

## A crítica de Habermas ao pensamento de Nietzsche e o outro da razão

Carlos Henrique Machado<sup>1</sup>

**Resumo:** Em *O discurso filosófico da modernidade* (1985), Habermas procura lançar as bases de uma filosofia como saber do universal por meio de uma crítica da razão instrumental moderna, em nome de uma racionalidade comunicativa que recorre à ética do discurso, a uma pragmática da ação comunicativa e ao entendimento intersubjetivo. Embora Habermas leve adiante as críticas a um tipo de racionalidade que enclausurou os modernos, ele quer preservar o vigor do impulso modernista de um espírito universalizante e utópico. Por isso, o autor irá atacar as investidas de um pensamento de inspiração nietzschiana que pretende realizar uma ruptura com os ideais iluministas de uma razão autônoma e de uma moral que se defina a partir de um imperativo categórico. Pretendemos, então, verificar a consistência da crítica de Habermas ao pensamento de Nietzsche e avaliar, ao mesmo tempo, se, contrariamente ao que pensa Habermas, é legítima uma crítica radical de inspiração nietzschiana que queira transmutar a racionalidade moderna ocidental como única saída para a clausura da razão e para uma completa transvaloração sob o ponto de vista da vida dos homens no mundo.

**Palavras-chave:** Habermas; Nietzsche; modernidade; razão; subjetividade; trágico.

**Abstract:** In *The philosophical discourse of modernity* (1985), Habermas seeks to lay the foundations of a philosophy as knowledge of the universal, through a critique of modern instrumental reason in the name of a communicative rationality that resorts to the ethics of discourse, to a pragmatic of communicative action and intersubjective understanding. Although Habermas carries out criticism of a type of rationality that has enclosed the moderns, he wants to preserve the vigor of the modernist impulse of a universalizing and utopian spirit. That is why Habermas will attack the onslaught of a Nietzschean-inspired thought, which intends to break with the Enlightenment ideas of an autonomous reason and of a moral that is defined based on a categorical imperative. We intend, then, to verify the consistency of Habermas to Nietzsche's thought and to evaluate, at the same time, contrary to what Habermas thinks, a radical critique of Nietzschean inspiration that wants to transmute modern Western rationality as the only way out of the cloister of reason and a complete transvalue under the point of view of the lives of men in the world.

**Keywords:** Habermas; Nietzsche; modernity; reason; subjectivity; tragic.

### 1. Introdução

Se, numa primeira crítica ao pensamento de Nietzsche, em especial nas páginas do posfácio de *Sobre Nietzsche e outros ensaios* (1968), Habermas afirma que o pensamento de Nietzsche perdeu por completo sua capacidade de contágio, será dezessete anos depois que o autor da escola de Frankfurt, em *O discurso filosófico da modernidade*

---

<sup>1</sup> Mestrando pela FLUP (Faculdade de Letras da Universidade do Porto). E-mail: petrus166@gmail.com.

(1985), irá reconhecer a influência do pensamento nietzschiano que teria lançado as bases para o pensamento pós-moderno, agrupando como seus herdeiros pensadores tão diversos como Heidegger, Foucault, Derrida, Bataille e outros, que se aproximam dele a partir de um tipo de crítica a que se dedicam. Para Habermas, Nietzsche operou uma crítica radical que abandona os pressupostos de uma dialética do Iluminismo, em especial os seus conceitos de razão e de subjetividade, o que o faz duvidar que a modernidade possa criar os seus padrões a partir de si própria. Isso leva Nietzsche a buscar, para além do espírito da época moderna, elementos que possam sustentar os pressupostos de novos tempos. A crítica nietzschiana inauguraria um tempo que nega o espírito moderno e que assume o caráter de uma nova época, trazendo o germe de um pós-modernismo que Habermas irá atacar. Se, diante da fragmentação do sujeito moderno, as tentativas de recuperar a intuição da totalidade ética falharem por não delimitarem o espaço de uma comunidade de comunicação sob obrigação de cooperação, não seria rompendo com o espírito moderno, como se propunha a crítica de caráter nietzschiana, diz Habermas, que se poderia recuperar o paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e ouvir. Uma ação comunicativa seria a única capaz, segundo Habermas, de superar o esgotamento do paradigma da filosofia da consciência. Podemos situar a modernidade a partir das transformações históricas ocorridas na estrutura das sociedades do ocidente a partir do século XVIII, sobretudo a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa. A passagem ao período moderno é marcada pelo reposicionamento do homem em sua cultura, com base numa nova visão do mundo calcada nos pressupostos de uma razão que se tornou tribunal de um sujeito autônomo e autorregulador. A racionalização das visões da realidade se afasta dos contextos religiosos e metafísicos, gerando o desencantamento de mundo, quando surgem as esferas autônomas de valores, sendo uma cognitiva, possibilitando o surgimento das ciências, e outra, da moral, referente ao universalismo ético e aos sistemas jurídicos. O que entra em crise na modernidade é a convicção de que a razão é um princípio unificador válido no mundo racionalizado da economia capitalista, do Estado burocrático moderno, das esferas de valor da ciência, da arte e da moral. O homem moderno teve de aprender a viver a partir da fragmentação de valores, buscando um sentido para a sua vida por si próprio, sem que uma concepção de mundo unificadora pudesse fornecer esse sentido. A razão busca o poder unificador que tinha sido da religião, e falha nessa tentativa. A crise da modernidade encontra sua fonte na sua incapacidade de se resolver o problema de como “conciliar o justo com o eficaz, a moral viva com a racionalidade, e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de

uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos”<sup>2</sup>. Se Habermas acredita que a modernidade deveria ser criticada pelos desdobramentos que o desenvolvimento sistemático de uma razão esclarecida assumiu, ele localiza sua investida contra o instrumentalismo dessa razão afirmando a possibilidade de uma ampliação do significado da racionalidade, mantendo o seu conteúdo emancipatório e revelando o sentido profundo que esta havia assumido no Iluminismo, confrontando esse sentido com a racionalidade do tipo científico, reduzida ao seu uso instrumental, estratégico e técnico.

A forma como o sujeito moderno passou a representar o mundo que chegava aos seus sentidos estava firmada na confiança e na autonomia de um ente soberano nas decisões de sua consciência, na eficiência dos acordos tácitos de comportamentos sustentados pelo imperativo categórico que direcionavam suas ações e nas leis de uma natureza escrutinada pelos paradigmas de uma axiomática levada à instância última de crença definitiva no progresso do conhecimento. As representações do ponto de vista desse sujeito refletiam as imagens do mundo nos suportes de um olhar formatado pelas molduras de uma consciência que afirmava com vigor a unidade do indivíduo e a universalidade do sítio de sua visão. O “novo homem”, universal, consciente de si e de sua capacidade de conhecimento da “verdade” e autônomo em suas ações, formara-se pela ênfase do poder das categorias racionais de afirmar as correspondências sensíveis e ideais, com vistas a encontrar no mundo a ordem que estabelecera em sua consciência nas soluções das questões suscitadas nas esferas da ciência, da moral e da arte. A consciência ficou a cargo de mediar o encontro do sujeito com as verdades claras e distintas dos significados. Por meio das adequações de verdade, evitava-se o erro, contribuindo assim para a evolução dos indivíduos nos seus mundos construídos a ferro, sangue e razão. A reivindicação de um sentido último para a história da relação dos “animais racionais” com o mundo que se erguera à sua volta era a alvorada de um renascimento que fez dos entes dotados de razão sujeitos modernos que empurraram o infinito para o mais alto dos céus e as trevas da obscuridade para o mais fundo dos abismos. Contudo, a objetividade de uma consciência universal livre não foi capaz de dar conta das contradições estabelecidas na dimensão das trocas materiais em seus sistemas econômicos e políticos, e pela forma que estas foram reproduzidas na dimensão de sua ciência, moral e arte. A autocompreensão de um indivíduo em luta com a natureza no caminho de sua autopreservação sedimentou um lugar para o sujeito que conhece e age a partir dos

---

<sup>2</sup> PERINI, Marcelo. A modernidade e sua crise. Belo horizonte: *Síntese Nova Fase*. V. 19 N. 57, p.p 161-178, 1992, p. 171.

pressupostos de uma razão que estabeleceu os critérios de reprodutibilidade material e simbólica, compreendidos num sistema de valores múltiplos. Os fundamentos dessa autocompreensão deveriam ser expressos por instituições que dessem conta das escolhas desses indivíduos nas suas relações econômicas e políticas e no desenvolvimento de seus acordos de verdade, de justiça e de juízo estético. Porém, a incapacidade de solucionar os conflitos entre a dimensão material e a simbólica é o traço que atravessa a modernidade que Nietzsche irá criticar:

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.<sup>3</sup>

Nietzsche aponta a decadência da razão no ocidente como o triunfo das forças reativas de uma moral de escravos. Ela teria sido, na verdade, a história do declínio de uma civilização no que diz respeito a sua força de afirmar a vida com todas as suas contradições. A perda do espírito trágico conduziu a civilização ocidental a perseguir um ideal ascético que seria a negação da própria vida, que sucumbiria frente ao peso dos valores superiores. Somente o resgate do espírito trágico seria capaz de libertar os homens da ilusão de uma dialética de inspiração socrática portadora de um falso otimismo que julga harmonizar as contradições da existência através de uma racionalidade conciliadora. “Esse elemento otimista que, uma vez infiltrado na tragédia, há de recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisíacas e impeli-las necessariamente à destruição - até o salto mortal no espetáculo burguês?”<sup>4</sup>. Somente o espírito trágico, extravasado em êxtase e alegria, seria capaz de resgatar as contradições e os equívocos da vida, afirmando forças situadas nos subterrâneos da vida moderna:

E se os gregos tivessem, precisamente em meio à riqueza de sua juventude, a vontade para o trágico e fossem pessimistas? (...) E se, por outro lado e ao contrário, os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, tivessem se tornado cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como mais ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo "mais serenojoviais" e "mais científicos"? Como? Poderia porventura, a despeito de todas as "ideias modernas" e preconceitos do gosto democrático, a vitória do otimismo, a racionalidade predominante desde então, o utilitarismo prático e teórico, tal como a própria democracia, de que são contemporâneos ser um sintoma da força declinante da velhice abeirante, da fadiga fisiológica?<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> JUNIOR, Oswaldo Giacóia. Nietzsche e a modernidade em Habermas. *Perspectivas*, São Paulo, v. 16, 1993, p.p 47-65, p. 52

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras 1996, p. 89.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

## 2. Críticas de Habermas à perspectiva nietzschiana

A era moderna giraria, segundo Habermas, primordialmente, em torno do signo da liberdade subjetiva:

Esta realiza-se, na sociedade, sob a forma de um espaço de manobra garantido e do direito privado para prossecução racional dos interesses próprios; no Estado, enquanto participação — por princípio igual em direitos — na formação da vontade política; no foro privado sob a forma de autonomia ética e autoefetivação; no domínio público relacionado com esta esfera privada, finalmente como processo de formação consumado através de apropriação da cultura tornada reflexiva.<sup>6</sup>

Foi o Iluminismo que trouxe a ideia de que toda forma de compreensão deverá ser corrigida por outras melhores. Por isso, “Hegel e os seus discípulos têm de depositar as suas esperanças numa dialética do Iluminismo onde a razão se valida enquanto equivalente do poder unificador da religião”<sup>7</sup>. Segundo Habermas, a principal virtude de Hegel ao lançar os pressupostos da modernidade foi encontrar um elemento autocertificador que desse conta do abandono dos modelos que a precederam e que irá encontrar na subjetividade o seu elemento de relação e de configuração da cultura moderna. Em Hegel, a vontade subjetiva ganha autonomia sob leis universais, “mas é somente na vontade enquanto subjetiva que a liberdade ou que a vontade que é em si pode ser efetiva”<sup>8</sup>. Ainda assim, Habermas reconhece que a tentativa iluminista fracassa no seu intuito de desenvolver um programa de natureza dialética, assim como Hegel e seus discípulos imaginaram, o que requer uma estratégia que deverá tentar mais uma vez retomar o impulso universalizante trazido com a modernidade, porém reinterpretando a emancipação do espírito subjetivo. Contudo, Nietzsche teria optado em romper com essa tradição dialética, deixando de operar uma crítica imanente, que é a alternativa que Habermas persegue na sua teoria do agir comunicativo:

Inicialmente a razão fora concebida como autoconhecimento conciliador, depois como apropriação libertadora e, finalmente, como recordação compensatória, para que pudesse aparecer como equivalente do poder unificador da religião e superar as bipartições da modernidade a partir das suas próprias forças motrizes. Fracassou por três vezes esta tentativa de talhar o conceito de razão à medida do programa de um iluminismo em si

---

<sup>6</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1998, p. 89.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.90.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 28.

mesmo dialético. Nesta constelação, Nietzsche só tem uma alternativa: ou submete mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente — ou abandona o programa na sua globalidade. Nietzsche opta pela segunda via — renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e destitui a dialética do iluminismo.<sup>9</sup>

Mas Habermas observa que, apesar de a tradição que se seguiu a Nietzsche operar por demolição do edifício conceitual hegeliano, seus pressupostos continuam dependentes do conceito hegeliano de modernidade e da autocompreensão moderna, disfarçando sob a capa do pós-iluminismo sua identificação com a tradição do contra-iluminismo. Como saída para o conceito de modernidade racional, Nietzsche proporia o retorno estético ao mito grego que foi dissolvido pela racionalização da cultura moderna e que deveria ser resgatado. Nietzsche se utilizaria dos recursos da razão histórica para depois abandoná-los em nome do “outro da razão” assentado no mito: “[u]ma mitologia esteticamente renovada deverá soltar as forças de integração social cristalizadas na sociedade concorrencial. Descentralizará a consciência moderna e abri-la-á às experiências arcaicas”<sup>10</sup>. Se os românticos já tinham reivindicado a experiência estética de Dionísio como figura singular de interpretação histórica, que podia trazer em si uma expectativa messiânica e manter viva a esperança de rejuvenescimento e não um processo de destruição do Ocidente, para Habermas, é em Nietzsche que o recurso a Dionísio leva à perda dos limites dos indivíduos, das suas formas cognitivas e dos princípios da razão. Esse retorno dionisíaco de Nietzsche levaria à experiência estética de um abismo de esquecimento contra o mundo, contra o conhecimento teórico e contra o agir moral, numa demarcação do indivíduo na fusão com uma natureza amorfa, interior e exterior. Segundo Habermas, Nietzsche teria iludido a si mesmo quando fez do dionisíaco uma negação do momento da razão que valida a si mesmo na conexão com a razão teórica e prática, empurrando-o para o irracional metafisicamente transfigurado. Quando Nietzsche infere que, por trás das exigências aparentemente universais de validade, escondem-se as exigências subjetivas de poder das apreciações de valor, ele pretende expugná-la como uma vontade supra-subjetiva manifesta nos processos anônimos de subjugação. O caminho seria o retorno de Dionísio e da vontade de potência incorrompida pelo niilismo da razão centrada no sujeito, que para Habermas é uma experiência estética hipostasiada do outro da razão, ao mesmo tempo que denuncia uma auto-refutação quando propõe que esse outro seja a verdade de sua própria filosofia:

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 93.

Desta forma, a filosofia nietzschiana oscilaria entre duas estratégias: por um lado, sugere a possibilidade de uma contemplação artística do mundo realizada com meios científicos, mas numa atitude anti-metafísica, anti-romântica, pessimista e céptica. Uma ciência da história dessa espécie, por estar ao serviço da vontade de poder, poderia escapar da ilusória fé na verdade. Todavia teria de pressupor a verdade dessa mesma filosofia. Por outro lado, afirma a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensamento metafísico, sem, contudo, renunciar a ser ela mesma uma filosofia. Assim, para Habermas, a filosofia nietzschiana cai numa auto-refutação, pois que não consegue satisfazer, ao mesmo tempo, as exigências de objetividade científica e cumprir o programa de uma crítica total da razão.<sup>11</sup>

A crítica radical da modernidade operada por Nietzsche, que elege o “outro da razão”, segundo Habermas, cairia num irracionalismo desagregador, obliterando qualquer possibilidade de universalidade e de plausibilidade, o que representaria um retrocesso em relação às conquistas da modernidade. A investida crítica de inspiração nietzschiana, que pretende desconstruir o edifício conceitual moderno e seu paradigma da autoconsciência e da autorreferência, escavaria um lugar do sujeito do conhecimento que, no entanto, não servirá à construção de uma intersubjetividade comunicante que Habermas persegue. Segundo ele, tal subjetividade permaneceria, em Nietzsche, como um sujeito que age e conhece solitariamente pelo paradigma do entendimento, não sendo aberto para uma relação intersubjetiva. Além disso, Habermas considera que tal tipo de crítica não conduz efetivamente para fora da filosofia do sujeito, e por isso haveria de se voltar “àquela alternativa que Hegel, em Jena, tinha menosprezado — a um conceito da razão comunicacional, o qual expõe a dialética do iluminismo a uma outra luz”<sup>12</sup>. Se a crítica de inspiração nietzschiana buscava questionar os pressupostos da racionalidade moderna, eram ainda sobre esses pressupostos mesmos que ela se apoiava. Se Nietzsche irá perseguir uma subjetividade descentrada, liberta dos imperativos da utilidade e da moral, como fuga da modernidade, tal desconstrução continuaria dependente do espírito moderno para sua realização:

Nietzsche deve o seu conceito de modernidade, desenvolvido numa perspectiva de teoria do poder, a uma crítica desmascaradora da razão que se coloca a si própria fora do horizonte da razão. Esta crítica dispõe de uma certa sugestividade, pois apela, pelo menos implicitamente, a padrões bebidos nas experiências fundamentais da modernidade estética.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> MENDES, Daniel. *A crítica de Habermas a Nietzsche: um olhar nietzschiano sobre a filosofia Habermasiana*. Dissertação (Mestrado em Filosofia Contemporânea) Universidade de Nova Lisboa, Setembro de 2011, p. 25.

<sup>12</sup> HABERMAS, J. Op. Cit., p. 80.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 101.

Se, por um lado, Habermas acusa Nietzsche de ter hipostasiado o “outro da razão”, por outro lado ele afirma que, por ser autorreferencial, a crítica nietzschiana rói seus próprios alicerces, tratando-se de uma crítica da ideologia que critica seus próprios fundamentos. Além disso, o escape da teoria nietzschiana para fora das ficções atribuídas aos elementos modernos, a exemplo da razão centrada nos sujeitos cognoscentes e moralmente ativos, passa pela “vontade de potência incorrupta”, o que para Habermas é apenas uma versão metafísica do princípio dionisíaco. A partir daí, Nietzsche pôde conceber um niilismo no presente como “a noite da lonjura dos deuses”, que um dia, quando a luz regressar, trará de volta a redenção. A crítica nietzschiana, segundo Habermas, prosseguiu de duas maneiras: na perspectiva do cientista cético que pretendia desocultar a perversão da vontade de poder; e na revolta das forças reativas e na gênese da razão centrada no sujeito como método antropológico, psicológico e histórico, encontrado em Bataille, Lacan, Foucault e seus sucessores. Além disso, na perspectiva do crítico-iniciado da metafísica que reivindica um saber específico, ela segue a pista da filosofia do sujeito, desde a gênese aos primórdios pré-socráticos, tendo Heidegger e Derrida seus representantes. Um ponto importante a se observar é a perspectiva de Habermas segundo a qual o pensamento de linhagem nietzschiana seria um racionalismo camuflado como o “outro da razão”, que não encontra suporte senão nos fundamentos da própria racionalidade. Se Nietzsche não era original no seu esteticismo que evocava o retorno de Dionísio, como fizeram os românticos, o que destacou o pensador do *Zarathustra* como a principal influência que deu os contornos de um novo pensamento na modernidade foi o anseio de não “rejuvenescer” a era tida como moderna, mas sim de se despedir dela, renunciando ao seu conteúdo emancipador. Contudo, se ele invocara o “outro da razão” a partir de uma crítica que se colocara fora dessa mesma razão, isso seria algo no mínimo ambíguo, uma vez que apelaria a critérios não desvinculados da modernidade da qual quer se livrar. Mas a questão é que o projeto de Nietzsche de renunciar ao conteúdo emancipatório da modernidade, segundo Habermas, levaria a um irracionalismo metafisicamente transfigurado que obliteraria qualquer tentativa de uma racionalidade autorreflexiva que pudesse estabelecer critérios para os imperativos da utilidade prática e da moral e suas implicações no mundo da vida:

Com Nietzsche a crítica da modernidade renuncia pela primeira vez à preservação do seu conteúdo emancipatório. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absoluto outro da razão. E como contra-instância à razão, Nietzsche invoca as experiências de auto-



desocultação, relegadas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada, liberta de todos os constrangimentos da cognição e da teleo-atividade de todos os imperativos da utilidade e da moral.<sup>14</sup>

A formação da vida tomada por Nietzsche como fenômeno estético, segundo Habermas, retira qualquer possibilidade da existência de fenômenos morais que possam se fundamentar em critérios de uma razão autônoma e autorreflexiva capaz de validar a vontade estratégica de sujeitos individuais abandonada à fruição da vontade de poder:

A profunda crueldade e a dor são tidas, tal como o prazer, como projecções de um espírito criador que se abandona irreflectidamente à fruição dispersa do poder e da arbitrariedade das suas configurações aparentes. O mundo aparece como um tecido de simulações e interpretações não fundamentadas por qualquer propósito ou texto.<sup>15</sup>

A essa altura, já podemos colocar as seguintes perguntas: será que, ao se levantar contra o modelo de razão que se forjou no ocidente, o caminho de Nietzsche leva a um niilismo que nega a possibilidade da construção de qualquer tipo de ética? A escolha do retorno ao mito e à potência dionisíaca seria um mero esteticismo que conduz a uma subjetividade que age e conhece solitariamente, sem a possibilidade do desenvolvimento de uma intersubjetividade que fortaleça as relações dos indivíduos no mundo da vida?

### 3. Em defesa de nietzsche

Se, para Habermas, haveria espaço para uma reinterpretação da dialética do Iluminismo, mantendo o potencial rejuvenescedor do seu espírito crítico, para Nietzsche só uma completa transvaloração será capaz de pôr fim à decadência do pensamento que se instaurou a partir de Sócrates, o grande inimigo de Dionísio, e se estendeu até a era moderna:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates (...) E agora não vamos ocultar de nós mesmos o que se acha oculto no regaço dessa cultura socrática! O otimismo que se presume sem limites! Agora é mister não se assustar, se os frutos desse otimismo amadurecem, se a sociedade, levedada até as suas camadas mais baixas por semelhante cultura, estremece pouco a pouco sob efervescências e desejos exuberantes.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F. Op. Cit., p.108

Nietzsche se opôs, radicalmente, a uma tradição filosófica que se afirmara a partir de Sócrates e que se estendeu ao pensamento moderno a partir de uma postura de negação da vida e de suas forças afirmativas, submetendo os homens a ficções levadas a termo pela metafísica e pelo cristianismo. A vida, segundo ele, passou a ser julgada, medida e limitada por valores transcendentais que precisariam ser transmutados através de um pensamento demolidor, e ele irá encontrar na referência aos pré-socráticos um elemento unificador da vida e do conhecimento. De acordo com Nietzsche, como afirma Deleuze, “a história da filosofia, dos socráticos aos hegelianos, continua a ser a história das extensas submissões do homem, e das razões que ele se dá para as legitimar”<sup>17</sup>. O estatuto da razão na modernidade, a autonomia do sujeito cognoscente e a crença na universalização dos procedimentos pelo espírito são confrontados por Nietzsche como mutiladores da realidade e sua diversidade, o que o faz constatar que a razão, ao contrário de ser libertadora, constitui, na história do pensamento ocidental, uma verdadeira prisão da “verdadeira natureza”, múltipla e descentrada. O caminho seria, então, uma saída para o “outro da razão”, razão ainda não corrompida por suas ficções, que vai ter no arcaico o retorno de uma subjetividade livre das artimanhas da razão e de suas mistificações.

Em *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche irá se levantar contra um tipo de racionalidade que subjuga o indivíduo a partir de sua instrumentalidade e partirá em busca de uma filosofia que seja capaz de se relacionar com a potência da vida em sua genuína expressão. Contra o “socratismo da moral, da dialética, da ponderação e da serenidade, irá contrapor a experiência dionisíaca como desejo de ultrapassar o próprio destino, enfrentando-o, que leva os heróis trágicos a transgredirem os limites da existência, desafiando os valores estabelecidos”<sup>18</sup>. Ao se contrapor contra aquilo que se tornou a razão em seu percurso histórico, Nietzsche não advoga um irracionalismo, mas procura na razão um “outro” que possa funcionar com a plasticidade de uma experiência estética dionisíaca; experiência do êxtase, da embriaguez, da desmedida, do múltiplo de um deus afirmativo em contraste com a fixidez de uma racionalidade como sinal de “decadência” e “lassidão”. O “outro da razão” que Habermas identifica em Nietzsche pode ser entendido como “espírito livre” do Zaratustra e do seu “saber alegre”, em contraste a um “querer escravo”. Um “querer criador” que, por sua natureza, é vinculado

---

<sup>17</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 21.

<sup>18</sup> MENDES, D. Op. Cit., p. 31.

por Nietzsche à virtude do saber trágico, único capaz de transformar o agir e libertá-lo das amarras transcendentais que o tinham subjugado:

Enquanto o homem conduzido por conceitos e abstrações apenas rechaça, por meio destes, a infelicidade, sem granjear para si mesmo uma felicidade a partir das abstrações, enquanto ele se esforça ao máximo para libertar-se da dor, o homem intuitivo, situado no interior de uma cultura, já colhe de suas intuições, além da defesa contra tudo que é mal, uma iluminação contínua e caudalosa, júbilo, redenção.<sup>19</sup>

Nietzsche não se levanta contra a razão que encontrou o seu limiar na modernidade cultural, mas sim contra sua tirania, que a desvirtuou e falhou na tentativa de reconciliar suas próprias fragmentações. Nesse sentido, ele afirma que a existência do mundo só é justificada como um fenômeno estético. A partir da experiência estética, os homens são capazes de diminuir o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si sem necessitar de subterfúgios moralistas, transformando em beleza os horrores da existência. Ao contrário do que sugere Habermas, a crítica radical de Nietzsche não encontra um fim em si mesma, mas pretende encontrar ecos de valores distintos dos que constituíam a história do pensamento no Ocidente em seu caráter reativo. Aí reside o vigor do trágico: na sua capacidade de afirmar a vida em seu conjunto, na tensão entre as forças ativas e reativas, entre Apolo e Dionísio. Tensão que se manifesta como potência de criação. Essa capacidade afirmativa pode ser vista na colocação de Nietzsche no *Zaratustra* sobre as três metamorfoses do espírito, que ele compara ao camelo, ao leão e à criança: o espírito tido como camelo, carregando o peso de valores milenares e a sentença do “tu deves”, contra o qual o leão se revela e quer afirmar sua liberdade. Contudo, a liberdade do leão ainda não será suficiente para criar valores novos, pois sua atitude é uma atitude de negação ao “tu deves” a partir de um “eu quero” pessoal e de uma liberdade voltada a si própria. Somente como criança é que o espírito será capaz de criar novos valores afirmativos, a partir de um novo começar e da transmutação de todos os valores. Esse poder afirmativo é o mesmo que acometeu Ariana no seu encontro com Dionísio, após ter sido abandonada por Teseu. Poder afirmativo de vida livre da submissão da vontade representada pelo retorno a Dionísio, onde o “tu deves” do imperativo categórico em moral é substituído pela potência desejante que atravessa os indivíduos:

---

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra Editora, 2007, p.51.

Dionísio, ao contrário retorna à unidade primitiva, destrói o indivíduo, arrasta-o no grande naufrágio e absorve-o no seu ser original; assim ele reproduz a contradição como dor da individuação, mas resolve-as num prazer superior fazendo-os participar da superabundância do ser único ou do querer universal.<sup>20</sup>

Diferente do que afirma Habermas, a expressão estética em Nietzsche não é um esteticismo que conduz a uma subjetividade solitária, mas uma visão trágica do mundo que escapou a um pensamento que buscava instalar artificialmente um ideal de felicidade. O conceito de trágico em Nietzsche está em busca do domínio do mito, único capaz de afirmar a totalidade da existência em seu amplo aspecto, incorporando tudo aquilo que nela existe de luminoso e sombrio, alegre e doloroso, criativo e destrutivo. Somente a tensão entre aspectos tão diversos poderia levar a um pensamento afirmativo e criador de novas formas de vida, de novos valores e de um novo homem que se opõe à religião, à metafísica e à moral, aceitando a vida em todas as suas manifestações através da abertura utópica de uma nova totalidade ética que reconcilie o homem consigo mesmo, com o outro homem e com a natureza:

Sob a magia elo dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. Espontaneamente oferece a terra as suas dádivas e pacificamente se achegam as feras da montanha e do deserto. O carro de Dionísio está coberto de flores e grinaldas: sob o seu jugo avançam o tigre e a pantera. Se se transmuta em pintura o jubiloso hino beethoveniano à "Alegria" e se não se refreia a força de imaginação, quando milhões de seres frementes se espojam no pó, então é possível acercar-se do dionisíaco. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a "moda impudente" estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só. como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial.<sup>21</sup>

O retorno ao mito dionisíaco, que recupera a potência do pensamento frente às impotentes forças de integração da razão moderna, não é original em Nietzsche. Antes dele, o romantismo já havia saído em busca do messianismo dionisíaco, mas numa proposta que visava a recuperar a autonomia da subjetividade moderna a partir do seu rejuvenescimento. O próprio Nietzsche, num posfácio de *O nascimento da tragédia*, reeditado em 1886, lamenta ter caído na tentação de desenvolver suas ideias iniciais ainda sobre a inspiração moderna, em especial pelos arroubos românticos que teriam

---

<sup>20</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 8.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 31.

obscurificado suas “visões dionisíacas”. O projeto nietzschiano, então, se tornou na firme negação de qualquer possibilidade de reconciliar a esgotada modernidade ocidental, confrontando sua razão com um absolutamente “outro”, num questionamento da objetividade da verdade e numa revisão do conceito de valor que tinha se tornado a prática moderna. Não há como fazer das forças reativas uma potência para vida, daí elas precisarem ser superadas pelas forças afirmativas a partir da vontade de poder. Já em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche definiu vontade como uma relação de impulsos que sustentam a vida. A diferença qualitativa entre as forças ativas e as forças reativas estaria ligada ao *quantum* das forças ao estabelecerem sua relação. Quando o resultado da relação entre as forças pende para o lado reativo, diz-se que essas forças se adaptam, quando pende para o lado ativo, diz-se que essas forças são expansivas e dirigem. Todos os elementos reguladores e adaptadores são reativos e à vitória das forças reativas e da vontade de negar Nietzsche chama de niilismo. Os fracos e os escravos triunfariam não pela adição de sua força, mas pela subtração da força do outro, acarretando um devir-reativo de todas as forças. Por isso seria necessária a transmutação de todos os valores: um triunfo das forças ativas e da afirmação da vontade de poder, aniquilando a moral para libertar a vida da vontade de verdade:

Assim, sob o reino do nihilismo, a filosofia tem como móveis sentimentos negros: um descontentamento, uma angústia desconhecida, uma inquietude de viver – um obscuro sentido de culpabilidade. Pelo contrário, a primeira figura da transmutação eleva o múltiplo e o devir ao mais alto poder: fazem dele um objeto de uma afirmação. E, na afirmação do múltiplo, há a alegria prática do diverso. A alegria surge como o único móbil para filosofar. A valorização dos sentimentos negativos ou das paixões tristes é a mistificação na qual o nihilismo funda o seu poder.<sup>22</sup>

O conceito de vida como vontade de poder, longe de ser um conceito metafísico ou uma categoria hipostasiada, é uma prática que vem resgatar a potência do devir frente à dupla falsificação que se origina tanto nos sentidos quanto no espírito para conservar o mundo em uma imutabilidade, mantendo o valor de verdade para todas as coisas: “[i]mprimir no devir o caráter de ser - essa é a mais elevada vontade de poder”.<sup>23</sup> Volta-se para um mundo múltiplo como que a um jorro ininterrupto de uma imprevisível novidade, de um sujeito que inventa a si mesmo através de uma pulsão para vida derivada da vontade de poder. “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um

---

<sup>22</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 29.

<sup>23</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto.,2011. p. 316.

páthos — esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar...”<sup>24</sup>. A vontade de poder é o meio a partir do qual os corpos se apoderam do espaço pela extensão de suas forças, repelindo tudo aquilo que oblitera essa expansão em prol de uma forma de afeto primitiva, de uma capacidade de não querer se conservar. Vontade de poder, para Nietzsche, é um querer interno da força, o seu elemento genealógico, pulsão criadora de onde toda vida deriva:

A vontade de poder não pode ser separada da força se cair na abstração metafísica. Mas confundir força e vontade é um risco ainda maior, não se compreende mais a força, recai-se no mecanicismo, esquece-se a diferença das forças que constitui seu ser, ignora-se o elemento do qual deriva sua gênese recíproca. A força é quem pode, a vontade de potência é quem quer.<sup>25</sup>

É através do conceito de vontade de poder que Nietzsche traduz a vida na sua tensão primária de forças, a partir da qual ela cresce e se expande. Sua cosmologia coloca esse querer interno como responsável por todo e qualquer modo de vida: “[o] mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível – seria justamente vontade de poder, e nada mais”<sup>26</sup>. O mundo como devir, como aquilo que busca continuamente a metamorfose e não se retém na identidade daquilo que permanece ou se autoconserva; ao contrário, demonstra a multiplicidade das forças em jogo em sua efetuação e expansão. Vida como querer, vida como vontade, vida como vontade de poder. O princípio dinâmico da vontade de poder se distribui na atualização das coisas no mundo e na sua efetuação. Não se trata de uma essência ou de uma condição de possibilidade, mas de um jogo que se desenvolve no interior da vida. Dissimetria original de um jogo de forças em luta no mundo, lugar onde todas as coisas interagem nesse conflito primordial e imanente. Por isso, Nietzsche desloca para o mundo o campo de interpretação da vida que tinha se apropriado da ideia de poder como abnegação da vontade e moralização de costumes. A vida é um jogo cuja potência de autossuperação tende para além do bem e do mal e, por isso, não deve se deixar escravizar por valores mistificados, mas se conduzir por essa abertura de transformação, mutação e atualização para o “homem do futuro”. Essa dinâmica preserva o valor de sua crítica contra a acusação de uma autorreferencialidade, uma vez que ela torna o jogo da criação de valores um deslocamento permanente que alimenta o questionamento da vontade de verdade. A

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 325.

<sup>25</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976, p.26.

<sup>26</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992, p. 43.

criação de novos valores frente ao dogmatismo e à moralidade dominantes não se dá por meio do estabelecimento de um novo fundamento, mas pela mobilidade de um jogo de forças que atualiza a vontade de poder, elemento que mantém a tensão entre as forças como o plano onde desenrola-se uma luta incessante, como pura expressão da vida.

#### 4. Conclusão

O jogo da verdade e do erro encontra no território da modernidade o eixo de uma narrativa que quer dar conta de toda a evolução do processo de conhecimento do mundo pelo sujeito, na medida que visa a alcançar a “verdade total” por meio da consciência que pretende dizer o processo histórico. Se a palavra tinha assumido, para os antigos gregos, a dimensão de desvelamento que separaria a verdade do erro, e se a verdade era considerada, naquele contexto, fruto de uma operação lógica de adequação, a modernidade localiza o surgimento da verdade na negação que suspende e supera suas contradições pelas sínteses que recolhem os instantes da consciência e os transformam em história. A universalidade da história, que comporta os entes finitos, fornece a unidade do mundo dos indivíduos, que são capazes de conferir sentido ao curso da natureza do mundo. A verdade histórica é a verdade da razão. Razão na qual o sujeito se apoia para pensar e dizer a si mesmo e ao mundo à sua volta. O ato de pensar confundido com o ato de existir leva o sujeito a transferir para o mundo e para toda natureza fora de si os elementos que sustentam o seu *cogito*. Se é a linguagem que o permite lançar mãos das imagens arquivadas em sua memória através da abstração que as lança de volta à realidade, o homem passa a estar na linguagem assim como na natureza e na história. Nessa correspondência entre linguagem e *cogito*, o sujeito racionaliza a si e ao mundo através de um mecanismo que pretende não se fundar em nada mais do que nas operações racionais. Nada mais pode escapar desse crivo individual de um sujeito histórico que passa a escrever as leis da natureza e suas leis morais junto com as páginas da evolução histórica de sua radical finitude.

Com a modernidade, a ideia de humanidade começa a assumir um caráter de totalidade abrangente. Nada mais parecia poder deter a descoberta da História Universal. A noção de humanidade universaliza o processo de conhecimento do mundo pelo sujeito, embalado pela crença de que a humanidade era de fato universal e um dado espontâneo. A ideia da autonomia dos indivíduos era reproduzida nas imagens que compuseram os quadros e suas molduras, ocupava as cenas, criava as personagens e escrevia o roteiro

encenado ao longo de uma trajetória na qual as sínteses universais viabilizaram os saltos evolutivos do conhecimento através da reconhecimento dos elementos inscritos em uma racionalidade que construiu os relevos, escavou os vales e consolidou os platôs onde eram produzidos sua história. O sujeito encontra agora o seu pano de fundo na autonomia do indivíduo, que vem regular a convivência de uma sociedade que não mais se apoia em valores absolutos, mas no acordo da universalidade, numa paisagem que mescla todos os matizes imagináveis e a partir daí abre caminho para a perda de um único ponto de vista que dê conta do sítio da visão do sujeito. O conhecimento do mundo como radicalização da finitude acabou relativizando o ponto de vista pela multiplicação das reivindicações formais e produzindo um excesso que terminou por liberar novos mundos singulares, nos quais o sujeito, no fim, perde sua primazia nas relações entre as formas que se insinuam das expressões do mundo. A fragmentação do ponto de vista dos sujeitos na modernidade abriu uma perspectiva que ultrapassa a possibilidade de síntese de uma universalidade que pretendia dar conta dessa diversidade. A necessidade de criar um princípio a partir do qual a razão funcionasse como potência unificadora tinha em conta o princípio de uma subjetividade fragmentada que carregava o germe da dissolução dos limites que garantissem a realização de interesses particulares extremamente distintos. Daí o surgimento de um questionamento sobre a possibilidade de execução do ideal moderno que conseguisse superar o conflito das reivindicações individuais a partir de um modelo que unificasse os princípios e os critérios de interação social e de uma vida comum. É nessa esteira de negação da capacidade unificadora dos pressupostos modernos que surge a crítica nietzschiana. Ela nega, precisamente, a tarefa da razão de superar a fragmentação estabelecida na dinâmica da subjetividade moderna e vê os valores por ela produzidos como produtos de uma ficção de liberdade e autonomia. A crítica nietzschiana ao pensamento moderno repousa na recusa de uma dialética que pretendia conferir um caráter de universalidade e objetividade ao processo do conhecimento a partir de fundamentos para a razão, que partiam da autocompreensão do processo histórico ao afirmar os “tempos modernos” como o alvorecer da última época histórica mundial. Para o autor de *Zarathustra*, ao contrário disso, a modernidade é “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”<sup>27</sup>. Ao buscar resgatar o pensamento na Grécia pré-socrática, Nietzsche quer fazer retornar a força do espírito trágico da vida

---

<sup>27</sup> JÚNIOR, G. Op. Cit., p.60.



humana, capaz de redimensionar uma cultura extenuada por suas bases científicas, religiosas e morais. Nesse sentido, ele afirma que a existência do mundo só é justificada como um fenômeno estético. A partir da experiência estética, os homens são capazes de diminuir o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si sem necessitar de subterfúgios moralistas, transformando em beleza os horrores da existência: “[o] tipo de um espírito bem-aquinhado, arrebatado e transbordante... o tipo de um tipo que recolhe em si e redime as contradições e tudo o que é problemático na existência?”<sup>28</sup>. A crítica radical de Nietzsche pretende encontrar ecos de valores distintos dos que constituíam a história do pensamento no Ocidente em seu caráter reativo. Aí reside o vigor do trágico em sua filosofia, bem como sua capacidade de afirmar a vida em seu conjunto, na tensão entre as forças ativas e reativas, entre Apolo e Dionísio. Tensão que se manifesta como potência de criação. Com Nietzsche, somos convidados a um mergulho no devir da vida, em que o conhecimento é instado incessantemente a soltar os pés do chão das certezas e a se lançar no incerto de uma produção instintiva que procura afirmar um novo lugar para o homem, assim como Orfeu penetrou no Hades em busca de Eurídice, ou como Teseu o fez no labirinto da grande fera. Porém, após penetrarmos nesse abismo, o próximo passo é evitarmos cumprir os acordos constituídos com o modelo que dominou a razão no ocidente, o que não garante o retorno para o “mundo das ideias claras e distintas”. Uma vez que, sem os suportes dos pactos da razão ordenadora, transformamos o lugar do pensamento em um espaço movediço no qual não se pode lançar mão dos “fios” de Ariane ou das “luzes” dos registros que constituem a base de uma razão acolhedora, o pensamento de Nietzsche nos convida a assumir uma vida atravessada pela potência de uma vontade que não se confunde com um tribunal no qual se julga o bem e o mal, mas que se apresenta como potência criadora de novas formas nas quais as forças afirmativas sobrepujem as forças reativas, ainda que o que se afirma seja sempre uma terrível e imprevisível novidade.

## Referências Bibliográficas

DELEUZE, Gilles, Nietzsche e a filosofia. Rio de Janeiro: Editora Rio. 1976.

\_\_\_\_\_. Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1985.

---

<sup>28</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2011, p. 504.

HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

JUNIOR, Oswaldo Giacóia. Nietzsche e a modernidade em Habermas. *Perspetivas*, São Paulo, v. 16, pp 47-65, 1993.

MENDES, Daniel. A crítica de Habermas a Nietzsche: um olhar nietzschiano sobre a filosofia Habermasiana. Dissertação (Mestrado em Filosofia Contemporânea) Universidade de Nova Lisboa, Setembro de 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia das Letras 1992.

\_\_\_\_\_. Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. São Paulo: Hedra Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. A vontade de poder. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

PERINI, Marcelo. A modernidade e sua crise. Belo horizonte: Síntese Nova Fase.

Belo Horizonte, V. 19 N. 57, pp 161-178, 1992.

*Recebido em 09/02/2021*

*Aprovado em 13/01/2023*