UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Isacir Heleno Andreoni Jr.

AS POTÊNCIAS E O NADA:

***Nilismo* e pluralidade semântica em Friedrich Nietzsche**

São Paulo

2009

Isacir Heleno Andreoni Jr.

AS POTÊNCIAS E O NADA:

Nilismo e pluralidade semântica em Friedrich Nietzsche

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Profa. Dra. Maria Lúcia de O. Cacciola

São Paulo

2009

*“Há mais verdades do que se imagina, e o homem,
de alguma maneira, verte suas confissões no vazio,
desperdiça suas ‘verdades’ como o sol desperdiça
sua luz.”*

(Nietzsche)

Para

Maria Lúcia Cacciola,

orientadora, no sentido forte do termo, que é aquela que não apenas nos lembra da necessidade de coerência, limite e ordem; mas, sobretudo, até para que estes sejam alcançados, nos permite os extravios, as distâncias, as rupturas, os enganos.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Eduardo Brandão e Thelma Lessa da Fonseca, pelos valiosos comentários e sugestões.

Ao GEN (Grupo de Estudos Nietzsche) pelos meus primeiros passos na obra de Nietzsche.

Aos colegas e amigos do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (Maria Helena, Professor Sérgio Cardoso, Verônica, Luciana, Mariê, Geni, entre outros) pelo apoio, ao tornarem os muitas vezes insípidos meandros burocráticos, um pouco mais palatáveis.

À minha família, Maconda e Gita, pela confiança e compreensão.

Aos amigos que, a cada passo, em diferentes momentos, percorreram esse trecho comigo: Joel, Vera, Rafa, Di, Rodrigo, Thiago, Val, Patrícia, Daniel, Márcia, Miriã...

À Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pelo imprescindível apoio financeiro, sem o qual a realização dessa pesquisa teria sido, no mínimo, mais difícil.

RESUMO

Este trabalho se propõe a investigar os principais aspectos do *niilismo* no interior da obra de Friedrich Nietzsche; em que medida tal questão ocuparia um lugar fundamental na obra do filósofo, e de modo esta se coloca como uma possibilidade de solução – superação - frente aos impasses que este problema significou.

Palavras-chave: niilismo, interpretação, vontade de potência, ascetismo, genealogia, representação, significação, século XIX.

ABSTRACT

This work intends to investigate the principle aspects of *nihilism* inside Friedrich Nietzsche's work; how this matter has a fundamental task inside the philosopher's work, and how it put itself as a solution – overcome – to the difficulties that *nihilism* have brought.

Key-words: nihilism, interpretation, will to power, ascetism, genealogy, representation, signification, 19th century.

SUMÁRIO

- Introdução.....	1
- Capítulo I - Nihilismo: a pergunta pelo <i>sentido e valor da existência</i>	6
- Capítulo II – <i>O nihilismo europeu</i>	57
- Capítulo III - <i>Nihilismo e ideal ascético</i>	105
- Capítulo IV – Nihilismo criador.....	151
- Conclusão.....	175
- Referências bibliográficas.....	191

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

DAS OBRAS DE NIETZSCHE E SCHOPENHAUER

Nietzsche:

- C.E.: Considerações Extemporâneas
- H.H.: Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.
- O.S.: Miscelânea de opiniões e sentenças (in: *Humano, demasiado humano*, II)
- A: Aurora: pensamentos sobre os preconceitos morais
- G.C.: A Gaia ciência
- Z.A.: Assim falou Zaratustra: um livro para todos e ninguém
- B.M.: Para além de bem e mal: prelúdio de uma filosofia do porvir
- G.M.: Para a genealogia da moral: um escrito polêmico
- C.I.: Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo
- E.H.: *Ecce homo*: como tornar-se o que se é.
- F.P.: Fragmentos póstumos

Schopenhauer:

- M.V.R.: O mundo como vontade e representação

INTRODUÇÃO

Qual a posição, e a abrangência, da questão do niilismo na obra de Friedrich Nietzsche? De que modo, e com que finalidade o filósofo abordaria tal questão como sendo algo tão multifacetado? Seria o niilismo, o problema fundamental diante do qual a obra de Nietzsche se coloca, necessariamente algo ruim? Teria ele necessariamente apenas implicações terríveis?

Se, por um lado, Nietzsche vê o “niilismo como pequeno prelúdio. (...) Inevitável o desprezo e o ódio contra a vida. Budismo. A força européia da ação impele para o suicídio das massas.”¹; por outro, afirma: “Elogio dos niilistas: é preferível aniquilar e ir ao fundo por si mesmo.”²

Qual a posição do filósofo, e as implicações dela decorrentes, frente ao “mais sinistro dos hóspedes”³?

Se, no entender do filósofo, o niilismo, emergente no século XIX, seria a consequência da desvalorização dos valores filosófico-morais da tradição ocidental, para a qual o ideal de “verdade” – atrelado ao de “ser” – constitui o supremo valor, sua obra, enquanto movida pela ameaçadora questão da “falta de sentido”, se colocará também como uma investigação da interpretação metafísico-moral da existência e do mundo.

¹ F.P. X, 2 (4) – verão-outono de 1882.

² F.P.XI, 25 (281) – início de 1884.

³ F.P. XII, 5 (50), outono de 1886, verão de 1887.

Compreender por quais caminhos o ocidente chegou a um juízo tão negativo em relação à existência implicará numa investigação que alcance o *niilismo* em suas mais variadas formas, manifestações e, portanto, em sua ambivalência.

Se, para Nietzsche, o niilismo é tanto um fenômeno psicológico, quanto histórico; contemporâneo, quanto extemporâneo; um sintoma tanto de fraqueza quanto de força, de passividade quanto de atividade, a pergunta que colocamos – e que, ao nosso ver, o próprio Nietzsche coloca e, mais do que isso, converte em experimento e obra – é se, desse modo, a “vontade de nada”, o desejo de fim não poderia significar também uma possibilidade de abertura.

O que o presente trabalho se propõe a investigar é, em que medida o filósofo, compreendendo-se como “o primeiro niilista completo da Europa”⁴ - como aquele que, levando o niilismo às derradeiras conseqüências, conseguiria superar os seus impasses experimentalmente – realmente conseguiu aquilo que supõe.

E, supondo que tal superação de fato se realiza, no interior da obra do filósofo em questão, caberá investigar como ela ocorre.

Assim é que, no primeiro capítulo – “Niilismo: a pergunta pelo sentido e valor da existência” – procuraremos acompanhar os diversos traçados que Nietzsche percorre, ao tentar chegar a uma caracterização do niilismo. Ao mesmo tempo, pretendemos mostrar qual a relevância deste problema – o do niilismo, entendido como ausência de sentido - no interior da obra do filósofo, e as conseqüências que dele puderam ser tiradas, tanto pelo próprio Nietzsche – como ficará mais claro nos dois últimos capítulos – quanto por alguns de seus leitores, sobretudo Martin Heidegger.

⁴ F.P. XIII, 11 (411)

Por essa vertente, caberá destacar a importância do acontecimento da *morte de Deus*, anunciado pelo “homem louco”, no §125 de *A Gaia Ciência*, do qual Heidegger retirou elementos preciosos para a constituição de uma compreensão tanto do niilismo, quanto da filosofia de Nietzsche.

Também será explorada a relação entre niilismo e *décadence*, de modo a que se chegue a uma compreensão do niilismo tanto do ponto de vista histórico – segundo o qual o niilismo é encarado como fenômeno característico da *modernidade*; quanto discursivo. Nessa última acepção, faremos algumas considerações sobre o que o filósofo entende ao caracterizar o niilismo não apenas como o acontecimento de determinada época, mas como a “lógica do Ocidente”

No segundo capítulo – *O niilismo europeu* – nos voltaremos sobre um importante manuscrito⁵, no qual o tema investigado é tratado pelo filósofo da maneira mais abrangente e encadeada – isso levando-se em conta o conjunto de sua obra.

Partindo da argumentação do próprio Nietzsche, na tentativa de chegar a uma compreensão do niilismo em questão, consideraremos, entre outros aspectos, a relação entre filosofia e moral – no que diz respeito a uma identidade de valor e ideal que as move; entre vida e vontade – e aqui ressaltaremos a peculiaridade da concepção nietzschiana de *vontade de potência* em relação ao conceito de vontade sobretudo em Schopenhauer.

Caberá ainda considerar - a partir da identidade operada por Nietzsche, entre vida e vontade – uma outra relação decorrente da primeira, a saber, entre vontade de potência e conhecimento, a qual terá as mais sérias implicações na proposta nietzschiana de uma superação do niilismo e, portanto, nas conclusões – ou impasses – a que chegará o presente trabalho.

⁵ Trata-se do manuscrito de Lenzer-Heide, de 10 de junho de 1887, cujo título não é outro senão *O niilismo europeu*.

Esta, por sua vez, será abordada, sob diferentes ângulos, tanto no capítulo III – *Nilismo e ideal ascético*; quanto no capítulo IV – *Nilismo criador*.

No primeiro, faremos uma análise detalhada da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, obra que, como pretendemos mostrar, expressa, não apenas em seu *conteúdo*, mas em sua *forma*, como procedimento, uma saída encontrada pelo filósofo frente ao problema do niilismo.

Ao responder à pergunta pelo “significado dos ideais ascéticos”⁶, da forma como faz, valendo-se do procedimento genealógico-interpretativo, Nietzsche supostamente apresentaria um exemplo o mais vivo da abordagem - não apenas do problema do niilismo, mas dos sentidos de um modo geral - que ele tem em vista. Nesse sentido, caberá mostrar que a terceira dissertação da *Genealogia*, mais do que exemplo de interpretação - como o próprio filósofo afirma no Prólogo desta mesma obra – constituiria o experimentalismo nietzschiano posto em curso, frente ao problema do niilismo.

No quarto capítulo, compondo um entrecruzamento entre os diferentes pontos de vista abordados nos capítulos anteriores, tentaremos avaliar quais seriam as implicações decorrentes do uso nietzschiano do procedimento genealógico, da opção pela via interpretativa e, conseqüentemente, da caracterização tanto do ideal ascético, do sacerdote e do filósofo, quanto do próprio niilismo que neles opera, por meio de um caminho semântico composto na multiplicidade, e não mais traçado a partir de um ideal de unidade.

Nesse sentido, analisaremos em que medida, no âmbito da filosofia assumidamente interpretativa de Nietzsche, uma superação do niilismo teria lugar. É assim que procuraremos mostrar de que modo tal filosofia se colocaria como uma

⁶ Como aparece no título da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*.

ruptura em relação ao discurso, à *episteme* tradicional, justamente aquela que, segundo Nietzsche, traria a “vontade de Nada” desde seu fundamento.

Ao propor uma caracterização do niilismo, por meio da afirmação de sua ambivalência, o filósofo procuraria não apenas por uma caracterização do niilismo, mas por uma abertura a um caminho no qual a justamente a ambivalência, a ambigüidade das nuances, decorrente da multiplicidade semântica experimentalmente assumida, tivesse lugar.

“Uma filosofia experimental, tal qual , tal qual eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela *quer*, em vez disso, atravessar até o inverso – até a um ‘dionisíaco dizer-sim ao mundo’, tal como é, sem desconto, exceção e seleção – (...)”⁷

Com isso, sua filosofia, por meio de uma investigação dos impasses a que o niilismo nos levou, já seria, ao mesmo tempo, uma proposta de solução, uma possibilidade de superação, até então, não alcançada.

⁷ F.P.XIII, 16 (32)

I

NIILISMO: A PERGUNTA PELO *SENTIDO* E *VALOR* DA EXISTÊNCIA

“Àqueles que hoje em dia não sofrem pelo caráter problemático de nossa existência, não tenho nada a dizer.”⁸

A partir do verão de 1886, com a elaboração do projeto “A vontade potência”, a questão do niilismo, presente, a nosso ver, desde os primeiros escritos de Nietzsche, ainda que, até a segunda metade dos anos 80, tratada de modo não tão enfático, torna-se uma das preocupações fundamentais do filósofo, passando a ser tratada de modo direto.⁹ Nos escritos posteriores a este período (publicados, mas sobretudo nos póstumos), o esforço de Nietzsche é o de, a partir da revisão de seu próprio percurso filosófico, por ele feita já nos anos anteriores, alcançar possibilidades de enfoque mais afirmativas. Já em 1884, Nietzsche reconhece e assume, em seu

⁸ F.P. XIII 10 (196)

⁹ Num escrito de 1887, ao considerar seu percurso filosófico, Nietzsche reconhece o niilismo como seu problema fundamental: “Somente tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi somente há pouco que eu fui, *desde o fundo até aqui* [grifos nossos], niilista: a energia, a *nonchalance* com que eu, enquanto niilista, fui adiante, enganou-me acerca desse fato fundamental. (...)” XII, 9 (123), outono-1887.

passado filosófico, a presença do pessimismo, sobretudo de influência schopenhaueriana.¹⁰

Numa anotação de 1886, em que esboça um dos projetos do que seria a obra “A vontade de potência”, composta de quatro livros, Nietzsche afirma que logo no primeiro livro seria tratado o tema do niilismo.¹¹ Mas, afinal, o que Nietzsche entende por *niilismo* ?

Nesse mesmo escrito de 1886, que tem como tópico o título do que seria uma obra esboçada pelo filósofo de Sils-Maria, *A Vontade de potência: tentativa de uma transvaloração de todos os valores*, Nietzsche afirma ser o niilismo “o perigo dos perigos”, na medida em que frente a ele, nada teria sentido.

Germinado no interior da própria *lógica* e história da Europa, do ocidente¹², como vemos adiante, e que encontra no século XIX o momento de sua *catástrofe*¹³, o niilismo é, por isso mesmo, “o mais sinistro dos hóspedes”¹⁴

¹⁰ É como *niilista completo*, como veremos adiante, que Nietzsche se coloca como continuador do caminho (ateu, pessimista) aberto por Schopenhauer. Num fragmento de 1884, ele afirma: “Contra-senso da minha juventude: eu ainda não estava completamente liberto da metafísica – mas a necessidade a mais profunda de uma *outra imagem de homem* – No lugar do estado de falta, eu afirmava um fenômeno muito *mais pleno* – eu via a pobreza escondida em todo o contentamento moderno; ‘trazer à luz tudo o que há de falso nas coisas’. – eu, o sério *continuador* do pessimismo de Schopenhauer.” (F.P. X (27) 78, verão – outono 1884); cf. também F.P. X (25) 11. Num prefácio de 1886 à obra *Humano, demasiado humano* (1879), o filósofo afirma que o tom *metafísico-pessimista* presente em suas primeiras obras, e especificamente na terceira *Consideração Extemporânea* (cujo título, aliás, é *Schopenhauer como educador*), indicaria não a confirmação das conclusões (e do que, para Nietzsche, constituiriam problemas, como veremos) apontadas pelo mestre Schopenhauer, mas um afastamento em relação a elas, uma vez que, escritas, haviam sido *superadas*. Ali já estaria em operação algo que permearia toda a obra de Nietzsche, e que, portanto, estaria presente também em 1886: “[a] crítica [e o] aprofundamento de todo pessimismo até agora -” (H.H.vol. II, 1879-1880, Miscelânea de opiniões e sentenças, Prefácio, 1886)

¹¹ “A VONTADE DE POTÊNCIA, *Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*. Em quatro livros. Livro primeiro: o perigo dos perigos (descrição do niilismo) (como *consequência necessária das apreciações de valor anteriores*)” (F.P. XII (2) 100, verão-1886).

¹² Deve-se aqui ressaltar que, como afirma ARALDI (p. 55, nota nº 17), “em Nietzsche, ‘ocidental’ e ‘europeu’ são termos sinônimos, empregados na acepção espírito-cultural” Assim, ao caracterizar o *niilismo europeu*, o filósofo se refere não apenas ao continente europeu, mas ao ocidente entendido como conjunto de realizações culturais, artísticas, espirituais. Desse modo, para o filósofo, o Ocidente não se limitaria à porção oeste do meridiano que divide a Terra longitudinalmente, mas se encontraria em toda “área de cultura do homem”, em “toda espécie de ‘Europa’ sobre a terra.”(G.M. III, §14, tradução de

A vertente psicológica

Do ponto de vista psicológico, o niilismo seria o resultado de uma aposta que se revelou demasiado pretensiosa: a consciência de que a *finalidade*, a *unidade* e a *verdade* que o homem atribuía à experiência não passaram de um embuste; o resultado de uma crença que já não consegue mais ser partilhada.¹⁵ Aquele que uma vez confiou na certeza de um destino, de uma finalidade; na totalidade sistêmica e portanto coerente da própria experiência; na existência de uma esfera na qual estaria garantida a permanência da “verdade” e do “ser”, de repente tem diante de si um “devir que não leva a nada”, de modo algum regido por qualquer espécie de *unidade*, não tendo como contraponto nenhum *além*, a não ser a si mesmo como única realidade.

O niilista é, psicologicamente, esse homem posto diante de um reconhecimento: o de que esses três possíveis *atributos* da experiência nunca deixaram de ser, na verdade, *categorias* do próprio homem aplicadas à ela¹⁶; a expressão de uma *vontade* que, uma vez reconhecida, coloca esse mesmo homem diante do *nada*.

Paulo César de Souza). É devido a tal compreensão, muito mais cultural do que espacial, do ocidente, que o filósofo poderá traçar paralelos entre, por exemplo, a Índia, a China e a Europa; e propor conceitos tais como o de um “budismo europeu”.

¹³ Deve-se aqui ressaltar que, ao filósofo que também era filólogo, o uso do termo *catástrofe* não podia ser senão aquele que mais se aproxima de sua raiz grega, significando *reviravolta*. Nessa acepção, o termo é explicitamente usado, por exemplo, no § 27, da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, no qual Nietzsche afirma – como veremos adiante – que o ateísmo “é a *catástrofe* (...) de uma disciplina de dois milênios para a verdade, que em conclusão se proíbe a mentira da *Crença em Deus*.” Como afirma Rubens Rodrigues Torres Filho, em nota referente a esta passagem, “Nietzsche, que foi tão longe na filologia grega, toma aqui como óbvio o sentido original que tem em grego a palavra ‘catástrofe’, ou seja, *reviravolta*. No prefácio de *Aurora*, é à figura do *escorpião encalacrado* que Nietzsche recorre ainda para falar dessa ‘catastrófica’ autodestruição.” Sobre a idéia de *catástrofe*, em Nietzsche, cf. também nota nº24.

¹⁴ cf. *F.P.* XII (5) 50, verão-1887.

¹⁵ Sobre a caracterização do niilismo do ponto de vista *psicológico*, cf. *F.P.* XIII, 11 (99)

¹⁶ Embora, neste fragmento, Nietzsche utilize o termo “categorias” para designar a “unidade”, a “finalidade” e a “verdade/ser”, devemos ter cuidado para não chegarmos a conclusões precipitadas e

Como “estado psicológico”, o niilismo seria justamente a expressão da consciência, e a sensação que a acompanha, de uma ausência. Em primeiro lugar, a ausência do sentido por meio do qual, até então, era possível explicar a realidade. Em segundo, e aqui propriamente o niilismo em seu aspecto mais ameaçador, a ausência de *valor* atribuído a esta realidade agora não mais justificada. “Os valores supremos se depreciam”: eis o significado do niilismo.¹⁷

Uma vez que o sentido dado ao mundo, por meio de três *categorias*, é retirado, o próprio mundo parecerá destituído de sentido e valor: “as categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, por meio das quais nós atribuímos um valor ao mundo, eis que *as retiramos* – e daí em diante o mundo *parece sem valor*..”¹⁸

Mas o niilismo não se resume a uma contemporânea - não só de Nietzsche, aliás - perda do sentido. De onde vem este que é “o mais sinistro dos hóspedes”?¹⁹ Conforme o próprio Nietzsche o caracteriza por meio de outro ponto de vista, em certo sentido, só há niilismo porque ao *devenir*, por si mesmo, jamais foi dado valor. O niilismo que bate à porta²⁰ seria a expressão e a consciência quanto a - e, do ponto de vista

equivocadas quanto ao filósofo que tanto se opôs – explícita e implicitamente – às intenções e ao *modus operandi* da filosofia de Kant. Cabe ressaltar que, embora o próprio Nietzsche utilize o termo *categorias* – aliás, pouco freqüente dentre a terminologia utilizada em sua obra - para caracterizar a “finalidade”, “unidade” e “verdade/ser” (cf. F.P. XIII 11 (99)), e afirme ser o niilismo o resultado da crença em tais “categorias da razão”; ele também afirma que a abordagem da experiência por meio dessas categorias constituiria uma *interpretação* incapaz de abarcar a existência em seu conjunto. Isso porque, entre outras coisas, a própria categoria de “verdade” acabaria (como de fato acabou) sendo aplicada a si mesma, e às outras duas categorias a ela atreladas, revelando o caráter interpretativo da existência e do mundo, e portanto, em ampla medida, *ficcional*. Não há, portanto, no uso de tal termo, o lastro epistemológico que, por outro lado, é tão explícito em Kant.

¹⁷ cf. F.P. XIII,(9) 35, outono-1887, março-1888.

¹⁸ F.P. XIII (11) 99, outono-1887, março-1888.

¹⁹ F.P. XII (5) 50, verão-1887.

histórico, o acabamento de - um niilismo que, na verdade, sempre esteve presente. Afinal, se é que um dia houve algo valorizado, esse algo não era o mundo, a experiência, o devir; mas justamente um outro mundo, do em-si, da verdade, do ser, contraposto a este mundo.

Ao se tornar inegável, sobretudo no século XIX, tal ausência apenas alcança, digamos, uma fase terminal, e portanto limítrofe, em que nem mesmo as saídas uma vez colocadas frente à já niilista desvalorização do devir funcionam.

O que queremos dizer é que as categorias que uma vez rebaixaram a experiência, múltipla, cambiante e enganosa, destituída de fins, a um domínio passível de justificação apenas em relação a um domínio *ideal*, de primeira ordem, do qual a finalidade, a unidade, verdade e ser poderiam ser trazidos e aplicados, não deixaram necessariamente de ser objeto de crença, mesmo quando a própria categoria de *verdade*, levada ao extremo, acabou se auto-invalidando. Afinal, para o niilista, não são apenas as categorias, agora não mais aplicáveis ao mundo, a serem depreciadas, mas sobretudo o próprio mundo que já não corresponde a elas.

“O sentimento de *ausência de valor*, se faz presente assim que compreendemos que o caráter da existência em seu conjunto não saberia ser interpretado nem pelo conceito de *fim*, nem pelo conceito de *unidade*, nem pelo conceito de *verdade*. (...) falta à pluralidade do vir-a-ser a unidade que a ultrapassa e a engloba.”²¹

²⁰ Cf. *Ibid*

²¹ F.P. XIII, 11 (99). *O sentimento de uma ausência de valor* é identificado por Nietzsche, no F.P. XII, 2 (100), entre outros, como niilismo, como *perda total de sentido*, e nessa medida, como o perigo dos perigos a que o homem, sobretudo *moderno*, estaria exposto.

Ao desvalorizar o mundo, justamente por não abrir mão da abstração presente nas categorias “verdade”, “finalidade” e “unidade”, o niilista se colocaria diante do problema da ausência de sentido, do Nada, ainda de modo incompleto. O *niilismo completo* apenas se manifestaria quando se desejasse não apenas negar o mundo, mas levar ao extremo a *lógica* implícita nas próprias abstrações por meio das quais este foi desvalorizado. Em seu acabamento, o desejo de uma destruição muito menos fatual que factícia. Como veremos, o que o *niilista completo* almeja é muito menos a desagregação irrevogável do mundo, do que uma ruptura em seu fundamento valorativo, desdobrado de modo epistemológico-moral.

Niilismo: narrativa de um engano

Se, por meio de uma perspectiva, digamos, mais sincrônica, o niilismo se revela, sobretudo em seu traço *psicológico*, como sentimento de vazio e perda de sentido, a filosofia nietzschiana não se limitará a considerá-lo por essa vertente. Se, psicologicamente, o niilismo é o estado resultante da “consciência de uma longa dissipação de forças, o tormento do ‘em vão’ (...) – a vergonha de si mesmo por ter-se deixado levar por tão longa *impostura*...”²²; por outro lado, ele não deixa de ser o percurso em que tal “dissipação” se dá, e que culmina nessa consciência e juízo (o ‘em vão’) a respeito da vida e do mundo. Não apenas o momento em que a consciência quanto à dissipação e ao vazio se torna implacável, nem tampouco o estado psicológico

²² F.P. XIII, 11 (99)

a ela atrelado; o niilismo é também um percurso de esvaziamento, a narrativa de um engano.

Niilista é, para Nietzsche, todo percurso cujo ponto de partida se encontra numa duplicação. No caso do Ocidente, esse ponto de partida estaria na filosofia platônica. Com Platão, aquilo que até então se chamava de ‘mundo’ passa a ser não mais que uma parte (menor, do ponto de vista valorativo) do mundo, na medida em que sua filosofia opera uma duplicação e abstração, a partir da qual o ‘verdadeiro mundo’, posto em primeiro plano, se torna referência para este que, de agora em diante, não será mais do que cópia: um mundo ilusório, composto de cópias, e portanto impreciso e enganador. Tem início a “história de um erro”²³ que culmina em sua própria *re-inversão*.²⁴

Inaugurada pelo platonismo, a abstração de um “mundo ideal” terá prosseguimento com a doutrina cristã. Para esta, o verdadeiro mundo já não é o das *Idéias*, o das formas originais e perfeitas acessíveis de um modo, digamos, mais imediato, como em Platão; mas o de uma promessa futura de sentido feita a todo aquele que, ainda sujeito ao domínio do erro, já que pecador, se redime por meio da virtude. Com isso, o cristianismo consoma o poderoso vínculo estabelecido já em Platão - e que

²³ cf. C.I., *Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula*.

²⁴ Se, com o platonismo, tem início um longo processo de inversão da existência (e dos valores) – por meio do qual a realidade é destituída de um sentido primordial, e, com isso, também de valor; esse mesmo percurso encaminha a um desfecho no qual aquilo que resta ao homem (se é que resta algo) como *sentido* é novamente a realidade do mundo: os fenômenos, o caráter *perspectivista* da existência e do mundo outrora negados. A catástrofe valorativa inaugural, segundo Nietzsche efetuada paradigmaticamente por Platão, termina num impasse do qual se escapa por meio de uma nova reviravolta a qual, contudo, não apenas restabelece tudo que foi negado, mas inaugura uma outra perspectiva, compõe, e propõe, uma outra narrativa, mais potente e afirmativa. Completa mudança valorativa, a *catástrofe* de que fala Nietzsche não se resume a uma mera inversão.

atravessa praticamente toda a história do pensamento ocidental – entre verdade e virtude, conhecimento e moral.²⁵

No cristianismo, assim como em Platão, a totalidade de sentido não é mais inerente ao próprio mundo. Já não é mais no plano imediato dos fenômenos que o filósofo, como aliás faziam os pré-socráticos, procura a verdade e o ser. A inauguração da tradição filosófica ocidental, com Platão, parte de uma abstração e, com isso, de certa maneira, de uma impossibilidade intrínseca, reafirmada pela religião cristã.²⁶ É por isso que, no Prólogo de *Para além de bem e mal*, ao identificar “a luta contra Platão” à “luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios”, Nietzsche afirma que “o cristianismo é platonismo para o povo.”

Segundo Nietzsche, se para Platão o sentido absoluto - e, portanto, a verdade - só existe no mundo das “Idéias”, como domínio da “verdade” e do “ser”; para o cristianismo, provém do “Além”. Com isso, tanto em Platão, como no cristianismo, o plano da experiência, a vida humana, o mundo terreno, acabam relegados a um segundo plano, desvalorizado em relação ao outro a partir do qual se desdobram como não mais que cópia ou ilusão.²⁷ E é nisto propriamente que consiste, para Nietzsche, o caráter niilista tanto da filosofia platônica, quanto da doutrina cristã. Se nelas, devido ao seu procedimento duplicador, o caráter niilista já se encontra presente desde a raiz; para Nietzsche, ele, contudo, apenas se manifestará, em sua completude, nos desdobramentos

²⁵ E veremos que, para Nietzsche, isso torna ainda mais problemática - e precária - uma tradição que, do ponto de vista epistemológico, já era bastante questionável.

²⁶ Impossibilidade esta que, como *crise* no interior da *modernidade*, alcançará sua expressão mais radical na filosofia kantiana, e posteriormente no ateísmo de Schopenhauer.

²⁷ E não é por outro motivo que Nietzsche, por meio de uma abordagem que não se relaciona diretamente ao escopo do presente trabalho, vinculará a existência de um *além-do-homem* inteiramente afirmador, à afirmação de um *sentido da terra*, que, por sua vez, não é senão *a terra do homem*. O *além-do-homem* afirmaria e expressaria não um sentido futuro, ideal, posto além; mas os sentidos desde sempre presentes e, contudo, negados. Cf. ZA, I (1883), *Da virtude que dá*, §2, entre outros.

decorrentes dessa duplicação primordial. Desse modo, se, por um lado, o percurso niilista se concentra no ato inaugural que, partindo do *devir*, o desqualifica e, assim, duplica a realidade, por meio de uma idealização; por outro é, em sentido forte, também o percurso que, a partir de então, irá do mundo idealizado em direção ao plano sensível, até que novamente reste apenas este. E é este o trajeto pelo qual “o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula.”²⁸

O niilismo revela, desde já, suas sutilezas e nuances. Ato inaugural do pensamento duplicador e idealizador, neste ato mesmo se abre como percurso que não deixa de ser o de um retorno.

Afinal, a duplicação da realidade não se limita ao aspecto “teórico”, como poderia parecer num primeiro instante. Toda concepção teórica, toda visada conceitual é, em Nietzsche, absolutamente indissociável de determinados *valores*, de determinada moral. Conceitos e valores são diferentes aspectos de um mesmo jogo. O niilismo se desdobra: a duplicação do mundo não é senão sua moralização.

Em Nietzsche, toda busca já aponta, desde a origem, para algum *sentido*, de acordo com os *valores* aos quais se vincula, e por isso é *moral*. Toda moral é o resultado da atribuição de *determinado sentido* à existência; o enfoque e a coerção em determinada direção; o limite em meio à total abertura interpretativa; a fronteira em meio à indistinção.²⁹ Nesse sentido, Nietzsche concordaria que o homem é naturalmente *moral*. Não por ser naturalmente *bom*, ou propenso ao bem; mas por trazer

²⁸ i: Cf. C.I., *Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula*.

ii: Como veremos no Cap. II, haveria, segundo Nietzsche, não apenas um, mas dois niilismos cronologicamente caracterizados. Em primeiro lugar, o niilismo presente na própria interpretação filosófica (com Platão) e moral (com o cristianismo) colocada frente ao *devir*, a qual o desvaloriza. Em segundo lugar, o niilismo decorrente da desvalorização da interpretação filosófica e moral que se revelou ilusória tanto quanto a efetividade do *devir* frente à qual ela mesma se colocou. Cf. F.P. XII, 5 (71), fragmento de Lenzer-Heide, de 10 de junho de 1887.

²⁹ Cf. B.M., cap. V, *Contribuição à história natural da moral*, § 188.

um impulso à criação de sentidos por meio da ruptura; por ser necessariamente um “estimador”³⁰ A definição nietzschiana de homem não o exalta primordialmente pelo caráter etéreo da moral, ou pela finura da *ratio*: não o afaga com o consolo de uma virtude e bondade originais, embora perdidas; mas lhe entrega, de modo inescapável, sua herança trágica.³¹ A *humanidade* do homem consiste no olhar que dispõe sobre tudo, em sua ação de julgar como *bom e ruim, bem e mal*, noutras palavras, em *valorar*. O problema, então, não se encontra no estimar, na moral. Pelo contrário, para Nietzsche, justamente porque *estima*, porque circunscreve, diferencia, limita, é que o homem cria. Entendida de um modo mais amplo, a *moral* não é a questão, desde que o sentido que ela cria não implique numa diminuição e negação da própria capacidade criadora do mesmo homem que a criou, na negação de um sentido intrínseco ao homem e à existência, e, no limite, numa auto-supressão da própria vida.³²

³⁰ Cf. Z.A., cap. I (1883), *Dos mil alvos e do único alvo*. E afirma, em B.M. § 288, que “o imperativo categórico da natureza”, para o homem, é: “deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo; *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo.”

³¹ Como veremos, no capítulos II, ao identificar *vida* e *vontade de potência*, Nietzsche entende que toda moral parte primeiramente não de um impulso ao bem, mas à potência que, antes de tudo, converte em bem tudo aquilo que possa ser experimentado pelo homem como esse aumento de potência. É nesse sentido que, no póstumo XII, 11 (414), de 1887, Nietzsche afirma: “O que é bom? – tudo aquilo que intensifica o sentimento de potência, a vontade de potência, a potência mesma no homem. O que é ruim? – tudo aquilo que provém da fraqueza.”; e que, na *Gaia Ciência*, § 26, também dirá que viver significa romper com o que em nós se torna fraco, com o que experimentamos como enfraquecimento e morte.

Egoísmo (*Para além de bem e mal*, § 265), assassinato e crueldade (*Gaia Ciência*, § 26), violência e arbitrariedade (*Para além de bem e mal*, §§ 188 e 259) estariam implícitos na própria vida. É também por essa vertente que o *trágico* apareceria aqui vinculado a um impulso à auto-superação que, portanto, pressuporia uma ruptura, um *deixar para trás*. É como o filósofo que, lançando mão da “esperteza de serpente” (GC § 26), se converte naquilo mesmo que pretende compreender e superar, que Nietzsche se assumirá como niilista, moderno, decadente, doente. E, na medida em que supera aquilo que foi capaz de se tornar, de incorporar, o filósofo antecipa o deus de quem irá se declarar discípulo, o emblema talvez o mais enfático do trágico: *Dioniso*, o deus que se dilacera e se re-compõe. “- Fui compreendido?” – pergunta o filósofo na última linha de *Ecce Homo*, ao que responde, reticente: “*Dionísio contra o crucificado...*”

³² Nesse sentido, Nietzsche terá de se perguntar como é possível o *ideal ascético*, a vontade de nada, ou seja, a auto-negação da vida, se a vida, vinculada à *vontade de potência*, é, na filosofia nietzschiana, o critério fundamental. Uma vez que a moral da compaixão toma a frente, condena-se justamente a violência, exploração, crueldade intrínsecas à vida e, portanto, condições desta. “Tem de ser uma necessidade de primeira ordem que faz essa espécie *hostil à vida* [o sacerdote ascético] sempre crescer e prosperar outra vez – tem de ser até um *interesse da vida* mesma, que um tal tipo de auto-contradição não se extinga.” (G.M. III, § 11) A questão que perpassa a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, como veremos no capítulo seguinte, é: como é possível a afirmação da vontade de potência numa moral

É justamente por operar uma tal *inversão* que o cristianismo, do ponto de vista moral-teológico, e o platonismo, do ponto de vista filosófico-metafísico, são tão duramente criticados pelo filósofo da *transvaloração*.

Niilistas desde a raiz, neles moralizar não é outra coisa que justificar, e com isso, ao mesmo tempo, depreciar, a existência e o mundo por meio de um sentido a estes extrínseco, fazendo com que a existência, o mundo, e o próprio homem, percam seu valor. Na história do erro metafísico-moral, o que vincula a filosofia de Platão à doutrina cristã, e posteriormente à filosofia de Kant, com sua dissociação entre fenômeno e coisa-em-si³³, não é outra coisa que a duplicação da qual partem, e a partir da qual se instaura um pano-de-fundo moral, o qual se auto-deslegitima sob a forma de um niilismo ainda não consentido.

Se, em Platão, o mundo das Idéias é aquele no qual o bem, o belo e a verdade se implicam; a moral cristã é aquela em que, da beleza e da virtude, a verdade sobressai.³⁴ Nesse sentido, o cristianismo já não seria apenas uma outra forma de platonismo, “platonismo para o povo”³⁵; mas um platonismo um pouco mais “adiantado” que a filosofia de Platão, na medida em que encaminha para a redução tanto da filosofia quanto da moral platônico-ocidental ao seu aspecto mais essencial. Decantado, o cristianismo, no interior do percurso valorativo niilista do Ocidente, revela o ideal de *veracidade* como sua parte mais cristalina, de tal modo que este ideal não mais se limitará ao âmbito religioso e moral, mas poderá extrapolá-lo, na medida em

da compaixão ? Qual o *valor* da moral da compaixão, presente, para Nietzsche, de modo emblemático, na filosofia de Schopenhauer ? (cf. G.M. Prólogo, § 5)

³³ Cf. C.I., *Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula*.

³⁴ Não é por acaso que a figura emblemática do cristianismo afirma ser “o caminho, a verdade e a vida”

³⁵ cf. B.M., Prólogo

que o concentra e conduz ao limite, possibilitando-lhe aparecer sob a forma generalizada de *ciência*.

Lendo Nietzsche, somos levados a reconhecer algo que, à primeira vista, nos parece impossível, ou no mínimo estranho: o vínculo, e não a diferença, entre o discurso religioso e a investigação científica; entre religião e moral e, em última instância, ateísmo.³⁶

O ateísmo, decorrente do (e implícito no) discurso científico, não seria primordialmente o resultado de uma ruptura em relação ao discurso e à moral religiosa cristã que o teria precedido, e da qual, supostamente, ele se apartou; mas a religião e moral cristãs conduzidas ao extremo, e portanto refinadas: o acabamento de uma “educação para a verdade”³⁷ iniciada com Platão, à qual se impôs cada vez mais rigor; o desfecho de um longo percurso niilista de busca da verdade. Retomando um aforismo da *Gaia Ciência*, Nietzsche afirma na terceira dissertação da *Genealogia da moral*:

“O *que*, pergunta-se com o máximo rigor, *venceu* verdadeiramente o Deus cristão? A resposta está em minha *Gaia Ciência*, § 357: ‘A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido sempre de modo mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências, como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra si* (...) – devemos a este rigor, se devemos a algo, o fato de sermos *bons europeus* e herdeiros da

³⁶ Quanto a esse ponto, o posicionamento de Whitehead não deixa de ser nietzschiano. Como mostra TUNG-SUN (p.189): “Whitehead (“Adventure in ideas”, 1933) sustenta que o desenvolvimento da ciência moderna relacionou-se intimamente com as convicções religiosas da Idade Média. (...) deve-se compreender que, na cultura ocidental, ambas [ciência e religião] representam apenas duas correntes diferentes de uma mesma fonte. Não são tão opostas quanto geralmente se supõe.”

³⁷ G.M. III, § 27

mais longa e corajosa auto-superação da Europa’...Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão (...)”³⁸

Assentada no conceito de verdade, a moral cristã acabaria inevitavelmente desautorizando a simples fé, a mera crença. Nesse momento, sobressairia do cristianismo o aspecto moral, em detrimento do religioso. No interior do próprio discurso, é dado o primeiro passo de uma auto-superação por meio da qual a moral se sobrepõe ao dogma, mas que só se completa quando a própria moral se auto-supera. E é aqui que o aspecto cognitivo, antes implícito e oculto, se revela como aquilo que, de certo modo, sempre foi: a medula do pensamento ocidental.³⁹

Se a busca da verdade inaugura o pensamento duplicado e duplicador⁴⁰, o aparente paradoxo é que toda redução posterior se dará em nome dessa mesma verdade. É o ideal de *veracidade* que acaba corroendo os outros dois ideais com os quais compunha um *discurso*, uma vez que, paradoxalmente, acabaria deslegitimando a possibilidade tanto de uma unidade sistemática de todas as coisas, uma totalidade de sentido; quanto de uma finalidade implícita na existência. Levada às últimas conseqüências, a própria verdade, sozinha, passará a ser a garantia de que um colapso não aconteça; de que o sentido outrora presente, agora reduzido, é verdade, ainda assim permaneça. Mas isso apenas até o momento limítrofe, que é o do desfecho da narrativa niilista, do niilismo propriamente dito, na medida em que agora explicitado como discurso, o qual, expressão de uma vontade de potência, terá de se voltar contra si mesmo. O último dentre os sentidos a partir dos quais se justificava a existência também deixa de ser uma referência. O niilismo já não pode ser evitado.

³⁸ G.M.III, § 27

³⁹ Como Nietzsche explicita, na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, notadamente no §27, a veracidade, pela qual é pautada a ciência, seria o núcleo do ideal ascético.

⁴⁰ Cf. B.M, *Prólogo*, e também o cap I, *Dos preconceitos dos Filósofos*, §§ 1 e 2.

Do ponto de vista “histórico”, que momento é este, senão o século XIX ? Afinal, se, desde o início da *modernidade*, o discurso científico preconizava (e em certa medida também realizava) uma ruptura em relação ao mero dogma religioso; a ciência ainda permanecia, em ampla medida, vinculada à religião, uma vez que sua origem era a mesma, e seu alvo - sua *vontade de verdade*, dirá Nietzsche - permanecia intocável.⁴¹

É apenas no século XIX que a longa história do erro chamado “verdade” se torna patente. Nesse longo e sinuoso percurso de busca, o rigor da “consciência científica” finalmente coloca a própria “verdade” em questão. É esta a reviravolta, a *catástrofe* longamente preparada, de que Nietzsche fala. Com ela, não apenas a ciência, como discurso, está sendo questionada,⁴² mas o seu pressuposto fundamental, que é o da ordenação do mundo, sem a qual todo conhecimento não poderia ser, em última instância, mais do que ficção.⁴³

⁴¹ Nesse sentido, entendemos – nietzschianamente, aliás - que a própria *vontade de verdade*, expressa de modo indubitável na busca de sistematização, tão cara à modernidade, seria a prova de uma semelhança – para não dizer identidade – de pressuposto entre ciência e religião. Em ambas, parte-se da mesma idéia de uma ordenação e finalidade implícitas no mundo que, justamente por isso, poderia ser conhecida como verdade. E é por esse motivo que, como veremos, a própria idéia de *sistema* será tão duramente (e ironicamente) criticada por Nietzsche.

Quanto a essa questão (do *conceito* de *vontade de verdade*, e sua relação com a busca de sistematização), limitamo-nos, neste momento, a indicá-la, uma vez que será tratada de modo mais detalhado no capítulo IV, *Nihilismo criador*..

⁴² Se fosse apenas isso, não se trataria propriamente de uma *catástrofe*, uma vez que o discurso científico é justamente aquele que comporta e prevê a auto-avaliação e a auto-revisão como pressupostos, convertidos em procedimento fundamental. Teórico, ele não poderia deixar de se vincular à crítica.

⁴³ É por isso que, a nosso ver, em Nietzsche, a abordagem do conceito de nihilismo, do *sentido* da existência, e portanto, algo que tem um fundo muito mais ético do que epistemológico – veremos que, no limite, o que está em questão para Nietzsche são os valores e a vida neles implicada – não se desvincula, entretanto, da teoria do conhecimento. Embora o tratamento da questão do nihilismo se dê sobretudo por uma perspectiva ético-valorativa, isso não significa que outras perspectivas, também inerentes ao nihilismo, sejam descartadas. Pelo contrário, como o próprio filósofo entende, a única *objetividade* possível é aquela presente quando se consegue focalizar um mesmo objeto a partir de variados ângulos (cf. G.M. III, § 12) - sem com isso negar que o próprio enfoque de determinados (e não outros) ângulos já corresponda a determinadas *intenções* e à própria constituição do observador, de modo que, ainda assim, mesmo ao se tratar da *teoria*, prevalece a *perspectiva* valorativa.

O desfecho é o de um anticlímax no qual não há mais, porque nunca houve, qualquer totalidade possível a que se possa recorrer. Palavras como “natureza” e “história” já não podem ser pronunciadas sem um certo rubor, pois a própria idéia de “verdade” é que não se sustenta como antes.⁴⁴

Tratando-se do ocidente, Nietzsche parece estar certo ao afirmar que “todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão(...)”⁴⁵ Se, por um lado, a busca da verdade é o que acabou desautorizando a crença em Deus; por outro, é o ateísmo que esvazia a verdade como busca. A ambiguidade do enfoque nietzschiano também se revela aqui: a ciência, ao mesmo tempo que alimenta o ateísmo e a ele se vincula diretamente; é também aquela a que o próprio ateísmo irá se sobrepor.⁴⁶

Se, por um lado, a *vontade de verdade* foi o que, no cristianismo, forjou a existência de um Deus, e no platonismo o supra-sensível, no qual se conjugam as *idéias* de *Bem, verdade e beleza*; por outro, essa mesma *verdade*, como *vontade*, é que acaba o

⁴⁴ “O mestiço europeu – (...) ele tem necessidade da história como um depósito de fantasias.” B.M. § 223 “ (...) – apenas o século XIX conhece esse sentido [histórico], enquanto seu sexto sentido. O passado de toda forma e de todo modo de vida, de culturas que então coexistiam e se superpunham, graças a essa mistura precipita-se em nós, ‘almas modernas’, em toda parte nossos instintos correm para trás, nós mesmos somos uma espécie de caos -” B.M. §224

⁴⁵ G.M. III §27

⁴⁶ Por essa vertente, a leitura que Adorno e Horkheimer fazem de Nietzsche, - ainda que com as distorções comuns a toda leitura que se coloque minimamente como produção criativa e portanto inovadora - não deixa de ser uma das mais perspicazes. Afinal, talvez tenham captado, como ninguém, a ambiguidade, quase sempre velada, do *logos* ocidental, que, como discurso, a um só tempo se amplia e se reduz. Reduz, na medida em que opera sempre por meio de cortes, rupturas, por meio dos quais o sentido anteriormente válido é descartado, dele restando não mais que o traço essencial; mas, justamente por isso, amplia, na medida em que, tentando superar o que considera mito, acaba instaurando uma outra e nova verdade decantada, purificada de qualquer ilusão, como o mito novo. “Permanente crepúsculo dos ídolos”, o *logos* não é senão aquele que se alimenta da cisão, e gera um novo ídolo a cada ruptura.

desautorizando. O resultado não poderia ser outro, a não ser o ateísmo irremediável que emerge no século em que Nietzsche escreve.

“O ateísmo incondicional e reto (- e somente *seu* ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) (...) é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se profbe a *mentira de crer em Deus*.”⁴⁷

Se o ateísmo representa, por um lado, a perda da referência oriunda do supra-sensível, do domínio do ser; por outro é também o ponto culminante de um processo de moralização, cujo ponto de partida é essa própria abstração de um domínio do ser, de um Deus forjado por meio da conjunção da *idéia* de *unidade* de sentido, de *finalidade* e *verdade*, que acaba se voltando sobre e contra si mesmo. Na caracterização nietzschiana do niilismo, as vertentes *psicológica* e *histórica* confluem.

É por isso que a lacuna deixada pelo ateísmo não se limitará, como em geral se considera, ao aspecto “religioso”. Muito mais avassalador, o que acaba, junto com o ateísmo, é, do ponto de vista epistemológico, a possibilidade de uma interpretação totalizante, de um sentido abrangente do mundo já não mais passível de se admitir nem como dotado de finalidade, nem como veraz; o que, da perspectiva ético-existencial, implica num esboroamento da própria moral.⁴⁸

A desconfiança e incerteza em que sobretudo “os homens mais espirituais dessa época” vivem não é senão o indício desse colapso. Colapso que, no final das contas, é o da própria racionalidade, entendida nos moldes em que veio sendo construída, e destruída, ao longo de mais de dois mil anos. Quando chega a faltar o

⁴⁷ G.M., III, § 27

⁴⁸ “Vê-se propriamente o que triunfou sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade.” (G.C., livro V (1886), §357). Cf. também G.M. III. §§ 25, 26, 27, em que Nietzsche vincula o discurso científico, o ideal ascético, por nós investigado no terceiro capítulo dessa dissertação, e o conceito de veracidade implícito na moral ocidental.

sentido, quando o niilismo bate à porta, é sinal de que um lento assassinato finalmente se consuma: “Deus está morto. Deus continua morto! E nós o matamos.” – grita o *homem louco*.⁴⁹

A morte de deus

“Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com o seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? (...) Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (...) O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? (...)”⁵⁰

⁴⁹ G.C., I, §125

⁵⁰ G.C., III, §125, “O homem louco”.

A *morte de Deus* não seria apenas um acontecimento isolado, mas um fato simbólico, no qual se condensaria todo o percurso niilista do ocidente.⁵¹ Ao anunciá-la, o que o *homem louco* traz a público é, por trás da impossibilidade de crença⁵², o que já não é pouco, a irremediável falência da interpretação moral da existência e do mundo.⁵³

Personificação do supra-sensível, fonte da verdade, garantia da unidade do sentido e da finalidade, o Deus agora morto deixa uma lacuna descomunal. Com sua morte, o dualismo inaugurador do percurso discursivo do pensamento metafísico ocidental subitamente se desfaz, não restando ao homem mais do que a dimensão da vida que ele agora - como antes, e mais do que antes - considera falsa, ilusória, e portanto sem valor. No lugar da certeza e da promessa de um *verdadeiro mundo*; o vazio da existência.

Se esse vazio seria realmente, como o próprio Nietzsche, em diversos momentos, reconhece, a questão que move seu pensar⁵⁴, é Martin Heidegger quem indica que a obra do autor de *Zarathustra* estaria “sob o signo do niilismo”.⁵⁵ Segundo Heidegger, o niilismo seria um movimento histórico que o próprio Nietzsche teria

⁵¹ Como afirma MARTON (1990), p. 12: “com a morte de Deus, o filósofo nomeia o destino de vinte séculos da história ocidental, apreendendo-a como o advir e o desdobrar-se do niilismo.”

⁵² Crença que permanece, contudo, velada no âmbito da ciência, devido ao seu próprio pressuposto. Cf. notas nº 34 e 41.

⁵³ Ao partir do anúncio da *morte de Deus*, em sua análise da filosofia de Nietzsche, Christoph Türcke acaba, a nosso ver, realizando uma interpretação, no mínimo, imprecisa. Destacando do evento da *morte de Deus* sobretudo a figura daquele que a anuncia, o *homem louco*, Türcke acaba ressaltando muito mais os aspectos, digamos, pessoais do autor de *A Gaia Ciência*, do que as implicações teóricas, valorativas e filosóficas deste acontecimento anunciado no §125 dessa obra. Se, por um lado, Türcke acerta ao afirmar que, no caso da obra de Nietzsche, nada é impessoal (p.8); ele talvez extrapole o seu próprio argumento, vinculando a vida e a obra do filósofo a ponto de concluir que o que caracterizaria tanto a vida quanto a obra deste seria uma “mania da razão”.

⁵⁴ Num aforismo de 1887, o filósofo indica que toda sua obra seria movida pelo “caráter problemático de nossa existência”, noutras palavras, pelo niilismo, e, se não fosse movida pela procura de pistas sobre essa questão, não haveria porque sua obra ser lida. Cf. F.P. XIII, 10 (196). Em outro fragmento, escrito entre 1885 e 1886, Nietzsche afirma ser o pessimismo o “grandioso ponto de partida” de sua filosofia. Cf. XIII, 2 (128).

⁵⁵ HEIDEGGER, *A palavra de Nietzsche*, p. 247.

reconhecido e interpretado, e cujo sentido estaria resumido na breve frase que o autor de *A Gaia Ciência* coloca na boca do *homem louco*: “Deus morreu”. “Deus está morto”.

Heidegger argumenta que poderíamos, num primeiro momento, entender esse dizer como não mais que “uma tomada de posição pessoal do ateu Nietzsche”; mas o anúncio feito pelo homem louco vai muito mais longe, pois “menciona o destino de dois milênios da história ocidental.”⁵⁶

Ao entender que, em Nietzsche, a palavra *Deus* designaria “o mundo supra-sensível em geral, (...) o âmbito das idéias e dos ideais” que valeria como “o mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão”⁵⁷ – e por isso as imagens de que o homem louco se vale: o sol, o horizonte, o mar –, Heidegger conclui que o anúncio de que “Deus morreu” significaria que o mundo supra-sensível teria perdido sua força atuante; que os supremos ideais se encontrariam destituídos de qualquer força vinculativa. O mar desaparece; o horizonte se apaga; a terra é desatada de seu sol. O resultado não seria outro senão o niilismo consumado.

Partindo do anúncio da *morte de Deus*, Heidegger procura chegar não apenas a uma caracterização do niilismo, mas de um niilismo no interior do qual o próprio Nietzsche, pensador do “caráter problemático”⁵⁸ de uma existência que nos parece sem sentido, estaria enredado. E é aqui que, a nosso ver, surgem os mal-entendidos.

Se, por um lado, a leitura heideggeriana de Nietzsche consegue perceber a importância do problema do niilismo no horizonte nietzschiano, e, com isso, expressa o significado do abalo decorrente da perda de referência até então haurida do *supra-sensível*; por outro, a nosso ver, ela se equivoca, ao concluir que, a partir do *acontecimento* [*Ereignis*] da *morte de Deus*, estaria sendo concomitantemente anunciada uma *inversão* [*Umkehrung*] da metafísica que levaria a um “enredamento

⁵⁶ HEIDEGGER, *A palavra de Nietzsche*, p.247

⁵⁷ HEIDEGGER, *A palavra de Nietzsche*, p.250.

⁵⁸ Cf. NIETZSCHE, F.P. XIII, 10 (196)

sem saída”⁵⁹ no interior desta. Para Heidegger, ao suprimir o supra-sensível, Nietzsche escaparia ao vazio decorrente, por meio de uma simples substituição do *supra-sensível* pelo *sensível*.

Na visão de Heidegger, ao operar tal substituição, “Nietzsche [compreenderia] a sua filosofia própria como o contra-movimento contra a metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo.” Contudo, por se tratar, ainda na visão de Heidegger, apenas de um “contra-movimento”, ela “permanece necessariamente, como todo anti, presa na essência daquilo contra o que se vira.”⁶⁰ Não haveria, desse modo, uma superação do niilismo em Nietzsche; ao contrário, nele estariam condensados mais de dois milênios do inveterado dilema metafísico.⁶¹

⁵⁹ HEIDEGGER, *A palavra de Nietzsche*, p. 251.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Embora a leitura heideggeriana de Nietzsche não esteja no foco de nosso trabalho, julgamos ser importante tecer algumas considerações a partir dela, limitando-nos, entretanto, aos aspectos que se referem diretamente à questão do niilismo em Nietzsche. Quanto a supostos enganos cometidos por Heidegger em relação ao pensamento de Nietzsche, ainda que mesmo uma dissertação inteira não seja capaz de esgotar o assunto - pois grande parte do percurso heideggeriano, todo seu horizonte de preocupações, teriam de ser considerados, para só então se tentar uma compreensão do porquê da caracterização de Nietzsche como o último metafísico - gostaríamos aqui apenas de mencionar resumidamente que, a nosso ver, se a leitura feita por Heidegger tantas vezes se choca com a compreensão que o próprio Nietzsche tinha de si mesmo e de sua obra, isso se deve ao fato de que as preocupações que movem a filosofia de Heidegger são *totto genere* distintas das que movem o pensar de Nietzsche. Os pontos-de-partida das filosofias de um e de outro conduzem a compreensões completamente diferentes quanto aos mais variados temas e conceitos, em especial no que diz respeito à metafísica.

Enquanto, para Heidegger, a busca é por uma retomada do *ser* originário, anterior mesmo à metafísica, e que vem sendo reiteradamente esquecido ao longo da história desta; para Nietzsche, o problema estaria justamente na obstinada e fatídica busca pelo *ser* (originário ou não, para Nietzsche, não importa) da qual só seria possível escapar por meio de uma mudança radical de perspectiva, a partir da qual à insistente – como o próprio Nietzsche a caracteriza em *Para além de bem e mal* - busca pelo “ser” e pela “verdade” não seria mais dada a mesma importância, atribuído o mesmo valor. Heidegger, por sua vez, ao interpretar esse suposto rompimento de Nietzsche em relação à metafísica, não propriamente como uma mudança, mas como mais um passo, decisivo, por sinal, na longa história metafísica do esquecimento do ser, verás, na filosofia de Nietzsche, o coroamento da metafísica. Como ele mesmo

Com a *morte de Deus*, como o próprio Nietzsche afirma, não há uma mera *inversão* de um mesmo ponto de vista, mas uma completa *mudança*, a partir da qual a inveterada busca pela verdade e o ser, por qualquer espécie de “realidade” supra-sensível, seja ela qual for, perde seu valor.

“O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente talvez?...Mas não !

Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!”⁶²

Não apenas o *ideal* do *supra-sensível* perde seu lugar, mas a própria *lógica* instauradora de ideais é posta em questão. Por isso, a amplitude das conseqüências, e do vazio, corporificados no anúncio da *morte de Deus*.

Derrocada do sentido até então eficiente, a *morte de Deus*, anunciada, marcaria o momento da consciência, supostamente adquirida, quanto a uma crise implícita desde a origem do pensamento duplicador no Ocidente. E é sobretudo como

afirma em *A palavra de Nietzsche*, p. 243: “a metafísica, de certo modo, se despojou a si mesma das suas próprias possibilidades essenciais através de Nietzsche. Através da inversão cumprida por Nietzsche, resta à metafísica ainda apenas a perversão na sua anti-essência [*Unwesen*]”

Ao anunciar a *morte de Deus*, e com isso - como o próprio Nietzsche narra no *Crepúsculo dos ídolos* - tornar o “verdadeiro mundo” uma fábula, segundo Heidegger, estaria sendo aberto o caminho, no interior da filosofia de Nietzsche, “para a formação de [uma] posição metafísica fundamental.” (HEIDEGGER, *A palavra de Nietzsche*, p.248) no âmbito da qual o sensível passaria a ocupar o lugar do supra-sensível; o ente na sua *essentia* seria determinado como a “vontade de potência”, cuja *existentia*, por sua vez, se daria como “eterno retorno” (cf. Ibid. p.274)

Partindo de uma interpretação da filosofia de Nietzsche como a metafísica da vontade de potência, e de sua obra como uma inversão (*Umkehrung*) da metafísica atrelada ao anúncio da morte de Deus, a conclusão a que se chega não poderia ser outra a não ser a de que, como afirma Muller-Lauter (p.51), em Nietzsche “as possibilidades essenciais [da metafísica] deveriam se esgotar”

⁶² C.I., IV, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”.

crise que tal evento inaugura e circunscreve o âmbito do pensamento e da época modernos.⁶³ É por isso que o tratamento da questão do niilismo, em Nietzsche, também será uma “crítica da modernidade.”⁶⁴

Entretanto, o anúncio aparentemente compreendido por aqueles que cometeram o ato que o louco apenas relata, na verdade, é feito “cedo demais”. Se os assassinos de Deus se limitam a rir frente à *catástrofe*, consumada por eles próprios, que o louco narra, é porque um acontecimento de tamanha proporção só consegue ser alcançado, em todos os (ou pelo menos em muitos dos) seus aspectos, depois de um longo tempo:

“Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos , mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos.”⁶⁵

⁶³ Nesse sentido, ao caracterizar o niilismo como “o movimento fundamental da história do ocidente”, Martin Heidegger o especificará acrescentando que tal movimento se refere aos “povos da Terra que entraram no âmbito e poder da modernidade.” (HEIDEGGER, *A palavra de Nietzsche*, p.253).

Concentrado de modo emblemático no advento da *morte de Deus*, o niilismo, de modo mais decisivo e ameaçador, viria à tona nos primórdios do período denominado “modernidade”, no qual o discurso científico adquire primazia, desarticulando e desautorizando a interpretação religiosa e moral anterior.

A nosso ver, Heidegger acerta no diagnóstico que faz do niilismo como característico da modernidade. Entretanto, se equivoca em sua compreensão da filosofia de Nietzsche como estritamente representativa dessa modernidade. Como veremos, há, em Nietzsche, uma *crítica da modernidade* que se faz a partir de uma dupla compreensão da própria posição do filósofo frente ao problema do niilismo: por um lado, como o filósofo que pensa, no interior da modernidade, e, portanto, sujeito a todos os seus dilemas, o problema da ausência de sentido e valor, o terrível “em vão”, a decadência e a dissolução, o advento, nas mais variadas formas, do niilismo; por outro lado, o do filósofo experimentalista que, ao propor uma mudança de ponto de vista, a partir de um questionamento do “valor dos valores” – sobretudo daqueles que sustentavam a metafísica - se coloca para além da modernidade, apontado para os “filósofos do futuro.” Sobre a dupla posição de Nietzsche em relação à modernidade, cf. cap. I, “Crítico da modernidade e também moderno”. Sobre os “filósofos do futuro”, cf. B.M.

⁶⁴ Sobretudo no caso de *Para além de bem e mal*, tratando-se de um *prelúdio a uma filosofia do porvir*, este se esboça na medida em que o fundamento da tradição filosófica (metafísica), sua vinculação à moral e, por meio dela, a própria constituição do que Nietzsche denomina *modernidade*, em seus mais variados âmbitos, são criticados. Como Nietzsche afirma, em *Ecce Homo*, a respeito de *Para além de bem e mal*: “este livro (1886) é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*.” (E.H., *Para além de bem e mal*, § 2)

⁶⁵ G.C., livro III, § 125, *O homem louco*

O esforço de Nietzsche, ao se colocar como crítico da modernidade, é o de mostrar que ela está longe, não apenas de dimensionar o niilismo como percurso, mas, sobretudo, de assumir as conseqüências do niilismo que nela se consuma. Para tanto, seria necessário levá-lo, ou ao menos deixar que ele fosse levado, às últimas conseqüências; e não retardar sua emergência por meio de subterfúgios.

Ao buscar uma compreensão da modernidade que ela mesma ainda não foi capaz de ter, Nietzsche pretende trazer à superfície fantasmas ancestrais supostamente extirpados, mas que nunca deixaram de nos assombrar. Na *modernidade*, ao excluir de si mesmo a possibilidade de crença em um Deus, o pensamento ocidental cuidou, entretanto, para que aquilo que esse Deus representava permanecesse acessível da forma mais refinada. Não há ainda um rompimento radical, uma vez que o mesmo *ideal* a partir do qual a imagem de Deus foi outrora forjada, na *modernidade* se mascara como “objetividade”, como busca desinteressada pelo conhecimento. Deus está morto, mas a verdade que ele encarnava não apenas permanece, como desponta com ainda maior vigor.⁶⁶

Como discurso científico, a busca pela verdade permanece justificada. Deus está morto, mas não o lugar que ele ocupava. Nesse sentido, a moral que se sobrepõe ao dogma ainda não é capaz de uma auto-superação.

N’A *Gaia Ciência*⁶⁷, Nietzsche questiona “em que medida nós também somos devotos ainda.”, e argumenta que, apesar de “a disciplina do espírito científico [começar] com o não mais se permitir convicções”, “também a ciência repousa sobre uma crença” e uma convicção, a saber, a de que “*nada é mais necessário do que a*

⁶⁶ O ateísmo, como “medula” da *vontade de verdade* intrínseca à moral, no ocidente; corporificada por meio do *ideal ascético*, será considerado no capítulo III. Sobre este tema, cf., sobretudo, G.M., III, § 27.

⁶⁷ G.C.livro V (1886), §344

verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem”. A diferença entre metafísica e ciência se dilui, uma vez que ambas, segundo Nietzsche, brotariam da mesma fonte: “(...)é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...”

Ainda que o niilismo se mostre, cada vez mais, como a ameaça de algo inevitável, ele não se consoma, e com isso não se supera, até que se dê o passo definitivo que é o do rompimento com esse ideal que permanece, mesmo que de modo velado e precário, sustentando o edifício do pensamento e da moral ocidentais.

Por meio do ideal de “verdade”, preservado no âmbito da ciência, o fundamento da trajetória niilista do ocidente se mantém intocado, evitando, ou simplesmente adiando, o momento em que alcançaria seu limite extremo. E se a ciência é capaz de cumprir o mesmo papel que a moral (que por sua vez o faz em relação à religião), é porque nela a verdade não é apenas um alvo, mas sobretudo um pressuposto, e, portanto, um *valor*.

Verdade como valor

“O *que* em nós realmente aspira à verdade?”, pergunta Nietzsche no início de *Para além de bem e mal*⁶⁸ Antes de tudo, devemos levar em conta não apenas *o que* aqui se questiona, mas sobretudo os termos com os quais se questiona. Do ponto de vista da tradição filosófica, o modo com que tal pergunta é feita atesta, a nosso ver, aquilo que seria uma das inovações da filosofia nietzschiana.⁶⁹

Em Nietzsche, a verdade é abordada não apenas do ponto de vista teórico, mas como *vontade*. O questionamento aqui feito não é o da origem e possibilidade da verdade, como em geral a *teoria do conhecimento* o formula. O que move Nietzsche não é primordialmente a preocupação de investigar se há ou não verdade, e havendo, onde e como alcançá-la; se é ou não possível o conhecimento; mas de questionar uma apreciação da verdade já realizada, ao longo de séculos, pela tradição.

Nietzsche está longe de ser primordialmente um teórico do conhecimento, e nisso se distancia até mesmo daquele que, entre outros, mas de modo privilegiado, lhe abriu caminho para a perspectiva da *vontade*: seu mestre Schopenhauer. Este, apesar de trazer os impulsos, a vontade, o desejo ao primeiro plano - o que já é uma considerável

⁶⁸ B.M. I §1

⁶⁹ E o próprio Nietzsche afirma ter sido o primeiro não apenas a colocar tal pergunta, mas a colocá-la em tais termos. Por exemplo, ao comentar o modo pelo qual, no *Crepúsculo dos Ídolos*, considera a verdade, Nietzsche afirma que antes dele, tudo estava de cabeça para baixo. “Querendo rapidamente fazer uma idéia de como antes de mim tudo estava de cabeça para baixo, comece-se por este livro. O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade.” E.H., *Crepúsculo dos Ídolos*, §1. Já em *Gaia Ciência*, §11, ao considerar a *consciência*, Nietzsche afirmava “a tarefa de *incorporar* o conhecimento e torná-lo instintivo” como algo inteiramente novo, que “apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível.”

Acompanhamos NEHAMAS (pp.60, 61), ao considerar que a inovação no modo como a investigação da *verdade* e do *conhecimento* é realizada em Nietzsche se dá em função de uma quase indistinção entre *estilo* e *conteúdo*, *forma* e *fundo*. Para Nehamas, por meio deste procedimento, Nietzsche pretenderia “erosionar” a própria tradição filosófica que separava esses dois âmbitos.

inovação, tendo em vista a tradição filosófica para a qual a primazia da *ratio* era algo inquestionável - ainda o faz com um intuito primordialmente teórico.⁷⁰

Ao abordar o tema da *verdade* não como um conceito teórico, mas como vontade convertida em teoria, Nietzsche teria de questioná-la em seu *valor*. Por que fomos levados a querer a verdade e não a inverdade ? O que em nós nos leva (e nos levou) a preferi-la, em detrimento da “ilusão”, da mentira, da imprecisão, da farsa ? Noutras palavras, o que aqui se procura é o motivo pelo qual, na história do ocidente, foi dado tamanho privilégio à verdade.

Para Nietzsche, esta não seria o alvo focalizado de modo equânime; mas, antes disso, já seria uma resposta, uma saída encontrada por uma vontade insuficiente para lidar com a instabilidade e o risco de uma existência circunscrita a um mundo tão cambiante.

Para Nietzsche, o filósofo, assim como o cientista, coloca-se à procura da verdade, movido não por intenções teóricas, mas morais. São os *seus* valores, decorrentes de *sua* constituição estritamente pessoal, que norteiam sua busca; e é com eles que cada filósofo compõe a sua obra: “...também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira.”⁷¹

⁷⁰ Ao menos em *O mundo como vontade e representação*, a intenção de Schopenhauer é clara: desvendar o enigma do mundo. Essa intenção é expressada em diversos momentos, sob várias formas. Assim, no Livro I, § 18, Schopenhauer afirma buscar a “significação” do mundo que lhe aparece como não mais que representação, pois, caso o mundo fosse não mais que isto, ele não passaria de um sonho. No Livro IV, §53, Schopenhauer esclarece que o ponto de vista de sua obra, diferente de “todas essas filosofias históricas” (p.357), e propriamente filosófica, é aquele que, ao invés de “somente [perseguir] fenômenos ao infinito” (p.357), “nos ensina a conhecer a sua essência íntima.” (Ibid) e “não pergunta ‘de onde’, ‘para onde’, ‘por que’, mas sempre e em toda parte pergunta apenas pelo QUE do mundo, (...) não considera as coisas de acordo com alguma relação” pois “tem por objeto o ser do mundo.” Sobre a redução da filosofia a uma teoria do conhecimento, cf. F.P. XII, 1 (60) e XII, 7 (8).

⁷¹ B.M., I, §6

Circular, a filosofia, como expressão e instrumento de determinada vontade, começa e termina na moral. A moral a que o filósofo quer chegar é, na verdade, aquela pressuposta antes que ele começasse a buscá-la por meio da composição de uma obra. Por isso Nietzsche irá dizer, na sequência do mesmo aforismo, que “para explicar as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo (...)” basta perguntar, e deve-se perguntar, antes de tudo, a que moral o próprio filósofo, e não apenas a sua filosofia, pretende chegar. Aqui, a perspicácia nietzschiana se revela nessa capacidade de descobrir, no alvo, no fruto, a raiz.

O impulso que domina a ação do filósofo não poderia ser puramente teórico, como o filósofo pretende, pois não se dá, primeiramente, a favor da verdade, do conhecimento; mas contra o vazio. É em resposta à abertura dos sentidos, à multiplicidade de verdades sempre em jogo, num mundo caracterizado pela inconstância e mudança, que o filósofo cria, para si, o refúgio de *uma* verdade única. Por isso o que ele faz, antes de se colocar à procura da verdade, é fixá-la, de modo seguro, seja na distância inalcançável de um *além*, seja na imagem de um deus onipotente, seja na idéia de um *bem* absoluto, ou na própria *verdade* imparcialmente buscada em nome da ciência. Em todos esses casos, é o mesmo desejo de permanência que, frente à impermanência constitutiva do mundo, se converte no conceito de “verdade”. É por isso que, a nosso ver, há, na obra de Nietzsche, sobretudo em seu terceiro período⁷², um entrecruzamento absolutamente necessário entre religião,

⁷² Quanto à divisão da obra de Nietzsche em três períodos, acompanhamos MARTON (p.24) que, por sua vez, o faz a partir de uma indicação do próprio Nietzsche. Numa carta a Overbeck de 11 de fevereiro de 1883, ele escreve: “toda a minha vida decompôs-se diante de meus olhos: esta vida inteira de inquietação e recolhimento, que a cada seis anos dá um passo e nada quer além disso.” Marton desconsidera os primeiros seis anos de produção intelectual do filósofo (1864-1870), pelo fato de aqui não haver propriamente a composição de uma obra, mas apenas “anotações, poemas e notas autobiográficas, além de trabalhos escolares e artigos para a *Rheinisches Museum*.” (Marton, p.24). Desse modo, o primeiro dos três períodos iria de 1870 a 1876, e incluiria escritos como *O nascimento da tragédia no espírito da música* (1871), *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* (1873), as *Considerações Extemporâneas* (1874), dentre as quais destacamos, neste trabalho, *Schopenhauer como educador*. O segundo período (1876-1882) teria início, tratando-se das obras publicadas, com *Humano, demasiado humano* (1878), e

metafísica, filosofia e ciência, de tal modo que, muitas vezes, se torna difícil estabelecer rigorosamente os limites entre cada um desses âmbitos.⁷³ Em cada um deles, o que se fez obra foi a mesma intenção de escapar ao vazio em que determinado homem teria sido deixado, incapaz de se mover com desenvoltura por entre a instabilidade do múltiplo. Ao reduzir tal multiplicidade a apenas *um* sentido, o que está sendo feito, primordialmente, não é nem religião, nem metafísica, nem ciência, nem filosofia; mas *moral*.

Ao considerar a verdade não apenas como uma dentre inúmeras possibilidades, mas como a única legítima, o filósofo já estaria criando uma abstração. E é por isso que, para Nietzsche, a filosofia no ocidente seria, em última instância, metafísica. Quando a verdade aparece como *conceito* é porque já há uma oposição de *valores* que lhe é anterior. O filósofo metafísico não se limita a assumir o mundo efetivo que tem diante dos olhos e a escrever sua busca a partir das limitações que esse mundo lhe fornece; mas parte de um outro mundo que sua própria obra escreve e inscreve não apenas além, mas sobretudo acima (do ponto de vista valorativo) do único mundo que havia antes. É nesse sentido que Nietzsche afirma que a *vontade de verdade* necessariamente se converte em metafísica.⁷⁴

Não importa se a oposição é de *valores*, como na perspectiva explorada em *Para além de bem e mal*; ou entre um “mundo verdadeiro” e outro “aparente”, como

seria concluído com a publicação das quatro primeiras partes da *Gaia Ciência*. O terceiro e último período (1882-1888) teria início com a publicação de *Assim falou Zaratustra*. Devemos ressaltar que, se lançamos mão de tal divisão é com intuito meramente metodológico, como recurso facilitador de nossa investigação. Entendemos - nietzschianamente, aliás - que a perspectiva de conjunto da obra jamais deve ser perdida. A todo momento, o leitor deve ter o cuidado de se lembrar de que as divisões não são mais que artifício e, portanto, jamais podem ser consideradas como algo estanque e definitivo.

⁷³ Quanto a esta relação entre diferentes manifestações do niilismo (como *vontade de verdade*), acompanhamos ARALDI, p. 72

⁷⁴ Cf. B.M., I, §§ 1 e 2. É interessante notar aqui a sutileza: ao buscar estabelecer uma verdade única, o metafísico acaba desdobrado e duplicando a única realidade até então existente, mas que ele considerava inadequada por ser intrinsecamente múltipla. De um lado, a multiplicidade una; do outro a estaticidade dual.

aparece no *Crepúsculo dos Ídolos*. Seja qual for a *perspectiva*, sempre que houver um pensamento duplicador-idealizador, aí também haverá metafísica. E onde há metafísica, o niilismo está em ação.

Ao procurar pelo domínio estável da verdade que ele próprio estabelece, o filósofo desvaloriza o único domínio de fato existente. Ao “verdadeiro mundo”, este outro, no qual se desenrola a vida dos homens, passa a se contrapor como “mundo aparente” e, portanto, incapaz de fornecer um sentido confiável à existência. Niilista, o metafísico não só desvaloriza a realidade; mas, na medida em que a transfere a um *além*, a um *mundo das idéias*, ele a nega.

É por isso que, ao se colocar como tentativa de compreensão (e, com isso, de superação) do niilismo, a filosofia de Nietzsche terá de se colocar também como uma crítica da filosofia, ou melhor, da metafísica. Seu lugar de fala, inevitavelmente complexo, não poderá ser outro que a confluência entre os discursos religioso, metafísico e científico; entre verdade e valores; teoria e vontades; conhecimento e moral. E, uma vez que tal confluência ocorre, de modo decisivo, na *modernidade*; uma vez que tal confluência não é senão *modernidade*, a filosofia de Nietzsche, crítica da modernidade, terá de ser, ela própria, em alguma (e ampla) medida, *moderna*.

Crítico da *modernidade*, e também *moderno*

Se o terrível anúncio feito pelo louco foi recebido com risos, é porque, no seio da modernidade, o niilismo ainda não foi compreendido e, com isso, conduzido ao seu acabamento. E se falta à modernidade uma auto-compreensão do niilismo a ela inerente é porque a própria modernidade não foi moderna, ou não se assumiu como moderna, o suficiente.

Quanto a isso, o intento de Nietzsche não será outro senão o de, digamos, completar as lacunas deixadas no interior da *modernidade*, compreendê-la na amplitude de seu caráter niilista e conduzir o niilismo a uma espécie de desfecho:

“percorrer o círculo inteiro da alma moderna, (...) este é meu orgulho, minha tortura e minha felicidade. *Superar* efetivamente o pessimismo – (...) Minha obra deve conter uma *visão abarcante* sobre nosso século, sobre a *modernidade* inteira, sobre a ‘civilização’ atingida.”⁷⁵

Com a intenção de compor um olhar o mais completo possível quanto à *modernidade*, à “civilização atingida”, o esforço de Nietzsche será o de considerá-la sob diversas *perspectivas*, todas, entretanto, de um modo ou de outro, ligadas pelo mesmo evento nuclear, da “morte de Deus”.

Símbolo da irremediável perda do sentido totalizante e da decorrente ausência de referência, tal evento marca a emergência daquilo que o pensamento, a filosofia, enfim, a *civilização* tanto se esforçaram por superar: por um lado, a

⁷⁵ F.P. XII 9 (177), outono de 1887

multiplicidade desafiadora e desconexa, o caos; por outro, a ausência de sentido disso decorrente, o vazio. Quando a verdade, como unidade de sentido, posta em xeque no interior de si mesma, acaba desmoronando, o resultado não pode ser senão a proliferação desarticulada dos fragmentos. É por isso que, para Nietzsche, a modernidade é a “era da *décadence*”, da “primazia do princípio desorganizador”, “uma época de fraqueza”⁷⁶

Em primeiro lugar, a *décadence* seria a expressão (e também o resultado) da incapacidade, tanto de uma época, como de cada homem, de estabelecer um centro organizador a partir do qual a multiplicidade pudesse se compor.

Não havendo tal centro, a pluralidade dos significados, a imensa variedade de estímulos passam, por um lado, a se relacionar sem critério algum; e, por outro, a fazer com que o homem se mova nas mais diversas direções, muitas vezes antagônicas. Por isso, a *modernidade* é o momento no qual tanto a tradição e as instituições entram em colapso⁷⁷; quanto, no homem, o sintoma mais aparente será o cansaço, que, constituindo um círculo vicioso, será tanto a causa quanto o resultado da *décadence*. “O homem moderno é marcado (...) por um caos de instintos e pulsões que não estão mais ordenados hierarquicamente”⁷⁸

⁷⁶ C.I., *Incursões de um extemporâneo*, § 38. Como afirma VOLPI, (p.55): “A morte de deus, ou seja, o fim dos valores tradicionais, torna-se o fio condutor para interpretar a história ocidental como decadência e analisar criticamente o presente (...) Nietzsche explicará cada vez mais esse processo histórico como ‘niilismo’.”

⁷⁷ cf. C.I. *Incursões de um extemporâneo*, § 38

⁷⁸ i. cf. F.P. XII, 9, (165)

ii. E é também devido a essa perda da força aglutinadora-hierarquizadora do homem que, na modernidade, a *identidade*, e com ela, a problemática do *sujeito*, se torna uma questão central. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche, crítica da metafísica e da modernidade, também será uma crítica do sujeito, da linguagem no interior da qual ele foi gerado e, portanto da própria *lógica* que os forjou. Quanto à crítica do sujeito, cf. ONATE, 2000 e 2003..

Momento da perda do sentido (moral) totalizante; da impossibilidade de recuperar a referência perdida, e da incapacidade de estabelecer referências novas; do “caos de instintos” e do conseqüente cansaço; da ausência de *hierarquia*; a *modernidade* significaria tanto *auto-contradição*, quanto o niilismo dela resultante.⁷⁹

Mas se, nesse momento, a verdade destitui a crença; com isso ela prepara para si mesma a grande cilada. Quando a crença em Deus deixa de ter sentido, o que está sendo posto em questão não é tanto a figura divina, mas a possibilidade do *sentido*; enfim, a própria noção de crença. É por isso que o evento da *morte de Deus* é tão aterrorizador. Se, num primeiro momento, a ciência ainda consegue se preservar como reduto do *sentido* que foi perdido no âmbito teológico, a consumação do abalo anunciado pelo louco é, contudo, inevitável. E é Nietzsche quem supostamente desvenda essa cilada, armada há mais de dois mil anos: como contrapor a ciência ao teísmo, se ela, ao partir de um *pressuposto*, perpetua o que ela própria considerava ser nele um problema ?

“Vê-se que também a ciência repousa sobre uma crença, não há nenhuma ciência ‘sem pressupostos’. A questão, se é preciso verdade, não só já tem de estar de antemão respondida, mas afirmada a tal grau que nela alcança expressão esta proposição, esta crença, esta convicção: *Nada é mais* necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o mais só tem valor de segunda ordem.”⁸⁰

⁷⁹ Algo que Schopenhauer, talvez a primeira consciência propriamente moderna no interior da modernidade, “o primeiro ateu confesso e inflexível” da Europa (G.C., livro V, § 357) percebeu com muita clareza. Para ele, o núcleo da existência, como *Vontade*, é, acima de tudo, *auto-contradição*.

⁸⁰ G.C., V, § 344, *Em que medida nós também somos devotos ainda*

O que Nietzsche pretende mostrar é que, na *modernidade*, a consumação da *morte de Deus* só se dá no momento em que a própria “verdade”, como *pressuposto*, é posta em questão. A partir desse momento, já não há *ciência*, a não ser como mais uma dentre tantas ficções; mais um dentre inúmeros centros reguladores. A *verdade* que resta é a da ausência da “verdade”. Múltiplo, o mundo é aquele no qual proliferam incontáveis possibilidades de arranjo, de *pressupostos*, de verdades.

Nessa perspectiva - que já não é a do crítico *extemporâneo*; mas a do filósofo que, ao procurar uma compreensão da *modernidade*, também se assume *moderno* - já não há porque fugir à *décadence*. Pelo contrário, se há uma possibilidade de *superar* o niilismo, para Nietzsche ela se encontra na afirmação da crise deflagrada no âmbito da *modernidade*. Pois é somente a partir desse mundo agora destituído de *sentido* e *valor* que a capacidade de criar sentidos e, portanto, o valor de cada homem, de cada povo, de uma época, enfim, pode ser finalmente confrontado.

“*Critério. Quanto de verdade pode suportar um homem sem degenerar! E sem ser levado ao desespero pela contradição, pela hostilidade e a incompreensão ? (...)*”⁸¹

História de um erro, sintoma psicológico, o niilismo é também um critério de *força*.⁸² Ele pode ser tanto “o sinal *da intensificação do poder do espírito*”⁸³, que já

⁸¹ F.P. X, 26 (50)

⁸² Em toda a filosofia de Nietzsche, sobretudo em seu segundo e terceiro períodos, há um esforço por apresentar diferentes pontos de vista sobre um mesmo tema, questão ou objeto. E não poderia mesmo ser diferente, tratando-se do filósofo para o qual a verdade única é a maior das abstrações, e que, portanto, a única verdade é a que vai se compondo a cada nova visada sobre um mesmo objeto, questão, assunto.

⁸³ F.P. XIII, 9 (35)

pode prescindir dos “fins fixados (das ‘convicções’, dos artigos de fé)”⁸⁴, a ele impostos até então; como a expressão da *fraqueza*, do cansaço, do “*declínio e regressão do poder do espírito*”⁸⁵ que, esgotado, se rende diante da impossibilidade de crença e da ausência de sentido.⁸⁶ No primeiro caso, temos o **niilismo ativo**; no segundo, o **niilismo passivo**.⁸⁷ Enquanto este se evidenciaria por meio de uma desarticulação e

⁸⁴ F.P. XIII, 9 (35)

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ cf. F.P. XIII, 9 (35).. Como podemos concluir a partir de uma anotação de 1887 (F.P. XIII, 9 (60)), a morte de Deus significaria coisas distintas para aquele que já precisa mais crer, e para aquele que já não é mais capaz de crer. Sobre essa diferença, cf. comentário de PONTON. p. 17.

⁸⁷ Com a intenção de operar num registro outro que o da filosofia metafísica tradicional, pautada pela oposição de valores, a abordagem nietzschiana é aquela que supostamente se compõe *para além de bem e mal*. Assim, um mesmo tema é considerado tanto em seu aspecto *positivo* quanto *negativo*. Uma vez que já não há o pano-de-fundo da “verdade”, mas o plano intrínseco das *vontades*, todo objeto, todo acontecimento, o mesmo objeto e o mesmo acontecimento, pode ser sinal tanto de *fraqueza* quanto de *força* – inclusive, e quase sempre, simultâneas e, portanto, não excludentes. Assim é que a doença, a *décadence*, o pessimismo, o niilismo, e até mesmo o *ideal ascético*, “a natureza religiosa” e a moral não são reduzidos, como tradicionalmente se faz, somente ao seu aspecto seja “negativo” ou positivo – e com isso negados (quando considerados negativos), ou (quando considerados estritamente verdadeiros) fixados sob a forma de “verdade”; mas desdobrados (e afirmados) como sintomas tanto de ascendência e criação, quanto de decadência e corrupção. Entendemos que, como tentativa de *transvaloração*, como ensaio de uma *filosofia do porvir*, a filosofia de Nietzsche procura se colocar num registro diferente, mais amplo e multifacetado, do que aquele pautado pelo ideal de *representação*, vinculado à *ontologia* e ao princípio da não-contradição.

Nesse sentido, acompanhamos KOSSOVITCH ao afirmar que a filosofia das *forças* e dos *valores* (p.84) será também uma semiologia (pp.87 e 96). “Associar os valores às forças, e esses aos textos (...)” (p.104) Desse modo, tratando-se da filosofia de Nietzsche, e a partir dela, “a crítica da verdade, de todos os temas da teoria do conhecimento, deve subtrair a linguagem da representação” (p.85) Considerando cada filosofia como expressão de determinado arranjo das *vontades de potência*, Nietzsche já não poderia admitir a existência de qualquer “ser”, “substância”, “em-si”, enfim, de uma “realidade” a ser representada por meio da linguagem; mas, ao contrário, seria a própria linguagem que comporia o real. Como afirma Kossovitch (*ibid*), “[em Nietzsche] a linguagem não é mera representação do objeto, mas significação. Com isso, a linguagem se desembaraça da ontologia.”

Na mesma direção, NEHAMAS (P.124) afirma que a intenção de Nietzsche é a de mostrar que “o mundo não tem nenhuma estrutura ontológica.”

Uma vez que a “produção de sentido”(p. 96), como afirma Kossovitch (p.43) se dá no múltiplo, “excêntrico” e, portanto, “assimétrico” campo dos impulsos, nele não há lugar para posições definitivas e concordantes; mas, ao contrário, sua vitalidade decorre justamente de seu caráter dinâmico e muitas vezes contraditório.

Nesse sentido, KOFMAN (p.168, in NEHAMAS p. 34) estabelece uma relação entre o uso do *aforismo* e a pluralidade semântica, quando afirma: “o aforismo, dado seu caráter descontínuo, dissemina significados; é um convite à pluralidade interpretativa em contínua renovação.”

Sobre a relação entre vontade de potência e uma mudança de registro, quanto à tradição filosófica, que passaria de uma filosofia comprometida com o ideal de *representação*, para uma outra que se afirmaria como não mais que *significação*, cf. o capítulo IV, *Niilismo criador*.. Tentaremos mostrar, também nesse capítulo, que o que está em jogo, na obra de Nietzsche, e que ele converte em procedimento, não é propriamente a *contradição*, mas a *ambigüidade*, uma vez que aquela só existe do ponto de vista de uma lógica da identidade (como a lógica ocidental aristotélica), o que, a nosso ver, não é

decomposição, de um *esgotamento* que resultaria em *incapacidade de atacar*; aquele se expressaria como *violenta força de destruição*, e portanto desejo de levar o próprio niilismo às suas últimas conseqüências e para além delas.⁸⁸

É por essa perspectiva que Nietzsche irá se considerar “o primeiro niilista completo da Europa.”⁸⁹, afirmando-se como aquele que realizou, no interior de si mesmo, e portanto *experimentalmente*, todo o percurso niilista até o seu acabamento:

“(...) como um espírito que se arrisca e experimenta, que já se desviou uma vez em cada labirinto do vir-a-ser...”⁹⁰

“Já se viu um homem no caminho da verdade procurar como tenho feito até aqui – resistindo e levando a contradição a tudo aquilo que era agradável a meu sentimento imediato? e --”⁹¹

Uma vez posto diante do advento do niilismo como *critério*, o filósofo que o levasse a termo seria supostamente aquele capaz de criar uma *doutrina* a um só tempo niilista e anti-niilista, pelo crivo da qual passariam os homens.

Nesse momento em que o niilismo inevitavelmente explicita uma diferenciação quanto à constituição dos homens, o que está em jogo é o tênue limite entre a capacidade que eles possuem de se mover em meio à multiplicidade semântica

o caso do filósofo que propõe uma *genealogia*. Sobre o “duplo ponto de vista” em Nietzsche, cf. XIII, 10 (145) e também XII, 7 (8). Sobre o caráter ambivalente como característica da modernidade, cf. XIII, 10 (23).

⁸⁸ cf. F.P. XIII, 9 (35)

⁸⁹ F.P. XIII, 11 (411)

⁹⁰ F.P. XIII 11 (411)

⁹¹ F.P. X, 27 (81), verão-outono, 1884

sem sucumbir, por um lado, à necessidade niilista de recuo ao sentido permanente, a um *ideal*, seja ele qual for; e, por outro, à vulnerabilidade incapaz de estabelecer *um* sentido e, desse modo, a um avanço rumo à completa desagregação, niilista tanto quanto. Nem a imobilidade mortífera, na permanência em um sentido abstraído como “a verdade”; nem a entrega relativista e anárquica - que, para Nietzsche, é igualmente mortífera - a um dinamismo e multiplicidade irreduzíveis, incapazes de se singularizar mesmo que de modo provisório.

Sobre o abismo do nada que se alarga, o desafio de Nietzsche é o de traçar um fio por onde seja possível dar mais um passo, para além do próprio abismo da filosofia que uma vez criou essa distância intransponível entre posições de valor.⁹² De certo modo, o *nada* é a medida dessa distância crescente desde a ruptura. O esforço,

⁹² Ao longo de toda sua obra, Nietzsche se utiliza de várias imagens, por meio das quais expressaria suas idéias de maneira condensada. Dentre elas, muito frequentemente aparecem determinadas paisagens e lugares. Assim, por exemplo, são frequentes as menções ao cume e às alturas em relação ao vale; ao deserto, ao mar, e ao abismo. Sobretudo em *Assim falava Zaratustra*, e em escritos desse mesmo período, Nietzsche se utiliza dessa imagem com frequência. Assim é que, logo no Prólogo da obra citada, Zaratustra, ao prenunciar o *além-do-homem*, afirma: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo. Perigosa travessia, perigoso a-caminho, perigoso olhar-para-trás, perigoso arrepiar-se e parar.” (Z.A. Prólogo, §4)

Numa outra passagem (Z.A. quarta parte, *O grito de socorro*), Zaratustra recebe novamente a visita do adivinho que lhe chama atenção para um rugido que subiria até as alturas da montanha onde eles se encontravam: “ ‘Por acaso, não ouves nada?, continuou dizendo o adivinho: não sobem das profundezas um estrondo e um rugido?’ – Zaratustra seguiu calado e escutou: então ouviu um grito longo e prolongado, que os abismos se lançavam uns aos outros e se devolviam, pois ninguém queria retê-los, tão funestamente ressoavam.” Na *Canção da melancolia* (Z.A. IV), Zaratustra canta: “Oh, semelhante à águia que um bom tempo, um bom tempo olha fixamente os abismos, *seus* abismos.” Num dos nove poemas dos *Ditirambos de Dioniso*, escritos, aliás, na mesma época de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche escreve:

“Quem aqui quer descer
Quão rápido
O engole a profundidade!
- Mas tu, Zaratustra, amas ainda o abismo,
como o faz o *abeto*? – (...)”

Na imagem do abismo, estaria condensada tanto a idéia claramente expressa por Nietzsche de “uma procura voluntária” pelo lado obscuro e perigoso da vida, que é tradicionalmente negado; quanto de um vazio, de uma perda de sentido a qual o niilista não deve recusar, mas ao contrário, deve deixar que se consume. Somente mirando, e mergulhando em seu próprio abismo é que o niilista (não o da fraqueza, mas o da força) seria capaz de superar tudo aquilo que, no abismo, é ameaça. Sobre a especificidade dos *Ditirambos* no conjunto da obra de Nietzsche, cf. ARALDI, p. 429, nota nº 95.

presente na filosofia de Nietzsche, será o de, sem negar a fragmentação, e a conseqüente perda do *sentido* vinculador; não se deixar, contudo, sucumbir a ela, seduzido por um recuo a (ou uma permanência em) uma aparente solução que, na verdade, é apenas mais um momento do niilismo como *transcurso*.

É nesse sentido que Nietzsche situa a defesa da abnegação, da resignação, da virtude, e até mesmo da “objetividade” científica como sinais de uma incapacidade de radicalização do niilismo, de assunção da perda do alvo pré-estabelecido, e de um conseqüente estabelecimento de um outro alvo, colocado pelo homem e, sobretudo, *a partir do próprio homem*.⁹³

Mas, se na *História do niilismo europeu* há um *período de obscuridade*, no qual se tenta a todo custo impedir que o niilismo, enquanto falência do sentido e verdade até então atuantes, se consume; há também um *período de claridade*, resultante de uma *compreensão* quanto à “hostilidade à vida” presente no antigo (e em todo) *ideal*.⁹⁴ Nascido da *décadence*, sua falência não pode ser evitada, a não ser sob a forma de um adiamento um tanto precário.⁹⁵

Contudo, tanto a *obscuridade*, quanto a *claridade*, não são senão a expressão, por uma outra *perspectiva*, de uma dinâmica afetiva presente no próprio niilismo e sua *história*. Assim, para Nietzsche, haveria um período em que os afetos dominantes seriam o desprezo, a compaixão, e a destruição que, levada a cabo *como experimento*, engendraria um *período de catástrofe*. É nesse período que o niilismo,

⁹³ “(...)e a abnegação, a resignação, a virtude, a ‘objetividade’ *podem* (...) ser os indícios de que começa a faltar o principal. Que saibamos fixar um alvo ---” F.P. XIII, 11 (104)

⁹⁴ cf. XIII, 11 (150), *Para a história do niilismo europeu*

⁹⁵ Sobre o adiamento do niilismo e o prolongamento do pressuposto moral, seja sob a forma de uma consciência moderna (Kant e o imperativo categórico), de uma razão ou instinto social (em Rousseau), e, por fim, de uma ciência histórica, cf. F.P. XII 9 (43); cf. também MIRANDA DE ALMEIDA, p. 57.

radicalizado, culminaria no advento de uma *doutrina* diante da qual os fracos seriam obrigados a se posicionar, e não apenas os fortes.⁹⁶

Uma vez que o aspecto decadente do niilismo resulta de (e já está presente em) seu *ideal* inaugurador, a saber, na duplicação não apenas teórica, mas sobretudo valorativa do mundo; a *doutrina* que advém dessa nova *catástrofe*, experimentada pelo filósofo enquanto niilista completo, se coloca, ou se restitui..., *para além de bem e mal*. Mudança visceral quanto à maneira pela qual os valores foram considerados até então, ela terá de ser também uma *transvaloração*.⁹⁷

Se a origem do niilismo se encontra numa duplicação, na intransponível cisão entre opostos, e conseqüentemente nas posições estanques de *valor*, toda tentativa de escapar a ele que não questione, avalie, e se coloque para além do caráter estático decorrente de tal enfoque, que não é senão o metafísico, ao invés de resolver o niilismo como problema, o agrava ainda mais.

“-o niilismo *incompleto*, suas formas; nós aí vivemos plenamente.

- as tentativas de se escapar do niilismo sem inverter seus valores produzem o contrário, agravam o problema..”⁹⁸

Ao considerar , na história do niilismo, a existência de um *período de catástrofe*, Nietzsche tem em vista o alcance de dois alvos simultâneos que, uma vez

⁹⁶ cf. XIII, 11 (150)

⁹⁷ Devemos ressaltar que o tema da *transvaloração* não será diretamente objeto de nossa investigação, uma vez que o objetivo desse trabalho é o de, considerando as diversas caracterizações do niilismo, em Nietzsche, investigar se o filósofo de fato consegue abrir um novo caminho a partir do problema do niilismo, por meio da própria maneira como o aborda e o caracteriza.

⁹⁸ XIII ,10 (43)

atingidos, se mostram um só alvo considerado quanto a diferentes aspectos. Afinal, a *transvaloração*, uma vez realizada, será não apenas a dos *valores*, mas do próprio niilismo como fenômeno e de qualquer outro fenômeno. Não é mais permitida qualquer visada que se limite a uma posição estrita de valor. E é por isso que, em Nietzsche, o niilismo, e não só ele, já não é mais considerado um fenômeno estritamente negativo, como vinha sendo até então.⁹⁹

Entendida como uma *transvaloração* que se coloca para além da tradicional perspectiva metafísica, a filosofia de Nietzsche será aquela para a qual, aos olhos da lógica pautada pelo princípio de identidade, a *contradição* consistirá em necessário percurso; mas que, da perspectiva dessa nova filosofia transvalorada, converte contradição em *ambigüidade*, fazendo desta um de seus principais recursos.

“-A síntese dos contrários e de instintos contraditórios, sinal da força global de um homem (...)”

“Meu critério de medida: até onde um homem, um povo pode liberar em si os instintos mais assustadores e os converter a favor de sua saúde, sem que eles tragam sua perda: mas, ao contrário, sua fecundidade em atos e obras (...)”¹⁰⁰

Se o niilismo se torna uma ameaça justamente numa época marcada pela contradição, o niilista, em sentido forte, será aquele que, ao invés de lamentar o *sentido* (a “verdade”) perdido, e com isso desejar um recuo, desejará e buscará, por si mesmo, a derrocada completa de qualquer sentido remanescente que se pretenda totalizante, e com isso, a radicalização da tensão entre os sentidos conflitantes. Seu *experimento*, mesmo

⁹⁹ cf. notas nº 82 e 87.

¹⁰⁰ Respectivamente: F.P. XII, 1 (4), outono 1885-outono 1887 e XII, 1 (5), outono 1885-outono 1887

que momentâneo, é o de lançar mão da aparente contradição como recurso, supondo que talvez dessa *tensão violenta* entre “opostos” possa advir não apenas o inevitável *esgotamento*, mas *algo superior*.¹⁰¹ Anti-metafísico, uma vez que anti-niilista, o niilista completo paradoxalmente se coloca contra e à favor de um fenômeno que, não mais considerado sob a óptica da oposição de valores, pode ser questionado, e vivido, em sua complexidade.

“*O problema do século XIX*. Seus lados potente e fraco se pertencem mutuamente? É ele talhado numa peça única? A diferença de seus ideais, sua contradição são condições a um objetivo superior, *enquanto* algo superior? – Pois poderia se tratar de uma determinação prévia para a grandeza a crescer em tensão impetuosa. A insatisfação, o niilismo poderia ser um bom sinal.”¹⁰²

Período da *décadence*, no qual o “princípio desorganizador” adquire primazia, na *modernidade* o niilismo pode ser, por isso mesmo, também uma incrível possibilidade de *coordenação*.

¹⁰¹ Como afirma LEBRUN (p.110), o caráter *polêmico* da filosofia de Nietzsche resultaria muito mais da manutenção, e do desejo de manutenção da tensão, do que do desfecho da luta por meio da solução definitiva. Com isso, Nietzsche se colocaria a uma grande distância do imaginário formado pela cultura de massa, nivelada segundo o gosto mediano do *rebanho* sempre à espera do *happy end*. Desse modo, a idéia de uma *superação* do niilismo significaria muito menos a resolução do problema da perda de um sentido totalizante; do que a possibilidade de sempre converter a fragmentação e a ameaça do vazio em possibilidade privilegiada de *experimentação* e *composição*. Em Nietzsche, como bem compreendeu Lebrun, o perigo não se encontra no risco, sempre iminente, que decorre dos antagonismos; mas no desaparecimento do antagonismo e, portanto, do próprio risco. De um lado, o *pólemos*; do outro, a tirania. A *vontade de potência* não é senão o impulso à *coordenação* e *composição*, o desejo de tornar o outro – sem que este deixe de ser outro - parte de si. Vinculada à vida, ela se expressaria necessariamente não como desejo de cessação da luta, mas como procura pelo melhor antagonista, pelo mais excelente inimigo. (Sobre a guerra e a procura pelo adversário em Nietzsche, cf. E.H. Porque sou tão sábio, § 7)

¹⁰² F.P. XIII, 9 (186)

E se o niilismo, enquanto fragmentação do sentido, se converte em critério, é só por estar sendo escrito no interior de uma obra que se coloca, ela própria, como uma tentativa de posicionamento o mais *ativo*, a partir desse mesmo critério que ela se impõe.¹⁰³ O filósofo para o qual “a síntese dos contrários e de instintos contraditórios é o sinal da força global de um homem”¹⁰⁴ é o mesmo que afirma ter, ele próprio, percorrido “o caminho da verdade como nenhum outro homem antes o fez – resistindo e trazendo a contradição a tudo(...)”¹⁰⁵

Pretendendo “percorrer o círculo inteiro da alma moderna (...)” por meio de uma “(...)obra que deva conter uma *visão abarcante*” sobre o século em que escreve, “sobre a modernidade inteira, sobre a ‘civilização’ atingida.”¹⁰⁶, Nietzsche fará de sua própria obra a expressão a mais completa da *modernidade*. Se esta, sobretudo em seu acabamento, no século XIX, tem como resultado o caos, o niilismo¹⁰⁷, o filósofo que se considera “o primeiro niilista completo da Europa” não pode, e sobretudo não quer, escapar ao dilema que sua época lhe coloca.¹⁰⁸ Em sua obra, a palavra já não se move

¹⁰³ Nesse sentido, concordamos com BRUM, J. quando afirma a diferença dos desdobramentos da ameaça niilista nas filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche. Aquilo que, no primeiro, é apresentado como *pesadelo* (BRUM, p. 66; cf. também CAGEE, p.271), é assumido pelo segundo como fato o mais desafiador.

¹⁰⁴ F.P. XII, 1 (4), outono 1885, outono 1887

¹⁰⁵ F.P. X, 27 (81), verão-outono 1884; ii: Cabe ressaltar, neste ponto, que Nietzsche está longe de propor uma *dialética*. Aquilo que, na obra de Nietzsche, a partir de um ponto de vista tradicionalmente calcado no princípio de identidade, aparece como contradição está longe de encaminhar a uma *síntese*. Ao contrário da *dialética*, não há em Nietzsche qualquer teleologia, nem tampouco a idéia de progresso.

¹⁰⁶ F.P. XII, 9 (177)

¹⁰⁷ cf. F.P. XII, 9 (179)

¹⁰⁸ Acompanhamos GIACCOIA (1997), quando afirma que a filosofia de Nietzsche constitui um “esforço teórico para levar à cabo uma crítica radical das formas superiores de cultura no Ocidente (...)” que, para Nietzsche, seriam o “produto e superfície de reflexão do tipo histórico-cultural constitutivo do homem moderno.” Se não há como compreender isoladamente o niilismo, a ciência e a moral; por outro lado, também não se pode tentar chegar a uma compreensão destes sem que se considere o próprio entrelaçamento entre eles, que constitui a modernidade.

pelos “três grandes afetos” (desprezo, compaixão, destruição), mas encaminha uma *catástrofe*.

A tentativa de obter uma “visão abarcante” quanto ao que já se alcançou (“a civilização atingida”), o olhar abrangente que se volta para trás, é, mais do que isso, o ensaio antecipado sobre algo que apenas se anuncia, que ainda não se consumou, que sequer enceta seus primeiros passos decisivos, que apenas bate à porta: a narrativa de *um* futuro para o qual se encaminha, desde o início, toda a cultura européia:

“(…)o que eu narro, é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais deixar de vir: o advento do niilismo. Esta história já pode ser contada desde agora, pois a necessidade mesma está aqui em obra. Este futuro fala já através de cem signos; este destino anuncia-se em geral; para esta música do futuro estão todos os ouvidos aguçados. Nossa cultura européia move-se desde há muito numa tortura da tensão, que cresce de século em século, como se quisesse ocasionar uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada. Como uma corrente que quer o fim; que não reflete mais sobre si, que teme refletir sobre si.”¹⁰⁹

Apesar da crescente impossibilidade de se negar o niilismo como advento, a modernidade, mesmo no século em que ele se torna mais ameaçador, evitaria a todo custo tornar-se consciente de si mesma, justamente pelo pressentimento e certeza quanto ao impacto decorrente de uma tal auto-compreensão.¹¹⁰ É por isso que, segundo

¹⁰⁹ F.P. XIII 11 (411) – novembro de 1887, março de 1888 (grifo nosso)

¹¹⁰ A *história do niilismo* está longe de ser, como em Hegel, por exemplo, uma história da consciência.

Nietzsche, ela buscaria adiar a *catástrofe*, por meio de um recuo a qualquer sentido, mesmo que desvalorizado.¹¹¹

Diferente dos outros filósofos, sobretudo Schopenhauer com seu contramovimento moralizante; mas também dos cientistas, historiadores..., Nietzsche não procuraria mais lançar mão de paliativos que conteriam o avanço do niilismo; mas, ao contrário, o afirmaria experimentalmente em sua radicalidade. É como o filósofo que se assume *também* como *moderno*, e, nesse sentido, múltiplo, ambivalente e ambíguo, que ele se coloca frente à multiplicidade, à desagregação, à *decadência*, enfim, ao niilismo culminante no século em que compõe sua obra:

“Todas as formas e modos de viver, todas as civilizações do passado, outrora duramente justapostas e sobrepostas, desembocam em nós, ‘almas modernas’, (...), os nossos instintos refluem agora em todas as direções, *nós próprios somos uma espécie de caos* [grifo nosso] – (...)”¹¹²

“Primeiro niilista completo da Europa”, nele toda ameaça da perda de sentido, do vazio, da fragmentação, tudo o que resultaria em ruína e *fraqueza*, é convertido, e *tem de* ser convertido no privilegiado ponto de partida para a criação de uma obra.

¹¹¹ E isso nos mais diversos âmbitos: na política, por meio da democratização, o ideal de igualdade e progresso (cf. ARALDI, p. 71, nota 35); na filosofia, como recurso e recuo à justificativa moral da existência, e isso sobretudo em Kant e, mais grave ainda, no século XIX, com Schopenhauer; na arte, pelo anseio de quietismo e de fim; pela incapacidade de estabelecer um princípio organizador. Quanto ao niilismo na arte, cf. VOLPI, cap. IX, *O niilismo estético-literário*

¹¹² B.M., VII, *Nossas virtudes*, § 224

“Meu critério de medida: até onde um homem, um povo pode liberar em si os instintos os mais assustadores e os converter a favor de sua saúde, sem que eles tragam sua perda: mas, ao contrário, sua fecundidade em atos e obras (...)”¹¹³

A nosso ver, a perspicácia da manobra nietzschiana, ao tratar da questão do niilismo sob diversos pontos de vista, está em assumir como procedimento, em sua própria filosofia, o caráter múltiplo e “contraditório” que ela própria, por diferentes vertentes, apresenta, critica e afirma.

É por meio de um *perspectivismo interpretativo* - a partir da “*doutrina da vontade de potência*” - como é nossa suposição, que o filósofo se colocaria à favor não da multiplicidade aceita simplesmente como caos; mas do desafio por ela imposto quanto às inúmeras possibilidades de “arranjo e composição”. Desse modo, a *modernidade* da filosofia de Nietzsche estaria não apenas em seu caráter múltiplo, mas principalmente em *sua perspectiva de conjunto*.

“O homem, em oposição ao animal, cultivou em si uma quantidade de instintos e impulsos que se *opõem entre eles*. (...) O homem supremo será aquele que tiver a maior diversidade de instintos, e isso com a intensidade mais forte dentro dos limites do que é ainda suportável. De fato: lá onde a planta homem se mostra forte, encontram-se instintos que se *opõem* fortemente (...), mas que são coordenados.”¹¹⁴

Mais do que uma mera soma de pontos de vista, no *perspectivismo* estariam em constante dinâmica e confluência não apenas as diversas possibilidades de conhecimento de um mesmo objeto - o que já não é pouco; mas os *valores* implícitos

¹¹³ F.P. XII, 1 (5), outono 1885-outono 1887

¹¹⁴ F.P. X, 27 (59), verão, outono de 1884.

nesse conhecimento, e o alvo ao qual, por meio dele, se pretende, consciente e sobretudo inconscientemente, chegar.

Como veremos detalhadamente, o *perspectivismo interpretativo* é a alternativa afirmativa que Nietzsche contrapõe à negação histórica do mundo, desvalorizado pela tradição, na medida em que por ela considerado um mero “fenômeno”. A *reviravolta* niilista só se completa no momento em que já não restam nem o “verdadeiro mundo”, nem o “aparente”; nem a “verdade”, nem a “ilusão”, pois é a própria dualidade que se desfaz. O “*meio dia, (...) fim do mais longo erro*”¹¹⁵ é o instante em que já não há sequer a sombra de um *mundo verdadeiro* projetada sobre um também fictício *mundo aparente*. Nem verdade, nem erro: *perspectivas* apenas.

Contudo, não se trata aqui de uma mera *inversão*. Se, na modernidade, o “supra-sensível” é desacreditado (como afirma o louco, a terra é desatada do seu sol), entretanto, o ideal nele implícito não o é, uma vez que meramente transferido para o plano “sensível”. A verdade, outrora projetada na distância de um além, apenas percorre o mesmo caminho, ao inverso. Permanece o *ideal*, com a diferença de que agora buscado de modo “imaneente”.¹¹⁶

Para que se “completasse”, não bastaria à modernidade transferir o antigo ideal transcendente de “verdade” a um plano imanente; mas reconhecê-lo como ideal, com isso levando a cabo sua própria *lógica* - que é tanto aquela por meio da qual ele se instaurou, quanto a da própria modernidade, na qual ele ainda se faz presente, do modo mais insuspeito - com a qual teria de romper. Ao contrário do que afirmam diversos

¹¹⁵ C.I. IV, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula”

¹¹⁶ É nesse sentido que se dá a crítica de Nietzsche não apenas à pretensa objetividade científica, à metafísica, mas também a toda filosofia imanente, como a de Espinosa, e sobretudo a de Schopenhauer. Aparentemente desvinculadas da idéia de Deus, nada mais fazem, na verdade, do que atualizá-la sob uma forma, digamos, mais imediata.

leitores de Nietzsche, sobretudo Heidegger¹¹⁷, sua filosofia não seria o lugar de uma *inversão* que, como tal, permaneceria metafísica; mas de uma completa mudança de ponto de vista: a anulação da própria dualidade e, portanto, dos termos nela relacionados; enfim, da idéia de uma oposição, sobretudo em seu aspecto valorativo. Não se trata de uma mudança por meio da qual o “sensível”, outrora relegado a uma posição secundária, passaria ao primeiro plano; mas do rompimento com essa lógica que opõe supra-sensível e sensível, essência e aparência, verdade e engano. Uma vez em andamento, a *catástrofe* nietzschiana não é a que apenas altera a posição dos elementos em questão; mas a que reconfigura o jogo como um todo:

“com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!”

“O que é agora, para mim, “aparência”! Na verdade, não o contrário de alguma essência (...)”

“...o ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas *acrescentado mendazmente...*”¹¹⁸

A lógica da *decadência*

Ao se colocar como uma tentativa de *superação* do niilismo que não apenas pretende dele se distanciar; mas, ao contrário, também se auto-compreende como

¹¹⁷ Cf. nota nº 61.

¹¹⁸ Respectivamente, C.I., IV, ‘Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula’; GC, I §54 ‘A consciência da aparência’; CI, III ‘A Razão na Filosofia’ § 2

niilista, a filosofia de Nietzsche procura tirar vantagem de uma irremediável ambigüidade que ela mesma afirma. Permitindo-se e, mais do que isso, exigindo-se a possibilidade de variadas *perspectivas* de um mesmo fenômeno, inevitavelmente o *ultrapassa* à medida em que o *compreende*. *Abarca* o passado por meio de uma narrativa que, composta na multiplicidade conjuntiva-disjuntiva de “um mundo de superfícies e de signos”¹¹⁹, acaba antecipando o ainda inexistente, criando *futuro*.¹²⁰

O que queremos dizer é que somente na medida em que afirma a ruptura, a desagregação e a conseqüente desvalorização, e ao mesmo tempo a converte em *sentido* por meio do *perspectivismo* e da *interpretação*, é que a filosofia de Nietzsche pode se experimentar como ruptura a mais radical, uma vez que nela é a própria lógica disjuntiva do ocidente que está sendo experimentada ao extremo, posta em questão e deixada para trás.

A ambigüidade, decisiva na modernidade, estaria presente desde o início do percurso do *logos* que, desde a origem, se desdobra como duplicação-abstração e, portanto, ruptura (*krisis*). Ambíguo, paradoxal, segundo seus próprios critérios, rompe a totalidade e, portanto, a perde; mas, por meio dessa perda, passa a buscar uma totalidade de compreensão, supostamente contida no conceito de “verdade”, seja como “ser”,

¹¹⁹ G.C., V, §354, *Do gênio da espécie*

¹²⁰ i. E é por isso que Nietzsche, em inúmeras passagens, sobretudo em *Ecce homo*, se mostra consciente quanto à originalidade de suas conclusões e a precocidade de sua obra. E.H., Crepúsculo dos ídolos, § 2; ii. Desse modo, já não é uma contradição, mas a complementaridade que resulta de uma contraposição entre os fragmentos XIII, 9 (177), do outono de 1887 - “percorrer o círculo inteiro da alma moderna, (...) este é meu orgulho, minha tortura e minha felicidade. *Superar* efetivamente o pessimismo - (...) Minha obra deve conter uma *visão abarcante* sobre nosso século, sobre a *modernidade* inteira, sobre a ‘civilização’ atingida.” e o XIII 11 (411) (novembro 1887-março 1888) - “(...)o que eu narro, é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais deixar de vir: o advento do niilismo. Esta história já pode ser contada desde agora, pois a necessidade mesma está aqui em obra. **Este futuro fala já através de cem signos**; este destino anuncia-se em geral; para esta música do futuro estão todos os ouvidos aguçados. Nossa cultura européia move-se desde há muito numa tortura da tensão, que cresce de século em século, como se quisesse ocasionar uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada. Como uma corrente que quer o fim; que não reflete mais sobre si, que teme refletir sobre si.” [grifos nossos]

“supra-sensível”, “idéia”... Na medida em que *idealiza* a “verdade”, “[põe] a verdade de ponta cabeça, [nega] a *perspectiva*” e, com ela, a própria vida, da qual a *perspectiva* é condição. É por isso que o *discurso* sobre a “verdade” e o “ser” é niilista no fundamento; e que o ocidente, nele pautado, será niilista tanto quanto.

Se, para Nietzsche, Platão é o marco inaugural de tal discurso, este, contudo, não se limita a ele. A ruptura, e oposição, já não é simplesmente histórica, mas sobretudo epistemológico-moral.

Por essa vertente, o niilismo não seria apenas a narrativa *histórica* do ocidente, mas a *lógica*¹²¹ de toda *decadência*.¹²²

A-histórica, esta teria lugar onde quer que a desagregação e a perda do(s) sentido(s) até então atuante(s) e vinculador(es) resultasse numa completa desvalorização da vida.¹²³ Se há em Nietzsche um “diagnóstico da desvalorização dos valores supremos e [um] reconhecimento da dinâmica da história do ocidente, interpretada

¹²¹ Lógica que, em uma escala menor, se encontra na própria idéia de *conceito*, o qual não é senão o resultado de uma ruptura do sentido, dinâmico e múltiplo, que passa a ser considerado, porque fixado, em apenas um de seus aspectos. Para Nietzsche, cada conceito não passaria de “palavra”, um sentido fixado de modo fictício, tendo em vista as condições da própria vida: engano, arbitrariedade, apropriação. Quanto a estes aspectos, desdobrados a partir da vinculação entre *vida* e *vontade de potência*, cf. Cap. II, notas nº 256, 260. Sobre o conceito de vontade de potência como não mais que palavra, cf. B.M. § 19 e também Cap II, notas nº 241 e 242.

¹²² i: Nesse sentido, Nietzsche caracterizará como niilista não apenas a religião e moral cristã, mas os mais variados fenômenos, referentes aos mais variados domínios. Assim, por exemplo, ao tratar do niilismo, ele mencionará o budismo e a filosofia indiana; alguns expoentes da literatura e da música, do pensamento e da política.

ii: é partindo dessa compreensão do niilismo como lógica do ocidente, que Michel Haar (p.119) chamará a atenção para a diferença entre *décadence* e niilismo. Enquanto a primeira consistiria de uma “*degenerescência* psico-fisiológica, suscetível de aparecer em todas as épocas(...)”; o niilismo seria “a cronologia interna da *décadence*(...)” da qual se adquire consciência.

¹²³ Quanto à distinção entre niilismo e decadência, acompanhamos ARALDI, (p. 92 e 97), ao entender que não se trata de uma diferença clara, de uma “compreensão unívoca da relação entre decadência e niilismo(...)” (p. 96), mas de algo que é parte de um “complexo de fenômenos e temas.(p.92) Tratando-se da filosofia de Nietzsche, assim como é freqüente um mesmo termo ser definido de diferentes maneiras, muitas vezes contraditórias, não é raro dois ou mais *conceitos* serem usados, conforme o contexto, para apresentar uma mesma idéia.

como decadência, como história do platonismo-niilismo”¹²⁴; também há um diagnóstico por meio do qual essa dinâmica, e não o caráter histórico, aparece em primeiro plano. Por essa perspectiva, o niilismo não será considerado primordialmente como dinâmica da história do ocidente, mas como o próprio ocidente, e sua permanente decadência, em seu dinamismo.

Por meio de uma leitura que se coloca para além do registro *lógico* da causalidade, Nietzsche afirmará que o niilismo não seria nem a causa, nem a consequência da decadência; assim como esta tampouco seria sua causa ou resultado.¹²⁵ E é talvez por essa via que Nietzsche consiga levar mais longe sua tentativa de *superação*, por meio de uma experimentação direta do *perspectivismo*. Afinal, o que está mais próximo de “um mundo de superfícies e de signos”¹²⁶, do que a compreensão intrínseca *do* - e intrínseca *ao* - niilismo como *lógica* que ininterruptamente se repõe; e que, mesmo em seu acabamento, só se consuma por meio de uma auto-superação ?

A *lógica* da modernidade, a *crise* nela explícita - e ainda implícita - seriam a expressão mais completa de uma lógica que não se limita a uma época.

Se a busca do cientista (pela fixação da unidade, a partir de uma apreensão da realidade desvalorizada por seu caráter múltiplo), é, apesar de todas as diferenças, *fundamentalmente* a mesma contra a qual ele se coloca (contra o religioso e até mesmo contra o filósofo), é porque sua “objetividade” ainda opera no interior da lógica em relação à qual ele se posiciona ao mesmo tempo contra e à favor. Artista, seu esforço é o

¹²⁴ VOLPI, pp. 54 e 55

¹²⁵ cf. F.P. XIV 14 (86)

¹²⁶ G.C., V, §354

de conformar o disforme, constituir um sentido a partir da inconsistência de uma pluralidade cambiante. Em suma, traçar limites, produzir *cultura*.¹²⁷

Se a *decadência* não se restringe a um determinado lugar ou período, no caso específico do Ocidente, ela se manifesta como simultânea perda e abertura de *sentido*, criação-abstração e desvalorização, distanciamento e ruptura: numa palavra, *crise*.¹²⁸

A cultura, no ocidente, não seria senão o resultado de um permanente processo de ruptura, de separação. Ambígua desde a raiz, se, por um lado, significa uma desagregação, a fragmentação do *sentido*; por outro, é a possibilidade de uma ampliação da existência, por meio da criação semântica. E é na conjunção desses dois aspectos que, a nosso ver, Nietzsche procura - na medida em que se coloca frente ao problema do niilismo - constituir a sua obra. Não apenas se render à ausência deixada pelo sentido não mais eficiente, sucumbindo à constatação de que tudo foi “em vão”; mas tornar-se capaz de vislumbrar em tal ausência de sentido, uma abertura semântica. Dessa maneira, não se trata, em Nietzsche, de negar o aspecto problemático do niilismo. Pelo contrário, Nietzsche se diz o primeiro a afirmá-lo até as últimas conseqüências. Mas também não se trata, por outro lado de, como supostamente os filósofos teriam feito até então, negar, com isso, a possibilidade de novas criações. Por isso, o filósofo afirmará: “o sofrimento, os sintomas do declínio, *pertencem* a épocas de um descomunal crescimento.”¹²⁹ Ambivalente, pode ser o indício tanto de *fraqueza*, quanto de *força*.¹³⁰

¹²⁷ “O conhecimento é falsificação daquilo que é múltiplo e inumerável, reduzindo a algo idêntico, análogo, numerável. Donde a vida não é possível a não ser graças a um tal aparelho de falsificação.” – afirma o filósofo num fragmento de 1885 (F.P. XI, 34 (252)). Já num outro fragmento de 1888, Nietzsche dirá: “Esse poder (...) graças ao qual ele *violentou a realidade por meio da mentira*, essa *potência de artista par excellence* do homem – ele aliás a tem em comum com tudo aquilo que é: ele mesmo é, com efeito, um pedaço de realidade, de verdade, de natureza – ele mesmo também é um pedaço de *gênio da mentira*.” (F.P. XIII, 11 (415)).

¹²⁸ É a partir dessa interpretação nietzschiana que Adorno e Horkheimer estabelecerão o que seria o eixo do *esclarecimento*, como movimento (*dialética*) que é sempre o de um reconhecimento da verdade como conhecimento de (e consciência quanto a) uma verdade perdida. Sua lógica, que é a do próprio ocidente, é, como eles afirmam, a de “um permanente crepúsculo dos ídolos” (p.23)

¹²⁹ F.P. XIII, 10 (22)

Discursivo, o *logos* a um só tempo se amplia e se reduz. Reduz, na medida em que opera sempre por meio de cortes, a partir dos quais o sentido anteriormente válido é descartado, dele restando não mais que o traço essencial. Mas, justamente por isso, amplia, na medida em que, tentando superar o que considera *ídolo*, acaba instaurando uma outra e nova *verdade* decantada, purificada de qualquer ilusão, como novo *ídolo*. Se isso já aconteceria com a filosofia de um modo geral, o que esperar, então, de uma filosofia que, ao instaurar o *seu* novo ídolo, não procura mais validá-lo por meio do critério da “verdade”; mas o afirma, ídolo que é, como mais uma ficção?

O *crepúsculo dos ídolos* – algo de que o próprio Nietzsche estava muito mais consciente do que perceberam Adorno e Horkheimer – talvez seja, mais do que o desfecho de uma ficção, a sua grande abertura.

¹³⁰ Quanto à ambivalência dos valores, cf. XIII 10 (145); quanto à ambivalência no caso do “mundo moderno”, cf. XIII, 10 (23), e também G.C., V, § 370, que trata da dupla (e ambivalente) causa do *romantismo*, e ao critério nietzschiano quanto a toda constituição vital que cria. Enfim, se a criação é resultado de uma escassez ou de uma abundância.

II

O NILISMO EUROPEU

No início do importante fragmento de Lenzer-Heide, *O nilismo europeu*¹³¹, Nietzsche afirma que a interpretação moral da existência, apesar de seus desdobramentos, teria trazido algumas vantagens.

Em primeiro lugar, por meio dela, à natureza da existência humana, insignificante e fortuita em meio ao fluxo do devir, foi atribuído “um *valor* absoluto”¹³². Para Nietzsche, por meio da interpretação moral, o homem deixou de ser apenas mais um dentre os incontáveis personagens momentâneos a compor a trama do devir; e, alçado a uma posição privilegiada em relação à natureza, teria aplacado o desespero decorrente de uma vida até então injustificada.

Em segundo lugar, até mesmo em seu desdobramento derradeiro, quando é levada a questionar e negar a existência de Deus, a interpretação moral garantiria a permanência desse Deus num mundo que, embora desdivinizado, teria mantido o sentido que ele um dia representou. Mesmo ao sofrimento, à imperfeição e ao mal presentes em um mundo para o qual Deus está morto, a moral indicaria um *sentido* e uma *finalidade*.¹³³

¹³¹ NIETZSCHE, F.P. XII, 5 (71), de 10 de junho de 1887; de agora em diante citado como Lenzer-Heide.

¹³² *ibid*

¹³³ Cabe lembrar que, segundo Nietzsche, para o homem, o problema não estaria no sofrimento em si, mas numa ausência de justificação para o sofrer. É assim que o filósofo afirma, no último parágrafo de *Para a genealogia da moral*: “Isto justamente significa o ideal ascético: que algo *faltava*, que uma descomunal *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar a si mesmo, explicar-se, afirmar-se, ele *sofria* do problema de seu sentido. (...): mas *não* era o sofrer mesmo seu problema, e sim faltar-lhe resposta para o grito da pergunta: “*para que* sofrer?” O homem, o mais bravo e mais habituado ao sofrimento dentre os animais, *não* nega em si o sofrer; ele o *quer*; ele o procura mesmo, pressuposto que lhe indiquem um *sentido* para isso, um *para-quê* do sofrimento. A ausência de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a

Além disso, da mesma forma que diferenciou o homem do restante da natureza, conferindo à ação humana um caráter e sentido exclusivos e privilegiados, a interpretação moral foi portadora de um conhecimento “que impediu que o homem se desprezasse enquanto homem, que ele tomasse partido contra a vida, que ele desesperasse de conhecer.”¹³⁴

No início dessa série de considerações a respeito do *niilismo europeu*, o que Nietzsche parece querer ressaltar é que, ainda que por meio de uma explicação redutora da vida em sua potência, na medida em que baseada na ficção de um além, a moral não perde, com isso, o mérito de ter se colocado enquanto explicação. Rebaixando o homem, na medida em que, segundo ela, fadado ao sofrimento, enquanto pecador, para o qual o alvo passa a ser a remissão; com isso, entretanto, atribuiu um sentido ao homem e ao seu sofrimento, e na verdade, o super-estimou. Ele já não se encontra jogado, perdido em meio ao fluxo inapreensível da natureza como as demais criaturas; mas aparece agora como a culminância desta, o sentido para onde ela aponta, a imagem e semelhança do próprio Deus.¹³⁵

Assim, a moral a um só tempo assegurou a existência tanto do homem quanto de Deus, mesmo quando o próprio Deus acabaria inevitavelmente sendo desmentido por ela.

Ela conferiu um sentido à vida e ao sofrimento - mesmo que seja um sentido menor, menos potente - e com isso impediu que o homem, embora ao preço de uma

maldição que até agora esteve estendida sobre a humanidade – (...)” Sobre o papel do ideal ascético, na atribuição de um sentido ao sofrimento, cf. Capítulo III, *Niilismo e ideal ascético*.

¹³⁴ *ibid*

¹³⁵ Segundo Nietzsche, a vontade de verdade que supostamente teria conduzido à interpretação moral seria, na verdade, uma vontade de fixação de sentido frente ao medo do incerto: “A vontade de verdade e de certeza nasce do *medo* da incerteza.” F.P. X, 26 (301)

diminuição da vida, negasse a vida por completo. É por isso que Nietzsche afirmará que “a moral constituiu o grande *antídoto* contra o *niilismo*” tanto prático quanto teórico.¹³⁶

Mas isso não significa que o antídoto tenha sido definitivo. Pelo contrário, para Nietzsche, a interpretação moral da existência apenas adiará a eclosão do niilismo completo¹³⁷, trazido do interior da própria moral. Calcada no ideal de *veracidade*, ela acabaria inevitavelmente se voltando sobre si mesma, e descobrindo, por trás de seu preconizado desinteresse e imparcialidade, a estratégia do homem lutando para justificar a própria existência e, com isso, garantir a sobrevivência.

A intenção de Nietzsche é aqui a de não deixar escapar o fato de que, ironicamente, é por meio da veracidade, o ideal mais caro à interpretação moral – e, por isso, o último dos quais ela abriu mão – que a moral acaba se reconhecendo não mais como verdade, mas como mera interpretação. O problema aqui, segundo Nietzsche, não se encontra tanto no fato de ela não ter sido capaz de se sustentar enquanto verdade; mas em sua incapacidade de dar o passo definitivo, e assumir-se enquanto interpretação. Se a moral conduz ao niilismo, não é por aquilo que nela há de engano; mas devido à sua resistência em afirmar o engano, a mentira, o logro que em si mesma descobre. Mas não se trata aqui de um simples ataque à moral, apesar do reconhecimento de suas vantagens momentâneas.

Acostumados a considerá-lo como o pensador corrosivo, o filósofo do martelo que tantas vezes desfere os golpes mais implacáveis quando trata da moral – e, como veremos, sobretudo da moral cristã – os leitores de Nietzsche frequentemente se

¹³⁶ Ibid. Esses dois aspectos do niilismo, prático e teórico, e sua relação com a interpretação moral serão tratados, sob diferentes perspectivas, ao longo de todo nosso trabalho, e de forma mais detalhada respectivamente no presente capítulo e no capítulo seguinte.

¹³⁷ Cf. Capítulo I, *Niilismo: a pergunta pelo sentido e valor da existência*.

esquecem de que o mesmo filósofo que tanto a condena, é aquele que também a estima pelo seu valor.

Se, por um lado, Nietzsche critica a moral pelo que nela há de gregário¹³⁸, pela vida e potência que ela restringe, limita e por fim nega; por outro, reconhece que, curiosamente, somente por meio daquilo que nela representa coerção, arbitrariedade, limitação e violência é que foi possível a criação de quaisquer sentidos em nome dos quais o homem pudesse viver. Ao considerar a moral, ele afirma que:

“O curioso estado das coisas, porém, é que tudo o que há e houve de liberdade, refinamento, ousadia, dança e segurança magistral sobre a terra, seja no próprio pensar, ou no governar, ou no falar e persuadir, nas artes assim como nas eticidades, só se desenvolveu em virtude da ‘tirania de tais leis arbitrárias’(...)”¹³⁹

E prossegue:

“O essencial, ‘no céu como na terra’, ao que parece é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina.”¹⁴⁰

¹³⁸ Quanto a este ponto, cf. *Aurora*, §9, *Conceito da moralidade do costume*; §18, *A moral do sofrimento voluntário*. Sobre a crítica da moral por sua fixidez que impede o surgimento do novo, cf. A, § 19, *Moralidade e estupidez*. Também são freqüentes, na obra de Nietzsche, passagens em que o filósofo critica a moral, especificamente quando esta aparece como o fundo de filosofias tais quais a de Kant, Hegel, Schopenhauer, Platão, Espinosa..., todos eles, segundo Nietzsche, apesar de todas as diferenças, vinculados por esse mesmo elo. É assim que, no póstumo XII 5 (50), ele afirma: “Tanto Kant quanto Hegel e Schopenhauer determinados por um julgamento fundamental *de natureza moral*. Do mesmo modo Platão e Espinosa”

¹³⁹ B.M., §288, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

¹⁴⁰ B.M., § 288 tradução de Paulo César de Souza

O que é afirmado nesse aforismo é que não há vida que perdure e cresça a não ser a partir de alguma forma de organização, sistematização, regra, e, portanto, restrição, limitação, arbítrio, violência. Pelo menos a vida humana, na medida em que esta se delimita e se especifica justamente frente à multiplicidade e incerteza da natureza, e, mais do que isso, no caso dos fracos, frente à potência dos fortes.¹⁴¹ Qualquer sentido que o homem foi capaz de alcançar sobre a terra se deve necessariamente a alguma forma de restrição e tirania impostas sobre si mesmo. Quanto a essa constatação, ao menos nesse aforismo, Nietzsche parece não se posicionar nem como o implacável crítico da moral, nem, por outro, como um moralista. Limita-se a constatar que é assim que a vida, no caso do homem, e sobretudo no caso do ocidental-europeu, se manifesta e se manifestou: com a violência por meio da qual este “viu disciplinada sua força, sua inexorável curiosidade e sutil mobilidade”¹⁴². Se, para isso, uma boa dose de potência foi desperdiçada, posta de lado, “suprimida e estragada”¹⁴³, quanto a isso, como em tudo, “a natureza se mostra como é em toda a sua magnificência pródiga e *indiferente*.”¹⁴⁴

Quanto à possibilidade de alguma proposta que se instaurasse em oposição a essa dura constatação, Nietzsche parece não deixar saída, desautorizando, com isso, qualquer interpretação de sua obra que nela supostamente encontrasse sugestões libertárias.¹⁴⁵ Logo no início do aforismo citado, afirma que mesmo a mais libertária

¹⁴¹ No 9º item do fragmento de Lenzer-Heide, Nietzsche afirma que “é a impotência frente aos homens, e não frente à natureza que engendra a amargura mais desesperada em relação à existência.”

¹⁴² B.M., § 288 tradução de Paulo César de Souza

¹⁴³ *ibid*

¹⁴⁴ *ibid*

¹⁴⁵ Como afirma KOSSOVITCH (p.52), “nada é mais distante de Nietzsche que a afirmação de um campo anárquico: a criação é síntese do disperso (...): em toda forma, o múltiplo é organizado numa hierarquia.”, ainda que essa hierarquia seja, como acrescenta o comentador, uma “hierarquia móvel”, na qual “a subordinação de partes a partes ignora a permanência”. A nosso ver, é por uma dificuldade de lerem, na obra de Nietzsche, velhos termos, contudo utilizados de um modo não convencional, inovador, que grande parte dos leitores e comentadores de Nietzsche acaba definindo-o, assim como sua obra, de uma maneira equivocada.

defesa da ausência de regra e moral já seria uma regra e, portanto, pressuporia uma outra moral, no caso, aquela que diz “que toda espécie de tirania(...)não é permitida.”¹⁴⁶

Se, do ponto de vista prático, ético, tal tirania e arbítrio se configuraram claramente sob a forma moral; do ponto de vista “teórico”¹⁴⁷, a violência e a arbitrariedade se manifestam por meio desse mesmo procedimento, em tudo o que ele tem de artístico. Para Nietzsche, somente por meio da mentira, do engano, e sobretudo do auto-engano, é que a vida, e a apreensão da vida, foram possíveis. Frente ao caráter assustador e duvidoso, porque instável, ininterruptamente dinâmico e múltiplo da existência, apenas “a metafísica, a moral, a religião, a ciência(..)”, enfim, todas essas “diferentes formas de mentira”¹⁴⁸ possibilitaram que o homem vivesse e, mais do que isso, que ele *acreditasse* na vida. Na medida em que, para se tornar efetiva, a vida impunha ao homem a tarefa de nela acreditar, e portanto, de encontrar nela um sentido; ele, que em tudo via incerteza e acaso¹⁴⁹, ao invés de apreender o sentido que não havia, teve, então, de inventá-lo. E é isso que Nietzsche denomina metafísica, moral, religião, ciência, enfim, toda espécie de *conhecimento* sobre a vida:

“O conhecimento é falsificação daquilo que é múltiplo e inumerável, reduzindo a algo idêntico, análogo, numerável. Donde a vida não é possível a não ser graças a um tal aparelho de falsificação.”¹⁵⁰

¹⁴⁶ i: B.M., §288, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho;

ii: Como veremos adiante, para uma filosofia da *vontade de potência*, não há nada que esteja fora de uma determinada relação de potência, a tal ponto que, mesmo a negação da potência – como no caso da negação cristã-budista da vontade e da vida – seria ainda uma forma desesperada de se afirmar a própria potência, e encontrar um derradeiro sentido no “Nada”. O mais ilustre exemplo disso, do ponto de vista filosófico, seria encontrado na filosofia de Schopenhauer.

¹⁴⁷ Assim o caracteriza o próprio Nietzsche. Cf. Lenzer-Heide, item 1.

¹⁴⁸ F.P. XIII 11 (415)

¹⁴⁹ F.P.XII 5 (71), Lenzer-Heide item 3.

¹⁵⁰ F.P.XI 34 (252)

Conhecer, para Nietzsche, não significa explicitar algo que se encontrava oculto; mas colocar algo que não havia, organizar o disperso, fixar o que não se detém, limitar o sem-limite.¹⁵¹ O conhecimento é fenômeno artístico a tal ponto que, por meio dele, e em nome dele, o homem foi capaz até mesmo de forjar a idéia de uma verdade supostamente oculta a ser buscada, de um significado a ser descoberto, de um sentido oculto por detrás, e para além, do mundo: um enigma¹⁵² a ser desvendado.¹⁵³ Uma vez que a natureza parece não ter respondido à tarefa humana de nela encontrar um sentido, coube ao homem dela extrair o que nela não havia:

“Esse poder(...)graças ao qual ele *violentou a realidade por meio da mentira*, essa *potência de artista par excellence* do homem – ele aliás a tem em comum com tudo aquilo que é: ele mesmo é, com efeito, um pedaço de realidade, de verdade, de natureza – ele mesmo também é um pedaço de *gênio da mentira...*”¹⁵⁴

O caráter intrinsecamente artístico do homem – mas, como veremos, não só do homem, e sim de toda forma de vida – seria encontrado no fato de, ao supostamente conhecermos uma coisa, ao dizer o que ela é, inserirmos em tal conhecimento aquilo mesmo que somos, os valores que nos constituem, os impulsos que nos movem. “Nossos valores são interpretados intrinsecamente às coisas.” – conclui Nietzsche, e

¹⁵¹ Nesse sentido, o filósofo escreve, numa anotação de 1885: “Interpretação do mundo, não explicação do mundo” (F.P. XII, 1 (121)) Num outro fragmento, do ano seguinte, o filósofo volta a anotar: “Interpretação, *não* explicação” (F.P. XII, 5 (50)) Sobre o papel da interpretação frente à explicação, no interior da obra de Nietzsche trataremos mais detidamente no Capítulo III, *Nilismo e ideal ascético*.

¹⁵² como afirma Schopenhauer

¹⁵³ cf. F.P. XIII 11 (415)

¹⁵⁴ F.P. XIII 11 (415) Para Nietzsche, não apenas o homem faz tal violência à vida, mas a própria vida não é outra coisa senão violência, “tornar o estranho algo comum”. Da mesma forma que o homem apreende aquilo que previamente ele mesmo delimita, tomando como realidade aquilo que ele mesmo cria, a vida orgânica também só se configura por meio de uma série interminável de sujeições, subordinações, composições.

prossegue com a pergunta: “Há pois um sentido em si? Não é o sentido necessariamente sentido de relação e perspectivas mesmo? Todo sentido é vontade de potência.(...)”¹⁵⁵

Num outro aforismo de *Para além de bem e mal*¹⁵⁶, também presente no capítulo intitulado “Para a história natural da moral”, ao comparar o modo como conhecemos as coisas ao modo como o leitor lê um livro, Nietzsche afirma que, da mesma forma que este não apreende a página como um todo por tê-la lido detalhadamente, palavra por palavra, sílaba por sílaba, mas, longe disso, obtém um sentido pela soma do pouco que efetivamente leu e do restante que “adivinhou”, ou seja, supôs; da mesma forma os homens, mesmo tratando-se das mais raras vivências¹⁵⁷, as apreendem e explicam muito mais por aquilo que nelas acrescentam ou delas inventam, do que por aquilo que de fato se passou. E se, com isso, por um lado perdem muito da novidade de cada acontecimento, do caráter absolutamente original de cada experiência; por outro, por meio dessa perda é que se toma consciência de acontecimentos e experiências, uma vez que integrados a um conjunto prévio de significados atribuídos ao mundo. Para Nietzsche, conhecer é, portanto, reduzir o muito a muito pouco, traduzir o novo em algo velho, já vivido.¹⁵⁸ E isso não devido a alguma incapacidade ou

¹⁵⁵ i: F.P. XII 2 (77) – outono de 1885-outono de 1886.

ii: Como afirma ARALDI, p. 378: “O mundo orgânico inteiro passa a ser compreendido por Nietzsche como um ‘entrosamento de seres com pequenos mundos inventados em torno de si’ (NIETZSCHE, F.P. XI, 34 (247)) Nesse sentido, o traço fundamental de cada ser orgânico é a ‘capacidade para criar’, a saber, para o configurar (*Gestalten*), inventar e poetizar (*Erdichten*) (ibidem). O mundo que diz respeito aos seres orgânicos é aparência, erro; não há ‘verdade’, mas apenas a incorporação de erros e ilusões necessárias à sua conservação.” Se, como veremos, Nietzsche opera uma identificação entre vida e vontade de potência (cf. nota nº101); e, se esta é, enquanto impulso à potência, um impulso à configuração de sentidos, a vida não poderia deixar de ser, ela própria, uma incessante criação de “enganos” momentâneos. Para o difícil dilema entre vida e arte, a resposta nietzschiana, nesse sentido, - como veremos no capítulo IV- é sem dúvida de que a vida imita a arte, sendo que esta, por sua vez, engendra a vida.

¹⁵⁶ Trata-se do aforismo 192.

¹⁵⁷ cf. NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, §192

intenção leviana, mas simplesmente por existirmos justamente devido a uma tal redução; por estarmos “desde o fundamento, desde antiguidades – *habituados a mentir*. (...) Somos muito mais artistas do que sabemos.”¹⁵⁹ Como afirma em *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*, texto de 1873, o “impulso fundamental do homem” é o “impulso à formação de metáforas.”¹⁶⁰

Se, em nome de seu próprio ideal de *veracidade*, a moral se desvaloriza e, com isso, conduz ao niilismo, é por descobrir em si mesma uma “tendência inveterada à mentira” que ela, por um lado, não pode aceitar; mas sem a qual, por outro, a vida, para o homem, não teria sido possível. O niilismo ao qual a moral finalmente encaminha não decorre senão de um antagonismo no interior dela própria que, por um lado, exige a *veracidade*; mas que, por outro, revela que a vida só foi possível por meio do engano, e do auto-engano, consumado sob a forma da moral. Doravante incapaz de estimar a vida que ele é capaz de viver, uma vez que o sentido que nela encontrava revelou-se ilusório, o homem, passa, então, a negá-la.¹⁶¹

Entretanto, segundo Nietzsche, o niilismo decorrente, para o qual parece não haver antídoto, não é algo inédito, mas uma segunda espécie de niilismo. Se a moral foi uma vez instituída como interpretação dominante, foi como antídoto frente a uma primeira forma de niilismo, que persistia justamente devido à inexistência de uma moral. Se esta é forjada como não mais que interpretação, como virá a nos revelar

¹⁵⁸ Como afirma num fragmento escrito entre o outono de 1884 e 1885: “‘*Conhecer*’ é a maneira de nos fazermos sentir que já *sabemos* qualquer coisa: portanto de *lutar contra um sentimento de novidade e de transformar qualquer coisa de aparentemente nova em qualquer coisa antiga*.” (XI 34 (244))

¹⁵⁹ B.M. § 192

¹⁶⁰ NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira em sentido extra moral*, §2.

¹⁶¹ No §346, Livro V, da *Gaia Ciência*, Nietzsche define o pessimismo como “o desprezo pela existência por nós cognoscível” (tradução de Paulo César de Souza)

depois, isto se deu em relação a uma primeira forma de niilismo, caracterizado pela impossibilidade de um sentido, em meio à multiplicidade, dinamicidade e profusão de um vir-a-ser de tal modo inapreensível, diante do qual o homem não poderia, e não saberia viver. E é essa impossibilidade, a um só tempo prática e cognitiva, em relação à natureza, ao vir-a-ser que, para Nietzsche, definiria a primeira forma do niilismo¹⁶², superado por meio da moral. A partir dessa “monstruosa super-estimação do valor do homem, do valor do mal” é que o homem encontrou a saída de uma ausência de sentido que, de outro modo, poderia ter sido avassaladora.

Mas já não é esse *primeiro niilismo* que bate à porta, no período em que Nietzsche escreve. O sentido que agora falta é justamente aquele uma vez trazido por meio da interpretação moral, que agora se desvaloriza.

É importante notar que, em meio à caracterização do *niilismo europeu*, realizada neste fragmento de 1887, Nietzsche se preocupe em, primeiramente, averiguar se a interpretação moral da existência teria oferecido alguma vantagem, como ele mesmo questiona; e, uma vez reconhecida sua relevância em relação a uma primeira forma de niilismo, a preocupação do filósofo passa a ser a de ressaltar que, frente a uma segunda forma do niilismo, tal recurso é, não apenas ineficaz e, portanto, perigoso, mas desnecessário. E é por essa vertente que o filósofo poderá abrir caminho para uma caracterização bem menos complacente da moral, em tudo que ela traz de “paralisante”¹⁶³, noutras palavras, niilista.

Os impasses em meio dos quais Nietzsche se move não são poucos. Por um lado, a constatação, e o conseqüente reconhecimento, de que a moral significou um

¹⁶² cf. Lenzer-Heide, item 3.

¹⁶³ Lenzer-Heide, item 5.

inegável avanço para além das fronteiras aniquiladoras de uma primeira forma de niilismo. Avanço esse que, por outro lado, fez-se por meio de um recuo, uma vez que trazia e engendrava, desde o início, em seu fundamento, um niilismo ainda mais avassalador.

“O niilismo radical é a convicção quanto ao **caráter absolutamente insustentável da existência** [grifos nossos], tratando-se dos valores supremos que se reconhecem, e inclusive da *compreensão* quanto ao fato de não termos o menor direito de instaurar um além ou um em-si das coisas que seja ‘divino’, a imagem viva da moral.

Tal compreensão é uma consequência da ‘veracidade’ conduzida à sua maturidade, e como tal, uma consequência da crença na moral.

Eis a antinomia: na medida em que cremos na moral, *condenamos* a existência. [para se escapar a uma condenação de uma existência insustentável instaura-se a moral, que, por sua vez, só pode conduzir a uma outra condenação da existência]

(...)

- Resultado: *as valorações morais são condenações, negações. A moral é o desvio da vontade de existir...*”¹⁶⁴

Para escapar à ameaça de uma existência marcada pela incerteza, pelo absurdo e pelo acaso¹⁶⁵, a moral se colocou como a solução que, contudo, trazia, desde seu fundamento, uma ameaça ainda maior: a da condenação da existência como um todo, agora que nenhum sentido, nem mesmo o moral, podia ser -tanto nesta, mas sobretudo naquela - encontrado.

Neste ponto, não há como escapar a uma dificuldade em encontrarmos, em Nietzsche, uma caracterização minimamente precisa do que seja niilismo, e sua conseqüente possibilidade de superação, da qual, aliás, o próprio filósofo tanto se

¹⁶⁴ F.P. XIII, 10 (192)

¹⁶⁵ Lenzer-Heide, item 3.

ocupa. Se o niilismo, como o terceiro item deste importante fragmento de 1887 indica, constitui uma espécie de estado original frente ao qual a moral se colocou como demarcação de sentido; mas se esta acabou se revelando, desde a origem, um antídoto niilista tanto quanto, que, por sua vez, encaminha a um niilismo radical, só nos resta entender que o niilismo já não pode ser nem apenas um período da história do ocidente passível de ser ultrapassado, muito menos um movimento, como qualquer outro “ismo” a que, ao longo da história das idéias, tanto nos habituamos, e que poderia ser substituído.¹⁶⁶

Caracterizar o “niilismo europeu” não seria, portanto, outra coisa que tentar demarcar o próprio ocidente¹⁶⁷, o qual, identificado justamente a um inescapável encaminhar-se ao nada, a uma persistente e recorrente ausência, levaria a uma auto-supressão, caso uma possível superação do niilismo de fato acontecesse.

Nietzsche parece conduzir sua própria filosofia a um beco sem saída, ao propor, ao longo de sua obra, e sobretudo em seu terceiro período, diversas tentativas de se caracterizar o niilismo, quase sempre apontando para uma ou outra forma de encontrar, em cada passo do dilema nadificante, uma possibilidade de superação. Afinal, seja *o que* for, e *qual* for tal superação, ela jamais poderá deixar de ser aquela que se efetua no interior do próprio niilismo; caso contrário, não será apenas o niilismo a ser ultrapassado, mas, com ele, o próprio ocidente.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Como afirma Heidegger, ao tentar compreender o significado do niilismo em Nietzsche, “o niilismo é um movimento histórico, não uma qualquer visão ou qualquer doutrina, representadas por quem quer que seja. O niilismo movimenta a história segundo o modo de um processo fundamental que quase não é reconhecido no destino dos povos ocidentais. Daí que o niilismo não seja apenas um fenômeno histórico entre outros, nem seja apenas uma corrente espiritual entre outras, como o cristianismo, o humanismo e o iluminismo, dentro da história ocidental. O niilismo é antes, pensado na sua essência, o movimento fundamental da história do ocidente.” (HEIDEGGER, *A palavra de Nietzsche*, pp. 252, 253.)

¹⁶⁷ Sobre a identidade dos termos “europeu”, e “ocidental” em Nietzsche, cf. Cap. I, nota nº 12.

Seja como for, nessa caracterização do niilismo, desdobrado em uma primeira e uma segunda formas, o que Nietzsche quer ressaltar é o caráter terrificante e inédito dessa segunda forma. Se o primeiro niilismo decorria de uma inexistência de sentido para a existência e o mal, o que não significa que tal sentido não pudesse ser encontrado, como de fato o foi, ainda que provisoriamente, por meio da interpretação moral; o niilismo que agora se coloca resulta de não haver sequer a possibilidade de se encontrar qualquer sentido para a existência e o mal, uma vez que todo sentido previamente criado, toda a moral, acabou se revelando não como algo verdadeiro, mas como outra forma de ilusão e engano. Enquanto o primeiro niilismo decorre de uma ausência de valor (moral) anterior; sua segunda forma não é senão a consequência de uma total desvalorização dos valores criados frente ao primeiro niilismo e que foram, até então, atuantes. Mais do que isso, o niilismo, em sentido forte, é o momento da rendição do homem, pautado por determinado ideal de *verdade*, diante da inescapável constatação de que tal ideal jamais se realizou.

Com o advento do niilismo radical, é a própria interpretação (e o ideal nela contido) do *sentido* como encontro da *verdade* que, como Nietzsche afirma¹⁶⁹, “desmoronou”. Já não é apenas a inexistência de um sentido passível de ser encontrado que nos ameaça; mas sua completa impossibilidade. Tudo parece ter sido “em vão”, e é este *pathos* que caracteriza, segundo Nietzsche, “nosso niilismo atual”. Como ele afirmará novamente, ao traçar uma outra caracterização do niilismo, num fragmento de

¹⁶⁸ Nesse caso, teríamos então de concordar com Heidegger, ao localizar em Nietzsche o último grande impasse da metafísica ocidental niilista, para além da qual o próprio Nietzsche não teria sido capaz de encontrar uma saída? Ao procurar “ganhar clareza sobre a posição fundamental de Nietzsche dentro da história da metafísica ocidental”, Heidegger pretende mostrar que “[através de Nietzsche] a metafísica despojou a si mesma de suas próprias possibilidades essenciais”, acabando “no sem sentido.” (HEIDEGGER, *A palavra de Nietzsche*, p. 243)

¹⁶⁹ Lenzer-Heide, item 4.

1887¹⁷⁰, “a desconfiança em relação a nossas apreciações de valor anteriores”¹⁷¹ acaba se convertendo numa desconfiança em relação a toda e qualquer apreciação de valor, e no conseqüente decreto de uma total impossibilidade de sentido. É por isso que, para Nietzsche, o juízo presente em tal “ ‘em vão’, sem objetivo nem finalidade, constitui o pensamento *mais paralisante*.”¹⁷²

Superar o niilismo, portanto, não implica apenas em um descarte da moral. Afinal, buscar uma tal superação por meio da negação da moral conduz não a uma superação, mas a uma completa paralisia de pensamento e ação. Se qualquer sentido que o homem foi e é capaz de criar sempre foi e será um sentido moral, na medida em que pressupõe algum tipo de delimitação, redução, coerção; se a potência que nos caracteriza é justamente uma “potência de artista”, ou seja, a capacidade de violentar a realidade por meio da mentira, e com isso propriamente existirmos, rejeitar a moral pelo que ela contém de engano, abrir mão de nossa potência de artista, não significa outra coisa que rejeitar a própria vida.

Se a superação do niilismo envolve uma superação da moral, isto não significa que se deva desconfiar de, e com isso privar-se de toda e qualquer possibilidade de moral, o que faria com que a superação não fosse mais do que um sucumbir a um inescapável e totalizante deserto de sentido.

Para Nietzsche, a questão então não se limita a condenar *a* moral, mas questionar de *qual* moral se trata.¹⁷³

¹⁷⁰ Cf. F.P. XIII 11 (99), citado no Cap. I, notas nº 15, 17 e 18, entre outras.

¹⁷¹ Lenzer-Heide, item 5.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ i: E é por essa vertente que ele não se limitará a realizar uma história da moral, ou até mesmo uma crítica da moral, mas uma *genealogia*. A inovação, nesse ponto, se encontra no caráter assumidamente interpretativo de uma genealogia, a qual, portanto, se pressupõe, desde o início, como algo plural. Ao se afirmar a possibilidade não apenas de uma, mas de múltiplas genealogias possíveis, rompe-se com o ideal e *unidade* de sentido, e, com isso, com o caráter supostamente singular e inalterável da *verdade*.

Se o niilismo ocidental culminou numa “convicção quanto ao caráter absolutamente insustentável da existência” até então entendida como moral; e se tal convicção decorre de uma crença não mais passível de ser sustentada e que, com isso, leva a uma condenação total da existência, o que Nietzsche parece querer mostrar é que não é *a* moral como um todo que termina inevitavelmente em tal “desvio da vontade de existir”; mas *uma* determinada interpretação moral que, no caso do ocidente, não é outra senão a moral cristã.

Uma vez que alguma arbitrariedade, a composição de um sentido e, com isso, o engano é a característica da vida, sobretudo no caso da espécie humana, o problema, para Nietzsche, não se encontra no caráter falso e enganador da moral, mas em sua capacidade, ou incapacidade, de compor um sentido, de forjar uma explicação, de crer numa mentira que aumente o sentimento de potência, ao invés de diminuí-lo; e que, com isso, implique numa afirmação da vida, e não no desfecho triste de uma vontade auto-negadora.

Se “toda moral é um hábito de glorificação de si, graças ao qual uma espécie de homem se satisfaz de seu tipo e de sua vida: ela afasta a influência de um outro tipo [de homens], de modo a sentir tais homens como inferiores”¹⁷⁴, o problema, no caso da moral cristã, é que, por meio dela, são os valores do tipo mais fraco, e não do tipo forte,

ii: Mais do que haver, do ponto de vista genealógico, múltiplas “explicações” para uma mesma moral; a própria moral a ser interpretada de modo plural já não seria uma única. Para Nietzsche, haveria diferentes interpretações da existência (moraes), de acordo com diferentes constituições fisiológicas. É assim que, por exemplo, em *Para além de bem e mal*, o filósofo contrapõe uma moral decadente do *fraco* a uma interpretação da existência feita pelo *nobre*. Cf. *Para além de bem e mal*, Cap. IX, “O que é nobre”.

¹⁷⁴F.P. XI 34 (235), abril-junho 1885.

que são impostos, do modo mais leviano, por meio de uma inversão que culmina na espécie de *nada* a mais paralisante.¹⁷⁵

Imoralista, Nietzsche não é o filósofo que condena toda espécie de moral; mas o que questiona o *sentido* implícito nas “diferentes interpretações morais”, e que, ao fazê-lo, não nega o caráter arbitrário a partir do qual se faz tal avaliação:

“*Nós, os imoralistas*

Crítica real do ideal moral

- do homem bom, do santo, do sábio.

- da calúnia das qualidades supostamente *maldosas*.

- que sentido possuem as diferentes interpretações morais?

(...)

- qual o critério a partir do qual podemos mensurá-las?

(‘vontade de potência’)”¹⁷⁶

Se a crítica feita pelo imoralista recai sobre o homem bom, o santo, e o sábio, é porque a bondade, a santidade e a sabedoria que estes se arrogam só se coloca em contraposição a tudo aquilo, e a todos aqueles, que são previamente considerados maus, pecadores, e desprovidos da verdade, e isso a partir do que “o homem bom, o santo e o sábio” valoraram como maldade, pecado e engano, enfim, tudo aquilo que, até então, constituía o privilégio dos fortes em relação aos quais os fracos se sentiam ameaçados. E não bastasse o fato de a moral que apregoam partir de uma posição

¹⁷⁵ A leviandade se encontra no fato de o tipo fraco, incapaz de partir de um juízo afirmador da vida, estabelecer como ponto de partida um juízo negativo atribuído a tudo aquilo – e sobretudo a todo aquele – que a ele, por uma supremacia de potência, se sobrepõe. Ele não parte de uma caracterização do que seja ‘bem’, mas traça uma linha demarcatória que separa e condena tudo aquilo que até então era tido como sinal de vida e potência, (mas que o ameaçavam, dada a sua fraqueza), como algo ‘mau’. É por isso que Nietzsche, reiteradas vezes, e de modo enfático na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, identifica a moral dos fracos a uma vingança

¹⁷⁶F.P. XII, 2 (185)

negadora, e não afirmativa, de algum valor, uma vez que, embora seja uma moral de fracos, tem os fortes como referência; o grande problema é que ela também termina em uma negação. Incapaz, por um lado, de estabelecer um sentido positivo da existência e do mal; é igualmente inapta a encontrar uma saída diante do “perigo dos perigos” ao qual ela própria conduz: a constatação de que “nada tem sentido”

A crítica ao modo de pensar cristão - assim como ao hindu e ao chinês, no caso do oriente - recai não sobre as vantagens que tal modo de pensar representou; mas sobre o fato de, apesar de tais vantagens - mas também devido a elas - a moral cristã ser a condição prévia de um *niilismo passivo*, ou seja, marcado pelo esgotamento, e portanto, incapaz de se superar.

No desfecho da longa história da moral, “forças monstruosas são desencadeadas; mas contraditórias(...)” de modo a se negarem mutuamente.¹⁷⁷ De um lado, o ideal moral de veracidade que exclui e condena toda forma de engano e mentira; do outro, a constatação, alcançada por meio desse mesmo ideal, de que a vida enquanto restrição de sentido, e portanto a própria moral, só foram possíveis graças ao engano e à mentira aos quais, cristãos ou não, somos sempre constrangidos.¹⁷⁸

A intenção de Nietzsche, como ele mesmo afirma neste apontamento de 1886, é a de dar um passo para além dessa dicotomia: “unificar novamente as forças desencadeadas afim de que elas não se neguem mutuamente”, abrindo caminho, com isso, a uma outra compreensão da moral, da verdade, do engano, da mentira, capaz de vislumbrar na inevitável *décadence* do ocidente niilista, a possibilidade de um “real crescimento de força!”¹⁷⁹

¹⁷⁷ cf. F.P. XII 2 (100)

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

Trata-se, portanto, não de simplesmente abrir mão da moral; mas de questionar, por um lado, qual moral nos conduziu à presente forma do niilismo; e, por outro, qual moral nos é agora a mais apropriada, tendo como critério a afirmação da vida. Nesse sentido, o *niilismo europeu* não deixa de se colocar também como uma pergunta: para qual moral a cultura ocidental atéia estaria preparada ?

Noutras palavras, se a moral para a qual a verdade constituía o supremo valor já não se sustenta; para escapar ao niilismo que ela, batendo em retirada, deixa como rastro, não basta apenas negá-la, mas é preciso compreendê-la como não mais que *uma* possibilidade de organização do sentido doravante ineficaz, mas que ainda há inúmeras outras possibilidades, menos restritivas, que sequer foram pensadas.

Quanto à superação do niilismo, em tudo o que ele contém de moral, a saída proposta por Nietzsche não deixa de ser a mais trágica e, ao mesmo tempo a mais risonha: ao invés de desesperar da verdade frente à implacabilidade da mentira, afirmá-la de modo a criar, a partir dela, consciente e voluntariamente, diferentes formas de “composição e arranjo”¹⁸⁰, novas formas de engano, novas interpretações e sentidos, sempre mais favoráveis à vida.¹⁸¹

Para Nietzsche, a superação do *niilismo europeu*, em seu presente estado, já não pode ser realizada do mesmo modo pelo qual o ocidente se afirmou em relação a uma forma de niilismo primordial. Se, diante da inexistência de qualquer sentido

¹⁸⁰ F.P. XII, 2 (87)

¹⁸¹ Devemos, contudo, ter o cuidado de não lermos o filósofo de Sils-Maria como utilitarista. Como ele mesmo, em diferentes contextos, faz questão de esclarecer, partir da vida, e da vontade de potência a ela inerente, como critério, não significa excluir tudo aquilo que, segundo nossa perspectiva historicamente dualista, estaria em oposição à vida. O aumento de potência não se identifica a um critério estritamente psicológico de diminuição e afastamento de tudo o que se refira à morte, à perda, à doença, à dor; mas à sensação que acompanha a capacidade confirmada de trazer, no interior de si, incorporar, justamente aquilo que, num primeiro momento, constituía um antagonismo, uma oposição, sem com isso sucumbir. Pelo contrário, a vontade de potência se afirmaria, muitas vezes, na busca pelo que na vida há de mais terrível.

inerente ao devir, a moral teve de se colocar como uma “monstruosa superestimação do valor do homem”¹⁸², uma inigualável hipóstase de sentido, expresso seja como verdade, ser, Deus; se, diante da primeira forma de niilismo, tamanha tirania semântica foi necessária para que tudo aquilo que antes era inapreensível passasse a ser designado como “natureza”, “experiência”, e até mesmo “homem”; em sua presente forma, ao niilismo já não é dada a possibilidade de uma solução tão grandiosa. Não há mais “verdade” pela qual buscar. Toda forma de sentido transcendente, todo “além”, todo “ser”, todo “em-si” se revelaram ilusórios.

Mas se “uma tal super-estimação do valor do homem, e do valor do mal etc.”¹⁸³ foi necessária para que houvesse uma superação do niilismo por meio de uma interpretação moral; o niilismo agora decorrente da deslegitimação da moral já pode prescindir de um antídoto que exigiu tamanha idealização na figura de um Deus, garantia dos ideais de unidade, finalidade e verdade. Se a segunda forma do niilismo parece não apontar para qualquer saída, é porque persiste em ser superado por uma estratégia que já não funciona mais. “As posições extremas”, a hipérbole semântica constitutiva da moral cristã (e, no caso da filosofia, a hipérbole metafísica) incapaz de se deixar modificar, apenas se inverte, de modo que o sentido e o ser outrora inquestionáveis convertem-se num vazio irremediável.¹⁸⁴

O que Nietzsche insiste em mostrar é que não há como superar o niilismo decorrente da “morte de Deus” e do esfacelamento da moral, por meio de tentativas atreladas a valores remanescentes desse Deus, e dessa moral. Pelo contrário, “as

¹⁸² Lenzer-Heide, item.3,

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ É por isso que não podemos entender que a superação nietzschiana do niilismo se dê por meio de uma *inversão*, como a entende Martin Heidegger. Essa passagem do fragmento de Lenzer-Heide parece não deixar dúvidas quanto ao fato de que inverter a posição moral de sentido implica justamente em afirmar a impossibilidade de qualquer sentido, entendida por Nietzsche como “o perigo dos perigos”, e que, portanto, está longe de uma superação do niilismo.

tentativas de escapar ao niilismo sem inverter seus valores: produzem o contrário, agravam o problema.”¹⁸⁵ Se é que há uma possibilidade de superação do niilismo, ela se encontraria não na mera inversão da moral, mas dos valores anteriores que a engendraram.

Ao sucumbir à constatação de que a moral da verdade foi, desde a origem, um engano, o niilista o faz não por levar o *nada* ao extremo, mas por permanecer, acima de tudo, preso à antiga interpretação moral, para a qual ou há um sentido estável, permanente, totalizante, ou não há sentido algum. Se luta por desembaraçar-se, a todo custo, da moral, é por não encontrar mais nela a confirmação de um valor que ela mesma fundamentou. Desesperado, inconsolável, desiludido, procura um último consolo por meio da negação da moral e da possibilidade de encontrar o sentido permanente, tanto ético quanto teórico, que a moral não lhe propiciou. Não havendo tal sentido, é na ausência de sentido, no *Nada (das Nichts)*, que encontrará a certeza pela qual sempre buscou.

Se Deus foi, como Nietzsche afirma no fragmento de *Lenzer-Heide*, uma interpretação demasiado extrema, colocada frente ao problema da ausência de sentido; a rendição a uma forma de niilismo para o qual, não havendo mais possibilidade de quaisquer sentidos, tudo aparece como “em vão”, não deixa de ser extrema tanto quanto. A irremediável descrença não é senão o resultado direto, a última consequência de uma crença num sentido considerado como único, mas que se mostrou incapaz de ser sustentado. O que Nietzsche procura mostrar, neste ponto de sua caracterização do

¹⁸⁵ F.P. XIII, 10 (43)

niilismo europeu, é, mais uma vez, que uma posição inversa não rompe a lógica à qual aparentemente se contrapõe.¹⁸⁶

Já não é possível superar o niilismo por meio de mais uma “posição extrema” de valor, que, para Nietzsche, é aquela que exclui qualquer acaso, incerteza, engano, ainda que como possibilidades, na medida em que se afirma como uma verdade absoluta; mas de “posições moderadas” que são aquelas que, prescindindo de um sentido estanque, podem, inclusive, converter – como o próprio Nietzsche supôs ter realizado¹⁸⁷ – o engano, a incerteza, a imprecisão, e o acaso em valor.¹⁸⁸

Nesse sentido é que a superação do niilismo, em Nietzsche, é também, necessariamente, uma *transvaloração*. A radicalidade desta não está no fato de ser mais uma posição extrema, mas algo inovador do ponto de vista da história da moral e, portanto, da lógica e da história do niilismo até então. A radicalidade da posição nietzschiana quanto à moral encontrar-se-ia, curiosamente, em sua “moderação”, ou seja, na possibilidade de não mais considerar a moral, ou qualquer sentido, como algo absoluto e definitivo que, uma vez desacreditado, deixaria como lastro o niilismo irremediável, a absoluta ausência de sentido, o inescapável perigo do *em vão*; mas a possibilidade de sentidos momentâneos, finitos, passíveis de serem substituídos por outras e novas interpretações.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Quanto à diferença entre a mera *inversão*, e a radical mudança de perspectiva, cf. Capítulo I, notas nº61, 82 e 87. Cf. também, Capítulo II, nota nº 184.

¹⁸⁷ Afinal, ele afirma ter sido o primeiro niilista completo da Europa. Quanto ao alcance da filosofia de Nietzsche, como mudança de perspectiva, em relação à interpretação moral e aos procedimentos teórico-filosóficos tradicionais, trataremos no IV capítulo, “Niilismo criador”

¹⁸⁸ Cf. Lenzer-Heide, itens 3 e 4.

¹⁸⁹ Se o niilismo é mesmo, como Nietzsche afirma, o “Medo de um ‘em vão’ universal.” (F.P. XII 7 (8) B), escapar ao juízo de que toda a existência, e seu sentido, foram “em vão”, significaria uma superação do niilismo.

Entretanto, nesse ponto, não podemos deixar de nos perguntar como é possível que “o primeiro niilista completo”¹⁹⁰, aquele que, pela primeira vez, levou o niilismo ao extremo¹⁹¹, afirme, em meio a essas considerações a respeito do *niilismo europeu*, que a superação do niilismo só aconteceria por meio de “posições moderadas”? Essa afirmação não estaria em contradição com uma reiterada insistência do filósofo quanto às infrutíferas tentativas de se adiar a eclosão de um niilismo completo que deveria ser levado ao extremo?

Ao lermos Nietzsche, nós, adestrados na literalidade científico-acadêmica, devemos ter sempre o cuidado, e a boa vontade interpretativa, de não sermos tão literais, pois só assim seremos capazes de lê-lo, como ele talvez quisesse ser lido, ou seja, por meio de uma tal “sutileza”, de uma “arte”¹⁹² atenta a todas as nuances.

E a sutileza aqui talvez esteja apenas no fato de nos lembrarmos de que a longa história do niilismo, e, portanto, da moral, como o próprio Nietzsche afirma, não ter sido senão a da aposta numa “hipótese demasiado extrema”.¹⁹³ Deus, ser, verdade, para Nietzsche, diferentes nomes de uma mesma hipóstase semântica, uma vez destituídos de valor, deixariam uma lacuna, um vazio descomunal que só seria ultrapassado por meio de uma mudança radical: a da passagem de uma moral para a qual o único sentido válido teria necessariamente de ser permanente, imutável e grandioso; para uma interpretação que já não tivesse a verdade e o ser como supremo valor e que, portanto, fosse capaz de considerar todo sentido como algo provisório.

¹⁹⁰ F.P. XIII, 11 (411)

¹⁹¹ E, nesse sentido, não deixa de ser muito pertinente o título do trabalho de ARALDI, ao caracterizar a filosofia de Nietzsche como uma “filosofia dos extremos”

¹⁹² Cf. respectivamente B.M §§ 25 e 31.

¹⁹³ Lenzer-Heide, item 3.

O niilismo completo só poderia ser levado a cabo se, diante do abalo provocado pela morte de deus e a subsequente auto-superação da moral, ao invés de simplesmente negar a possibilidade do sentido, como aparece no fragmento de Lenzer-Heide, e, com isso, permanecer aprisionado no velho modelo moral, científico, metafísico, o niilista fosse capaz de lançar mão consciente e voluntariamente do engano, do embuste, enfim, de tudo aquilo que, de acordo com a concepção tradicional de conhecimento, seria considerado como mera ficção.

Tendo como referência uma moral historicamente comprometida com o ideal da “verdade”, a posição extrema, defendida, e supostamente realizada por Nietzsche, só poderia ser aquela que possibilitaria uma margem de erro mais ampla – “nós podemos admitir um pouco mais de absurdo e de acaso”.¹⁹⁴ - e é nesse sentido que ela se coloca como uma posição de sentido cujas exigências são mais moderadas.

Ao escrever uma obra, e fazer uma reflexão, cujo centro de gravidade se encontra no dilema da “ausência de sentido”, como ele mesmo afirma¹⁹⁵, e é também nossa suposição¹⁹⁶, Nietzsche entende não lhe ser possível superar um dilema tão sem precedentes como este, de um modo tradicional, algo que, aliás, se evidencia desde o modo como o filósofo se coloca diante desta questão. Aqui os paradoxos se multiplicam, os antagonismos se coadunam.

O filósofo que se volta para o “perigo dos perigos” o faz simultaneamente como aquele diante do qual o niilismo é posto contemporaneamente; e também como o filósofo que dele procura uma visão mais distanciada. Se o niilismo eclode de uma maneira inédita no século XIX, ao tomá-lo como questão, Nietzsche não vê outra

¹⁹⁴ Lenzer-Heide, item 3.

¹⁹⁵ Cf. Capítulo I, *Niilismo: a pergunta pelo sentido e valor da existência*.

¹⁹⁶ Algo que já explicitamos no capítulo I e será desenvolvido de um outro ponto-de-vista, no capítulo IV

possibilidade a não ser a de, por um lado, admitir que o fato de tê-lo tomado como questão não decorre senão do vínculo do filósofo com seu próprio tempo, e das questões que lhe são colocadas. Contemporâneo, o filósofo é aquele que, ao investigar o niilismo, ensaia uma caracterização de si mesmo e de sua época. Mas, por outro lado, também procura uma outra perspectiva, por meio da qual possa ter uma compreensão de si mesmo, de sua época, e do niilismo menos comprometida, mais distanciada. É aqui que o filósofo que se assume moderno, uma imagem de seu próprio tempo, de repente se afirma “extemporâneo”¹⁹⁷

Mas as contradições e sutilezas no tratamento da questão do niilismo não se limitam ao modo como, frente a ele, o filósofo se constitui. Se o niilismo, como Nietzsche o mostra, em diversas passagens, (dentre as quais o fragmento de Lenzer-Heide, aqui analisado, ocupa um lugar de suma importância) é repleto de sutilezas e contradições; sua superação não escapa a essa mesma constatação.

Paradoxalmente, levar o niilismo ao extremo seria apreendê-lo como algo a um só tempo irremediável e passível de superação. Irremediável, do ponto de vista da história de uma moral que, com a “morte de Deus” e a auto-superação exigida pelo ideal de veracidade, se vê diante de um beco sem saída, de um retorno ao Nada, da constatação de que tudo foi e será “em vão”. Por outro lado, esse niilismo poderia ser superado por meio de uma mudança de perspectiva, para uma que não considerasse Deus, a moral, a verdade, e os ideais de unidade e finalidade a eles atrelados, como os únicos sentidos possíveis, como o único meio de atribuir sentido ao múltiplo.

Na primeira acepção, o que Nietzsche pretende deixar claro é que, na história do *niilismo europeu*, o impasse definitivo a que a *morte de Deus* e a auto-superação da

¹⁹⁷ Sobre a relação de Nietzsche com seu próprio tempo, cf. Capítulo I, *Niilismo: a pergunta pelo sentido e valor da existência*, “Crítico da modernidade e também moderno”

moral nos conduziu é algo de que não se pode escapar, sem, contudo, ser, por outro lado, algo que nos leva *apenas* a sucumbir.

É na confluência dessas duas vertentes que a superação nietzschiana do niilismo se compõe, de tal modo que o filósofo é, a um só tempo, niilista e anti-niilista; decadente e novamente são; moralista e imoralista; o metafísico e o filósofo da transvaloração.

Mais do que niilista ou anti-niilista, Nietzsche é o filósofo que, ao investigar e, mais do que isso, experimentar o niilismo de um modo inovador, como algo nem apenas negativo, nem tampouco positivo, mas ambivalente, acabou traçando uma caracterização do niilismo que conjuga mesmo as posições aparentemente mais antagônicas.

O filósofo que percebe “o perigo dos perigos” no fato de que “tudo é sem sentido.”¹⁹⁸ é o mesmo que afirma que “todo sentido” – inclusive aquele que apregoa a ausência de sentido, como veremos – “é vontade de potência”¹⁹⁹

Para Nietzsche, se o niilismo, e a época em que ele eclode da maneira mais brutal – como cansaço extremo, esgotamento de forças, constatação triste de que tudo foi “em vão – não podem deixar de ser trágicos; isso não significa que precisem ser experimentados como algo fatal.²⁰⁰

¹⁹⁸ F.P. XII 2 (100) outono de 1885-outono de 1886

¹⁹⁹ F.P. XII 2 (77) outono de 1885-outono de 1886.

²⁰⁰ Numa anotação escrita entre o verão de 1886 e o outono de 1887, Nietzsche caracteriza o século XIX como uma “época trágica” para a Europa, tendo em vista que, nessa época, as tentativas de se escapar ao niilismo são inúteis. “*a época trágica* para a Europa: determinada por um combate contra o niilismo.” F.P. XII, 5 (50)

A intenção de Nietzsche - como veremos de modo detalhado no capítulo IV - talvez não seja outra, senão a de, sem negar as consequências assustadoras de um percurso que o próprio ocidente moralizado traçou; possibilitar que tal desfecho não seja apenas um fim, mas uma nova abertura a outras possibilidades de *sentido*.

Nietzsche não se ilude quanto ao fato de que o *niilismo europeu*, colhendo os seus frutos amadurecidos e amargos no século XIX, jamais deixaria de significar um abalo, um abismo do qual já não se pode escapar²⁰¹; mas que, para Nietzsche, poderia ser atravessado, talvez não por cima, como gostaríamos, ou imagináramos, mas inevitavelmente por baixo.²⁰²

Mais do que uma corda *sobre* um abismo²⁰³, o homem, e sobretudo o homem moderno, ocidental, o pessimista, cujo pessimismo não precisa necessariamente ser o sintoma de uma fraqueza, mas que também pode ser o sinal de força²⁰⁴, seria aquele que imergiria experimentalmente no vazio semântico-existencial, para dele sair transformado, obtendo, com isso, uma outra possibilidade de conceber inclusive o Nada.

²⁰¹ Como afirma Mathew KESSLER, “a luta contra o niilismo é portanto um combate perdido desde o início. Ela não faz mais do que confirmar a lógica.” *Le nihilisme et la nostalgie de l'être* P.34 Embora acompanhem Kessler quanto a essa afirmação, uma vez que, em última instância, para Nietzsche, mesmo o combate contra o niilismo não deixaria de fazer parte de uma mesma lógica que inevitavelmente produz sentido na medida em que, em maior ou menor grau, de um modo mais ou menos velado, sempre mascara o Nada. Entretanto, discordamos de Kessler quanto à caracterização do niilismo em Nietzsche que, segundo ele, é uma “estrutura ontológica e uma concepção de temporalidade(...)” p. 35 Que o niilismo seja uma concepção de temporalidade, podemos aceitar, se considerarmos que o próprio Nietzsche o define como a “lógica do ocidente”, cujo desenrolar constituiria a própria história que, a um só tempo, é tanto a do ocidente, quanto a do niilismo, por isso mesmo caracterizado como “europeu”. Agora, defini-lo por meio de conceitos tão estranhos, anacrônicos, e portanto impróprios - como os conceitos de “ontologia” e “estrutura” - ao campo semântico que Nietzsche constrói e com o qual trabalha, é algo que consideramos, no mínimo, impreciso e inadequado.

²⁰² Nesse sentido, o filósofo afirma, no manuscrito do outono de 1887, intitulado *Meu novo caminho em direção ao 'sim'*: “Minha nova versão do *pessimismo* como a procura voluntária pelos lados terríveis e suspeitos da existência.” F.P. XIII, 10 (93)

²⁰³ Apropriamo-nos aqui, em um outro sentido, da metáfora que Nietzsche utiliza, no Prólogo de *Assim falava Zaratustra*, para caracterizar o homem.

²⁰⁴ Cf. O.S., Prefácio (1886), §§4 e 5.

Niilista completo, Nietzsche teria supostamente realizado tal travessia de modo experimental, apontando para essa outra, e essas outras, margens e possibilidades de direção.

Num manuscrito do mesmo período das considerações sobre o *niilismo europeu*, Nietzsche afirma:

“Sofri até aqui uma tortura: todas as leis que servem de base ao desenvolvimento da vida, me parecem estar em contradição com os valores em função dos quais pessoas como nós *suportam* viver. Não me parece que esta seja a situação a qual muitos sofrem *conscientemente*: apesar de tudo, pretendo juntar os sintomas de onde induzo que disso se trata o *caráter fundamental*, o *problema* propriamente *trágico* de nosso mundo moderno e, em tanto que miséria secreta, da causa ou da explicação de todas nossas misérias. *Este problema se tornou consciente em mim.*”

A tragicidade do “mundo moderno” estaria no fato de que, dessa vez, não é só o homem que se encontra diante do problema do niilismo, da ausência de sentido, mas é o próprio niilismo que parece se encontrar diante de um impasse sem precedentes.

Se, por um lado, a necessidade da “longa interpretação moral” acabou revelando uma outra necessidade, ainda mais fundamental, que é a do “não-verdadeiro”, a dificuldade agora se encontra no fato de que esse “não-verdadeiro” é, por um lado, depreciado, a partir do ponto de vista dessa mesma moral; mas, por outro, reconhecido como o meio somente através do qual foi possível ao homem viver.

O problema, segundo Nietzsche, é que essa mesma moral, que conduziu a uma tal compreensão do “não-verdadeiro”, se mostre incapaz de, reconhecendo-o como

algo fundamental, transformar a si mesma, por meio de uma nova compreensão do que seja “verdade e mentira”, colocando-se, com isso, para além da moral.²⁰⁵

A partir desse enfoque, digamos, incomum, sobre a verdade e a mentira, a certeza e o engano e, portanto, sobre a própria moral, a conclusão a que se chega é a de que todo o privilégio concedido a um dos lados dessa dualidade - aliás, introduzida pela própria moral - não passou de um preconceito dessa mesma moral. É nesse sentido que Nietzsche afirma, no §34 de *Para além de bem e mal*:

“Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações perspectivas e aparências; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo – também da sua *verdade* não restaria nada!”

A capacidade de conceber uma outra espécie de interpretação da existência, para a qual a única *verdade* a ser admitida e desejada²⁰⁶ seria a da inexistência de qualquer verdade imutável é o que diferenciaria o filósofo experimentalista do entusiasta virtuoso. E, ao ler essa passagem, parece-nos que Nietzsche não poderia ter sido mais preciso em sua caracterização do moralista. Para o filólogo que tão bem conhecia o grego antigo, não pode ter sido inadvertido o uso do termo “entusiasta.” Se, etimologicamente, o entusiasmo remete a uma ação ou desejo que, de tão exacerbados, ultrapassam até mesmo os deuses, o moralista aparece, nesse aforismo, como aquele que superestima aquilo que ele mesmo pressupõe ser o mais importante. Ele hipostasia o sentido e o valor daquilo que ele mesmo significa e valora. E, tratando-se da moral

²⁰⁵ Já em 1873, Nietzsche procurava realizar uma caracterização da verdade e da mentira em sentido extra moral, como indica claramente o título do texto escrito neste mesmo ano.

²⁰⁶ cf. F.P. XIII 10 (3) outono de 1887, março de 1888

ocidental-cristã, tal sentido e valor se concentraram nos ideais correlatos do ser e da verdade, em nome dos quais desejou-se abolir a aparência e o engano. Caso isso fosse possível, o resultado não poderia ser outro senão a aniquilação completa do próprio homem, da vida que lhe é possível viver, do mundo em que ele é capaz de encontrar o sentido e, não mais a verdade, mas as verdades em nome das quais pode perdurar.

É nesse mesmo sentido, encontrado no §34 de *Para além de bem e mal* que Nietzsche afirma, no fragmento de Lenzer-Heide, que a assunção da existência de um Deus, e a interpretação moral a ela inerente, foram uma “hipótese demasiado extrema” E, se em *Para além de bem e mal* ele afirma que a possibilidade da realização extrema da interpretação moral levaria ao aniquilamento; no fragmento sobre o *niilismo europeu* ele vislumbra, na derrocada de uma tal interpretação, a ameaça de um nada assustador tanto quanto.

Seja no hipotético, mas, irrealizável – do ponto de vista do filósofo para o qual tudo é aparência – acabamento da moral desejado pelo moralista; seja no igualmente hipotético, mas já em andamento, acabamento da moral experimentado pelo imoralista – que se projeta a partir de, mas para além do século XIX – o resultado é sempre o mesmo: o sentido que se perde, o Nada que se insufla.

De um lado como de outro, a única verdade que resta é a que emerge da compreensão de que, na história da moral, a “vontade de verdade” foi uma cada vez mais refinada “vontade de engano”.

E o que o niilista completo se pergunta é justamente “quanto de ‘verdade’ um espírito pode suportar e ousar?”²⁰⁷ Mas não se trata da verdade, de certo modo circunscrita, incapaz de trazer para dentro de si até mesmo o engano; mas da verdade última, que desabrocha no derradeiro florescer e fenecer da moral, e que finalmente

²⁰⁷ F.P. XIII, 10 (3) outono de 1887, março de 1888.

assume que a única verdade desde sempre, e, de agora em diante, existente é a da ausência de uma verdade imutável, singular.

É por isso que, para Nietzsche, no século XIX, o niilismo escancara seu aspecto dual, sua ambivalência, na medida em que o fato de a *vontade de verdade* ter se mostrado a mais refinada *vontade de engano* não implica numa negação da vontade como um todo, mas pode levar a uma mudança e ampliação de perspectiva do que seja verdade, por meio da qual a busca desta, como *valor*, passaria a ser considerada como não mais que *uma* perspectiva dentre inúmeras outras.

Na “história do niilismo europeu”²⁰⁸, haveria, segundo Nietzsche, o momento de um “niilismo integral”²⁰⁹, cujos sintomas são “o grande desprezo, a grande compaixão, e a grande destruição”, característicos de um “período *de claridade*”, no qual dominariam justamente esses “três grandes afetos” – desprezo, compaixão, destruição – e no qual a *vontade de verdade* já não nos engana.

Entretanto, se neste estágio o niilismo já não é mais adiado por meio de “toda espécie de tentativas de se conservar o antigo e não deixar que apareça o novo.”²¹⁰; isso não significa que se tenha chegado ao “período *da catástrofe*”, no qual a derrocada completa do sentido anteriormente atuante não abre espaço apenas para a desvalorização da existência e do homem, para o desprezo, a compaixão e a vontade de fim; mas para a possibilidade e o desejo de criação de sentidos que re-signifiquem o conceito de “verdade” e, com isso, determinem uma nova hierarquização entre os homens: entre aqueles capazes de querer a vida justamente por seu caráter inconcluso, incerto, destituído de sentido; e aqueles que, incapazes de concebê-la sob essa nova

²⁰⁸ F.P. XIII, 11 (150)

²⁰⁹ F.P. XIII, 11 (149)

²¹⁰ F.P. XIII, 11 (150)

perspectiva, só encontrarão sentido por meio de um recorrente lamento, e finalmente de uma *vontade de nada*.²¹¹

A nosso ver, tal “período *da catástrofe*” se identificaria com aquilo que Nietzsche, num outro manuscrito do outono de 1887, denomina “nihilismo radical”. Este seria “a forma extrema do nihilismo”, a partir da qual

“(…)cada crença, cada ter-por-certo [ter como verdadeiro] é necessariamente falso: *uma vez que um MUNDO VERDADEIRO não existe em absoluto*. Por isso: uma *ilusão de perspectiva* cuja origem reside em nós mesmos (na medida em que *nós temos necessidade* continuamente de um mundo reduzido, abreviado, simplificado).

- que é UMA MEDIDA DE POTÊNCIA, do grau em que nós podemos nos confessar a nós mesmos a *aparência*, a necessidade da mentira, sem com isso perecer.

*Nesse sentido, o nihilismo, como NEGAÇÃO de um mundo verdadeiro, de um ser, poderia significar uma divina maneira de pensar.”*²¹²

Em primeiro lugar, o *nihilismo radical* implicaria numa compreensão de que tudo aquilo que, até então, foi considerado como verdadeiro, não passou de uma ou outra forma de falsidade: toda *vontade de verdade* não passou de uma *vontade de engano*. Mas, se para um nihilismo ainda inacabado – por exemplo, aquele existente no *período de claridade* – tal compreensão conduz a uma vontade de fim, a um anseio desesperado pelo Nada; no *nihilismo radical*, a constatação quanto à inexistência da verdade e do mundo verdadeiro, implica na assunção do engano e da mentira como necessários à vida.

Para o *nihilismo radical*, o inevitável, porque necessário, estreitamento do sentido – que, aliás, não fosse assim, sequer existiria – não se identifica a uma

²¹¹ Como Nietzsche afirma tanto no início (§1), quanto no final (§28) da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, prefere-se “querer o nada, a nada querer”.

²¹² F.P. XIII, 9 (41)

diminuição do valor do sentido e, portanto, do mundo. A redução e simplificação semântica não implicam numa desvalorização, uma vez que o problema de não haver um mundo verdadeiro não decorre de uma falha no mundo, mas de nossa própria constituição. A necessidade de se criar inclusive um ideal de verdade e, a partir dele, forjar um mundo verdadeiro constituíram uma forma de redução do sentido necessários à vida de nossa espécie. “*A verdade é esse tipo de erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não saberia viver*”, afirma Nietzsche num manuscrito de 1885.²¹³

Ao contrário do simples niilista, inconsolável diante da constatação de que, durante toda a história da moral, nós nos enganamos; o niilista radical iria mais longe, ao afirmar que nos enganar continuamente é tudo o que podemos e sabemos fazer.

No caso do homem, assim como no de toda vida orgânica, existir não significaria outra coisa que limitar, restringir, abreviar, tornar apreensível aquilo que, não sendo assim, permaneceria sem limite, e, portanto, indefinível, incapaz de ser apreendido, e, do ponto de vista humano, em última instância, inexistente.²¹⁴

²¹³ Cf. F.P. XI, 34 (253)

i: Entendemos que há em Nietzsche duas caracterizações do que seja *verdade*. Por um lado, há uma “verdade *verdadeira*” que é aquela, já em *O nascimento da tragédia*, identificada a um “conhecimento dionisíaco”, que afirma que toda forma de sentido, toda verdade, é necessariamente uma forma de engano. Essa verdade é insuportável e incompatível com a vida humana; e uma “verdade *falsa*” que, ao se colocar como única, negando, com isso, a necessidade que nela se oculta de engano, será, por isso, sempre uma mentira, uma metáfora (como Nietzsche mesmo a caracteriza em *Sobre verdade e mentira*) incapaz de se reconhecer e se assumir como tal. É por isso que o mesmo termo vem ora acompanhado de aspas, ora isento de aspas e noutras, até mesmo sublinhado. No primeiro caso, Nietzsche lança mão das aspas para deixar claro que se trata do uso convencional do conceito de “verdade”, ou seja, do modo como este é tradicionalmente entendido pela tradição metafísico-moral. No segundo uso, livre de aspas e, sobretudo, sublinhado, o filósofo pretende destacar que, embora se trate de um conceito usual, ele está sendo utilizado de uma maneira não convencional, inovadora, segundo os critérios que a própria filosofia de Nietzsche, assumidamente, enquanto “ensaio de uma doutrina da vontade de potência”, se coloca.

ii: Quanto a essa distinção entre verdade verdadeira e verdade falsa, cf. PONTON, p. 23.

²¹⁴ Quanto ao que Nietzsche chama de “limitação de perspectiva” da vida orgânica, cf. XIII, 1 (105) outono de 1885, outono de 1887; cf. tb. XI 26 (37)

Mas a radicalidade desse niilismo não para por aqui. Ele não apenas reconhece o engano como necessário e vital; mas, ao fazê-lo, estabelece essa capacidade de nos colocarmos diante de tal reconhecimento como “*uma medida de potência*”.

Na *História do niilismo europeu*, o niilismo radical se relacionaria com o *período de catástrofe*, no qual não apenas os fortes, mas sobretudo os fracos teriam de tomar uma posição, uma vez que já não seria possível crer na interpretação moral vigente até então.²¹⁵

Ainda que, segundo Nietzsche, a interpretação moral, e a capacidade de a ela se submeter, tenham significado um determinado grau de potência, uma vez que possibilitaram a vida e atribuição de um sentido ao antes disperso; a potência, nesse caso, só foi alcançada em função de uma descomunal redução, cujo desfecho não foi outro senão o de negação da moral, do sentido, e, com isso, da vida.

É por isso que, como Nietzsche afirma nesse fragmento, se, ao invés de negar a vida, o homem for capaz de reconhecê-la como engano e aparência “sem com isso perecer”, o impasse semântico e valorativo a que a moral o conduziu se converte em abertura para novos sentidos e valores não mais vinculados ao paradigma metafísico-moral.

Se a “negação do mundo verdadeiro pode ser uma divina maneira de pensar”²¹⁶ isto só é possível devido ao caráter ambivalente do niilismo que, como vimos pode ser um sinal tanto de fraqueza quanto de força.²¹⁷ Como afirma PONTON, com o qual concordamos, Deus é morto, ou seja, o supra-sensível deixa de ser eficiente, seja

²¹⁵ cf. F.P. XIII,11 (150)

²¹⁶ F.P. XIII, 9 (60)

²¹⁷ Cf. Cap. I, nota nº 67 e ss.

porque não há mais a necessidade de se crer nele, seja porque não se tem mais a força para se crer nele.²¹⁸

Mas o que Nietzsche irá mostrar, ao distinguir entre uma primeira e uma segunda forma de niilismo, como vimos, é que não apenas agora, com o advento da *morte de Deus*, o niilismo se instaura. O que a veracidade moral acaba revelando é que a própria criação de um Deus, de um Além, de um supra-sensível, de uma moral, enfim, sempre foi o recurso para se “guardar o Nada”²¹⁹

Diante da ameaça niilista de um vir-a-ser aparentemente tão contraditório, destituído de finalidade e sentido, a saída por meio da instauração de um supra-sensível, de um Além, de um Deus único, de uma moral pautada pela idéia do *ser* ao qual, por sua vez, se vincula a idéia de *verdade*, não deixou de ser uma saída niilista tanto quanto, na medida em que, por meio dela, todo o âmbito da experiência mais imediata foi negada. O “crime capital contra a vida”²²⁰ não é apenas aquele que se realiza com o assassinato de Deus – como anuncia o homem louco - e, portanto, com o desfecho de uma segunda espécie de niilismo; mas é aquele que já se realiza muito antes, nesse “caminho de negação”, iniciado com o primeiro passo em busca de um Além, no âmbito de uma metafísica, de uma religião e moral que não apenas se afastam da vida, mas que, desde o início, a negam por completo.²²¹

²¹⁸ cf. PONTON, Oliver – *La caractere equivoque du nihilisme*, p. 17.

²¹⁹ cf. F.P. XIV, 14 (134), 1888. Cf. também PONTON, p. 13.

²²⁰ F.P. XIV, 15 (19), 1888.

²²¹ i: Cf. XIV, 15 (7) 1888;

ii: Nesse sentido é que Nietzsche afirma: “Mas não há nenhum ‘outro’ ser, nenhum ser ‘verdadeiro’, essencial – (...) a oposição entre mundo aparente (*scheinbare Welt*) e mundo verdadeiro (*wahre Welt*) reduz-se à oposição ‘mundo’ e ‘nada’” (F.P. XIII, 14 (84), início de 1888)

Se, ao caracterizar o filósofo metafísico²²², sobretudo no que ele tem de moral, Nietzsche ressalta não propriamente o aspecto teórico, mas o fisiológico; o mesmo se passará em sua caracterização da religião e moral cristã. Tanto no filósofo quanto no moralista e religioso, são as “exigências fisiológicas”, aliás, as mesmas num e noutro, que se colocam em campo com vistas à “preservação de uma determinada espécie de vida”²²³. Uma espécie incapaz de se colocar diante da vida com tudo o que ela traz de indefinição, e que luta a todo custo por encontrar algo certo, indubitável, permanente. Se buscam a verdade não é senão devido a um “*medo* da incerteza”²²⁴, a uma incapacidade de tomar partido no fluxo da vida do modo como este se apresenta.

Para Nietzsche, a religião cristã se origina de um descontentamento, de uma frustração, e mesmo revolta em relação à vida como ela se apresenta da maneira mais imediata, e a tudo isso diz “Não”. A religião, e a moral a ela atrelada, seria não mais que uma resposta à pergunta “Por que a vida não é tal como desejamos que ela seja, e quando ela o será?”²²⁵

Assim como o metafísico que, não encontrando o sentido que gostaria de encontrar, o inventa; o homem moralizado – tratando-se aqui especificamente do cristão -, incapaz de encontrar, neste mundo, a felicidade que deseja, passa a imaginá-la e idealizá-la, na medida em que ele se sente e se vê como sofredor. Com isso, ele acaba negando a existência não apenas dessa felicidade, mas do próprio mundo, que agora passará a ser condenado como algo enganador e ilusório, na medida em que a felicidade só é possível num outro mundo que o próprio sofredor idealizou.

²²² Cf. B.M. §§3 e 6. Cf. também os comentários referentes à nota nº 54, Cap. I, em que as idéias contidas nesses dois aforismos são analisadas.

²²³ B.M. §3

²²⁴ Como afirma Nietzsche: “a vontade de verdade e de certeza nasce do *medo* da incerteza.” F.P. X, 26 (301)

²²⁵ F.P. XIV, 11 (266) 1888. Cf. PONTON, p. 14.

É nesse sentido que, em Nietzsche, embora muitas vezes caracterizadas em momentos distintos, metafísica e moral se implicam, uma vez que o que nelas deságua, e delas conflui, é a mesma interpretação da existência.²²⁶

A fisiologia que se desdobra teórica e filosoficamente, na figura do metafísico, também é considerada em seu viés psicológico e religioso, e é especificamente por essa vertente que Nietzsche lançará mão da noção de *tipo*.²²⁷

Se o *niilismo radical* é uma “medida de potência”, é porque a partir dele duas constituições fisio-psicológicas virão inevitavelmente às claras: a do *tipo forte*, e a do *tipo fraco*.²²⁸

A nosso ver, parece que, ao longo do fragmento de Lenzer-Heide, Nietzsche realiza uma mudança gradual de tonalidade na caracterização do niilismo, especificamente no que diz respeito à origem da interpretação, ou - como ele mesmo prefere utilizar nesse fragmento - da “hipótese” moral. Se, no início, ele afirma ter sido justamente diante do nada, identificado a um devir inapreensível e incognoscível, que a moral se apresentou como antídoto; a partir do item 9, essa caracterização da origem da moral parece adquirir um novo tom.

²²⁶ É interessante notar que Camus, leitor declarado de Nietzsche, denomina “revolta metafísica” justamente aquilo que o filósofo descreve como sendo a origem da religião, que, tratando-se da obra de Nietzsche, é sobretudo a religião cristã. Quanto à “revolta metafísica”, cf. CAMUS, o capítulo intitulado “A revolta metafísica.”

²²⁷ Ao lançar mão de uma tipologia, Nietzsche se distancia do procedimento notadamente epistemológico da tradição filosófica. Como afirma TÜRCKE (p. 117, 118), “mistérios da razão humana não se decifram por meio de algo tão abstrato como a teoria do conhecimento, mas em cada tipo concreto de homem, no qual eles, de modo inconfundível, tomam forma, rosto, cheiram, tornam-se concretos.” Concordamos com TÜRCKE, ao afirmar que a tipologia não seria “um procedimento a-histórico, mas anti-historicista. Não interessa a Nietzsche como [a história] decorre, mas como ela se cristaliza no respectivo tipo.”(p.119) Em Nietzsche, cada *tipo* seria a expressão de uma determinada vontade predominante a partir da qual se comporia determinado arranjo pulsional.

²²⁸ Por não se tratar do objetivo principal de nosso trabalho, e pela vasta extensão e complexidade do assunto, limitar-nos-emos, nas páginas seguintes, a fazer apenas as considerações quanto à tipologia na obra de F. Nietzsche, necessárias à contextualização da questão que nos propusemos tratar.

Já não é mais a impotência diante da natureza que conduz à saída por meio da moral; mas a impotência diante dos outros homens: “pois é a impotência frente aos homens, e *não* a impotência frente a natureza que origina a amargura mais desesperada em relação à existência.”²²⁹

Se “a moral protegeu a vida do desespero”, essa vida protegida, aqui, já não é a vida em geral, mas a de um *tipo* específico, que é o do homem fraco.²³⁰

Entendemos que, nesse pequeno manuscrito, encontram-se duas diferentes, ainda que complementares, caracterizações da moral, encontradas também na obra publicada de Nietzsche. De um lado, a caracterização da moral que, digamos, ressalta o seu vínculo teórico-valorativo – inclusive com a filosofia – para, a partir dessa vinculação, desdobrar-se numa consideração quanto a aspectos psicológicos e fisiológicos. É esse, por exemplo, o ponto de partida de *Para além de bem e mal*, cujo primeiro capítulo trata justamente “Dos preconceitos dos filósofos”, sendo que esses, como é mostrado ao longo do capítulo, são preconceitos morais e, nessa medida, vinculados a determinada “constituição fisiológica”²³¹. Por outro lado, uma caracterização da moral que parte de uma distinção psicológica e notadamente fisiológica entre os *tipos* fraco e forte, para, a partir daí, encaminhar a sutilezas teórico-valorativas, especificamente por meio das figuras do sacerdote e do asceta, como acontece na *Genealogia da moral*.

É por meio desta segunda vertente que Nietzsche afirmará, a partir do item 9 do fragmento aqui analisado, algo que se encontra em toda a primeira dissertação da *Genealogia da moral*: o fato de que a moral foi sobretudo a moral dos fracos. Uma vez que ela se coloca como o antídoto frente a uma ameaça que, por sua vez, é,

²²⁹ Lenzer-Heide, item 9

²³⁰ Sobre o caráter reativo do tipo *fraco* em relação ao tipo *forte*, cf. nota nº 43.

²³¹ Cf. B.M. §3

primordialmente, a de um homem sobre outro homem, não há motivo para que aquele que supostamente ameaça se proteja, mas, ao contrário, é sempre aquele que se julga ameaçado que buscará se proteger. E, não podendo se valer de uma potência que não possui, o fraco lançará mão de uma hábil estratégia, por meio da qual passará a considerar todo sinal de potência como algo ruim e, por conseguinte, aquele que a exerce como o inimigo mau.

É o fraco que cria a interpretação moral para atribuir a si mesmo, à sua própria existência, um sentido que ele mesmo não foi capaz de nela encontrar, a não ser de um modo reativo, em relação à vida e à potência do forte.

Se, no início do fragmento, o filósofo afirmara que a moral protegera a vida de um desespero decorrente da impotência, tanto cognitiva quanto prática, frente à natureza, ao devir; agora ele afirma que não é primordialmente em relação à natureza, ao devir inapreensível, que a moral se coloca, mas em relação aos próprios homens.

A moral não apenas atribuiu *um* sentido ao devir antes múltiplo e disperso, mas também – e, segundo Nietzsche, principalmente – a uma desesperadora, para o fraco, diferença de potência entre os homens. “A moral ensinou, por conseguinte, a *odiar* e a *desprezar* o mais profundamente aquilo que constitui o caráter fundamental dos dominadores: *sua vontade de potência*.”²³²

Devemos aqui ressaltar que, ao negar a potência do forte, valorando-a como algo ruim, o fraco não o faz devido a uma ausência de potência, mas a uma *vontade de potência* nele também presente ainda que incapaz de se colocar de modo ativo, restando-lhe somente exercer-se por meio de uma reação.

²³² Lenzer-Heide, item 9

Vida como vontade

Ao partir da suposição de que “a vida mesma seja vontade de potência”²³³, Nietzsche não poderá concluir senão que, do ponto de vista da vida, não há nada “(...)que tenha valor senão o grau de potência”²³⁴; o que implica, por outro lado, que toda forma de vida seja necessariamente a expressão de determinada *vontade de potência*.

Já numa anotação do verão de 1885, Nietzsche afirmava:

“Quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz para vós, vós os mais cultos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!”²³⁵

Afirmar que “esse mundo é vontade de potência” não significa entendê-la como o conceito por meio do qual seria desvendado o “enigma do mundo”²³⁶. Em Nietzsche, a vontade está longe de ser a expressão de um “em-si das coisas” até então oculto; e, com isso, por outro lado, também não se pretende como um conceito, entendido nos moldes tradicionais. Como Nietzsche mesmo escreve, ao esboçar um possível título para a obra que não chegou a concluir, *a vontade de potência* não pretenderia ser mais do que a “tentativa de uma nova interpretação de tudo aquilo que

²³³ Lenzer-Heide, item 10.

²³⁴ *Ibid*

²³⁵ F.P. VIII, 3 (339), junho, julho de 1885

²³⁶ Nesse sentido, ao considerar o mundo não apenas como representação, mas também como vontade, Schopenhauer afirma sua intenção de fornecer “uma chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda a natureza” (M.V.R, Livro II, §21). No §18 da mesma obra, o filósofo afirma buscar “significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação.”

ii: sobre a “metafísica da vontade” schopenhaueriana, cf. nota nº 111. Cabe mencionar que este tema, assim como alguns aspectos da filosofia de Schopenhauer, essenciais para a compreensão da questão do niilismo em Nietzsche – que o presente trabalho propõe investigar – será abordado no capítulo 3, *Niilismo e ideal ascético*.

vem a ser.”²³⁷ Como tal, ela já não pode mais ser entendida de modo metafísico²³⁸; nem tampouco de modo psicológico.

A inovação interpretativa que acompanha o ensaio conceitual de *vontade de potência* estaria no fato de que, com ela, toda forma de ‘ser’, qualquer espécie de sentido fixo, deixa de ser possível.²³⁹

Já não se pode falar em vontade como o em-si oculto de todas as coisas, do mundo e da vida; nem sequer conceber, como o faz toda forma de psicologismo, um sujeito dotado de vontade, ou por meio do qual a vontade, completa em si mesma, se expressaria. Ao se colocar como interpretação, a *vontade de potência* reconheceria que a ‘vontade’, como até então foi compreendida, não passaria de “uma falsa coisificação”²⁴⁰

²³⁷ F.P. XII, 1 (35)

²³⁸ Não há, em Nietzsche, ao contrário de Schopenhauer, uma metafísica da vontade, cf. XIII 14 (121). Como afirma MARTON, p.35, “não é possível conceber a vontade como o ‘em-si das coisas’”. Como afirma o próprio Nietzsche: “a vontade de psicologia até agora (...) não existe em absoluto”; e também: “não existe nada que se possa denominar de vontade” (in NEHAMAS p. 101) Cf. tb. CI, VI, 3 e A, 14. Em relação à caracterização schopenhaueriana da vontade, Nietzsche afirma: “O mal entendido fundamental de Schopenhauer quanto à *vontade*...” (F.P. XIII, 9 (169))

²³⁹ E é por esse motivo que, como veremos, a vontade de potência permanece, segundo diversos comentadores, um conceito um tanto impreciso, para não dizer vago. A dificuldade com que Nietzsche se depara em sua caracterização, não só da vontade de potência, mas de diversos outros termos, estaria no fato de que, embora muitas vezes encontrados no campo semântico usual à filosofia, ao ser usado no interior da obra nietzschiana, adquirem um outro significado. O problema não decorreria apenas disso, uma vez que toda filosofia se propõe como uma nova escrita de velhos termos, de uma forma inovadora. A dificuldade em Nietzsche é que a inovação se encontra justamente num voltar-se contra toda a tradição da qual, por outro lado, Nietzsche retira os conceitos que ele mesmo usa. No caso da vontade de potência, tal dificuldade, levada ao extremo, se torna paradigmática. Como afirma NEHAMAS (p. 110), “[A vontade de potência] é uma idéia difícil de se fazer inteligível (...) porque os termos dessa inteligibilidade, para nós, são precisamente aqueles que a teoria não admite. Explicar a teoria em nossa linguagem é tolerar uma ficção que se deseja suprimir.”

Ao nosso ver, NEHAMAS acerta em sua compreensão da dificuldade de caracterização da vontade de potência, em Nietzsche. Contudo, o mesmo não pode ser dito das consequências a que ele chega, pois, a nosso ver, não se trata, na caracterização nietzschiana da vontade de potência, de “tolerar uma ficção que se deseja suprimir.” Nietzsche não deseja, nem pretende, suprimir qualquer ficção vinculada à linguagem. Pelo contrário, se procura ensaiar uma interpretação da existência por meio de um conceito tão fluido, múltiplo e ambivalente como o é a vontade de potência, é justamente por querer que se admita o caráter perspectivo, e, nessa medida, sempre fictício em alguma medida, dos sentidos a que o homem pode chegar. A questão, para Nietzsche, não seria a de como escapar ao engano, à limitação, e, desse modo, às ficções que somos passíveis de compor em relação à existência, a nós mesmos e ao mundo; mas a de nos interrogarmos sobre *qual* engano, *qual* ficção somos capazes de suportar: uma que deseja suprimir e negar o caráter temporário, perspectivo, “fictício” – segundo os parâmetros tradicionais de “verdade” e “mentira”; ou uma outra, como a que parte da vontade de potência, capaz de admitir e desejar todo engano e limitação como potência criativa.

²⁴⁰ F.P. XII, 1 (62)

A vida como *vontade de potência* seria aquela em que esta se deslegitima toda vez que pretende fixar-se como fundamento, sentido último, solução para todo enigma. Interpretação, ela paradoxalmente só se efetiva ao afirmar que não passa de uma palavra.²⁴¹ “Também aqui, como tão frequentemente, a unidade da palavra nada garante para a unidade da coisa” – afirma Nietzsche em *Humano, demasiado humano*.²⁴²

Se há em Nietzsche, como diversos comentadores afirmam, uma ausência de caracterização exata da vontade de potência, assim como dos termos que a exprimem²⁴³, isso se dá pelo fato de lerem a obra de Nietzsche da mesma maneira que lêem outros autores da “tradição” filosófica, a partir dos mesmos moldes, procurando avaliar sua obra como se o que nela estivesse em jogo fossem os mesmos procedimentos, e a mesma busca, que moveu a tradição em relação a qual a filosofia de Nietzsche se pretende inovadora²⁴⁴; como se – diria Nietzsche – houvesse apenas *uma* maneira de ler, de pensar, de interpretar.²⁴⁵

²⁴¹ Cf.. *Para além de bem e mal*, §19.

²⁴² H.H. I, 14.

ii:A unidade linguística não significaria uma unidade factual, uma vez que, em Nietzsche, toda imagem de conjunto, por mais abrangente, é sempre incompleta, na medida em que pressupõe outras possibilidades de arranjo, e portanto, diferentes imagens de conjunto. Nesse sentido, o filósofo afirma: “por mais longe que alguém possa levar o autoconhecimento, nada é mais incompleto do que a imagem do conjunto de *impulsos* que constituem seu ser” (A, §119)

²⁴³ i: Como afirma BARROS, Fernando: “Expressões da atividade fundamental da *vontade de potência* no homem, tais termos [instinto – *Instinkt* -, impulso – *Trieb* -, e afeto – *Afekt* -] prescindem, no entanto, de uma caracterização exata ou estritamente acabada, haja vista que seu emprego é visivelmente marcado pela polissemia e pela sinonímia.” (BARROS, p. 78,79)

ii: segundo SCHLECHTA – O caso Nietzsche, Munique, 2ª edição, 1959, p. 120-122 – se , embora Nietzsche afirme inúmeras vezes, e dos mais variados modos, ser a vontade de potência o caráter fundamental da vida, tal afirmação permaneceria insuficientemente fundamentada. Para SCHLECHTA, faltaria, em toda a obra de Nietzsche, não apenas na publicada, mas inclusive nos póstumos (nos quais as referências à vontade de potência são bem mais numerosas) uma caracterização minimamente estruturada do que seria a vontade de potência.

²⁴⁴ Sobre o caráter inovador da filosofia nietzschiana: i: quanto ao procedimento genealógico, cf. capítulo III, *Nilismo e ideal ascético* e também o capítulo IV, *Nilismo criador*; ii: quanto à mudança de um modelo teórico pautado pelo ideal de verdade-representação para o de interpretação-significação, cf. o capítulo IV, *Nilismo criador*.

²⁴⁵ Cf. *Para além de bem e mal*, §22.

Como afirma Müller-Lauter, se entendermos a afirmação nietzschiana de que “este mundo é vontade de potência e nada além disso”²⁴⁶ “no corrente sentido da longa história da metafísica ocidental”²⁴⁷, chegaremos inevitavelmente à conclusão - à qual Heidegger chegou - de que o filósofo da *vontade de potência* é, sem dúvida, um grande metafísico, na medida em que “nomeia o fundamento do ente e determina, a partir dele, o ente em sua totalidade”.²⁴⁸

Mas se, por outro lado, a afirmação de que “este mundo é vontade de potência e nada além disso” não se pretende mais do que “uma tentativa de interpretação” é porque, para Nietzsche, e segundo a próprio *ensaio* de uma doutrina da vontade de potência, nenhuma unidade pode ser entendida como efetiva, incluindo a unidade conceitual. “Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é ‘verdadeiro’. O que é efetivo, o que é verdadeiro, nem é um, nem é redutível a um” - afirma o filósofo num fragmento da primavera de 1888²⁴⁹

Como afirma Lebrun, ao considerar a costumeira super-valorização semântica implícita nos conceitos, notadamente no conceito de “vida”:

Como poderia Nietzsche ceder a esse dogmatismo ingênuo, ele que afirma que as palavras são como bolsos nos quais enfiamos as coisas mais heteróclitas? Assim é que “a vingança” é

²⁴⁶ NIETZSCHE, F.P. VIII 3 (339) junho, julho de 1885

²⁴⁷ MÜLLER-LAUTER, p. 51.

²⁴⁸ *Ibid.* Dessa vertente, pela qual Nietzsche é considerado como o último grande metafísico, Heidegger foi, sem dúvida, o expoente mais considerável. Foi ele que, partindo do anúncio nietzschiano da *morte de Deus*; e da vinculação entre o que seria o conceito de *vontade de potência* com a idéia de *valor*, passou a considerar a filosofia de Nietzsche como o último elo de uma longa trama tecida a partir de um esquecimento do ser. Sobre a interpretação heideggeriana do acontecimento da morte de Deus em Nietzsche, e da caracterização da filosofia deste como metafísica, cf. Cap. I, *A morte de Deus*, em especial a nota nº 54.

²⁴⁹ i: F.P. XIV, 15 (118), primavera de 1888.

ii: quanto ao conceito de verdade grafado com e sem aspas, cf. nota nº 85.

ora isto ora aquilo – tal como “o castigo”... Por que só “a vida” seria exceção? Não há palavra que possa ser referida a um sentido unívoco.²⁵⁰

Num manuscrito de 1886 - período em que Nietzsche se propõe claramente a tarefa de escrever uma obra sobre a vontade de potência - o filósofo já afirmava que “toda unidade só é unidade como *organização e concerto (Zusammenspiel)*, não diferente de como uma comunidade humana é unidade”²⁵¹ Como afirma Müller-Lauter²⁵², tratando-se do conceito de vontade de potência, o que viria ao primeiro plano, estranhamente, não seria a unidade, mas a multiplicidade. O mundo de que fala Nietzsche não seria o da vontade de potência no singular, mas das vontades de potência, no plural.

Ainda que necessária à vida, toda unidade não deixa de ser uma ficção. Na medida que “uma quantidade de potência é definida pela ação que produz e pela qual resiste.”²⁵³, o mundo das vontades de potência seria, mais do que permeado, constituído por relações entre elementos – eles próprios constituídos por outras tantas relações - que ininterruptamente se agregam e se desagregam, e, desse modo, constituem-se e se decompõe visando não apenas à auto-conservação²⁵⁴, mas ao aumento da sensação de potência.²⁵⁵

²⁵⁰ LEBRUN, G. *O avesso da dialética*, 3, p. 126.

²⁵¹ F.P. XII, 2 (87), outono de 1885, outono de 1886.

²⁵² MÜLLER-LAUTER, p. 173

²⁵³ Como afirma KOSSOVITCH (p. 42), citando o próprio Nietzsche.

²⁵⁴ Como, aliás, tantos filósofos supuseram, notadamente Espinosa, por meio do conceito de *conatus*. Sobre a crítica de Nietzsche à vontade, em Espinosa, como mera busca por auto-conservação, cf. *Gaia Ciência*, §349; cf. também. F.P. XII, 14 (121)

²⁵⁵ i: “Não se pode deduzir a atividade mais baixa e mais original do protoplasma de uma vontade de autoconservação, pois de maneira insensata, ele absorve mais do que exigiria sua conservação e com isso, sobretudo, ele não ‘se conserva’, mas se decompõe.” (F.P. XIII, 11 (121), novembro de 1887, março de 1888);

Identificada à vida, a vontade de potência seria primordialmente um impulso com vistas ao aumento de potência: “onde se combate, combate-se por *potência*” – afirma Nietzsche.²⁵⁶

É por isso que Nietzsche afirma, no fragmento sobre o *niilismo europeu*, que “não há nada na vida que tenha valor, a não ser o grau de potência”. Mais do que um conceito fundamental no interior de um sistema filosófico, a *vontade de potência* operaria como um critério em relação ao qual seria auferido o valor de cada formação vital que se configura. “O que é bom? – tudo aquilo que intensifica o sentimento de potência, a vontade de potência, a potência mesma no homem. O que é ruim? – tudo aquilo que provém da fraqueza.”²⁵⁷

Na medida em que se constitui em relação aos outros homens, cada homem, de acordo com o modo como momentaneamente se configura enquanto *vontade de potência*, já estaria inserido em uma hierarquia. Do mesmo modo, cada *tipo* se

ii: “Contra o *instinto de conservação* enquanto instinto radical, trata-se muito mais de o ser vivo querer *dar livre curso* à sua potência – ele ‘quer’ e ‘tem de’ (as duas palavras são *para mim* equivalentes!): a conservação é apenas uma *conseqüência*” (F.P. XI, 26 (277))

iii: “Em todo ser vivo, pode-se justamente mostrar com a maior clareza que ele faz tudo - *não* para conservar-se, mas para tornar-se *mais...*” (F.P. XIII, 14 (121))

iv: “Os fisiólogos deveriam refletir antes de colocar o instinto de conservação como ‘instinto cardeal’ de um ser orgânico. Algo vivo que sobretudo *extravasou sua força*: a ‘conservação’ é apenas uma conseqüência disso.” (F.P. XII, 2 (63))

²⁵⁶ C.I., “Incursões de um extemporâneo”, §14, tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho; cf. também. G.C. §349.

ii: Segundo MARTON, (pp. 50, 51) haveria duas abordagens quanto à vontade de potência em Nietzsche: uma que identificaria vontade de potência e vida, e seria encontrada, na obra publicada, em *Para além de bem e mal*, §§13 e 259, na *Genealogia da moral*, II, 12, e em póstumos como XII 2 (190), XII 5 (71), XII 7 (9), XII 7 (54), XII, 14 (174); e uma segunda abordagem, segundo a qual a vida seria “apenas um *caso particular* da vontade de potência” (XIII, 14 (121)), podendo, inclusive estar presente na matéria inorgânica (XI, 26 (274)) Tendo em vista a finalidade a que nosso presente trabalho se propõe, entendemos ser inócuo entrarmos em discussões mais detalhadas, como essa, a respeito da vontade de potência, uma vez que, para o tratamento da questão do niilismo, enquanto questionamento do sentido da existência, basta-nos reter compreender em que medida, no interior da obra de Nietzsche, a caracterização da vontade de potência – identificada à vida ou ultrapassando esta - se relaciona ao processo de atribuição e esboroamento do sentido, instituição e desvalorização dos valores.

²⁵⁷ F.P. XIII, 11 (414)

configuraria em relação – ativa, no caso dos mais *fortes*, ou meramente reativa, no caso dos *fracos* - aos outros tipos.

É desse modo que, na vontade de potência, como afirma Müller-Lauter²⁵⁸, é ressaltado muito menos o caráter singular do que a multiplicidade, uma vez que a ação de configurar um sentido interno, compor-se, se coloca simultaneamente em relação a tudo mais. Trata-se sempre de um duplo arranjo por meio do qual a pluralidade interna se constitui em relação a uma pluralidade externa que, por sua vez, se constitui e reconstitui em relação àquela.

Nesse sentido, inclusive a noção de indivíduo, como toda unidade semântica, como tudo o que é costumeiramente considerado como singular, também não passará de um arranjo sempre momentâneo de um “jogo e contra-jogo”²⁵⁹ ininterrupto:

“O próprio indivíduo [é concebido] como combate das partes (por alimentação, espaço, etc.): sua evolução ligada a um *vencer*, um *predominar* de certas partes, a um definhar, um ‘tornar-se órgão’ de outras partes.”²⁶⁰

Para Nietzsche, enquanto expressão da vontade de potência, cada indivíduo, como afirma Marton²⁶¹, conteria vários outros, de tal forma que nele a vida não significaria outra coisa senão um permanente combate que só findaria com a extinção do próprio indivíduo, a morte.²⁶²

²⁵⁸ MÜLLER-LAUTER, p.173.

²⁵⁹ MÜLLER-LAUTER, p.75.

²⁶⁰ F.P. XII 7 (25)

²⁶¹ MARTON, p. 31

²⁶² É por essa vertente que MARTON, ao caracterizar a vontade de potência, resalta seu aspecto agonístico, aliás, também fundamental na leitura de Nietzsche feita por LEBRUN. Quanto ao caráter agonístico da vontade de potência cf. MARTON, cap. I, “A constituição cosmológica: vontade de potência, vida e forças” e LEBRUN, “A dialética pacificadora”, in: *A filosofia e sua história*.

Embora não seja diretamente considerada ao longo de todo o fragmento sobre *o niilismo europeu*, a caracterização da *vontade de potência* está ali pressuposta. Ao considerar que “a moral protegeu a vida do desespero”²⁶³, Nietzsche não se refere à vida em geral, mas à vida do tipo *fraco* que, impotente frente à potência do *forte*, conseguiu, por meio de uma hábil manobra, converter a força em fraqueza, e a fraqueza em força.

Por meio da moral, os valores que os fracos são capazes de engendrar – a humildade, a abnegação, etc.²⁶⁴ – adquirem primazia; ao passo que “o traço de caráter fundamental dos dominadores: *sua vontade de potência*”²⁶⁵ é desvalorizado, odiado e desprezado.

Interpretação niilista da existência - “desvio da vontade de existir”²⁶⁶ - , na medida em que não aceita, e por fim nega o modo como se configura “a potência e a hierarquia mundanas”²⁶⁷, a moral protegeu “os *desafortunados*” – como afirma Nietzsche – de um niilismo o mais desesperador. Entre o infortúnio do impotente frente à fatalidade da dominação; e uma felicidade possível, mesmo que num além, num outro mundo, o desespero frente ao Nada parece se abrandar.

Entretanto, ao lançar mão da *vontade de potência*, em meio à caracterização do niilismo, o que Nietzsche pretende é mostrar que, em primeiro lugar, não é por se encontrar uma saída por meio da negação do mundo e da vida, em favor de uma ordenação metafísica, que mundo e vida deixam de ser o que são: *vontade de potência* e nada além. Como afirma Nietzsche:

²⁶³ Lenzer-Heide, item 9

²⁶⁴ Cf. Lenzer-Heide item 10

²⁶⁵ Lenzer-Heide item 9.

²⁶⁶ F.P. XIII, 10 (192)

²⁶⁷ Lenzer-Heide item 10.

“Uma quantidade de potência é definida pela ação que produz e pela qual resiste. Não há *adiaforia*, ainda que se possa imaginá-la. É essencialmente a vontade de se impor pela violência e de resistir à violência.(...)”²⁶⁸

Se compõe uma interpretação moral da existência segundo a qual a *vontade de potência* deve ser rechaçada, o fraco só o faz na medida em que é por meio dessa negação que ele terá *sua* vontade de potência afirmada. “Mesmo nessa ‘vontade de moral’ não há senão ‘vontade de potência’ disfarçada, (...) mesmo esse ódio e esse desprezo continuam sendo uma vontade de potência”²⁶⁹

Em Nietzsche, mais uma vez, diferentes visadas sobre uma mesma questão se compõem: do mesmo modo que, de uma perspectiva em que são ressaltados os desdobramentos “teóricos”, a partir de determinada fisiologia, conclui-se que a ‘vontade de verdade’ acabou se revelando como ‘vontade de engano’; por essa vertente em que predomina o desdobramento fisio-psicológico (os *tipos*), a ‘vontade de moral’ também acaba se revelando muito menos comprometida com a moral do que com o exercício de uma ‘vontade de potência’.

Com o esboroamento da interpretação moral, o sentido niilista da existência dá lugar a um niilismo incapaz de conferir a esta um sentido qualquer. Consciente de estar “*no mesmo plano* que o opressor” – e de, portanto, “não [ter], sobre ele, nenhum *privilégio*, nenhuma *precedência*”- , o supostamente oprimido “[*perde*] a *convicção* de que tem o direito de desprezar a vontade de potência” sendo lançado, com isso, “a um estado de desespero sem recurso.”²⁷⁰

²⁶⁸ In: KOSSOVITCH, p.42. Cf. nota nº121.

²⁶⁹ Lenzer-Heide, item 9.

²⁷⁰ Lenzer-Heide, item 9.

E, uma vez que, no seu caso, como vimos, a potência só se exerce por meio, não propriamente de uma afirmação, mas de uma reação, o resultado é que, negada a moral, buscará ainda uma última negação, a saber, a de si mesmo.²⁷¹

Sintoma de fraqueza, o niilismo que aqui se configura é o sinal “de que os desfavorecidos não tem mais consolação”.²⁷² Quando atacam, é para serem atacados; se destroem, é para serem auto-destruídos, uma vez que, não encontrando sentido até mesmo para se auto-sacrificarem, como vinham fazendo até então, só lhes resta o consolo do Nada. É essa ausência absoluta, a impossibilidade de vislumbrar o mínimo sentido nessa existência que, assim, se deseja lançar ao Nada, que Nietzsche caracterizará como “a forma européia do budismo”²⁷³ que, se por um lado, significaria o maior dos perigos; por outro, também poderia ser a oportunidade de a existência, em tudo aquilo que significa *vontade de potência*, recuperar seu valor.²⁷⁴

²⁷¹ Entre os “*sintomas* dessa autodestruição dos desafortunados” (Lenzer-Heide, item 11), Nietzsche enumera: “a autoviviseção, o envenenamento, a embriaguez, o romantismo”, etc.

²⁷² Lenzer-Heide, item 12.

²⁷³ Numa anotação da primavera de 1884, ao tratar do pessimismo: “O pessimismo europeu está apenas começando: ele ainda não é dotado daquela monstruosa fixidez nostálgica do olhar, em que o nada se reflete, como houve outrora na Índia. (...) Houve épocas mais pensantes e pensamentos mais destrutivos que não a nossa: épocas como, por exemplo, aquela em que Buda fez sua aparição(...)” (F.P.X, 25 (16)); Num fragmento de 1886 (F.P. XIII, 11 (373)), o filósofo afirma que o budismo e o cristianismo foram “os dois grandes movimentos niilistas” da história. Cf. também F.P. XIII, 11 (367), *Christianismi et buddhismi essentia*.

Ao colocar a pergunta pelo valor da existência, o filósofo questiona se o ocidente será capaz de encontrar uma saída para a perda de sentido e valor – noutras palavras, para o niilismo – diferente da que tanto a Ásia encontrou através do budismo, quanto a que o próprio ocidente encontrou com o cristianismo, a qual, entretanto, já não é capaz de justificar a vida. Pergunta Nietzsche: “Nossa cultura européia – a que ela *conduz*, em oposição à solução budista na Ásia?” (F.P. XII, 5 (50))

²⁷⁴ Como afirma no Lenzer-Heide item 9: “Eliminar, negar, esfacelar essa moral [dos fracos]: isso seria conferir ao instinto o mais odiado uma qualidade afetiva e uma valorização *inversas*.” É por isso que “*O niilismo, como NEGAÇÃO de um mundo verdadeiro, de um ser, poderia significar uma divina maneira de pensar.*” (F.P. XIII, 9 (41))

III

NILISMO E IDEAL ASCÉTICO

No início de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche afirma que, no tocante à moral, sua intenção, desde a escrita de *Humano, demasiado humano*, não é a de investigar a origem daquela, mas a de questionar o seu valor, uma vez que este sempre foi, segundo Nietzsche, aquilo que a moral escondeu de si mesma.²⁷⁵ Para o filósofo, a moral sempre teria sido pensada a partir dos pressupostos e valores que ela mesma havia colocado, de modo que a reflexão sobre os valores sempre se viu limitada pela própria moral que os instaurou. É nesse sentido que ele afirma em *Aurora*, livro de 1880-1881, cujo subtítulo é “Pensamentos sobre os preconceitos morais”:

“Até agora foi sobre bem e mal que pior se meditou: foi sempre um assunto perigoso demais. A consciência, a boa reputação, o inferno, em certas circunstâncias a própria polícia, não permitiram e não permitem nenhuma imparcialidade. (...) tomar a moral como problema, como problemática: como? Isso não era – isso não é – imoral?”²⁷⁶

²⁷⁵ Como afirma Foucault, sobre o qual a genealogia nietzschiana teve uma forte influência: “[a genealogia] se opõe à pesquisa da ‘origem’”. Cf. *Nietzsche, a genealogia e a história*, in: *A microfísica do poder*, p. 16. Foucault, sem dúvida, acrescentou uma importante contribuição quanto à compreensão da especificidade da genealogia nietzschiana. Afirma o filósofo francês, ao propor uma compreensão genealógica da história (p.34, 35): “A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem”

²⁷⁶ NIETZSCHE, A. Prólogo, §3

O que Nietzsche afirmava, já neste escrito do início dos anos oitenta, é que falar em moral sempre significou tratar de determinados problemas morais, sem que a própria moral se colocasse como problema. Assim como, ao se voltar sobre a verdade, Nietzsche entende ter ido além do erudito e do filósofo, na medida em que, ao contrário daqueles, não apenas procura a verdade, mas questiona o seu valor; tratando-se da moral, o filósofo de Sils-Maria teria sido o primeiro a não apenas investigar problemas de cunho moral, mas colocar a própria moral como um problema.

Nesse sentido, o filósofo que, em *Para além de bem e mal*, perguntava “Para que a verdade?” é o mesmo que escreverá *um escrito polêmico*²⁷⁷ que, do início ao fim, constituirá em uma busca de uma possível resposta à pergunta: “Para que a moral?”. Mas não se trata aqui de qualquer moral, e sim de uma moral específica, a saber, aquela que imprimiu uma marca indelével no Ocidente, e na consciência do homem ocidental.

Se, ao investigar o *niilismo europeu*, Nietzsche deixa claro que a moral que ele ali considera é aquela que “ensinou a odiar e a desprezar o mais profundamente aquilo que constitui o traço de caráter fundamental dos dominadores: *sua vontade de potência*.” é porque foi essa moral dos fracos que se impôs no Ocidente. Noutras palavras, para Nietzsche, falar em moral, no Ocidente, é falar em moral cristã. Ao traçar uma genealogia da moral, Nietzsche está consciente de que, na verdade, não estará avaliando a moral como um todo, mas apenas “[aquela] moral que realmente houve, que realmente viveu.”²⁷⁸ E é dela que ele se ocupará nas três dissertações da *Genealogia*.

Mas se, como vimos no capítulo anterior, para Nietzsche não haveria como escapar de *uma* determinada moral – uma vez que, para o filósofo da *vontade de potência*, viver é precisamente delimitar e, no caso do homem, com isso atribuir valor -

²⁷⁷ Subtítulo da obra *Para a genealogia da moral*.

²⁷⁸ Cf. G.M., Prólogo §6

isso não significa que ela tenha de ser necessariamente a cristã. Pelo contrário, o que Nietzsche procurará mostrar é que precisamente esta moral constitui um sério problema, tanto pelo fato de não colocar seus valores como problema, quanto, sobretudo, por serem estes fundamentalmente niilistas.

Afinal, para o filósofo que tem o niilismo como “o perigo dos perigos”²⁷⁹, e portanto, como o seu grande problema, o que seria esta moral senão “o perigo entre os perigos?”²⁸⁰

Niilista, a moral cristã seria um “desvio da vontade de existir”²⁸¹, na medida em que é criada por uma vontade que só se afirma por meio de uma negação da existência e, em última instância, de si mesma.²⁸² Noutras palavras, no caso da moral que conhecemos, a vontade se afirma, paradoxalmente, por meio de uma auto-negação.

Schopenhauer e a negação da vontade

Se, por um lado, por partir de um questionamento orientado para o problema do niilismo, Nietzsche não poderia deixar de lado uma investigação da moral, na medida em que esta, como sua própria filosofia mostrou, sempre foi niilista; por outro, ao questionar o valor da moral, o filósofo que, ao caracterizar o niilismo, também

²⁷⁹ F.P. XII, 2 (100) – outono 1885, outono 1886

²⁸⁰i: G.M. Prólogo, §6.

ii: A relação entre moral e niilismo percorrem toda a obra do filósofo. Não é por acaso que Nietzsche inicia o fragmento sobre o *niilismo europeu*, interrogando-se sobre a moral.

²⁸¹ F.P. XIII, 10 (192)

²⁸² Sobre o caráter reativo da moral dos fracos, cf. Capítulo II.

concluiu que vida é *vontade de potência*²⁸³, não poderia deixar de mostrar em que medida, até mesmo a auto-negação da vida seria, paradoxalmente, uma forma de afirmação.²⁸⁴

Uma forma de vontade, entretanto, a mais perigosa, na medida em que, se por um lado é capaz de se afirmar, ainda que de modo reativo, termina inevitavelmente numa completa auto-negação. Que valor teria uma tal moral, nesse sentido, a não ser o de reduzir “o brilho e a potência do tipo homem” ?²⁸⁵

Frente ao problema da ausência de sentido, a moral teria se mostrado como o antídoto o mais niilista, na medida em que, nela, a vontade conduziria a uma impossibilidade de sentido ainda mais abissal. E é por isso que, ao investigar o seu valor, Nietzsche não poderia deixar de lado o filósofo no qual o percurso niilista da moral se fez obra; alguém que concluiu sua obra capital por meio da afirmação dessa ausência de sentido, desse Nada absoluto.

“ – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com meu mestre Schopenhauer (...) Tratava-se, em especial, do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos da compaixão, abnegação, sacrifício (...) com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo. (...) Precisamente nisso [nesses instintos] enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a que? ao nada? – precisamente nisso enxerguei o começo do fim; o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendia a moral da compaixão (...) como o mais

²⁸³ Cf. Leizen-Heider, item 10

²⁸⁴ Em relação ao sacerdote ascético, o mais extremo caso de auto-negação da vontade e da vida, diz o filósofo: “Tem de ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz essa espécie *hostil à vida* sempre crescer e prosperar outra vez – tem de ser até um interesse da vida mesma, que um tal tipo de autocontradição não se extinga.” G.M. III §11, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

²⁸⁵ G.M., Prólogo, §6.

inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura européia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? A um budismo europeu? a um – *niilismo*?...”²⁸⁶

Através dessa passagem, vemos que, para Nietzsche, a forma ocidental do budismo seria exatamente aquela a que chegou a filosofia de Arthur Schopenhauer, a saber, a de uma “sedução ao nada” que finalmente se consuma em um niilismo incapaz de encontrar uma saída para a vontade e a vida, a não ser por meio da anulação.²⁸⁷

E, se Schopenhauer conclui *O mundo como vontade e representação* com um elogio da via aberta pelo asceta e pelo santo como a única possibilidade frente ao domínio da vontade, Nietzsche, em sua investigação da moral, terá de explicar “O que significam os ideais ascéticos?” É esta pergunta que delinea o propósito a partir do qual a terceira dissertação da *Genealogia* é escrita.

Como veremos, para Nietzsche, o ideal ascético seria a expressão de até onde a vontade humana, enquanto recusa do Nada, *horror vacui*, pode chegar: até mesmo a uma paradoxal fuga do Nada por meio do Nada. Como afirma o filósofo, no início e na conclusão da terceira dissertação - “O que significam os ideais ascéticos?” - a vontade teria tal influência, que faria com que, na impossibilidade de querer algo, o Nada se tornasse um desejo: antes querer o nada; do que nada querer.²⁸⁸

²⁸⁶ i:G.M., Prólogo, §5

ii: Esse questionamento quanto a possíveis relações entre o budismo - que, para Nietzsche, constituiria o desfecho niilista típico da Ásia - e o acabamento do niilismo no Ocidente, aparece, por exemplo num fragmento de 1886: “Nossa cultura européia – a que ela nos *empurra*, em oposição à solução budista na Ásia?” (F.P. XII, 5 (50))

²⁸⁷ Sobre a influência de Schopenhauer no pensamento de Nietzsche, cf. BRUM, p. 56; SAFRANSKI, pp. 38, 39, 40, 41. Safranski (p.38), citando uma carta de Nietzsche a Mushacke, de 11 de julho de 1886, afirma: “Desde que Schopenhauer lhe tirou dos olhos a *venda do otimismo*, a vida se lhe tornou mais *interessante ainda que mais feia*.” BLONDEL (p.56) afirma: “É indubitavelmente de Schopenhauer que Nietzsche recebe o choque que determinará a orientação de seu questionamento. (...) qual é, em suma, o valor da existência?”

²⁸⁸ “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*.” Com essa afirmação, Nietzsche conclui o primeiro aforismo da terceira dissertação da *Genealogia*, e também o último de uma série de 27 aforismos que constituiriam, segundo o próprio filósofo uma interpretação do primeiro.

Se Nietzsche coloca a pergunta pelo *valor* da moral é porque parte conscientemente da *vontade de potência*, identificada à vida, como critério. Ao questionar o significado do ideal ascético, o que Nietzsche, em última instância, pergunta é: qual o valor desse ideal para uma vontade que se afirma a qualquer custo, até mesmo quando - como no caso deste ideal - ela se nega?

Toda a terceira dissertação da *Genealogia da moral* parece, ao nosso ver, ser uma resposta, não apenas ao problema do niilismo, implícito na moral, mas ao de uma *vontade de potência* que – tratando-se da filosofia de Nietzsche – se desdobra até mesmo no interior da posição niilista incapaz de uma superação.

Uma vez que

“Uma quantidade de potência é definida pela ação que produz e pela qual resiste. Não há *adiaforia*, ainda que se possa imaginá-la. É essencialmente a vontade de se impor pela violência e de resistir à violência.(...)”²⁸⁹

até mesmo o ideal ascético teria que ser expressão de uma determinada *vontade de potência*. O que a terceira dissertação irá responder é precisamente que vontade é essa.

“O que significam os ideais ascéticos? – Para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; (...)para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a *maioria* dos mortais) uma tentativa de ver-se como ‘bons demais’ para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; para os

²⁸⁹ F.P. citado em KOSSOVITCH, p. 42.

sacerdotes, a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e ‘suprema’ licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua *novíssima glorie cupidio* [novíssima cupidez de glória], seu descanso no nada (‘Deus’), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*. – Compreendem?... Fui compreendido?... ‘Absolutamente não, caro senhor!’ – Então começemos do início.”²⁹⁰

Antes de nos voltarmos especificamente para a terceira dissertação da *Genealogia da moral*, é interessante notarmos que Nietzsche não inova apenas no que diz respeito *àquilo* que é investigado sob o conceito de “moral”; mas sobretudo no modo como será feita tal investigação. Afinal, não poderia ser diferente, pois, se questiona o valor da moral, não poderia fazê-lo por meio dos procedimentos – nos quais estariam implicados os valores – desta mesma moral.

Nietzsche está consciente de que é preciso fazê-lo de um modo inovador, que não recaia nos velhos problemas de toda consideração moral realizada até então. “O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral (...) com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região?...”²⁹¹

²⁹⁰ G.M. III, §1 – Neste trabalho, utilizaremos a tradução da *Genealogia da moral* realizada por Paulo César de Souza, uma vez que apenas algumas partes da terceira dissertação, aqui examinada, constam na publicação das *Obras incompletas de Nietzsche*, publicada na coleção *Pensadores*, cuja tradução foi realizada por Rubens Rodrigues Torres Filho. Quando se tratar especificamente desta tradução, mencionaremos o nome do tradutor.

²⁹¹ i:G.M. Prólogo, §6

ii: Nesse sentido, Thelma Lessa da FONSECA questiona até que ponto Nietzsche entenderia “que sua própria filosofia seria o ponto de ruptura entre a busca da verdade e o questionamento de seus pressupostos. Estaria ele apresentando a genealogia como a obra que finalmente foi capaz de desprender-se dos pressupostos transcendentais, tornando-se, por conseguinte, inaugural de uma nova e inédita fase do pensamento ocidental? Ou será que estaria apenas esboçando caminhos para que essa tarefa possa ser posteriormente cumprida(...)?” Segundo a autora, a validade dessas duas conclusões poderia ser corroborada por uma ambiguidade presente já no título de *Para a genealogia da moral*, especificamente no uso da preposição “zu”, que poderia significar tanto “para” –e, nesse sentido, indicar que a obra em questão possuiria um papel não mais que preparatório para uma posterior genealogia, a ser realizada de

A moral, para a qual tradicionalmente se buscou seja formular prescrições, seja encontrar uma fundamentação, passa a ser considerada por meio de uma *genealogia*. Assumidamente *interpretativa*, esta se coloca como não mais que uma possibilidade de se abordar o problema, o que não exclui outras possibilidades. Longe de se considerar como uma explicação única, a *genealogia*, enquanto traçado volitivo - que é também fisiológico - de sentido, questionaria a própria idéia de que seja possível, em sentido estrito, uma explicação.²⁹² E se aqui destacamos este aspecto desta obra, é porque, como o próprio Nietzsche afirma²⁹³, toda a terceira dissertação - por nós aqui considerada - é um exemplo de como se faz uma interpretação.²⁹⁴

Pois bem, passemos à interpretação.

Ao responder à pergunta “O que significam os ideais ascéticos?”, Nietzsche já suporia que, em primeiro lugar, não haveria um ideal ascético conjugado no singular, mas diferentes ideais, tanto pelos aspectos em que ele se manifesta - a saber, no artista,

fato no futuro -, quanto “a respeito de”, e nesse caso, a obra de Nietzsche já seria uma genealogia e, desse modo, uma tentativa de ruptura, embora tal entendimento dessa preposição apague o aspecto inovador de uma filosofia que supostamente pretenderia realizar uma “redefinição dos parâmetros e objetivos” (como afirma Keith Ansell-Pearson, *An introduction to Nietzsche as political thinker*, 6, p. 124, apud FONSECA, p. 33, nota 7) de uma filosofia.

²⁹² Quanto a este tema, abordaremos neste momento apenas os aspectos necessários ao entendimento daquilo a que este capítulo se propõe, a saber, as relações entre ideal ascético e niilismo. Os aspectos mais, digamos, semânticos, da genealogia, serão abordados no capítulo IV, *Niilismo criador*.

Quanto à opção nietzschiana pelo procedimento genealógico, afirma NEHAMAS (P.52): “a genealogia revela as muito localizadas, muito interessadas origens de onde realmente se infiltram os pontos de vista que -disso nos esquecemos - são meros pontos de vista, mas que, ao contrário, tomamos como fatos.”

²⁹³ cf. G.M. Prólogo, §8.

²⁹⁴ Segundo Nietzsche, no primeiro aforismo da terceira dissertação estariam contidas todas as idéias, das quais os restantes 27 aforismos não seriam mais do que a interpretação. Cf. G.M., Prólogo, §8. Mencionamos estas informações, por considerarmos-as imprescindíveis, antes que se inicie propriamente a leitura da terceira dissertação, uma vez que não podemos desconsiderar que o próprio Nietzsche, por meio delas, indica a maneira pela qual quer ser lido.

no filósofo, no sacerdote...-, quanto pela forma como o mesmo ideal – seja no artista, no filósofo ou no sacerdote – é posteriormente interpretado, como aliás, o faz o próprio Nietzsche. Mais uma vez, tratando-se do pensamento desse filósofo para o qual o efetivo é sempre plural, qualquer consideração que reduza a complexidade a algo singular é vista com ressalvas.

Após tratar do ideal ascético manifestado no artista²⁹⁵, Nietzsche “[chegará] à questão mais séria: o que significa um verdadeiro *filósofo* render homenagem ao ideal ascético?”, e aqui ele se refere explicitamente a Schopenhauer. O que Nietzsche parece não poder aceitar, ou pelo menos compreender, é o fato de que um filósofo como o foi Schopenhauer, capaz de dar passos tão decisivos, e arriscados, que nenhum filósofo até então fora capaz de dar, acabou se rendendo a um ideal tão contrário à vida, como o ideal ascético. Nietzsche não poupa elogios ao antigo mestre, “um espírito realmente assentado em si mesmo(...), um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por indicações e anteguardas vindas do alto.”²⁹⁶

O filósofo para o qual a leitura de *O mundo como vontade e representação* foi uma das mais importantes descobertas da juventude reconhece, em diversos momentos de sua obra, o mérito do mestre Schopenhauer.

“Primeiro ateu confesso e inflexível” não só da Alemanha, mas de toda a Europa²⁹⁷, Schopenhauer teria sido o primeiro a afirmar a “não-divindade da existência”²⁹⁸, e com isso, a finalmente romper com a longa tradição, da qual Hegel

²⁹⁵ Cf. G.M., III, §§ 2, 3, e 4.

²⁹⁶ G.M., III, §5

²⁹⁷ Cf. G.C., Livro V, §357.

²⁹⁸ Ibid.

seria o exemplo maior, de adiamento do niilismo.²⁹⁹ Uma vez que, com Schopenhauer, a existência passou a ser considerada como não-divina, e, portanto, destituída de sentido e finalidade, o caminho estaria aberto para que o niilismo se completasse.

Ao afirmar que a existência era sem-fundamento, uma vez que encontra sua expressão primeva em um impulso, uma *vontade* [*Wille*], destituído de qualquer sentido e finalidade, Schopenhauer teria aberto caminho para um niilismo autêntico.³⁰⁰

Mas, se por um lado, dá um passo decisivo, longamente preparado pela consciência européia, em direção ao ateísmo; por outro lado, na visão de Nietzsche, Schopenhauer recua diante das consequências que ele mesmo irá tirar disso.

Cabe notar, neste ponto, que, em primeiro lugar, essa completa mudança de perspectiva de uma realidade antes considerada como dotada de unidade, finalidade e portanto sentido; para uma outra considerada infundada [*Grundlos*], ao mesmo tempo em que representa uma inegável ruptura, é, para Nietzsche, acima de tudo, também uma consequência, o passo decisivo, a “vitória final da consciência européia”, niilista e atéia desde a raiz, na medida em que “[disciplinada] para a verdade”³⁰¹, ou seja, na medida em que tem como pressuposto o conceito de “veracidade”. O rigor que tal pressuposto impõe, e efetivamente se impôs, seria para Nietzsche justamente o que definiria propriamente o ocidente.

O niilismo não seria apenas um fenômeno contemporâneo ao autor de Zaratustra, mas seria um longo exercício que vem se realizando sob as mais diversas formas, desde os primórdios da filosofia grega³⁰², desde as raízes da cultura ocidental. Sua presença no século XIX não marcaria o seu surgimento, mas o espocar longamente

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Nisso Nietzsche reconhece o mérito de Schopenhauer. Ainda no mesmo aforismo d’ *A Gaia Ciência*, ele afirma, em relação ao mestre: “Nisso consiste sua retidão: o incondicionado, o leal ateísmo”

³⁰¹ G.C., Livro V, §357

³⁰² Para Nietzsche, tal exercício teria como ponto de partida emblemático a figura de Sócrates, e a filosofia de Platão Quanto a estes aspectos, cf. C.I. II, “O problema de Sócrates” e também B.M. I, “Dos preconceitos dos filósofos.”

preparado pela própria cultura, filosofia e moral ocidentais de um vazio doravante experimentado como irrefutável.³⁰³

Com a consumação de uma “disciplina de dois milênios para a verdade”, com a condenação da interpretação cristã - condenação esta que, como vimos, se desdobra a partir dessa mesma interpretação, que é, por assim dizer, ela própria levada ao extremo, ao acabamento -, é que se coloca, para Nietzsche, “de maneira terrível (...) - essa pergunta que ainda levará alguns séculos para simplesmente ser ouvida completamente e em todas as suas profundezas”, “a pergunta de Schopenhauer: *Tem então a existência, em geral, um sentido?*”³⁰⁴

A resposta dada por Schopenhauer teria sido, segundo Nietzsche, “algo precipitado”. Schopenhauer não teria levado a própria pergunta às últimas conseqüências. Ainda que tenha colocado essa pergunta radical, sua resposta, segundo Nietzsche, não o foi: “(...) um parar e ficar entalado justamente nas perspectivas morais cristiano-ascéticas, às quais, com a crença em Deus, *foi retirada a crença...*”

Sob a forma de um pessimismo irremediável, a filosofia de Schopenhauer teria recuado à posição que ela mesma negara. Para Nietzsche, o ateísmo pessimista do autor de *O mundo como vontade e representação* não seria senão a consequência extrema de um teísmo que se mostrou infundado. “...o pessimismo de Schopenhauer, seu olhar de horror a um mundo desdivinizado, que se tornara estúpido, cego, louco e questionável, seu *honesto* horror...”³⁰⁵

Nesse sentido, ainda que Nietzsche reconheça o mestre como “o primeiro ateu confesso”, isso não significa que ele também seja “o primeiro niilista completo(...)”³⁰⁶. Afinal, é Nietzsche quem assim se auto-declara, entendendo que

³⁰³ Cf. G.C., Livro V, §357

³⁰⁴ G.C., Livro V, §357.

³⁰⁵ G.C., Livro V, § 357, tradução de Paulo César de Souza

³⁰⁶ F.P. XIII, 11 (411)

apenas em sua filosofia seria ensaiada a ruptura com o ideal de *verdade-veracidade*, desdobramento e resquício da velha crença em Deus, e na moral.

No entender de Nietzsche, Schopenhauer chega diante do fundo abissal da existência humana, mas quando deveria dar o salto, sob a forma de uma afirmação e criação, recua ao abrigo da *negação* daquilo mesmo que ele afirmara: a vontade em seu caráter contraditório, múltiplo e ateleológico. Com isso, permanece enredado, por um lado, aos velhos pressupostos que pautavam a busca, teísta e moral, por um sentido à existência; e, por outro, não havendo tal sentido, enreda-se nas malhas de um pessimismo inescapável. Como afirma Thelma Lessa da Fonseca:

“A conclusão de que não há sentido algum para a existência decorre do pressuposto de que qualquer sentido teria de ser descoberto, ou seja, teria de ser previamente dado e apenas desvelado pela atividade do conhecimento humano. O ateísmo atribuído por Nietzsche a Schopenhauer representa uma faceta dessa noção de niilismo: aí se entende que, por não haver um deus criador que inscrevesse a existência num plano teológico, toda a efetividade é sem sentido (*Grundlos*)”³⁰⁷

Nesse sentido, Nietzsche pergunta:

“Em que medida o niilismo schopenhaueriano é ainda a consequência do mesmo *ideal* que aquele que criou o *teísmo cristão*.”³⁰⁸

Sob um ângulo diferente, a conclusão a que Nietzsche chega não é diferente daquela a que, por meio do anúncio do homem louco, ele já chegara, no terceiro livro *d'A Gaia Ciência*. Assim como *a morte de Deus* seria, mais do que ruptura, a derradeira

³⁰⁷ FONSECA, p. 20

³⁰⁸ F.P. XII, 10 (150), 1887.

consequência de uma moral pautada pelo pressuposto da veracidade, o ateísmo de Schopenhauer seria, aos olhos de Nietzsche, o desdobramento lógico do próprio teísmo cristão, desvalorizado a partir de seus próprios pressupostos morais, sobretudo o de veracidade, do qual a filosofia de Schopenhauer seria uma fiel continuadora.

Considerando esses diferentes enfoques, por meio dos quais a filosofia de Nietzsche incide sobre o pensar schopenhaueriano, pode-se perceber que a crítica de Nietzsche à filosofia do mestre Arthur Schopenhauer se dá a partir de duas abordagens principais.

Em primeiro lugar, a crítica não incide na filosofia de Schopenhauer como um todo, mas apenas nas conclusões a que ela chega. Nessa perspectiva, que é, por exemplo, a do § 357 d'A *Gaia Ciência*, Nietzsche reconhece o mérito do mestre, destacando os avanços e a ruptura que o seu pensamento significou, embora afirme, em seguida, que, apesar disso, houve um recuo, no momento decisivo, no qual Schopenhauer poderia ter dado o passo definitivo em direção a um niilismo completo e criador. Nessa perspectiva, o elo de Schopenhauer com a tradição se localizaria significativamente nas consequências a que, paradoxalmente, o rompimento em relação a esta, trouxera.

Em segundo lugar, por meio de uma outra abordagem, Nietzsche reconheceria o vínculo do filósofo com a tradição desde a raiz de seu pensamento, na própria intenção a partir da qual as perguntas foram colocadas por Schopenhauer. Aqui aparece o filósofo que, mais do que ateu, era um metafísico.

Nesse sentido, para Nietzsche, o problema em Schopenhauer não se restringe aos desdobramentos de sua filosofia - à negação da vontade, sobretudo: ao fato de Schopenhauer, mediante o recuo à auto-negação da vontade, não ter levado o

pessimismo às últimas conseqüências, tarefa que, aliás, Nietzsche tomará para si³⁰⁹ - mas estaria presente desde as bases. Para Nietzsche, a filosofia de Schopenhauer, ainda que constitua uma ruptura com a tradição - na medida em que afirma o ateísmo, o primado da vontade e não da razão... - , não deixa de ter, como ponto de partida, uma série de preconceitos dessa mesma tradição.³¹⁰

Na caracterização nietzschiana da filosofia de Schopenhauer, as posições se cruzam. Por um lado, embora reconheça os méritos desta nas bases com que ela rompe, as conclusões a que ela chega são criticadas, na medida em que vinculadas à tradição.³¹¹ Por outro, se entende que o ponto de partida desta filosofia já está comprometido com a tradição – afinal, a busca que conduz *O mundo como vontade e representação* é a tradicional busca filosófica por um “fundamento da natureza”³¹² - , entende, contudo, que ela acaba traçando um corte, uma vez que o fundamento pelo qual ela procura acaba se mostrando inexistente, vazio. A conclusão a que Schopenhauer chega é a de que se há um fundo (*Grund*), ele é justamente o sem-fundo (*Grundlos*), o que faz do absurdo, e não da racionalidade, a marca distintiva da existência.

³⁰⁹ “-levar a efeito uma espécie de crise e de suprema decisão no problema do ateísmo, cujo representante mais instintivo e inexorável ele [o professor Hoffman, mediante a leitura das Extemporâneas] divisou em mim. **O ateísmo seria o que me conduziu a Schopenhauer.**” E.H., As Extemporâneas, §2 [frifos nossos]. Cf. também F.P. XI, 34(204) e XI 34(207)

³¹⁰ Nesse sentido, Nietzsche dirá que a concepção de moral do senso-comum é a que ainda opera em Schopenhauer (cf. BM §186) N’A *Gaia Ciência*, § 99, cujo título é “Os seguidores de Schopenhauer”, o filósofo falará dos “...embaraços e subterfúgios místicos de Schopenhauer; nos lugares em que o pensador factual se deixou seduzir e estragar pelo vaidoso impulso de se arvorar em decifrador do mundo...”

E no §127 da mesma obra (“Efeito posterior da antiga religiosidade”) Nietzsche também critica Schopenhauer pela caracterização que este faz da vontade, como dotada da unidade, essencialismo e causalidade.

Fundamental nesse viés de crítica é o § 19 de *Para além de Bem e Mal*, em que a vontade schopenhaueriana é interpretada como um “*preconceito popular* [exagerado]” Nesse mesmo aforismo, Nietzsche afirma que a vontade é “algo que somente como palavra constitui uma unidade”.

³¹¹ É essa, por exemplo, a perspectiva adotada no §357 d’A *Gaia Ciência*.

³¹² E não é à toa que a epígrafe desta obra seja a pergunta de Goethe: *Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?*

Seja qual for a posição ressaltada por Nietzsche ao tratar da filosofia de Schopenhauer, acompanhamos Éric Blondel, quanto ao entendimento de que “é indubitavelmente de Schopenhauer que Nietzsche recebe o choque que determinará a orientação de seu questionamento.” A questão schopenhaueriana “de um caráter brutalmente existencial” é esta: “qual é, em suma, o valor da existência?”³¹³

Segundo Nietzsche, mesmo respondendo a esta pergunta por meio do que ele próprio define como um pessimismo da fraqueza, ou um niilismo passivo, a filosofia de Schopenhauer, em relação à tradição filosófica, teria trazido importantes mudanças que o próprio Nietzsche mantém no conjunto de seu pensar.

O crítico veemente do mestre, também se mostra, quanto a alguns aspectos, seu fiel seguidor. Da filosofia de Schopenhauer, o outrora jovem estudante de Leipzig, leitor de *O mundo como vontade e representação*³¹⁴ ressaltaria e conservaria os traços que lhe causaram uma forte impressão sem, com isso, chegar às mesmas conclusões a que o mestre chegou.³¹⁵

³¹³ BLONDEL, p.80.

Embora concordemos com BLONDEL, devemos ressaltar que, se há uma questão de cunho “brutalmente existencial” em Schopenhauer, esta aparece não como o núcleo de seu pensamento, como sua preocupação fundamental, mas apenas como o desdobramento de uma reflexão, cujas preocupações teóricas se voltam para questões tradicionalmente abordadas no corpo da filosofia ocidental, tais como a relação entre sujeito e objeto, a fundamentação da moral, a procura pelo ser. Nesse sentido, acompanhá-los a vertente da leitura nietzschiana que destaca que as inovações da filosofia de Schopenhauer estariam não em suas bases, mas em algumas das conseqüências a que ela conduz. Se as preocupações que norteiam o pensar de Schopenhauer não se distanciam muito das que motivaram toda a tradição, o caminho que ele abre a partir delas é que se mostra inegavelmente original.

³¹⁴ Como afirma Curt Paul Janz, para Nietzsche, Schopenhauer significou “uma experiência intelectual que nele deveria deixar traços permanentes”. Cf. *Nietzsche, biographie: enfance, jeunesse, les années bâloises*, I, Cap. VII, p. 130. Segundo JANZ, o que teria impressionado Nietzsche em relação a Schopenhauer foi “essa visão da realidade como absolutamente alógica, absolutamente irracional” (Ibid. p. 169)

³¹⁵ Como nos mostra BRUM (pp.55, 56, 57), a influência exercida por Schopenhauer na obra de Nietzsche, se daria sobretudo quanto a dois aspectos. Em primeiro lugar, na visão de um mundo fundamentalmente destituído de lógica e irracional; e, em segundo, como decorrência do primeiro, na “interpretação muito restritiva do papel da razão humana”. Quanto a este ponto, acompanhamos tanto BRUM, quanto JANZ, em quem ele se baseia, com a única ressalva de que trazer o ilógico ao primeiro plano, como o fazem tanto Nietzsche quanto Schopenhauer, não significa necessariamente – como é o

É Schopenhauer quem, aos olhos de Nietzsche, pela primeira vez, afirma, contra a racionalidade historicamente dominante, o caráter contraditório e absurdo da existência, e, desse modo, coloca o irracional como o princípio do mundo.³¹⁶

Mas, se por um lado, rompe com a primazia histórica da racionalidade; por outro, recua diante da imagem do mundo que lhe surge diante dos olhos, contraditório, destituído de qualquer sentido prévio, absurdo. Se pinta um quadro terrível da vida, considerada “sob o duplo ponto de vista da vontade e da representação”, por outro lado, recua diante da própria pintura que lhe parece demasiado cruel.³¹⁷

É nesse sentido que, aos olhos de Nietzsche, Schopenhauer é não apenas o primeiro ateu confesso da Alemanha, e do Ocidente, mas, sobretudo, o niilista mais perigoso. Nas *Incursões de um extemporâneo*, num aforismo cujo título é “Schopenhauer”, Nietzsche afirma:

caso nesses dois filósofos - tomar o caminho do irracionalismo. Em relação a este ponto, cabe citar JAIR BARBOZA, com quem concordamos quanto à presente questão. Em relação ao autor de *O mundo como vontade e representação*, ele afirma “Indicar, porém, um princípio irracional do mundo e mostrar o papel secundário da razão na natureza humana não significa ser irracionalista; ao contrário, identificar o inimigo pode conduzir a estratégias de combate que a própria razão fornece quando vislumbra o todo da vida e o conhecimento conduz à redenção e à negação desse próprio irracional, como no caso da ascese ou do nirvana budista.” (BARBOZA, J. – Apresentação a *O mundo como vontade e representação*, p. 10)

É importante ressaltar que não é nossa intenção, neste trabalho, tratarmos propriamente da filosofia de Arthur Schopenhauer, mas apenas daquilo que nela teve influência sobre Nietzsche. Destarte, o Schopenhauer por nós considerado não é senão um Schopenhauer nietzschiano e, portanto, passível dos enganos e desvios interpretativos, tão freqüentes na História da Filosofia, a que está sujeita toda leitura e apropriação de idéias. Nesse sentido, acompanhamos SANS, quanto ao entendimento de que, embora a negação da vontade, o sofrimento intrínseco à vida, enfim, o pessimismo possam ser vistos como a parte “menos profunda e mais mundana” da filosofia de Schopenhauer, foram elas que causaram o maior impacto e produziram as conseqüências mais importantes no conjunto da obra de Friedrich Nietzsche. Cf. SANS, E. *Schopenhauer*, p. 101, apud SALVIANO (dissertação de mestrado), p.54.

³¹⁶ Nesse sentido, cf. por exemplo O §111 de *A Gaia Ciência*, em que Nietzsche afirma que o não-lógico é que seria o fundamento do lógico, e não o contrário, como supôs toda a tradição.

³¹⁷ Como afirma José Thomaz Brum, p.56, “Schopenhauer tornou-se um pessimista por sua recusa em admitir um mundo tão absolutamente cruel.”

“um ensaio maldosamente genial de pôr em campo, em favor de uma global desvalorização niilista da vida, precisamente as instâncias opostas, as grande auto-afirmações da ‘vontade de vida’, as formas de exuberância da vida.”³¹⁸

O perigo da filosofia de Schopenhauer, segundo Nietzsche, estaria no fato de que, por meio de uma inacreditável manobra semântico-valorativa, todas as instâncias que originalmente se relacionavam à vida, e a afirmavam, passam a ser interpretadas como prejudiciais à vida e, nessa medida, passíveis de serem desvalorizadas e finalmente negadas. Ao provocar tamanha inversão de valores – a ponto de afirmar a auto-negação de algo afirmativo como a vontade – Schopenhauer não tomaria um caminho muito diferente daquele apontado pela moral cristã reativa, a partir da qual os valores relativos à vida, à potência e à vontade passaram a ser considerados como maus.³¹⁹

É por isso que, para Nietzsche, o autor de *O mundo como vontade e representação* teria operado “a maior falsificação psicológica de moedas que, descontando o cristianismo, há na história”, sendo, desse modo, não mais que “o herdeiro da interpretação cristã”³²⁰.

Na visão de Schopenhauer, haveria um “mal radical” na constituição do mundo, que o coloca, portanto, diante de uma necessidade de superação (*Aufhebung*), do mesmo modo que, no Cristianismo, se procura pela redenção.

Uma vez que o mundo, como vontade, não corresponde àquilo que, em relação a ele, o filósofo idealizou; uma vez que a vontade, significado do mundo,

³¹⁸ C.I. “Incursões de um extemporâneo”, §21, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

³¹⁹ Sobre o caráter reativo da moral dos fracos, cf. Capítulo II.

³²⁰ C.I. “Incursões de um extemporâneo”, §21, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

mostrou-se sem fundamento, o filósofo a nega, e com isso, nega o mundo.³²¹ Mas, para Nietzsche, como vimos no capítulo I, isso não é outra coisa senão o niilismo, do ponto de vista psicológico: ao invés de abrir mão das categorias que gostaríamos de encontrar no mundo, decreta-se a total impossibilidade de sentido e, com isso, em última instância, abre-se mão do próprio mundo.

Segundo Nietzsche, Schopenhauer não fez outra coisa, ao tirar as últimas consequências de sua caracterização do mundo como vontade. O resultado, segundo Nietzsche, é o de que, em relação à luta intrínseca à vida, o julgamento de Schopenhauer, como o de qualquer niilista incapaz de não sucumbir ao niilismo, é o de um profundo lamento por tudo o que foi e é vivido “em vão”. Auto-contraditória, a vida, como vontade, na filosofia de Schopenhauer, deslegitimaria a si mesma. O primeiro ateu confesso, segundo Nietzsche, teria lamentavelmente, tal qual tantos

³²¹ Significação das representações que aparecem ao sujeito, a vontade, para Schopenhauer é “a chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda a natureza” (W.W.R. – Livro II, §21). Sobre a vontade como significação, cf. W.W.R, Livro II, §§ 17 e 18.

Segundo Schopenhauer, uma vez que “apenas o FENÔMENO da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma” (W.W.R. Livro II, §20), a vontade seria, por isso, SEM-FUNDAMENTO. Como coisa-em-si, e não mero fenômeno, a vontade estaria fora do princípio de razão. (cf. Ibid. §23)

Todo o problema, com o qual Schopenhauer terá que se ver, é que, se por um lado essa vontade se objetiva como algo múltiplo; em-si mesma, ela é una. O resultado, para o qual toda a argumentação do II Livro de *O mundo como vontade e representação* encaminha, é o de uma auto-contradição no interior da própria vontade, a qual, por um lado, enquanto representação, submetida ao *principium individuationis*, se objetiva numa multiplicidade de indivíduos em constante luta pela existência, entre si. Por outro, cada indivíduo, considerado não mais do ponto de vista da representação, se revela como a única e mesma vontade, de modo que, na caracterização schopenhaueriana desta, o que ressalta é um conflito essencial da vontade consigo mesma. Como ele afirma no §27 do Livro II d’ *O mundo como vontade e representação*, “em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma.” E prossegue: “a Vontade de Vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento.” É daí que o filósofo conclui - seguindo uma linha que, segundo Nietzsche, tanto se identifica àquela seguida também pelo Cristianismo, e sobretudo por Buda, na Índia (cf. G.M. I, §6; F.P. XII, 2 (100), XII, 9 (35)) - que a Vontade seria um esforço nulo, “um ímpeto cego” (§27) que só cessaria, primeiramente, por meio de um conhecimento que possibilitaria a alguns homens um afastamento temporário disso que Schopenhauer denomina o jugo do querer. Isto aconteceria, como o filósofo descreve em sua “Metafísica do Belo”, ao longo do III Livro do *Mundo*, por meio da contemplação artística, um conhecimento, segundo Schopenhauer, desinteressado do mundo. Contudo, mais do que uma trégua momentânea, também seria possível, por meio desse mesmo conhecimento da Vontade, chegar ao extremo de sua “auto-supressão”, alcançando, com isso, o que seria “o alvo final” da existência: “a redenção do mundo” (§27) Ora, e se aqui nos reportamos a Schopenhauer, não é senão pela fato de que, como ele mostra ao longo do Livro IV da obra acima citada, aquele que alcança tamanha vitória sobre o dilema da Vontade é o asceta, o santo. Quanto à posição ambígua de Nietzsche, em relação a Schopenhauer, cf. MIRANDA DE ALMEIDA, pp. 274, 275.

outros teístas que lhe antecederam, sucumbido ao mesmo velho ideal de um mundo e um sentido para o qual não se encontrou correspondência.

“Um niilista é um homem que julga que o mundo como é não deveria existir, e que o mundo como deveria ser não existe.”³²²

Abissal, o niilismo de Schopenhauer, se parte da mesma avaliação que o crente em Deus, e o metafísico também fazem – a de uma inexistência de sentido *neste* mundo –, a ela se identifica e vai além, na medida em que, por um lado, já não lhe resta sequer um além onde esse sentido possa ser encontrado; e, por outro, não é capaz de encontrar esse sentido no mundo contraditório que lhe aparece diante dos olhos.³²³ Anulação completa, eis a única saída que Schopenhauer, por meio do ascetismo, na figura do santo, pôde encontrar.

Mas “o que significam os ideais ascéticos?” – pergunta Nietzsche, no início da terceira dissertação de *Para a Genealogia da moral*.

Ao apresentar, em um pequeno aforismo³²⁴, a sua resposta a essa pergunta, Nietzsche conclui com uma outra pergunta: “Compreendem?... Fui compreendido?...” – ao que, supostamente lhe respondem – “*Absolutamente não, caro senhor!*”. Diante disso, o filósofo conclui: “- Então comecemos do início.”

³²² F.P. citado em KOSSOVITCH, p.113

³²³ Como vimos, diante da pergunta que ele mesmo se coloca, “Que significa o *niilismo*?”, a resposta de Nietzsche é a de que “faltam os fins; não há resposta a esta pergunta: ‘Para que?’”

³²⁴ O primeiro da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*.

Se, por um lado, a intenção de Nietzsche é a de “dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro *não* diz em um livro...”³²⁵, por outro, ele não se furta à consciência de que faltam leitores preparados para uma escrita tão potente e condensada. É isso que esse desfecho do primeiro aforismo “O que significam os ideais ascéticos” parece ressaltar. Não fosse assim, toda a terceira dissertação seria dispensável, uma vez que bastaria um aforismo para o filósofo apresentar a *sua* resposta à questão do ascetismo. Se escreve uma dissertação, é justamente por não ter sido compreendido em seu aforismo.

Parece-nos que, ao afirmar a necessidade de “começar do início”, e apresentar as idéias já contidas nesse primeiro aforismo, mas agora de maneira fragmentada e detalhada, Nietzsche não se refere à incapacidade dos seus leitores de compreenderem apenas o conteúdo por ele apresentado, mas sobretudo a forma por meio da qual o faz. Mais do que esclarecer o conteúdo presente no primeiro aforismo, a intenção do filósofo, ao escrever uma dissertação, é a de construir um exemplo vivo daquilo que ele entende por *interpretação*.³²⁶

O que queremos dizer é que, ao oferecer uma resposta à questão dos ideais ascéticos que já não se pretenda mais como uma explicação, o filósofo simultaneamente pretende caracterizá-los e romper com eles. Como veremos, se, para Nietzsche, o ideal ascético só foi possível, entre outras coisas, a partir do ideal moral de veracidade,

³²⁵ C.I., IX, “Incursões de um extemporâneo”, §1.

³²⁶ O filósofo que outrora já afirmara a sua ingenuidade, ao escrever um livro como *Assim falava Zaratustra*, e esperar que ele fosse compreendido pelos “alemães”, é o mesmo que, em julho de 1887, ao escrever o Prólogo à *Genealogia da Moral*, mostra-se mais perspicaz quanto à clareza e compreensibilidade desta obra. Por isso, afirma: “Se este livro resultar incompreensível para alguém, ou dissonante aos seus ouvidos, a culpa, quero crer, não será necessariamente minha(...)” E prossegue: “Em outros casos, a forma aforística traz dificuldade: isto porque atualmente não lhe é dada *suficiente importância*. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação.” E se tal arte falta ao leitor, é o próprio filósofo quem lhe oferece um exemplo de como esta se faz: “Na terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino “interpretação”: a dissertação é precedida de um aforismo do qual ela constitui o comentário.” (G.M. Prólogo, §8)

caracterizá-lo por meio de uma resposta que já não se pretenda como explicação, mas sim interpretação, já significaria afastar-se dele, e, portanto, não sucumbir aos impasses que ele coloca, e diante dos quais tantos filósofos, e sobretudo Schopenhauer, sucumbiram.³²⁷

Longe de se pretender como a explicação objetiva da origem do ideal ascético, a terceira dissertação da *Genealogia* se coloca como não mais do que uma possibilidade de interpretação da origem e dos desdobramentos deste ideal. Com isso, baseando-se num sentido que não mais emerge de uma explicação, mas se compõe pela variedade das vertentes interpretativas, Nietzsche reconfigura a própria idéia que tradicionalmente se tem da objetividade. Esta, segundo o filósofo, não seria outra coisa que *perspectivismo*, a saber, o conhecimento da maior variedade possível de afetos que permitimos se explicitarem em relação a alguma coisa. É nesse sentido que o filósofo afirma³²⁸: “quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para [uma mesma] coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”. Para o filósofo das vontades de potência, a objetividade não se encontraria, portanto, numa vizinhança com a imparcialidade e a neutralidade, segundo a qual o intelecto, e, assim, o conhecimento, se livrariam dos impulsos, dos afetos, e, portanto, da vontade – como, aliás, supôs Schopenhauer; mas justamente no contrário, na capacidade de trazer o maior número de afetos, impulsos e vontades à baila, de modo coordenado. É por isso que o filósofo conclui a passagem acima citada questionando: “eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos, como ? – não seria *castrar* o intelecto?...”

³²⁷“*Interpretação do mundo, não explicação do mundo.*”, anota o filósofo (F.P. XII, 1 (121), outono de 1885, primavera de 1886) E, num fragmento do verão de 1886, primavera de 1887, o filósofo igualmente escreve: “*Interpretação, não explicação*” (F.P. XII, 5 (50))

³²⁸ G.M., III, §12.

Do ponto de vista da *genealogia*, se é que há algo como objetividade e imparcialidade, isso consiste justamente em assumir, por um lado, a parcialidade de cada interpretação, e, por outro, a multiplicidade das interpretações.

No décimo sexto aforismo dessa mesma dissertação, Nietzsche deixa claro que, em relação à caracterização do ideal ascético em questão, sua intenção não é a de provar e justificar nada. Não se trata, *strictu sensu*, de uma argumentação, como tradicionalmente se entende; mas de uma certa quantidade de sentidos que o próprio filósofo, segundo as suas intenções, afetos, e vontades, compõe, e cujo conjunto é o que aparece como *o ideal ascético* aos olhos do leitor. Este, portanto, por mais que o filósofo converta a sua própria obra em exemplo do que esta mesma obra defende, não pode ser qualquer leitor. Em alguma medida, este deverá estar familiarizado com as idéias, e principalmente com os procedimentos de que o autor de *Zarathustra*, ao longo de toda a sua obra, se vale.³²⁹

Em Nietzsche, fisiologia, psicologia e semântica não se separam, e é por isso que ele, ao traçar um sentido para o ideal ascético, não poderia pretender que este sentido fosse o único; mas não mais do que o sentido que ele, Nietzsche, de acordo com a sua constituição, e tendo em vista determinados fins específicos, constituiu. Em última instância, para Nietzsche, não poderia haver uma busca por aquilo que o ideal ascético é, por sua origem – a não ser que pautada por um outro ideal; mas pelo que ele,

³²⁹ Cabe lembrar que, ao tratar da compreensibilidade da *Genealogia da moral*, no Prólogo anteriormente citado, Nietzsche ressalta que este livro “é bastante claro, supondo-se” – e ele supõe – “que se tenha lido minhas obras anteriores, com alguma aplicação na leitura.”

No §16, da terceira dissertação aqui citada, Nietzsche abre parêntesis para a ressalva de que, na presente obra, parte de um pressuposto, o qual espera que também seus leitores levem em conta. Diz o filósofo: “nesta dissertação, como se vê, parto de um pressuposto que não tenho primeiro de justificar, em vista de leitores tal como os necessito(...)”

tanto no corpo da obra do próprio filósofo, quanto no da tradição filosófico-moral ocidental, significou.³³⁰

O filósofo como *tipo*: Schopenhauer e o ideal ascético

Após tratar do ideal ascético, “no caso do artista”³³¹, como ele mesmo afirma, Nietzsche chega ao que ele entende ser “a questão mais séria”, a saber, a de um filósofo defender tal ideal: “o que significa um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético” - e aqui a referência não precisaria ser mais explícita – “um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer(...)?”

Segundo Nietzsche, se a caracterização do ideal ascético, do ponto de vista do artista, não era tão importante, isso se deve ao fato de o artista constituir sua obra em segunda mão, a partir de alguma filosofia que a fundamente.³³²

³³⁰ Não é ingenuamente que o filósofo, ao invés de perguntar “o que são os ideais ascéticos?”, pergunta o que eles “significam”.

Como veremos mais detalhadamente no capítulo IV, a intenção de Nietzsche é a de, no ato mesmo de compor sua obra como uma crítica ao conceito de verdade como ideal - ao qual se vincula uma forma de niilismo insuperável - romper com os procedimentos (epistemológicos, valorativos, lingüísticos) decorrentes desse ideal. É por esse caminho que KOSOVITCH afirmará, por exemplo, que Nietzsche pretenderia “subtrair a linguagem da representação” (p.85), e, citando DERRIDA, “liberar o significante de sua dependência ou de sua derivação com respeito ao *logos* e ao conceito conexo de verdade.” Para Derrida, em Nietzsche, a leitura, assim como a escrita “o texto, seriam operações ‘originárias’ (...) com respeito a um sentido que elas não teriam inicialmente a transcender ou a descobrir” (Ibid)

Não é nossa intenção aqui, enveredarmos por uma discussão quanto aos desdobramentos da filosofia nietzschiana na obra de filósofos como Derrida. Queremos apenas indicar de que modo, na caracterização nietzschiana do “ideal ascético”, não apenas este esteja em questão, mas sobretudo os pressupostos a partir dos quais é feita toda caracterização. Se o filósofo supõe ter dado uma resposta à questão desse ideal capaz de romper com outro ideal a este vinculado – a saber, o de “verdade” - e cujo desfecho se mostrou sobre a forma de um niilismo inescapável; a questão que nós devemos nos colocar é a de se, de fato, Nietzsche alcançou o seu alvo.

³³¹ Isto tem lugar nos aforismos 2, 3, e 4 da terceira dissertação.

³³² Aqui, o filósofo se refere especificamente a Richard Wagner. Cf. G.M. III, § 2, 3 e 4. No quinto aforismo, o filósofo afirma: “...os artistas: eles estão longe de se colocar independentemente no mundo e *contra* o mundo, para que suas avaliações, e a mudança delas, mercam *em si* interesse! Eles sempre foram os criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral. (...) Ao menos necessitam sempre de uma proteção, um amparo, uma autoridade estabelecida(...)”, como, aliás, segundo Nietzsche, Richard Wagner necessitou da filosofia de Schopenhauer.

Contudo, a pergunta pelo significado do ideal ascético adquire outro tom, quando são os filósofos que estão em questão, uma vez que estes se colocariam em primeira mão. Desse modo, caberia investigar de onde, então, proviria tal ideal, no caso do filósofo, se não há, como há para o artista, uma filosofia e moral que o salvasse, tendo em vista que é o filósofo que compõe essa filosofia e moral.

No filósofo, os instintos e afetos que se fazem obra se mostrariam de um modo mais imediato. Caberia, então, perguntar, *que* instintos são esses; *qual* vontade move o filósofo a ponto de se constituir em filosofia

Desse modo, ao perguntar pelo significado do ideal ascético, no caso do filósofo, Nietzsche não faria outra coisa senão questionar que espécie de vontade estaria atrás de uma Vontade e Vida que chega ao ponto de se negar, como é o caso em Arthur Schopenhauer.

Em primeiro lugar, a filosofia de Schopenhauer, segundo a interpretação nietzschiana, se vincularia ao ideal ascético, devido à sua concepção do “belo.” Para Nietzsche, Schopenhauer, apesar de ter tido uma aproximação bem maior com as artes do que teve Kant, incorreu nos mesmos erros do autor da *Crítica da razão pura*. Se, para este, como cita Nietzsche, o belo “é o que agrada sem interesse”³³³; para Schopenhauer, a grande vantagem da contemplação estética estaria no fato de que, por meio dela, seria possível chegar a uma “libertação” em relação à auto-contradição inerente à vontade. A “concepção básica” de Schopenhauer, a partir de sua própria caracterização do mundo como vontade e representação, não é outra senão a de que “uma salvação da ‘vontade’ é possível somente através da ‘representação’”³³⁴

³³³ Cf. GM III §6.

³³⁴ Ibid

E é neste ponto que o autor da *Genealogia* desfere o primeiro golpe interpretativo, em relação tanto a Schopenhauer, quanto ao ideal ascético. Se defende o belo por aquilo que deste supostamente resulta, ou seja, pela suspensão momentânea da vontade, e, por conseguinte, do interesse, isso só ocorre na medida em que o filósofo está interessado, do modo mais pessoal, em “*livrar-se de uma tortura*”. Eis a primeira indicação que Nietzsche fornece quanto ao porquê do ideal ascético no caso do filósofo.

Ao apresentar essa primeira significação para o ideal ora investigado, Nietzsche não se refere apenas a Schopenhauer, mas o toma como o exemplo mais acabado do filósofo como *tipo*, aquele no qual se conjugam os dois aspectos *típicos* encontrados ao longo de toda a história da filosofia: o ataque à, e a indisposição em relação à sensualidade; e uma concomitante afeição pelo ideal ascético.

Existe incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da Índia à Inglaterra, para tomar os dois pólos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade. (...) existe igualmente uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético (...). Ambas as coisas pertencem, como se disse, ao tipo; se faltam num filósofo, ele é apenas – tenha-se a certeza – um ‘por assim dizer’”³³⁵

E, na medida em que se questiona sobre um possível significado dos ideais ascéticos, Nietzsche se pergunta o que significam estes dois aspectos característicos do filósofo como *tipo*. Consciente de que também “é preciso **interpretar** este fato”³³⁶, o filósofo que já afirmara a identidade entre vida e vontade de potência³³⁷ terá de encontrar, nessa tipologia, os pressupostos de que sua própria filosofia partiu. E é desse

³³⁵ G.M., III §7

³³⁶ Ibid. Grifo nosso.

³³⁷ Cf. F.P. XII, 5 (71), o famoso fragmento de Lenzer-Heide, sobre o *niilismo europeu*, do qual tratamos no capítulo anterior.

modo que Nietzsche, numa habilidosa manobra, coerente com sua inconclusa *doutrina da vontade de potência*, verá, no suposto desinteresse de todo filósofo em relação aos cinco sentidos – e, portanto, numa instintiva procura pela via ascética – a vontade de potência mais extrema, um “desejo perverso”:

“Todo animal, portanto também *la bête philosophe*, busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de potência; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está ‘acima de toda razão’, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (não falo do caminho para a ‘felicidade’, mas do caminho para a potência, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade). (...) No ideal ascético são indicadas tantas pontes para a *independência*, que um filósofo não consegue ouvir sem júbilo e aplauso interior a história desses homens resolutos que um dia disseram Não a toda servidão e foram para um *deserto* qualquer(...)”³³⁸

Antes de mais nada, é importante notar que, do ponto de vista da vontade de potência, o homem não teria quaisquer privilégios em relação às outras formas de vida, e é por isso que, mesmo quando se ocupa daquilo que é considerado como o mais sutil, como a filosofia, ele o faz movido pelos mesmos interesses que qualquer outro animal, quando busca se afirmar. Se é que algo resta ao filósofo da suposta sutileza que lhe é atribuída, isto está no alvo de sua busca, a saber, no “*optimum* de condições favoráveis” à *sua* potência, na *independência* que ele alcança por meio do ideal ascético. Por meio da interpretação nietzschiana, o ideal que costumeiramente é considerado como alvo, acaba se mostrando como não mais do que meio.

³³⁸ G.M. III §7

Se abre mão do suposto prazer que os sentidos poderiam lhe propiciar, não é pelo desejo de negar a vontade e o corpo³³⁹, mas de afirmá-los do modo mais refinado e, por isso, extremo. Cabe lembrar que, como o próprio Nietzsche indica nessa passagem, assim como em toda vontade de potência, também o ideal ascético não se pauta pelos critérios de felicidade e infelicidade, prazer e desprazer. Não fosse assim, não chegaria ao extremo de encontrar sua máxima afirmação – e, portanto, a conseqüente sensação de potência – num desejo que pode ser, inclusive, o de aniquilamento.³⁴⁰

“Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro (...) – ele não nega com isso ‘a existência’, antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho esse desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...”³⁴¹

Aquilo que os filósofos entendem e denominam como ‘virtude’, não passa, na verdade, das condições mais naturais ao exercício da vontade de potência, no seu

³³⁹ Segundo Schopenhauer, o corpo é a expressão mais imediata da vontade a que o sujeito do conhecimento teria acesso. Cf. MV.R. Livro II, § 18, p. 157.

³⁴⁰ Como vimos no capítulo anterior, do ponto de vista do exercício da vontade de potência, *prazer* e *desprazer* não são um critério. Para a vontade de potência, interessa apenas o exercício de potência. É por isso que Nietzsche cita o exemplo paradigmático do protoplasma que, movido pela vontade de potência, divide-se em dois. Cf. F.P. XII, 1 (118).

Desse modo, o filósofo afirma: “Aquele que sente o sofrimento como um argumento contra a vida me parece superficial, incluindo nossos pessimistas; assim também aquele que vê no bem-estar uma finalidade.” (F.P. XII, 1 (161)) Em Nietzsche, nem o mal (negado), nem o bem (almejado) podem servir de argumento contra ou à favor da vida, na medida em que esta se coloca *para além de bem e mal*. Num outro fragmento de 1888, Nietzsche afirma: “o fato de atribuir uma importância excessiva (...) ao *sofrimento* de uma maneira geral: cada *exagero* semelhante de um *único* ponto de vista é em si um sinal de morbidez. O mesmo com a preponderância do *Não* sobre o *Sim!*” (F.P. XIII, 11 (228))

³⁴¹ “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!”. G.M. III §7.

caso: “as condições mais próprias e mais naturais de sua existência *melhor*, de sua fecundidade *mais bela*.”³⁴²

Por meio da humildade, da pobreza e sobretudo da castidade – essas “as três palavras de pompa do ideal ascético”³⁴³ – a busca do filósofo, segundo Nietzsche, não é por virtude ou santidade, mas por aquilo que lhe é “mais indispensável”:

“estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal se torna mais espiritual e recebe asas; paz em todos os subterrâneos; todos os cães bem amarrados à corrente; (...)”

É interessante notarmos que, se por um lado, ao procurar um sentido para o ideal ascético, no caso do filósofo, Nietzsche eleja Schopenhauer como exemplo típico; por outro, em diversos momentos de sua caracterização de tal ideal, e sobretudo nesta passagem acima citada, a impressão que o autor da *Genealogia* nos deixa é a de tratar-se dele próprio. Afinal, quem, ao longo de toda sua obra, sob diferentes pontos de vista, manteve sempre presente um mesmo halo, no âmbito do qual, elementos como a liberdade do espírito de alternar perspectivas; imagens como a da dança, do salto e do vôo; paisagens e atmosferas como a das alturas, e do ar seco, limpo, gelado se fizeram presentes? Quem, senão o próprio Nietzsche, afirma, em *Ecce Homo*, narrativa de *como alguém se torna o que é*³⁴⁴:

“- Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar *forte*. (...) O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si! – filosofia, tal

³⁴² G.M. III §8

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Tradução do subtítulo desta obra segundo Paulo César de Souza.

como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora baniu.”³⁴⁵

Quem, senão Nietzsche, ainda no *Ecce Homo*, ao tratar da relação entre lugar, clima, e sentimento de potência, afirma:

“Pense-se nos lugares em que há ou houve homens ricos de espírito, em que engenho, refinamento, malícia, são parte da felicidade, onde o gênio quase que necessariamente sentiu-se em casa: todos possuem um ar magnificamente seco. Paris, a Provença, Florença, Jerusalém, Atenas – esses nomes provam algo: o gênio é *condicionado* pelo ar seco, pelo céu puro”³⁴⁶?

e que, ao longo de sua vida, forçado pela doença a aprender a “ler [em si mesmo] os influxos de origem climática e meteorológica, como em um instrumento muito sensível e confiável”³⁴⁷ e, a partir disso, a buscar os lugares nos quais encontrasse justamente “as condições mais próprias e mais naturais de sua existência *melhor*, de sua fecundidade *mais bela*”³⁴⁸?

Não é nossa intenção traçarmos um paralelo entre vida e obra no caso do filósofo para o qual, a nosso ver, o *niilismo* constituiu a grande questão. Apenas queremos chamar a atenção para este aparentemente estranho encontro entre duas perspectivas supostamente tão distantes como o são a caracterização do ideal ascético,

³⁴⁵ E.H. Prólogo, §3, tradução de Paulo César de Souza

³⁴⁶ E.H., “Porque sou tão inteligente”, §2.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Como afirma no §8 da terceira dissertação da *Genealogia*, ao considerar o filósofo como *tipo*.

na terceira dissertação da *Genealogia da moral*; e a intenção do filósofo, corporificada numa obra específica, de dizer quem ele é.³⁴⁹

O que queremos, neste ponto, é apenas questionar até que ponto o próprio Nietzsche não se inclui na caracterização, muitas vezes depreciativa, de que faz do filósofo, ao investigar a vinculação deste com o ideal ascético. Se no filósofo, como *tipo*, em alguma medida, o ideal ascético será encontrado; Nietzsche, como filósofo, também, em alguma medida, terá de trazer em si esse ideal.

Ao indicá-lo, não se trata de derrubar as fronteiras entre a vida e a obra do filósofo; mas de ampliar as fronteiras semânticas alcançadas por meio da interpretação, de tal forma que um mesmo objeto possa ser desdobrado e multiplicado. Da mais terrível ausência de sentido, decretada pelo niilista, Nietzsche procura chegar aos sentidos múltiplos.

É por isso que, se apresenta Schopenhauer como exemplo típico do filósofo que “rende homenagem ao ideal ascético”³⁵⁰, isso não significa que todo filósofo o faça pelos mesmos motivos, movido pela mesma vontade que moveu Schopenhauer. Mais uma vez, o duplo ponto de vista - característico de uma filosofia como a de Nietzsche, que se pretende num registro outro que o da tradição, pautada pela “vontade de verdade” - é aqui pressuposto³⁵¹.

Uma vez que não há uma explicação única a que se pudesse chegar, não só para o ideal ascético, mas para qualquer “fenômeno”; mas, pelo contrário, diferentes interpretações, dentre as quais aquela que Nietzsche apresenta na dissertação aqui analisada, é apenas uma possibilidade; da mesma forma, seria contraditório esperar que houvesse apenas um sentido para o ideal ora interpretado. Noutras palavras, tratando-se da filosofia de Nietzsche, nada – e, portanto, também o ideal ascético – é “bom” ou

³⁴⁹ Cf. E.H. Prólogo §1.

³⁵⁰ Cf. G.M. III §5.

³⁵¹ Sobre o duplo ponto de vista, na filosofia de Nietzsche, cf. capítulo I, notas nº 82 e 87.

“mau” em-si. Cada fenômeno se desdobra em diferentes aspectos, positivos ou negativos, de acordo com os impulsos em voga, e a vontade em questão. É desse modo que o filósofo, em relação a um dos aspectos do ideal ascético, já afirmava em *Assim falava Zaratustra*: “A castidade, em alguns, é uma virtude, mas, em muitos, é quase um vício.”³⁵²

Todo filósofo, e, portanto, o próprio Nietzsche, buscará, segundo a caracterização presente na *Genealogia*, o ideal ascético como meio para encontrar as condições mais favoráveis ao florescimento de sua própria filosofia. E é também nisso que consiste uma outra inovação da vertente interpretativo-genealógica: o filósofo, longe de arrogar-se qualquer imparcialidade, coloca-se no interior daquilo que, por meio dele, se faz obra. Também ele é mais um caso, uma expressão de uma vontade sempre em busca do aumento de potência.

É assim que o filósofo de Sils-Maria, que, no início se referia aos “filósofos”, em terceira pessoa, subitamente afirma:

“ – pois nós, filósofos, necessitamos descanso de *uma* coisa sobretudo: do ‘hoje’. Nós veneramos o que é tranqüilo, frio, nobre, passado, distante, tudo aquilo em vista do qual a alma não tem de se defender e se encerrar – algo com que se pode falar sem elevar a voz.”³⁵³

Expressão de um desejo por potência, o ascetismo pode ser tanto a expressão de uma vontade que parte da força, quanto da fraqueza. No primeiro caso, o filósofo o

³⁵² Z.A. I, “Da castidade”

³⁵³ G.M. III §8. Em relação ao *ideal ascético*, a nosso ver, o posicionamento que Nietzsche toma é semelhante àquele a partir do qual ele se coloca em relação à *modernidade*. Se, por um lado, sua filosofia é uma dura crítica à *modernidade* – notadamente à “vontade de verdade” característica do espírito moderno; por outro, isso não significa que o próprio Nietzsche também não reconheça essa modernidade em si mesmo, em sua filosofia, e nas questões diante das quais ela se coloca. Sobre esse tema, cf. capítulo I, tópico: “Crítico da modernidade, e também moderno”

busca não por uma incapacidade e repulsa em relação aos próprios instintos, à sensualidade e ao desejo; mas por uma tamanha coordenação de impulsos capaz de colocar-se um único alvo. Quanto a este aspecto, Nietzsche compara o filósofo ao atleta, o qual se abstém do sexo não “por um escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos”, mas por um desejo de concentrar todas as suas forças num único “instinto dominante.”³⁵⁴

Mas há também um outro caso, para Nietzsche o mais comum³⁵⁵, que é do filósofo que busca, no ascetismo, o refúgio para sua própria indisposição e incapacidade frente à crueldade de uma vida que, não fosse a justificativa fornecida pelo ideal ascético, teriam de enfrentar.

No primeiro caso, o que move o filósofo é um desejo de aumento; no segundo, o temor de uma diminuição. E é nessa medida que o ideal ascético, em sua dupla caracterização, se vincula, por um lado, ao niilismo da força; e, por outro, ao niilismo da fraqueza, cujas conseqüências são as mais devastadoras.³⁵⁶

O sacerdote ascético

Este é o caso do sacerdote ascético, que, por isso mesmo – mais do que o artista e o filósofo -, constitui, para Nietzsche, o núcleo do problema investigado na terceira dissertação da *Genealogia da moral*.

³⁵⁴ G.M. III §8

³⁵⁵ Cf. Z.A. I, “Da castidade”

³⁵⁶ Seja como for, o que Nietzsche procura mostrar, nesse ponto de sua caracterização do ascetismo como um ideal, é que, por meio dele o que se opera não é - como em geral acreditam os ascetas, e como acreditou Schopenhauer - a renúncia da vontade, mas de “uma dura e serena renúncia **feita com a melhor vontade**”(G.M. III §9. Grifo nosso)

A vontade não é, portanto, aquilo que é excluído e negado por esse ideal; mas, pelo contrário, trata-se daquilo que o move.

O pensamento, acerca do qual se combate aqui, é a *valoração* de nossa vida por parte do padre ascético: ela (justamente com aquilo de que ela faz parte, ‘natureza’, ‘mundo’, a esfera inteira do vir-a-ser e da transitoriedade) é posta por eles em referência a uma existência inteiramente outra, com a qual ela está em uma relação de oposição e exclusão, *a não ser que* eventualmente se volte contra si própria, *negue a si mesma*: neste caso, no caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para aquela outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que por fim é preciso desandar(...)”³⁵⁷

Se, para Nietzsche, o niilismo, enquanto “perigo dos perigos” é a “consequência dos valores até aqui existentes”³⁵⁸; tal valoração, por meio da qual a vida é desvalorizada, na medida em que “posta em referência a uma existência inteiramente outra”, não é senão aquela feita sobretudo pelo sacerdote ascético - e por todo filósofo que, em alguma medida se vincula a esse ideal, pelos mesmos motivos que o sacerdote o criou.

E, do mesmo modo que pergunta, em relação ao niilismo, “de onde vem o mais sinistro dos hóspedes?”³⁵⁹, Nietzsche o fará em relação a este ideal que, no caso de “nossa existência terrestre”, moveu-se por valores niilistas a tal ponto que “induziria talvez à conclusão de que a terra é propriamente a *estrela ascética*, um rincão de criaturas descontentes, presunçosas e repugnantes, que de um profundo fastio por si, pela terra, por toda a vida, não se desvencilharam nunca(...)”³⁶⁰

Longe de se colocar como uma investigação de tal ideal que visasse a revelar o seu sentido, a terceira dissertação da *Genealogia*, toma, como ponto de partida, o vazio semântico e existencial - que ela mesmo afirma ser a herança de uma história em que o sacerdote ascético se fez tão presente - e, com isso, pretende, a um só tempo,

³⁵⁷ G.M. III §11, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

³⁵⁸ F.P. XII, 2 (100), outono de 1885, outono de 1886

³⁵⁹ F.P. XII, 5(50) – outono 1886, verão 1887.

³⁶⁰ G.M. III §11

atribuir um sentido tanto ao ideal ascético, quanto ao niilismo que ele deixou em seu rastro. É como uma proposta semântica, como interpretação, que ela, ao mesmo tempo em que caracteriza o ideal ascético, o combate em suas consequências mais funestas.

Se o “verdadeiro mundo”, forjado e almejado pelo sacerdote ascético, “acabou se revelando uma fábula”³⁶¹, deixando o lugar agora vago, anteriormente ocupado pelos velhos ideais; a tarefa que Nietzsche se coloca é a de apontar uma outra saída, diferente daquela que tantos seduziu ao Nada.

É por essa vertente que o filósofo, em 1888, por ocasião da escrita de *Ecce Homo*, chegará a uma auto-compreensão de que seu “ofício” é o de “*derrubar ídolos*”³⁶². Se, por meio destes, “privou-se a realidade de seu valor, de seu sentido, de sua veracidade, no mesmo grau em que se *forjou* um mundo ideal(...)”, a intenção de Nietzsche é a de compor uma obra, apresentar um sentido no interior do qual a dualidade “verdade” e “mentira”, real e ilusório, coisa-em-si e fenômeno, vontade e representação, já não opere mais.

Para o filósofo do martelo, ao liquidar o “mundo verdadeiro”, liquida-se também o “aparente”³⁶³

Se à pergunta capital, *tem então a existência em geral um sentido?*, - a partir da qual o niilismo se bifurca em fraqueza e força -, a resposta dada pelo sacerdote ascético foi negativa; a tarefa que Nietzsche se coloca é a de chegar a uma resposta

³⁶¹ C.I., IV

³⁶² E.H. Prólogo, §2.

³⁶³ Cf. Ibid.

afirmativa, e, com isso, converter o “perigo dos perigos” numa “*divina maneira de pensar*”³⁶⁴

Para tanto, o filósofo sabe que terá de encontrar *um interesse da vida* até mesmo nessa persistente presença de uma espécie como a do sacerdote ascético ao longo de toda a história da humanidade.

“Tem de ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz essa espécie *hostil à vida* sempre crescer e prosperar outra vez – tem de ser até um *interesse da vida* mesma, que um tal tipo de autocontradição não se extinga. Pois uma vida ascética é uma autocontradição; aqui domina um ressentimento raro, o de um insaciado instinto e vontade de potência, que gostaria de se tornar senhor, não sobre algo na vida, mas sobre a própria vida, sobre suas mais profundas, mais fortes, mais básicas condições.”³⁶⁵

Diferente de Schopenhauer - que, segundo Nietzsche, ainda pensa a partir do velho ideal dualista entre “verdade” e “aparência”, “vontade” e “representação” – para o autor da *Genealogia*, tendo como ponto de partida uma mudança de perspectiva que, a um só tempo, derruba esses dois âmbitos do ideal, o grande problema já não se encontrará na contradição entre a vontade em-si mesma, e a pluralidade de seus fenômenos. Para o filósofo da vontade de potência, a grande questão será a de encontrar um sentido para algo que, do ponto de vista dessa mesma vontade de potência, deveria ser exceção, mas se mostrou como regra.

³⁶⁴ F.P. XIII, 9 (41). Neste fragmento, o filósofo afirma que “*o niilismo, como NEGAÇÃO de um mundo verdadeiro, de um ser, poderia se tornar uma divina maneira de pensar: - -*”
Numa perspectiva semelhante, a partir da qual a questão do *sentido* e do *valor* já se anunciavam como fundamentais, o filósofo afirmava, no período da escrita do terceiro livro de *A Gaia Ciência* “*Em que acredita você? - Nisto: que os pesos de todas as coisas precisam ser novamente determinados.*” (G.C., III, §269)

³⁶⁵ G.M. III §11, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

Se a vida é mesmo vontade de potência, como afirma o filósofo³⁶⁶, como se explica o fato de que justamente a potência constitua, no caso da humanidade, uma exceção ? Como se explica o fato de que a regra, no caso da *existência terrestre* tenha sido a de uma constante presença de um ideal que se volta contra a vida?³⁶⁷

O que a interpretação nietzschiana irá mostrar é que o caráter absurdo de uma contradição como a que se manifesta no caso do asceta – a da vida que se volta contra si mesma – é apenas aparente. Se considerado a partir dos critérios e valores que o próprio sacerdote – ou o filósofo, no caso de Schopenhauer – coloca, tal ideal realmente levaria aquele que parte de um critério e valores totalmente distintos, como é o caso na vontade de potência, a uma contradição insolúvel. Entretanto, quando são estes os critérios a partir dos quais se procura um significado para o ideal contra o qual eles se colocam, a contradição se dissolve.

Se, considerada psicologicamente, a posição do sacerdote ascético, poderia deixar uma sombra de dúvida quanto à vontade de potência nele atuante; fisiologicamente considerada, ela se mostra do modo mais claro.

Uma vez que vida e vontade, em Nietzsche, não existem separadamente, a não ser como palavras, o ideal de uma vontade que se volta contra vontade não seria senão o de uma vida que se volta contra a vida. E, se isso realmente ocorre pelos motivos que o sacerdote ascético defende, todas as diferentes perspectivas que

³⁶⁶ Cf. F.P. XII, 5 (71), Lenzer-Heide.

³⁶⁷ No §11 da terceira dissertação ora analisada, Nietzsche argumenta que, vista de longe, nossa existência terrestre induziria talvez à conclusão de que a terra é propriamente a *estrela ascética(...)*. No §14 da mesma obra, o filósofo afirmará não ser possível contestar a “normalidade” da condição doentia do homem, de modo que “os casos raros de pujança da alma e do corpo” seriam exceções. Tratando da desvalorização da vida, Nietzsche afirma: “um tal julgamento de valor é o ponto de interrogação *par excellence*, o enigma propriamente dito que o animal ‘homem’ coloca para o filósofo -” F.P. XIII 11 (227) outono de 1887, março de 1888.

Nietzsche toma para abordar o difícil problema do niilismo se mostrariam inúteis e cairiam por terra no mesmo instante. Por isso o filósofo afirma a necessidade de encontrar a vida até mesmo nesse desejo que contra a vida se volta.

O que o filósofo irá mostrar é que esse aparente instinto que se volta contra a vida é, na verdade, “o instinto de cura e proteção” de um tipo de vida específico, a saber, aquela que degenera e, portanto, “busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” da maneira que lhe resta fazê-lo³⁶⁸. Fisiologicamente exausto e, portanto, degenerado, ao sacerdote ascético, tipicamente *fraco*, incapaz de compor um sentido no presente de uma vida que se decompõe, só restará projetar tal sentido em um além e num futuro. Desse modo, depreciando a vida que lhe é dada, em favor de uma outra vida, o que ele faz não é negar a vida, mas conservar a *sua* vida, por meio de uma manobra extrema da própria vontade.

É por isso que Nietzsche concluirá que

“este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida... (...) O Não que ele diz à vida traz à luz, como que por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz viver...”³⁶⁹

Tendo diante de si uma existência e um mundo que lhe parecem sem sentido, - não devido à constituição da existência e do mundo, mas à sua própria constituição fisiológica - o sacerdote ascético, entretanto, ao contrário da grande maioria dos homens, todos “fisiologicamente desgraçados e carcomidos”³⁷⁰, é dotado de uma

³⁶⁸ Cf. G.M. III §13, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

³⁶⁹ G.M. III §13.

³⁷⁰ G.M. III §14.

potência capaz de atribuir um sentido ao sofrimento e à degeneração, colocando-se, com isso, acima dos outros homens.³⁷¹ É por esse motivo que, segundo Nietzsche, somente ele será capaz cumprir “sua descomunal missão histórica”³⁷², a saber, a de, destacando-se do interior do próprio rebanho doente, exercer uma “*dominação sobre os que sofrem*”³⁷³

“Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado desde o fundamento aos doentes e enjeitados, para entendê-los – para se entender com eles”; mas, diferente destes, “tem também de ser forte, mais senhor ainda sobre si do que sobre os outros, ileso, em especial em sua vontade de potência, para ter a confiança e o medo dos doentes, para poder ser para eles amparo, resistência, esteio, coação, mestre de disciplina, tirano, Deus.”³⁷⁴

Ao depreciar a vida que, para o fraco, é sinônimo de sofrimento, o sacerdote simultaneamente aponta em direção a um sentido e felicidade localizados para além da vida, e, com isso, possibilita que a vida do tipo fraco perdure. Se, até então, para o sofrimento que o atingia, o fraco não encontrava qualquer explicação; por meio do ideal ascético, encarnado na figura do sacerdote, tal sofrimento se torna justificável, e, com isso, mais suportável. É por isso que, no entender de Nietzsche, o sacerdote não pode ser considerado propriamente um médico, uma vez que sua prática não tem em vistas a cura, mas o “consolo”.³⁷⁵

³⁷¹ Como afirma ONATE, “Entre eu e si”, “No diagnóstico nietzschiano, cada configuração humana, mesmo em suas atitudes extremas de resignação e de entrega, anseia pela preponderância em relação às demais criaturas. O autor se vale do texto bíblico para exprimir sua concepção: ‘Lucas 18, 14 corrigido – Quem se rebaixa quer tornar-se elevado’ (H.H, I, §87)”

³⁷² G.M. III §15, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

³⁷³ G.M. III §15, tradução de Paulo César de Souza.

³⁷⁴ G.M. III §15, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

³⁷⁵ Cf. G.M. III §17.

É ele quem oferece a resposta ao lamento de “toda ovelha doente”: “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”, dizendo: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém.”³⁷⁶

Por meio daquilo que Nietzsche considera uma admirável mudança na direção do ressentimento³⁷⁷, o sacerdote ascético, a um só tempo, faz com que a vontade do fraco, ainda que mínima, encontre uma justificação, e com isso, perdue; e, além disso, tem a sua própria potência exercida, uma vez que, tendo-a exercido em relação a si mesmo, agora a coloca em relação a todo um rebanho do qual se torna o pastor.

Doente, mas ao mesmo tempo potente a ponto de se colocar como “salvador”, o sacerdote ascético forneceu um alívio para “a funda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza dos fisiologicamente travados.”³⁷⁸; uma solução – como, segundo Nietzsche, é o caso em toda religião – no combate à exaustão e à gravidade epidêmicas.

Segundo Nietzsche, duas seriam as formas pelas quais o sacerdote ascético combateria o sentimento de desprazer. Em primeiro lugar, por meio do que Nietzsche denomina “amortecimento geral do sentimento de vida”³⁷⁹, algo que já pressuporia, mesmo no caso do fraco, uma certa dose de força, uma vez que envolve, em alguma medida, uma auto-superação, um “estoicismo intelectual”.³⁸⁰ Por essa via, os antídotos fornecidos pelo sacerdote seriam a imobilidade, a hibernação no nada, no vazio, por meio dos quais a redenção é alcançada a partir de uma “quietude total”³⁸¹ da vontade. Neste caso, o “desprazer dominante é combatido através de meios que reduzem ao nível

³⁷⁶ G.M. III §15

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ G.M. III §17.

³⁷⁹ G.M. III §19.

³⁸⁰ G.M. III §18.

³⁸¹ G.M. III §17.

mais baixo o sentimento vital.”³⁸² Esta seria, segundo Nietzsche, a concepção encontrada em toda a Índia, e, portanto, tanto no hinduísmo, quanto no budismo.

Em segundo lugar, tendo em vista a dificuldade que a primeira forma de antídoto contra o desprazer apresentaria para grande parte dos sofredores, incapazes de exercerem tamanho auto-domínio³⁸³, o sacerdote ascético apresentaria a via da “atividade maquinal” e do “amor ao próximo”.³⁸⁴

Por meio de uma sequência praticamente ininterrupta de afazeres – daquilo que Nietzsche ironicamente denomina “a bênção do trabalho” – a atenção do sofredor seria desviada do sofrimento e, com isso, também seria aliviada. Associada a esta, o sacerdote prescreveria, segundo Nietzsche, uma outra forma de alívio que, além de causar um efeito benéfico naquele que a exerce – naquele que ama –; ainda traria a vantagem de um fortalecimento do tipo, a partir do fortalecimento dos vínculos que formariam o rebanho.

Por meio dessa detalhada caracterização do ideal ascético - desdobrada sob a forma de uma interpretação de apenas um aforismo, no qual todas essas idéias estariam condensadas - Nietzsche pretende mostrar o que tal ideal significou. Desse modo, não se trata apenas de atacar o ideal ascético, através de seu tipo, seja filosófico ou fisiopsicológico; mas trazer à tona tanto o fundo problemático, quanto as vantagens desse ideal. Afinal, não devemos nos esquecer de que a “objetividade”, como Nietzsche a entende na própria *Genealogia*, não consiste na “observação desinteressada” (um

³⁸² Ibid.

³⁸³ Num fragmento do inverno de 1887, Nietzsche já diferenciava o budismo do cristianismo, quanto ao grau de disciplina ascético-espiritual exigido pelo primeiro, que pressuporia um estágio de desenvolvimento cultural muito mais adiantados no primeiro do que no segundo. Cf. F.P. XII, 10 (157); cf. também F.P. XII, 10 (190) – inverno de 1887, e XIII, 14 (91) – início de 1888.

³⁸⁴ Cf. G.M. III §18.

absurdo sem sentido), mas [na] faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor.”³⁸⁵

Ora, mas o que significa “ter seu pró e seu contra *sob controle*” – podendo deles dispor - senão engendrará-los a partir de diferentes perspectivas, no corpo de uma mesma interpretação?

Se não deixa de reconhecer o mérito do sacerdote ascético - “por tudo o que ele viu, buscou e achou”³⁸⁶, a partir da perspectiva de um ideal, e, portanto, de uma interpretação da existência, que o próprio sacerdote se colocou – isto não deixa de ser a reverberação mais coerente de um auto-reconhecimento do próprio filósofo que pretenderia inaugurar uma outra via interpretativa, no interior da qual a interpretação fosse consciente e voluntariamente pressuposta.

O autor de uma *Genealogia*, no âmbito da qual o ideal ascético revela seus aspectos problemáticos, também é aquele que reconhece, “nas inversões das perspectivas e valorações costumeiras”³⁸⁷, a contribuição do sacerdote ascético quanto à constituição da sutileza do espírito, à habilidade do intelecto, somente a partir das quais toda ciência futura, toda “objetividade”, e portanto, a própria composição de uma genealogia, foram possíveis.

Se, para Nietzsche, todo conhecimento é sempre perspectivo, não se pode negar o fato de que o sacerdote ascético imprimiu a *sua* perspectiva do modo mais resoluto. Uma vez que o fraco, ao contrário do cavalheiro-aristocrata, o tipo forte, não encontrava os sinais de potência em seu próprio corpo, ele teve de buscá-la num âmbito mais sutil, por meio de uma manobra genial, segundo a qual a impotência fátual pudesse se converter numa potência factícia. É desse modo que, segundo Nietzsche, coube ao

³⁸⁵ G.M. III §12.

³⁸⁶ G.M. III §17.

³⁸⁷ Ibid.

fraco, e não ao forte, o trabalho e aprimoramento do espírito. É por isso que, ainda que perigosamente niilista, o sentido que o fraco, sobretudo na figura do sacerdote, traz para a vida foi, segundo Nietzsche, o que fez do homem um animal mais profundo e interessante.

“(...) a cura radical – o *nada* (ou Deus – o anseio da *unio mystica* com Deus é o anseio budista pelo Nada, pelo Nirvana – e nada mais!) Com os sacerdotes *tudo* se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença – mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana(...)”

- na medida em que, como vimos, se afirma por meio de uma auto-negação -

(...)a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se *má* – e estas são as duas formas fundamentais da superioridade até agora tida pelo homem sobre as outras bestas!...”³⁸⁸

E acrescenta, no §7: “A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram.”³⁸⁹

³⁸⁸ G.M. I §6

³⁸⁹ Como exemplo dessa potência do espírito, Nietzsche cita a inversão dos valores aristocráticos operada pelos judeus, a qual, aliás, constitui o principal alvo da Genealogia, sobretudo das duas primeiras dissertações, nas quais a “rebelião escrava da moral” se desdobra, por um lado, (na primeira dissertação), numa inversão que origina uma nova forma de valorar; e, por outro, (na segunda dissertação) numa consciência que surge como produto o mais refinado dessa valoração feita pelos fracos.

Também não devemos nos esquecer do importante §354 da *Gaia Ciência* – “Do ‘gênio da espécie’”- no qual Nietzsche, investigando como se teria dado o surgimento da consciência, no homem, argumenta que esta só teria se desenvolvido, devido a uma “necessidade de comunicação”, e, portanto, apenas na medida em que o homem se tornava um “animal social”. Para o filósofo, consciência e linguagem seriam o duplo aspecto de uma mesma necessidade que recaiu sobre o homem não naquilo que ele traz de individual, “mas antes [naquilo] que nele é natureza de comunidade e de rebanho”.

Após enumerar alguns dos inúmeros aspectos da vida que o ideal ascético corrompeu, Nietzsche dimensiona sua abrangência, e conclui que todo o sentido que até agora houve sobre a terra proveio desse ideal. Mais do que a interpretação dominante, tal ideal teria uma tão monstruosa potência, a ponto de ser, como Nietzsche o supõe, a única interpretação efetivamente atuante na existência humana.

Embora, do ponto de vista de sua maior ou menor vinculação a um niilismo da força ou da fraqueza, Nietzsche tenha ressaltado a importância de, ao invés de simplesmente atacar a moral, questionar de *qual* moral se trata³⁹⁰; da perspectiva ora adotada, no desfecho da terceira dissertação da *Genealogia*, a moral, em última instância –assim como o conhecimento –, considerada como aquela que efetivamente se fez presente na história da humanidade, não seria senão a moral dos fracos. Do mesmo modo, todo o ideal que até então teria existido se resumiria àquele forjado *pelo e para* o tipo fraco: o ideal ascético, cujo *alvo* seria

“universal o bastante para que todos os demais interesses da existência humana, medidos a ele, apareçam mesquinhos e estreitos; ele interpreta tempos, povos, homens, inexoravelmente em direção a esse alvo único, não deixa valer nenhuma outra interpretação, nenhum outro alvo, reprová, renega, afirma, confirma somente no sentido de *sua* interpretação (-houve alguma vez um sistema de interpretação mais pensado até o fim?)”³⁹¹

Se o ideal ascético exprime determinada configuração fisiológica e, portanto, volitiva, o que Nietzsche questiona é se haveria “uma vontade adversária, em que se

Não é difícil entender, porque, desse modo, o conhecimento, segundo o filósofo, jamais poderia ser algo desinteressado, uma vez que todo conhecimento que há e houve seria, desde a origem, a resposta a uma necessidade.

³⁹⁰ Quanto à diferença entre a moral do *fraco* e a do *forte*, cf. Capítulo I.

³⁹¹ G.M. III §23, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

exprimiria um *ideal adversário*”; se ele é um sistema de interpretação tão bem pensado, “onde está o *reverso* desse sistema fechado de vontade, alvo e interpretação?”³⁹²

Valendo-se de um suposto questionamento que traria à campo o também suposto antagonista do ideal ascético, Nietzsche está ciente de qual será esse antagonista que virá a se apresentar, e, dessa maneira, prepara-lhe uma cilada.

Uma vez que as respostas a todas essas perguntas levariam quase que naturalmente a se pensar na ciência – a qual supostamente se colocaria para além de toda forma de crença: “sem Deus, sem além e sem virtudes negadoras”³⁹³ – o que Nietzsche irá argumentar é que, inclusive a ciência estaria presente no conjunto da resposta dada por ele à pergunta pelo significado do ideal ascético: não como antagonista, mas como a mais refinada expressão desse ideal.

Para Nietzsche, da mesma maneira que o ideal ascético se pretende a interpretação única e última; também a ciência, cujo pressuposto é uma idêntica crença na verdade, renunciaria, com isso, à diversidade das interpretações.³⁹⁴

Da perspectiva dos *valores*, ciência e ideal ascético se aproximariam, tendo em vista uma idêntica crença no - e, portanto, no caráter inquestionável do – valor da “verdade”.

Da perspectiva fisiológica, em ambos, o que haveria seria o mesmo “empobrecimento da vida (...) como pressuposto”³⁹⁵. O cientista, assim como o sacerdote, buscariam o exercício de sua potência “[nas] emoções tornadas frias, o tempo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a seriedade expressa nos rostos e gestos (a

³⁹² Ibid.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Cf. G.M. III §24.

³⁹⁵ G.M. III § 25, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

seriedade, esse sinal inconfundível do metabolismo mais laborioso, da vida que luta, que trabalha mais pesado)”,³⁹⁶

Em última instância, tanto em uma, como em outro, o homem se encaminharia “para o ‘perfurante sentimento de seu nada’”,³⁹⁷

Seja como *desprezo*, ou como o decorrente sentimento de *compaixão* pelo homem, ciência e ideal ascético, ou, numa palavra, o ideal ascético, significaram, - para o filósofo que se coloca diante do terrível problema da ausência de sentido, do triste juízo de que tudo teria sido “em vão”³⁹⁸ – o maior dos perigos, a mais fatal dentre as fatalidades: a última, e monstruosa, vontade do homem, “sua vontade do nada, o niilismo.”³⁹⁹

Por meio de sua própria interpretação, tanto do que seria o niilismo, quanto o ideal ascético, o dilema que Nietzsche se coloca não é, de fato, pequeno. Se, por um lado, mostra que, apesar de seu fundamento - fisiológico, instintivo, volitivo – “doentio”, o ideal ascético foi o único sentido que o homem foi capaz de colocar para si;

³⁹⁶ Ibid. É por esse motivo, dada a essa identidade radical entre o ideal ascético e ideal de “verdade” no qual se fundamenta a ciência, que Nietzsche indicará, no §25, que seria a *arte*, e não a ciência, que se contraporaria ao ideal ascético, uma vez que nela “precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de engano* tem a boa consciência do seu lado”. E não é mera coincidência que Platão, para Nietzsche o maior representante do ideal que já houve, também tenha sido “o maior inimigo da arte que a Europa até hoje produziu.” (G.M. III §25)

³⁹⁷ Ibid. Segundo Nietzsche, do mesmo modo que o sacerdote ascético exerce sua potência e anestesia o sofredor por meio de um auto-desprezo que este para a ter para consigo; o homem da ciência “tende hoje a dissuadir o homem do apreço que teve até agora por si, como se este nada mais tivesse sido do que uma bizarra vaidade.” (G.M. III §25) Citando o exemplo de Copérnico, o que o filósofo pretende mostrar é o quanto a ciência, em nome de sua crença na veracidade, vem afastando o homem de seu centro não apenas semântico, mas também existencial, na medida em que, a cada nova descoberta, desferiria um novo golpe, no longo ato do assassinato de Deus. Sobre *a morte de Deus*, cf. o capítulo I.

³⁹⁸ Em G.M. III, §26, Nietzsche afirma: “Há apenas neve, a vida emudeceu; as últimas gralhas que se fazem ouvir dizem: ‘Para que?’, ‘Em vão’, ‘Nada’ – nada mais cresce ou medra(...)”

³⁹⁹ G.M. III §14

por outro, não deixa de concluir que o desfecho a que tal ideal inevitavelmente conduz é o do mais perigoso dentre todos os perigos.

Uma vez que, segundo o filósofo, descontado o ideal ascético, “o homem, o *animal* homem, não teve, até agora, nenhum sentido”⁴⁰⁰; mas o sentido que este ideal trouxe se mostrou incapaz de superar o Nada por ele mesmo colocado, o Vazio semântico-existencial – prático assim como teórico, diz o filósofo no fragmento de Lenzer-Heide -; o desafio de Nietzsche será o de propor uma outra interpretação, criar um outro sentido, que consiga ultrapassar o abismo deixado por esse mesmo ideal⁴⁰¹, enfim, pelo niilismo, entendido como “perigo dos perigos”, como “vontade de Nada”.

Se, por meio do ideal ascético – na perspectiva da *Genealogia da moral* – ou da interpretação moral – segundo o fragmento sobre o *niilismo europeu*⁴⁰² – o homem conseguiu se colocar diante de uma primeira forma de niilismo; o que a filosofia nietzschiana procura mostrar é que tal solução não foi, de modo algum, definitiva. Pelo contrário, é ela mesma quem traz, em seu bojo, um niilismo ainda mais aterrador. Se “o descomunal vazio parecia preenchido” e, com isso, “a porta se fechava a todo niilismo suicida”⁴⁰³; o que a obra de Nietzsche talvez procure mostrar, acima de tudo, é que, no período em que o filósofo escreve, e no qual todas essas questões vem à tona, essa porta talvez esteja mais vulnerável e aberta do que nunca.

“O niilismo bate à porta: de onde vem o mais sinistro dos hóspedes?”⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ G.M. III §28, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

⁴⁰¹ Que, como vimos, para Nietzsche, se encontra tanto na crença num Deus e num Além, a partir da qual se descrê da terra e do homem; quanto na ciência, por meio da qual Deus é morto.

⁴⁰² Como mostramos no Cap. II.

⁴⁰³ G.M. III §28, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

⁴⁰⁴ F.P. XII, 5 (50)

IV

NILISMO CRIADOR

“La vérité, c’est une agonie qui n’en finit pas. La vérité de ce monde c’est la mort. Il faut choisir, mourir ou mentir. Je n’ai jamais me tuer moi.” (Louis-Ferdinand Céline)⁴⁰⁵

Fundamentalmente niilista, o ideal ascético, em primeiro lugar, parte de uma desvalorização da experiência e do mundo; e, em segundo, encaminha a uma forma de

⁴⁰⁵ CÉLINE, *Voyage au bout de la nuit*, Gallimard, 1972, p.200.

niilismo ainda mais avassaladora. Segundo Nietzsche, essa segunda forma se colocaria como um “novo problema”: o do valor da verdade.

“Desde o instante em que a crença no Deus do Ideal ascético é negada, *há também um novo problema: o do valor da verdade. (...) o valor da verdade deve alguma vez, experimentalmente, ser posto em questão...*”⁴⁰⁶

Uma vez que, como vimos, até mesmo o ideal de veracidade se revelou fabuloso⁴⁰⁷, e que toda a crença nele apenas conduziu a um impasse sem precedentes - o de uma vontade que se nega -, para Nietzsche, o que passa a ser questionado já não pode ser o caráter verídico ou não da experiência, do mundo e da existência; mas em que medida a verdade, como critério, é algo favorável à vida e, portanto, desejável pelo homem.

Por isso não é intenção de Nietzsche a de decifrar o significado oculto das coisas, do mundo; mas, uma vez que tudo aquilo que até então apareceu como explicação foi, de acordo com o filósofo, na verdade, uma composição de sentidos a partir de determinada composição volitivo-fisiológica, ao filósofo interessa criar novos sentidos no âmbito dos quais o pressuposto mesmo da criação esteja dado.

Se a vontade de potência, manifestada como impulso ao conhecimento, como “vontade de verdade” significou, em última instância, a mais niilista vontade de Nada; a saída, proposta pelo filósofo, estaria numa radical mudança de ponto de vista:

⁴⁰⁶ G.M. III §24, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

⁴⁰⁷ Como vimos, seja como um *Crepúsculo dos Ídolos*, seja como o evento da *morte de Deus*, o significado que Nietzsche propõe é o mesmo: o de uma falência dos ideais, e, portanto, de qualquer possibilidade de sentido transcendente. Deus, ser, verdade, unidade, seja qual for o nome que se dê a ele, é sempre o mesmo lugar, o de um sentido supra-sensível que, sob a forma de um niilismo o mais perigoso, vem abaixo. Cf. capítulo I, *A pergunta pelo sentido e valor da existência*.

“O fato de determinar entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’ (...) é por natureza diferente do ato criador de *colocar*, de formar, de estruturar, superar, dominar, *querer*, tal como ele se localiza na essência da *filosofia*. INTRODUZIR UM SENTIDO - ”

Em primeiro lugar, com o advento da *morte de Deus*, e a consequente derrocada do sentido moral, de toda a interpretação da existência realizada pelo sacerdote ascético, a saída que Nietzsche propõe não pode ser a de uma suposta negação da vontade, uma vez que esta se revelou como mais uma faceta, como a última cartada - fatídica, por sinal - da própria vontade num jogo de afirmação da potência.

Uma vez que o niilismo ao qual, seja a interpretação moral da existência⁴⁰⁸, ou o ideal ascético⁴⁰⁹ nos conduziu foi aquele que culminou numa negação da vontade, incapaz de ser superada tanto por ele quanto por ela, o que a filosofia de Nietzsche nos mostra é que, diante desse impasse, talvez a única saída – ao menos, a que Nietzsche supostamente propôs, como é nossa suposição – seria a de, ao invés de decretar a negação da vontade como desfecho irremediável; partir de uma outra interpretação, no interior da qual a vontade possa ser afirmada.

Se, como o filósofo entende, ao tratar das conseqüências do ideal ascético, ou da interpretação moral, a culminância da interpretação que tem a “verdade” como valor fundamental seria não a ausência de vontade, como esta própria interpretação supõe; mas a vontade de uma ausência - o nada como o último sentido que uma determinada espécie, um determinado *tipo*, é capaz de se colocar –, ultrapassar o niilismo consistiria, em alguma medida, na assunção dessa vontade, até mesmo onde ela se supõe aniquilada.

⁴⁰⁸ Considerada do ponto de vista da caracterização do *niilismo europeu*, como aparece no manuscrito de Lenzer-Heide. Cf. capítulo II, *O niilismo europeu*

⁴⁰⁹ Considerado do ponto de vista da *Genealogia da moral*. Cf. capítulo III, *Niilismo e ideal ascético*.

Por meio da *genealogia*, Nietzsche pretende fazer com que a vontade se torne o pressuposto não apenas de uma obra, na medida em que esta se coloca como assumidamente interpretativa, mas de toda e qualquer interpretação.⁴¹⁰

Se, para Nietzsche, o niilismo, como afirma Kossovitch⁴¹¹, é o sintoma de uma “exaustão superlativa,(...) o índice da absoluta incapacidade de criar”, de “criar sentidos”⁴¹², a saída nietzschiana apontará, de alguma forma, para um caminho no qual a criação se torne possível. Uma vez que o niilista, como Nietzsche o supõe, é o resultado da incapacidade de “uma espécie humana (...) criar ficções”, escapar ao abismo do Nada, à ausência de sentido, envolverá, de algum modo, uma potência criativa, a qual, por sua vez, só será possível por meio de uma radical mudança de ponto de vista, a partir da qual possam ser reavaliadas a mentira e a verdade, e o valor desta, até então inquestionável, possa ser posto experimentalmente em questão.

Não podemos deixar de considerar que *Para a Genealogia da Moral* é a obra na qual o filósofo realiza tal experimento do modo mais consciente e acabado. Assim é que ele afirma, quanto ao ideal ascético, na terceira dissertação: “Não é o que esse ideal *efetuou* o que deve aqui ser posto à luz por mim; mas única e exclusivamente o que ele *significa*, o que ele deixa adivinhar(...)”⁴¹³

Trata-se, portanto, não de trazer à luz um sentido até então oculto, esclarecer, explicar; mas de questionar o que pode ser interpretado a partir de uma determinada pluralidade destituída de qualquer significado, até o momento em que este é produzido

⁴¹⁰ Nesse sentido, como vimos no capítulo anterior, é que Nietzsche tentará mostrar que até mesmo na negação da vontade restaria a última efetivação de uma vontade à beira da exaustão; que a vontade de nada não seria outra coisa que a forma mais acabada, e, portanto, extrema, da vontade de potência do tipo fraco.

⁴¹¹ KOSSOVITCH, p.113.

⁴¹² Ibid, p.114.

⁴¹³ G.M. III §23, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

por meio de uma composição. Se a explicação parte de algo, cujo significado oculto será revelado como produto final; a interpretação tem, no início, não mais do que uma infinidade de sintomas, os quais ela arranja de uma tal forma que, no final, o que surge é justamente aquilo que, do ponto de vista da explicação, já se encontrava como dado inicial. Totalmente distintas, enquanto uma procura averiguar o caráter mais ou menos verdadeiro de algo tomado, desde o princípio, como unidade; a outra procura, por meio de um exercício da vontade potência, de um esforço interpretativo, compor o disperso em uma unidade.

Se, segundo Nietzsche, faltaria aos filósofos, em geral, a honestidade de assumir seus pontos de vista não como “verdades”, mas interpretações⁴¹⁴, a saída nietzschiana, encontrada por meio do procedimento genealógico, seria a de assumir tal caráter interpretativo como pressuposto. Como afirma Nehamas:

“A genealogia revela as muito localizadas e muito interessadas origens de onde realmente provém os pontos de vista que – nós o esquecemos – são meros pontos de vista, mas que, ao contrário, tomamos como fatos.”⁴¹⁵

Para Nehamas, ao perspectivismo nietzschiano⁴¹⁶ “...parece subjazer precisamente o intento de se livrar da idéia de que o mundo possui uma feição prévia a,

⁴¹⁴ Cf. B.M. §5.

⁴¹⁵ NEHAMAS, p.57. O mesmo autor acrescenta haver uma peculiaridade na escrita nietzschiana, em relação à tradição filosófica, a saber, a de que “a variada e autoconsciente escritura de Nietzsche permite que o leitor avisado esteja sempre consciente de a quem deve atribuir a visão de mundo apresentada, a personalidade que nela se expressa e se constitui.”

⁴¹⁶ Para o filósofo, o perspectivismo decorreria do próprio caráter plural das vontades, cada uma ininterruptamente buscando exercer a sua potência. “[O mundo] é diversamente *interpretável*, ele não tem um sentido que lhe seja próximo, mas sentidos inúmeros – ‘perspectivismo’.” (F.P citado por Kossovitch p. 87) Cabe lembrar que, como não é nossa intenção abordar diretamente o *perspectivismo* - tema que, dada a sua complexidade e extensão, exigiria, no mínimo, uma outra dissertação – nos

ou independente da interpretação.”⁴¹⁷ Uma vez que “o mundo em-si-mesmo”⁴¹⁸ não possui qualquer feição, não é possível, portanto, representá-lo nem correta nem incorretamente.

Num “mundo de superfícies e de signos”⁴¹⁹, assim como o filósofo o entende, a própria idéia de um em-si, de uma “realidade”, de um significado oculto, passível de ser trazido à claridade já se mostra absurda.

Para Nietzsche, num mundo constituído na pluralidade, constantemente arranjada e rearranjada, de vontades de potência, não haveria possibilidade de se pensar em algo como “conhecimento”, a não ser como algo que só existe por meio de determinadas relações. Desse modo, para o filósofo, falar em um “conhecimento em-si” constituiria uma contradição dos termos.⁴²⁰ Nesse sentido, ele argumenta: “Há pois um sentido em si? Não é o sentido necessariamente sentido de relação e perspectivas mesmo? Todo sentido é vontade de potência.(...)”⁴²¹. Como afirma Nehamas⁴²²:

“o mundo aparente, pensa Nietzsche, não é um mundo que pareça e seja distinto da realidade, mas é simplesmente o mundo tal *como* se mostra a qualquer ser que necessite nele sobreviver, e que por isso deve recompô-lo seletivamente de acordo com seus próprios fins.

limitamos aqui a indicá-lo, quando ele for posto em relação ao conceito de *interpretação*, como é o caso nessa passagem. Para a finalidade a que nos propomos, é suficiente considerarmos o papel da *interpretação* no interior da obra de F. Nietzsche.

⁴¹⁷ NEHAMAS p. 66

⁴¹⁸ cf. *ibid.*

⁴¹⁹ G.C. §354, “Do gênio da espécie”

⁴²⁰ “‘Realidade absoluta’, ‘ser em si’, uma contradição.” F.P. XIII, 9 (62) outono de 1887.

⁴²¹ F.P. XII, 2 (77), outono de 1886, outono de 1887. Num manuscrito do outono de 1887, ele afirma: “Que as coisas possuem uma constituição em-si mesmas, totalmente à margem da interpretação (...) é uma hipótese completamente inútil. (...) Pressupõe que a interpretação [não seja essencial]; que uma coisa, livre de toda relação, continuará sendo uma coisa.” E, num outro fragmento do mesmo período, o filósofo afirma: “‘Realidade absoluta’, ‘ser em si’, uma contradição.” F.P. XIII, 9 (62) outono de 1887.

⁴²² NEHAMAS, p.67.

A realidade não é algo que se oculte por detrás das aparências, mas simplesmente a totalidade destas variadas recomposições”

Para Nietzsche, não há, pois, um fundamento para o mundo, mesmo que, como no caso de Schopenhauer ele seja um “sem-fundo”. Em Nietzsche, ao se voltar sobre o impasse niilista, mais do que a idéia de um supra-sensível, é a própria idéia de um fundamento que está sendo posta em questão.

É por isso que a interpretação está longe de se pretender como elucidação ou explicação de algo; mas como a criação de um sentido específico, em meio à multiplicidade de aspectos que viriam a constituir aquilo que consideramos como sendo uma unidade dada de antemão. Assim é que a *genealogia*, em última instância, como toda interpretação, é sempre um “ensaio”, um experimento, e uma “polêmica”. Ensaio, na medida em que não se pretende como algo definitivo; polêmica, porque sempre pressupõe, no ato mesmo de se colocar como interpretação, uma variedade de outras interpretações, em relação às quais dialoga e se reavalia, podendo, inclusive, admitir aquilo que, considerado do ponto de vista do princípio de identidade, constituiria uma contradição.

Desse modo, a compreensão de algo – por exemplo, do ideal ascético – à qual a genealogia e a interpretação conduzem, longe de simplificar e esclarecer – portanto, de tornar mais claro; pelo contrário, revela nuances, ambigüidades, sutilezas; desdobra, de algo aparentemente simples, a profusão do complexo.⁴²³

O paradoxo, do qual Nietzsche explorará as conseqüências, na tentativa de propor um caminho para a superação do niilismo, é que, se por um lado, todo sentido, todo conhecimento, implica numa redução e simplificação; por outro, por meio de tal

⁴²³“Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é ‘verdadeiro’. O que é efetivo, o que é verdadeiro, nem é um, nem é redutível a um” – afirma o filósofo num fragmento da primavera de 1888 (F.P. XIV, 15 (118)).

redução e abreviação é que novos, variados, impensados arranjos multiplicam os sentidos, as possibilidades de conhecimento do que seria um mesmo objeto, ampliando cada vez mais o campo semântico.⁴²⁴

Os sentidos se compõem no intrincado cruzamento de múltiplos significados. Cada interpretação já é confluência de interpretações. Assim, o primeiro aforismo da terceira dissertação da *Genealogia*, que será interpretado nos vinte e sete parágrafos que o sucedem, é, por seu turno, uma interpretação de um ideal que, por sua vez, já é, do mesmo modo, uma interpretação realizada pelo sacerdote ascético. Mas este último, como *tipo*, só existe como resultado da interpretação dos diversos sintomas de fraqueza, exaustão, perda de sentido, que o próprio filósofo organizou e converteu em obra.

O que queremos dizer é que, levada às últimas conseqüências, a interpretação é de tal ordem e abrangência que, em última instância, não há qualquer ideal ascético ou sacerdote antes que o filósofo os forje como palavras.

Ao mesmo tempo em que caracteriza tal ideal, Nietzsche pretende mostrar que, assim como o sacerdote, ao estabelecer um sentido para um sofrimento até então não justificado, criou um ideal que, a um só tempo, lhe permitiu assenhorear-se tanto do

⁴²⁴ i: De forma consciente ou inconsciente, a *interpretação*, proposta por Nietzsche, encontrará reverberações no domínio da futura lingüística e semiologia. Assim é que, por exemplo, Pierce falará sobre uma “semiose infinita”. Como a descreve Campos (p.81): “...o interpretante nada mais é do que uma outra representação, à qual é passada por sua vez a tocha da verdade; e como representação, tem de novo seu interpretante; eis aí uma outra série infinita.” Mais adiante continua: “Derrida vê uma superioridade da semiótica de Peirce sobre a semiologia de Saussure no fato de q o primeiro tenha conseguido dissolver todo ‘significado transcendental’ e toda ‘metafísica da presença’ no jogo sucessivo dos interpretantes, na conversão, *ad infinitum*, do interpretante do signo em um novo signo”

ii: É Kossovitch quem apresenta a idéia de um *campo* constituído na confluência de forças e significados, em Friedrich Nietzsche. Desse modo é que ele vincula, quanto à obra do filósofo, potências e forças às variadas perspectivas, as quais, por sua vez, implicam em determinadas avaliações, a partir das quais emergiriam variadas interpretações. Por esse caminho, Kossovitch pretende mostrar que, em Nietzsche, não haveria uma separação entre um âmbito das forças, e outro dos sentidos; um domínio da natureza, e outro humano. Para o filósofo da vontade de potência, em toda a parte, sob as mais variadas formas, o que há é sempre um ininterrupto esforço de criação.

Queremos aqui ressaltar que, ao denominarmos tal domínio como “campo semântico”, não visamos apenas aos aspectos relacionados à linguagem, ao conhecimento, à teoria, aos significados; mas a essa inseparabilidade – e por que não dizer, “identidade” – entre potências e palavras, vontades e significados, característica da obra de Nietzsche. Quanto à idéia de “campo”, segundo Kossovitch, cf. KOSSOVITCH, cap. 1, item 2, “O campo”.

sofrimento, quanto de outros homens, e da própria vida como vontade; também ele, por meio da *Genealogia*, pretende não somente compreender a natureza de tal ideal; mas dele se assenhorear por uma outra perspectiva, radicalmente distinta daquela de que se valeu o sacerdote⁴²⁵.

Procurando caracterizar tanto o sacerdote, quanto o ideal ascético não apenas por meio de um de seus aspectos, mas como algo múltiplo e ambivalente, Nietzsche não faz senão interpretar aquela que se colocou, para ele, como a questão fundamental. *Para a genealogia da moral* não seria, portanto, somente a proposta auto-consciente de uma significação, tanto para a dualidade de valores, para a culpa, e sobretudo para o ideal ascético⁴²⁶ – o que já não é pouco; mas o retorno do filósofo, por uma via inédita, em direção ao tema que tanto o perseguiu.

Ao abordar o ideal ascético por meio de diferentes facetas – sendo que cada uma delas vai surgindo justamente à medida que a interpretação se põe em curso – o que Nietzsche compõe não é somente tal ideal, mas os diferentes traçados do niilismo, ao mesmo tempo unificado - num só ideal, e num determinado *tipo* – e desdobrado, por meio da interpretação que cria ambos.⁴²⁷

⁴²⁵ Desse modo, assumindo como moral – na medida em que governada por determinados interesses – a sua investigação da moral, o filósofo estaria abrindo uma outra via para a investigação da moral. Nesse sentido, ele afirma um manuscrito do outono de 1886, primavera de 1887: “Não se pode meditar sobre a moral, sem se manifestar e se revelar involuntariamente a si mesmo moralmente.” (F.P. XII, 1(9)) Os interesses do próprio filósofo que, em toda consideração sobre a moral, até então, apareciam de modo involuntário são, em Nietzsche, voluntariamente considerados e expostos.

⁴²⁶ Esses três aspectos respectivamente abordados na primeira dissertação, “*Bom e mau*”, “*bom e ruim*”; na segunda, “*Culpa*”, “*má consciência*” e coisas afins; e na terceira, *O que significam ideais ascéticos?*

⁴²⁷ Como afirma SALVIANO (tese de doutorado), p.117: “O niilismo em Nietzsche ganha diversas figurações e isto se dá justamente porque são também diversificadas as formas em que a vontade de potência se manifesta (vontade de conhecer, de viver, etc.)” - e portanto também diversas as formas pelas quais ela pode ser negada: o santo seria não mais que um caso extremo. Como Nietzsche mostra na *Genealogia da Moral*, em alguma medida, a vontade é negada no artista (Richard Wagner), no filósofo (Schopenhauer como exemplo paradigmático), no homem do conhecimento, no cientista (vertente considerada também nos últimos parágrafos da *Genealogia*, mas tratada especificamente em *Para além de bem e mal*).

Toda a terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* constitui um esforço para, na descontinuidade das diversas manifestações do niilismo, encontrar elos comuns e, com isso, compor um quadro o mais orgânico possível, no qual o niilismo possa ser compreendido e, quem sabe, superado.

Ao mostrar que, em diferentes domínios – na ciência assim como na moral; na metafísica, assim como na arte a ela vinculada – o desfecho é um idêntico juízo negativo em relação à vida, uma mesma *vontade de Nada*, Nietzsche argumenta que tal identidade existe, na medida em que, em todos esses domínios, subjaz um mesmo ideal, domina uma mesma vontade. Trata-se do pressuposto da “verdade”, o qual, uma vez revelado como algo equivocado e fictício, desde a origem, converte a “vontade de verdade” numa terrível “vontade de Nada”. Não havendo o sentido pelo qual longamente se procurou, o filósofo, assim como o sacerdote, dá vazão ao seu último exercício de vontade, colocando, no lugar outrora ocupado pelo ideal da “verdade”, do “ser”, a própria lacuna deixada, o vazio, o Nada.⁴²⁸

Com isso, o que Nietzsche mostra é que, longe de abrir mão do sentido que até então lhes era possível encontrar, tanto o filósofo como o sacerdote decretam a impossibilidade do sentido em geral, sucumbindo, desse modo, a mais avassaladora forma de niilismo: à terrível constatação de que tudo foi “em vão”⁴²⁹. Vê-se, pois, que a incapacidade de superar o niilismo é, portanto, uma incapacidade de superar uma determinada interpretação até então atuante.

⁴²⁸ Por uma outra vertente, essa mesma idéia é explorada no fragmento XIII, 11 (99), do outono de 1887, março de 1888, intitulado *Crítica do niilismo*, no qual o filósofo argumentará que, justamente nessa sensação de ausência de um sentido até então eficiente, residiria o niilismo em seu aspecto psicológico. Quanto a esse assunto, cf. o capítulo I, *Niilismo: A pergunta pelo sentido e valor da existência*.

⁴²⁹ Cf. G.M. III §26

Assim, a saída vislumbrada por Nietzsche estaria numa radical mudança de ponto de vista, a partir da qual a “verdade”, como um valor, fosse posta em questão.

Se, como Nietzsche afirma, qualquer sentido que o homem foi e é capaz de criar pressupõe algum tipo de coerção, de delimitação e redução em relação ao devir; se a potência que nos caracteriza é justamente uma “potência de artista”⁴³⁰, ou seja, a capacidade de violentar a realidade por meio da mentira, e com isso propriamente existirmos; querer o Nada não significa outra coisa que, na tentativa de encontrar um derradeiro sentido, acabar negando a própria possibilidade de sentido, noutras palavras, a vida.

Experimentalista, a filosofia de Nietzsche se colocaria como uma pergunta: por que não interpretar essa falência semântica, não como um desfecho, mas como a abertura a uma outra configuração de vontade ainda mais ampla?

Uma vez que toda unidade só existe enquanto palavra; que o mundo ao qual temos acesso por meio do conhecimento, na medida em que diferenciado em relação ao fluxo ininterrupto do devir, se mostrou possível somente a partir de um exercício de ficção, de uma “*potência de artista par excellence do homem*”⁴³¹, somente graças a qual foi possível a esse homem viver: por que não afirmar tal potência? Por que, ao invés de se insistir na fatídica perspectiva para a qual a verdade é e será o supremo valor, não se lança mão da mentira, justamente aquilo por meio do qual a vida é favorecida?

A superação do niilismo não se daria, portanto, por meio de uma interpretação mais verdadeira do que aquela que teria conduzido o ocidente a uma “vontade de nada”, a uma “forma européia de budismo”. Pelo contrário, para Nietzsche,

⁴³⁰ F.P. XIII 11 (415)

⁴³¹ F.P. XIII 11 (415)

uma vez que só se chegou a tal vontade, na medida em que se partiu de uma “vontade de verdade”, ir além do niilismo só seria possível, não por meio de uma interpretação mais acertada, mas mais ampla, de tal forma a abarcar, em seu domínio, não apenas a verdade, mas também o engano, a mentira como valores sem os quais jamais teria existido algo como “homem” e “mundo”.

“O mundo que nos diz respeito é falso, isto é, não é nenhum estado de coisas, mas uma invenção e arredondamento sobre uma soma insuficiente de observações; ele está ‘em fluxo’, como algo que vem-a-ser, como uma falsidade que se projeta sempre de novo, que nunca se aproxima da verdade, pois – não há nenhuma ‘verdade’”⁴³²

É por isso que, como acima afirmado, na busca de um o significado ao ideal ascético, já não é a verdade que está em questão.⁴³³

Ao responder à pergunta “O que significam os ideais ascéticos?”, Nietzsche mostraria, em primeiro lugar, que, na verdade, não há algo como o ideal ascético, mas diferentes ideais, cada qual existindo em relação a um determinado aspecto nele ressaltado, e isso, por sua vez, segundo determinada intenção a partir da qual um

⁴³² FP XII, 2 (108) outono de 1885, outono de 1886

⁴³³ De cunho assumidamente interpretativo, para a filosofia nietzschiana, por um lado, não há o sentido pronto; mas, por outro, isso não implica no fato de que qualquer interpretação seja válida. Nem o dogmatismo do conceito, por um lado; nem o completo relativismo, do outro. Como afirma NEHAMAS, p.52, para Nietzsche, o dogmatismo seria entendido enquanto “concepção de que sua concepção não é apenas uma concepção, mas uma descrição exata do mundo real que força sua própria aceitação e o consentimento de todos.” Quanto ao relativismo afirma o mesmo autor: “...o perspectivismo não é equivalente ao relativismo (...) Algumas perspectivas são (...) melhores do que outras. Mas a melhor das perspectivas não é uma perspectiva absoluta”, aquela que englobaria todas as outras, e sim aquela que, por um lado, significasse o exercício o mais efetivo d determinado impulso, de terminada conjunção de vontades; e, por outro, que pudesse inclusive – como aliás o próprio Nietzsche supõe tê-lo feito, por meio de sua perspectiva – assumir-se como tal, prescindindo, com isso, do ideal de “verdade”.

aspecto e não outro seria contemplado.⁴³⁴ Com isso, Nietzsche afirmaria, ao mesmo tempo, que a própria colocação de tal pergunta já não poderia ser algo aleatório, mas o ponto de partida para o exercício de determinadas intenções filosóficas, por meio das quais o filósofo afirmaria a sua compreensão e justificaria a sua filosofia como um todo. Exemplo vivo de interpretação, a *Genealogia*, sobretudo em sua terceira dissertação, legitimaria toda uma filosofia que defende a - e, mais do que isso, que se assume como - interpretação.

Desse modo, colocando como o *seu* ponto de partida justamente aquilo que encaminhou a tradição filosófico-moral a um desfecho pessimista, a filosofia de Nietzsche constituiria um rompimento radical em relação tanto à idéia de *conceito*, quanto a toda uma tradição filosófica baseada na idéia de *representação*.

Uma vez que a unidade só existe como palavra, constituindo, portanto, em última instância, uma ficção, não é difícil concluir que a idéia de um *conceito*, fundado no princípio de identidade, como tradicionalmente compreendido, só subsiste como mais uma dentre outras tantas ficções.⁴³⁵

⁴³⁴ Como afirma o filósofo, num manuscrito de 1886: “O caráter interpretativo de tudo que vem a ser. Não há o acontecimento em si. Aquilo que vem a ser é um conjunto de fenômenos, *escolhidos* e reunidos por um ser interpretante.” (F.P. XII, 1 (115)) Em outro fragmento do mesmo período, Nietzsche anota: “Um mesmo texto permite incontáveis interpretações: não há a interpretação ‘justa’” (F.P. XII, 1 (120)) Nesse sentido, Nehamas (p.133) compreende a peculiaridade da genealogia, ao afirmar: “A genealogia admite acontecimentos ocasionais, e vínculos fortuitos, mutações e matrimônios, expansões violentas e intrusões, e fomenta alterações de forma sem alterações de identidade.”

⁴³⁵ Nesse sentido, Michel HAAR [*Nietzsche and metaphysical language*, in: David Allison, ed., ‘The new Nietzsche, New York, Dell, 1977, p.6] entende que, por meio de um vocabulário formado por *conceitos* não unos, mas cada qual múltiplo, Nietzsche conseguiria romper com o princípio de identidade, no qual se funda a própria idéia de um conceito, em sentido clássico. Como afirma NEHAMAS (p.122), ‘um conceito, em sentido clássico, compreende e contém, de modo idêntico e total, o conteúdo que assume...’

“Invenção e arredondamento sobre uma soma insuficiente de observações”, “falsidade que se projeta sempre de novo”⁴³⁶, o mundo que nos diz respeito, longe de ser o da verdade, é aquele no qual se faz imprescindível o engano, e que se configura, portanto, na ausência de qualquer lastro que o remeta a algo supra-sensível. Desse modo, o rompimento em questão é sobretudo aquele em relação à idéia de *representação*.

Não havendo nenhum “ser”, nenhuma “unidade”, assim como “verdade”, subjacente ao mundo, nem mesmo um fundo sem-fundo, como no caso da filosofia de Schopenhauer, desfaz-se a dualidade entre realidade e aparência, e, com isso, a possibilidade de uma *representação*.

Assim, ao caracterizar o *fenomenalismo*, como ele mesmo o entende, Nietzsche afirma: “o mundo de que podemos tomar consciência é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado.”⁴³⁷

Quanto ao “princípio de identidade”, fundamento da lógica aristotélica ocidental, como HAYAKAWA (p.233 ss.) procura mostrar, a estrutura tradicional da linguagem de raiz indo-européia - que Korzybski qualifica como ‘aristotélica’ - seria caracterizada por três elementos:

Em primeiro lugar, pelo pressuposto de que o conhecimento das palavras é também um conhecimento das coisas. É nesse pressuposto que se funda, por exemplo, a própria idéia de ‘definição’, buscada pela Ciência; ou a busca pela ‘essência’ das coisas sob a forma de ‘conceitos’, tratando-se da filosofia.

Em segundo lugar, viria aquilo que Korzybski denomina ‘elementarismo’, a saber, a primazia das ‘entidades’ no lugar das relações. Nietzsche já chegara à uma formulação semelhante, com a diferença de que não propõe nenhuma reforma (e ampliação) lingüística, o que, para ele, consistiria novamente em ‘intelectualização’, num primado do teórico sobre o existencial. Não se trata de criar uma nova linguagem, supostamente mais capaz de REPRESENTAR o REAL. Se é que há a proposta de uma *reforma* em Nietzsche, ela é muito mais radical. Para ele, trata-se de lançar mão dos procedimentos por meio dos quais seja possível não apenas representar de um modo mais eficiente, mas romper com a própria idéia de representação. Por isso, para o filósofo, mais importante que uma língua perfeita (algo que ecoa desde a busca moderna pela *mathesis universalis*), são os procedimentos que desautorizam essa pretensão de uma língua perfeita capaz de exprimir algo que, na verdade, já é ficção (a idéia de uma realidade por detrás das palavras, de um em-si) Por isso o recurso à ambigüidade, aos paradoxos. A *reforma*, não da linguagem, mas da própria filosofia, proposta e, em certa medida (como é nossa hipótese) realizada por Nietzsche, não é tanto a reforma de seus termos, mas de seus pressupostos (seu ponto de partida e lugar de fala) e de seus procedimentos, em nome dos quais, e por meios dos quais, tais termos foram forjados.

Em terceiro lugar, a “dualidade valorativa, a qual, aliás, ocupa as primeiras páginas de *Para além de bem e mal*.

⁴³⁶ Cf. nota nº17.

⁴³⁷ G.C. §354, “Do gênio da espécie”

Em última instância, não haveria, para o filósofo da vontade de potência, uma estrutura original do mundo, anterior à, subjacente à, ou aquém da descrição do mundo.⁴³⁸ O mundo não é senão aquele que é engendrado por meio de sua descrição.⁴³⁹ Como afirma Nehamas⁴⁴⁰, para Nietzsche,

“o mundo que construímos (...) é, para nós, todo o real que pode haver. (...) Nosso erro consiste em crer que nossa lógica, a linguagem, as matemáticas, ou qualquer outra disciplina esteja, na origem, carregada metafisicamente; que qualquer dessas práticas possa ser nosso guia em direção à natureza da realidade”

Segundo Nietzsche, não há representação, não devido a uma limitação da palavra em relação à expressão do “ser”; mas devido à inexistência de tal “ser” por detrás da palavra, na medida em que é por meio desta que a idéia de “ser”, assim como qualquer outra idéia, é forjada.

Como afirma Kossovitch⁴⁴¹:

⁴³⁸ A distância em relação à tradição filosófica, na qual, quanto a este aspecto, também está incluído Arthur Schopenhauer, não é pouca. Enquanto, para Nietzsche, ao expulsar o “verdadeiro mundo”, altera-se também o modo como consideramos a “aparência”, uma vez que, daí em diante, ao nos voltarmos para o mundo, já não procuraremos nada além de “superfícies e de signos”; para Schopenhauer, limitarmo-nos à consideração do mundo como aparência, como aquilo que, para ele, é mera “representação” invalidaria tanto o conhecimento que podemos ter desse mundo, quanto o conhecimento de um modo geral. Como ele mesmo afirma: “Queremos conhecer o significado dessas representações. Perguntamos se este mundo é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção.” M.V.R, Livro II, §17.

⁴³⁹ Nesse sentido, NEHAMAS faz uma aproximação entre essa visão da linguagem, dos signos, como algo que não apenas descreve, mas que engendra o mundo àquilo que Nelson GOODMAN aponta como sendo uma confusão entre *discurso* e *mundo*. Cf. GOODMAN, N. “The way the world is”, in: “Problems and projects”, Indianápolis, Bobs Merrill, 1972, p.24.

⁴⁴⁰ NEHAMAS, p. 123.

⁴⁴¹ KOSSOVITCH, p. 87.

“interpretar não é nunca dispor de um sentido, mesmo oculto. A interpretação é, ao contrário, impressão numa página em branco; interpretar é produzir sentidos e signos. Possibilidades incontáveis, desperdício (...)”

Uma vez que “toda significação é vontade de potência”⁴⁴², “desmascarar é, assim, produzir o sentido, o qual não está contido no significante.(...) Desmascarar é estabelecer o signo, e a semiologia nietzschiana é, por essência, produtiva.”⁴⁴³

É por isso que, no Prólogo de *Para a genealogia da moral*, ao considerar o primeiro aforismo da terceira dissertação, Nietzsche afirmará: “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação.”

Diferente do texto, como convencionalmente considerado pela tradição fundada no modelo de representação, o aforismo é um tipo de discurso no qual o sentido não está pronto, não se encontra acabado; pelo contrário, necessita ser produzido. É desse modo que, como indicamos no capítulo anterior, ao se voltar sobre o ideal ascético, Nietzsche não se limita a apenas um aforismo, mas o desdobra em mais de duas dezenas de parágrafos, em cada um dos quais considera o ideal ascético quanto a um determinado aspecto que é simultaneamente tanto do ideal investigado, quanto do aforismo que o produziu.⁴⁴⁴

⁴⁴² F.P. XII, 2 (77).

⁴⁴³ KOSSOVITCH, p. 96. Nesse sentido, Kossovitch cita Derrida: “Nietzsche, longe de permanecer *simplesmente* (com Hegel e como queria Heidegger) na metafísica, teria contribuído poderosamente para libertar o significante de sua dependência ou de sua derivação com respeito ao *logos* e ao conceito conexo de verdade (...). A leitura, e portanto a escrita, o texto, seriam para Nietzsche operações ‘originárias’ (...) com respeito a um sentido que elas não teriam inicialmente a transcender ou a descobrir...”

⁴⁴⁴ Nesse sentido, Haroldo de Campos opõe à escrita tradicionalmente *linear*, típica do Ocidente, a uma outra, *constelar*, encontrada no modo de composição dos ideogramas chineses, e explorada sobretudo na poesia, notadamente por Ezra Pound. Segundo o autor, tal escrita não seria usada apenas como um recurso estilístico, mas sobretudo como um meio de se experimentar um rompimento em relação aos procedimentos lógicos implícitos na linguagem ocidental, de forma a se explorar uma outra possibilidade de pensamento e, portanto, de criação. Afirma CAMPOS (p.99) “...também na concepção de Pound [assim como na de Benjamin], o ‘método ideogrâmico’ não era apenas um recurso poético, mas um

Em última instância, o objetivo do filósofo, ao se valer da interpretação, do procedimento genealógico, é o de não apenas mostrar que, por trás do ideal – assim como de qualquer idéia, conceito, sintoma, texto – há uma determinada configuração volitivo-pulsional; mas que essa maneira peculiar de se responder à pergunta pelo significado do ideal ascético, noutras palavras, a própria composição da figura de um filósofo, ou de um sacerdote como *tipos*, vinculados a uma determinada compreensão do niilismo, já é, por sua vez, uma outra interpretação, produzida a partir de uma configuração volitivo-pulsional que, no caso é a do próprio autor da *Genealogia*.

Ao escrever tal obra, valendo-se explicitamente da idéia de interpretação, tal qual ele mesmo a supôs e compôs, Nietzsche não deixaria dúvidas de que, para ele, o problema não estaria nem na lógica, nem na linguagem; mas no pressuposto de que, por meio delas, seja possível que se dê uma *representação*, ou, como afirma Nehamas⁴⁴⁵, “a idéia de que a lógica (ou a linguagem, ou as matemáticas, ou a física, ou qualquer outra disciplina particular) formula por si mesma compromissos e aspirações metafísicas de refletir o mundo tal como é.”

valioso instrumento para o ensaio crítico (“O ideograma é essencial para a exposição de certos tipos de pensamento. A filosofia grega, em grande medida, constitui numa divisão em partes, num empobrecimento da compreensão...”; cf. The letters of Ezra Pound, 1951) (...)rejeição do princípio ‘hierárquico-dedutivo’ (silogístico, seria lícito dizer) de organização do livro, em favor de uma escrita ‘constelar’(...)

A nosso ver, o que Campos, assim com Pound entendem como uma “escrita constelar” se aproxima consideravelmente do procedimento genealógico adotado por Nietzsche. Citando Adorno, o qual supostamente teria feito uso de tal escrita na composição de sua obra *Aesthetische Theorie* (1973), Campos explica: “O livro deve, por assim dizer, ser escrito de modo concêntrico, em partes equilibradas (...), ordenadas em torno de um ponto central, o qual elas exprimem através de sua constelação; (...) sua constelação, não a sequência conclusiva, deve produzir a idéia.” Ora, se não há, na construção da *Genealogia*, sobretudo em sua terceira dissertação, analisada em nosso trabalho, tal modelo concêntrico; a escrita de partes ordenadas em torno de um ponto central é algo que nelas certamente concorda com a “escrita constelar” referida por Campos. Assim é que, por exemplo, os vinte sete parágrafos da terceira dissertação, cada um constituindo determinado foco, tem como centro de gravidade uma mesma questão, a saber, a do significado dos ideais ascéticos.

⁴⁴⁵ NEHAMAS, p. 122.

Se a representação pressupõe a existência de algo em-si, passível de ser representado, o problema, para Nietzsche, estaria justamente nessa suposição de que haja algo aquém à representação.⁴⁴⁶ Como afirma o filósofo:

“não se deveria entender a compulsão de articular conceitos, espécies, formas, fins, leis (‘um mundo de casos idênticos’) como se fossem algo que nos permitisse fixar o mundo real; mas como uma compulsão por dispor um mundo para nós mesmos, no qual nossa existência seja possível.”⁴⁴⁷

É por isso que, por um lado, ao considerar toda a história do conhecimento, a crítica de Nietzsche não recairá sobre um suposto velamento do significado, nela em curso; mas ao velamento das raízes instintuais, a partir das quais se forjou a idéia de haver um tal velamento: noutras palavras, à pretensão de que possa haver, em maior ou menor medida, algo como “objetividade” e “verdade”

Por outro lado, ao mostrar que o conhecimento não significa outra coisa que limitação e redução – um “arredondamento e composição” -, Nietzsche não poderia pretender uma reforma do instrumento por meio do qual o conhecimento se daria.

Se, por um lado, distancia-se do pressuposto metafísico-ontológico, ponto de partida de toda a tradição contra a qual ele se coloca; por outro, tampouco se aproxima

⁴⁴⁶ Nessa perspectiva, Nehamas considerará o procedimento genealógico nietzschiano com uma tentativa de se propor uma alternativa à ontologia, uma vez que, enquanto esta pressupõe um sentido, um ser, ou realidade unos e permanentes; a genealogia “tolera muitas alternativas, e nem descobre, nem impõe uma realidade, na medida em que repousa numa imagem indeterminada do mundo, proporcionada pela vontade de potência.” (p.133) Ao nosso ver, se Nehamas acerta ao propor tal compreensão do pensamento de Nietzsche, e concluir que, para este, o mundo é interpretado como se fosse um texto; por outro lado, leva tal argumento ao extremo, a ponto de concluir que, para Nietzsche, o mundo e as coisas que o constituem seriam ficções. Parece-nos, no mínimo, difícil sustentar tal afirmação, tratando-se de um filósofo para o qual, justamente o ponto de vista assentado numa tal dualidade entre realidade e ficção teria sido deixado para trás. Mais do que afirmar ou negar um suposto caráter ficcional do mundo e das coisas, entendemos que, a própria escrita de Nietzsche é aquela no interior da qual tal problema se dissolve.

⁴⁴⁷ F.P. 521, in: NEHAMAS, p.123.

de uma proposta de reforma dos instrumentos remanescentes ao suposto domínio da mera “aparência”.

Para Nietzsche, defender uma reforma da linguagem ainda seria permanecer vinculado aos mesmos pressupostos de toda filosofia da representação, uma vez que, se precisa ser reformada, é por haver, na linguagem, um problema, um defeito, uma incapacidade de se adequar minimamente àquilo que ela deveria representar.

Ainda que, do ponto de vista de uma filosofia da representação, a linguagem seja algo impreciso e enganoso, é ela que, da perspectiva de uma filosofia fenomenalista - que é aquela para a qual o único mundo que existe é “um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado.”⁴⁴⁸ –, constitui o próprio mundo. É o próprio Nietzsche quem afirma:

“Deixamos de pensar quando nos negamos a fazê-lo sob as cadeias da linguagem (...) O pensamento racional é uma interpretação de acordo com um esquema do qual não podemos prescindir.”⁴⁴⁹

Pensar não significa outra coisa que fazer uso desse instrumento limitado que é a linguagem. E é por meio dela que nos é possível exercer nossa potência criativa, a qual é sobretudo semântica.

Se a linguagem, e os sentidos que ela produz, são sempre limitados, para Nietzsche, é justamente nessa limitação que se encontra a potência. Cada abordagem, cada sentido, será sempre expressão de uma determinada vontade que, como tal, terá de ser perspectiva e, portanto, limitada. Cada abordagem, cada sentido, será sempre uma entrada no mundo que se constitui na exata medida em que essa entrada se efetua.

⁴⁴⁸ G.C. §354, “Do gênio da espécie”

⁴⁴⁹ F.P. 522, *in*: NEHAMAS, p.121.

Negar tal limitação, abandonar a linguagem não seria senão projetar-se no Nada, como é o caso em toda mística, no hinduísmo assim como no budismo, e, do mesmo modo, na filosofia de Arthur Schopenhauer.⁴⁵⁰

Para Nietzsche, Schopenhauer sucumbiu à vontade de nada por, frente ao problema do niilismo, lançar mão de uma solução que ainda se pautava pelos mesmos critérios segundo os quais o próprio dilema do niilismo foi gerado. Apesar de sua inegável ampliação perspectiva, por meio da afirmação do ateísmo, a filosofia de Schopenhauer manteria, como critério e valor, a mesma “vontade de verdade” haurida da tradição contra a qual ela supostamente se colocaria. Não é por outro motivo que nela, chegando-se ao impasse de uma contradição insuperável, não se propõe uma outra saída, a não ser a de uma entrega ao Nada.

Para o filósofo das vontades de potência, a filosofia do mestre Schopenhauer, enquanto “passagem para o NADA vazio”⁴⁵¹, ressoaria o mesmo silêncio do nirvana budista. Vinculada ao ideal de representação, seu desfecho não poderia ser outro que o de um abandono da experiência e da linguagem. Saída esta que se encontra fechada para uma filosofia assumidamente perspectiva e interpretativa como

⁴⁵⁰ Na terceira dissertação da Genealogia da Moral, §17, Nietzsche identifica a “vontade de Nada” a uma “*unio mystica* com Deus”, a qual seria não apenas ‘uma concepção de toda a Índia’, mas de qualquer concepção na qual estivesse presente uma vontade de Nada, como é o caso em *O mundo como vontade e representação*. Para Nietzsche, “Deus” e “Nada” seriam dois nomes distintos, atribuídos a uma mesma coisa.

É assim que, para o filósofo, o pessimismo se encontraria tanto no domínio filosófico quanto religioso. Como ele mesmo afirma, no desfecho do parágrafo citado: “(...) em todas as religiões pessimistas chama-se ao Nada *Deus*.”

Nessa mesma acepção, o filósofo considera, num fragmento de 1887: “*Em que medida o niilismo schopenhaueriano é ainda a consequência do mesmo IDEAL que produziu o TEÍSMO CRISTÃO*” F.P.XIII 10 (150)

⁴⁵¹ SCHOPENHAUER, M.V.R., Livro IV, §71.

a de Nietzsche. Para esta, quanto à superação do niilismo, só resta uma opção – que, a nosso ver, é a aquela de que Nietzsche experimentalmente lança mão -, a saber, a de uma completa mudança de registro, ou, dito nietzschianamente, valores.

O que queremos dizer é que, em Nietzsche, torna-se patente que, diante do “mais sinistro dos hóspedes”, os pressupostos com os quais se escreve uma filosofia já não podem ser aqueles justamente por meio dos quais o Nada se instilou com tamanha força. Não basta criticar a “vontade de verdade” se essa crítica já não for, ela própria, uma resposta, e alternativa, ao impasse a que tal vontade nos levou. Mais do que isso, deve ser uma proposta de sentido, no interior dessa nova compreensão do que seja conhecimento, e portanto filosofia.

Se não há como – nem porque - escapar à linguagem, e aos seus limites; isso não significa que esta não possa ser usada e articulada de outras maneiras. É com essa intenção que Nietzsche fará uso de procedimentos até então incomuns na escrita filosófica: as sentenças curtas⁴⁵², o uso de aforismos e metáforas⁴⁵³, a duplicidade e multiplicidade de pontos de vista sobre um mesmo objeto ou assunto⁴⁵⁴, entre outros.

⁴⁵² Este aspecto torna-se evidente se considerarmos, por exemplo, todo um capítulo de *Para além de bem e mal*, recheado de pequenas sentenças, cujo título é “Sentenças e Interlúdios”. Também no *Crepúsculo dos Ídolos* há um outro capítulo intitulado “Incursões de um extemporâneo”, no qual o filósofo percorre, de forma concisa, os mais variados temas. Vale lembrar que diversas obras do filósofo são recheadas de pequenos parágrafos, em cada um dos quais o filósofo geralmente ataca um mesmo problema, segundo perspectivas diferentes, e do modo mais direto. Isso acontece, por exemplo, em toda a *Gaia Ciência*, sobretudo no Livro III, repleto de parágrafos únicos, nos quais o filósofo se dedica a determinado ponto de vista em relação a um certo tema. Outro procedimento pouco comum, tratando-se da história da filosofia, mas de que Nietzsche lança mão é o de intitular não apenas longos capítulos, ou livros, mas também aforismos.

⁴⁵³ Nesse sentido, nossa leitura de Nietzsche se aproxima da de Sarah KOFMAN, para a qual, como afirma NEHAMAS (P.34), a utilização “tanto da metáfora como do aforismo rechaçam continuamente todo intento de se alcançar uma interpretação final, definitiva.” Como afirma KOFMAN: “O aforismo, dado seu caráter descontínuo, dissemina significado; é um convite ao pluralismo de interpretações em contínua renovação(...)” (KOFMAN, S. – Nietzsche et la metaphor, p.168)

⁴⁵⁴ Sobre o duplo ponto de vista, cf. capítulo I, nota nº 75 e 80. Quanto aos múltiplos pontos de vista, cf. capítulo III, *Niilismo e ideal ascético*, no qual é analisada a peculiaridade do procedimento genealógico, inclusive quanto aos recursos de que ele se vale, dentre os quais, os múltiplos enfoques sobre um mesmo objeto.

É por meio do *perspectivismo interpretativo* que o filósofo propõe uma alternativa afirmativa em contraposição à negação histórica do mundo, desvalorizado pela tradição, na medida em que por ela considerado um mero “fenômeno”. A *reviravolta* niilista só se completa no momento em que já não restam nem o “verdadeiro mundo”, nem o “aparente”; nem a “verdade”, nem a “ilusão”, pois é a própria dualidade que se desfaz. O “*meio dia, (...) fim do mais longo erro*” é o instante em que já não há sequer a sombra de um *mundo verdadeiro* projetada sobre um também fictício *mundo aparente*. Nem verdade, nem erro: apenas interpretações.

Mais do que uma mera *inversão*, a obra de Nietzsche se compreenderia como o lugar de uma completa mudança de ponto de vista: a anulação da própria dualidade e, portanto, dos termos nela relacionados; enfim, da idéia de uma oposição, sobretudo em seu aspecto valorativo.

Tamanha mudança significaria o rompimento com uma lógica que opõe supra-sensível e sensível, essência e aparência, verdade e engano. Uma vez em andamento, a *catástrofe* nietzschiana não é a que apenas altera a posição dos elementos em questão; mas a que reconfigura o jogo como um todo:

“com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!”

“O que é agora, para mim, “aparência”! Na verdade, não o contrário de alguma essência (...)”

“...o ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” é apenas *acrescentado mendazmente...*”⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Respectivamente, C.I., IV, ‘Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula’; GC, I §54 ‘A consciência da aparência’; CI, III ‘A Razão na Filosofia’ § 2

E, poderíamos dizer que o filósofo conclui:

“Nosso mundo é *aparência* e *engano* – (...) (A verdade não significa o contrário do erro, mas a posição de determinados erros em relação a outros erros, o fato, por exemplo, de que eles sejam mais antigos ou inveterados, ou que nós não sabemos viver sem eles, etc.)”⁴⁵⁶

Não havendo mais tal compromisso com a representação; não havendo mais, como em Platão, o ponto de partida localizado no ser, com verdade, a partir do qual seria traçada uma escala gradativa de representação do mais para o menos real: já não há motivo para se condenar o artista, o poeta, pelo fato de ele se mover no domínio das sombras, distanciado da luminosa realidade do ser, da *idéia*. Para Nietzsche, sombra e luz constituem a única “realidade” existente, que é a de um mundo transitório, instável, impreciso, múltiplo que Platão – e todo o cortejo filosófico-metafísico – condenou ao exílio na ilusão, na aparência; A arte já não pode ser ilusória por aquilo que ela não alcança: a vizinhança do ser, uma menor ou menor eficiência quanto à representação. Mas é a própria representação que, enquanto mais um ideal, se revela como um fino objeto da criação humana.

Considerada *para além de* qualquer dualidade, cada filosofia não seria senão *criação* e emergir nos ininterruptos fluxos constitutivos de um mundo que, por sua vez, não é outra coisa que uma obra de arte.

Desse modo, o filósofo, experimentalmente além do impasse niilista, é aquele que passa a ser compreendido como o “artista superior”⁴⁵⁷, diante do qual os

⁴⁵⁶ F.P. XI, 34 (247), outono de 1884, outono de 1885.

⁴⁵⁷ “*Para além de bem e mal. O filósofo como artista superior.*” (F.P. X, 26 (297))

problemas se colocam – incluindo o do niilismo – não apenas devido ao seu *conteúdo*; mas sobretudo em sua *forma*.

“Alguém é artista ao preço de sentir aquilo que todos os não-artistas denominam ‘forma’ como ‘conteúdo’, que a ‘coisa mesma’. Por esse fato, se pertence sem dúvida a um *mundo ao inverso*: pois, a partir daí, o conteúdo se torna para nós qualquer coisa de puramente formal, - inclusive nossa vida.”⁴⁵⁸

E, uma vez que “superfícies e signos” é tudo o que pode haver sobre a folha e a tela, já não importa se a obra, por mais grandiosa, não passa de poeira; se o mesmo “mundo como uma obra-de-arte que dá a luz a si mesma...”⁴⁵⁹, não seja mais do que “- um hiato entre dois nada -”⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ F.P. XIII, 11 (3), novembro de 1887, março de 1888.

⁴⁵⁹ F.P. XII 2 (114), outono de 1885, outono de 1886.

⁴⁶⁰ F.P. XIII 10 (34)

CONCLUSÃO

A fronteira niilista: entre verdade e ficção, filosofia e literatura

A *vontade de potência* interpreta, cria sentido, introduz significado. Identificada ao orgânico – àquilo que é “(...) *essencialmente* apropriação, ofensa (...), imposição de formas próprias, incorporação(...)”⁴⁶¹ – organiza e compõe diversas possibilidades daquilo que chamamos “mundo.” E o faz não da distância de um além, ou de um fundo (*Grund*), a partir do qual o sentido seria projetado. Inteiramente fenomênica, a *vontade de potência* compõe e recompõe do interior (e no interior) do jogo que é ela mesma, dissolvendo, assim, qualquer possibilidade de duplicação do real que nos permitisse inclusive afirmar algo - incluindo ela própria - como mero fenômeno. Nesse sentido, já não há mais um “verdadeiro mundo” contraposto a um

⁴⁶¹ B.M., §259.

outro ilusório, senão como fábula.⁴⁶² O *crepúsculo dos ídolos* não é senão o desfecho de uma história (a da metafísica, ou da busca pela verdade) que se auto-compreende e se assume como não mais que narrativa.

A duplicação da realidade

Já em *Para além de bem e mal* – livro que, aliás, se pretende um “prelúdio a uma filosofia do porvir”⁴⁶³, e portanto, baseada em outros pressupostos que os de toda tradição metafísica... – Nietzsche afirma que a filosofia platônica - e, assim como ela, toda a tradição metafísica - tem origem sob o emblema da duplicação. Para escapar à ameaça do engano, do erro, das paixões constitutivas desse mundo julgado, por isso mesmo, como de menor *valor*, os homens teriam forjado um outro mundo: o do “ser”, e portanto da certeza, da verdade (da *Idéia*), no horizonte do qual se podia avançar um pouco menos atemorizado, um pouco mais seguro. E é diante dessa “realidade” (do *ser*), abstraída como essência daquilo que os homens consideram de supremo valor - a verdade, a certeza, o bem -, que o mundo mesmo aparece agora como não mais que aparência e ilusão. Desdobrada a partir de um preconceito filosófico⁴⁶⁴, essa dualidade

⁴⁶²cf. CI, IV, “Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar uma fábula”

⁴⁶³Subtítulo do livro mencionado, conforme a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

⁴⁶⁴E o primeiro capítulo de *Para além de bem e mal* - cujo segundo aforismo é justamente o que trata da constituição da metafísica - é intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”

já não é a de algo real em oposição a algo ilusório; mas a de uma abstração desdobrada em dois planos.

Mas, se isso, por si já se mostra problemático; o problema mesmo só se anuncia quando nos lembramos de que essa abstração fundadora da metafísica ganha vida e se corporifica bem aqui, no campo da aparência. A filosofia nasce como *discurso*, e, portanto, na confluência entre saber e palavra. Se ela se limita ao saber, torna-se, em última instância, sabedoria, e o sábio - como Platão nos alerta, n'*O Banquete*, por intermédio de Sócrates - em nada se assemelha ao filósofo, a não ser pela identidade do objeto que um já possui e o outro apenas procura. Se, por outro lado, a filosofia é reduzida à linguagem, desvincula-se de seu alvo (a verdade), perde o foco, situado para além do aparente que a linguagem exprime e ocupa. Entre o perfeito saber do ser e a imperfeita expressão dos fenômenos, a filosofia se abre como fronteira cambiante e, portanto, dilema. Afinal, para onde ela mais se desloca: em direção ao absoluto silêncio do ser - e, portanto, ao pólo da sabedoria; ou ao sonoro pólo das aparências, cantadas pela arte?

O poeta exilado

O que a história do ocidente nos mostra é que, desde Platão, no cabo-de-guerra entre verdade - que não necessariamente se identifica à sabedoria; pelo contrário...- e aparência, a corda parece ter sido, quase sempre, puxada com muito mais força para o lado da verdade. E não poderia mesmo ser de outro jeito, tendo em vista que a origem e, portanto, as regras desse embate dualista já são a expressão da vitória

dessa perspectiva – metafísica – que privilegia o ser e a verdade. Pois contrapor verdade e aparência já é se mover pelo curso metafísico.

Ao se definir como “discurso sobre a verdade”, a filosofia parece ter sublinhado as últimas três palavras, deixando a palavra “discurso” um pouco apagada. Pois, se por um lado ela não se identifica ao saber; tampouco se admite como arte. O lugar da cisão, que a filosofia efetua, e no qual se instaura, é justamente o de um conflito - e, por certo, de uma angústia -, entre enunciação e verdade, forma e conteúdo: a busca pelo ser como *logos*. Ou, se preferirem, numa só palavra: conhecimento.

Em Platão - e Nietzsche diria, sem receio, desde Platão -, a constituição de uma *ontologia* não é senão o anverso de uma *episteme* no interior da qual o *ser* é travestido sob o conceito de *verdade*.. Assim, o verdadeiro conhecimento é o conhecimento do verdadeiro, e, portanto, de algo metafísico (*metà tà physiká*), o que faz com que a filosofia se sobreponha à arte. Se na primeira, ainda que por meio da linguagem, o que se tem em vista é algo luminoso, localizado para além da precariedade e imperfeição de um mundo ilusório; na segunda, nada se vislumbra para além do limitado horizonte das sombras projetadas. A superioridade da filosofia está em seu alvo e na amplitude de seu percurso; enquanto que a arte - a poesia, dirá Platão - não aponta para nenhuma distância: nela, a linguagem não passa de uma dobra, em que a ilusão, em última instância, acaba por exprimir uma outra ilusão.

Se a ontologia acaba por converter todo enunciado sobre o ser, toda expressão do ser em *representação*, o discurso poético aparece como uma representação de segunda ordem, nem sequer como representação da *Idéia*, do ser, como discurso sobre a verdade; mas como aparência da aparência, imitação da imitação. O resultado *lógico* não poderia ser outro que o banimento do poeta-artista. Nos domínios em que o

saber é considerado de um ponto-de-vista em que se privilegia o teórico, já não há, em última instância, lugar para o estético. O poeta é exilado, devido à “inconsistência ontológica e epistemológica” de sua arte.⁴⁶⁵

A ilusão da verdade

Mas a verdade, e sua busca, dirá Nietzsche, não é algo tão simples, pois o que levaria os filósofos a trilharem o caminho da filosofia não seria a busca pela verdade, esse ponto sempre unitário e translúcido localizado além da mera aparência; mas a pluralidade de forças que constituem o próprio filósofo. A filosofia não seria o fruto de um desinteressado “impulso ao conhecimento”, mas de um desejo de comando.⁴⁶⁶

Ao forjar o domínio do *ser* como aquilo que é propriamente real, o que o filósofo busca é submeter a ordem – ou melhor, a desordem, segundo Nietzsche - de

⁴⁶⁵i. cf. MELO E SOUZA, R., p. 79

ii. Nesse sentido, na esteira de Platão, a aproximação/vinculação da filosofia se daria muito mais em direção à ciência do que à arte. Disso, aliás, - como defendem Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* - não teríamos mais dúvida ao considerarmos a *episteme* moderna, na qual o ideal do conhecimento - entendido como domínio sobre a natureza - se torna explícito; e a partir da qual a arte - sobretudo na contemporaneidade - já nem precisa ser excluída, uma vez que é mantida como um domínio paralelo, colocado em função do conhecimento sistematizado, na medida que destinado à mera distração/prazer/deleite de um homem que, na maior parte do tempo, se desgasta no trabalho de produção - e manutenção do sistema - do conhecimento, de novas técnicas e mercadorias.

⁴⁶⁶“Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles teriam aqui atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. **Pois todo impulso ambiciona dominar: e portanto procura filosofar.**” B.M., § 6, grifos nossos.

uma realidade múltipla e inconstante, que o coloca sempre sob o risco do erro, a possibilidade da incerteza, o perigo do engano. O que ele denomina “verdade” não passa de um arranjo entre determinados juízos prévios, com vistas a configurar o mundo do modo que lhe pareça mais adequado.⁴⁶⁷ Um mundo no qual a complexidade e profusão das forças é reduzida e arranjada à imagem do próprio filósofo, de tal modo que ele possa se sentir em casa. O que ele procura não é a verdade, “mas a metamorfose do mundo nos homens(...) Ele luta por assimilação(...)”⁴⁶⁸

Assim, à filosofia já não poderia ser atribuído qualquer privilégio em relação à arte, na medida em que, em ambas, é a mesma “luta” que se trava: o mesmo desejo de converter o estranho em algo próprio, em suma, a mesma *vontade de potência* a compor o mundo ininterruptamente, do interior do próprio mundo. Dessa perspectiva, condenar a obra de arte por aquilo que ela tem de ilusório equivaleria a uma condenação do próprio mundo, rebaixado a um grau de realidade inferior; o que, de fato, é o que o platonismo, o cristianismo e toda tradição metafísica fizeram ao longo da história. A projeção do sentido a um *além*, seja ele qual for, sempre equivale à negação do aquém como território humano. Superar tal juízo negativo, lançado contra a vida – eis a intenção de Nietzsche, que só pode se realizar como crítica à metafísica. Uma crítica que, ao mesmo tempo em que se volta (negativamente) sobre a verdade como conceito, revelando o quanto de engano sob ele se esconde; aponta (positivamente) para uma

⁴⁶⁷“... eles [os filósofos] são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’-” (B.M., § 5). E no § 3, Nietzsche já havia afirmado que “- em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a **preservação de uma determinada espécie de vida.**” [grifos nossos]

⁴⁶⁸ F.P. VII 19 (237) verão de 1872-início de 1873.

saída do registro em que tal conceito opera, por meio da subversão simultânea da metafísica como procedimento e como discurso.

Como procedimento, o que está sendo abolido não é nem o mundo das idealidades, nem tampouco o da ilusão; mas a abstração dualística que os institui. Por isso, afirmar que a filosofia de Nietzsche constitui uma inversão em relação à de Platão não é algo tão simples. E talvez os leitores de Nietzsche que, partindo dessa “premissa”, o consideraram como expressão do *grand finale* metafísico, tenham feito uma leitura, senão descuidada, leviana. Porque Nietzsche estava consciente - como aponta na passagem citada do *Crepúsculo dos Ídolos*⁴⁶⁹ - de que uma superação da metafísica só seria possível por meio não de uma inversão - na medida em que ainda operaria no registro metafísico, e portanto com os pressupostos da própria metafísica; mas de uma subversão.

A partir de Nietzsche, compreendemos que não se pode escapar da metafísica por meio da mera inversão de seus termos; mas apenas rompendo seu preconceito fundamental: a abstração de um domínio no qual o não-transitório, o uno, o verdadeiro, o em-si estejam à salvo em relação à transitoriedade, multiplicidade, engano e erro de um domínio de segunda ordem, no qual reina a ameaça constante das vagas de meros fenômenos.⁴⁷⁰

É a cisão epistemológica e valorativa – segundo Nietzsche, paradigmática de todo dualismo e que, portanto, tem lugar na fundação da própria ontologia - entre essência e aparência, ser e devir, que deve ser atacada. E este ataque já não pode se limitar a um dispositivo crítico. A “crítica” nietzschiana da metafísica, na medida em

⁴⁶⁹“O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*” C.I., III, A Razão na Filosofia”, “Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar em fábula”, (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho)

⁴⁷⁰cf. B.M., §2

que ausculta e também derruba essa tradição ontológico-epistemológica, o faz já sob uma outra perspectiva - não a do ser, mas a do devir que inviabiliza qualquer procedimento duplicador -, a partir da qual se opera uma redefinição do estatuto do discurso e dos termos que o compõem.

Significação e representação: o significante liberado

Não havendo qualquer essência, verdade, ser, a linguagem já não pode mais ser vinculada à *representação* de algo posto fora dela mesma, algo localizado em outro plano. A linguagem representa senão a si mesma. Como afirma Derrida: “Nietzsche, longe de permanecer *simplesmente* (com Hegel, e como queria Heidegger) na metafísica, teria contribuído poderosamente para liberar o significante de sua dependência ou de sua derivação com respeito ao logos e ao conceito conexo de verdade, ou de significado primeiro, em todos os sentidos que se queira. A leitura, e portanto a escrita, o texto, seriam para Nietzsche ‘operações originárias’ (...) com respeito a um sentido que elas não teriam inicialmente a transcrever ou a descobrir(...)”.⁴⁷¹ - ou desvendar, como em Schopenhauer: representar, enfim... Como entende Kossovitch – no que o acompanhamos – a partir de Nietzsche, à linguagem não seria mais dada a tarefa de representar o objeto. E, não havendo, como em Platão, o ponto de partida localizado no *ser* como verdade, a partir do qual seria traçada uma escala gradativa de representação do mais para o menos real; já não há motivo para se condenar o artista (o poeta), por mover-se no domínio das sombras, distanciado da luminosa realidade da *Idéia*; pois, para Nietzsche, sombra e luz constituem a única

⁴⁷¹DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 pp. 31-32; apud: KOSSOVITCH, p. 85.

“realidade” que existe, que é a do mundo transitório, instável, impreciso, múltiplo que Platão – e todo o cortejo metafísico – condenaram ao exílio na ilusão.

A arte, a poesia, já não pode ser ilusória devido aquilo que ela não alcança: a vizinhança do ser, uma maior ou menor eficiência quanto à *representação*. A arte – assim como a filosofia e a ciência – já não pode senão ser, em alguma medida, ilusória, quando é a distância entre verdade e aparência, entre ser e mundo, que deixa de ter sentido, porque se revela como a grande ilusão.

Não há representação, não devido a uma limitação ou impossibilidade da palavra quanto à expressão do “ser”; mas devido à inexistência de qualquer ser por detrás da palavra. Livre da remissão ao logos e da vinculação ao conceito de verdade, agora desmascarado e assumido como ficção, a linguagem tem diante de si o caminho desimpedido para a criação. Sem receio de condenação ou banimento, ela agora pode experimentar as múltiplas possibilidades do jogo criativo de sentidos que vão se compondo e que se vão compondo.

O mundo, interpretado como *vontade de potência*, é aquele no qual já não há diferença “substancial” entre signos e forças. O *fenomenalismo* nietzschiano é o de um jogo “de superfícies e de signos/[forças]”⁴⁷² que constituem “o mundo como obra de arte que se engendra a si mesma.”⁴⁷³

“Jogo e contra-jogo de forças ou vontades de potência”⁴⁷⁴, o mundo não é mais aquele constituído de seres, de unidades últimas; mas de *topoi*.⁴⁷⁵ Cada unidade

⁴⁷²cf. G.C., V, § 354, *Do gênio da espécie*.

⁴⁷³NIETZSCHE, F., F.P.

⁴⁷⁴MELO E SOUZA, R., p. 75.

⁴⁷⁵Nesse ponto de nossa interpretação, acompanhamos Leon Kossovitch, para o qual, na filosofia de Nietzsche, uma vez que não há uma singularidade/unidade fixa a partir da qual (de acordo com um modelo gramatical) seria feita uma determinada interpretação: ou seja, na medida em que não há uma unidade original produtora de interpretações (uma vez que a interpretação é o que emerge – sempre de modo intrínseco – nas relações de forças); não haveria sentido em se perguntar “quem” interpreta, mas

não é senão uma pontuação momentânea no interior do múltiplo incessante: uma confluência temporária de forças em meio ao fluxo ininterrupto. E a própria *vontade de potência*, como caracterização dessa multiplicidade que se conjuga, também não passa de mais uma conjugação. Como tudo o que ganha forma na “unidade”, também ela não passa de “*organização e concerto*”⁴⁷⁶; “algo que somente como palavra constitui uma unidade.”⁴⁷⁷

O discurso, qualquer que seja ele, não representa; significa. Não porque a palavra já não esteja mais - ou menos - colada a um objeto ou sentido prévio; mas porque o sentido, tanto quanto qualquer objeto, é justamente ela que produz. “Operação originária”⁴⁷⁸, o discurso não discorre sobre algo, mas o constitui, lhe dá vida e forma, à medida em que está em curso.

Desvincular-se dos pressupostos da tradição metafísica, e de seu desdobramento epistemológico no modelo de *representação*, não implica numa eliminação de todo e qualquer pressuposto. Pelo contrário, o que a filosofia de Nietzsche faz - no que, segundo o próprio Nietzsche, se diferencia de toda a tradição - é justamente afirmar os *pressupostos* como aquilo de que não se escapa, uma inevitável cilada. Afinal, como poderia ser de outro jeito, se *vontade de potência* não é senão vontade de conformar e compor o disperso e o díspar, de adequação ao que as próprias *vontades de potência* - conforme as relações, e, portanto, vontades em jogo - concebe como arranjo ?

“*que relação de forças* preside uma interpretação?” Tal pergunta nos remeteria não a um *ser* (um indivíduo, enfim); mas a um *topos*, um lugar onde se daria determinada relação. Desse modo, Kossovitch entende que a teoria da interpretação seria presidida não por uma *ontologia*, mas por uma *topologia*. (cf. KOSSOVITCH, L., p. 49).

⁴⁷⁶ F.P. XI, 2, (87), outono de 1885-outono de 1886.

⁴⁷⁷ B.M., § 19.

⁴⁷⁸ Cf. Derrida, *De la Grammatologie*

Se a *representação* é o procedimento epistemológico, e estético, a que se chega, quando se parte de unidades pré-estabelecidas e irredutíveis; as relações entre forças - que fazem de qualquer *unidade* sempre algo temporário e aberto - apontam para a *significação*. A unidade não é o seu ponto-de-partida, mas o resultado temporário de sua operação. “Uma formação de domínio não ‘é’ um, ela *significa* um.”⁴⁷⁹

Se o caráter relacional, e, portanto, complexo e dinâmico, é o que constitui esse mundo - ao menos, quando interpretado pela perspectiva da *vontade de potência*-, qualquer fixação pontual da vontade, qualquer unidade não passa de simplificação - ainda que, como o próprio Nietzsche admite, esta seja indispensável à vida. A significação sempre abre uma perspectiva.

Tudo aquilo que o homem necessita compreender - devido à expressão da *vontade de potência*, que inclui fins de conservação e superação - e por isso fixa como algo fechado, redutível a si mesmo, unitário, não passa de um determinado recorte e, por isso, de uma, dentre incontáveis possibilidades de composição. *Fenomenalismo* e *perspectivismo* se encontram⁴⁸⁰ e a verdade já não se sustenta como algo absoluto.

Quando a verdade se revela a grande ficção; é a ficção que passaria, então, a funcionar como verdade. Uma verdade um tanto precária - do ponto de vista de nossa tradição obcecada pela certeza -, na medida em que a todo momento em que se afirma também se desmente⁴⁸¹: interpretativa, a filosofia das *vontades de potência* se potencializa diante de si mesma, e de cada leitor que nela reconhece uma ficção.

⁴⁷⁹B.M. §19.

⁴⁸⁰“Isto é propriamente o fenomenalismo e perspectivismo assim como eu o entendo: (...) um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado.” G.C. § 354 *Do gênio da espécie*.

⁴⁸¹ Veja-se, por exemplo o irônico desfecho do §22 de *Para além de bem e mal*

A superação do niilismo: na fronteira entre filosofia e literatura?

Ao propor uma caracterização do *niilismo europeu*, da *modernidade* – na qual o problema do niilismo se coloca –, e do *ideal ascético*, no âmbito da qual também se encontraria o próprio filósofo, Nietzsche pretende acrescentar uma importante perspectiva à abordagem e constituição de todo problema e, com isso, propor uma via filosófico-discursiva assumidamente interpretativa.

Isso porque, como o próprio filósofo entende, – e que tentamos mostrar ao longo dessa dissertação –, colocar-se como não mais do que interpretação significaria não apenas acrescentar uma perspectiva à pluralidade intrínseca a todo discurso, e, portanto, à filosofia; mas romper com um determinado modelo discursivo, justamente aquele a partir do qual se chegou ao mais terrível impasse niilista, a “vontade de nada”, e, com isso, ultrapassar o difícil problema do niilismo.

Partindo de um pressuposto *tutto genere* distinto daquele que culmina no ideal de *representação*, a filosofia nietzschiana, assumidamente interpretativa, já não se colocaria o problema da necessidade tanto de um preenchimento do lugar vazio, deixado por todo ideal, pela falência existencial e semântica, “prática assim como teórica”,⁴⁸² decorrente da perda do sentido encontrado na idéia do supra-sensível; quanto de uma entrega irremediável ao vazio.

Ao se colocar como uma tentativa de *superação* do niilismo que não apenas pretende dele se distanciar; mas, ao contrário, também se auto-compreende como niilista, a filosofia de Nietzsche procura tirar vantagem de uma pluralidade – e, portanto,

⁴⁸² Cf. Lenzer-Heide, item 1. Cf. Capítulo II, *O niilismo europeu*.

da inexistência de uma unidade de sentido, pressuposto de toda filosofia, até então – que ela mesma afirma.

Permitindo-se e, mais do que isso, exigindo-se a possibilidade de variadas *perspectivas* de um mesmo fenômeno, na conjunção das quais teria lugar uma *interpretação*, pretende, com isso, *ultrapassar* o niilismo à medida mesma em que o *compreende*. Buscando compreendê-lo, caracterizá-lo, pretende, em última instância, mostrar que, ao fazê-lo, não explicita algo existente; mas compõe algo novo. Reúne múltiplos vestígios, agrega variados sintomas, organiza fluxos ininterruptos. *Abarca* o passado por meio de uma narrativa que, composta na multiplicidade conjuntiva-disjuntiva de “um mundo de superfícies e de signos”⁴⁸³, acaba antecipando o ainda inexistente, criando *futuro*.⁴⁸⁴

O que queremos dizer é que somente na medida em que afirma a ruptura, a desagregação e a conseqüente desvalorização, e, ao mesmo tempo, a converte em *sentido* por meio do *perspectivismo* e da *interpretação*, é que a filosofia de Nietzsche pode se experimentar como ruptura a mais radical, uma vez que nela é a própria lógica disjuntiva – e, portanto, dualista, como ele mesmo afirma no início de *Para além de bem e mal* – e, sobretudo, niilista, do ocidente que está sendo experimentada em seus extremos, posta em questão e deixada para trás.

Entretanto, tal rompimento não significa implodir as fronteiras entre realidade e ficção, diluir os limites entre teoria e criação, filosofia e literatura?

⁴⁸³ G.C., V, §354, *Do gênio da espécie*

⁴⁸⁴ Nesse sentido é que Nietzsche, em inúmeras passagens, sobretudo em *Ecce homo*, se mostra consciente quanto à originalidade de suas conclusões e a precocidade de sua obra. E.H., *Crepúsculo dos ídolos*, § 2.

Se a superação do niilismo, seguindo por uma via de cunho assumidamente interpretativo - como proposta de uma mudança de perspectiva: de um ideal de representação para as múltiplas significações – constituiria realmente num “arrombamento da *episteme* logocêntrica”⁴⁸⁵, a questão, que os leitores de Nietzsche não podem deixar de colocar é a de, em que medida tal arrombamento não implica numa tamanha perda de registro, a ponto de se dissolver toda especificidade discursiva, e portanto, toda diferença, entre os variados âmbitos em que a palavra atua.

Se a superação nietzschiana do niilismo é, ao mesmo tempo, uma superação da *episteme* a partir da qual todas essas diferenças de campo foram estabelecidas; superá-la não implicaria em deslegitimar os limites discursivos por ela conquistados? Em que medida a solução ao problema do “em vão”, do “perigo dos perigos” não traria, no seu bojo, um problema e um perigo ainda maiores?

Uma vez que, da perspectiva de uma superação do niilismo, como Nietzsche supostamente a propõe, segundo a qual tudo aquilo que vem-a-ser o faz como interpretação⁴⁸⁶, e que “um mesmo texto permite incontáveis interpretações, não

⁴⁸⁵ Como entende Derrida. Cf. *De la Grammatologie*. Tratando dessa confluência entre teoria e criação artística, filosofia e literatura, é interessante lembrarmos que, segundo Derrida, o processo de ruptura em relação à tradicional *episteme* logocêntrica ocidental teria se iniciado não no âmbito da filosofia, mas justamente no da arte – “pelo lado da literatura e da escritura poética”. Proposta muito mais como uma mudança de *forma*, do que de *conteúdo*, tal ruptura teria, na arte, na literatura e poesia, um lugar privilegiado, assim como no caso de exceção – considerando-se toda a história da filosofia – da obra de F. Nietzsche.

Não é necessário lembrarmos o quanto a arte, seus possíveis papéis e procedimentos, perpassa, direta e indiretamente, toda a obra do filósofo. Se a radical mudança de ponto de vista de que tratamos acima ocorreria por meio de uma mudança de *forma*, é Nietzsche quem afirma, numa anotação de novembro de 1887, março de 1888: “Alguém é artista ao preço de sentir aquilo que todos os não-artistas denominam ‘forma’ como ‘conteúdo’, que a ‘coisa mesma’. Por esse fato, se pertence sem dúvida a um *mundo ao inverso*: pois, a partir daí, o conteúdo se torna para nós qualquer coisa de puramente formal, - inclusive nossa vida.” (F.P. XIII, 11 (3)). Colocando-se como artista – “o conteúdo se torna **para nós** (...)”, quem, senão Nietzsche, entende o filósofo como um “artista superior” (“*Para além de bem e mal. O filósofo como artista superior.*” Cf. F.P. X, 26 (297)), e identificando o mundo a uma obra de arte? “O mundo como uma obra-de-arte que dá a luz a si mesma...” XII 2 (114) outono 85 outono 86 ,

⁴⁸⁶ Cf. F.P. XII, 11 (115)

havendo a interpretação ‘justa’⁴⁸⁷; uma vez que, da perspectiva interpretativa das vontades de potência, tudo é criação, de tal modo que o filósofo se converte em “artista superior”⁴⁸⁸, como manter os limites entre filosofia e literatura, se a distinção entre um discurso sobre a verdade, e outro reduzido à expressão de fenômenos já não faz sentido? Como diferenciar filosofia e literatura se a verdade, tão cara à primeira, também tem as raízes enterradas no mesmo solo das *forças*, nas dinâmicas de potência e, portanto, no que era considerado território da aparência e ilusão?

Quando a unidade é que passa a ser considerada ficção - e, portanto, a lógica passa a ser considerada o “modelo de toda ficção”⁴⁸⁹ -, como fica o estatuto de um discurso que se pretende lógico?

Se o dilema inaugural da filosofia, sob a forma de discurso metafísico niilista, é o do desdobramento -a partir de uma unidade idealizada - de uma realidade duplicada que, por isso, adquire expressão também na duplicação entre representação e representado; o dilema que, por sua vez, se coloca para aquele que pretende *superar a metafísica*, naquilo que ela tem de niilista - e com isso, o ideal de *representação* - é o de saber se, ao “escapar” de tal discurso, não estará ultrapassando mais do que uma fronteira interna à filosofia, e transpondo, na verdade, os limites da própria filosofia como discurso.

Essa saída não implica numa saída do próprio âmbito no qual o problema da contradição, da ambiguidade, do fragmentação, do perspectivismo, da impermanência, da incerteza e do engano se impunha? Será que a “solução” nietzschiana não paga o alto

⁴⁸⁷ F.P. XII, 1 (120)

⁴⁸⁸ “Para além de bem e mal. O filósofo como artista superior.” (F.P. X, 26 (297))

⁴⁸⁹ cf.. F.P. XI, 34 (249)

preço de uma perda de registro, de uma perda de sentido específico ao discurso filosófico, na medida em que a solução operada já se desdobraria num outro âmbito: o da literatura?⁴⁹⁰

Se, contudo, partirmos do pressuposto de que, em Nietzsche, a passagem do ideal de *representação* para o registro da *significação* não implica numa transposição do âmbito filosófico para o literário e, portanto, numa anulação da filosofia em sua especificidade – o que, aliás, invalidaria a própria superação do niilismo⁴⁹¹; não teríamos, então, de nos haver com uma outra questão? Caberia, então, perguntar se o que aqui passa a ser questionado é, então, o próprio estatuto do discurso filosófico, ou ainda - talvez algo que seja ainda mais ambicioso, por nos ameaçar com a possibilidade de recaída nos velhos pressupostos, ao considerarmos a especificidade da filosofia como algo separado das palavras, por meio das quais ela se constitui...: o estatuto da filosofia como discurso.

Como toda grande filosofia, também a de Nietzsche nos deixa muito mais problemas do que soluções. Levada ao extremo, o que ela acaba colocando em questão não é senão a si própria.

É possível a uma filosofia que parta não da unidade do sentido, mas de sua ausência, manter a especificidade de seu discurso, ao invés de se converter em literatura? É possível que uma tal filosofia - para a qual qualquer sentido é algo composto, criado, e portanto sempre fragmentado e nunca totalizante - consiga se

⁴⁹⁰ Se é esse o caso, o principal argumento de Nehamas, além de estar correto, poderia ser levado às consequências últimas.

⁴⁹¹ E, consequentemente, da metafísica. Nesse caso, a leitura heideggeriana de Nietzsche teria sido a mais acertada.

sustentar como discurso específico, por meio do qual esses sentidos fragmentados adquiriram expressão e corpo?

Formulando a mesma questão, sob um outro ângulo: é possível uma *filosofia* que dê conta de exprimir não o ser, mas o devir; não o estático, mas o fluido? Ou toda filosofia está condenada irremediavelmente a desabrochar sob o olhar da Medusa ?

Alterando o ângulo mais uma vez: é possível uma filosofia que se assuma como narrativa? Ou será que uma filosofia da *significação* está condenada a recair nos domínios da arte, da literatura?

É possível uma filosofia do “perigoso talvez”?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, F., *Obras Incompletas*, (tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho), coleção “Os Pensadores”, vol. XXXII, Abril cultural, 1ª edição, 1974.

_____, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, (trad. Paulo César de Souza), Cia. das Letras, 2ª edição, 1997. (Indicado como B.M.)

_____, *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo*, (trad. Paulo César de Souza), Cia. das Letras, 2006. (Indicado como C.I.)

_____, *A Gaia Ciência*, (trad. Paulo César de Souza), Cia. das Letras, 2002. (Indicado como G.C.)

_____, *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, (trad. Paulo César de Souza), Cia. das Letras, 2004. (Indicado como A.)

_____, *Genealogia da moral, uma polêmica*, (trad. Paulo César de Souza), Cia. Das Letras, 2006. (Indicado como G.M.)

_____, *Asi habló Zaratustra*, (trad. Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 1996. (Indicado como Z.A.)

_____, *Fragments Posthumes*, Gallimard, vols. X, XI, XII e XIII, XIV. (Indicado como F.P.)

Outras obras:

ADORNO e HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*; Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2006.

ARALDI, C; *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, Discurso Editorial/Unijuí, São Paulo, 2004.

BLONDEL, *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, Paris, 1986.

BRUM, J. T.; *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, Rocco, Rio de Janeiro, 1997.

CAMPOS, Haroldo de – “Ideograma, anagrama, diagrama”, in: *IDEOGRAMA*, org: Haroldo de Campos, EDUSP, São Paulo, 4ª edição, 2000.

CAMUS, A. – *O homem revoltado*

CÉLINE, Louis-Fernand – *Voyage au bout de la nuit*, Gallimard, 1972.

FONSECA, T. S. - *Nietzsche e a auto-superação da crítica*, Humanitas, São Paulo, 2007.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Graal, Rio de Janeiro, 2005.

GIACCOIA, O., *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*, Unicamp, Campinas, 1997.

GOODMAN, N. “The way the world is”, in: “Problems and projects”, Indianapolis, Bobs Merrill, 1972

HAAR, M., *Nietzsche and metaphysical language*, in: David Allison, ed., *The new Nietzsche*, New York, Dell, 1977.

HAAR, M., *Par-delà le nihilisme: Nouveaux essais sur Nietzsche*, Presses Universitaires de France.

HAIKAWA, S. I. – “O que significa estrutura aristotélica da linguagem?”,
in: IDEOGRAMA, org: Haroldo de Campos, EDUSP, São Paulo, 4ª edição,
2000.

HEIDEGGER, M. – *A palavra de Nietzsche: Deus morreu.*

JANZ, Curt Paul, *Nietzsche, biographie: enfance, jeunesse, les années
bâloises*, Paris, Gallimard, 1984.

KESSLER, M – *Le nihilisme et la nostalgie de l'être*,

KOFMAN, S.; *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972.

KOSSOVITCH, L.; *Signos e poderes em Nietzsche*, Azougue editorial, Rio
de Janeiro, 2004.

LEBRUN, G.; *A dialética pacificadora*, *in: A filosofia e sua história*, Cosac
Naify, São Paulo, 2006.

MAGEE, B.; *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press,
1983.

MARTON, S.; *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*,
Brasiliense, São Paulo, 1990.

MELO E SOUZA, R., *A desconstrução da metafísica e a reconciliação de poetas e filósofos*

MIRANDA DE ALMEIDA, R., *Nietzsche e o paradoxo*, Loyola, São Paulo, 2005.

NEHAMAS, A., *Nietzsche: la vida como literatura*, Turner, Fondo de cultura econômica, 2002.

ONATE, A. *O Crepúsculo do sujeito em Nietzsche*, Discurso/Unijuí, São Paulo, 2000

_____, *Entre eu e si, ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*, Sete letras, Rio de Janeiro, 2003.

PONTON, O. – *Le caractère equivoque du nihilisme, in: Nietzsche et le temps des nihilismes*, org: Jean-François Mattéi, PUF, 2005.

SAFRANSKI, R. – *Nietzsche, biografia de uma tragédia*, Geração editorial, São Paulo, 2001.

SALVIANO, J.O.S. – *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*, (tese de doutorado), USP, São Paulo, 2006

SCHOPENHAUER, A. – *O mundo como vontade e representação*, tradução de Jair Barboza, Unesp, São Paulo, 2005.

TUNG-SUN, C. – “A teoria do conhecimento de um filósofo chinês”, in: *Ideograma*, org: Humberto de Campos, Edusp, São Paulo, 4ª edição, 2000.

TÜRCKE, C. – *O louco: Nietzsche e a mania da razão*, Vozes, Petrópolis, 1993