

O "contágio" de Nietzsche em Habermas

The Nietzsche's "contagion" of Habermas

Herbert Barucci Ravagnini

herbertbarucci@yahoo.com.br

Mestrando em Filosofia pela UNESP. Membro-fundador (2005) do grupo de pesquisa Filosofia contemporânea: Habermas. Bolsista FAPESP.

Resumo

O presente texto faz alguns apontamentos sobre a relação entre Nietzsche e Habermas. Tal relação se concretiza em três momentos nos quais o pensador da razão comunicativa se debruça especificamente sobre o pensamento de Nietzsche. Considera-se, como uma proposta basilar e em formação, o questionamento habermasiano como, por um lado, produtivo no sentido de trazer ante a face do texto nietzscheano a complexidade da fundamentação filosófica baseada nos desdobramentos admissíveis da contemporânea filosofia da linguagem, e, por outro lado, não inteiramente fecundo no que concerne a uma possível investigação do texto nietzscheano em direção ao esboço de bases comunicativas implícitas nas entrelinhas das relações de poder. Desta forma poder-se-á delinear, como conclusão, a pertinência de um projeto filosófico que busque desvendar a interação comunicativa não nos termos exclusivos de uma teoria da linguagem, mas também em relação à "corporeidade" da experiência.

Palavras-chave: Habermas; Nietzsche; Poder; Comunicação; Linguagem.

Abstract

This paper deals with some notes on the relationship between Nietzsche and Habermas. Such relation is realized in the three occasions when the thinker of communicative action focuses specifically on the thought of Nietzsche. The habermasian questions are considered, as a basic proposal and still in configuration, as, on the one hand, productive in the sense of bringing Nietzsche's text to face the complexity of the philosophical foundation based on acceptable developments of contemporary philosophy of language, and, on the other hand, not entirely fruitful in regard to a possible investigation of Nietzsche's text at the direction of the communicative bases implicit under the lines of power relations. Thus it will be possible to outline, as conclusion, the relevance of a philosophical project that seeks to uncover the communicative interaction not exclusively in terms of a theory of language but also in relation to the "bodily" of experience.

Key words: Habermas; Nietzsche; Power; Communication; Language.

Nietzsche perdeu por completo sua capacidade de contágio.
Habermas, 1968

Este trabalho pode ser considerado uma reflexão maior sobre esta frase exasperante de Habermas. Dita em 1968 – num posfácio a uma coletânea de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento *La critica nihilista del conocimiento en Nietzsche* (1982) – ela não se mantém de pé dezessete anos mais tarde, de acordo com os próprios trabalhos de Habermas. Em 1985, no *Discurso Filosófico da Modernidade* (2000), Nietzsche aparece como o "ponto de inflexão" (*Drehscheibe*) da Modernidade, o pensador da época da ruptura com a tradição filosófica – a

segunda metade do século XIX – que desenvolveu sua particular crítica à Razão sob o signo do niilismo, aquele que, de certa maneira, “funda” as correntes de pensamento do século XX contra as quais o pensador frankfurtiano luta incisivamente. O texto a seguir certamente não pode ter a pretensão de trazer novidades fundamentais além daquelas que podem ser encontradas em interpretações iluminadoras e já “clássicas” no contexto brasileiro, como a de Oswaldo Giacóia em *Nietzsche e a Modernidade segundo Habermas* (1994), mas pode servir de registro “didático” sobre alguns pontos interessantes dessa questão.

É muito conhecida a influência nietzscheana nos pensadores da Escola de Frankfurt, como Adorno e Horkheimer, principalmente na *Dialética do Esclarecimento* (1985), no excurso II onde os pensadores chegam a citar passagens de Nietzsche¹. Talvez a aproximação que comumente é feita entre Adorno e Foucault possa encontrar suas raízes na apropriação que os dois pensadores fazem de determinados elementos da crítica da cultura nietzscheana². Habermas, pensador da segunda geração da Teoria Crítica³, também tece considerações sobre a filosofia de Nietzsche e é, de certo modo, “contagiado” pelas suas temáticas. Como foi dito logo acima, este trabalho propõe-se examinar alguns pontos deste “contágio”.

Em 1968⁴ Habermas diz que Nietzsche exerceu particular influência no período entre-guerras em autores muito heterogêneos entre si, tais como O. Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Arnold Gehlen, K. Löwith, Jaspers e Heidegger, unidos sob a rubrica do descontentamento com a tradição ocidental, mas também por um pensamento “pseudo-radical” que, no entanto, não ficou de forma alguma restrito aos “revolucionários de direita”. No pós-guerra a discussão alemã sobre a obra nietzscheana encontraria eco nos Estados Unidos e também na Hungria, com Walter Kaufmann e G. Lukács (HABERMAS, 1982, p. 31-33). No entanto, em pleno fim da década de 60, Habermas sentencia que toda esta influência de Nietzsche já “está lá atrás e nos é quase incompreensível. Nietzsche perdeu por completo sua capacidade de contágio” (HABERMAS, 1982, p. 31). O pensador da razão esclarecedora parece não dar caráter filosófico, nesse texto, ao “nietzscheanismo” ocorrendo na mesma época na França – o início da elaboração da edição crítica das obras completas de Nietzsche por Colli e Montinari e também a criação dos *Nietzsche Studien* – além das obras de pensadores importantes como G. Deleuze, Andler, Bataille e Granier, grandemente contagiadas pelas provocações nietzscheanas antes e durante a década de 1960.

¹ Cf. GIACÓIA, Oswaldo. “*Esclarecimento (Per) Verso: Nietzsche à sombra da ilustração*”. In: Rev. Filos., Curitiba, v. 20, n. 27, p. 243-259, jul./dez. 2008; mesmo assim, a influência nietzscheana na *crítica da cultura* da Teoria Crítica se mostra maiormente de maneira talvez um pouco “velada”.

² Sobre isso cf. MAIA, Antônio C. “Foucault e Adorno: mapeando um campo de convergências”. In: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs). Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 63-84; uma aproximação, sob as premissas de Nietzsche, e uma crítica a Foucault e Adorno podem ser encontradas também em HONNETH, Axel. “Foucault’s Theory of Society: a Systems-Theoretic Dissolution of the *Dialectic of Enlightenment*”. In: HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed. 1991.

³ “(...) podemos posicionar o pensamento habermasiano dentro do contexto de questionamentos inaugurados pela Escola de Frankfurt a respeito da validade da equação iluminista entre razão e liberdade, e situá-lo como um defensor da validade atual desses ideais” in Clélia A. Martins (2008), p. 11.

⁴ Nesta época Habermas estava a tentar comprovar as credenciais da Teoria Crítica em termos metodológicos, isto é, tentava criar uma teoria do conhecimento própria de uma teoria social crítica – por isso, talvez, ocupar-se da “teoria” do conhecimento de Nietzsche; esta empresa, no entanto, ele abandona quando publica *Teoria da ação comunicativa*, pois passa a preocupar-se com os fundamentos normativos da crítica.

Especificamente sobre Nietzsche ele afirma que vê sua obra como sustentada por três elementos centrais: a vontade de poder, o eterno retorno e o niilismo; mas considera problemática a interconexão da tese da vontade de poder com a tese do eterno retorno⁵. Mais difícil ainda, para ele, é interpretar o estilo literário de Nietzsche e o conjunto de seus aforismas como um sistema. Habermas acredita que Nietzsche exerceu uma influência literária em pensadores que trataram filosoficamente suas questões. Pode-se *quase* dizer que para ele Nietzsche não seria propriamente um filósofo, mas as questões que levantou foram discutidas filosoficamente.

O fragmento é, e não casualmente, a forma literária de um pensamento que busca subtrair-se da coerção do sistema. (...) As interpretações contrapostas que têm determinado a discussão mantida até agora somente podem ser comprovadas e corrigidas se se considera tematicamente a destruição nietzscheana das tradições ocidentais, e não só a crítica da ideologia em geral, sob a suposição básica da crítica da moral de que "o *instinto de decadência tem-se assenhoreado do instinto de ascensão*". Basta tomar uma das frases nucleares desta filosofia da decadência para reconhecer nela as linhas daquela crítica da cultura de "fin de siècle" especificamente burguesa, que tem menos o ar de chegar a ser ela mesma crítica da ideologia, tomada seriamente, que de converter-se no objeto desta (HABERMAS, 1982, p. 36).

Um pouco menos depreciativa é a crítica que Habermas faz num texto também de 1968, *Conhecimento e interesse* (1982), no qual dedica um capítulo às formulações nietzscheanas e afirma que Nietzsche acertou ao preconizar o entrelaçamento entre conhecimento e interesse, mas errou ao psicologizar esta relação, diluindo então o conhecimento a meros imperativos de interesse e de poder.

De qualquer forma, prosseguindo daquela crítica anterior, Habermas se ocupa de uma exposição sobre a crítica nietzscheana ao historicismo, ao conceito revisado de transcendental e da doutrina perspectivista dos afetos⁶. Resumidamente, ele basicamente retoma a crítica de Nietzsche aos juízos sintéticos *a priori* de Kant: o entendimento seria para Nietzsche um meio de afirmação, na medida em que é um instrumento para a adaptação e para o domínio da natureza; a produção de símbolos seria na verdade criação de ficções – ou metáforas da realidade – que com o passar dos tempos, esquece-se enquanto ficção e fixa-se como conceito. O conceito de verdade surge exatamente dessa maneira, pela qual o que é "verdade" é aquilo que é aceito convencionalmente de acordo com as metáforas certas, isto é, aquelas que funcionam melhor para a adaptação e domínio da natureza⁷. A linguagem é construída a partir dessa criação de metáforas, ela é metáfora na medida em que é uma criação simbólica particular voltada para fins específicos. Qualquer "objetivismo" ou "fundacionismo" oculta na verdade aquela subjetividade criadora de sentidos implícita no "instinto de criar metáforas"; todo "instinto de verdade" significa na realidade um dever moral que a sociedade impõe para existir. Dizer a verdade seria nada mais

⁵ A célebre aporia existente sobre a compatibilidade das duas teses de Nietzsche num mesmo sistema; qual das duas deve prevalecer, a vontade de potência como a condição geral da razão prática ou o eterno retorno como uma doutrina propriamente afirmativa e central? Sobre a problemática cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia* (1976).

⁶ Para uma compreensão mais ampla da interpretação habermasiana de Nietzsche nesta obra, elucidativo também é um artigo de José N. Julião, "O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento estético segundo Habermas", in: *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, Vol. 31 (1), 2008, p. 153-175.

⁷ Para a melhor compreensão acerca do caráter moral do conceito de verdade, cf. Nietzsche, *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral* (2005).

que “*mentir segundo uma convenção comum*”. Nesse sentido, os juízos sintéticos *a priori* expostos na *Crítica da razão pura* nada mais são que condições subjetivas da interpretação linguística, ou seja, condições morais da atuação do entendimento; eles são transcendentais somente na medida em que são condições de atuação de um animal que para sobreviver necessita da inteligência, mas não são, absolutamente, transcendentais em virtude de valerem apriorística ou incondicionalmente. Eles estão completamente fundidos às formas e às regras gramaticais contingentes da linguagem, são produtos delas; um juízo sintético *a priori* é nada mais que, como todo símbolo, um produto da *poiesis*.

Habermas, no entanto, afirma:

Nietzsche não supera o delineamento kantiano, mas primeiro o prolonga com a crítica da linguagem, e logo, com uma virada peculiar, o radicaliza. A redução das regras transcendentais a “juízos de valor” indica somente que as realizações, constitutivas do mundo, do aparato categorial contido na linguagem tem-se que considerá-las como surgidas sob condições empíricas (HABERMAS, 1982, p. 51).

Esse “empírico” Habermas acha que Nietzsche não o pode dar, pois teria que justificá-lo num plano metateórico, ou seja, além da linguagem; o que seria um absurdo para a própria teoria de Nietzsche. Por isso ele qualifica a crítica nietzscheana como auto-referencial.

Aquele sentido de “empírico” só pode ser justificado em um plano metateórico. E só sob uma desculpa análoga poderia o Nietzsche crítico do conhecimento falar de “necessidade biológica” ou de “exigências fisiológicas”; e fazer uso em absoluto do marco categorial da teoria da evolução. Para explicitar a ambigüidade metódica da linguagem quase-biológica na qual esboça as condições de gestação do aparato categorial, Nietzsche teria que ter se situado naquela dimensão de uma experiência da consciência que antes, certamente sob pressupostos idealistas, havia iniciado a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (HABERMAS, 1982, p. 51-52).

A saída da aporia é a doutrina perspectivista dos afetos que renega qualquer conceito de verdade e objetividade através duma teoria da vontade de poder⁸. Segundo Habermas o abandono de qualquer conceito de verdade (e da diferença entre ilusão e conhecimento) é na verdade produto de um inconfessado tradicionalismo de Nietzsche (HABERMAS, 1982, p. 56), pois ele tinha sempre em mente o conceito clássico e metodológico de verdade. Para Habermas, a saída já estava implicada nos próprios trabalhos de Nietzsche, mas ele não podia, “*ou não queria*”, ver: não era necessário o abandono da diferença entre conhecimento e ilusão, mas apenas conceber que “*as condições subjetivas da constituição de um mundo manejável de casos idênticos não são, todavia, puras ‘invenções’, nem tão pouco em absoluto ‘falsificações’*”, mas sim os elementos “*adquiridos num processo de forjação coletiva, de um projeto peculiar de nossa espécie para o domínio possível da natureza*” (HABERMAS, 1982, p. 56). Para ele, Nietzsche não percebe que não pode dizer que “*nosso aparato cognitivo não está dirigido ao ‘conhecimento’*” sob pena de invalidar sua própria argumentação, se não tiver em mente um conceito metodológico desse mesmo aparato. Nietzsche não percebe que as consequências de seu próprio pensamento caminham para um pragmatismo determinado lógico-transcendentalmente, isto é, que já contém em si um conceito de verdade e objetividade. As condições subjetivas de constituição do mundo são na verdade elementos de um projeto coletivo de dominação da

⁸ Sobre o perspectivismo nietzscheano, cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral* (2004), especialmente o aforismo 12 da terceira dissertação.

natureza, um projeto da espécie humana portanto, e que, deste modo, tem validade e não é somente uma “falsificação”.

A meu ver, a reflexão de Habermas é válida, pois não há como se sair do ambiente da reflexão utilizando a própria reflexão, mas é um pouco precipitada em vários sentidos. Em primeiro lugar, nota-se neste texto certa “relutância” do pensador com a obra de Nietzsche; Habermas é relutante em considerar seus textos como um legítimo pensamento filosófico. Ele não considera tematicamente vários outros temas da filosofia de Nietzsche, como por exemplo a genealogia da consciência, a psicologia da culpa e do ressentimento, a crítica aos valores moralistas encarnados na tradição judaico-cristã nem as considerações de Nietzsche sobre a tragédia e a arte moderna, etc⁹. Em segundo lugar, quando Habermas defende as condições subjetivas de constituição de um mundo manejável de casos idênticos não como “falsificações”, mas como um projeto coletivo da espécie humana, a delimitação não transcendental (ou na contramão, antropológica) do que seria essa “espécie” é de difícil resolução. Pois nos próprios textos de Nietzsche mais analisados por Habermas, ainda em sua primeira fase antes de *Humano Demasiado Humano*, ele enfatiza e deixa manifesto de quem seria este projeto:

Há épocas em que o homem racional e o homem intuitivo estão ao lado um do outro, um com medo da intuição, o outro com desprezo pela abstração; este é tão pouco racional quanto aquele é pouco artístico. Ambos desejam dominar a vida: este, na medida em que sabe responder às principais necessidades com prevenção, prudência, método, aquele, enquanto “herói felicíssimo” que não vê as necessidades e apenas considera como real a vida dissimulada sob uma aparência de beleza. (...) Enquanto o homem dirigido por conceitos e por abstrações apenas se defende da infelicidade por meio deles sem forjar a felicidade a partir das abstrações, aspirando à ausência de dor tanto quanto for possível, o homem intuitivo, estando no seio de uma civilização, colhe já das suas intuições, além da defesa contra o mal, uma iluminação, uma alegria e uma redenção que jorram continuamente (NIETZSCHE, 2005, p. 22-23).

O projeto que Habermas enfatiza, seria o projeto não da espécie humana mas de um determinado *tipo* humano; aquele vencedor, que imputou suas condições aos outros tipos, ou seja, que conseguiu impor seu projeto de seriedade, razão, abstração, objetividade, técnica, ciência, etc. O sentido do dionisíaco e do apolíneo não é sequer tematizado por Habermas, o que com certeza renderia uma análise interessante. Ainda, se com isso Nietzsche está, como acusa ele, entrelaçado nas contradições de uma antropologia darwinista – ou naturalista, em todo caso – (HABERMAS, 1982, p. 57), as afirmações habermasianas de certa forma também fazem uso de uma antropologia, em última análise, particular¹⁰. Embora certamente a caracterização dos *tipos* nietzscheanos trabalhe em um nível metafísico no mínimo problemático, uma vez que faz uso metodológico de análises históricas e psicológicas justamente para renunciar a essas mesmas

⁹ Como Julião (2008) também aponta, Habermas se equivoca ao referir-se ao “conhecimento” em Nietzsche sem ater-se detidamente às diferenciações existentes entre as várias “fases” do filósofo; da primeira fase, de *Verdade e mentira*, até a terceira, da *Genealogia*, há nuances em relação à categoria de interpretação e conhecimento que devem ser problematizadas. Sobre isso ver JULIÃO, 2008, p. 160n.

¹⁰ As análises habermasianas neste período, no qual tentava consolidar as bases da Teoria Crítica através das credenciais de uma teoria do conhecimento, eram amplamente embasadas por fundamentos antropológicos da constituição da espécie. No entanto, as profundas bases antropológicas dos interesses cognitivos da espécie humana são renegadas quando Habermas abandona este projeto e parte para a construção de uma teoria do agir comunicativo, isto é, quando procurou não mais uma teoria do conhecimento mas fundamentos normativos para a crítica, e pôde apoiar essa posição nas estruturas mesmas da linguagem. Mesmo assim, até mesmo para muitos de seus intérpretes as estruturas racionais encontradas nas análises da linguagem ainda fazem parte de uma antropologia filosófica, além da teoria da evolução social usada por Habermas ser severamente criticada por vários fatores.

bases metodológico-científicas, ainda assim poderia-se cogitar a delineação de um possível projeto da espécie, em Nietzsche, além dos *tipos*, que proponha uma base comunicacional fundamental, certamente peculiar, mas que escape das unilateralizações a que seus “adeptos” até agora levaram a filosofia nietzscheana. Trataria-se, grosso modo, de decifrar como é possível a uma espécie, e não a *tipos* isolados metafisicamente, o conjunto de “morais” desenvolvidas em seu processo de desenvolvimento histórico. Possivelmente a base para tal possibilidade residiria numa fonte comunicativa fundamental que expressaria conteúdos normativos além daqueles de renúncia a qualquer projeto da razão. Mas, é claro, tal perspectiva seria considerada no mínimo bastante “heterodoxa” para aqueles que buscam em Nietzsche uma simples fuga a qualquer identificação com projetos modernos e abrigo a uma individualidade romanticamente constituída e “expurgada” da “decadência” da razão. Seja como for, tal perspectiva poderia ainda abrir o caminho para a pergunta fundamental de que, mesmo com a teoria do agir comunicativo mais tarde, se seria realmente o único projeto humano existente e possível aquele cujos germens estariam nas estruturas evolutivas da linguagem.

Mas estas considerações já são muito adiantadas, e correm o risco de “perderem-se de vista”. Talvez o essencial que elas possam trazer à reflexão é que Habermas poderia, se quisesse, tematizar um pouco mais a obra de Nietzsche, considerar outros aspectos e estar mais atento às suas formulações, sem rotulá-lo precipitadamente como “tradicionalista”, “irracionalista” (HABERMAS, 1982, p. 56-57), em todo caso, inimigo da razão.

Para não extrapolar os limites do objeto a ser estudado neste trabalho, vamos então a uma rápida “passada de vista” a interpretação habermasiana da filosofia nietzscheana no *Discurso Filosófico da Modernidade*.

II

Nietzsche quer explodir o marco do racionalismo ocidental em que continuam a se mover seus adversários, tanto da esquerda quanto da direita hegeliana. Esse anti-humanismo, que prossegue nas variantes de Heidegger e de Bataille, constitui o verdadeiro desafio para o discurso da modernidade. (...) Se (...) verificarmos que também esse caminho não conduz de fato para fora da filosofia do sujeito, precisaremos retornar àquela alternativa que Hegel deixara de lado em Jena, isto é, a um conceito de razão comunicativa, que desloca a dialética do esclarecimento sob uma outra luz. Talvez o discurso da modernidade tenha tomado uma falsa direção naquela primeira encruzilhada, diante da qual encontrou-se o jovem Marx quando criticava Hegel (HABERMAS, 2000, p. 107).

Percebe-se claramente que, dezessete anos mais tarde, o tom do discurso sobre Nietzsche alterou-se um pouco. Habermas já pode perceber a enorme influência que Nietzsche ainda exercia sobre a Filosofia e seus pensadores do século XX, tanto é que agora Nietzsche, junto com Hegel e Marx, é interpretado como um dos três caminhos fundamentais pelos quais a modernidade pode se direcionar. Ainda, sua filosofia e seus “adeptos” do século XX constituem o “verdadeiro desafio” a ser superado pela dialética do esclarecimento. Mesmo que negativamente, Habermas pode experimentar um contágio de Nietzsche em sua obra, até porque se o filósofo do martelo é caracterizado tão enfaticamente como o maior dos desafios a serem superados, é

porque ele já não mais perdeu seu contágio, nem pode ser considerado um simples “desvio” da tradição ocidental.

Nietzsche agora é o pensador que forneceu as bases do pensamento pós-moderno, mentor intelectual de Heidegger, Bataille, Foucault e Derrida, aqueles que de uma forma ou de outra escarafuncharam a filosofia do sujeito e constituíram pensamentos corrosivos ao racionalismo ocidental, sem no entanto, confessarem os meios racionais pelos quais suas críticas atuavam e, de certa maneira, encontravam suas possibilidades.

Agora o sentido do dionisíaco é tematizado, e como ponto central na filosofia nietzscheana, não por acaso. A idéia do dionisíaco é apontada por Habermas como tema primordial do romantismo desde os programas originários de antes de 1800, com Hölderlin, Schelling e Schlegel e a criação da *nova mitologia*. Dionísio, o deus da loucura e do êxtase, das festas e dos vinhos, o “*deus que está por vir*”, seria o selo que rejuvenesceria a configuração da Modernidade, dilacerada e fragmentada pela razão subjetivada e pela dialética do esclarecimento. Isso porque seria o símbolo de um *messianismo*, o qual seria base para uma interpretação da história que, por sua vez, permaneceria influente, segundo Habermas, até Heidegger.

Para Habermas, Schelling, sob o signo de Dionísio, viu a arte moderna como a intuição da razão objetivada, do verdadeiro e do bom *no* belo, enquanto Schlegel não apresentou essa unidade, antes preconizou a autonomia do belo, a separação deste do verdadeiro e do ético, pois para ele “*a nova mitologia não deve sua força vinculante justo a uma arte em que se irmanem todos os momentos da razão, mas sim ao dom divinatório da poesia, que se distingue da filosofia e da ciência, da moral e da ética*” (HABERMAS, 2000, p. 131). Ainda, o primeiro romantismo assimilaria a imagem de Dionísio a de Cristo, o deus que também está por vir. Isso permite a Habermas defender que o que era intencionado ali era um *rejuvenescimento* do Ocidente, não uma despedida (HABERMAS, 2000, p. 134).

Para o filósofo frankfurtiano, apesar de Nietzsche não ser “*exatamente original em sua consideração dionisíaca da história*” (HABERMAS, 2000, p. 133), é ele o primeiro a se despedir realmente de todo e qualquer programa de restauração ou rejuvenescimento da Modernidade. “*Nietzsche prossegue a purificação romântica do fenômeno estético em relação a todo acréscimo teórico e moral*” (HABERMAS, 2000, p. 136) à maneira de Schlegel, é discípulo de Schopenhauer e contemporâneo de Mallarmé e dos simbolistas, um defensor da *l’art pour l’art*. Na maturidade, denuncia em Wagner a perspectiva romântica de esperar ainda da época moderna um *cumprimento*, e “*cair de joelhos diante da cruz cristã*”, ou seja, render-se ao vínculo romântico do dionisíaco com o cristão. Por isso Habermas se pergunta afinal, “*em que se diferencia o dionisíaco do romântico?*” (HABERMAS, 2000, p. 129), tal como queria Nietzsche.

O homem da modernidade, desprovido de mitos, só pode esperar da nova mitologia um tipo de redenção que supera todas as mediações. Essa versão schopenhaueriana do princípio dionisíaco dá ao programa da nova mitologia uma guinada, alheia ao messianismo romântico – trata-se agora de um total abandono da modernidade esvaziada pelo niilismo. Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador (HABERMAS, 2000, p. 137).

Nietzsche se afasta do uso romântico do dionisíaco, segundo Habermas, justamente porque agora o usa para se despedir da modernidade; a razão subjetivada, responsável pela

dilaceração e fragmentação modernas, deve ser confrontada com o “*absolutamente outro da razão*”, a instância contrária da razão que Nietzsche invoca como sendo as experiências de “*autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral*” (HABERMAS, 2000, p. 137). Romper com o princípio da individuação é uma via para escapar da modernidade e chegar ao *arcaico*. No entanto, Habermas argumenta que essa ruptura “*só pode ser credenciada pela mais avançada arte da modernidade*” (HABERMAS, 2000, p. 137), isto é, conceber o fenômeno estético como o outro da razão é efetuar uma crítica radical à razão mas com os próprios meios desta mesma razão. Retirar o dionisíaco do seu uso romântico e credenciá-lo como oposto da razão só é possível com a experiência da arte de vanguarda da modernidade, em relação aos nexos entre razão teórica e razão prática, portanto. “*Nietzsche pode ignorar essa contradição porque arranca o momento estético da razão*”, o qual “*se faz valer na especificidade do domínio radicalmente diferenciado da arte de vanguarda, do nexo entre razão teórica e a razão prática e empurra-o para o irracional transfigurado metafisicamente*” (HABERMAS, 2000, p. 137). Desmascarar a razão pelo “seu outro” através de uma crítica que se coloca como estando fora desta mesma razão seria algo no mínimo ambíguo: “*Essa crítica dispõe de uma certa sugestividade porque apela, pelo menos implicitamente, a critérios tomados das experiências básicas da modernidade estética*” (HABERMAS, 2000, p. 139).

Desta forma, o mundo só pode ser justificado enquanto fenômeno estético – renuncia-se a qualquer pretensão de objetividade científica e também o programa de uma crítica total da razão – cuja potência criadora de sentido é a vontade de poder. Neste momento Habermas passa a vista em alguns pontos principais da filosofia nietzscheana, ainda que “rapidamente” e não de uma forma lisonjeira:

A crueldade profunda e a dor são consideradas, assim como o prazer, projeções de um espírito criador, que sem escrúpulos se entrega ao gozo despreocupado do poder e da arbitrariedade de suas criações fictícias. O mundo aparece como um tecido de dissimulações e interpretações, às quais não subjazem nenhuma intenção e nenhum texto. (...) A teoria de uma vontade de poder que se apresenta em todo acontecer oferece o quadro em que Nietzsche explica como surgem as ficções de um mundo do ente e do bem (...), como se constitui com a alma e a consciência de si uma esfera da interioridade, como a metafísica, a ciência e o ideal ascético passam a dominar (...), como a razão centrada no sujeito deve todo esse inventário ao acontecimento de uma funesta inversão masoquista no mais íntimo da vontade de poder (HABERMAS, 2000, p. 137-139).

A vontade de poder, também vontade de aparência, fornece o substrato para identificar a vida também como aparência, erro, engano, perspectiva, etc. Para Habermas a vontade de poder é apenas a versão metafísica do princípio dionisíaco.

Com isso, Nietzsche não pode legitimar os critérios do juízo estético nem a faculdade crítica de valoração como momentos da razão, os quais “*ao menos de modo procedural, (...) no procedimento da fundamentação argumentativa, vinculam-se ainda ao conhecimento objetivante e ao discernimento moral*” (HABERMAS, 2000, p. 140), defende Habermas. Ainda, se “*o estético, enquanto acesso para o dionisíaco, é hipostasiado no outro da razão*” (HABERMAS, 2000, p. 140), os desvelamentos da vontade de poder enredam-se na aporia (novamente) de uma crítica auto-

referencial que rói seus próprios alicerces, trata-se da crítica da ideologia que ataca seus próprios fundamentos, argumenta Habermas.

Para finalizar, o filósofo de Frankfurt acha que Nietzsche, envolto nestes dilemas, como renuncia a qualquer conceito de verdade ou razão, oscila entre duas estratégias: uma é propor uma observação artística do mundo mas através de meios científicos, de qualquer forma cética, antimetafísica, pessimista e anti-romântica. Uma ciência histórica que desvele as atuações da vontade de poder. Outra é propor uma crítica da metafísica que desvele as origens e raízes do pensamento metafísico. Habermas defende que no século XX a primeira proposta da crítica nietzscheana à modernidade foi prosseguida por Bataille, Lacan e Foucault, cientistas céticos que desvelam a perversão da vontade de poder e as origens da razão através de métodos antropológicos, psicológicos e históricos. A outra proposta foi seguida por Heidegger e Derrida, perseguidores dos sustentáculos da filosofia do sujeito até suas origens pré-socráticas e críticos iniciados da metafísica. Todos eles prosseguem na crítica à Modernidade e preconizam um "adeus" a ela com suas investigações, sem, no entanto, perceber que as raízes e procedimentos de seus pensamentos encontram-se fundamentados na Modernidade, ou seja, da mesma maneira como não havia visto Nietzsche, não percebem suas reflexões como momentos da razão.

III

Para terminar, justo seria uma problematização. Parece que para o filósofo da comunicação linguística, aquele que microscopicamente percebeu os enredamentos incontornáveis da Filosofia na linguagem, o melhor modo de combater uma oposição radical talvez seria radicalizá-la ainda mais. Não há dúvidas de que a crítica de Nietzsche é radical em relação à razão, mas da sua crítica resultaria necessariamente o "pulo" para "fora da razão"? Será mesmo que o único caminho possível seria o descarte da razão, ignorando suas potencialidades, e o fincar o pé no mito aconselhando o irracionalismo? A única forma de ver a filosofia de Nietzsche seria mesmo como renúncia mesmo a toda busca por um conteúdo emancipador? Se pensarmos Nietzsche como um filósofo da cultura, um crítico da cultura, um defensor do *frei Geist*, um pensador da liberdade portanto, como imaginar essas preocupações no terreno puro e simples da "arbitrariedade" da vontade de poder?¹¹

Se se salienta em Nietzsche exclusivamente uma "teoria" da vontade de poder, certamente pode se chegar a um irracionalismo nietzscheano, um niilismo "perverso" e caótico e sem identificações, o que provavelmente não pretendeu o filósofo. Afinal, o que pretende Nietzsche quando se pergunta pelo "valor do valor"? E quando se questiona pelo valor do agir? A crítica inerente à genealogia é tão gratuita quanto parece sugerir a leitura da "despreocupação" da vontade de poder que de forma "masoquista" e "sem escrúpulos" se "entrega ao gozo" e à "arbitrariedade" da ficção? O sentido do dionisíaco é somente o êxtase "despreocupado" e a

¹¹ Ainda mais quando pensamos no paradoxo catastrófico que Nietzsche *tem* de desvelar para a Modernidade e às virtudes da *Aufklärung*, nas palavras de Giacóia: "(...) trata-se de retirar a confiança na moral, em seus valores supremos, por *dever de honestidade intelectual*, portanto, a moderna consciência filosófica, cientificamente esclarecida e emancipada, tem o *dever moral*, de denunciar a moral como um *embuste imoral*" (GIACÓIA, 2008,

afirmação da crueldade e da dor unilateralmente? Não existiria uma preocupação que iria além da dor, ao afirmar a dor?

De qualquer forma, mais uma vez é saliente a possibilidade de problematização, cuidado e tematização maior da filosofia nietzscheana, principalmente no que concerne ao descobrimento do que há de propriamente *construtivo* na desconstrução e *afirmativo* na suspeita. Certamente a crítica à razão e à linguagem assume contornos delicados, mas acusar a linguagem de ser “metafórica” não significaria exatamente descartá-la. Prova disso é o *Zarathustra*, uma das obras mais poéticas da filosofia, que assume a formação dos conceitos por via das metáforas e dá à verdade valor *indicativo* – mas *dá* um valor, e não a joga fora. Zarathustra não é menos filósofo por ser poeta e forasteiro; sua preocupação com o “espírito livre” demonstra mais do que uma posição gratuita e arbitrária. A linguagem não é o espelho do mundo e não por isso tem que ser abandonada – Zarathustra sabe bem disso e o expressa pela sua poesia, que apenas *indica*, não *diz*, como as coisas são. Um “saber alegre” baseado nesta poesia, demonstra as potencialidades do saber trágico para uma transformação substantiva do agir; e, no fundo, está a procurar o sentido da liberdade não mais no “transcendentalismo” da tradição, nem em “formas puras”, muito menos nas suposições estáticas da linguagem, mas exatamente *ali* onde nunca se achou possível encontrá-lo.

Ainda, se o questionamento nietzscheano possivelmente perdeu em complexidade com os desenvolvimentos das contemporâneas filosofia da linguagem e filosofia da cultura, ele porventura poderia ser ainda profícuo em advertir para a tensão inerente entre linguagem e percepção, “palavras” e “coisas”. Além disso, se pensado em termos de uma formulação possível de uma teoria da comunicação – implícita e sutil, mas necessária para seu próprio empreendimento – nas entrelinhas das relações de poder, poderia ser retirado da influência exclusiva das críticas tidas pós-estruturalistas e pós-modernas da razão, e do “ranço” do déficit democrático e normativo que acompanha tais críticas. O fundamental seria, nesse caso, desvendar a interação comunicativa não nos termos exclusivos de uma teoria da linguagem, mas também em relação à “corporeidade” da experiência, isto é, numa forma fundamental de comunicação possível.

Tal como recentemente o projeto filosófico de pensadores como Axel Honneth tem revelado, a pretensão habermasiana de explicar a interação comunicativa exclusivamente no terreno dos processos do entendimento práticos, isto é, por meio da articulação dos critérios racionais inerentes à linguagem, perde de vista que a interação linguística não pode ser perseguida em seu aspecto ideal sem a pressuposição dos contextos conflituosos nos quais ela sempre está inserida¹². Quando se focaliza a linguagem como meio ideal da interação comunicativa, não se incorpora a importância da dimensão das pretensões pré-argumentativas, espontâneas, aquelas que não tomam forma de argumentações, ou seja, as condições “morais” que estão previamente envolvidas nos processos de interação conflituosos entre sujeitos, em última instância, “corpóreos”.

p. 245). Pela própria virtude da *veracidade* enfatizada pela *Aufklärung*, Nietzsche tem de denunciar a imoralidade dessa veracidade. Resultaria disso a renúncia à Razão?

¹² Cf. HONNETH, *Critique of power* (1991), pp. 298-300.

Se a "virada linguística" no século XX colocou a linguagem em posição central da preocupação filosófica contemporânea, e estipulou o "sentido" e o significado linguísticos como a relação primordial pela qual as relações sociais se estruturam e se dão, cabe se perguntar pelos aspectos da interação não-discursiva, informal, extralinguística e corporal, ou seja, a tensão a que estamos inevitavelmente imersos entre metáfora e linguagem, poder e comunicação, percepção e mediação simbólica, etc. Trata-se, possivelmente, nada mais do que o enfrentamento contemporâneo do "curto-circuito" mais básico do pensamento ocidental: como poderia haver *logos* no acaso? E o pensamento de Nietzsche, sob condições do nosso tempo, possivelmente poderia oferecer meios para se pensar esta tensão, a qual, ademais, perpassa também marcadamente o projeto filosófico de Habermas.

Referências

- ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DELEUZE, G. 1976. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio.
- GIACÓIA, O. 1994. *Nietzsche e a Modernidade segundo Habermas*. *Idéias*. Campinas, Jul./Dez., p. 05-38, n2.
- _____. 2008. "Esclarecimento (Per) Verso: Nietzsche à sombra da ilustração". *Rev. Filos.*, Curitiba, v. 20, nº 27, p. 243-259, jul./dez.
- HABERMAS, J. 1982. "La critica nihilista del conocimiento en Nietzsche". In: HABERMAS, J. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Teorema, Editorial Tecnos, S. A.
- _____. 1982. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 2000. *Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes.
- JULIÃO, J. N. 2008. "O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento estético segundo Habermas". *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, Vol. 31 (1), p. 153-175.
- HONNETH, A. 1991. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed.
- MAIA, A. C. 2005. "Foucault e Adorno: mapeando um campo de convergências". In: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs). Rio de Janeiro: DP&A, p. 63-84.
- MARTINS, C. Ap. 2008. "Introdução". In: MARTINS, C. A. e POKER, J. G. (Orgs). *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária UNESP, p. 05-14.
- NIETZSCHE, F. 2004. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2005. *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Rideel.