal), e *a pessoa sensível*, à qual podemos prejudicar ou ajudar através das nossas ações e suas conseqüências empíricas. Cada uma destas dimensões da pessoa humana pode ser atingida pelas nossas ações, mas Kant reserva termos diferentes para cada caso: o dever formal nos obriga a *não fazer injustiça* à pessoa inteligível do outro, embora possamos vir a *lesar*, de alguma maneira, sua pessoa sensível. “...‘o filósofo francês’ – escreve ironicamente Kant – confundiu a ação pela qual alguém lesa (*nocet*) outro homem ao dizer a verdade, cuja confissão não pode ser evitada, com aquela mediante a qual faz uma injustiça (*laedit*) a esse outro” (124). “...embora por uma certa mentira não faça com esta ação uma injustiça a ninguém, contudo atento em geral contra o princípio do direito... (cometo uma injustiça *formaliter*, embora não *materialiter*), o que é ainda muito pior do que cometer uma injustiça contra um certo indivíduo...” (128).

Nesta linha de argumento, somos moralmente responsáveis, segundo Kant, *pelas injustiças* que infringimos no outro *inteligivelmente considerado*, não, entretanto, *pelas lesões* que podemos eventualmente causar na sua pessoa empírico-sensível, na observância do nosso estrito dever formal. O respeito que devemos ao outro inteligível é um dever formal *a priori*, não um dever empírico conseqüencial. Poderíamos nunca lesar uma pessoa sem por isso respeitá-la moralmente. Não é este ou aquele homem particular sensível, nem mesmo aquele que é para mim o mais próximo e bem-amado, aquele diante do qual tenho obrigações morais, mas a pessoa inteligível, ou “a humanidade” que está *neles*, e em qualquer outro homem, sem nenhum tipo de qualificação<sup>(3)</sup>. “...o dever de veracidade (...) não faz qualquer distinção entre pessoas, umas em relação às quais tenhamos este dever, outras para as quais nos possamos desvencilhar dele, porque é um dever incondicionado, válido em quaisquer condições” (126). Falando especificamente da mentira, escreve Kant: “...cometo, por essa falsificação (...) uma injustiça na parte mais essencial do dever, isto é, faço naquilo que a mim se refere, com que as declarações em geral não encontrem mais crédito (...) isto é, uma injustiça causada à humanidade em geral” (120).

A nítida distinção entre sensível e inteligível é aqui, pois, fundamental para esclarecer o sentido preciso desta *responsabilidade inteligível*, diante de uma responsabilidade somente sensível e conseqüencial. É precisamente nesta distinção onde se perfila o caráter trágico da moral kantiana. Únicamente o inteligível estaria sob o nosso controle, escapando-nos completamente o sensível, impregnado de contingência e de acaso. Não podemos nunca, a rigor, saber quais serão as conseqüências empíricas das nossas ações, por exemplo, da ação de mentir ou de dizer a verdade para alguém<sup>(4)</sup>. Se observo *a priori* o preceito de não mentir, faço formalmente aquilo que devo fazer, não me sendo imputáveis as conseqüências que eventualmente minha ação possa acarretar. Mas se eu mentir em função das conseqüências empíricas da minha ação, na eventualidade de uma destas resultar catastrófica para a pessoa sensível de alguém, nesse caso sou moralmente responsável pelo acontecido, ao não ter observado a parte que estava a meu alcance, sob a minha inteira responsabilidade (122). “Cada homem (...) tem não somente o direito mas até mesmo o estrito dever de enunciar a verdade nas proposições que não pode evitar, *mesmo que prejudique a ele ou a outros* (grifos meus). Ele mesmo, por conseguinte, não faz com isso propriamente nenhum dano a quem é lesado, mas é o acaso que causa este dano. Porque neste caso o indivíduo não é absolutamente livre para escolher, porquanto a veracidade (desde que seja obrigado a falar) é um dever incondicionado” (124).

Era clara a intenção crítica de Constant no seu artigo: um assassino não teria “direito à verdade” porque com ela pretenderia tirar a vida de um outro ser humano. Nesse caso, nós mesmos não teríamos *o dever* de dizer a verdade para uma pessoa que não tem *direito* a ela, em decorrência daquilo que pretende fazer com a verdade. Mas nesta consideração, segundo Kant, se está fazendo uma conexão ilegítima entre um elemento do mundo sensível e um outro pertencente ao mundo inteligível, qual seja, o assassinato de uma pessoa (fenômeno sensível) e a minha obrigação moral de não mentir (exigência inteligível). A pessoa não será nunca assassinada *em decorrência* da minha ação de não mentir (nem poderia, por outro lado, ser salva *em decorrência* da minha menti-

ra), porque não há conexão entre estes dois fatos, dado que não estão no mesmo plano. *Há como uma desconexão fundamental entre ambas as coisas*. Contra Constant, Kant afirma que só é possível mentir por amor a algum homem em particular: por amor à humanidade, jamais.

A primeira Tese semântica, a contrafactualidade do mundo inteligível, serviu para mostrar a referência lógica do inteligível ao sensível. A segunda Tese semântica, que denomino a rigidez semântica do imperativo, servirá, eu espero, para melhor mostrar o caráter trágico desta distinção. Na verdade, ambas as questões (contrafactualidade e rigidez) estão fortemente vinculadas dentro da teoria de Kripke, já que, pelo fato de certas expressões da linguagem serem aquilo que Kripke denomina *designadores rígidos*, estas expressões mantêm todas as possibilidades lógicas como atreladas ao mundo atual (ou a um mundo considerado como tal). Se os designadores não são rígidos, os objetos por eles designados deveriam ser concebidos como pertencendo a “mundos” num sentido não-relacional, desvinculado do mundo atual, exatamente como Nietzsche concebeu insistentemente o inteligível kantiano. Kripke sustenta que pode haver uma total desconexão entre a condição descritiva de uma certa expressão e o objeto à qual ela se refere, na medida em que a expressão seja utilizada como designador rígido. Por exemplo, se usarmos rigidamente uma expressão como “O diretor de *Titanic*”, poderemos perfeitamente utilizá-la para referir-nos com ela a, digamos, Alfred Hitchcock, embora este diretor *não seja* o diretor de *Titanic*. O referente real de uma expressão rígida não precisa ser o referente próprio da expressão, de acordo com seu conteúdo descritivo. Podemos ainda referir-nos *a esta pessoa* como “O diretor de *Titanic*”, mesmo após sabermos que *esta pessoa*, realmente, *não* dirigiu *Titanic*. A desconexão se dá entre o conteúdo descritivo da expressão e o objeto para o qual ela rigidamente aponta: este, para ser referido, não precisa preencher aquele conteúdo descritivo.

O imperativo categórico, na exposição kantiana, possui um certo tipo de *rigidez semântica*, embora não exatamente a mesma que possuem os nomes e outras expressões na teoria de Kripke. Em primeiro lugar, o imperativo não é um nome nem uma descrição, nem, em geral,

uma expressão indicativa, mas uma prescrição. Por conseguinte, para melhor elucidar o especial tipo de rigidez que poderia ser atribuído a prescrições, deveria inserir-se a teoria de Kripke dentro de uma teoria dos atos de fala, onde não apenas expressões indicativas fossem estudadas. Esta teoria ampliada da rigidez seria necessária para estudar aquela particular rigidez das expressões prescritivas que as torna suscetíveis de ser aplicáveis a qualquer conteúdo em quaisquer circunstâncias. Neste caso, deveríamos poder falar também de um “prescritor rígido”. Por exemplo, no caso particular do imperativo categórico “Não se deve mentir”, este seria aplicável a toda ação concreta da forma “a diz que Y nas circunstâncias W” onde Y fosse verdadeira, com total independência de quem for “a”, de qual for o conteúdo concreto de Y, e de quais sejam as circunstâncias W de proferimento. Assim como o designador rígido capta o objeto com independência de como ele for descrito, o “prescritor rígido” kantiano captaria o seu objeto (uma ação numa certa circunstância) com independência de como ele for descrito. Em ambos os casos, há como uma propositada inadequação entre a expressão e seu objeto, em virtude da rigidez.

Mas certamente a natureza da rigidez é diferente em cada caso. Em Kripke, a rigidez referencial é obtida através de uma convenção externa, de natureza causal, a partir de um batizado originário que se transmite ao longo do tempo e do espaço<sup>(5)</sup>. A referência das expressões pode ser determinada, assim, com independência de conceitos ou sentidos, contra as teorias semânticas tradicionais. A rigidez semântica do imperativo, pelo contrário, está estreitamente ligada com a dimensão inteligível, através da noção de *categórico*. Precisamente, a rigidez do imperativo baseia-se no seu caráter categórico (imperativos hipotéticos não são semanticamente rígidos), e este caráter categórico vincula-se à distinção (contrafactual) sensível/inteligível. O imperativo é rígido porque está formulado em termos formal-inteligíveis, e não em termos sensível-consequenciais, sendo ele indiferente às contingências do mundo e não se guiando por elas. Os imperativos estão como “amarrados” ao ideal inteligível, que não muda segundo as circunstâncias empíricas.

Trata-se, pois, de uma “rigidez transcendental”, não puramente convencional ou causal.

Certamente, a desconexão semântica kripkiana não possui qualquer elemento trágico: que possamos nos referir a Alfred Hitchcock mediante a expressão rígida “O diretor de *Titanic*” pode como máximo produzir alguma perplexidade no usuário da linguagem. Mas quando a rigidez semântica é levada para o plano prescritivo, da específica maneira feita por Kant, não se trata mais da mera localização dos objetos empíricos, mas do seu enquadramento dentro de normas que prescrevem ações, e que implicam em decisões e renúncias. Que os objetos possam desobedecer as condições de adequação de sentidos descritivos e ficar fora do alcance de suas expressões mais relevantes, não parece tão grave quanto o fato dos objetos ficarem fora do controle de seu possível enquadramento numa normatividade moral. Trata-se, aqui, de uma inadequação semântica com conseqüências muito mais imprevisíveis e graves do que a mera perplexidade descritiva. O modelo semântico empregado mostra com clareza toda a dimensão trágica desta desconexão radical, na qual consiste, se pode dizer, a moral kantiana no seu próprio núcleo.

### 2.2.2. *A origem da tragédia kantiana*

No texto anterior sobre a questão da mentira, foram utilizados os termos “tragédia” e “trágico”. Chegou a hora de esclarecer esta questão. Sustentarei que a concepção kantiana da moralidade é uma concepção *trágica*, e pretendo que seja *trágica num sentido formalmente nietzschiano*, uma tragicidade *vital*, embora a direção e sentido desta vitalidade (*da mesma vitalidade*) seja muito diferente em ambos filósofos. Esta tese só poderá esclarecer-se aos poucos, através de uma argumentação demorada.

Começemos por lembrar qual é a noção nietzschiana de trágico. O assunto é complexo, mas possui algumas coordenadas fundamentais. Utilizarei aqui o texto de Miguel Antonio do Nascimento “O trágico, a moral, o fundamento” (ver Bibliografia) para elucidar este ponto. O trágico é ligado sucessivamente, segundo o autor, com as seguintes instân-

cias: (a) a plena aceitação do caráter problemático da existência (p. 36-7), (b) a ação criadora de valores, como genealogicamente prioritária a respeito da verdade e do desinteresse (39), (c) o que é perigoso, arriscado e pouco seguro, algo que somente uma nova casta de filósofos poderá ousar enfrentar (37-8), (d) a falta de finalidade, a falta de sentido e a plena aceitação de tal coisa (39) e, finalmente, (e) a afirmação suprema da vida (42, 43, 46).

A leitura *standard* pensa a distinção kantiana sensível-inteligível como uma sistemática evitação do trágico, como um apaziguamento racional do conflito entre vontade e razão, como uma fuga. Nietzsche acredita que a distinção sensível/inteligível estaria ligada com a projeção de teleologias, o que impediria assumir o trágico, ao pretender fornecer um sentido metafísico-moral para o mundo (39-40), atitude que teria caracterizado toda a atividade filosófica desde seus primórdios (42). Criando a distinção entre razão teórica e razão prática, e fazendo com que esta última organize racionalmente a vontade, a ação humana fica em harmonia com o conhecimento. As antinomias da razão são resolvidas, e o conflito trágico abafado. Mas esta leitura apresenta uma concepção “fatural” do mundo inteligível, à qual deveria opor-se a concepção contrafatural antes explicada, à luz da primeira Tese semântica. Poder-se-ia dizer que *a distinção sensível-inteligível não apazigua, nem reconcilia, nem resolve nada*. Antes pelo contrário, instaura um conflito permanente que não aconteceria se houvesse apenas o sensível. O fechamento da arquitecônica da razão, com suas deduções de categorias teóricas e práticas, não garante qualquer vida tranqüila para a ação livre do homem. A distinção sensível-inteligível não é fuga nem solução, mas um dos elementos de uma oscilação sem pacificação definitiva.

As características (a)-(d) do “trágico” nietzschiano parecem claramente presentes na ética de Kant, se as compreendemos como reconstruídas dentro da moralidade racional. A “problematicidade” e “periculosidade” da existência humana e da decisão livre estão presentes no fato do ser humano ser concebido como submetido a todas as necessidades e carências de qualquer outro ser sensível, e, ao mesmo tempo, como um ser comprometido com incondicionais e incontornáveis

deveres inteligíveis. A liberdade e a responsabilidade inteligíveis deixam o homem empiricamente desprotegido, diante da possível monstruosidade empírico-sensível da consequência de suas ações, como se viu no caso da mentira. Mas a sua concessão ao sensível, que pareceria mais confortável e simples, poderá fazer com que a sua vida perca radicalmente sua orientação por meio de princípios, transformando-a numa rapsódia de comportamentos discordantes e mudáveis, não menos desesperadora do que a alternativa contrária. Não é, portanto, suficiente com que Kant tenha fleugmáticamente demonstrado que liberdade inteligível e necessidade sensível “não se contradizem” (*Grundlegung*, BA 114-5). Esse não é certamente o ponto! A conciliação, embora impecável, é puramente arquitetônica e, de todas formas, deverá acontecer – como num palco – dentro do próprio ser humano, ele deverá ser o cenário desta conciliação tensa e oscilante. A criação de valores é tão absoluta e incontornável em Kant quanto em Nietzsche, em nenhum deles temos nada de empírico ou de prévio em que nos apoiar para justificar as nossas ações. O formalismo kantiano é claro e expressivo, não há um bem prévio à liberdade, é esta que deverá estabelecê-lo sob a sua responsabilidade. O *sapere aude*, o pensar por si mesmo e o tornar-se adulto, são riscos elevados onde nada está garantido. A vida do kantiano, a sua solidão e angústia criadoras não são em nada mais confortáveis que as do nietzschiano<sup>(6)</sup>.

Neste registro situa-se toda uma família de conceitos kantianos que partilham da mesma problematidade, instabilidade e criatividade radical: “boa vontade” (*Grundlegung*, BA 1, 2, 82, 83), “reino dos fins” (BA 74-75), “forma da lei”, “dever formal” (BA 14), “categoricidade do imperativo” (BA 43, 52 ) e “universalidade” (BA 17). A boa vontade deverá poder determinar-se com independência das ações que dela emanem, o reino dos fins deverá tentar ser instaurado no meio da natureza indiferente e sujeita a leis necessárias, e o imperativo moral é regularmente restritivo das nossas inclinações naturais e exige incondicionalmente, sem qualquer desculpa ou exceção. A exigência de universalidade e a ausência de exceções salvadoras nos condenam a uma existência instável, insegura e desafiadora. Na sua situação de bipátrida, o homem mo-

ral kantiano precisa ser uma espécie de herói moral, aquele que consegue viver de acordo com o puro ideal do que possivelmente nunca se realize.

No que se refere à finalidade, Nietzsche a interpreta como tendo tradicionalmente sido propósito doador de sentido último das coisas, fundamento de um sentido moral para o mundo. A finalidade seria a apoteose da visão moral-racional do mundo, e fundamento da sua depreciação niilista. Mas não há finalidade deste tipo na ética de Kant. Esta finalidade objetiva e constatável aniquilaria a moralidade livre, fornecendo-lhe um conteúdo teórico que a reduziria ao plano natural. O “Reino dos Fins” é apenas uma construção experimental (não mais do que o “Eterno Retorno”!), espécie de substantivação metodológica da subjuntividade do imperativo. *A moral kantiana só pode funcionar num mundo cujo radical sem-sentido e falta de finalidade já foram concedidos desde o início.* A ação livre se realiza num mundo cegamente regido por leis naturais necessárias e inexoráveis, sem qualquer tipo de finalidade ou sentido últimos. O pessimismo ateleológico atravessa toda a construção kantiana do prático, tanto em seus escritos políticos quanto no livro sobre religião. Qualquer suposto sentido final do mundo seria perfeitamente supérfluo e prejudicial para o exercício da liberdade.

Problematicidade da existência, criação de valores, periculosidade e falta de finalidade estão, pois, todos presentes como elementos essenciais da moral kantiana. Mas, certamente, os defensores de Nietzsche dirão que se trata de um grande equívoco, que cada um destes ítems é entendido de maneiras completamente diferentes em ambos filósofos. Isso ficaria definitivamente claro no momento de considerar-se a última característica do trágico, a afirmação incondicional da vida, que parece claramente ausente da filosofia kantiana. “O dizer Sim à vida inclusive em seus problemas mais estranhos e duros, a vontade de vida, regozijando-se em sua própria inescotabilidade no sacrifício de seus tipos mais elevados, a isso chamei de dionisiaco, isso foi o que eu adivinhei como ponte que leva para a psicologia do poeta trágico. Não para desfazer-se do espanto e da compaixão, não para purificar-se de um afeto perigoso mediante uma veemente descarga do mesmo – assim Aristóteles o en-

tendeu – mas para, mais além do espanto e da compaixão, ser nós mesmos o eterno prazer do devir, esse prazer que inclui em si também o prazer de destruir...” (*EH/EH*, “O nascimento da tragédia”, 3. Cf: *GD/CI*, “O que eu devo aos antigos”, 5). A afirmação trágica liga-se com o mito do eterno retorno do mesmo: “...pensar é vontade de potência enquanto ‘dionisíaco dizer-sim ao mundo, tal como ele é...’. “...pensar implica em acolher tudo o que vem-a-ser. Terá de ser, por isso, uma superação trágica, visto ocorrer como afirmação incondicional de todo o vir-a-ser” (Nascimento 3, 46). Trata-se, pois, de *uma concepção afirmativa do trágico*.

Mas nesta linha de raciocínio, cabe perguntar-se qual deveria ser a noção nietzschiana de “vida”, a partir da qual possa justificar-se esta vinculação interna entre o trágico e o afirmativo, que recusa de maneira tão drástica o caráter trágico para a ética kantiana.

### 3. *Acerca (mais uma vez) da questão da “vida”:*

*Nietzsche e Kant como duas exuberantes e irredutíveis forças vitais.*

*Terceira Tese semântica:*

*o caráter inevitavelmente dual de qualquer juízo acerca da vida.*

#### 3.1. *Pode a “vida” ser definida?*

Quando expõe sua filosofia, Nietzsche sustenta que “o valor da vida não pode ser avaliado” nem por um morto nem por um vivo, este último por ser “parte do litígio, e não juiz”. (*GD/CI*, “O problema de Sócrates”, 2). “Uma condenação da vida por parte do vivente não deixa de ser, em última instância, o sintoma de uma espécie determinada de vida (...) Seria necessário estar situado fora da vida (...) a vida mesma nos constringe a estabelecer valores...”. (*Id*, “Moral como contra-natureza”, 5). S. Marton observa que “vida” e “vontade de potência” estão relacionadas de maneiras diferentes ao longo da obra de Nietzsche: “...em alguns escritos, acham-se claramente identificadas e, em outros, a vida aparece como caso particular da vontade de potência (...) Contudo, quan-

do trata da crítica dos valores, é a vida, enquanto vontade de potência, que adota como critério da avaliação<sup>(7)</sup>.

Mas quando critica outras filosofias, como a kantiana, Nietzsche parece assumir uma idéia muito determinada de “vida”, segundo a qual algumas manifestações da vida seriam legítimas e outras não, como se ele tivesse o privilégio – negado nesses textos – de situar-se fora da vida para julgá-la, como se o ser vivo Nietzsche não fosse parte interessada no litígio. Desta maneira, parece que ele não poderá evitar ficar preso no seguinte dilema: (a) Se “só há vontade de potência e vida”, então a ética kantiana também é vida, e, por conseguinte, de que maneira poderia ela ser criticada? (b) Se a tese de que “só há vontade de potência e vida” é mantida, e mantida também a intenção de criticar a ética kantiana, então, inevitavelmente, deverá introduzir-se um dualismo (algo como “vida decadente – vida ascendente”), dizendo-se que embora a ética kantiana também é “vida”, nem por isso é “vital”, por ser “vida decadente”, “doente”, “fracassada”, etc. Mas, nesse caso, deverá ainda provar-se que este dualismo é menos problemático do que os dualismos kantianos que foram rejeitados, ou seja, que uma “metafísica da vida” é menos problemática que uma “metafísica dos costumes”.

Quando Nietzsche afirma que qualquer avaliação moral (qualquer “bem” e qualquer “mal”) deve passar, por sua vez, “pelo crivo da vida”, não é *qualquer vida* que constitui tal crivo, mas uma vida definida de certa maneira. “... que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (*GM/GM*, p. 250). A “vida” é entendida como *crescente, expansiva, abundante, plena, profusa*. O movimento definitivo da vida é *a expansividade, o avanço, a conquista, a vitória, o submeter, o crescimento, o domínio, o poder*, e esta expansão deverá entender-se como um movimento *inocente*, puramente afirmativo, não-reativo. Assim, a vida ganha uma “essência”: a vida *É, essencialmente*, luta, conflito, enfrentamento, busca de resistências e de obstáculos, querer ter inimigos e inimigos fortes. A vida *É* vontade de dominar, de mandar, de sub-

meter outras vontades, de estabelecer hierarquias, de sentir um sentimento de superioridade. A vida não busca o prazer ou a conservação, mas apenas essa expansão sem finalidade nem objetivos. Ela é caracterizada pela insaciabilidade, por absorver mais do que precisa para conservar-se, mais do que precisa para sentir prazer, conservação e prazer sendo apenas subprodutos do movimento expansivo que define a essência da vida (*JGB/BM*, § 259).

Mas aqui cabe perguntar – admitindo-se o próprio ponto de vista “vitalista” nietzschiano – se a vida é algo que pode ser definido. Afirmar que uma certa direção ou atitude expressam “o último grau de enfraquecimento da vida”<sup>(8)</sup> implica em saber *o que a vida é*, de maneira substantiva e definitiva, em aceitar que a vida pode ser definida segundo um certo tipo particular de movimento, e não de outro, algo que poderia considerar-se como profundamente estranho aos próprios procedimentos nietzschianos de pensamento. Pois, não se manifesta a vida de maneiras multivariadas e não suscetíveis de reduzir-se a um princípio único? Não seria aqui o “vitalismo” nietzschiano traído por um prurido lógico-definitório e por um postulado arbitrário da “metafísica da vida”?

Na verdade, Kant aceitaria em grande parte a concepção *nietzschiana* da vida como pura expansividade insaciável. Mas seria isso precisamente o que a tornaria perigosa para os interesses da moralidade, razão pela qual ele procura deixar a “vida” – assim entendida – completamente de lado da sua formulação do dever moral. Quando Kant se refere às “inclinações sensíveis” e ao homem como ser sensível submetido a determinações empíricas, à dor e ao anseio de felicidade, ele pensa na vida como Nietzsche, como um poderoso movimento expansivo: *é a vida assim entendida que obriga a conceber o dever sob forma imperativa e categórica*. A vida não é, para Kant, *ab initio*, renunciante, constrictiva ou desocupante, ela é verdadeiramente voraz, conquistadora, insaciável, dominadora e expansiva. É precisamente o dever moral inteligível que deverá opor-se à vida assim entendida, e, nesse sentido, constituiria (do próprio ponto de vista kantiano) uma força “antivital”. A vida expansiva obriga à imperatividade incondicional do dever moral, na ética de Kant, e faz com que devamos aceitar a vida sem condi-

ções, na antimoral de Nietzsche: trata-se de *dois tipos de incondicionalidade* que decorrem da mesma concepção expansiva da vida, a incondicionalidade do imperativo moral e a incondicionalidade do afirmativo dizer sim.

*Mas por que devemos entender a vida apenas expansivamente?* É possível afirmar que, neste ponto, Kant e Nietzsche cometem erros semelhantes, no fundo, erros de parcialidade e assimetria: pensar que a força moral não é uma força vital como outra qualquer (Kant), ou pensar que se trata de uma força vital “decadente” (Nietzsche). Por que não pensar que se trata de duas forças vitais *tout court*, sem mais qualificações? Entendida a vida de maneira plenária, por que Kant e Nietzsche não poderiam aparecer, simplesmente, como duas direções da vitalidade, tão fortes, exuberantes e criadoras uma quanto a outra? Admitamos que Kant tivesse uma pobre filosofia da vida, sem chances de enfrentar Nietzsche nessa arena. Mas houve certamente outros filósofos pulsionais que apresentaram concepções da vida bem diferentes da nietzschiana. Freud não concebe a vida apenas expansivamente, como vontade de poder e de conquista, mas como uma espécie de perpétua oscilação entre o expansivo e o restritivo, a vitória e a derrota, o avanço e o recuo, o poder e a impotência, o dominar e o ser-dominado, o sadismo e o masoquismo, sem que “a vida” fique definida ou qualificada (como mais “pobre” ou mais “rica”, ou “decadente” ou “ascendente”) em nenhum dos dois lados dessa oscilação, mas, em todo caso, pela oscilação mesma. Por que definir a vida num de seus momentos, o momento sádico-expansivo ou o masoquista-restritivo? Não busca a vida, igualmente, “comprimir-se”, “constrangir-se”, “reprimir-se”, ser derrotada, renunciar, sofrer, morrer? De um ponto de vista estritamente científico, deveriam admitir-se *pulsões*, em plural. É a “metafísica da vida” que parece interessada em encontrar “princípios pulsionais” últimos, pulsões que seriam “básicas” e das que as outras seriam derivadas (uma tentativa da qual tampouco Freud se viu livre).

Certamente, Nietzsche também admite que a vida se expande e se retrai, avança e recua, quer dominar e ser dominada, infringir a dor e sofrê-la, continuar vivendo e morrer (Marton 8, p. 48), mas ele interpre-

ta que os movimentos restritivos, de retraimento, de recuo, de sofrer a dominação e de morrer são movimentos vitais “decadentes”, ou estratégias de dominação e de sobrevivência de naturezas “fracas”. Sendo a “essência” da vida a expansão, a restrição seria, na metafísica redutiva nietzschiana, apenas uma maneira indireta de expandir-se. A restrição não poderia ter uma positividade, ela deveria ser reduzida à pura expansividade. A “rebelião dos escravos da moral” começa quando “o ressentimento se torna criador”, procedendo por vingança e rancor, negativa e reativamente. Os “fortes” expansivos são considerados perigosos e “maus”, enquanto o “bom” é identificado com *o inofensivo*, com aquele do qual nada há que temer. Mas se a vida for considerada plenariamente, como um movimento expansivo-restritivo, o que impediria considerar o movimento vital da moralidade, eminentemente restritivo, como uma forma de vitalidade como outra qualquer, que não poderia ser condenada nem louvada? O imperativo moral incondicional, visto como paixão vital, não é menos perigoso e destrutivo do que o Sim incondicional nietzschiano: ambos poderão destruir, um por puro dever (como o homem morto em decorrência do imperativo incondicional de dizer a verdade), outro por prazer, “pelo eterno prazer do devir, esse prazer que inclui também o prazer do destruir”. Não encontraremos a “inofensividade” em nenhuma das duas direções da vitalidade, nem na kantiana nem na nietzschiana, simplesmente porque a vida jamais é inofensiva.

Nietzsche interpreta que toda vez que uma natureza se restringe, retrai ou recua, está procurando sua mera sobrevivência, ou seu prazer, sendo uma forma de vida decadente. Mas isto é superficial. As naturezas restritivas (ou “éticas”, ou kantianas) não buscam, certamente, o prazer, nem estão empenhadas na mera sobrevivência: elas estão em perigo, tanto quanto as naturezas expansivas (“antimorais”, ou nietzschianas). E além do mais, por que a vida recua? *Diante de que* a vida se retrai? A intuição nietzschiana é inicialmente correta: *se pudesse*, a vida seria única e exclusivamente expansiva. Mas não pode. Por que? O que a impede? Freud considera *a morte* como o senhor absoluto, com quem a vontade humana tem de negociar (como o cavalheiro do filme *O sétimo selo*, de Ingmar Bergman), mesmo quando não procure “autoconser-

var-se”. O “lidar com a morte” não se reduz a um puro e simples lutar pela sobrevivência, mas constitui um marco incontornável da expansividade da vitalidade. Se mediada pela morte, a vida deveria ser concebida dualmente, como expansivo-restritiva. A vida precisa tornar-se restritiva, repressiva, des-ocupante, recuante, minguante, e, em certo sentido, “mortal”, deve, paradoxalmente, incluir a morte dentro de seu desenvolvimento para poder continuar sendo. Segundo Nietzsche, a morte deveria surpreender-nos, como se se tratasse de um acontecimento inaudito. Para Freud, este grau de “esquecimento” da morte é inatingível para seres humanos, pelo menos dentro dos limites da saúde mental.

Precisamos, pois, de uma Ciência Triste, que seja capaz de pensar na morte, de tê-la presente, de lidar com ela. Sustento que a tragicidade da moralidade kantiana é uma tragicidade negativa (não niilista!) deste tipo, não decadente nem antivital nem inferior, apenas uma tragicidade que se apóia na componente “minguante” da vitalidade, mas com toda a exuberância de qualquer outra forma de vida. E sustento que esta tragicidade pode ser considerada *nietzschiana*, no sentido de ser uma tragicidade *vital* (não meramente racional ou baseada numa verdade externa), ou seja, uma tragicidade que Nietzsche deveria reconhecer como tal se estivesse disposto a criticar, desde sua própria tese do “Só a vontade de potência é vida”, a sua concepção parcial e assimétrica da vitalidade.

Ao simplesmente expor, Nietzsche preconiza um incondicional afirmar a vida, um dizer sim ao expansivo, ao dominador, à vontade de poder. Ao criticar, Nietzsche acusa aos kantianos, cristãos, etc, de tentar “julgar a vida” desde um ponto de vista externo a ela, de maneira totalmente injustificável. Mas nesta crítica, ele parece pensar que apenas os juízos negativos (ou “caluniadores”) são *juízos* sobre a vida, e não os afirmativos! É aqui onde deverá entrar a terceira Tese semântica, uma tese mais wittgensteiniana (e, mais especificamente, tractariana) do que kripkiana. Um juízo possui uma dualidade (ou uma “bipolaridade”) absolutamente inextirpável, consistente no fato dele ter uma qualidade, um poder ser afirmativo ou negativo<sup>(9)</sup>. As expressões “A vida é pecado, erro, sofrimento, e portanto deve ser expiada” e “A vida é exuberância,

riqueza, criação e portanto deve ser plenamente afirmada” *são, ambas, juízos sobre a vida*, o juízo afirmativo não é menos um “julgar a vida de fora” do que o juízo negativo ou “caluniador”. De um estrito ponto de vista lingüístico, Nietzsche transgride a dualidade do juízo de maneira completamente injustificável, acusando aos kantianos e cristãos de “julgarem a vida” em lugar de “simplesmente afirmá-la”, quando, *na verdade, um juízo afirmativo é tão judicativo e externo à vida quanto um juízo negativo*. A afirmação é tão externa à vida quanto a negação caluniadora. A negação não “reage” à afirmação mais do que a afirmação “reage” à negação, a simetria entre ambas é total: a reação contra o negativo não é menos “ressentida” do que a contrária, a menos que uma “metafísica da vida” explique porque a Grande Afirmação seria originária e primeva. A vida plenamente assumida, com todas as suas componentes, e não apenas com as “expansivas”, não precisa de “vitalistas”, ela não precisa ser negada ... nem afirmada! A vida, em todo caso, se afirma a si mesma, e não, certamente, através de juízos.

Para escapar desta objeção, os nietzschianos deveriam tentar sair fora do raio de influência da linguagem (a menos de serem capazes de conceber uma estranha forma proposicional que pudesse ser somente afirmativa, nunca negativa, uma proposição “unipolar”!). Deveriam dizer que a afirmação incondicional da vida não é uma afirmação proposicional, mas algum tipo de afirmação pré-proposicional, pré-judicativa, pré-lingüística, absolutamente originária, anterior à distinção lógica entre juízo afirmativo e juízo negativo. Mas Nietzsche não é Heidegger (nem sequer Husserl!), ele não possui estes elementos “ultra-hermenêuticos” na sua filosofia, nem desejaria tê-los. Ele quer ser filólogo e, portanto, não insensível às exigências lingüísticas: não gostaria de escorregar para insondáveis âmbitos originários, onde ressoa cavernosa a voz do Ser. Não obstante isso, esta parece a tendência de muitos comentadores, a de retirar o Sim incondicional à vida fora do âmbito da proposição articulada, onde a assimetria vitalista desejada não conseguiria ser construída<sup>(10)</sup>. Tratar-se-ia de uma sorte de “aprovação originária”, anterior ao sim e ao não judicativos.

Neste ponto se coloca de maneira dramática a questão das relações entre Nietzsche e a Filosofia Analítica, e da própria possibilidade de uma leitura analítica deste filósofo. Nietzsche poderia exigir dos analíticos que ampliassem sua concepção da proposição para poder entender adequadamente a questão do trágico, e os analíticos poderiam exigir de Nietzsche (e sobretudo dos nietzschianos!) que fossem mais cuidadosos nas suas afirmações sobre o que significa “dizer Sim incondicionalmente à vida”, sob pena da questão toda escorregar para âmbitos de experiências difíceis de ser filosoficamente resgatados. Porque se o “Sim incondicional à vida” não se deixa elucidar linguisticamente, o que poderá ser? Não será, afinal das contas, um Sim religioso? Vejamos isto, para concluir.

### 3.2. *Contra-ataque: crítica do afirmativismo nietzschiano*

Qualquer alegação de que “afirmar a vida” não seria “fazer um juízo sobre ela” ou de que “mesmo a negação da vida é, afinal das contas, uma afirmação”, ou de que “tudo é afirmativo”, deve levar perigosamente para um Sim Originário, para um Afirmativo Primeiro, com inevitáveis ressonâncias religiosas. Kant aceita a vida como expansividade de uma maneira meramente constatativa, sem qualquer posicionamento “afirmativo” ou “negativo”. *Que a vida deva ser aceita por dever, e não por inclinação, não habilita a encontrar na filosofia moral kantiana qualquer “condenação da vida”, como a leitura nietzschiana standard parece sugerir.* A vida como expansividade simplesmente compõe um dos elementos da situação trágica em que o homem moral se encontra desde sempre. *Kant não recomenda nem o amor nem o ódio à vida, e portanto não somos obrigados a afirmá-la ou negá-la.* A vida moralmente assumida não é uma “negação da vida”, mas somente uma particular maneira de lidar com ela.

A sobriedade kantiana neste ponto parece muito mais apropriada para o homem forte e seguro de si, e, sobretudo, muito mais longe de qualquer tentação religiosa. A morte nietzschiana de Deus, pelo contrário, é tão espetacular quanto a sua afirmação cristã. A morte kantiana de

Deus é tão pouco sensacionalista, que custa não aceitá-la como desenvolvimento completamente natural da vida racional de um homem. A pureza da religião consiste, segundo Kant, na sua vinculação com a ação moralmente regradada, e não com a existência de figuras históricas determinadas (como a de Cristo), das que só as pessoas fracas precisam, como reforço de sua ação. De todas formas, embora não seja moralmente necessária, a figura de Cristo aparece na obra de Kant vestida com as cores do mais extraordinário heroísmo moral (Cf. Kant, *Die Religion innerhalb die grenzen der blossen Vernunft*, Werke, Band 7, B 79, A 73, e B 108, 109, A 101, 102). Embora Nietzsche se oponha à apresentação de Cristo como um herói (AC/AC, § 29), precisamente aquilo que Nietzsche admira em Cristo acaba sendo o fato dele ter sido *um mestre da restrição vital, do momento minguante da vitalidade*: “O que distingue o cristão não é uma fé: o cristão age; distingue-se por um outro modo de agir. Distingue-se em que não oferece resistência, nem com palavras nem com o coração, a quem lhe faz dano (...) aquele que não fica bravo contra ninguém nem despreza ninguém, que não se deixa ver nos tribunais nem reclama de nada...” (*idem*, § 33). Kant e Nietzsche concordam em que é Cristo quem viveu e morreu segundo essa força exuberante e subversiva da vitalidade, e não, certamente, os cristãos (*idem*, p. 208, 211).

A auto-sustentação da ação moral é a peça-mestra do ateísmo kantiano, ao mostrar que Deus é totalmente dispensável, que a sua existência não possui a menor influência na motivação interna da vontade, no sentido indicado pela lei moral (*Die Religion*, Band 7, B 215, A 202, B 233, 234, A 219, 220). Aqui acontece algo mais radical do que a morte de Deus: a prova da sua não-necessidade. Não há afirmação nem prévia nem posterior a esta morte transcendental: trata-se de uma negação radical, que afeta a própria origem da crença em Deus, na medida em que ultrapasse a esfera prática do dever. Como grande crítico do cristianismo estatutário e mediocrizante, o homem forte kantiano não seria menos derrotado pelos “escravos da moral”, pelos cristãos pusilânimes e burocráticos, do que o homem forte nietzschiano.

Pelo contrário, a negação de Deus *não é* tão radical no pensamento de Nietzsche. Trata-se de uma morte de Deus conservando todo o afirmativismo religioso<sup>(11)</sup>. Isto é manifesto na idéia do Eterno Retorno e da aconselhada atitude do Amor Fati. Como suposta tese cosmológica, a idéia do Eterno Retorno é insustentável. Hoje sabemos que o mundo teve um começo, e que vai acabar alguma vez<sup>(12)</sup>. Isto não quer dizer que a ciência moderna tenha demonstrado que o mundo deva ter um fim, no sentido de um *télos*, uma finalidade. Em várias exposições do Eterno Retorno, a tese de que o mundo não terá um fim (ou seja, que não acabará nunca) confunde-se falaciosamente com a tese de que o mundo não tem um *télos*, um objetivo. Certamente, pode-se dizer que o mundo carece de uma finalidade, mas isso não implica em dizer que não terá um fim, no sentido de uma morte. O mundo acabará alguma vez, sem nunca ter tido uma finalidade: seu acabar não terá sido seu *télos*. Ao acabar, simplesmente explodirá, não terá “consumado” coisa alguma<sup>(13)</sup>.

Mas se o Eterno Retorno não é cientificamente defensável, o que ele é? Uma idéia regulativa? Mas isso não é possível, pela rejeição nietzschiana do dualismo sensível-inteligível, e, presumivelmente, do dualismo constitutivo-regulativo, vinculado com o primeiro. De todas formas, o Eterno Retorno tem sido considerado como uma espécie de “imperativo moral” (Marton 8, p. 208). Mas nesse caso, qual a vantagem de dizer: “Vive de tal modo que queiras viver novamente tudo outra vez” sobre dizer, por exemplo: “Vive de tal modo que queiras ser julgado, no final dos tempos, por um Juiz Supremo que vê dentro de teu coração” ou “Vive de tal modo que queiras que tua máxima possa transformar-se em lei universal”? Se o Eterno Retorno não é algo que realmente acontece, mas apenas uma idéia, o mesmo poderá dizer-se do Juízo Final. Por que Nietzsche seria um filósofo diferente dos outros? Por que ler o *Zaratustra* e não a Bíblia?

Se fôssemos entrar no mérito destes imperativos, a idéia do Eterno Retorno e o *Amor Fati* não levariam a melhor parte, se os julgássemos de acordo com seu poder de secularização de categorias compreensivas do mundo. Nessas idéias nietzschianas podem detectar-se alguns dos vícios mais típicos de qualquer afirmativismo religioso: (a) esca-

motear das componentes negativas da vida (a dor, a morte), (b) efeito consolador, (c) transformação do necessário em virtude. Os expositores de Nietzsche insistem em que a dor e a morte estão sempre presentes no trágico nietzschiano. Seja! Mas a palavra final deverá ser afirmativa! A dor é exorcizada na sua repetição eterna, na “afirmação da adversidade”, no querer que também as dores voltem eternamente (Cf. Nascimento 3, p. 109). Mas a obra-prima da ocultação afirmativa se dá no caso da morte. Nietzsche aponta para uma vida puramente afirmativa que, em seu movimento expansivo insaciável, “esquece” totalmente de sua mortalidade, de tal forma que a morte a surpreende em pleno exercício da vitalidade. A morte, sendo concebida como algo que lhe acontece ao ser vivo no seu próprio movimento natural de expansão, é escamoteada como algo com o qual o ser vivo teria que se incomodar<sup>(14)</sup>. Em lugar de suprimir-se a morte ao modo transcendente cristão, em benefício de uma ultravida, ou de uma vida após a morte, Nietzsche suprime-a de modo imanente, em benefício de uma vida que se esgota em si mesma. Mas ambos procedimentos, transcendente ou imanente, são igualmente afirmativos, negando-se ambos a “tratar com a morte”.

Muitos expositores de Nietzsche insistem em que a idéia do Eterno Retorno não é per se consoladora. Na verdade, dizem, a mesma poderá produzir horror ou empolgação, desesperar ou gratificar (Marton 8, p. 206). Mas na idéia de “retorno”, por mais que se trate do retorno do sofrimento e da dor, está presente a poderosa idéia do “não morrer”, de ignorar a morte, de “estar aqui outra vez”, de não desaparecer totalmente. O próprio Nietzsche apresenta a idéia como se a mesma fosse aterradorizante, mas não consegue esconder seu entusiasmo (*id.*, *ibid.*, p. 205). O Eterno Retorno não promete, como o cristianismo, um mundo melhor, mas promete um mundo. Embora não se trate de um mundo bom, é bom que se trate de um mundo, de qualquer mundo. *A idéia de “retorno” é visceralmente consoladora, se se entende o consolo não como ligado à promessa do bom ou do melhor, mas como a expectativa de não acabar completamente, mesmo que esse não acabar não seja bom.* Trata-se de um ataque frontal contra o nada. Perde-se a vida eterna, mas se atinge a eternidade do instante. A terra torna-se divina e reli-

giosa a sua afirmação. O que é suprimido é a transcendência, não o afirmativismo religioso.

Por que o *Amor Fati* não seria uma atitude de resignação? Em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche tem insistentemente acusado os cristãos de transformarem sua própria fraqueza e impotência em mérito, a humilhação em humildade, o medo em caridade. Mas não há isto mesmo, e em abundância, na recomendada atitude do *Amor Fati*? Não é este, o “amor ao que é e como é”, ao tempo e ao passado, o paroxismo da transformação da impotência em mérito? Aceitar o dado como tal é o que somos obrigados a fazer, de qualquer forma, não é uma escolha nossa! “Amar nosso destino” é uma maneira quase inevitável de enfrentá-lo, se não quisermos ser destruídos por ele. Não poderíamos viver muito tempo odiando o nosso destino! Trata-se de um outro estilo de fuga, não transcendente, mas uma fuga para o interior do mundo, uma desesperada busca de sentido para aquém, não mais para além do mundo, uma poderosa religião imanente e pagã, com sua própria metafísica do tempo e seu próprio amém afirmativo.

Sendo isto assim, voltemos para a nossa tese principal, que a moral kantiana seria trágica num sentido formalmente nietzschiano. Ela é trágica num sentido vitalista, por desenvolver-se plena e heroicamente segundo uma vitalidade restritiva (porém, não “decadente”). O conteúdo dos imperativos kantiano e nietzschiano é certamente diferente, mas ambos são vitalmente exercitados: a ética kantiana não tem aquele “automatismo” obediente que a leitura standard supõe. Isto supõe entender a vida em sentido plenário e múltiplo, sem admitir-se uma “definição” unilateral da mesma. Não se poderia alegar que isso deturpa a noção nietzschiana do trágico, porque vimos que a vinculação que Nietzsche faz entre trágico e afirmativo não está *vitalmente* justificada. Kant não estaria interessado em adotar uma noção de trágico que pudesse escorregar novamente para o religioso, já superado pela crítica. Por conseguinte, a moral kantiana pode ser dita nietzschiana num sentido vital pleno, sem o compromisso injustificável do trágico com o afirmativo.

## *Palavras finais*

*Contra kantianos.* A tendência atual na hermenêutica kantiana, sobretudo na Alemanha, tem sido exatamente a contrária da tentada neste trabalho: nas obras de Habermas, Apel, Hare, Rawls, Patzig e Tugendhat, entre outros, assistimos a diversas tentativas de reconstrução do imperativo kantiano *com total exclusão dos componentes trágicos do pensamento ético de Kant*. Todos estes autores explicitamente distinguem dois Kant: o Kant do imperativo categórico e o Kant da noção forte (“transcendental-metafísica”) de razão, e tentam ficar com o primeiro descartando o último. Trata-se de um Kant domesticado (num sentido semelhante ao de Benjamin Constant?), um Kant “responsabilizado” e “atento às conseqüências”. *Mas sem transcendentalismo e sem distinção sensível-inteligível não há mais ética kantiana*, as pretensas “reconstruções” são de fato novas construções, que tentam conservar a autoridade kantiana sem sua substância. Trata-se de uma tentativa de saltar por cima dos pensadores pulsionais e hipercríticos do século XIX (Schopenhauer, Nietzsche, Freud) para buscar inspiração no século das luzes numa época conturbada. Tentei mostrar neste texto que tal esforço será inútil, que num filósofo autenticamente grande o componente trágico é inevitável: não precisaremos “passar de Kant para Nietzsche” para atingir o trágico da moral, porque este elemento já deverá estar presente em Kant.

**Abstract:** In this paper I develop some ideas taken from my book *Crítica de la Moral Afirmativa* (Barcelona, 1996). I intend to advance here a defense of kantian morality on nietzschean grounds, against standard approach which persistently considered kantian morality as vitally decaying and nihilist. This defense must put in evidence, on the other hand, the relevance of the philosophical viewpoint opened by Nietzsche for the first time. I display these ideas along three semantic statements: contrafactual character of intelligible world, semantic rigidity of categorical imperative and dual character of judgments about life. This type of procedure is to be included in a more comprehensive program of analytical reading of non-analytic philosophers (as Nietzsche, Freud and Heidegger).

**Key-words:** life – affirmative – negative – tragedy – language.

## Notas

- (1) Cfr. NIETZSCHE, *Die Fröliche Wissenschaft*. aforismo 344 (KSA, vol. 3, p. 574), *Der Antichrist*, aforismo 24 (KSA, vol. 6, p. 192). Também Marton 8, p. 177.
- (2) Kripke Saul, “Naming and Necessity”, p. 266-7.
- (3) *Kritik der Praktischen Vernunft, Werke*, vol. 6, A 156.
- (4) *Grundlegung*, BA 47-8.
- (5) Kripke Saul, “Naming and Necessity”, p. 298 em diante.
- (6) “... formalismo moral tanto em Nietzsche quanto em Kant. Nem um nem outro nos vendem um catálogo de valores; ambos nos convidam para uma valoração crítica e criadora” (Reboul 11, p. 73; tradução minha). Cf. também Marton 9, p. 208.
- (7) Cf. Marton 8, p. 86-8; Reboul 11, p. 64-5.
- (8) Cf. *Der Antichrist*, KSA, vol. 6, p. 177).
- (9) “Toda proposição apresenta algo como real, mas algo que, em princípio, poderia não o ser. Assim, lembra Aristóteles, *tudo o que se pode afirmar pode-se negar e vice-versa* (grifos meus). É essa possibilidade que confere sentido (significação) ao enunciado, na medida em que confere sentido (significação) ao ato enunciativo que ele veicula – definido, como todo ato, por um fim visado: representar a realidade. (Quem enuncia visa o ser, diz o Estrangeiro no Sofista, como o arqueiro visa o alvo)”. Lopes Dos Santos Luiz Henrique, “A essência da proposição e a essência do mundo” (em Wittgenstein 11, p. 22).
- (10) Nascimento 3, “O significado trágico do Sim dionisíaco nem afirma, nem nega. É uma perspectiva imposta pela intensificação própria das forças para o sentido”, p. 122). Cf. também: “O sim é dito antes do julgamento ou ato” (*id.*, *ibid.*, p. 124). Cf. também DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*, Cap. V, p. 10-2, onde grande parte do que se diz sobre afirmação e negação é absurdo, se considerado de um ponto de vista estritamente proposicional.
- (11) O teólogo Hans Küng tem qualificado como religioso qualquer tipo de afirmativismo, definindo o ateísmo não como a negação de Deus, mas como uma negação do que chama “confiança na realidade”, no ser, na vida, na existência, mostrando que qualquer Sim incondicional pode ser legitimamente considerado como religioso. Cf. Albert 1, p. 24.
- (12) Cfr. Weinberg 12 e Reboul 11, p. 114-5, 117-8.
- (13) “Não houve momento inicial, *pois* à vontade de potência não se pode atribuir nenhuma intencionalidade; tampouco haverá instante final, *pois* a ela não se deve conferir caráter teleológico algum” (Marton 9, p. 214; grifos meus). Aqui se passa permanentemente de “fim” como ponto final para “fim” como télos.

- (14) Já em *A gaia ciência*, Nietzsche se maravilha e congratula de que a morte, sendo a única certeza comum a todos os homens, não constitua uma fraternidade entre eles: “Advirto com alegria que os homens se resistem em absoluto a conceber a idéia da morte e eu gostaria contribuir a fazer-lhes cem vezes mais digna de ser meditada a idéia da vida” (*Die Fröhliche Wissenschaft*, Aforismo 278. KSA, vol. 3, p. 523).

## Referências Bibliográficas

1. ALBERT, Hans, *Miseria de la Teología*. Barcelona: Editorial Alfa, 1982.
2. CABRERA, Julio, *Crítica de la Moral afirmativa*. Barcelona: Gedisa, 1996.
3. DO NASCIMENTO, Miguel Antonio, *Interpretação do trágico em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, mimeo, 1994.
4. \_\_\_\_\_. “O trágico, a moral, o fundamento”. In: *Cadernos Nietzsche*, 4, 1998.
5. KANT, I. *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
6. \_\_\_\_\_. “Sobre um suposto direito a mentir por amor à humanidade” In: KANT, *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985 (2ª ed., bilingüe).
7. KRIPKE, Saul, “Naming and Necessity”. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
8. MARTON, Scarlett, *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

9. \_\_\_\_\_. “O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?” In: NOVAES, A. (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
10. NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Kritische Studiensausgabe [KSA] COLLI Giorgio, MONTINARI,azzino (eds). 15 vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-78.
11. REBOUL, Olivier, *Nietzsche, critique de Kant*. Paris: PUF, 1974. (Tradução espanhola: *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Anthropos, 1993).
12. WEINBERG, Steven, *Os três primeiros minutos do universo*. Lisboa: Gradiva, 1987.
13. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.