



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- UFPB**

JOÃO MIGUEL DE MORAES

**VONTADE DE VERDADE E AS “METAMORFOSES DO  
NILISMO”, EM NIETZSCHE**

**João Pessoa**

**2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- UFPB**

**VONTADE DE VERDADE E AS “METAMORFOSES DO  
NILISMO”, EM NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO MIGUEL DE MORAES

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

**João Pessoa**

**2017**

*Catálogo na publicação*  
*Setor de Catalogação e Classificação*

M827v Moraes, João Miguel de.  
Vontade de verdade e as "metamorfoses do Nihilismo", em Nietzsche / João Miguel de Moraes. – João Pessoa, 2017.  
177 f.

Orientador: Robson Costa Cordeiro.  
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Filosofia. 2. Nihilismo - metamorfoses. 3. Vontade de verdade. 4. Vontade de poder. 5. Vida. I. Título.

UFPB/BC

CDU -

**JOÃO MIGUEL DE MORAES**

**VONTADE DE VERDADE E AS “METAMORFOSES DO  
NILISMO”, EM NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-graduação em Filosofia da  
Universidade Federal da Paraíba – UFPB  
– como requisito parcial para a obtenção  
do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa  
Cordeiro

**DISSERTAÇÃO DEFENDIDA E APROVADO EM:12/12/2017**

**BANCA EXAMINADORA**

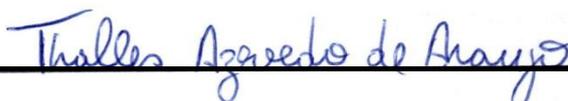


---

Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva (Presidente)

---

Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento (Examinador – UFPB)



---

Prof. Dr. Thalles Azevedo de Araújo (Examinador – UEPB)

**JOÃO PESSOA/PB**

**2017**

## RESUMO

O pensamento nietzschiano esforça-se em denunciar que na base da verdade não há um fundamento metafísico que lhe dê sustentação e assegure a sua validade, mas uma “vontade” de tornar fixo, consistente, eterno e imutável o que está em permanente mudança. Problematizando essa vontade, Nietzsche assevera que “nada é mais perigoso do que um desejo que contradiz a essência da vida”, pois foi justamente a partir das fabulações metafísicas dessa vontade que se desdobrou o grande problema do Ocidente: o “nihilismo”. Sendo o nihilismo aquilo que constitui a “lógica” do processo histórico, buscaremos compreender como se deu a sua formação, bem como os caminhos trilhados pelo filósofo para uma possível superação desse predominante dizer “não” à vida. Partindo da perspectiva que o nihilismo não é um fenômeno uniforme, mas complexo e dinâmico, por sofrer variadas “metamorfozes” ao longo do seu desenvolvimento histórico, buscaremos compreender e explicitar como se constituem cada uma de suas formas e as possíveis relações e tensões que possa haver entre elas e a vontade de verdade. Entendemos que embora tais tensões e relações não estejam apresentadas de forma sistematizada em suas obras, seria possível confluir os apontamentos e reflexões desenvolvidos em seus escritos para sustentar nossa interpretação de que a procedência histórica, o desenvolvimento e a “consumação” do nihilismo na modernidade, bem como a sua possível superação, estão diretamente relacionados à “vontade de verdade”. Por fim, buscaremos compreender de que maneira o filósofo, ao problematizar a vontade de verdade e o nihilismo a partir do conceito “vontade de poder”, busca transfigurar o “não” que marcou a trajetória do Ocidente em um grande “sim” à vida.

Palavras-chave: nihilismo; metamorfoses; verdade; vontade de verdade; vida; vontade de poder.

## **ABSTRACT:**

Nietzsche's thinking strives to denounce that on the basis of truth there is no metaphysical foundation that will support it and ensure its validity, but a "will" to make fixed, consistent, eternal and unchanging what is in permanent change. By problematizing this will, Nietzsche asserts that "nothing is more dangerous than a desire that contradicts the essence of life," for it was precisely from the metaphysical fabrications of this will that the great problem of the West unfolded: "nihilism." Since nihilism is what constitutes the "logic" of the historical process, we will seek to understand how its formation took place, as well as the paths taken by the philosopher for a possible overcoming of that prevailing "no" to life. From the perspective that nihilism is not a uniform but complex and dynamic phenomenon, because it undergoes various "metamorphoses" throughout its historical development, we will seek to understand and explain how each of its forms and possible relations and tensions are constituted between them and the will of truth. We understand that although such tensions and relations are not systematically presented in their works, it would be possible to combine the notes and reflections developed in their writings to support our interpretation that the historical origin, development and "consummation" of nihilism in modernity, as well as their possible overcoming, are directly related to the "will to truth". Finally, we will try to understand how the philosopher, in problematizing the will of truth and nihilism from the concept of "will to power", seeks to transfigure the "no" that marked the trajectory of the West in a great "yes" to life .

Keywords: truth; nihilism; metamorphoses; the will of truth; life; will to power.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	08
<b>1 Vontade de Verdade e a procedência do niilismo no Ocidente</b>	18
1.1 O ocaso da cultura trágica e o despontar da metafísica socrático-platônica	18
1.1.1 Os antigos helenos e a plena exaltação da vida	26
1.1.2 A “tendência socrática” e o domínio da interpretação moral	37
1.1.3 Os diálogos platônicos <i>Crátilo</i> e <i>Fédon</i> à luz da vontade de verdade	49
1.2. O advento do cristianismo e o aprofundamento do niilismo	61
1.2.1 O ressentimento como afeto criador: o “ideal de homem bom” e o “mundo bom e ideal”	68
1.2.2 A consciência de culpa	78
<b>2 Vontade de verdade e a ascensão do niilismo na modernidade</b>	84
2.1 Verdade a todo custo e o processo de desvalorização dos valores	84
2.2 A sentença “Deus está morto”	106
2.3. Vontade de verdade e “niilismo incompleto”: o “sujeito” como novo fundamento	113
2.3.1 Uma substancialização do “Eu”?	116
2.3.2 As seduções da linguagem	129
2.3.3 O pensar que emerge do corpo	133
2.4. Vontade de verdade e “niilismo passivo”	141
2.5. Vontade de poder e a última metamorfose do niilismo – do “Não” ao “Sim” à vida	150
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	168
<b>REFERÊNCIAS</b>	173

## INTRODUÇÃO

Aventurar-se nos escritos do filósofo Nietzsche (1844-1900) é sempre um desafio sob inúmeros aspectos. Dentre eles podemos destacar o caráter por vezes “a-sistemático” e fragmentado com o qual nos deparamos, sem uma obra capital que exponha rigorosamente os principais conceitos e contenha de maneira independente o cerne vital do seu pensamento. Sem possuir certa familiaridade com o “estilo” do filósofo – será que podemos falar de “um” estilo nietzschiano? – nos deparamos com escritos que muitas vezes parecem pulverizados e caóticos, compostos por inúmeros aforismos e fragmentos dispersos.

Além das variações de forma, percebemos ainda algumas mudanças de paradigma que fazem saltar contrastes entre seus escritos. Rodhe, amigo de Nietzsche, nos fornece uma boa analogia para representar as mudanças do filósofo, mas que também podem ilustrar a perplexidade que acomete o leitor nesse contato com uma obra que desconcerta devido a existência de contrastes e ambiguidades, permeada em certos momentos por bruscas rupturas. Numa de suas correspondências ele comenta: “é como se, num banho romano, alguém passasse do *caldarium* ( a sala quente) para o *fridarium*<sup>1</sup>”. Também Eugen Fink nos chama atenção para essa característica da obra nietzschiana, permeada por movimentos inesperados:

Como é possível que, depois da proclamação tão intransigente da atitude científica mais rigorosa, depois da exigência tantas vezes reiterada de sobriedade e de desconfiança mais glacial, se produza a explosão de uma tão grande paixão que percorre todos os graus dos humores espirituais, toda a gama do patético?<sup>2</sup>

O fato é que por vezes os escritos de Nietzsche deixam ao encargo do leitor a laboriosa tarefa de recompor sua unidade, exigindo dele que esmere sua arte de interpretar, ligar e desdobrar os pensamentos e sentenças apresentados – habilidade que o próprio filósofo dizia-se mestre e lançava como desafio aos seus contemporâneos e futuros leitores.

Mas acompanhando a composição dos escritos nietzschianos, percebemos que mesmo havendo sensíveis alterações ao longo das suas obras, tanto no que diz respeito ao estilo, influências e perspectivas – a partir das quais foram construídas variadas divisões dos seus escritos pela literatura secundária –, é possível dizer que um ponto, talvez dentre outros

---

<sup>1</sup> ERWIN RODHE apud Paulo César de Souza, *Humano demais Humano*, Posfácio. Pg. 299.

<sup>2</sup> FINK, Eugen, *A filosofia de Nietzsche* pg.65.

possíveis, permanece invariável no seu trajeto filosófico: a crítica à noção de verdade tradicional, metafísica – embora essa crítica seja construída de maneiras distintas.

Tendo em vista a intenção dessa crítica, podemos tomá-la como o fio de Ariadne para começar a nos orientar em meio a esse labirinto sinuoso que é o conjunto de sua obra, cujos desvios e mudanças de rumo parecem sempre nos levar ao caminho da rejeição e enfrentamento de uma verdade absoluta, existente por si mesma, que possa ser alcançada racionalmente e se apresente ao homem como fundamento supra-sensível para o real e para o conhecimento. O labirinto nietzschiano, mesmo com os seus desvios e retornos inesperados, parece sempre conduzir-nos para longe de uma noção de verdade que doe um sentido único e superior à existência, em torno da qual a vida deva orbitar harmoniosamente.

Desde *O nascimento da tragédia*, sua obra inaugural, até os últimos escritos publicados e fragmentos que vieram à luz postumamente, percebemos o esforço hercúleo de Nietzsche em denunciar e defrontar-se com a peculiar e problemática característica que marca a civilização Ocidental: uma supervalorização da Verdade enquanto bem si e uma educação direcionada para ela que durou dois mil anos. Será problematizando essa superestimação de um valor que acaba por assumir um caráter metafísico, bem como a sua busca a todo custo, e defrontando-se com a consequência mais paradoxal que ela desencadeou – a “morte de Deus”, a desvalorização dos valores – que Nietzsche buscará entender tanto a modernidade como toda a história do Ocidente.

Por sua vez, estabelecendo esse ponto de partida para tentar nos mover entre os escritos nietzschianos, que é a crítica à verdade enquanto valor metafísico, somos levados a tomar como tema central de sua filosofia o problema do niilismo, que embora só esteja conceitualmente elaborado em sua maturidade, de certa forma já está latente nos períodos anteriores a última fase de seu pensamento.

Mas vale salientar que são consideráveis as dificuldades de quem pretende enfrentar esse tema na filosofia nietzschiana, isso devido a complexidade e a ambiguidade que perfazem o problema em sua perspectiva. Para Nietzsche, o niilismo pode assumir mais de um significado, bem como apresentar-se em variadas formas, sendo um fenômeno que sofre “metamorfoses”; pode significar tanto um sinal de fraqueza como de força do espírito, pode assumir um aspecto positivo ou negativo, a depender da perspectiva que seja visto – pode ser

encarado tanto como um “fenômeno ameaçador e sinistro”<sup>3</sup> como um “modo divino de pensar”<sup>4</sup>.

Mas em linhas gerais, podemos dizer que o niilismo é um problema vinculado aos valores metafísicos e guarda uma relação direta com a noção de verdade que foi estabelecida na tradição ocidental. Conforme buscaremos explicitar, é em torno do problema da verdade – da sua postulação e progressiva desvalorização – que se desdobra o problema histórico do niilismo. Tomado em seu aspecto negativo, entendemos que esse fenômeno significaria um movimento de negação da vida que perfaz boa parte da história do Ocidente, constituindo a sua “lógica”<sup>5</sup>. Por sua vez, esse extenso movimento assumiria diferentes configurações devido as metamorfoses que o compõem, e paulatinamente iria se radicalizando até culminar na aguda e atormentadora tomada de consciência da completa falta de sentido e valor da existência.

Ora, mas se para Nietzsche o niilismo constituiu-se como o alfa e o ômega do Ocidente, regendo toda a lógica do seu desenvolvimento, como é possível entender esse processo? Como se deu a sua formação, desenvolvimento e “consumação”?

Foi a partir desses questionamentos que a presente pesquisa foi desenvolvida. Ao buscar elucidá-los, esperamos entender melhor a natureza desse fenômeno e o sentido da crítica nietzschiana à tradição metafísica, bem como os caminhos construídos pelo filósofo em sua tentativa de superá-lo.

Para nos orientar em meio a essa problemática, tomamos como chave de leitura que o fenômeno do niilismo, entendido como negação da vida que assume o caráter de processo histórico no Ocidente, está intrinsecamente relacionado à vontade de verdade, e que seria possível compreendê-lo em sua formação, desenvolvimento, consumação, e possível superação, se nos aproximarmos desse outro conceito tão importante no pensamento nietzschiano.

Partindo da perspectiva que o niilismo não é um fenômeno uniforme, mas complexo e dinâmico, por sofrer variadas “metamorfoses” ao longo do seu desenvolvimento histórico, buscaremos entender e explicitar como se constituem cada uma de suas formas e as possíveis relações e tensões que possam haver entre essas variadas formas e a vontade de verdade.

---

<sup>3</sup>Cf. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 2(127), pg.103.

<sup>4</sup> Id., *Ibid.*, 9(41), pg.292.

<sup>5</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(411).4 pg.175.

Entendemos que embora tais tensões e relações não estejam apresentadas de forma sistematizada em suas obras, seria possível confluir os apontamentos e reflexões desenvolvidos em seus escritos para sustentar nossa interpretação de que a procedência histórica, o desenvolvimento e a “consumação” do niilismo na modernidade, bem como a sua possível superação, estão diretamente relacionados à vontade de verdade. E que problematizar o niilismo é ter de ao mesmo tempo problematizar essa vontade.

Buscaremos sustentar que não só a procedência desse fenômeno – ou seja, a sua “porta de entrada” no Ocidente – se deu devido ao predomínio da vontade de verdade, mas dela retira também o impulso para se desenvolver historicamente e sofrer as suas “metamorfoses”. Tais metamorfoses são compreendidas aqui como consequências trazidas pelo esforço da vontade de verdade de buscar a todo custo o fundamento do real, de perseguir incansavelmente a verdade. Se na perspectiva nietzschiana o niilismo é um problema ligado aos valores, buscaremos entender de que maneira a vontade de verdade, na sua busca incessante pelo fundamento do real, estaria a impulsionar tanto a criação como também a desvalorização dos valores superiores, e conseqüentemente impulsionando o niilismo a apresentar-se em seus variados formatos.

Nossa chave de leitura se mostrará satisfatória se puder apresentar que é em torno do próprio valor supremo da verdade – que é fruto de uma necessidade íntima da vontade de corrigir a vida, de dizer “não” à sua ausência de sentido e fundamento – que se constituirá toda a “lógica” do niilismo. E que a crítica a esse valor e a vontade que a fez vigorar é de crucial importância para pensar o problema do niilismo e abrir caminho a sua superação enquanto movimento de negação da vida.

## Ω

Tomando a definição apresentada por Nietzsche em seus fragmentos póstumos que a “vontade de verdade” é “uma aspiração a um mundo de estabilidade, uma certa exigência de um *mundo do que* permanece, uma vontade de fixar, de tornar duradouramente verdadeiro<sup>6</sup>”, buscaremos entender de que maneira essa ânsia de fazer algo perdurar e a necessidade de estabelecer um fundamento para o real, ao serem impulsionados por uma insatisfação diante da dinâmica da vida, diante do caráter implacável do devir que a tudo cria e destrói insaciavelmente, acaba por criar valores em si, de caráter transcendente que atuam como

---

<sup>6</sup> Id., *Fragments póstumos* 1887-1889, Vol. VI, 9(60), pg.301.

corretivo para a vida. É o que ocorre com a noção de Verdade metafísica, ligada ao Ser, ao que é eterno, imutável, perfeito, livre de erros e contradições, e por isso mesmo tornada valor superior, um bem em si. Nisso, dissimuladamente, haveria uma tentativa de tal vontade de suplantar a dinâmica própria do mundo enquanto vir a ser ao atribuir um caráter de Ser ao mundo.

A “vontade de verdade” atuante no homem, buscando ter um ponto firme de apoio e segurança em meio ao turbilhão caótico do mundo, imprime-lhe ordenamento e inteligibilidade, mas faz isso a um alto custo, que é insurgir-se contra a dinâmica própria da vida. Sua vontade de auto-asseguramento a todo e a qualquer preço acaba por adquirir um caráter de rebeldia, de negação da vida, um caráter niilista, que nega o vir a ser em nome de uma realidade superior e perfeita. Nessa necessidade de certeza e segurança a qualquer custo, a vontade de verdade acaba incorrendo no erro de tentar corrigir a existência, postulando um ideal do que o real deve ser, imiscuindo na vida algo que ela não comporta: uma essência, um fundamento eterno e imutável.

Por conseguinte, sendo impulsionada por essa insatisfação diante da vida e acreditando existir uma realidade superior, a “vontade de verdade” projeta ilusoriamente um “mundo verdadeiro” acima do “mundo aparente”, atrelando e condicionando a ele o valor e o sentido da existência. Mediante a isso se cria algo determinante para que o niilismo torne-se o processo histórico do Ocidente: fica estabelecido um estreito vínculo entre valor, sentido e verdade, de modo tal que para a “vontade de verdade” o mundo e a vida só possuem valor e sentido porque existe a Verdade, que é fundamento último para o real.

Entretanto, uma vez que a própria vontade de verdade desvaloriza essa noção de Verdade por ela postulada, desabam em conjunto o valor e o sentido da vida. Essa agora assumirá explicitamente o caráter de gratuidade, de nada, de algo sem valor. O niilismo então aparece como negação de qualquer sentido e valor.

Quando a vontade de verdade finalmente se dá conta que a sua busca pelo fundamento último para o real foi um longo engano, um desperdício de força, e que todo o seu elaborado esquema interpretativo não passou de uma “idiosincrasia antropocêntrica”<sup>7</sup>, uma vez que sua compreensão de mundo não diz respeito efetivamente ao que ele é – não havendo uma adequação entre os conceitos e o real –, esse lar, outrora tão acolhedor e inteligível,

---

<sup>7</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 14(153), pg.303.

ganha agora um aspecto abissal e desconcertante, e o homem sente-se tomado por um estranhamento profundo diante da irracionalidade da vida e de sua falta de sentido.

A partir desse desmoronamento o homem aos poucos se dá conta que não é mais o “centro do mundo”. E isso ocorre mediante dolorosas feridas infringidas ao seu narcisismo. Paulatinamente desalojam-se as antigas “venerações” de seu lugar privilegiado, esvazia-se cada vez mais o sentido que era preenchido até então pelo espírito da tradição – o espírito de certeza e veneração se metamorfoseia em espírito de dúvida e estranheza. Por fim, essa vertiginosa ascensão da descrença e da suspeita trazem a tona que o esclarecimento avançou de tal maneira que agora o homem se proíbe a crença num fundamento supra-sensível para dar sentido à existência. Constata-se então o mais grave dos acontecimentos: a morte de Deus. A existência de um fundamento supra-sensível se revela como a mais longa mentira. O niilismo então se descortina e mostra-se como começo, meio e fim de uma trama protagonizada pela vontade de verdade que necessariamente conduziria a esse desfecho.

Deste modo, buscaremos entender como o niilismo guarda em si um caráter de necessidade porque a vontade de verdade tornou o mundo um lugar familiar e inteligível através de uma errônea oposição entre mundo real e aparente, que no fim de tudo se mostraria uma grande “fábula” que estava fadada a declinar.

Parece-nos que a vontade de regular o fenômeno do real e buscar seu necessário fundamento, criou um mundo transcendente e essa mesma vontade, desenvolvida enquanto “veracidade” cada vez mais necessária e rigorosa, sublimada em “consciência científica”, acaba por desvalorizar os valores supremos e destruir aquele mundo de caráter inteligível, levando a um aprofundamento do niilismo e as suas metamorfoses. Essa é a dinâmica do niilismo que tentaremos apresentar, que ao longo do processo histórico se desdobra em torno da postulação e da desvalorização dos valores superiores, tendo como impulso a vontade de verdade.

Por sua vez, entendemos que o sentido da crítica nietzschiana seria evidenciar o niilismo, a negação da vida, como o substrato da civilização, revelando a fraqueza de uma vontade niilista que, manifestada em vontade de verdade, precisou buscar o fundamento do mundo num domínio transcendente, precisou estabelecer a existência de uma verdade absoluta que doasse sentido e orientasse a vida do homem para que tudo tivesse valor. O filósofo busca evidenciar o caráter problemático da vontade de verdade que orientou todo o processo formador da civilização, para daí fazê-la voltar-se contra si própria, levando com

isso a questão da verdade até o seu limite, para que daí se abra a possibilidade de superação do niilismo com novas formas de valoração.

## Ω

Para pensar a relação entre vontade de verdade e o niilismo em suas variadas formas, dividimos a nossa pesquisa em dois capítulos.

O primeiro, intitulado “vontade de verdade e a procedência do niilismo no Ocidente”, apresenta o surgimento e aprofundamento desse fenômeno a partir do platonismo e do cristianismo.

No primeiro tópico, buscaremos apresentar o contexto de instauração do niilismo, explicitando porque a vontade de verdade presente na metafísica socrático-platônica acaba por se tornar a primeira manifestação desse fenômeno, residindo aí a sua procedência histórica. Tomando como base o escrito de juventude *O nascimento da tragédia*, buscaremos explicitar como o contexto de instauração do niilismo corresponde com o declínio da cultura trágica dos antigos helenos. Nesse confronto entre duas maneiras distintas de conceber o mundo, Nietzsche situa o início da decadência do Ocidente devido o triunfo da “vontade de verdade” em oposição à arte trágica.

Procura-se evidenciar de que maneira tal vontade, na sua busca por um fundamento supra-sensível para o mundo e um sentido superior para a existência, delineia a primeira forma do niilismo a partir da oposição criada entre mundo real e mundo aparente, com a criação do valor superior da verdade, que terá caráter transcendente. Nessa primeira forma, há uma negação do valor do mundo enquanto devir para afirmar que o seu verdadeiro fundamento não é dado de imediato, mas que está para além das aparências e inconstâncias apresentadas pelos sentidos – “o mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso”<sup>8</sup>. Nesse primeiro momento, o florescimento do niilismo corresponde ao próprio florescimento da metafísica e sua noção de verdade dada e transcendente.

No segundo tópico do capítulo, intitulado “o advento do cristianismo e o aprofundamento do niilismo”, busca-se compreender mais um momento decisivo do niilismo: o advento do cristianismo. O niilismo, enquanto negação da vida e afirmação de uma realidade transcendente, será aprofundado com o predomínio da moral cristã, na qual a vontade de verdade estabelece que o fundamento necessário de tudo é Deus – “Deus é a

---

<sup>8</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou uma fábula, pg.31.

verdade”. Através de noções como Deus, culpa, pecado, danação, salvação, o homem irá levar sua ânsia de negação, seu desprezo por si mesmo e pela “vida terrena”, entendida como “vale de lágrimas”, a um patamar radical, desejando de forma doentia o além mundo. Constrói-se então um paraíso, que embora não esteja acessível de imediato, está prometido aos penitentes – “o verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido”<sup>9</sup>.

No segundo capítulo, intitulado “vontade de verdade e a ascensão do niilismo na modernidade”, buscaremos explicitar de que maneira a ascensão do niilismo é um processo impulsionado pela própria vontade de verdade, que na ânsia de atingir o fundamento do real vai revelando progressivamente o oposto, a ausência, o sem fundo que permeia a vida. A partir dessa ascensão do niilismo aprofunda-se paulatinamente a experiência decisiva do homem com o vazio, com o sem sentido e sem lastro da existência, o que trará novas metamorfoses a esse fenômeno.

No primeiro tópico desse capítulo, intitulado “verdade a todo custo e o processo de desvalorização dos valores”, buscaremos entender de que maneira o niilismo dá mais um passo em sua marcha histórica e se desenvolve enquanto progressiva desvalorização dos valores, tendo por impulso a busca pela verdade. Ao postular a verdade como um valor absoluto e que deve ser buscado incansavelmente, a vontade de verdade acabaria por trazer o necessário desmoronamento desse mundo ideal por ela postulado.

Trata-se aqui de compreender de que maneira o valor da veracidade, um dos frutos da moral platônico-cristã, sendo cada vez mais radicalizado ao seu limite de força e rigor, fez com que ao longo do processo histórico fossem “ofertadas e abatidas uma crença após a outra em seu altar”<sup>10</sup> até que a maior delas, o próprio Deus cristão, fosse mergulhado na completa escuridão do ceticismo, anunciando-se a sua morte. Pergunta-se: “o *que* venceu verdadeiramente o Deus cristão? A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, sublimado em consciência científica”<sup>11</sup>. Vem então à tona “a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que durou dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus”<sup>12</sup>.

No segundo tópico, intitulado “a sentença ‘Deus está morto’”, apresentaremos o momento decisivo da modernidade que é a constatação da “morte de Deus”. O processo de

---

<sup>9</sup> Id., *Ibid.*, pg.31.

<sup>10</sup> Id., *Gaia Ciência*, § 344, pg.235.

<sup>11</sup> Id., *Genealogia da Moral* III § 27, pg.147.

<sup>12</sup> Id., *Ibid.*, III § 27, pg.147.

desvalorização dos valores, a ascensão do niilismo, culmina nesse acontecimento que trará consequências profundas e irreversíveis para a humanidade. A partir dele se instaura uma crise nunca vista e vivenciada, e o homem moderno se vê no enfrentamento necessário com a ausência de sentido e valor em si da existência. Aqui pergunta-se: quais serão então as consequências desse grande evento moderno?

O niilismo, o movimento de negação e destruição ganha tamanha força ao ponto de Nietzsche prever que necessariamente os próximos séculos serão uma época ainda condicionada pela luta com esse fenômeno. No entanto, em sua dinâmica, o niilismo se reconfigurará em diferentes formas. A desvalorização dos valores metafísicos impulsionados pela vontade de verdade e a progressiva tomada de consciência da morte de Deus trarão como consequências novos aspectos ao niilismo, farão com que sofra “metamorfoses”.

No terceiro tópico, intitulado “vontade de verdade e ‘niilismo incompleto’: o sujeito como novo fundamento”, buscaremos evidenciar que na postulação do “sujeito” como novo fundamento do real, mantém-se de forma latente a mesma carga metafísica tradicional, ou seja, a mesma busca por unidade, identidade, permanência e fundamento; mantém-se a mesma busca por um princípio incondicionado irradiador de certezas que garanta uma verdade, um sentido. Expõe-se a crítica nietzschiana de que através da “filosofia do *cogito*”, a vontade de verdade do homem moderno redefiniria um novo apoio firme e confiável para assegurar-se em meio a potente correnteza do devir e da multiplicidade, furtando-se assim à radical experiência do sem fundo, do vazio, ao definir o “eu” como nova substância. Na sua busca pelo fundamento, a vontade de verdade fixaria o real como substância ao produzir o sujeito autônomo e auto referente, delineando uma nova forma de niilismo.

Procuraremos explicitar como o sujeito é fruto da mesma vontade de verdade que sempre tomou como prioridade para o pensamento a busca de estruturas fixas e imutáveis para além do devir, farejando obsessivamente um princípio que garanta certezas e dê ordenamento e inteligibilidade ao real, e que através deles consiga furtar-se à experiência radical do vazio que cerca a existência.

No quarto tópico do capítulo, intitulado “vontade de verdade e niilismo passivo”, buscaremos compreender outro aspecto bastante problemático do niilismo, que corresponde a uma de suas metamorfoses mais radicais, na qual o espírito é levado ao seu limite de tensão. Se antes a vontade de verdade negava o mundo acreditando poder “acessar” uma realidade transcendente, ela agora toma consciência que esse acesso ao mundo verdadeiro está

interditado, ao mesmo tempo em que tem consciência das tentativas ilusórias de se escapar da ausência de sentido da existência, como ocorria no “nihilismo incompleto”.

Tendo em vista essa nova forma de nihilismo, buscaremos apresentar então como o homem passa a ser tomado pelo “tormento do em vão” devido a gratuitidade da existência que dilacera sua consciência, impelindo-o a negar e condenar veementemente a vida pela sua completa ausência de sentido e ininteligibilidade. Nesse formato extremo, tomado por uma vontade de verdade frustrada, o homem passa a negar o mundo proferindo o julgamento que a vida é um erro desnecessário, que nada tem sentido algum, e que seria preferível o nada, o não ser.

No último tópico do capítulo, intitulado “a vontade de poder e a última metamorfose do nihilismo: do ‘não’ ao ‘sim’ à vida”, buscaremos apresentar como se constitui a interpretação nietzschiana de “vida-homem-mundo” por meio do conceito “vontade de poder”, e como a partir daí o filósofo estabelece a sua crítica à vontade de verdade e a qualquer valor tornado supremo.

Desconfiando da vontade de verdade e fazendo-a voltar-se contra si própria, Nietzsche questiona: o *que*, no homem, aspira realmente à “verdade”?<sup>13</sup> Explora-se aqui o sentido desse “*que*” na filosofia nietzschiana, entendido como “vontade de poder”, fonte irradiadora de todo valor e sentido postulado – “princípio” a partir do qual emerge toda avaliação acerca da vida, seja ela “negativa” ou “afirmativa”.

Estabelecida a crítica à vontade de verdade e a qualquer valor tornado supremo enquanto expressões de uma vontade de poder nihilista, fraca e ressentida, buscaremos entender de que maneira o filósofo procura levar o nihilismo, tornado processo histórico, a sofrer uma nova metamorfose, fazendo com que o “não” que marcou a trajetória do Ocidente possa transfigurar-se em plena afirmação da vida. Com esse possível dizer “sim”, despontaria o “nihilismo” em sua “forma afirmativa”, na qual se dá o reconhecimento e o acolhimento do “nada”, do “*nihil*” como elemento próprio da existência. Em meio a essa nova metamorfose, o homem se abre à experiência do vazio, da ausência de fundamento do real sem ranger de dentes e sem a ânsia do “dever ser”, possibilitando a superação do nihilismo em suas antigas formas.

---

<sup>13</sup>Cf. Id., *Além do bem e do mal* § 1, pg.9.

## **1. VONTADE DE VERDADE E A PROCEDÊNCIA DO NILISMO NO OCIDENTE**

### **1.1 O ocaso da cultura trágica e o despontar da metafísica socrático-platônica.**

Para Nietzsche, o enfrentamento dos “desafios” inerentes à vida – seus aspectos mais duros e aterradores, sua face aniquiladora e fatídica como o sofrimento, a morte, conflitos e limitações, com os quais inevitavelmente o homem precisa defrontar-se – pode se dar de dois modos: por meio da força ou da fraqueza.

O “caminho” da força será o que afirma a vida em sua totalidade, sem subterfúgios ou tentativas malogradas de extirpar seus aspectos problemáticos e aterradores, tendenciosamente considerados negativos. Aí não há negação, mas transfiguração da tragicidade da existência em algo belo e superior, em afirmação. Por outro lado, o caminho da fraqueza busca meios escusos para sobrepujar a dinâmica própria da vida, busca esquivar-se da soberania do devir que a tudo cria e destrói insaciavelmente. A vontade fraca, negando justamente esse caráter fluido e inocente da vida – que não estabelece meta alguma para além de si própria e de seu fazer criativo-destrutivo –, tende a negar o devir e querer fixar-se indefinidamente na vida, elegendo como único valor aquilo que perdura, que é estável, eterno e imutável, pois aí reside seu ponto de segurança. Tal fraqueza se manifesta justamente em “vontade de verdade”, em busca de um fundamento último para o real, que garanta sua consistência, unidade e inteligibilidade.

Aos olhos de Nietzsche, a origem do Ocidente encontra-se marcada por um confronto entre essas duas posturas diante da vida, da força e da fraqueza, que será determinante para a história da civilização. A partir desse embate, triunfará uma visão de mundo erigida a partir de uma vontade fraca, essencialmente hostil à vida, o que legará o niilismo como caminho histórico a ser percorrido pela posteridade. Nesse decisivo confronto, Nietzsche apresenta os antigos helenos como aqueles que, através da arte, da aparência, da “vontade de ilusão”, souberam triunfar nobremente sobre os abismos mais profundos da existência, justamente aqueles aspectos mais duros e aterradores, superando o pessimismo e erguendo monumentos considerados por ele verdadeiros odes à vida, como a filosofia trágica, as epopeias homéricas e a tragédia Ática. Contrariamente a essa postura, o filósofo situa a emergência da metafísica socrático-platônica, impulsionada por uma problemática vontade de verdade, por meio da qual a “verdade” trágica do mundo é mascarada e negada em detrimento

de uma verdade metafísica que, apesar de trazer o invólucro do otimismo, é, em sua essência, hostil à vida, niilista.

Como ponto de partida desse tópico, iremos aludir à visão trágica dos antigos helenos tida pelo jovem Nietzsche, tal qual é apresentada principalmente em *O nascimento da tragédia*. Isso nos interessa, sobretudo, porque buscaremos pensar que o problema do niilismo, especificamente a sua procedência histórica, guarda certa relação com o declínio e negação da cultura trágica dos gregos devido a um contra movimento nascente: o paradigma de pensamento socrático-platônico, no qual impera a “vontade de verdade”.

É a partir da negação do modo como os gregos da época trágica consideravam a vida que o niilismo ganha as condições propícias para se instituir enquanto lógica do Ocidente, uma vez que a noção de verdade socrático-platônica é apresentada por Nietzsche como um abandono da experiência trágica. Junto a essa nova noção de verdade, o homem teórico, cujo maior representante é Sócrates, acaba por criar um desvio que sirva de correção à existência por entender que a vida e o mundo não podem ser apenas contingência, gratuidade, inocente fluxo criador e destruidor de formas no qual nada perdura e subsista incólume. Nessa exigência de que a vida seja algo mais, o desvio consistirá na postulação de um ideal. Insatisfeito com o devir, o homem socrático é tomado pela vontade de verdade, buscando a todo custo um fundamento para o real que o justifique e dê sentido. Nessa insatisfação diante da vida, que se refugia no ideal para garantir sentido, residirá justamente a procedência do niilismo no Ocidente.

Deste modo, pretendemos inicialmente evidenciar a visão trágica helênica – que aos olhos de Nietzsche traz uma afirmação plena da vida, sem o apelo a um caráter transcendente que a redima –, a fim de se estabelecer um contraste e uma tensão com a nova “tendência socrática”, que ganhou cada vez mais força no interior da cultura grega e trouxe em seu regaço uma supervalorização da verdade enquanto ideal – tomando-a como bem em si em detrimento do erro e da ilusão, das aparências e dos instintos – e uma supervalorização da racionalidade – que busca compreender e representar o real por meio de conceitos e combinações lógicas, impondo-lhe inteligibilidade a todo custo.

Investigaremos como tal concepção racionalista, impulsionada pela vontade de verdade, é iniciada com o “socratismo” e é consolidada com a metafísica platônica, sendo esse o processo de instauração da primeira forma do niilismo, presente enquanto dualidade ontológica: oposição criada entre mundo verdade e mundo aparente, que nega o sensível em

nome do supra-sensível, sujeitando a existência a supostos ideias eternos e universalmente válidos, que orientam e fundamentam a vida. É a partir daí que se inicia o processo de negação e desvalorização da vida.

Aqui se faz uma análise disso que marca, na perspectiva nietzschiana, o início da decadência do Ocidente, do empobrecimento que levará ao seu declínio. Busca-se explicitar como a vontade de verdade, ao estabelecer um dualismo ontológico, destinou o Ocidente a um grande período de progressivo niilismo. Em sua origem, o Ocidente foi lançado na aventura do pensar metafísico sendo guiado pela *hybris* da vontade de verdade, com sua ilusória pretensão de poder submeter a vida à racionalidade, de achar que esta poderia servir de medida para a vida e entender efetivamente o real. Buscando a verdade a todo custo, inquirindo a vida sobre o verdadeiro fundamento do real por trás do devir implacável, e acreditando poder encontrá-lo no domínio supra-sensível, a vontade de verdade encontra-se na *hybris*, está fora da medida da vida – que é apenas contingência que não visa alcançar nenhuma meta absoluta e exterior a sua própria atividade, nem possui fundamento essencial, sendo apenas criação e destruição. Deste modo, a vontade de verdade é entendida enquanto desmedida da vida que faz suceder a decadência, pois aí já se instaurou o niilismo, que em sua forma inicial – metafísica socrático-platônica –, tem como marca a negação da vida por eleger um sentido que lhe é exterior e criar uma realidade superior, um mundo verdadeiro – a verdade tomada como divina, como fundamento perene para o real.

Assim, aos olhos de Nietzsche, observando-se a história da civilização, haveria uma era de saúde, força e celebração da vida em toda a sua plenitude, ou seja, uma era trágica, que teve seu momento de apogeu com o helenismo mas que mergulhou num ocaso, e outra que começava a despontar, já decadente por ser negadora da vida, por postular um mundo ideal e racional, desprezadora dos inalienáveis aspectos do mundo. Esta seria uma era niilista que, sofrendo metamorfoses ao longo da história, se estende até o limiar da modernidade.

## Ω

Mas de que maneira estamos autorizados a pensar a procedência do niilismo tomando como ponto de partida *O nascimento da tragédia* e o conflito entre cultura trágica e o “socratismo”?

É bem verdade que o conceito de niilismo será elaborado apenas tardiamente na obra nietzschiana, mas ali, em sua obra inaugural, já é possível percebermos um delineamento da

temática no esforço do jovem Nietzsche em denunciar o que ele enxerga ser os primeiros sinais de cansaço e falência da civilização socrática, que segura trêmula seu cetro otimista da razão, antes infalível em sua tarefa de desvelar os abismos do real<sup>14</sup>.

Emerge desse escrito juvenil o seu primeiro *insight* de que o projeto iniciado com Sócrates – uma racionalidade superpoderosa e valorizada a inquirir despididamente a natureza acerca do seu verdadeiro fundamento, que pretende sondar o fundo das coisas a qualquer custo e penetrar até os profundos abismos do ser<sup>15</sup> – atravessaria toda a história até finalmente mostrar-se um empreendimento falido, uma mera ilusão metafísica que esbarra nos limites auto impostos pela própria razão em sua euforia de desvelar infalivelmente o real. Para o jovem Nietzsche, esses limites foram impostos exemplarmente por Kant e Schopenhauer, que “com incrível clarividência e genialidade utilizaram a própria ciência a fim de expor os seus limites e condicionamentos do conhecer em geral”<sup>16</sup>. Conforme Nietzsche denuncia ali, o que antes era um eufórico otimismo e prazer que adotava como lema “verdade a todo custo”, aos poucos vai se transformando em engodo e “medo das próprias consequências”<sup>17</sup>; o que antes era uma “divina ingenuidade e segurança”<sup>18</sup> no desvelamento do real, transforma-se paulatinamente em atormentadora lucidez e hesitação.

Deste modo, para o jovem filósofo, derradeiramente, o otimismo socrático, na sua falência, levaria o homem inevitavelmente a defrontar-se com o absurdo do ser, e esse inevitável abalo da cultura socrática faria irromper uma “nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*, que mesmo para ser suportado precisaria da arte como meio de proteção e remédio”<sup>19</sup>.

Ora, o que é isso senão a insinuação do percurso do niilismo, embora ainda não maturado e aprofundado pelo autor?

Se em *O nascimento da tragédia* a principal consequência do socratismo vislumbrada e enfatizada pelo filósofo é o processo de racionalização da arte e a morte da tragédia, ainda devido ao seu ferrenho comprometimento com uma possível reforma da cultura alemã, posteriormente, nos seus escritos maduros, Nietzsche continuará a divisar

---

<sup>14</sup> Cf. NIETZSCHE., *O nascimento da tragédia.*, § 18 pg.107.

<sup>15</sup> Cf. Id., Ibid., § 15 pg.91.

<sup>16</sup> Cf. Id., Ibid., § 18 pg. 108.

<sup>17</sup> Id., Ibid., § 18 Pg.108.

<sup>18</sup> Id., Ibid., § 13 pg.81.

<sup>19</sup> Id., Ibid., § 15. Pg.91.

Sócrates e Platão como os iniciadores de uma decadência, já insinuada naquele escrito, mas irá redimensionar as consequências trazidas por estes filósofos tendo em vista uma problemática filosófica que passa a considerar bem mais importante: o predomínio da moral na filosofia e o niilismo enquanto lógica do Ocidente.

Atentando para isto, não poderíamos tomar o socratismo e a metafísica platônica como ponto de partida para pensar a procedência do niilismo, tal qual entende Nietzsche?

Numa passagem de *Ecce homo*, dedicada a pensar os problemas filosóficos fulcrais que emergem de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma que entreviu ali, pela primeira vez, aquela grande e determinante oposição: de um lado, uma fórmula de afirmação suprema, a sabedoria trágica – nascida da superabundância, um dizer sim sem reservas à vida e a tudo o que há de estranho e questionável na existência – e de outro o espírito negador – “o instinto que degenera e se volta contra a vida, com subterrânea avidez de vingança”<sup>20</sup>. Junto à face afirmadora da vida, conformes citamos, Nietzsche destaca os antigos helenos e sua sabedoria trágica, ao mesmo tempo em que se entende como herdeiro e representante dela – herdeiro de uma tradição que foi silenciada e negada, mas que não se perdeu totalmente, pois ainda existia um “último discípulo de Dionísio”<sup>21</sup>. Por outro lado, junto ao instinto que degenera e se volta contra a vida, que cria valores niilistas, cita Platão – ressaltando que em certo sentido sua filosofia pode ser entendida assim<sup>22</sup>. Também em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo intitulado “O problema de Sócrates”, apresenta Sócrates e Platão, “grandes sábios”, como “tipos da decadência”, como “sintomas de um declínio”, por situarem-se “negativamente perante a vida”. Pautado nessas afirmações do filósofo, tomamos então Platão como referência para pensar a procedência do niilismo no Ocidente e, anteriormente a ele, iniciando o contra movimento dos valores trágicos e preparando o terreno para a germinação desse fenômeno, Sócrates. Assim, a instauração do niilismo será entendido a partir de um esforço conjunto entre esses dois filósofos em contraposição à cultura trágica.

Entretanto, devemos ter em vista que o alvo de Nietzsche é muito menos Sócrates e Platão do que aquilo que eles representam na história do pensamento: o “socratismo” e o “platonismo”. Tais denominações são usadas por Nietzsche como uma espécie de caricatura daquilo que pretende combater, tendo consciência de que elas são insuficientes para esgotar a complexidade desses dois filósofos e dos diálogos platônicos. Junto a elas visa, sobretudo,

<sup>20</sup> Id., *Ecce homo*, O nascimento da tragédia § 2 pg.63.

<sup>21</sup> Id., *Crepúsculo dos Ídolos*, O que devo aos antigos § 5 pg.107.

<sup>22</sup> Cf. Id., *Ecce homo*, O nascimento da tragédia § 2 pg.63.

captar e ressaltar aquilo que considera os traços mais marcantes e problemáticos, o que propriamente acaba por se tornar proeminente e determinante na história do pensamento – aquilo que se faz, a partir dali, presente nos diversos domínios da civilização: metafísica, religião, moral e ciência. Se, de fato, ocorre um reducionismo que transforma o complexo no relativamente “simples”, este parece ser feito de maneira consciente e com propósitos bem pensados: buscar assemelhar-se à trivialidade com que muitas vezes o pensamento desses dois gregos foi assimilado pela tradição.

Notável a respeito desse aspecto caricatural é a ressalva que Nietzsche faz ao ligar Platão ao niilismo, na qual diz que o “espírito de vingança”, a “negação da vida”, já se ergue ali apenas em certo sentido, não todo, sendo a filosofia de Platão, portanto, mais complexa do que essa caricatura<sup>23</sup>. Do mesmo modo o faz em relação a Sócrates – pensando as consequências do olhar socrático para a arte antiga: destruição da tragédia dionisíaca por meio de uma dialética otimista –, ao afirmar que, se observando os diálogos platônicos, não estamos em condições de apreendê-lo apenas com um poder negativo e dissolvente<sup>24</sup>.

Portanto, quando Nietzsche cria o conceito “socratismo” este vai além dos pensamentos do próprio Sócrates – o socratismo entendido como mais antigo que o próprio Sócrates<sup>25</sup>. Junto a esse conceito pretende, sobretudo, destacar e problematizar um tipo de perspectiva de mundo que gradativamente vai se tornando dominante na antiguidade e passa a vigorar pela história do pensamento, que é a interpretação moral da existência. O que interessa é muito mais criticar uma civilização de “tipo socrática” do que atacar o próprio Sócrates. Este, obviamente, será chamado ao embate, mas na verdade não é o alvo principal. Além disso, também não se trata de dizer que Sócrates, de maneira isolada e num acaso infeliz, foi responsável por uma completa e brusca inversão de um modelo cultural. Quando Nietzsche em *O nascimento da tragédia* traz a figura de Sócrates como aquele que destruiu o esplendor do mundo helênico com a sua força, devemos entender como um recurso literário, poético:

quem é esse que ousa, ele só, negar o ser grego? [...] Que força demoníaca é essa que se atreve a derramar na poeira a beberagem mágica? Que semideus é esse que o coro de espíritos dos mais nobres da humanidade precisa invocar: ‘Ai!Ai! Tu o destruístes, o belo mundo, com um poderoso punho; ele cai, se desmorona<sup>26</sup>.

<sup>23</sup>Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo*, O nascimento da tragédia § 2.

<sup>24</sup>Cf. Id., *O nascimento da tragédia* § 14, pg.87.

<sup>25</sup> Cf. Id., *Sócrates e a tragédia*, pg. 87.

<sup>26</sup> Id., *O nascimento da tragédia* § 13 pg.82.

Trata-se apenas de tomá-lo como símbolo e marco, como o representante genial de um novo paradigma que, de maneira incisiva, criou novos direcionamentos para o mundo grego. Além disso, enquanto Nietzsche nos mostra uma ideia bastante determinada e não ambígua sobre quem é o “homem socrático”, sobre o homem Sócrates não há uma palavra final, mas inúmeras oscilações ao longo de toda a sua obra, entre críticas e elogios<sup>27</sup>.

Do mesmo modo podemos pensar o termo “platonismo” empregado por Nietzsche que, enquanto conceito, já extrapola os limites do pensamento e dos escritos de Platão, sendo apenas uma visão daquilo que, para o olhar nietzschiano, tornou-se determinante para o Ocidente: o dualismo ontológico que fundamenta a metafísica, religião, moral e a ciência. Cada uma dessas esferas irá traduzir esse paradigma platônico, o “platonismo”, para a sua própria “linguagem”: a metafísica pensando o ser e o devir, o sensível e inteligível, a oposição entre mundo verdade e mundo aparente; a religião cristã na oposição corpo e espírito, o desprezo terreno e busca do paraíso celeste, vida eterna e vida passageira; a ciência buscando desvelar as imutáveis leis da natureza que governam o mundo e tomando a verdade como valor superior; a moral acreditando divisar um bem em si e tomando-o como finalidade para as ações.

Sobretudo, com tais denominações caricaturais – socratismo e platonismo – Nietzsche pode retrazar uma linha de “continuidade” que retroage da modernidade até a antiguidade, podendo tratar de maneira mais profunda o problema do niilismo que ascendia vertiginosamente em sua época, criticando genealogicamente os valores superiores que fundamentaram a civilização, problematizando-os na perspectiva da “origem” e do valor dos valores.

Apenas tendo isso em vista poderemos ligar sem maiores arbitrariedades a procedência do niilismo à filosofia de Platão, tomando-a enquanto “platonismo”, e também ao “socratismo”, primeira contraposição que surge à cultura trágica.

Se, para Nietzsche, a cultura trágica dos gregos, plena de sabedoria dionisíaca, era um grande monumento de afirmação da vida – na qual todas as contradições e aspectos problemáticos da existência eram reverenciados, aonde o vir a ser, a morte e o sofrimento eram acolhidos como elementos constitutivos da vida –, com o processo de moralização do mundo, junto ao advento do paradigma “socrático-platônico” e o surgimento do “homem

---

<sup>27</sup>Cf. BULHÕES, Fernanda. *O enigma Sócrates*. Pg.36.

teórico”, a “verdade dionisíaca” – que revelava o fundo irracional e abismal da vida, o sem sentido e amoral –, passa a ser negada e contraposta a uma verdade estritamente racional e ideal. Neste processo a verdade trágica da vida é mascarada, negada em nome de uma verdade metafísica. Tal verdade será, aos olhos de Nietzsche, hostil à vida, uma negação do próprio vir a ser e das contradições do mundo, sendo, portanto, o ponto de instauração do niilismo.

Buscamos então pensar que junto a essa noção de verdade “platonizante”, de cunho metafísico, fruto de um modo moral de significar e interpretar o mundo, que estabelece uma finalidade à existência e um bem e mal em si, Nietzsche entenderá que se inicia um processo de negação da vida motivada por uma vontade de verdade que estabelece ideais transcendentais, niilistas. O homem teórico, tomado pela vontade de verdade – aspirando por um mundo de estabilidade, que permaneça, que seja duradouramente fixo –, passa a perseguir uma noção ilusória de Ser, tomado como bem em si, como valor superior, opondo razão e instinto, negando o vir a ser e as contradições e buscando a todo custo encontrar o fundamento supra-sensível do mundo e um sentido superior para a existência – buscando tudo aquilo que a vida não é nem possui: um caráter de Ser que determine o sensível e uma finalidade extrínseca ao devir.

Emerge assim a primeira relação entre a vontade de verdade e o niilismo – este se apresenta em sua primeira forma, enquanto dualidade ontológica, que é a consolidação da metafísica socrático-platônica. A vontade de verdade, ao buscar o verdadeiro Ser, passa a negar o “mundo aparente”, dos sentidos, das mudanças e contradições, desvalorizando-o ao relegá-lo a mera ilusão e erro, impecílio ao alcance da verdade transcendente. Por trás desse turbilhão de aparências e fugacidades, acredita na necessidade e na permanência de um “mundo verdadeiro”, no qual se situam as formas inteligíveis, verdadeiro fundamento do real, porque eternas e imutáveis.

Como ponto de partida para pensarmos a procedência do niilismo a partir de uma noção específica de racionalidade e de uma verdade metafísica, cabe agora entender o contraste que Nietzsche se esforça em apresentar entre a cultura trágica dos helenos e o novo paradigma iniciado com aqueles que ele denominou “pseudo-gregos”<sup>28</sup>, Sócrates e Platão. Tomando a afirmação da vida como parâmetro para julgar os valores e a visão de mundo de uma cultura, apresentaremos qual a perspectiva de Nietzsche acerca da visão trágica presente

---

<sup>28</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates § 1 pg.18.

em *O nascimento da tragédia*, seu entendimento de como os antigos gregos se portavam diante da existência e quais respostas deram aos desafios do viver.

### 1.1.1 Os antigos helenos e a plena exaltação da vida

A primeira grande obra em que Nietzsche apresenta suas meditações sobre os gregos é *O nascimento da tragédia*, na qual irá buscar os vestígios de uma genuína origem que foi esquecida e encoberta pela racionalidade do homem teórico e pela tradição cristã. Junto a ela, Nietzsche expressa a necessidade de um “regresso” ao que considera a “saudável” origem do Ocidente – a era arcaica, pré-socrática, anterior a toda racionalidade problematicamente excessiva –, tomando-a como um majestoso e imponente farol ainda a resplandecer e guiar os eminentes naufragos a bordo de uma modernidade perdida na escuridão da história. Junto aos helenos enxerga um ideal de cultura que foi negada e esquecida mas que poderia ser, na medida do possível, revivida, de modo que a saúde da modernidade pudesse ser alcançada através da reconstrução e ressignificação de uma visão trágica do mundo erigida pelos helenos.

Buscando entender a origem e o lugar do mito trágico na vida dos helenos, sua genuína necessidade da tragédia, Nietzsche se pergunta de onde poderia provir entre os antigos a boa e severa vontade pelo feio, o anseio para o “pessimismo”, para “a imagem de tudo o que há de terrível, maligno, enigmático e aniquilador no fundo da existência”<sup>29</sup>. Conforme compreende, constitui uma questão fundamental a quem queira penetrar profundamente no coração do mundo grego deter-se na relação que estes tinham com a dor<sup>30</sup>. Para Nietzsche, os helenos, por “seu profundo sentido das coisas, eram singularmente aptos ao mais terno e aos mais pesados sofrimentos, tendo eles mirado bem no meio da terrível ação destrutiva da história e da crueldade da natureza”<sup>31</sup>. Entretanto, mesmo conhecendo e vivenciando todos os aspectos horrendos e aterradores da vida – estando, portanto, predispostos ao perigo de ansiar por uma negação da vida, do querer, assim como ocorreu no budismo<sup>32</sup> –, não se deixaram abater nem foram hostis a ela, não demonstraram sinais de cansaço ou de uma vontade declinante, superando o “supremo perigo da vontade”<sup>33</sup>. Ao

<sup>29</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, Prefácio: tentativa de autocrítica, § 4 pg.15.

<sup>30</sup> Cf. Id., Ibid., § 4 pg.15.

<sup>31</sup> Id., Ibid., § 7 pg. 52.

<sup>32</sup> Cf. Id., Ibid., § 7pg.52.

<sup>33</sup> Id., Ibid., § 7 pg.52.

contrário, “viam justamente o sofrimento e o terrível como uma tentação para porem a prova sua força”<sup>34</sup>.

Em sua perspectiva, tudo isso só poderia ser resultado de um povo dotado de uma “superabundância, de uma transbordante saúde e plenitude de existência”<sup>35</sup>, que encara a “noite medonha, o mais íntimo e horroroso na natureza”<sup>36</sup> estando nutrido de plena força. Essa virtude presente entre os helenos é nomeada por Nietzsche de “pessimismo da força”<sup>37</sup>. Com ela, a propensão para o que há de problemático na existência, a capacidade de mirar profundos abismos e manter-se sã, não desembocava em um “cismar extático da vontade”<sup>38</sup> nem na negação da vida. O resultado da visão de mundo dessa cultura, suas criações artísticas e filosóficas, seria uma exaltação da vida que possibilitava aos gregos enxergarem, para aonde quer que se voltassem e apesar da face aterradora da existência, o doce sorriso de Helena, uma grande sedução ao viver<sup>39</sup>.

Mas, através de que Nietzsche acredita poder entrever toda essa plenitude de vida entre os antigos helenos? Essa questão nos encaminha para os grandes monumentos erguidos pelo gênio grego: a poesia épica, a tragédia ática e a filosofia arcaica. Para o filósofo, junto a eles vemos o mundo – o eterno fluxo criador e destruidor, o vir a ser, as contradições e limitações – sendo justificado e apresentado como pleno em si mesmo, para além de todo bem e mal. Junto a eles os gregos aprenderam a conviver com a dor, a carência, o destino e a morte.

Por vezes levantou-se a questão se, de fato, Nietzsche compreendia bem os gregos<sup>40</sup>. O que compreendeu deles foi pouco, comparado ao que neles pôs de seu?<sup>41</sup> Até que ponto, como autêntico filho de sua época, a visão demasiada idealizada dos gregos comprometeu o seu olhar? Sofreu com uma espécie “excesso de nostalgia grega”? De “romantismo”?

Devemos levar em conta que “a questão do pensamento trágico, enquanto reflexão filosófica sobre a condição humana, era parte constituinte de um movimento de valorização

<sup>34</sup> Id., Ibid., Prefácio: tentativa de autocrítica § 1, pg.11.

<sup>35</sup> Id., Ibid. Prefácio: tentativa de autocrítica § 1, pg.11.

<sup>36</sup> Id., Ibid., § 9 pg.60.

<sup>37</sup> Id., Ibid., Prefácio: tentativa de autocrítica § 1, pg.11

<sup>38</sup> Id., Ibid., § 21, pg.126.

<sup>39</sup> Cf. NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia* § 3, pg.33.

<sup>40</sup> Cf. ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*, Vol. 2. Pg.95.

<sup>41</sup> Cf. Id., Ibid., pg.95.

da arte grega antiga pelos alemães no final do século XVIII”<sup>42</sup>. Sobre o problema do excesso de idealização, o próprio Nietzsche tem consciência disso, e diz: “desse lamentável embelezamento e idealização dos gregos, que o jovem de ‘formação clássica’ leva para a vida como prêmio por seu treino ginásial, disso nada cura tão radicalmente como Tucídides”<sup>43</sup>. O que se questiona é até que ponto o próprio Nietzsche estava realmente resguardado dessa tendência que detectava.

O fato é que Nietzsche esforça-se por apresentar uma imagem de sua época como se esta fosse um deserto desolado e infértil, onde a vida resseca. Em meio a essa vastidão exaurida, onde tudo se desertifica, acredita vislumbrar uma espécie de oásis perdido no tempo: o mundo helênico. Desse longínquo paraíso, acredita ver um solo fértil, onde a vida transborda em abundância sob frondosas sombras que a protegem do sol impiedoso, do excesso de luz – luminosidade que marcará a posteridade, a civilização excessivamente diurna. Até que ponto essa imagem dos helenos constitui uma ilusão, uma miragem para alguém que anda no deserto de uma cultura ressecada, que vê por toda parte somente “pó, areia e rigidez”<sup>44</sup>, ávido de um alento e esperançoso de um lugar mais próspero? No fim essa questão não tem importância. Ela nos interessa muito menos do que saber qual a visão que ele construiu acerca dos helenos.

Conforme Nietzsche concebe no seu primeiro escrito, mesmo tendo conhecido os temores e horrores da existência e vivenciado profundamente o que nela há de fatídico<sup>45</sup>, os gregos mantiveram-se firmes e triunfaram afirmativamente, erguendo alto o cetro da vida. O primeiro grande triunfo da “vontade helênica sobre sua aptidão para o sofrimento e a sabedoria do sofrer”<sup>46</sup> – objetivados na horrenda verdade da sabedoria popular enunciada pelo sábio Sileno, que diz : “estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! [...] o melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível, não ter nascido, não ser nada ser; depois disso o melhor é para ti morrer logo”<sup>47</sup> – se deu com a criação dos mitos e da poesia épica, através da qual se pode entrever a fantástica afirmação da vida entre os helenos. Com essa arte em mãos os gregos sobrepujaram essa amarga sabedoria do sofrimento uma vez que junto a ela possuíam uma espécie de “espelho transfigurador”<sup>48</sup> com o qual conseguiam projetar a

<sup>42</sup> BEVENHO, *O trágico como afirmação da vida*. pg.18.

<sup>43</sup> NIEZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, O que devo aos antigos § 2, pg.102.

<sup>44</sup> Id., *O nascimento da tragédia* § 20 pg.119.

<sup>45</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 3 pg.33.

<sup>46</sup> Id., *Ibid.*, § 3 pg.33.

<sup>47</sup> Id., *Ibid.*, § 3 pg.33.

<sup>48</sup> Id., *Ibid.*, § 3 pg.34.

beleza criada por eles próprios numa realidade aterradora, fazendo com que “rosas desabrochassem da moita espinhosa”<sup>49</sup>.

De acordo com Nietzsche, a poesia épica, domínio do impulso apolíneo, trazia a onírica imagem resplandecente dos deuses olímpicos, que “legitimavam a vida humana pelo fato deles próprios a vivenciarem – uma teodiceia que sozinha se basta”<sup>50</sup>. Com isso, tudo o que se fazia presente na existência era justificado e divinizado, não importando se fosse bom ou mau<sup>51</sup>. O homem homérico entoava hinos de louvor à vida, lamentando por ter de um dia separar-se dela, sobrepujando e invertendo a acre sabedoria popular enunciada pelo sátiro sileno e bradando: “a pior coisa de todas é morrer logo, e a segunda pior é simplesmente ter de um dia deixar a vida”<sup>52</sup>. Assim, os helenos, junto a sua criação artística, que “coloca entre eles e a vida as suas divinas criações oníricas, os deuses olímpicos”<sup>53</sup>, conseguiram, como “supremo efeito da sua cultura apolínea e suas ilusões, derrubar um reino de titãs e matar monstros, erguendo sua triunfante vitória afirmadora da vida sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento”<sup>54</sup>.

E aqui se evidencia a estreita e necessária relação que se dá entre arte e vida, na visão de Nietzsche. A arte que protege a vida através de suas ilusões da verdade absurda da existência e do enojamento perigoso que daí pode surgir e adoecer a vontade, fazendo-a negar a existência. Lançando um véu de beleza sobre o mundo, a arte apolínea torna-se um escudo protetor, encobrimo momentaneamente a face aterrorizante da existência, “aquele substrato terrível que é a sabedoria de sileno”<sup>55</sup>, seduzindo o homem à vida e despertando sua plena afirmação.

O segundo e mais importante triunfo da vontade e do gênio helênico diante da possibilidade de um pessimismo enfraquecedor da vontade e negador da vida se daria com a criação da tragédia Ática, “numa conjugação que caracterizaria o ponto alto da helenidade”<sup>56</sup>. Tal criação nos é apresentado por Nietzsche a partir do fato histórico das invasões do culto do deus Dionísio vindo do oriente, “quando o esplendor ingênuo do governo apolíneo foi

---

<sup>49</sup> Id., *Ibid.*, § 3, pg.34.

<sup>50</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 3, pg.34.

<sup>51</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 3, pg.34.

<sup>52</sup> Id., *Ibid.*, § 3, pg.34.

<sup>53</sup> Id., *Ibid.*, § 3, pg.34.

<sup>54</sup> Id., *Ibid.*, § 3, pg.34.

<sup>55</sup> Id., *Ibid.*, § 4, pg.37.

<sup>56</sup> Id., *A visão dionisíaca do mundo* § 1 pg.5.

engolido pela tempestade invasora”<sup>57</sup> do sinistro hóspede dionisíaco, sendo posto a prova em face à perigosa irrupção do novo deus, “poderoso o bastante para arruinar a casa hospedeira”<sup>58</sup>.

Em reação as excitações febris dos estados dionisíacos – “que entre os asiáticos significa o mais cru desencadeamento dos impulsos [*trieb*] mais baixos”<sup>59</sup> –, nos quais “as bestas mais selvagens da natureza eram desaçaimadas, por vezes alcançando uma mistura de volúpia e crueldade”<sup>60</sup>, os gregos empunhavam, como um escudo, a sua consciência apolínea, salvaguarda da medida, dos limites, que estabelecia firmemente a preservação das fronteiras do indivíduo, dos vínculos sociais, orgulhosos do seu “endeusamento da individuação”<sup>61</sup>. Isso porque Apolo, enquanto divindade também da ética, trazia ao lado da necessidade da beleza a austera exigência do “conhece-te a ti mesmo” e o preceito “nada em demasia”<sup>62</sup>. Foi sobre a égide do preceito apolíneo da medida e do autoconhecimento que fundou-se a *pólis*. O Estado grego só pôde ser erguido quando as forças titânicas e desagregadoras da natureza foram subjugadas pela força de Apolo, de modo que a exigência apolínea estava indelevelmente marcada em todas as esferas da cultura e da civilização grega – arquitetura, artes plásticas, na poesia e nos mitos, na retórica, na ética e na vida pública<sup>63</sup>.

Se a civilização e a arte apolínea, com todo o mundo dos deuses olímpicos, era uma espécie de triunfo dos gregos contra as forças titânicas da natureza, eram justamente essas forças perigosas e ilimitadas que novamente eram reconhecidas naquele culto dionisíaco vindo do Oriente, que cada vez mais crescia entre os gregos. O desmedido que emergia era considerado justamente como um demônio estranho à esfera apolínea, como propriedade da era dos titãs, justamente a época pré-apolínea, portanto bárbara<sup>64</sup>. O efeito dionisíaco se mostrou aos gregos um poder perigoso, totalmente indiferente à *pólis*.

Assim, para os gregos homéricos, apolíneos, o efeito dionisíaco se assemelhava ao titânico e ao bárbaro. A música dionisíaca e o estado de embriaguez, os ditirambos, tão diferente da música apolínea – que era “arquitetura dórica em sons, insinuados apenas em

<sup>57</sup> Id., *O nascimento da tragédia* § 4 pg.38.

<sup>58</sup> Id., *A visão dionisíaca do mundo* § 2 pg7.

<sup>59</sup> Id., *Ibid.*, § 1 pg.6

<sup>60</sup> Id., *O nascimento da tragédia* § 4, pg.38.

<sup>61</sup> Id., *Ibid.*, § 4 pg.38.

<sup>62</sup> Id., *Ibid.*, § 4 pg.38.

<sup>63</sup> Cf. SAMPAIO, *A origem do Ocidente: a antiguidade grega no jovem Nietzsche*, pg.111.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia* § 4, pg.38.

batidas ondulantes próprias da cítara”<sup>65</sup> – trazia o arrebatamento com a violência comovedora do som, incitava o homem a perder sua medida, incitava-o à des-individualização, a imergir numa unidade da vontade onde a consciência apolínea era enfraquecida subitamente – “o indivíduo com todos os seus limites e medidas afundava no auto esquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos”<sup>66</sup>.

Foi assim que, na visão de Nietzsche, a partir desse contato cultural entre os gregos e os cultos orientais à Dionísio houve um grande confronto no interior da cultura helênica, uma luta entre duas forças descomunais – Apolo e Dionísio – que resultou na fantástica criação da tragédia Ática. Um mundo construído sobre a “aparência”, a medida, a beleza e a ordem, que visava velar “a verdade do mundo, seu fundo de dor”, se “depara com o tom extático dos festejos dionisíacos em sonâncias mágicas” que fascinou os próprios gregos. Cada vez mais saltava aos olhos a verdade dionisíaca do mundo, justamente aquela que foi encoberta pelo véu apolíneo da beleza. Inevitavelmente “o desmedido agora se revelava como a verdade, todo o desmesurado da natureza em prazer, dor e conhecimento”<sup>67</sup>, soava como um grito estridente aos ouvidos da consciência apolínea. – e “as musas da arte da aparência empalideceram diante de uma arte que em sua embriaguez fala a verdade”<sup>68</sup>: o substrato do mundo era o caos, o ilimitado – não era nada de consistente.

Mas dizer que o mundo é caos não significa entendê-lo como originariamente desordem que foi extinta com o estabelecimento de uma ordem, devido a algum acaso ou *nous*. Caos é o sempre presente, é “o mundo enquanto força indômita do vir a ser, enquanto aquilo que não cessa de eclodir”<sup>69</sup> – é aquilo que nunca cessa de novamente deixar de ser, de “des-individualizar-se” para outra vez ser, para ser o outro do mesmo, exprimindo nesse movimento incansável e insaciável a “dor primordial” da vida de nada ser absolutamente. Para o jovem Nietzsche, que pensa o mundo através de uma “metafísica de artista”<sup>70</sup>, o mundo caótico é obra de arte do “Dionísio artista”, que busca redimir-se do seu sofrimento criando e destruindo eternamente uma infinita multiplicidade que vem a luz na aparência,

---

<sup>65</sup> Id., *Ibid.*, § 2 pg.31.

<sup>66</sup> Id., *O Nascimento da tragédia* § 4 pg.38.

<sup>67</sup> Id., *Ibid.*, § 4 pg.38.

<sup>68</sup> Id., *Ibid.*, § 4 pg.38.

<sup>69</sup> CORDEIRO. *O corpo como grande razão*, pg. 69.

<sup>70</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, Prefácio: tentativa de auto crítica, pg.15.

sempre compelido a criar apolineamente, pois só assim pode manifestar-se. Dionísio representa, portanto, os ecos do caos, do abismo<sup>71</sup>.

Nesse mundo de caos, onde impera movimento de fluxo e refluxo, criação e destruição, há, portanto, uma busca por sempre novamente ser, uma busca de auto exposição, que precisa, em determinado momento, abandonar o consistente. Por sua vez, na dinâmica própria do mundo, a consciência apolínea seria um modo de manifestação dessa vida, desse fluxo ilimitado que por necessidade de exposição se limitou. Mas para opor-se ao ilimitado, tal consciência buscaria manter-se a todo custo na individuação, na forma delimitada, “fugindo” do caos, da força desagregadora que a tudo submerge em si para depois fazer novamente eclodir enquanto outro, mas outro do mesmo.

Por isso, conforme compreende Nietzsche, a consciência apolínea do grego buscava fazer resistência ao dionisíaco que tomava como perigoso e ameaçador. Mas no fim, perante o confronto e a tensão entre as duas forças, advém uma percepção extraordinária: a consciência apolínea não podia mais dissimular que toda a sua existência de beleza e comedimento repousava sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento que lhe era explicitado no estado de embriaguez dionisíaca. Aquilo que buscava resguardar-se não lhe era tão estranho uma vez que, na realidade, ela própria encobria, como um véu, essa verdade dionisíaca<sup>72</sup> – e essa verdade que fora percebida desperta o sentimento de ausência de fundamento, evidenciando que o mundo, em seu fundo, não tem nada de estável e essencial, sendo apenas abismo – caos.

Mas, na visão de Nietzsche, como reage o grego diante desse desvelamento do abissal, do caótico, do profundo da vida, do irracional, amoral, de força avassaladora que emerge e coloca-se face a face com ele? Como reage diante disso que parece manejar sua consciência apolínea como se fosse um brinquedo de criança, que flui através dela?

Refletindo sobre as consequências que o êxtase do estado dionisíaco poderia trazer aos gregos que reverenciavam a lei da justa medida – por estarem perplexos diante desse esquecimento de si, da aniquilação dos limites e da imersão total que separavam de maneira violenta o mundo da realidade cotidiana do mundo dionisíaco –, Nietzsche intui que tal estado, após findar e trazer de volta a realidade da vida cotidiana à consciência, poderia

---

<sup>71</sup>Cf. CORDEIRO, *O corpo como grande razão*, pg. 71.

<sup>72</sup>Cf. NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia* § 2 pg.14.

provocar uma espécie de “náusea, uma disposição ascética e negadora da vontade”<sup>73</sup>, poderia levar a uma negação do valor da vida. O “homem dionisíaco, após olhar a verdadeira essência das coisas”<sup>74</sup>, após tomar consciência que é apenas uma “marionete” de uma força descomunal que atua “por trás” de si, algo profundo e irracional, que o seu “eu”, sua individuação é apenas superfície, “aparência”, sente-se “enojado”<sup>75</sup>, desconcertado diante da verdade aterradora. Agora, tendo consciência da verdade que uma vez foi contemplada nesse estado ele passa a enxergar, para onde quer que se volte, não mais aquele doce sorriso de heleno, mas “o aspecto horroroso e absurdo do ser, reconhecendo e vivenciando profundamente a sabedoria do deus sileno”<sup>76</sup>. Aquela verdade antes encoberta pelo véu apolíneo da beleza é novamente revelado pelo poder do estado dionisíaco.

Nesse ponto crucial de sua reflexão sobre o efeito dionisíaco, Nietzsche busca ressaltar mais uma vez a grande vitalidade da vontade helênica que, utilizando-se da arte como proteção à vida, portadora de um poder esplêndido, pôde “transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver”<sup>77</sup>. O grego, nesse momento em que se encontra no “supremo perigo da vontade”, que é o de ansiar pelo nada, de negar a vida, soube triunfar sobre o pessimismo enfraquecedor da vontade através da arte trágica, uma espécie de “domesticação artística do horrível”<sup>78</sup>.

Chegamos aqui no ponto alto do mundo helênico: os gregos, para não sucumbirem diante dessa força desagregadora, souberam envolvê-la em uma forma apolínea sem procurar recalá-la ou escondê-la, dando-lhe um lugar de destaque, fazendo assim surgir a Tragédia. Deste modo teriam criado, aos olhos de Nietzsche, “a arte mais perfeita, pois nela o dionisíaco, o profundo, o sem imagem, o caos, seria visto no espelho da imagem apolínea, na transparência da sua superfície”<sup>79</sup>.

Junto à tragédia, eles puderam alegrar-se e sentir prazer diante de todo aspecto problemático da existência, como a dor, a morte, as limitações e contradições da vida,

---

<sup>73</sup> Id., *Ibid.*, § 7 pg.52.

<sup>74</sup> Id., *Ibid.*, § 7 pg.52.

<sup>75</sup> Id., *Ibid.*, § 7 pg.52.

<sup>76</sup> Id., *Ibid.*, § 7 pg.52.

<sup>77</sup> Id., *Ibid.*, § 7 pg.53.

<sup>78</sup> Id., *Ibid.*, § 7 pg.53.

<sup>79</sup> CORDEIRO, *O corpo como grande razão*, pg.74.

colorindo com o “sublime”<sup>80</sup> a imagem absurda e obscura do mundo. Os gregos então mais uma vez são salvos pela arte, que cumpre o seu tríplice papel: “livrar a vista de olhar o horror da noite”<sup>81</sup>, seduzir o homem à vida e mergulhá-lo numa compreensão mais profunda da existência.

Nesse primeiro escrito, vemos Nietzsche empenhar-se com afinco em destacar e resgatar a arte trágica como um modo genuíno de apreender e pensar o mundo. Toma indiscutivelmente a época trágica como grande referência cultural por acreditar que os gregos foram genuínos e contundentes na tarefa de justificar a vida de um ponto de vista estético. Bastante admirado com a vitalidade com que os helenos fitavam a noite medonha do mundo, com que interpretavam seus enigmas e horrores, procurou então deter sua atenção justamente nessa época trágica, buscando entender o significado cultural dessa arte, suas origens e os profundos significados “misteriosóficos”<sup>82</sup> que emergiam do seu âmago.

Sobretudo, o que interessaria a Nietzsche era pensar um intrigante fenômeno presente nessa antiga forma de arte: como a tragédia grega poderia proporcionar uma alegria frente ao aniquilamento do indivíduo? Um acolhimento e uma redenção do vir a ser, da contingência? De que maneira a cosmovisão trágica ensinava os gregos a conviverem com a dor e a morte, e ainda celebrarem festivamente a vida? Como explicar um desacordo que é despertado no expectador da tragédia? – ao mesmo tempo em que vê diante de si com nitidez e beleza épicas o herói trágico, ele alegra-se com a sua morte; ao mesmo tempo em que sente as ações do herói como justificadas, sente-se ainda mais enaltecido quando elas destroem o seu autor; estremece ante o sofrimento que há de atingir o herói, mas conjuntamente presente neles um prazer superior<sup>83</sup>. Nesse desacordo estaria presente justamente a grandeza da tragédia.

Para Nietzsche, o prazer frente ao horrendo e ao problemático da existência, o dizer “sim” sem reservas à vida, a plena exaltação, era possível porque da arte dionisíaca emergia uma profunda “lição” filosófica: a vontade de vida constitutiva do mundo era um fenômeno eterno e indestrutível, ou seja, “o fundo a partir do qual todas as coisas brotavam, rebentavam e retornavam, não era em nada alterado pelo doloroso aniquilamento das formas

---

<sup>80</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia* § 7 pg.53.

<sup>81</sup> Id., *Ibid.*, § 19, pg.116.

<sup>82</sup> Id., *Ibid.*, § 10, pg.67.

<sup>83</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 22, pg.128.

particulares”<sup>84</sup>, dos indivíduos, que estavam destinadas ao declínio, sendo necessário que percessem, porque “incontáveis novas formas de existência ainda estavam a comprimir-se e empurrarem-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo”<sup>85</sup>.

Aos olhos do jovem Nietzsche, essa profunda lição trazida pela tragédia constituía uma espécie de “consolo metafísico”<sup>86</sup>, com o qual a beleza acabaria por triunfar sobre o sofrimento inerente a toda forma de viver, apagando ilusoriamente a dor da existência<sup>87</sup>, proporcionando alegria e prazer. Esse “consolo apareceria com nitidez em face ao coro trágico – “representante dos seres naturais que vivem apesar de todas as mudanças e aparências fenomenais, apesar de todas as mudanças de gerações de homens e vicissitudes da história dos povos”<sup>88</sup> –, e ao herói, rebento da vontade mesma. Na cena trágica estaria, portanto, a tensão entre o coro satírico – a vida eterna indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria –, e o herói, a aparência, destinado ao declínio, que seriam “o símile à relação primordial entre coisa em si e fenômeno”<sup>89</sup>.

Assim, a sabedoria trágica trazia à tona que como pano de fundo a tudo, por trás do princípio da individuação, visto ali como mero lampejo, fagulha, estaria o obscuro a desvelar-se, a “coisa em si”, o “ser primordial”<sup>90</sup>, que é vida eterna apesar de toda aparência efêmera, abraçando os seus rebentos em êxtase dionisíaco que momentaneamente conseguiram descobrir o véu e libertarem-se do “feitiço da individuação”<sup>91</sup> – “a natureza celebrando a festa de reconciliação com o seu filho perdido, o homem”<sup>92</sup> –, proporcionando-lhes “momentaneamente desviarem o olhar das engrenagens das figuras mutantes e sentirem, fundidos a ele, sua grande alegria procriadora de vida”<sup>93</sup>. O mito trágico, reiteradamente “representado nos festejos em honra ao deus Dionísio, era o “emblema da sabedoria dionisíaca que, auxiliada por processos artísticos apolíneos, tinha o poder de conduzir o mundo da aparência até os seus limites, em que esta se nega a si própria, refugiando o homem no seio da verdadeira e única realidade: a vontade”<sup>94</sup>.

---

<sup>84</sup> Id., Ibid., § 17, pg.101.

<sup>85</sup> Id., Ibid., § 17 pg.101.

<sup>86</sup> Id., Ibid., § 7 pg.52.

<sup>87</sup> Cf. Id., Ibid., § 16 pg.99.

<sup>88</sup> Id., Ibid., § 7 pg.52.

<sup>89</sup> Id., Ibid., § 8 pg. 53.

<sup>90</sup> Cf. Id., Ibid., § 17 pg.102.

<sup>91</sup> Id., Ibid., § 10 pg.67.

<sup>92</sup> Id., Ibid., § 1 pg.25.

<sup>93</sup> Id., Ibid., § 17 pg.102.

<sup>94</sup> Id., Ibid., § 21 pg.123.

Neste sentido, tal como compreende o jovem Nietzsche, podemos entender porque o sacrifício do indivíduo, do herói trágico, “a mais elevada aparição da vontade”<sup>95</sup>, era experimentado com êxtase, pois via-se ali apenas uma manifestação de algo muito mais profundo, que é em si indestrutível – “a vontade com o seu eterno tecer em e para além de todos os fenômenos”<sup>96</sup>. Por isso na tragédia bradava-se: “nós acreditamos na vida eterna”<sup>97</sup>, pois apesar do medo e da compaixão, experimentava-se a vida não como individuação, mas como sentimento de unidade, como “uno vivente”<sup>98</sup>, com o qual sentia-se juntamente uma alegria presente na eterna criação e destruição da vida. Junto a ela “experimentava-se o eterno prazer do vir a ser, um prazer que traz também o prazer na destruição”<sup>99</sup>.

Assim, para Nietzsche, o mérito da arte dionisíaca – tal qual é apresentado em *O nascimento da tragédia*, apesar de tudo que posteriormente será visto como duvidoso e problemático no seu primeiro escrito – é despertar o sentimento de uma alegre afirmação da vida junto ao seu eterno vir a ser que a tudo emerge e submerge em si; uma afirmação que se dá apesar dos horrores e limites da existência individual, destinada fatalmente ao aniquilamento. Desta arte dionisíaca, emergia uma plena “alegria metafísica” diante do aspecto trágico da existência e a vida mesma era glorificada como um eterno ser criador e destruidor – “a mãe primordial eternamente criativa, eternamente a obrigar à existência, eternamente a satisfazer-se com essa mudança das aparências”<sup>100</sup>. A tragédia é vista por Nietzsche como grande metáfora do mundo por representar em cena a sua dinâmica – o espelho dionisíaco do mundo. Junto a ela, a dor, a inconstância, as poderosas emoções humanas, o sacrifício, o sofrimento e a morte, e todo o mundo do vir a ser, não eram “repelidos” ou corrigidos, mas vistos como elementos que faziam parte da dinâmica da vida, sendo acolhidos como necessários e naturais. Sobretudo, a arte dionisíaca não produzia a exigência de um transcendente para justificar o mundo nem um anseio por um “além”, mas mostrava a vida que basta a si própria, justificada e exaltada em si mesma.

Mas o ponto central da questão é que toda essa exaltação da arte trágica deve ser entendida como uma espécie de “contradoutrina” à metafísica racional e ao espírito científico que “nasce” com Sócrates – origem de uma fundamentação metafísica de valores morais e uma oposição absoluta de valores. Se Nietzsche vê na arte trágica um modo privilegiado de

<sup>95</sup> Id., *Ibid.*, § 16, pg.96.

<sup>96</sup> Id., *A visão dionisíaca do mundo* § 1, pg.6.

<sup>97</sup> Id., *O nascimento da tragédia* §16, pg. 96.

<sup>98</sup> Id., *Ibid.*, § 17, pg.103.

<sup>99</sup> Id., *Crepúsculo dos Ídolos*, O que devo aos antigos § 5, pg.106.

<sup>100</sup> Id., *O nascimento da tragédia* §17, pg.103.

pensar a vida e o mundo, por não haver um desprezo dos instintos e do devir, concebe que o oposto ocorrerá na “tendência socrática”.

### 1.1.2 A “tendência socrática” e o predomínio da interpretação moral da existência

Em contraposição à verdade trágica, o racionalismo socrático que passará a vigorar irá preconizar que é a atividade especulativa, teórica, que possibilitaria ao homem conceber as questões fundamentais acerca da existência. A partir desse novo preceito temos então o primeiro confronto: visão teórica *versus* visão trágica do mundo – “eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático”<sup>101</sup>. No interior da cultura grega a antiga sabedoria dionisíaca, instintiva, irá medir forças com o saber racional, que tem como meta fazer com que a consciência, a razão e a lógica tornem-se referência para pensar tudo, desde a construção do conhecimento e a dimensão prática das ações, até a criação artística.

Mas como Nietzsche compreende então esse exagerado racionalismo nascente, o qual nomeia “tendência socrática” ou “socratismo”?

Em *O nascimento da tragédia* Sócrates é apresentado como símbolo da razão e do espírito científico – como “forma prototípica”<sup>102</sup> –, uma vez que Nietzsche identifica nele a primeira encarnação genuína do novo tipo de homem que surgia na cultura grega: o “homem teórico”<sup>103</sup>. Com ele entra em cena um “otimismo e uma nova crença em relação ao poder da racionalidade na sondabilidade da natureza e na força terapêutica universal do saber”<sup>104</sup>; a partir dele o “mecanismo dos conceitos, juízos e deduções é considerado a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras ocupações”<sup>105</sup> – e isso é o que constituirá, na perspectiva nietzschiana, o “cerne do espírito científico”<sup>106</sup>. A atividade da ciência empreendida pelo homem teórico é entendida nesta obra juvenil como um saber exclusivamente e excessivamente racional que, orientada por rígidos princípios e combinações lógicas – por uma “lógica despótica”<sup>107</sup> –, acredita poder entender, definir e explicar a realidade, visando “alcançar os abismos mais recônditos do Ser pelo fio da causalidade”<sup>108</sup>. Desponta aí uma nova crença cujos ídolos são a razão e a verdade, cuja fé se

---

<sup>101</sup> Id., *Ibid.*, § 12, pg.76.

<sup>102</sup> Id., *Ibid.*, § 15, pg. 90.

<sup>103</sup> Id., *Ibid.*, § 15, pg.90.

<sup>104</sup> Id., *Ibid.*, § 17, pg.102.

<sup>105</sup> Id., *Ibid.*, § 15, pg.90.

<sup>106</sup> Id., *Ibid.*, § 17, pg.102.

<sup>107</sup> Id., *Ibid.*, § 14, pg.89.

<sup>108</sup> Id., *Ibid.*, § 15, pg.91.

dá em relação ao poder da razão de desvelar o real e guiar a vida, alcançando a verdade – o que configuraria, para o jovem Nietzsche, um “duvidoso iluminismo”<sup>109</sup>.

Para o filósofo, a nova crença e tarefa trazidas pelo socratismo consistem em tornar a existência compreensível a todo custo, tomando, portanto, a busca pela verdade como o que justifica a vida e até a morte do homem, como a tarefa nobre da própria ciência<sup>110</sup>. Nessa busca, o erro, a ilusão, a aparência, serão todos rechaçados e a verdade passa a ser tomada como valor superior, como a “deusa da ciência”<sup>111</sup>. O homem teórico terá como grande alegria não mais o afeto do êxtase dionisíaco e da bela aparência proporcionado pela arte, mas sim o prazer no alcance progressivo do esclarecimento, dado em “passos firmes e seguros guiados pela trilha lógica da razão”<sup>112</sup>; com sua nova volúpia, uma sede ilimitada de conhecimento impulsionada pela vontade de verdade, terá prazer em rasgar com suas próprias forças todos os véus que possam estar obstruindo o seu olhar para a verdade, ligada ao Ser – no processo de desvelamento cada vez mais feliz residirá o seu deleite infinito com o existente<sup>113</sup>.

O ponto de partida para análise e crítica dessa “tendência socrática” em *O nascimento da tragédia* é o que ele denomina “socratismo estético”, o princípio assassino da arte trágica<sup>114</sup>. A essência desse princípio estaria inscrito na seguinte lei: “tudo deve ser consciente para ser belo”. O que Nietzsche procura problematizar com isso é que a arte trágica, lugar de uma criação não conceitual e a-teórica, expressão de impulsos artísticos naturais, passa a ser cerceada pela nova exigência de uma criação pautada num “método racionalista”<sup>115</sup>.

Diante da arte trágica, como poderia sentir-se esse novo homem de tendência socrática – que exige nexos causais, princípios lógicos, inteligibilidade – em face de uma representação dionisíaca que trazia o incomensurável em cada traço e em cada linha, uma precisão enganadora e ao mesmo tempo uma profundidade enigmática, uma infinitude sem

---

<sup>109</sup> Id., *Ibid.*, § 13, pg.83.

<sup>110</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 15, pg.91.

<sup>111</sup> Id., Fragmentos de 1970 6 [16] *apud*: MACHADO, Roberto, *Nietzsche e a verdade*, pg. 35.

<sup>112</sup> BULHÕES, *Críticas e elogios à razão e ciência nos primeiros escritos de Nietzsche*, pg.129.

<sup>113</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, § 15 pg.90.

<sup>114</sup> Id., *Ibid.*, § 12, pg.75.

<sup>115</sup> Id., *Ibid.*, § 12, pg.75.

fundo? Como poderia sentir-se diante das soluções dos problemas éticos apresentados, da repartição das venturas e desventuras, da maneira como os mitos eram tratados<sup>116</sup>?

Ele sente-se cismado, intranquilo; repele a tragédia antiga e aventura-se a tentar corrigi-la através do saber, construindo uma espécie de “tribunal estético racionalista”<sup>117</sup>.

Sua exigência de racionalidade passa a comandar a criação artística visando retificar justamente o que considera arbitrário e irracional, tudo que não é compreensível e exprimível através de conceitos. E é essa inclinação de querer corrigir a vida através do saber – vida essa que não obedece a princípios lógicos, estando expressa plenamente na arte dionisíaca, com todas as suas contradições e nuances –, que impede o homem socrático de estimá-la e de alegrar-se na representação trágica, uma vez que só consegue ver beleza naquilo que é consciente, no inteligível – “o entendimento significa para ele a própria raiz de todo desfrute e criação”<sup>118</sup>.

Esse excesso de racionalidade que projeta uma luz fria e sóbria no mundo da tragédia é visto por Nietzsche como problemático. Ora, uma supervalorização da lógica e da razão como únicas fontes do conhecimento e do alcance da verdade, como únicos caminhos à virtude e a felicidade, não poderiam fazer com que o homem olhasse a realidade senão de maneira limitada, unilateral, a exemplo do ciclope. Para Nietzsche, esse olhar ciclópico lançado pelo socratismo às encenações da tragédia grega, que não mira, ou não consegue mirar com agrado para os abismos dionisíacos, é incapaz de ser arrebatado pela exaltação artística<sup>119</sup> porque a arte trágica não pretende apelar nem direcionar-se à razão, mas propriamente aos afetos. Junto a sua exigência de racionalidade a todo custo, o socratismo relega a tragédia e o saber que emana dela à “irracionalidade”<sup>120</sup>, sente repulsa diante das encenações, que apresentam “causas sem feitos e efeitos que aparecem sem causa”<sup>121</sup>. Deste modo, o olhar ciclópico socrático nunca pode ver nenhum tipo de verdade nem valor nas encenações – a “tragédia nunca diz a verdade”<sup>122</sup> –, estando ela limitada tão somente a despertar sensações e, por isso, possui tão pouco valor filosófico.

<sup>116</sup>Cf. Id., Ibid., § 11 pg.70.

<sup>117</sup> Id., Sócrates e a tragédia In: *A visão dionisíaca do mundo*, pg. 77.

<sup>118</sup> Id., *O Nascimento da tragédia* § 11, pg.71.

<sup>119</sup>Cf. Id., Ibid., § 14 pg.85.

<sup>120</sup> Id., Ibid., § 14 pg.85.

<sup>121</sup> Id., Ibid., § 14 pg.85.

<sup>122</sup> Id., Ibid., § 14 pg. 85.

Com esse novo racionalismo o que ocorre é então uma extirpação à força do elemento dionisíaco originário e onipotente da tragédia, reconstruindo-a sobre uma nova arte, moral e visão de mundo não dionisíacas<sup>123</sup>. Invadindo-a com a luz diurna da razão afugenta-se o obscuro, o abismal, o fundo mesmo da vida que falava através do coro dionisíaco. Derradeiramente, o excesso de racionalidade acaba destruindo a arte trágica em sua essência, em seu sentido genuíno, que é justamente a manifestação e objetivação de estados dionisíacos<sup>124</sup>. Com isso o efeito trágico tornasse inatingível, não importando o conteúdo dos acontecimentos representados<sup>125</sup>.

Citando os grandes emblemas dessa tendência socrática estética que se confrontaram com a arte trágica, Nietzsche traz Eurípedes – “máscara através da qual falava o demônio socrático”<sup>126</sup>. Junto ao novo paradigma de que apenas o que é “consciente pode ser belo” e que “só o sabedor é virtuoso”, ou seja, apenas aquele que pode apresentar conhecimento de causa em relação àquilo que faz ou sabe pode ser estimado, ele desprezava artistas consagrados pela cultura helênica como Sófocles e Ésquilo por não entender o que seus predecessores faziam em sua arte.

Tomando por analogia a filosofia de Anaxágoras – cujas primeiras palavras dizem: “no princípio tudo estava juntado, confuso, aí veio a inteligência e criou ordem” – Nietzsche apresenta como é possível situar Eurípedes, essa “máscara socrática”, em meio a morte da tragédia grega. Ele pode ser visto como “o primeiro homem friamente “sóbrio”, consciente, a condenar um bando de poetas “embriagados” que, por criarem de maneira inconsciente, criavam errado”<sup>127</sup>. Em respeito ao princípio do socratismo estético e contribuindo para a condenação da arte trágica, também Platão é citado por Nietzsche devido a sua recorrente ironia com que tratava a faculdade criadora dos poetas na medida em que esta não era fundamentada no discernimento consciente, mas sim na inconsciência, no instintivo. No tocante a verdade da sabedoria dionisíaca, Platão ainda relega a tragédia a uma esfera ainda mais baixa que as próprias sombras presentes em sua alegórica caverna, por ela apresentar imagens que são imitações de imitações, sombras de uma sombra, estando, portanto, duas vezes mais distante da luminosa verdade. E assim os militantes da tendência socrática se

---

<sup>123</sup> Cf. Id., Ibid., § 12 pg.77.

<sup>124</sup> Cf. Id., Ibid., § 14 pg. 87.

<sup>125</sup> Cf. Id., Ibid., § 12 pg.77.

<sup>126</sup> Id., Ibid., § 12 pg.78.

<sup>127</sup> Id., Ibid., § 12 pg.78.

insurgiam contra a arte dionisíaca pelo elemento irracional e instintivo que ali se fazia presente de maneira tão forte.

Nietzsche destaca que junto a esse novo racionalismo o que ocorre é uma subordinação da beleza à razão. Para o socratismo, só pode ser considerado bom e belo aquilo que tem caráter inteligível. Junto a esse princípio desvaloriza-se o poeta trágico tradicional por não ter consciência do que faz ou não apresentar claramente o seu saber, por criar apenas por instinto. Com isso a própria arte trágica será desvalorizada, considerada irracional, e à medida que ela declina, levando a sabedoria dionisíaca ao “ocaso”, a aurora socrática desponta e sua excessiva luz atingirá pontos cada vez mais distantes no horizonte histórico.

Nietzsche tomará justamente essa acusação em relação à insuficiência do instintivo para guiar a vida, perpetrada pela racionalidade socrática aos helenos, para problematizar o ponto central desse novo paradigma e as suas funestas consequências para o destino do Ocidente. Para ele, a expressão “apenas por instinto” abre uma senda que leva ao coração da tendência socrática, que é o desprezo do corpo e dos impulsos, dos instintos, que estará expresso em uma rebuscada elucubração metafísica e sua noção de verdade supra-sensível. Entendendo o instintivo como um impecílio ao alcance da verdade, o socratismo promoverá ao mesmo tempo uma supervalorização da razão, entendida enquanto capacidade inata de compreender e representar a realidade por meio de conceitos e combinações lógicas<sup>128</sup>.

Ora, se o homem teórico – representante do novo espírito científico que passa a vigorar –, traz a nova exigência de que o verdadeiro conhecimento precisa ser alcançado a partir de conceitos, juízos e deduções, tendo amparo na lógica e na razão, o que isso implica? Segue-se daí que um saber que não consegue se justificar, apresentar nexos causais ou explicações dadas por meio de argumentos logicamente encadeados não pode ser levado a sério enquanto saber, não pode almejar o título de um verdadeiro saber, devendo ocupar um lugar inferior.

Para Nietzsche, é justamente essa a acusação e a crítica endereçada por Sócrates ao saber instintivo tão característico dos antigos helenos. A supervalorização da racionalidade e da verdade empreendida por Sócrates tinha ao mesmo tempo como necessidade demonstrar a falta de clareza e a presunção infundada de todo saber instintivo. Quanto a isso ele mostrava-se implacável, “qualquer sentido instintivo da vida era esvaziado com a sua furadeira

---

<sup>128</sup>Cf. NIETZSCHE, *A Filosofia na era trágica*, pg. 95.

dialética”<sup>129</sup>. Segundo Nietzsche, foi no encontro com grandes estadistas, oradores, poetas e artistas, e nas suas várias andanças críticas pela *pólis* grega que Sócrates, afirmando a sua ignorância com uma simplicidade simulada e munido de sua dialética afiada, reconheceu e expôs o fato de que “todos os homens a quem inquiria não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões, e seguiam-na apenas por instinto”<sup>130</sup>.

Portanto, a partir do julgamento “apenas por instinto”, Nietzsche busca evidenciar como esse novo paradigma do homem teórico traz em seu regaço um velado desprezo pela “parte” sensível do homem e aponta para uma insuficiência e uma incapacidade dos instintos e do corpo de guiarem a vida, fundamentarem um conhecimento seguro e alcançarem a verdade, retirando-lhes, portanto, o valor.

Com o socratismo, essa incapacidade instintiva se dá tanto na dimensão teórica como na dimensão prática. O corpo, os instintos, serão entendidos pelo homem teórico como um impedimento tanto ao alcance da verdade supra-sensível, por perturbar e confundir a alma em sua nobre atividade pura de pensar, como também um impedimento para o alcance da virtude, do bem agir e da felicidade.

Segundo Nietzsche, Sócrates, para onde quer que se volte em meio às suas perambulações na *pólis* só enxergava “a força da ilusão e falta de compreensão a comandar a vida helena”<sup>131</sup>, ou seja, só enxergava a vida guiada pelo instintivo, pelo espontâneo, por aquilo que de tão arraigado, seja pela natureza ou pela cultura, não passava pelo crivo severo da reflexão e do exame crítico, conduzindo à ação e ao juízo de forma imediata<sup>132</sup>. E ali, tomando a razão como medida absoluta para julgar a existência, concluiu que a vida, tal como se apresentava e era vivida pelos gregos de sua época, parecia-lhe simplesmente sem sentido e detestável, pois faltava-lhe razoabilidade e justificação, faltava-lhe um sentido superior que a redimisse.

O que fez então? Conforme compreende Nietzsche, tomado por um ar de menosprezo e superioridade, Sócrates forjou como tarefa superior, como sua divina vocação, corrigir a vida por meio da razão, tornando-se o “precursor de uma moral, arte e cultura totalmente distinta da trágica”<sup>133</sup>. Se nesse mundo trágico helênico só enxergava a desordem,

<sup>129</sup> ANDLER, *Nietzsche: vida e pensamento* Vol. 2; A decadência da cultura grega: o socratismo, pg.130.

<sup>130</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia* § 13, pg.82.

<sup>131</sup> Id., *Ibid.*, § 13, pg.82.

<sup>132</sup> Cf. SAMAPIO, *A origem do Ocidente: a antiguidade grega no jovem Nietzsche*, pg.129.

<sup>133</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia* § 13 pg.83.

o caos, “tal como Anaxágoras, quis introduzir a ordem, mas a ordem moral”<sup>134</sup>. Se a felicidade e a verdade não se deixariam alcançar pela vida afetiva e instintiva, seria preciso tornar o homem virtuoso para que pudesse alcançá-las, ou que pelo menos a sua busca pudesse tornar a vida justificada, dotada de sentido.

Por sua vez, o alcance da virtude e da verdade seriam garantidas justamente pela atividade dialética, que possibilitaria ao homem apreender as noções do belo, bom e justo em si mesmos, que orientariam os seus pensamentos e ações e o conduziriam à felicidade, ligada à vida contemplativa. A dialética constitui-se como um meio poderoso na busca da verdade por possibilitar o desvelamento do real, captando aquilo que é fixo, consistente, que está livre de erros e contradições, apartado da esfera mutável e encerrado em si mesmo – “é o único caminho para chegar ao ser e por trás do véu da aparência”<sup>135</sup>.

Assim, tomando como arma a dialética e impondo-se a tarefa de fazer a luz ofuscante da razão penetrar em todas as esferas da vida grega, ele proporciona uma mudança radical na noção de virtude tradicional ao separá-la das forças instintivas. Com seu novo método, Sócrates estabelece as condições de possibilidade para se alcançar o verdadeiro conhecimento. O bom uso da razão passa a ser condição indispensável à virtude, já que para o homem teórico apenas o sábio poderia ser virtuoso por ter a capacidade de justificar seus atos com argumentos racionais e ao mesmo tempo demonstrar isso logicamente. A virtude é agora construída inteiramente em cada indivíduo a partir do saber racional que possui, e apenas esse saber leva à felicidade. Na perspectiva nietzschiana, contra a força instintiva dos antigos helenos, Sócrates teria criado a estranha e inédita equação “razão=virtude=felicidade”<sup>136</sup>. Identificando o mal e o erro como efeitos da ignorância e da inconsciência, ele buscou corrigir a existência contrapondo-se a tudo que for irracional, situando-se inevitavelmente contra a própria vida.

Como consequência desse otimismo dialético, o socratismo destrói a essência da tragédia. Se a tragédia não oferecia uma finalidade clara para a existência, um sentido que a justificasse plenamente, o socratismo passa a postular, pela via da racionalidade, o alcance da virtude e da verdade como o sentido superior da vida.

---

<sup>134</sup> ANDLER, *Nietzsche: vida e pensamento* Vol. 2; A decadência da cultura grega: o socratismo pg.169.

<sup>135</sup> NIETZSCHE, *Aurora*, § 474 pg.242.

<sup>136</sup> Id., *Crepúsculo dos Ídolos*, O problema de Sócrates § 4 pg.19.

Mas para onde poderia apontar uma crença cega no poder da racionalidade desprezadora do corpóreo em nome do alcance da verdade, e que traz também a ilusão de que o saber pode ser uma panaceia universal?

Junto a ela os instintos, os desejos “obscuros”, a dimensão corporal do homem estariam definitivamente desvalorizados, uma vez que para a tendência socrática qualquer concessão feita pelo homem a sua parte inferior, ao irracional, “levaria para baixo”<sup>137</sup>, para longe da vida virtuosa, feliz, e também da verdade. Se a crença na razão e o desprezo pelo corpóreo aponta para a necessidade de se alcançar a verdade, esta se torna inatingível para aquele em que a força instintiva tem primazia.

A partir disso, para Nietzsche, a ilusão metafísica de que o saber pode ser uma panaceia universal, de que a razão pode corrigir a vida e que “só se erra por ignorância”, faz com que a filosofia enverede num grande mal entendido iniciado com Sócrates, que é empenhar-se em construir uma “moral do aperfeiçoamento”<sup>138</sup>, que será mais tarde levada a sua agudez com o cristianismo e sua sombria domesticação do homem, entendida como melhoramento da besta homem. A nova exigência socrática de que é preciso permanecer na mais crua luz do dia, na vida clara, fria e cautelosa, consciente, em resistência ao instinto, num apego à racionalidade a qualquer preço, nada mais seria que o início de um processo histórico de negação da vida<sup>139</sup>. Tal negação seria estabelecida a partir do socratismo e sua crença metafísica na razão, que a coloca numa esfera superior e separada dos impulsos e sentimentos do homem, promovendo a dicotomia entre razão e instinto, corpo e alma, criando um abismo intransponível e irreconciliável entre as duas esferas, sensível e inteligível.

Segundo Nietzsche, a motivação socrática de tornar o homem virtuoso por meio da racionalidade e desvalorização do instintivo é uma motivação moral que está fundida a um interesse metafísico, que é a busca da verdade em si. A partir daí o niilismo começa a se delinear justamente porque a vida passa a ser justificada quando se torna meio de reconhecimento de que há uma realidade superior àquela apresentada imediatamente pelos sentidos, alcançada apenas por meio da racionalidade, de uma atividade especulativa, teórica. No fim, o melhoramento do homem empreendido pelo socratismo encontra seu sentido em fazer o homem tornar-se consciente daquilo que é mais importante e necessário: conhecer a verdade. Com isso redimensiona-se o sentido da vida humana para o metafísico, o centro de

<sup>137</sup> Id., Ibid., O problema de Sócrates § 10 pg. 22.

<sup>138</sup> Id., Ibid., O problema de Sócrates § 11 pg.22.

<sup>139</sup> Cf. Id., Ibid., O problema de Sócrates § 11 pg.22.

gravidade torna-se outro que não o da efetividade. Portanto, toda a separação e hierarquização entre razão e instinto está circunscrita em uma determinada compreensão de verdade metafísica, encontrando nela sua justificação e sentido mais profundo.

Em suma, conforme nos apresenta o filósofo em *O nascimento da tragédia*, do mundo grego emerge a figura de Sócrates, uma natureza nobremente dotada que se apresenta como um ponto de inflexão que elevou a novo ideal de existência o homem teórico, otimista em relação ao poder da racionalidade, devotado à atividade especulativa racional. Negando a cultura trágica por não apresentar um sentido mais elevado para a existência nem direcionar-se à razão, mas apenas aos afetos, através da atividade especulativa passa a encontrar um novo prazer e sentido, o prazer do conhecimento, buscando encontrar a verdade. Com a sua grande eloquência e astúcia, guiado pelo exacerbado instinto de conhecimento, Sócrates tornou-se referência para o mundo da ciência quando deu testemunho de um tipo de vida guiada pela razão que não apenas viveu em nome da verdade, mas soube também morrer por ela. Com a sua coragem diante da morte torna-se um brasão a encimar a porta de entrada da ciência, determinando-lhe que sua nobre tarefa é tornar a existência compreensível e o que justifica tudo é a imperiosa verdade<sup>140</sup>. Para Nietzsche, ali o Sócrates moribundo sagrou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega e da posteridade<sup>141</sup>.

Foi assim que no centro da cultura helênica surgiu o estranho fenômeno Sócrates, como um buraco negro, dotado de um descomunal e irresistível centro de gravidade, emanando tamanha força que atraiu e arrastou para si inexoravelmente todos os corpos errantes e dispersos de uma cultura helênica em fragmentação, “levando-os a posições até então desconhecidas”<sup>142</sup> pelos gregos. O maior e mais brilhante desses corpos celestes que foi tragado por essa nova força? Platão, o típico jovem helênico. Esse jovem ateniense toma então seu mestre como novo herói. Ao matar a titânica cultura trágica, Sócrates tornou-se o protagonista dos dramas platônicos. Mas quais as consequências das ações e feitos desse herói para a civilização?

Conforme buscamos entrever até aqui, isso de acordo com os limites que a questão pode ser pensada junto a *O nascimento da tragédia*, seguiu-se a partir da morte da tragédia e do domínio exacerbado da racionalidade socrática a decadência do Ocidente. Negou-se a verdade trágica do mundo, irracional, em nome de uma verdade ideal. Nisto, o niilismo já

<sup>140</sup>Cf. Id., *O nascimento da tragédia* § 15 pg.90.

<sup>141</sup> Id., Ibid., § 18 pg. 103.

<sup>142</sup> Id., Ibid., § 14 pg.84.

começa a se instaurar enquanto lógica da civilização. Isso porque a vontade de verdade atua aí como a necessidade de se alcançar o fundamento último para o real, partindo da necessidade que haja este fundamento para que o todo seja compreensível e justificável, para que haja sentido. O niilismo manifesta-se nessa necessidade da vontade de verdade de entrelaçar verdade, valor e sentido. A partir da metafísica socrático-platônica, o que há de valor no mundo é justamente a verdade metafísica, eterna e imutável, superior ao devir e inacessível aos sentidos, que confere sentido à vida.

## Ω

Mas para quem procura pensar o problema do niilismo e entender a procedência desse fenômeno à luz das obras de Nietzsche percebe que nesse primeiro escrito isto está apenas insinuado, até porque o termo niilismo, enquanto conceito filosófico próprio, ainda não havia sido forjado por ele, o que vem a acontecer a partir da década de 1880. Além do mais, muitas das concepções de Nietzsche nessa época iriam passar por grandes reformulações, de modo que ao longo de sua obra percebemos mudanças significativas no seu pensamento. A oposição entre fenômeno e coisa em si, apolíneo e dionisíaco, a noção de “uno primordial” – que busca redimir-se da dor original através da satisfação na aparência, na criação e destruição das formas –, são noções abandonadas, como se ele estivesse em busca de novos caminhos a serem trilhados e experimentados pelo seu pensamento.

Após vários anos, refletindo sobre os méritos, defeitos e os descaminhos de seu pensamento em sua primeira grande obra, Nietzsche aponta que algumas coisas presentes ali parecem-lhe intragáveis: algumas fórmulas que exalam o cadavérico aroma schopenhauriano, o kantismo, o indecoroso cheiro hegeliano e o apelo wagneriano<sup>143</sup> – o livro, ao fim, pareceu-lhe impossível, demasiado frenético e confuso nas imagens, penoso, arbitrário, desagradável e estranho, mal escrito e sentimental.

Mas, concernente ao que deve ser levado em consideração em *O nascimento da tragédia*, é o próprio Nietzsche quem nos indica – tanto em sua autobiografia filosófica, *Ecce homo*, como no prefácio adicionado dezesseis anos depois à obra, em uma “tentativa de autocrítica” –, o que há de valioso nesse escrito: a descoberta do fenômeno dionisíaco e a compreensão do socratismo como início de uma decadência. Destacando esses elementos, ele faz uma espécie de assepsia em sua obra juvenil, identificando e pondo à parte aquilo que

---

<sup>143</sup> NIETZSCHE, *Ecce homo*, O nascimento da tragédia, pg.62.

considerava serem “contaminações” que comprometeram a vitalidade do escrito, procurando recuperar sua parte ainda saudável, seu cerne vital.

Com suas reflexões em retrospectiva, Nietzsche parece mostrar como quer ser entendido, sugerindo que, observando-se o essencial, é possível entrever, apesar dos descaminhos e imaturidades do seu pensamento juvenil, um alinhamento entre o seu primeiro escrito e os de maturidade. Isso fica ainda mais explícito pelo fato de esforçar-se por destacar, como mérito de *O nascimento da tragédia*, o fato de não ter sucumbido aos encantos da moral, mais tarde entendida como a “Circe dos filósofos”<sup>144</sup>, já que nesse escrito fez grandes críticas à Sócrates e ao que considera ser o início do predomínio de uma interpretação moral do mundo. O que para ele aparece como bastante significativo é o fato de que aquela obra “já denuncia um espírito que um dia se porá, qualquer que fosse o perigo, contra a interpretação e significação moral da existência”<sup>145</sup>.

Olhando para sua juventude, Nietzsche assevera que embora ainda não tivesse total clareza nem a linguagem conceitual própria para tratar do problema da moral, destaca que contra ela “voltou-se o seu instinto em prol da vida e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina”<sup>146</sup>, uma perspectiva que fosse mais sadia acerca do valor da vida e que se opusesse à tradição que, posteriormente entenderia como niilista. A essa contradoutrina, que era “puramente artística e anticristã”<sup>147</sup>, nomeava “dionisíaca”, estando ali já os seus “pressentimentos”<sup>148</sup>, mais tarde bem mais elaborados.

Deste modo, resgatando o que considerava importante em sua juventude, reconhecendo o que havia de notável apesar dos limites<sup>149</sup> e destacando que uma das grandes preocupações de seu pensamento maduro – o problema moral – fazia-se de algum modo presente ali, por já possuir um instinto protetor contra as idiosincrasias morais, Nietzsche explicita para onde direciona os esforços do seu pensamento e as pretensões do seu projeto filosófico: declarar guerra contra a moral negadora da vida, contra o niilismo – que se instaura justamente nesse pensar de tipo moral que procura estabelecer um sentido de vida para além dela mesma, motivado por uma insatisfação diante do real.

<sup>144</sup>NIETZSCHE, *Aurora*, Prefácio § 3, pg.11.

<sup>145</sup> Id., *O nascimento da tragédia*, Prefácio: tentativa de auto crítica § 5, pg.17.

<sup>146</sup> Id., Ibid., § 5, pg.40.

<sup>147</sup> Id., Ibid., § 5, pg.40.

<sup>148</sup> Id., Ibid., § 6, pg.45.

<sup>149</sup> Cf. Id., *Ecce homo*, *O nascimento da tragédia* § 2, pg.62.

Ao destacar o socratismo, o dionisíaco e a moral, Nietzsche parece colocar claramente as cartas na mesa, delineando o conflito que emerge do seu pensamento: a perspectiva “trágica” – amparada numa visão dionisíaca do mundo, onde não há uma meta a ser alcançada pelo vir a ser, nem mesmo um Ser que subsista a toda fluidez do tempo, existindo apenas um eterno criar e destruir de si próprio junto aos múltiplos antagonismos das vontades de poder, num movimento de delimitação e retorno ao fundo da vida –, *versus* um “tipo de pensar moral”, de procedência socrático-platônica – que estabelece a verdade como bem em si, como fundamento do mundo e do conhecimento, que orienta e justifica tudo, que busca a todo custo uma finalidade, um sentido superior à existência, de modo que o todo pareça inteligível, isso a partir de uma oposição entre verdade e aparência.

A partir daí Nietzsche buscará construir uma filosofia que “ouse rebaixar a própria moral ao mundo da aparência, colocá-la entre os enganos, como ilusão, erro, interpretação”<sup>150</sup>, para mostrar que aquilo que pretendia ser a verdade em si, absoluta, nada mais é do que interpretação de mundo, perspectiva, sendo problemática por ser fruto de uma “vontade negadora da vida, um instinto secreto de aniquilamento”<sup>151</sup>, que legou o niilismo como fundamento da civilização ocidental.

Portanto, o que nos permitiu fazer uma primeira aproximação entre o problema da procedência histórica do niilismo e as questões tratadas em *O nascimento da tragédia* foi perceber que ali havia a pretensão do jovem Nietzsche em problematizar a trajetória de um novo paradigma cultural e as suas consequências desastrosas, num esforço em denunciar uma decadência que se inicia com o socratismo em oposição à cultura trágica que teria sérias consequências para a modernidade. Sobretudo, essa primeira aproximação se dá por ali haver uma problematização acerca do excesso de racionalidade e da sua oposição ao instintivo que passa a marcar o Ocidente e a busca pela verdade como bem em si, como valor superior a guiar e fundamentar a existência.

A partir de agora buscaremos compreender junto ao platonismo de que maneira a vontade de verdade passa a estabelecer que a essência do mundo, o seu fundamento, é algo necessário e exterior a ele próprio. Tomando como referência algumas passagens dos diálogos *Crátilo* e *Fédon* para acentuar a caricatura nietzschiana do platonismo, perceberemos junto a esses escritos como se dá a negação do vir a ser a partir de uma noção supra-sensível de

---

<sup>150</sup> Id., *O nascimento da tragédia*, Prefácio: tentativa de auto crítica § 5 pg.18.

<sup>151</sup> Id., *Ibid.*, Prefácio: tentativa de auto crítica § 5 pg.18.

verdade e de que maneira tal noção justifica a oposição entre corpo e alma, sensível e inteligível. Junto a isso podemos entender de que maneira a procedência do niilismo se liga à metafísica socrático-platônica e sua estreita relação com a vontade de verdade.

### 1.1.3 Os diálogos platônicos *Crátilo* e *Fédon* à luz da vontade de verdade

O diálogo *Crátilo* inicia-se com Hermógenes conclamando Sócrates a envolver-se numa discussão acalorada que havia sido travada entre ele e Crátilo, discípulo de Heráclito, mas que parecia estar estagnada e não alcançava consenso algum. A questão filosófica a ser perseguida dizia respeito a natureza dos nomes, se estes eram atribuídos às coisas de maneira arbitrária ou se havia uma atribuição correta, um nome adequado que lhes fosse inerente por força da natureza<sup>152</sup>.

Hermógenes finca sua posição acerca da questão e confessa já tê-la debatido reiteradas vezes com diferentes pessoas e não se deparou com argumentos que o convencessem contrariamente do que até ali parecia o mais razoável: pouco importava o nome que se desse a alguma coisa, sendo este de qualquer modo correto, podendo ainda ser substituído por qualquer outro sem prejuízo à coisa. Deste modo, parecia-lhe que nenhum nome pertencia por natureza a qualquer coisa particular, mas somente devido à convenção e o costume que estabelecem seu uso<sup>153</sup>.

Entretanto, embora convencido acerca disso, Hermógenes expressa sua relutância em acolher as consequências do que admite ser correto e irrefutável. Isso porque tal posição o levava a partilhar a mesma visão de mundo do sofista Protágoras, que também havia dado lições ao seu irmão Cálías acerca dessa questão, que ele considerava absurda. Hermógenes, que diz rejeitar inteiramente o que dizia Protágoras em seu escrito *A Verdade*<sup>154</sup>, se vê em aporia justamente porque rejeita apenas as consequências absurdas e a visão de mundo que ela traz, mas não consegue escapar dos argumentos paralisantes que o convencem e o deixam atônito.

Nesse novo modo de perceber o real que se abriu para ele, nesse instante de percepção extraordinária, Hermógenes defronta-se com a possibilidade das coisas não terem sentido algum em si mesmas, de o mundo não possuir um fundamento que determine a maneira de ser dos entes. É então nesse estado de aporia – saber o que se sabe mas não querer

---

<sup>152</sup>PLATÃO, *Crátilo* 383b

<sup>153</sup>Cf. Id., *Ibid.*, 384 e

<sup>154</sup>Id., *Ibid.*, 391c.

acolher o nada acerca do real que acena nesse saber – que ele convoca Sócrates, como sua última esperança em apresentar-lhe argumentos suficientemente fortes que confrontem e sobrepujem a verdade relativa de Protágoras.

Ao iniciar o diálogo com esse tom dramático, vemos Platão acenar que o seu interesse nessa questão é de primeira ordem, pois se trata, em última instância, de garantir a existência de uma verdade “objetiva” que possa ser buscada e, com isso, garantir a própria existência da filosofia. Por isso perceberemos o esforço hercúleo de Sócrates tanto em superar o relativismo sofista de Protágoras, expresso indiretamente por meio da descrença de Hermógenes, como em superar a enorme dificuldade erguida pela filosofia heraclítica, presente ali e radicalizada por Crátilo, que afirma o vir a ser, o “*panta rei*”, como única realidade do mundo.

Defrontar-se com um mundo visto apenas como fluidez e contingência, como devir, e ao mesmo tempo conceber que “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são”<sup>155</sup>, é defrontar-se com a visão de que o real não contém nada de “substância”, nada de Ser que determine todas as coisas e que possa ser tomado como ponto seguro para se edificar um conhecimento infalível acerca do real. Ou seja, é admitir que a verdade deve ser encarada não como fundamento supra-sensível eterno e imutável para o mundo e para o conhecimento, mas apenas como representação, como metáfora.

Mas aos olhos da filosofia socrático-platônica, admitir isso seria abdicar da própria existência da filosofia, uma vez que ela, enquanto metafísica, busca justamente desvelar o fundamento supra-sensível do real, aquilo que faz as coisas serem o que são e não de outro modo. É por isso que abdicar de uma verdade existente por si mesma, que possa ser aprendida e representada por conceitos comprometeria, a partir dessa concepção metafísica da verdade, a própria filosofia, daí todo o esforço socrático-platônico em acenar para a necessidade do fundamento metafísico do real, em buscar o que há de imutável por trás dos nomes e do que é nomeado; em buscar o que há de imutável por trás da natureza perceptível do mundo sensível, que segundo a visão heraclítica está fadado à inconstância e ao fluxo eterno.

Para a metafísica socrático-platônica a verdade de um discurso se dá justamente na adequação entre ele e a “coisa” – “o discurso que expressa as coisas como são é verdadeiro,

---

<sup>155</sup> Famosa sentença de Protágoras.

enquanto o que as expressa como não são é falso”<sup>156</sup>. É por isso que Sócrates, ao atender o chamado de Hermógenes para elucidar a questão e tentar resolver o problema dos nomes, da sua correta natureza, procura sustentar que a nomeação não pode ser feita de maneira arbitrária e desrespeitando-se a essência de cada coisa, mas que o legislador, tendo em vista justamente aquilo que é invariável, o *eidos*, fornecerá o melhor nome possível a tudo devido a sua natureza própria<sup>157</sup>. Conforme entende Sócrates ao longo de sua investigação, o “nomeador” seria aquele capaz de “captar” a essência de cada coisa mediante letras e sílabas, mediante o discurso, estando capacitado para indicar o que é cada coisa ela mesma<sup>158</sup>.

Na visão de Nietzsche, há na metafísica socrático-platônica a “crença de que um conceito não apenas designe o verdadeiro de uma coisa, mas também o apreenda”<sup>159</sup>, havendo uma possível equivalência entre o ser e o dizer – verdade como adequação. A verdade então passa a ser vista como estrita correspondência com o real, e o conhecimento, por sua vez, através da construção de conceitos, será o meio por onde o real será “captado e apresentado”, de modo que “conhecer passa a ser rerepresentar o real por meio de conceitos”<sup>160</sup>.

Mas, ao tratar a questão desse modo, o platonismo acena para a necessidade que as coisas devam possuir uma natureza fixa que lhes são próprias, as quais não guardam relação com o homem nem são causadas por ele, não variando ou oscilando de uma forma ou de outra, mas sendo existentes por si mesmas relativamente a sua própria substância<sup>161</sup>. Por outro lado, para afirmar que os nomes dizem respeito às coisas por natureza, é preciso também assegurar-se que existem “coisas”, ou seja, é preciso tomar como necessário a noção de Ser, entendido enquanto aquilo que subiste incólume ao transcorrer do tempo, que permanece eterno e invariável em meio ao devir. Junto a esse enorme problema, Sócrates tem que se defrontar inevitavelmente com a doutrina heraclítica.

Tal como é apresentada por Sócrates, o cerne da doutrina heraclítica diz que tudo se move e nada permanece em repouso, comparando o universo à corrente de um rio no qual ninguém pode entrar duas vezes. Como então falar de substância, do belo, bom, e justo em si? Como falar em verdade, em conhecimento?

---

<sup>156</sup> PLATÃO, *Crátilo* 385b.

<sup>157</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 884C

<sup>158</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 492a

<sup>159</sup> NIETZSCHE, Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9(97) pg.321.

<sup>160</sup> FOGEL, *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*, pg.54.

<sup>161</sup> PLATÃO, *Crátilo* 386e.

Para fugir dessa dificuldade, vemos Sócrates investigar a questão junto a Crátilo tentando estabelecer a necessidade de um ponto fixo para o real junto ao que é estável, eterno e imutável, uma vez que “aquilo que jamais está no mesmo estado não pode *ser* coisa alguma”<sup>162</sup>, não podendo, por conseguinte, nem ser conhecido nem ser fundamento de nada. Portanto, só há o belo, o bom, o justo em si, e todas as “*coisas que são*” verdadeiramente, na medida em que estas estão, de certo modo, alienadas e “protegidas” do devir, na medida em que sua natureza é distinta das coisas mutáveis e inconstantes, não havendo entre elas qualquer semelhança<sup>163</sup>.

Portanto, diante da dificuldade de que todas as coisas se movem e intuindo daí que de nada poderia haver ciência nem inteligibilidade, o platonismo sustentou, a fim de superar esta instabilidade do mundo heraclítico, que o fundamento das coisas não situa-se na esfera sensível devido a sua natureza fluida e contraditória, mas no domínio supra-sensível, forjando uma “teoria das formas”, opondo verdade e aparência. A dificuldade resultou então na “compatibilização da tese do fluxo eterno – tão cara a Crátilo e Heráclito – com a identidade e imutabilidade requerida pelas entidades”<sup>164</sup>.

Mas, para Nietzsche, o ponto central da questão não diz respeito a validade dos argumentos socrático-platônicos acerca da necessidade da existência ou não da noção de Ser para além do devir, tal qual foi formulada e perseguida cegamente pela metafísica, mas visa problematizar a necessidade dessa estabilidade a todo custo, da necessidade de uma verdade em si que doe sentido e seja fundamento supra-sensível para o real. Do mesmo modo, não interessa confrontar e falsificar os argumentos acerca da imortalidade da alma, mas antes questionar a sua absoluta necessidade e a sua velada finalidade. Ou seja, a questão mais central para Nietzsche diz respeito a problematização da vontade de verdade, da incansável busca por uma estabilidade, da sua existência enquanto insatisfação com a contingência da vida que, enquanto vir a ser, precisa ser negada através de um valor transcendente para que tenha valor e sentido.

Portanto, o caráter problemático da vontade de verdade que comanda o platonismo é a sua busca por um fundamento imutável e a pretensão de fixar definitivamente o ser das coisas. Ao postular uma identidade imutável, necessária, e que fundamente as coisas no mundo, tal vontade deixa entrever o seu critério de avaliação para postular o que têm valor:

---

<sup>162</sup> PLATÃO, *Crátilo* 439e.

<sup>163</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 440c.

<sup>164</sup> SANTOS, *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*, pg.110.

aquilo que perdura, que é consistente, invariável, e por isso mesmo verdadeiro. Daí valoriza-se no mundo o que tem caráter imutável, que apresenta-se como igual a si mesmo ao pensamento, livre de mudanças, erros e contradições. Por outro lado, será desprezado ou carecerá de valor aquilo que é provisório, que vem a ser, que ascende e declina porque é submetido à lei do devir, não permanecendo através do tempo; aquilo que traz em si traços de inconstância e contradição.

Assim, para a vontade de verdade, a inconstância e a mudança precisam ser negados para que algo tenha valor, para que seja verdade. Logo, cria-se a categoria do Ser, atribuindo-lhe os aspectos da imutabilidade, eternidade e unidade, sendo tomado como valor supremo e como a verdade. Ser e verdade são então tomados como valores superiores, e guardam uma grande ligação. É por isso que Nietzsche toma a história da filosofia como o desenvolvimento da vontade de verdade<sup>165</sup>, na qual se buscou a verdade a todo custo, e o conteúdo dessa verdade sempre foi remetido à noção ilusória de Ser, ao invariável, eterno e imutável.

Conforme compreende Nietzsche, a vontade de verdade presente no platonismo, ao estabelecer o que possuía valor, perseguiu a origem disso que era valorizado, surgindo daí suas altaneiras convicções de que as coisas de supremo valor tem de ter outra origem, uma origem própria – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor e mesquinho mundo, deveriam vir do seio do ser<sup>166</sup>. E este modo de julgar que marcou o platonismo constitui-se também como típico pré-conceito pelo qual se reconhece os metafísicos de todos os tempos”<sup>167</sup>.

Assim, aquilo que na efetividade não contém nada de fixo, nada de permanente, tal como foi apresentado na filosofia de Heráclito, mas somente o devir, nascer e perecer, um “mundo aparente”, é agora tornado de fato “verdadeiro” e posto acima da efetividade pela vontade de verdade. Ela finalmente consegue fazer com que o caráter “falso”, mutável e inseguro do mundo desapareça de vista, relegando-o a segundo plano de sua perspectiva e saciando sua aspiração a estabilidade. Em primeiro plano agora está o reino das coisas reais, que possuem valor, o reino do Ser, acessado apenas pela parte pura do homem, sua *psyché*.

Portanto, a partir da análise da vontade de verdade, seria possível entender, aos olhos de Nietzsche, a verdadeira motivação que justifica o enorme esforço do platonismo em

<sup>165</sup>Cf. NIETZSCHE, Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 12(1) pg.179.

<sup>166</sup>Cf. Id., *Além do bem e do mal* § 2 pg.10.

<sup>167</sup> Id., *Ibid.*, § 2 pg.10.

renegar a visão de mundo heraclítica e uma visão dionisíaca do mundo: tais visões evidenciam que a vida tem um caráter de “nada”, em meio a qual não subiste nenhum Ser no processo de eterna criação e destruição do devir, revelando a ausência de fundamento. Querer a verdade é querer a segurança, a estabilidade em meio à contingência, e querer a verdade num sentido transcendente é não aceitar a gratuidade da vida em seu movimento de criar e destruir sem uma meta exterior a si própria. Por isso se cria um mundo verdadeiro, superior ao aparente.

Portanto, a filosofia socrático-platônica, impulsionada pela vontade de verdade, que nega tudo aquilo que a vida é em seu caráter originário – mudança, contradição, guerra, ascensão e declínio – revela-se niilista para Nietzsche por ser uma vontade insatisfeita diante do real, negadora, ressentida, que quer a verdade a todo custo enquanto segurança e garantia de estabilidade diante do mundo. Revela-se uma filosofia incapaz de afirmar a vida por meio do pensamento por buscar explicá-lo a partir de uma oposição absoluta: verdade e aparência, corpo e alma. Através da verdade garante tanto um fundamento supra-sensível para o real como um auto asseguramento de que a “vontade particular” irá perpetuar-se indefinidamente, com a noção de alma imortal.

No diálogo *Fédon* é justamente essa crença na verdade eterna e imutável e na imortalidade da alma, ou seja, a crença na existência de uma realidade superior e perfeita na qual tem acesso e subiste apenas o espírito puro desvincilhado dos grilhões do corpo, que garante a Sócrates encarar a morte de maneira tão serena e anelante, com “imensa esperança”<sup>168</sup>. Por isso conjectura junto aos seus discípulos: “quem não tem certeza, nem sabe provar que a alma é imortal, deve temer a morte, se não for tolo”<sup>169</sup>. Junto a essa crença ele sabe que o devir e as contradições do mundo sensível logo serão um infortúnio esquecido e sobrepujado pelo encontro com a verdade, de natureza divina, possibilitado pela morte.

Conforme compreende Nietzsche – que fará da morte de Sócrates também uma caricatura<sup>170</sup> para problematizar a negação da vida e evidenciar o niilismo enquanto substrato do platonismo –, este teve todas as chances possíveis para esquivar-se da condenação à cicuta, mas, com astúcia, plena lucidez e sem qualquer temor à morte, parece ter atraído para si esse destino<sup>171</sup> – “Sócrates queria morrer: não Atenas, mas ele deu a si veneno, ele forçou Atenas

---

<sup>168</sup> PLATÃO, *Fédon* 67c

<sup>169</sup> Id., *Ibid.*, 95 e.

<sup>170</sup> Cf. CORDEIRO, *O corpo como grande razão*. Pg.79.

<sup>171</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia* § 13 pg. 82.

ao veneno”<sup>172</sup>. Por quê? Por divisar que a morte seria um grande bem, seria finalmente uma libertação da alma em relação ao mundo enquanto vir a ser e dos entraves corpóreos. Com ela, a divagação, a irracionalidade, os terrores e amores tirânicos, e todos os outros males da condição humana cessariam de estarem ligados à alma que poderia finalmente, imperturbada, contemplar a verdade<sup>173</sup>. Seria, portanto, uma possibilidade de “purificação”<sup>174</sup>, de recobrar uma existência originária sem qualquer mistura com o sensível no seio do puramente espiritual.

Deste modo, compreendendo a *pysche* como algo puro que momentaneamente estaria preso num invólucro impuro, e como aquilo que permite ao homem conhecer a essência do real que os sentidos não conseguem acessar e ainda por cima obstruem – visto que eles só apresentam o real em sua multiplicidade e contingência, não em sua unidade –, entende-se ao mesmo tempo que a morte seria então o momento exato da purificação libertadora. Nesse grande momento, as asas da alma seriam libertas daquilo que a impediam de alçar um vôo livre: sua amarra corpórea.

Este anseio exacerbado pela verdade pura trata então o corpo como prisão, como obstáculo ao seu alcance, por considerar que a alma apenas desenvolve sua atividade com a excelência que lhe é própria quando se afasta o máximo possível do corpóreo, quando dele “desdenha e foge”<sup>175</sup>, debruçando-se imperturbada em si mesma para ascender livremente sem nenhum contrapeso. É o que Sócrates ensina aos seus discípulos:

Quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quando a alma deseja investigar com sua ajuda, engana-se radicalmente<sup>176</sup>. [...] sem dúvida alguma ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo de um prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real.<sup>177</sup>

Este “real”, tal como é compreendido e almejado pelo platonismo, são os “seres autênticos”<sup>178</sup>, as formas eternas e imutáveis, livres de mudanças e contradições, que estão

<sup>172</sup> Id., *Crepúsculo dos Ídolos*, O problema de Sócrates § 11 pg.22.

<sup>173</sup> Cf. PLATÃO, *Fédon* 81a

<sup>174</sup> Id., *Ibid.*, 67e.

<sup>175</sup> Id., *Ibid.*, 65e.

<sup>176</sup> Id., *Ibid.*, 65b

<sup>177</sup> Id., *Ibid.*, 65d

<sup>178</sup> Id., *Ibid.*, 66a.

situados numa realidade superior e perfeita. Para alcançá-los, é preciso raciocinar da maneira mais pura possível, pois só se pode conhecer os seres em si utilizando-se da alma em si<sup>179</sup>.

É por isso que essa concepção de verdade, estabelecida pela vontade de verdade, que anseia pelo que o real verdadeiramente é, para nele encontrar um ponto de apoio e segurança, traz então como condição necessária a desvalorização do corpóreo, do sensível, uma vez que por meio dele só é possível enxergar sombras, erros, ilusões, sempre distantes da verdade, do bem em si. Ora, se a verdade está ligada ao Ser, ao eterno e imutável, que se apresenta sempre da mesma maneira, eximindo-se de qualquer contradição e mutabilidade, o corpo, por perceber uma realidade sempre transitória e múltipla é, portanto, incapaz de alcançá-la. Por isso apenas a alma, por ser também supra-sensível, pode captar essa verdade metafísica, a “realidade de um ser”<sup>180</sup>.

O corpo é então desprezado, visto como “coisa má”<sup>181</sup>, de pouco valor, um “entrave”<sup>182</sup>, e a superioridade da alma em relação a ele se dá na sua nobre capacidade de acessar uma realidade de natureza diversa do sensível, pois só ela capta a coisa em si mesma, o “real verdadeiro”, aquilo que faz ela ser o que é, alcançado apenas pelo pensamento, que é atividade da alma, não do corpo<sup>183</sup>.

Neste sentido, tomando essa oposição entre corpo e alma e o anseio pela verdade divina, tal como é próprio do platonismo entendido por Nietzsche, podemos interpretar a fala de Sócrates quando este diz que “a filosofia é uma exercício para a morte”<sup>184</sup>. Se a morte pode ser entendida como a separação entre o corpo e alma – “ter a alma desligada e posta à parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra morte?”<sup>185</sup>, o filósofo, na sua nobre e pretensa atividade pura de pensar, ao tentar isolar a alma em si mesma e abandonar o corpo à sua sorte, rompendo até onde for possível essa união, assemelha a filosofia à condição de estar morto. Isso porque o exercício e a ocupação própria do filósofo – que deseja sobretudo essa separação e que se ocupa da filosofia em seu sentido verdadeiro<sup>186</sup> –, é “libertar a alma e

---

<sup>179</sup>Cf. Id., Ibid., 66e.

<sup>180</sup> Id., Ibid., 65 c.

<sup>181</sup> Id., Ibid., 66b.

<sup>182</sup> Id., Ibid., 66b.

<sup>183</sup> Cf. CORDEIRO, *O corpo como grande razão*, pg. 35.

<sup>184</sup> PLATÃO, *Fédon* 67e e 81a.

<sup>185</sup> Id., Ibid., 67d.

<sup>186</sup> Cf. Id., Ibid., 64a.

afastá-la do corpo”<sup>187</sup>, tornando a filosofia, de certa forma, uma preparação para a morte, porque neste afastamento ele acredita estar mais próximo da verdade, do real verdadeiro.

Portanto, de acordo com a metafísica socrático-platônica, em vida o acesso ao real verdadeiro ainda não se deu de forma plena, pois o corpo, por ora, envolve a alma e obstrui sua vista plena à verdade. Seria apenas com a morte – que se torna um bem desejado como meio – que finalmente se dá a possibilidade de acessar o reino puro das formas, de se contemplar os “seres autênticos”. Após sua consumação, vislumbra-se finalmente com os olhos puros da alma a verdade divina, eterna e imutável, fundamento de todos os entes. A morte seria, portanto, a condição para se alcançar a verdadeira sabedoria, o conhecimento puro, alcance esse interdito enquanto perdurar a união entre alma e corpo<sup>188</sup>.

Essa certeza era o fundamento da grande esperança de Sócrates, e junto a ela ensinava sua derradeira lição: “eis o que deve pensar, meus companheiros, um filósofo, se realmente é filósofo; pois nele há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não ser num outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria”<sup>189</sup>. É por isso que Sócrates, assim como deixou o banquete na casa de Agaton nos primeiros albos da manhã com uma grande serenidade, a fim de começar um novo dia, mais promissor, também caminhou para a morte com o mesmo estado de espírito e entusiasmo daquela partida, por possuir a firme convicção que trilharia o rumo para uma nova vida, na certeza que se encaminhava em direção a luminosidade do bem, para uma vida mais clara, sem o corpo a obscurecer ou ofuscar o olhar para a verdade.

Junto a essa certeza, alcançada pelo poder da racionalidade, acredita que receberá finalmente a recompensa de uma vida guiada pelo “anseio do real”, pela vontade de verdade. Para Sócrates, o homem que realmente consagra a vida à filosofia é senhor da legítima convicção no momento da morte e possui a esperança de encontrar excelentes bens quando estiver morto, podendo encontrar-se com deuses sábios e bons e homens de grande valor<sup>190</sup>.

Deste modo, a vontade de verdade presente no platonismo configura-se como um anseio pela morte por entendê-la como libertação, como aquilo que possibilita a alma ingressar ou retornar a uma vida mais real, mais verdadeira e valiosa porque puramente espiritual, sem corpo. Ora, se a verdade é concebida como divina, como realidade para além

---

<sup>187</sup> Id., Ibid., 66d

<sup>188</sup> Cf. Id., Ibid., 66e.

<sup>189</sup> Id., Ibid., 68b.

<sup>190</sup> Cf. Id., Ibid. 64a.

do sensível, sendo prezada pelo filósofo como valor supremo e bem em si, ele passa a ser tomado pela certeza de que apenas num outro mundo poderá encontrar a pura sabedoria e que, enquanto não tiver morrido, ou seja, enquanto não houver a separação da alma com a coisa má que é o corpo, jamais “possuirá completamente o objeto de seu desejo: a verdade”<sup>191</sup>.

Mas para Nietzsche, essa vontade de verdade que marca o platonismo é problemática por ser ao mesmo tempo uma vontade de morte, uma negação da vida. Por sua vez, enquanto vontade de morte, que visa alcançar a verdade como uma realidade perfeita, a vontade de verdade, que já é a manifestação do niilismo, é paradoxal. Ora, se o seu impulso para querer o eterno, para manter-se sempre no consistente – para perpetuar-se indefinidamente e criar um mundo “duradouramente verdadeiro” – é a insatisfação e a negação do vir a ser que a tudo destrói inexoravelmente, a vontade de verdade, para negar a morte, torna-se paradoxalmente uma vontade de morte: nega a morte desejando morte; nega a morte desejando ir ao seu encontro.

Assim, quando a vontade de verdade cria um além-mundo para fugir da contingência, da fatalidade que a tudo abarca, é justamente a negação da vida, o niilismo, que se expressa nessa vontade, que impulsiona o anelar por um mundo para além da própria vida, que é nada. Por isso a vontade de verdade é *hybris*, é ressentimento e desmedida, por que anseia por algo que está fora da medida da vida: o eterno e imutável.

Neste sentido, Nietzsche vai entender caricaturalmente as últimas palavras proferidas por Sócrates moribundo – “Críton, devemos um galo a Asclépio, não te esqueças de pagar essa dívida”<sup>192</sup> – como uma confissão de cansaço e negação da vida<sup>193</sup>. Isso porque ao dizer ao seu discípulo que não se esquecesse desse sacrifício à divindade da medicina, a qual todos os convalescentes ofertavam algo pela saúde recoberta e pela cura das doenças, o Sócrates platônico estaria deixando entrever, aos olhos de Nietzsche, que concebia a morte como um remédio à vida, já que viver significaria há muito estar doente<sup>194</sup>. Finalmente estaria curado da existência corpórea e da incômoda contingência do “mundo aparente”. No último instante, antes de tomar o veneno, de taça em punho, Sócrates aproveita a oportunidade para oferecer

---

<sup>191</sup> PLATÃO, *Fédon* 66b.

<sup>192</sup> Id., *Ibid.*, 118a.

<sup>193</sup> Cf. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates § 1 pg.17.

<sup>194</sup> Cf. Id., *Ibid.*, O problema de Sócrates § 1 pg.17.

uma libação à divindade com a sua beberagem pelo bom êxito na sua mudança de residência<sup>195</sup>.

Mas qual o significado de considerar a vida como doença? Vista dessa perspectiva, a vida – enquanto vir a ser – aparece como aquilo que possui pouco valor, como algo que em si não tem sentido, que não deveria ser assim, e que precisaria de uma finalidade que lhe fosse exterior para que parecesse justificada – precisaria de algo para redimi-la, curá-la.

Mais uma vez retornamos ao derradeiro discurso de Sócrates aos seus discípulos, quando este diz que poderia se irritar contra a morte se não possuísse sua firme convicção<sup>196</sup>. Mas porque irritar-se caso a alma não seja imortal? Porque não aceitar a morte como dinâmica própria da vida? Não era justamente essa uma das grandes lições da tragédia antiga?

Essa irritação, que pode tomar ares de desespero, essa insatisfação diante do fatídico da existência pode ser entendida como rebeldia – como a rebeldia do animal selvagem que não se deixa laçar, submeter. Mas o não querer deixar-se laçar é uma rebeldia contra o laço do tempo, que a tudo subjuga e arrasta. O espírito de rebeldia então procura criar resistência ao titânico que a tudo conduz com duras penas, e impõe essa resistência de maneira peculiar. Nessa rebeldia da vontade de verdade de não deixar-se conduzir pelo caminho necessário de ascensão e declínio, vida e morte, querendo a todo custo sempre manter-se na consistência de ser, sua vingança contra a força do vir a ser que a tudo destrói será a criação ilusória de um caminho próprio, um atalho superior que passe ao largo da vida e da contingência, um atalho que conduza para fora da força de *Cronos*. Quando Sócrates diz que está sereno e anelante, revela que sua vontade de verdade já efetivou sua vingança contra a vida, sua rebeldia tornou-se serenidade.

Com isso também revela justamente que se não houver verdade tudo é gratuito, é inútil, é desperdício de força, sem sentido e em vão; revela que se não houver verdade tudo pode tornar-se irritabilidade e desespero. Portanto, o que leva a essa fabulação acerca de outro mundo é a negação do sem sentido da vida, que se manifesta em vontade de verdade a todo custo. A fabulação revela-se assim um instinto de calúnia, um espírito de vingança contra a vida que cria a fantasmagoria de uma vida outra, melhor<sup>197</sup>. Conforme entende Nietzsche, o significado mais profundo disso é já a manifestação do niilismo como fundamento da

---

<sup>195</sup> Cf. PLATÃO, *Fédon* 117b.

<sup>196</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 63c.

<sup>197</sup> Cf. NIETZSCHE., *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates § 11, pg.23.

metafísica socrático-platônica que desponta no horizonte. O dualismo ontológico fabulado pela vontade de verdade é, portanto, a sua primeira expressão, sua primeira forma.

Em suma, do percurso que fizemos até aqui, buscamos compreender como a metafísica socrático-platônica emergiu opondo-se e negando profundamente a visão trágica do mundo presente e valorizada entre os antigos helenos, que para Nietzsche trazia uma afirmação alegre do vir a ser e uma justificação plena da vida em si mesma apesar de todos os seus aspectos problemáticos e aterradores, sem precisar opor-lhe uma noção de além ou de realidade mais perfeita. A metafísica socrático-platônica, ao despontar, buscou opor-se a essa visão trágica, instituindo um “pensar de tipo moral”, que estabeleceu a verdade como bem em si e, junto a esse valor pretensamente metafísico, passou a atribuir um sentido para a vida que é exterior a ela mesma, retirando, portanto, o valor do instintivo, do corpóreo, do “mundo sensível”, concebendo-o pejorativamente como “mundo aparente”, ilusório. A partir daí segue-se, na visão de Nietzsche, uma decadência para o Ocidente, um empobrecimento na maneira de se compreender e representar o real, visto agora sempre a partir de uma oposição estabelecida pelas categorias da razão: verdade e aparência, ser e devir, razão e instinto, corpo e alma.

Guiada por uma vontade de verdade que revela-se uma vontade niilista, a metafísica socrático-platônica emergiu como uma espécie de reação contra aquilo mesmo que constitui a realidade, que é a falta de valor em si e um sentido exterior a dinâmica do vir a ser. A vontade de verdade, ao negar o nada do real, pretensiosamente buscou contemplar o que supostamente estaria para além do aparente, o que constituiria o fundamento metafísico do mundo. Nessa pretensão criou o ideal, projetou um sentido superior no mundo, acreditou entrever uma verdade que é o fundamento do mundo e do conhecimento, e que estabelece o elo entre dois domínios, o sensível e o inteligível, passível de ser alcançada pelo sábio que se utiliza da racionalidade, que alcança o que não é dado de imediato pelo sensível.

No fim, ao tentar negar aquilo mesmo que não tem realidade alguma enquanto substância, que é o “nada eterno”, criador e destruidor de si próprio, a metafísica acaba por afirmá-lo com mais veemência ao criar, como reação, uma ilusão que também é nada, ou seja, não possui nada de Ser, de substância, é apenas criação para dar sentido à realidade – “as características dadas pelo platonismo ao ‘verdadeiro ser’ são as características do nada”<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, A razão na filosofia § 6 pg.29.

Em outros termos, para negar o “niilismo”<sup>199</sup> – o sem sentido e o sem fundamento –, a vontade de verdade própria da metafísica socrático-platônica se embrenha de maneira ainda mais profunda em suas entranhas, fazendo o pensamento constituir-se enquanto negação da vida, como espírito de vingança contra o tempo, projetando uma realidade supra-sensível. E no fim temos nada *versus* nada, já que a metafísica platônica, sendo uma ilusão que persegue uma ficção vazia do Ser, é vontade de nada, que se debate e se esquiva contra o nada próprio do real.

Deste modo, a vontade de verdade – negadora do abismo sem fundo da vida, diante do qual o pequeno poder luminoso da razão não enxerga nada de consistente por ser ofuscado pela vertiginosa escuridão –, assemelha-se a uma frágil criança que, profundamente afetada pelo medo da escuridão, fecha os olhos para não deparar-se com o real e confrontá-lo, ingenuamente não percebendo que, nesse ato negador do obscuro, mergulha numa escuridão duas vezes mais profunda: o niilismo.

## 1.2 O advento do Cristianismo e o aprofundamento do niilismo

Até aqui, vimos de que maneira Sócrates e Platão são coparticipantes na construção da fábula “mundo verdadeiro”, por criarem filosoficamente a noção de que “a verdade é divina”, é supra-sensível, ao mesmo tempo em que postulam a possibilidade de sua apreensão por via da racionalidade – “o mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o virtuoso”<sup>200</sup>. Buscou-se também evidenciar de que maneira isso que é postulado como “alcançável” é fruto de uma aspiração, de um desejo íntimo, que Nietzsche nomeia “vontade de verdade” – semente a partir da qual brotou a árvore metafísica. Essa vontade, que torna a verdade um supremo valor, um corretivo para o devir, se objetiva e se satisfaz na postulação de uma realidade ideal, que necessariamente está para além do mundo aparente. Essa “meta-física” seria, portanto, já uma primeira manifestação do niilismo, uma negação do mundo e da vida em vista de uma realidade perfeita.

Posteriormente, o niilismo – ainda enquanto refúgio metafísico negador da vida, enquanto incapacidade de suportar o mundo como inocente devir e enquanto uma necessidade de buscar substituí-lo por um ideal –, será aprofundado com o advento do cristianismo. Em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche apresenta esse aprofundamento, com aspecto “cristão”, ao

---

<sup>199</sup> O termo niilismo aqui não tem propriamente o sentido de negação da vida, mas de ausência de fundamento e sentido do real.

<sup>200</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o mundo verdadeiro se tornou um fábula, pg.31.

compreender que a verdade, fundamento do real, continuará a ter um caráter divino, supra-sensível, mas haverá uma mudança no seu “conteúdo” e “acesso”. Se na metafísica socrático-platônica a verdade eram as “formas”, “seres autênticos, que poderiam ser “apreendidos” pelo sábio através da atividade nobre da alma, que é o pensamento, tendo como instrumento a dialética, agora, com o advento do cristianismo, a verdade se torna o próprio Deus judaico-cristão, o poder supremo criador de tudo. Ao mesmo tempo, a realidade divina passa a ser inapreensível ao homem, pois o acesso se dará apenas por meio da salvação da alma, resguardada aos devotos.

O niilismo então prossegue sua marcha no Ocidente: acontece o “progresso da ideia, ela se torna mais inapreensível, a verdade se torna cristã”<sup>201</sup> – com isso a vontade de verdade impele o niilismo a continuar sua trajetória histórica, trazendo-lhe uma nova configuração, embora ainda não tenha sofrido uma efetiva metamorfose, permanecendo em sua primeira forma: dualismo ontológico.

No presente tópico, buscaremos explicitar de que maneira, nessa nova configuração, o ressentimento com a vida passa a tomar Deus como verdade suprema, como causa primeira que fundamenta e justifica o real. Além disso, através de noções peculiares como culpa, pecado, salvação, danação, vida eterna, próprias ao cristianismo, essa primeira forma de niilismo alcançará, aos olhos de Nietzsche, um estágio mais agudo e problemático – “o verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso, ‘para o pecador que faz penitência’”<sup>202</sup>.

## Ω

Num de seus fragmentos póstumos Nietzsche diz: “na antiguidade, a moral cristã foi o grande movimento niilista, que terminou com sua vitória: e desde então vem governando”<sup>203</sup>.

Nesta passagem, o filósofo evidencia que o problema do niilismo ganha uma grande envergadura a partir do predomínio do cristianismo, após a vitória da moral cristã, que se consagrou historicamente como modelo formador privilegiado. Mas como é possível entender esse processo e de que maneira isso se torna um aprofundamento do niilismo?

---

<sup>201</sup> Id., *Ibid.*, pg.31.

<sup>202</sup> Id., *Ibid.*, pg.31.

<sup>203</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1887-1889*, Vol. VII, 11(372) pg.151

Na fase madura do seu pensamento, Nietzsche utiliza o “procedimento genealógico” para problematizar a moral. Junto a ele buscará entender a origem e o desenvolvimento dos valores que se tornaram dominantes no processo civilizatório, bem como colocará o valor dos valores em questão. Na sua perspectiva, só haveria uma verdadeira crítica à moral observando-se sua história, o que permitiria um olhar aprofundado sobre as condições de surgimento, bem como o sentido dos “ideais, valores, sins e não e ses e quês, todos relacionados e relativos uns aos outros e testemunhas de uma *vontade*”<sup>204</sup>.

O que estaria em questão junto ao uso do procedimento genealógico seria entender a moral e os valores desembaraçando-os dos elementos metafísicos, buscando vislumbrar o “fundo” a partir do qual eles emergem, ou seja, um determinado tipo de vida. Atribuir uma origem transcendente ou acreditar que algo possa permanecer igual a si mesmo através de todas as vicissitudes é simplesmente separá-lo do devir, protegê-lo das mudanças e conflitos inerentes à vida e a história. E é justamente levando em consideração a existência de conflitos e mudanças, bem como a ausência de um fundamento metafísico que dê sustentação aos valores, que Nietzsche vai procurar entender a constituição e o predomínio da moral cristã.

A investigação genealógica da moral, depurada da metafísica, revelará apenas uma luta entre forças que não visa finalidade alguma a ser alcançada pelo seu decurso, a não ser a própria dominação, a apropriação dos sentidos vigentes, imposição de uma determinada perspectiva de um tipo moral. Portanto, para o filósofo, a história da moral se mostra apenas como uma arena de embates e dominações entre diversas forças, que se opõem umas as outras no decorrer do devir sem obedecer a qualquer destinação.

Levando-se em conta a existência de conflitos nesse território, Nietzsche nos traz uma nova perspectiva acerca da moral e dos valores. Investigações históricas e filológicas acerca de “diversas épocas, povos, hierarquia de indivíduos”<sup>205</sup> conduzem o filósofo a perceber que os sentimentos morais, ou as interpretações acerca do mundo e do homem, que constituem um determinado “tipo moral”<sup>206</sup>, existem como os seres no mundo natural – têm seu momento de nascimento, crescimento, domínio e degeneração ao longo da história.

Ora, trazer a existência dos valores para o mundo do vir a ser é lançá-los na arena dos conflitos. Assim como no mundo natural, onde cada ser vivo está em constante luta pela

<sup>204</sup> Id., *Genealogia da Moral*, Prólogo § 2 pg.8.

<sup>205</sup> Id., *Ibid.*, Prólogo § 3, pg.9.

<sup>206</sup> Cf. Id., *Além do bem e do mal* § 186, pg.74.

sobrevivência, deparando-se com adversidades, com ameaças à sua existência e perpetuação, sendo também ameaça a outros seres, servindo-se nesse embate dos meios que lhe cabem para conservar-se e predominar, um “tipo moral” também possui um momento de surgimento e busca a todo custo se manter, se expandir, impor sua forma de valoração de maneira absoluta e única, busca aumentar sua força, seu campo de atuação e perpetuar-se o máximo possível, indefinidamente.

Neste sentido, Nietzsche experimenta vislumbrar a moral como mais uma partícipe da guerra que compõe o devir, onde terá que medir forças e travar lutas constantes pela sua sobrevivência, numa perigosa travessia pela história onde não existem garantias, nem humanas nem divinas, que um tipo moral em particular deva prevalecer enquanto ideal absoluto a ser seguido e proferido. A moral, a partir desta perspectiva, é unicamente permeada por relações de poder, tanto em seu interior, estabelecendo hierarquias e preceitos, como no exterior, onde deverá disputar terreno e hegemonia com outros tipos morais.

Mas nessa arena, onde se fazem presentes disputas e astúcias, onde ocorrem vitórias e derrotas, crescimento e degeneração, o que estaria propriamente em jogo, aos olhos de Nietzsche? Podemos dizer: a sobrevivência de um tipo moral. Mas o que significa dizer que um tipo moral sobreviveu, triunfou?

Conforme procura evidenciar o filósofo, devemos atentar que por trás de todo discurso moral, por trás de todo valor, há idealizado um determinado tipo de homem, um ideal formativo, que cada moral acredita ser o modelo melhor em relação a outras possibilidades<sup>207</sup>. Nesse jogo de forças, busca-se encontrar os meios que garantam a sua perpetuação, “operando a sujeição do que é estranho”<sup>208</sup> e ameaçador a esse tipo que lhe é “caro”.

Quando uma moral sobrepõe-se a outra, fazendo-a definhar e perecer, ela está ganhando o poder de modelar corpos e mentes de acordo com os seus preceitos, seu arquétipo do que seja o “homem bom”, virtuoso. No entanto, uma característica peculiar desse processo é a sua forma de ocultar a violência que é própria do conflito e da busca por dominação<sup>209</sup>. Utilizando-se de termos como “melhoramento do homem”, “aquisição de virtudes”, “processo civilizatório”, “abandono de vícios”, um determinado tipo moral, que entende seus valores como verdades em si, dissimula o que realmente está em questão: uma moral busca sobreviver

<sup>207</sup> Cf. PASCHOAL, *Nietzsche e a auto-superação da moral*, pg.95.

<sup>208</sup> Id., *Ibid.*, pg.95.

<sup>209</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.95.

e prosperar suprimindo e sufocando ao máximo outras possibilidades de interpretar moralmente os fenômenos: só assim são criadas as condições que ela necessita para expandir-se e dominar o conflituoso território dos tipos morais.

E para Nietzsche, com a moral cristã não foi diferente, pois, tendo predominado, ganhou o poder de instituir os seus valores e o seu ideal formativo de homem como uma verdade inquestionável e superior, ao mesmo tempo em que precisou fazer definir outro tipo de moral. No entanto, para o filósofo, a questão central é que esse predomínio da moral cristã no Ocidente significou na verdade uma grande decadência, que precisaria ser problematizada justamente porque é desde esse predomínio que “o niilismo vem governando”.

Ora, mas “quem” a moral cristã venceu? Com quem mediu forças para se impor enquanto perspectiva valorativa dominante, podendo a partir de sua vitória governar imponente? E o que significaria isso enquanto “grande *movimento* niilista”? Para tentar responder a tais questionamentos, precisamos primeiro identificar que “tipo de moral” Nietzsche enquadra a moral cristã.

Através do procedimento genealógico – que abarca filologia, “psicologia” e história –, o filósofo acreditava ser possível sondar as concepções de mundo e de homem de culturas silenciadas pelo tempo, bem como aquelas que ainda vigoravam, tendo em vista as “tábuas de valores que estavam colocadas acima delas”<sup>210</sup>. A “genealogia nietzschiana”, buscando a emergência de diferentes formas de valoração, o sentido dos valores, se ali há ou havia reflexo de grandeza ou pequenez, força ou fraqueza, afirmação ou negação da vida, acabou por resultar em uma “tipologia da moral”. Em *Além do bem e do mal* ele diz:

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuaram dominando na Terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos*; acréscimo de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma.<sup>211</sup>

Mas no geral, o que poderia diferenciar esses dois tipos básicos e por vezes híbridos, segundo o filósofo?

<sup>210</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Dos mil e um fins, pg.35.

<sup>211</sup> Id., *Além do bem e do mal* § 260, pg.155.

Essa diferenciação poderia ser estabelecida a partir de três aspectos: em relação “a diferença de significado dos valores criados, ao princípio diretor das valorações, e quanto à origem da apreciação moral”<sup>212</sup>. Apesar de ambos os tipos de moral utilizarem o conceito “bom”, o significado com o qual ambas preenchem tal noção é completamente diferente, havendo aí uma “homonímia”<sup>213</sup>. Nietzsche afirma que quando são os “senhores” – homens de natureza elevada e forte, superiores e dominantes – que imprimem sua marca nesse termo, que “determinam o conceito de ‘bom’, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia”<sup>214</sup>. O “bom” remete a um sentimento de distância, de superioridade em relação aos homens inferiores, submissos, os nomeados “ruins” – “bom” revela antes de tudo uma hierarquia entre “nobre e desprezível”, de modo que tal termo se refere inicialmente a homens privilegiados muito mais do que as ações propriamente ditas<sup>215</sup>. Por outro lado, no terreno da “moral escrava” o mesmo juízo de valor designaria o “homem *inofensivo*”<sup>216</sup>, e o seu oposto, o “mau”, não pode ser desprezado, pois inspira medo<sup>217</sup>. A marca dessa moral, segundo Nietzsche, seria o aspecto “utilitário”: “a moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade”<sup>218</sup>. Isso porque os valores e os sentimentos cultivados, como a compaixão, a humildade, a paciência, a amabilidade, seriam os únicos meios úteis de suportar a pressão da existência<sup>219</sup>, propiciando a conservação de um determinado tipo de homem.

Mas dito dessa maneira, essa diferenciação tipológica ainda parece vaga ou pouco esclarecedora. E de fato, tal como aparece no parágrafo 260, ainda é. O que nos possibilitará entendê-la com mais propriedade é um esclarecimento acerca do *pathos* a partir do qual tem origem as apreciações morais. Para o filósofo, enquanto na moral dos senhores “em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada”<sup>220</sup>, na moral dos escravos estão presentes insegurança, medo, desconfiança face ao homem, supervalorização da compaixão, uma condenação da sua situação de sofrimento, busca por lenitivos para aliviar a vida sofridora. Podemos dizer que essa tipologia começa a ganhar sua real profundidade e utilidade para a crítica nietzschiana à moral, quando se

<sup>212</sup> MOURA, *Nietzsche: civilização e cultura*, pg.118.

<sup>213</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.118.

<sup>214</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 260, pg.156.

<sup>215</sup> Id., *Ibid.*, pg.156.

<sup>216</sup> Id., *Ibid.*, pg.158.

<sup>217</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.156.

<sup>218</sup> Id., *Ibid.*, pg.156.

<sup>219</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.156.

<sup>220</sup> Id., *Ibid.*, pg.156.

identifica o impulso criador dos valores, de modo que os juízos de valor revelam-se apenas um “canal de escoamento” de um afeto, são reflexos de uma condição de vida. No caso da “moral escrava”, seu *pathos* peculiar será apresentado por Nietzsche como sendo o “ressentimento”.

Isso será discutido com mais minúcia e profundidade pelo filósofo num escrito posterior a *Além do bem e do mal*, em *Genealogia da Moral*, no qual irá utilizar sua “tipologia” para problematizar a moral judaico-cristã, identificando-a como uma “moral escrava”, fortemente marcada pelo ressentimento, tanto em relação aos nobres, os homens superiores, como em relação à vida.

Para Nietzsche, a moral judaico-cristã tornou-se predominante depois de travar uma longa e acirrada batalha contra as culturas nobres da antiguidade, tendo que medir forças e utilizar-se de diversos meios para sobrepujar as antigas virtudes e eleger como novo ideal um tipo de homem até então desprezado. A partir dessa vitória e predomínio histórico, esse tipo de moral tornou-se o modelo supremo de formação da humanidade, o que aos olhos do filósofo significou, sobretudo, o cultivo de certos valores erigidos a partir do ressentimento. Um ressentimento que emerge e se volta contra duas frentes de “combate”: de um lado contra os nobres, os senhores, e de outro contra o próprio mundo, contra a vida, que por ser sentida como sofrimento, fastio, limitação, penúria, infortúnio, “vale de lágrimas”, levou a fabulações intramundanas. Deste modo, o ressentimento, na tentativa de sobrepujar o sofrimento, criaria tanto um “ideal de homem bom” com um “mundo bom e ideal”.

No império histórico de uma moral ressentida, comandada por ideais hostis à vida, o homem teria transformado a si mesmo num animal domesticado e doente, envenenado por uma consciência moral com requintes de crueldade e submissa a determinados ideais. Para Nietzsche, isso significaria tanto o aprofundamento do niilismo – uma radicalização da negação da vida oriunda de um fastio com a existência, que cria um paraíso prometido, uma realidade redentora –, como também o asseguramento da sua marcha através da história pelo predomínio do império moral cristão no Ocidente, que vigoraria por milênios.

Deste modo, por haver uma relação direta entre o problema histórico do niilismo e os valores oriundos de uma moral ressentida, o “problema da genealogia dos valores se torna algo de primeira importância”<sup>221</sup> na filosofia madura de Nietzsche. Essa urgência se daria

---

<sup>221</sup> Id., *Ecce homo*, pg. 79.

porque entender a origem e por em questão o valor dos valores implicaria diretamente no futuro da humanidade<sup>222</sup>. Se o problema do niilismo está ligado à interpretação moral da existência, vinculado aos valores, para ultrapassá-lo é preciso entender as condições de surgimento e de desenvolvimento histórico da moral ressentida.

### **1.2.1 O ressentimento como afeto criador: o ideal de “homem bom” e o “mundo bom e ideal”**

Na primeira dissertação da obra *Genealogia da moral*, Nietzsche vai apresentar, sob uma dada perspectiva, que a história fatídica do cristianismo engendrou-se como a história do ressentimento, do sentimento de vingança que os fracos nutriam em relação aos fortes. Em *Ecce homo*, comentando o seu escrito polêmico o filósofo diz: “a verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento [...] – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*”<sup>223</sup>.

Intitulada “bom e mau, bom e ruim”, a dissertação inaugural desse escrito polêmico procura evidenciar de que maneira o ressentimento foi determinante para a vitória da moral judaico-cristã na história, evento que Nietzsche nomeia “rebelião dos escravos na moral”, ou “transvaloração dos valores”. O filósofo apresenta que historicamente houve um confronto entre Roma e Judéia, escravos contra senhores. E teria sido justamente o “povo sacerdotal”, preso em sua impotência, que teria encontrado uma saída astuciosa para os seus grilhões: protagonizaram a inversão dos valores da aristocracia guerreira. Se antes os homens nobres haviam simbolizado sua superioridade física e espiritual perante a massa submissa através da equação de valores “bom=nobre=poderoso=belo=caro aos deuses”, com a rebelião dos escravos passa a vigorar o paradigma de que apenas os “ruins” seriam os “bons”, apenas os pobres, impotentes, baixos, sofredores, necessitados, feios, doentes seriam beatos e abençoados, e que unicamente para eles haveria bem aventurança<sup>224</sup>.

Teria sido com essa inversão, segundo o filósofo, que pela primeira vez na história do Ocidente teria ocorrido uma prodigiosa elevação da “massa”, do povo; que ineditamente se atribuiu uma importância a tudo que fosse “baixo”; onde, pela primeira vez, “o espírito de rebanho” começou a sobrepujar e diminuir o *pathos* de distância que a elite senhorial

<sup>222</sup>Cf. Id., Ibid., pg.79.

<sup>223</sup> Id., Ibid., pg.97.

<sup>224</sup> Cf. Id., *Genealogia da Moral*, I § 7, pg.26.

guerreira teria estabelecido primeiramente. A partir daí os valores morais seriam invertidos, transvalorados – a moral dos senhores passaria a ocupar o lugar “baixo”, desprezado, antes reservado à moral dos escravos, passaria a ser tido como “má”, “i-moral”.

Deste modo, essa transvaloração, como é pensada na *Genealogia*, seria impulsionada pela impotência de certos homens diante de seus “senhores”. Por sentirem-se impotentes diante de sua vida de submissão e sofrimento, acabariam por nutrir um profundo ressentimento, um ódio àqueles que, aos seus olhos, eram os “culpados” de sua desgraça, cultivando esse afeto que tomaria proporções perigosas justamente pela impossibilidade de ser esvaziado, tornando-se um veneno para o espírito e uma fonte criadora de valores ressentidos. No parágrafo 10 o filósofo diz:

a rebelião dos escravos na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador de e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação<sup>225</sup>.

Para fazer os primeiros traços de uma “psicologia do ressentimento”, Nietzsche fará uma análise desse afeto a partir de duas possibilidades: ativa e reativa. Segundo o filósofo, todo sofredor busca instintivamente uma causa para o seu sofrimento, um “agente” que possa tomar como pretexto para descarregar seus afetos, seja em ato ou simbolicamente. Essa descarga constituirá antes de tudo uma espécie de alívio. Nietzsche toma como pressuposto que qualquer homem está sujeito a ser provado pelas adversidades da vida, e também está suscetível a infortúnios e sofrimentos. Entretanto, a diferença que se estabelece é em relação à postura e a reação que o indivíduo mantém frente a essas adversidades, à maneira que se relaciona com o que é fonte de sofrimento.

Para Nietzsche, na postura ativa, própria dos homens fortes e bem logrados, “digerem-se as vivências (feitos e malfeitos incluídos) como se fossem as refeições, mesmo quando se tem de engolir duros e difíceis bocados”<sup>226</sup>. Deste modo, neste tipo de homem, o “incômodo” é assimilado e expelido, pois há um movimento natural “que elimina a dor ao mesmo tempo em que liberta a consciência para novas experiências”<sup>227</sup>. Nesse homem ativo, o sofrimento, ou sua “fonte”, não “envenena a alma”, pois não tem tempo suficiente de permanecer no organismo e de transformar-se em ressentimento, indigestão, uma vez que é expelido em “ações extravasadoras”. Isso significa antes de tudo uma libertação da

<sup>225</sup> Id., *Ibid.*, I § 10, pg.28.

<sup>226</sup> Id., *Ibid.*, III § 16, pg.119.

<sup>227</sup> PASCHOAL, *A genealogia de Nietzsche*, pg.100.

consciência, uma força que propicia o saudável esquecimento. Nietzsche toma essa postura como uma saudável reação, que é a dos atos, onde o indivíduo é necessariamente ativo porque possui “uma força modeladora, uma disposição expansiva, agressiva, de dar combate aos ‘inimigos’, própria a toda forma saudável de vida”<sup>228</sup> – “um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam”<sup>229</sup>. Esta postura ele relaciona com o tipo nobre, com os homens da moral dos senhores, superiores.

Por outro lado, haveria o modo problemático de relacionar-se com o sofrimento que faria florescer o ressentimento. No indivíduo impotente, a incapacidade de extravasar seus afetos ou de enfrentar o seu sofrimento é também a incapacidade de esquecê-lo, tendo sempre presente a imagem daquilo ou daquele que atribui como causador dos infortúnios – seja outro homem, o passado, a vida, ou até ele próprio. Deste modo, ele irá praticar não uma “ação efetiva”, como o tipo nobre, mas buscará uma “ação compensatória” que apenas na sua imaginação ganha força e reparação: uma forma de ação simbólica<sup>230</sup>. Mas neste tipo de reação o alívio não se dá de forma total, pois acaba apenas por produzir um paliativo para a sua dor, à maneira de um narcótico, estando ainda a causa do seu sofrimento presente no fundo da consciência, numa espécie de indigestão de experiências passadas. E nisso o ressentimento se torna o impulso predominante, passando comandar as vivências.

Por conseguinte, tomando a perspectiva de uma vida movida pelo ressentimento, Nietzsche entende que o fenômeno da transvaloração dos valores se dá quando esse tipo de homem reativo se torna criador, ou ressignificador de valores, e que o seu ressentimento, impossibilitado de promover uma verdadeira reação, apenas por vingança imaginária obtém reparação<sup>231</sup>.

Nietzsche diz que a criação de valores morais que se deu a partir desse afeto necessitou primeiramente dizer “não” a um fora, a outro, a um “não eu”, para daí poder estabelecer o lugar próprio desse homem criador<sup>232</sup>. A moral escrava nasceria, portanto, de um imenso movimento de reação, sua ação criadora, diferente da moral dos senhores, não seria inicialmente uma plena e orgulhosa afirmação de si, mas uma negação do outro. No parágrafo 10 está dito:

---

<sup>228</sup> Id., *Ibid.*, pg.100.

<sup>229</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I § 10, pg.31.

<sup>230</sup> Cf. Id., *Ibid.*, I § 10, pg.29.

<sup>231</sup> Id., *Ibid.*, I § 10, pg.29.

<sup>232</sup> Cf. Id., *Ibid.*, I § 10, pg.29.

Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento; a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e superior, para poder agir em absoluto –sua ação é no fundo uma reação<sup>233</sup>

Este ato criador, que nasce de uma negação, é contraposto por Nietzsche ao ato criador da moral nobre, dos senhores, que nasce de um triunfante “sim a si mesma”, já que o “modo de valoração nobre age e cresce espontaneamente, vindo o seu oposto apenas para dizer sim a si mesma com ainda mais júbilo e gratidão”<sup>234</sup>. Assim, segundo o filósofo, a moral dos senhores seria apenas um reflexo de homens ativos, plenos, fortes, que viam no seu oposto apenas uma massa desgraçada, bárbara, o ruim, o baixo, o infeliz, o sofredor, o mísero. Tais homens, por nomearem-se os “bem nascidos”, declaravam: “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes”<sup>235</sup>. E por sentirem-se assim, não tinham de “construir artificialmente a sua felicidade, de persuadirem-se dela, menti-la para si, por meio de um olhar aos inimigos”<sup>236</sup>. Sua felicidade estava inseparavelmente ligada à ação, porque para eles ser ativo era parte fundamental dela<sup>237</sup>.

Já a moral dos escravos construiu, segundo Nietzsche, uma felicidade oposta, uma felicidade para impotentes e ressentidos. Sendo próprio a este tipo de homem – impotente, oprimido, achacado por sentimentos hostis e venenosos – a hostilidade à ação, por conseguinte, a felicidade para ele teria aparecido essencialmente como “narcose, entorpecimento, sossego, paz, sabbat, distensão de ânimo e relaxamento dos membros, ou numa palavra: passivamente”<sup>238</sup>.

Ora, mas que valores são estes criados a partir do ressentimento? Como eles estão relacionados com o modelo de homem construído pelos ideais da cultura judaico-cristã? Ou, que significam os juízos de valor “bom” e “mau”, designados pela moral escrava?

Conforme foi dito, o espírito do ressentimento cria os seus valores dizendo “não” a um “não eu”, a um agente que ele acredita ser a causa de seu sofrimento, atribuindo-lhe o juízo “mau”. O mau que é concebido pelo homem do ressentimento é o “bom” da outra moral, a dos nobres, que, por se impor como senhor, poderoso, como dominador, por constituir, aos

---

<sup>233</sup> Id., Ibid., I § 10, pg.29.

<sup>234</sup> Id., Ibid., I § 10, pg.29.

<sup>235</sup> Id., Ibid., I § 10, pg.29.

<sup>236</sup> Id., Ibid., I § 10, pg.30.

<sup>237</sup> Cf. Id., Ibid., I § 10, pg.30.

<sup>238</sup> Id., Ibid., I § 10, pg.29.

olhos do ressentido, uma ameaça e um infortúnio, é valorado como “mau” – “é pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento”<sup>239</sup>.

Para ilustrar o sentido da transvaloração e o modelo de homem da moral escrava, Nietzsche cria uma fábula, onde está presente a perspectiva do juízo “bom” tido por essa moral, e a maneira como ela constrói o seu discurso, fazendo-o de modo que agrupe os indivíduos para que nenhum constitua ameaça ao rebanho ao dar vazão aos velhos impulsos “inconscientes e certos”, tornando-os, assim, domesticados, mansos, possuidores de uma vontade sempre subordinada à gregariedade. Na fábula se diz:

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende, mas não é motivo para censurar as aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más. E quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha, este não deverá ser bom?” Não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos, nada mais delicioso que uma tenra ovelhinha”<sup>240</sup>

Por outro lado, o discurso das “aves de rapina” é associado por Nietzsche à moral nobre guerreira, uma vez que sua maneira de ser, seu poder, seu instinto para a conquista, sua belicosidade, sua vontade de domínio seriam apenas a expressão espontânea de sua força. Segundo o filósofo, seria “na raiz de todas as raças nobres”<sup>241</sup> – “romana, árabe, germânica, japonesa, os heróis homéricos, vikings, escandinavos”<sup>242</sup> – que viveria a figura do “animal de rapina”, figura esta que teria despertado terror e fez nascer a “noção do bárbaro por toda parte por onde foram”<sup>243</sup>. Nietzsche entende que será contra este impulso de dominar, subjugar, conquistar, que constituem as nobrezas guerreiras, que o discurso da moral de rebanho irá se contrapor, querendo domar tudo que possa constituir alguma ameaça.

É neste sentido que o filósofo supõe que os ideais e valores da cultura judaico-cristã, oriundos do ressentimento, teriam seu sentido último “amestrar o animal de rapina homem”<sup>244</sup>, seu lado perigoso e monstruoso, esforçando-se por “reduzi-lo a um animal manso e civilizado”<sup>245</sup>. Para o filósofo, a moral judaico-cristã nasce de um “instinto de reação”<sup>246</sup>, pode ser entendido como um instrumento da cultura para dominar o homem, para liquidar e

---

<sup>239</sup> Id., Ibid., I § 11, pg.32.

<sup>240</sup> Id., Ibid., I § 13, pg.35.

<sup>241</sup> Id., Ibid., I § 11, pg. 31.

<sup>242</sup> Id., Ibid., I § 11, pg. 31.

<sup>243</sup> Id., Ibid., I § 11, pg. 31.

<sup>244</sup> Id., Ibid., I § 11, pg. 31.

<sup>245</sup> Id., Ibid., I § 11, pg. 31.

<sup>246</sup> Id., Ibid., I § 11, pg. 31.

vencer as estirpes nobre-guerreiras, para neutralizar a força de sua agressividade que possa ser danosa ao “rebanho”. Aqui podemos encontrar parte da crítica nietzschiana a esse “tipo moral”: por esta tentar sufocar qualquer expressão de força do homem, ela passa a constituir um perigo, uma declaração de guerra à vitalidade, aos instintos, à força, à vontade de superação.

O discurso desse tipo moral é construído se utilizando, segundo Nietzsche, de um argumento extremamente astuto, que é o do “livre-arbítrio”. Criado e utilizado pelo personagem da ovelha, o livre-arbítrio é louvado toda vez que é feita uma escolha, por parte dos fortes ou dos fracos, que privilegia a fraqueza em detrimento da força. Assim, ser forte ou fraco, na concepção desse discurso, passa a não ser mais uma expressão natural, latente de um tipo fisiológico e psicológico, mas passa a ser constituído pelo domínio do “querer” subordinado à moral. É neste sentido que podemos entender a ovelha que louva os que não querem ser “fortes”, que não querem ser aves de rapina, baseando-se na “crença que o forte é livre para ser fraco, livre para ser ovelha”, como se por trás da força existisse um “substrato independente” que é livre para escolher, um “Eu” puro, “purgado e inalcançado” pela vontade.

É tomando esse argumento como guia, que a moral de rebanho professa que todos que escolherem “errado”, que não se utilizarem corretamente do seu “livre-arbítrio” – sua vontade livre, atributo supostamente dado ao homem como capacidade inata para que este possa, com sua “divina consciência”, escolher entre o bem e o mal –, serão tidos como “maus”; todos que forem ave de rapina serão julgados como “maus”, “cruéis”, “desalmados”. Assim, nesse “tipo moral”:

os oprimidos, pisoteados, ultrajados, exaltam uns aos outros dizendo, com a vingativa astúcia impotente: sejamos outra coisa que não os maus, sejamos os bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, os humildes, os justos<sup>247</sup>.

Esta é a base, segundo Nietzsche, de como seriam “fabricados os ideais na terra”<sup>248</sup>, os mais sublimes valores da moral cristã que exclamam a “fé, a esperança, e a caridade”<sup>249</sup>, mas que ocultariam sua verdadeira origem: o ressentimento, o ódio, o desejo de vingança e a vontade de domínio dos impotentes. Essa perspectiva assumida por Nietzsche possibilita a compreensão de como se fabricam esses ideais, pois só ao desprover uma moral de sua

<sup>247</sup> Id., Ibid., I § 11, pg. 31.

<sup>248</sup> Id. Ibid., I § 14, pg.38.

<sup>249</sup> Id. Ibid., I § 14, pg.38.

“pompa”, pode-se enxergar a verdadeira luta pela hegemonia, onde uma de suas estratégias mais peculiares é a transformação daquilo que lhe é próprio em “mérito” e em “coisas muito elevadas”.

Conforme frisamos, na disputa pela sobrevivência, um “tipo moral” faz de tudo para manter-se “vivo”, utilizando-se dos meios que lhe cabem. Ora, se o povo judeu, que segundo Nietzsche, em sua história sempre foi um “povo escravo”<sup>250</sup>, “nascido para escravidão”<sup>251</sup>, perseguido e dominado, impotente, qual seria a alternativa para sair dessa situação, para tentar conservar-se e também afirmar sua vontade de domínio? A astúcia desse povo consistiu, segundo o filósofo, em destruir a dicotomia “senhores e escravos”, defendendo e difundindo uma moral da compaixão, que preza pela igualdade, pela não ofensa, abnegação, pelo sacrifício pelo grupo, pelo rebanho. Assim, através do ideal da benevolência, da mansidão, da ausência de conflitos, seria possível “dominar” e “domesticar” o instinto de violência e controlar todas as vontades do homem que constituíssem alguma ameaça ao grupo, formando um “rebanho de ovelhas dóceis”, uma “nação eleita de escravos” que só obedecem e temem a um senhor: Deus.

É neste sentido que o filósofo, nos convida a conhecer a “oficina onde são fabricados” esses ideais, lugar este que por tratar de coisas “sublimes e elevadas”, deveria estar nas alturas, mas não, situa-se nas profundezas:

alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se fabricam ideais na terra? Quem tem coragem para isso?... muito bem! Aqui se abre a vista a essa negra oficina. Espere ainda um instante, senhor curioso e temerário: seu olhar deve primeiro se acostumar a essa falsa e cambiante [...] <sup>252</sup>

Nesses ideais, que são construídos no “subterrâneo”, o querer vingar-se, a vontade de domínio, a impotência serão “travestidos” em virtudes, de modo que aquele que escuta o discurso desse “tipo moral” jamais poderia suspeitar o que há por trás de suas palavras: “esses animais cheios de ódio e vingança que fazem justamente do ódio e da vingança? Vocês ouvem essas palavras? Suspeitariam, ouvindo apenas as suas palavras, que se encontram entre homens do ressentimento?”<sup>253</sup>. Esse discurso travestido teria sido a maneira que a impotência achou de iludir-se e promover-se, “através de uma mentira teria requisitado para si uma virtude única, virtude que cala, renuncia, espera... como se a fraqueza dos fracos fosse realmente um empreendimento voluntário, escolhido e desejado, um mérito”<sup>254</sup>.

<sup>250</sup> Id., *Além do Bem e do Mal* § 195 pg.83.

<sup>251</sup> Id., *Genealogia da moral*, I § 14, pg.38.

<sup>252</sup> Id. *Ibid.*, I § 14, pg.38.

<sup>253</sup> Id. *Ibid.*, I § 14, pg.38.

<sup>254</sup> Id. *Ibid.*, I § 14, pg.38.

A “astúcia” desse discurso consiste, segundo Nietzsche, em travestir a fraqueza em mérito: a impotência que não consegue acertar contas é transformada em “bondade”, a “baixeza medrosa” torna-se “humildade”, a submissão àquele que se odeia vira “obediência”, uma obediência que seria imposta por seu Deus; a inofensividade do fraco, sua covardia e seu inevitável ter de esperar vira “paciência”; o não poder vingar-se chama-se “não querer vingar-se”, ou “perdão” – a situação de infelicidade e miséria, no imaginário dessa moral, torna-se uma eleição e distinção por parte de Deus, uma espécie de preparação, provação, um treino – algo que um dia será recompensado com a “verdadeira felicidade”, um “paraíso prometido”, onde finalmente os “fracos poderão ser fortes”.

Porém, como assinala o filósofo, enquanto esse “paraíso supremo” não chegasse, onde os bem-aventurados supostamente veriam o triunfo da justiça sobre a injustiça, do bem sobre o mal, de Deus sobre os ateus, os indivíduos que partilham desse ideal viveriam na “fé, no amor, e na esperança”, e no dia em que o grande dia se consumasse, que o reino dos céus chegasse para os eleitos, eles se tornariam os “senhores”, teriam a verdadeira “beatitude” e ainda se “enalteceriam por ver as penas dos danados”, dos que lhes fizeram sofrer. Nietzsche evoca duas grandes autoridades<sup>255</sup> da igreja para, a partir de suas palavras, ilustrar essa forma de compensação e vingança criadas pelo ressentimento:

mas restam outros espetáculos, aquele último e perpetuo dia do juízo, aquele dia escarnecido, quando tamanha antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo. Quão vasto será então o espetáculo! Como admirarei! Como rirrei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis de quem se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter, e suas testemunhas. Do mesmo modo os líderes (os governadores das províncias) perseguidores do nome do senhor, derretendo-se em chamas mais cruéis do que aquelas com que eles maltrataram os cristãos [...] <sup>256</sup> Os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação <sup>257</sup>.

Deste modo, o filósofo entende que as condições de surgimento da moral judaico-cristã encontrariam, de certa forma, seu sentido mais profundo em sobrepujar, através dos valores criados, uma classe nobre e senhoria, garantindo assim segurança e conservação, diminuindo uma das “fontes” de sofrimento que acometiam um conjunto de homens malogrados, estabelecendo as condições propícias para a sua “prosperidade” e domínio. Através de noções como “bom” e “mau”, foi possível tanto inverter as noções de valor predominantes na cultura nobre, bem como estabelecer dissimuladamente uma camisa de força para os instintos considerados perigosos. Por fim, aquilo que, segundo Nietzsche, era

<sup>255</sup> São Tomás de Aquino, o “grande mestre e santo”, e Tertuliano, “um triunfante Pai da Igreja”.

<sup>256</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I § 15, pg. 42.

<sup>257</sup> Id., *Ibid.*, I § 15, pg. 42.

não só bastante respeitado como também socialmente útil nessas culturas, como os impulsos fortes e perigosos, a temeridade, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, o gosto pelo conflito, pela disputa, torna-se caluniado e represado<sup>258</sup>. Passa ser nomeado “mau” o homem imprevisível, que não se deixa domar pela camisa de força social imposta à sua natureza instintiva e que não se submete aos desígnios da gregariedade. Os impulsos e pendores opostos alcançam as honras morais – o “instinto de rebanho” prevalece<sup>259</sup>. O que passa a predominar, aos olhos de Nietzsche, é o homem de mentalidade modesta, submissa, igualitária, inofensivo, manso, medíocre, um animal domesticado, que abdica de si em nome da gregariedade, o camelo que se verga por carregar nas costas todo o peso da tradição, incapaz de se auto governar, que precisa que a meta e o sentido de sua existência sejam impostas de fora, que precisa submeter-se incondicionalmente à autoridade, a um ideal. Esse é, para Nietzsche, o real significado da transvaloração dos valores na moral, uma forma dissimulada de domínio sobre os instintos perigosos que poderiam constituir ameaça e por conseguinte, sofrimento. O “amor ao próximo” seria na verdade um “temor ao próximo”<sup>260</sup>.

Do que foi dito, pode-se entrever que o ressentimento foi criador não só dos juízos de valor “bom” e “mau”, mas também de um suposto “mundo ideal”. Nietzsche entende que foi esse mesmo tipo de homem que criou a ficção de uma vida outra, melhor, que despertou em si o anseio pela união com Deus. Seu ressentimento, na tentativa de sobrepujar o sofrimento, cria não só o “ideal de homem bom”, mas também um “bom mundo ideal”.

Em *O anticristo* Nietzsche diz:

todo esse mundo de ficção tem sua raiz no ódio, no ressentimento contra o natural (a realidade!), é a expressão de um profundo mal-estar perante o real...*Mas assim tudo se explica*. Quem tem razões para, através da mentira, se evadir da realidade? Quem por causa dela sofre. Mas sofrer por causa da realidade equivale a ser uma realidade infeliz... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* de uma moral e de uma religião fictícias [...] <sup>261</sup>

Nesta passagem o filósofo assevera de que maneira toda a ficção construída pela moral e pela religião cristã tem como impulso criador o ressentimento com a vida. E é esse ressentimento que desperta o desejo do homem tornar-se outro, de habitar outro lugar, um mundo tal qual a vida deveria ser, mas não é. Justamente nessa ânsia de corrigir a existência, de redimi-la, o espírito negador, niilista, começa a postular um conjunto de causas e efeitos

<sup>258</sup> Cf. Id., *Além do bem e do mal* § 201, pg.87.

<sup>259</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.87.

<sup>260</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.87.

<sup>261</sup> Id., *Anticristo* § 15, pg.29.

imaginários, fictícios, que depreciam tanto a natureza humana como o mundo, aprofundando o niilismo. Tomam-se as noções de Deus, alma, livre arbítrio como “causas”, e pecado, culpa, salvação, castigo, como “efeitos”<sup>262</sup>. Começa a se constituir então uma consciência moral extremamente problemática, que postula como ideia fixa que o sentido da vida, a maior felicidade, é uma união com Deus, a salvação da alma. É esse tipo de homem que postula Deus como a suprema verdade, como aquele que oferece o prêmio da verdadeira felicidade, mas que exige em contrapartida uma completa submissão.

Mas “quem” ou o “que” é esse Deus, tal como entende Nietzsche?

O filósofo procura evidenciar que a concepção judaico-cristã do divino é extremamente problemática porque ao invés de representar uma dimensão afirmativa da vida, em vez de ser sua glorificação e eterno “sim”, vai constituir-se justamente no seu oposto, se insurge como sua pior contradição<sup>263</sup>. Deus como “puro espírito” e como “Deus dos doentes”, em oposição à natureza, teria sido um dos conceitos mais corromptos da divindade que já foi erigido sobre a Terra<sup>264</sup>. Para o filósofo, o homem ressentido teria projetado no conceito de Deus o seu ódio à vida, à natureza, forjando uma imagem divina que fosse a difamação dissimulada do aquém<sup>265</sup>. Através desse conceito, o fastio com a existência, o impulso negador presente no homem pôde “santificar a sua vontade de nada”<sup>266</sup>, sua aversão à vida.

Consequentemente, tomar Deus como uma antinatureza, como algo apartado do domínio natural, sendo sua antítese, terá implicações nefastas para a maneira que o próprio homem passa a se entender. Isso fará com que o natural, o corpo, o prazer, os instintos, passem a ser sinônimo de algo funesto, reprovável, de modo que o homem passa a olhar a si mesmo, seus impulsos e desejos, com desconfiança, vendo aí a fonte de todos os males. Coerente com a noção de um Deus antinatural, uma moral que é fundamentada nesses princípios só poderá ser também uma “moral *antinatural*”<sup>267</sup>, trazendo nos seus preceitos e exigências a contenção, a domesticação, e em última instância a condenação dos impulsos vitais e da natureza incandescente que pulula no homem.

---

<sup>262</sup>Cf. Id., *Anticristo* § 15, pg.28.

<sup>263</sup>Cf. Id., *Ibid.*, § 18, pg.33.

<sup>264</sup>Cf. Id., *Ibid.*, § 18, pg.33

<sup>265</sup>Id., *Ibid.*, § 18, pg.33.

<sup>266</sup>Id., *Ibid.*, § 18, pg.33.

<sup>267</sup>Id., *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como antinatureza § 4, pg.36.

O que significa então o predomínio histórico dessa “moral antinatural”? Para Nietzsche, entra em cena um programa radical de “melhoramento do homem”. Mas isso significaria, na verdade, uma grande domesticação do animal-homem, tornando-o “doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo que ainda era forte e feliz”<sup>268</sup>. Através de noções como pecado, culpa, castigo, danação, salvação, inicia-se um processo doentio e obsessivo no qual o homem passa a declarar uma guerra aos instintos.

Para Nietzsche, a partir da cultura judaico-cristã entra em cena um elemento que passa a ocupar um lugar central na vida do homem, e que será determinante para o seu adoecimento, que é o desenvolvimento da consciência de culpa.

### 1.2.2 A consciência de culpa

Na perspectiva nietzschiana, o sentimento de culpa é fruto de dois processos que se desenvolvem num movimento complementar e convergente<sup>269</sup>. Em primeiro lugar, teríamos o encarceramento do homem na vida em sociedade, o que impossibilitaria uma livre vazão e satisfação dos seus instintos, com destaque para os impulsos violentos e a crueldade. Esse tipo de homem, preso, dominado, impotente, ressentido, sofreria então com aquilo que Nietzsche nomeia de “interiorização dos instintos”, florescendo nele a “má-consciência”, um mal estar decorrente dos grilhões que a civilização lhe impõe – “já se sabe quem carrega na consciência a invenção da má-consciência: o homem do ressentimento!”<sup>270</sup>

Por outro lado, teríamos também outro fator determinante, que é a progressiva transposição da antiga relação “credor-devedor” – uma das mais antigas já estabelecidas pelo homem –, para a esfera religiosa. Nietzsche, a partir da sua investigação filológica, aponta que a palavra *Schuld*, que estritamente significava “dívida” na esfera das relações “comerciais”, posteriormente ganha um sentido mais amplo na esfera moral religiosa. Aos poucos, o homem passa a entender a divindade como a mais potente credora, como aquela que fornece as condições indispensáveis à vida, ao mesmo tempo em que se coloca como devedor definitivo das suas benesses.

<sup>268</sup> Id., *Ibid.*, § 4, pg.36.

<sup>269</sup> GIACOIA, *Moralidade e Memória: Dramas e Destinos da Alma*, p.221 In: *120 anos de Para a Genealogia da Moral*.

<sup>270</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II § 11, pg.63.

Ora, mas o que acontece quando o “ressentimento” daquele ser podado, dominado, reprimido, que se vê diante de uma “suspensão de seus instintos”, como se estes não tivessem mais utilidade ou não pudessem ser extravasados, cruza o caminho da religião<sup>271</sup>? Ou em outros termos: o que acontece com a “má-consciência” – essa planta hedionda –, quando ela encontra o terreno fértil da espiritualidade, que irá desenvolvê-la “sinistramente”? Quando se apodera da suposição religiosa da dívida<sup>272</sup>? Nietzsche responde: “uma dívida para com Deus”, este pensamento irá tornar-se, para o homem ressentido, possuidor da má-consciência, um instrumento de suplício<sup>273</sup>.

Segundo o filósofo, a união entre “mal estar”, ressentimento e religião irá levar o auto martírio psíquico do homem ao paroxismo, à sua maximização. Marcado pela consciência de culpa e pela noção de pecado, o homem transforma a si mesmo numa “câmara de tortura”, num animal doente, possuidor de um desejo de maltratar-se e de uma crueldade psíquica descarregada em si próprio<sup>274</sup>; passa a ser tomado por uma volúpia que encontra satisfação em se martirizar, diminuir, humilhar, mal tratar.

Em especial, Nietzsche quer evidenciar sua hipótese de que a antiga relação “credor-devedor”, no âmbito religioso, ganhou sua forma mais dramática e significativa com o surgimento dos ideais judaico-cristãos, pelos quais os sentimentos de dívida e culpa aprofundaram-se de maneira terrível e jamais vista na consciência moral, imprimindo-lhe um caráter doentio. Decisivo para isso teria sido, segundo o filósofo, “o grande golpe de gênio do cristianismo”<sup>275</sup>. Diante da impossibilidade da humanidade quitar as suas dívidas com a divindade monoteísta – uma vez que castigo ou sacrifício algum, por maior que fossem, jamais poderiam equivaler ao tamanho dela – advém uma sublime fantasia do imaginário cristão como tentativa de solução para esse problema da dívida<sup>276</sup>. Nessa fantasia, é o credor quem sacrifica a si mesmo, por amor ao devedor, para seu resgate e redenção. Sobre isto, lê-se:

[...] subitamente, nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do cristianismo: o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se

<sup>271</sup>Cf. MOURA, *Nietzsche: civilização e cultura*, p.142.

<sup>272</sup>Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral* II § 22, pg.81.

<sup>273</sup>Cf. Id., *Ibid.*, II § 22, pg.81.

<sup>274</sup>Cf. Id., *Ibid.*, II § 22, pg.81.

<sup>275</sup>Id., *Ibid.*, II § 21, pg.80.

<sup>276</sup>Cf. Id., *Ibid.*, II § 21, pg.80.

tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por amor, por amor a seu devedor!<sup>277</sup>

Para Nietzsche, é a partir desse “evento grandioso” que a consciência moral se agravaria como aquilo que há de “divino no homem”, no “devedor”, na medida em que a representação do dever, da obrigação, que nela é inoculada, passa a ser concebida como “suprema e sagrada”. Para o filósofo, teria sido aí onde foi cunhado o sentido final dos conceitos da moral cristã como “culpa”, “consciência moral”, “dever” e “sacralidade do dever”. Mas parte do ataque de Nietzsche aos ideais desse tipo moral baseia-se no fato de que, em decorrência deles, o homem radicaliza ainda mais o olhar de desdém as suas propensões naturais, de tal modo que passa a beirar a loucura, tornando a terra um hospício com o alastramento dessa doença chamada má-consciência – que “infecta e envenena o fundo de todas as coisas com o problema do castigo e da culpa”<sup>278</sup>.

O indivíduo ressentido é aquele que se apodera da suposição religiosa da dívida para martirizar-se, passando a conceber-se como um ser dotado de uma natureza pecaminosa. Tal consciência, ou má-consciência, constitui para ele um “instrumento de suplício” porque na base dessa “vontade delirante” de torturar-se está a velha relação “credor-devedor”, que ganha seu sentido doentio no momento em que o indivíduo passa a interpretar a forte pulsação de seus instintos como uma “insurreição”, como “rebelião”, pecado contra Deus, contra o “bom credor”. Neste impasse, a única maneira do “devedor” aproximar-se do seu “credor”, de honrar a sua dívida, é negar sua parte corrupta, sua natureza “semianimal má” e selvagem, suprimindo e asfixiando as pulsões que passa a reconhecer como fontes de “pecado”, de “falta”. Assim, ele passa a:

apreender em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos imprimíveis instintos animais, ele interpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo), ele se retesa na contradição “Deus” e “Diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, como Deus, como santidade, Deus como incomensurabilidade do castigo e da culpa [...]<sup>279</sup>

O homem então passa a conceber que a origem de todo sofrimento, de toda infelicidade está radicada na sua natureza instintiva, que é fonte da culpa, do pecado e de todo mal – “toda infelicidade como castigo pela desobediência perante Deus pelos pecados; a

<sup>277</sup> Id., Ibid., II § 21, pg.80.

<sup>278</sup> Id., Ibid., II § 22, pg.81.

<sup>279</sup> Id., Ibid., § 22, pg.81.

infelicidade manchada com o conceito de pecado”<sup>280</sup>. Usufruir dos prazeres do corpo ou sucumbir às tentações passa a constituir um “perigo” e uma “insubordinação” em relação a Deus, que enquanto divindade das exigências morais é também aquele que pune e castiga. Para o homem do ressentimento, tanto o mundo quanto a sua natureza instintiva passam a ser vistos e vivenciados como castigo e expiação pela sua culpa; e nesse conflito que se transforma a existência, o homem passa a “domesticar-se” com um constante “vigiar e punir”, para livrar-se do pecado e um dia poder alcançar a salvação.

Para Nietzsche, as consequências desse ideal são extremamente cruéis para o homem, uma vez que ele passa a viver regido por um eterno “tu deves”, um sentimento permanente de dívida e culpa. Dívida esta que o obriga a viver sob os desígnios morais e religiosos, e culpa que, enquanto “verme na sua consciência”<sup>281</sup>, o corrói implacavelmente sempre que um de seus instintos requisitar satisfação e que ele, por “deslize”, acabe por satisfazê-los momentaneamente, para depois converter-se em câmara de tortura, martirizar-se psicologicamente – e, às vezes, até fisicamente através de suplícios. Tudo isso porque imagina ter se “rebelado” contra o seu “bondoso credor”, pensando o quanto ele poderia estar bravo por sua “natureza pecaminosa” ter sobrepujado, pelo menos momentaneamente, sua “divina consciência”, agora perturbada por uma grande “mal estar fisiológico”<sup>282</sup>.

Assim, a aquisição da má-consciência, constituída por ideais difamadores do mundo, hostis à vida, aos sentidos, constitui, segundo o filósofo, uma forma bastante insana e estúpida de promover “o melhoramento do homem” por parte da moral cristã que passou a predominar historicamente. O sentimento de culpa, à medida que foi “internalizado” e afundado nos recônditos mais abissais da consciência moral, levou o homem a trilhar as sendas da negação, tanto de si próprio quanto do mundo, promovendo um aprofundamento do niilismo.

Até aqui, procuramos entender quais seriam, aos olhos de Nietzsche, os aspectos mais marcantes do cristianismo – ressentimento e a consciência de culpa – e de que modo eles significariam uma radicalização da negação da vida. Mas conforme entende o filósofo, esse aprofundamento do niilismo seria ao mesmo tempo um evento paradoxal. Pois a mesma moral

---

<sup>280</sup> Id., *Anticristo* § 25, pg.43.

<sup>281</sup> Id., *Ibid.*, § 25, pg.43.

<sup>282</sup> Id., *Ibid.*, § 25, pg.43.

que protagonizou a radicalização e o aprofundamento do niilismo foi aquela que, durante muito tempo, serviu-lhe também de “antídoto”<sup>283</sup>.

A primeira vista, isso pode parecer estranho, nos levando a pensar que há um “confronto” de niilismo *versus* niilismo ou até mesmo que o cristianismo ainda não seja niilismo propriamente, que insurgiria apenas posteriormente com o decaimento dos valores superiores. Mas a estranheza se desfaz se tivermos em vista que a essência desse fenômeno que marcou a história ocidental, tal qual entende Nietzsche, é ser um movimento de negação da vida, que se apresenta em variadas formas. Em outros termos, podemos dizer que isso que constitui uma “unidade” enquanto lógica do Ocidente, o espírito negador, é também “diferenciado em si mesmo”, por sofrer metamorfoses. Em regime de niilismo, a negação da vida pode se dar tanto em nome de um mundo ideal, verdadeiro, como no caso do cristianismo, como também pela sua inexistência, de modo que a vida, como um “em vão”, sem meta e sem finalidade, pode se tornar o pensamento mais *paralisante*<sup>284</sup>, constituindo aí um motivo de negação.

Tendo isso em vista, podemos compreender melhor porque Nietzsche afirma que por meio do antídoto da interpretação moral “Deus é a verdade”, o homem protegeu-se de viver sob a sombra de outra forma de niilismo, na qual teria cristalinamente a experiência do vazio, do vácuo em que flutua a existência humana, o que porventura poderia fazer-lhe sucumbir diante da ausência de sentido para o seu sofrimento e de um fundamento para o real. Na perspectiva do filósofo, por mais problemática que a moral e a religião judaico-cristã fossem, garantia-se aí um sentido absoluta à existência, o que satisfazia a vontade de verdade do homem e suprimia o seu “horror ao vácuo”. Paradoxalmente, o dizer “não” à vida se torna um modo, uma “estratégia” da própria vida para conservar-se, manter-se firme, criando as condições necessárias para predominar. Nos fragmentos escritos em Lenzer Heide está dito:

Que *vantagens* ofereceu a hipótese moral cristã? 1) Ela emprestou ao homem um valor absoluto, em oposição à sua pequenez e à sua contingência na corrente do devir e do perecimento; [...] ela impediu que o homem se desprezasse como homem, que ele tomasse partido contra a vida, que ele se desesperasse junto ao conhecimento: ela foi um *meio de conservação*; – em suma: a moral foi o grande antídoto contra o *niilismo* prático e teórico.<sup>285</sup>

<sup>283</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1885-1887*, Vol. VI, 5(71) pg.179.

<sup>284</sup> Id., *Ibid.*, 5(71).5 pg.180.

<sup>285</sup> Id., *Ibid.*, 5(71) pg.179.

Segundo Nietzsche, isso teria se dado porque o sentido da veracidade foi desenvolvido em alto grau pela moralidade cristã<sup>286</sup>, que tomava a verdade como valor absoluto, ligado à Deus, o que garantia sentido à vida humana e a sua “proteção”. Garantindo-se a existência da verdade, afastava-se a grande reverberação do “em vão” que soa em torno do destino do homem – ele não seria uma “folha solta ao vento”, um “brinquedo do absurdo”<sup>287</sup>. Ao mesmo tempo, todo o sofrimento e o ressentimento que o homem sentia perante à existência era preenchido com um novo significado.

Mas ao mesmo tempo em que a moral cristã retardou ao máximo a irrupção do niilismo, devido ao elevado grau de desenvolvimento do sentido da veracidade, acabou também preparando a sua aparição de forma bastante violenta, por potencializar demais a força dessa veracidade – “entre as forças que a moral cultivou estava a veracidade: esta se volta finalmente contra a moral, descobre a sua teleologia, a sua consideração interessada”<sup>288</sup>. Decaindo-se todo valor, o niilismo irromperá de maneira visceral como um abalo cósmico, uma catástrofe por vezes desesperadora, já que o homem sempre se furtou ao vazio, à experiência radical do sem sentido, por meio da moralização da existência, agora desmascarada pela própria veracidade – “nós constatamos agora necessidades em nós, plantadas pela longa interpretação moral”<sup>289</sup>.

Esse processo de dissolução, protagonizado pela vontade de verdade, se dá porque a obrigação para com a verdade, que o homem impõe a si próprio como dever, faz com que ele sacrifique tudo em nome desse ideal, não importando se até mesmo o valor mais supremo, sua proteção, o Deus cristão, por fim seja sacrificado no altar da veracidade. Esse processo de desvalorização dos valores, preparado pela própria interpretação moral da existência, será pensado a partir de agora. A vontade de verdade, enquanto semente a partir da qual brotou a metafísica, por fim se mostra como uma espécie de planta autofágica, que acaba por devorar a si própria da copa à raiz.

---

<sup>286</sup> Id., *Ibid.*, 2(127) pg.104.

<sup>287</sup> Id., *Genealogia da Moral*, III § 28 , pg.148.

<sup>288</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1885-1887*, Vol. VI, 5(71).2 pg.179.

<sup>289</sup> Id., *Ibid.*, 5(71).2 pg.179.

## 2 VONTADE DE VERDADE E A ASCENSÃO DO NIILISMO NA MODERNIDADE

### 2.1 Verdade a todo custo e o processo de desvalorização dos valores

Em um de seus fragmentos póstumos Nietzsche diz: “na verdade, por que é mesmo necessária a vinda do niilismo? Porque são os nossos próprios valores anteriores que extraem dele sua última conclusão. Pois niilismo é uma lógica pensada até o fundo de nossos grandes valores e ideais [...]”<sup>290</sup>. Para o filósofo, o processo de desvalorização dos valores seria uma marca própria do desdobramento histórico do pensamento no Ocidente. Na busca progressiva do que seria propriamente o fundamento último e metafísico para o real, e de como seria possível representá-lo e alcançá-lo mediante um discurso racional, a vontade de verdade acaba por destruir paulatinamente a oposição “mundo verdade” e “mundo aparente”, até que o fundamento supra-sensível se torne uma impossibilidade e uma frustração. O mundo verdadeiro, mediante a busca implacável de uma vontade que quer a verdade a todo custo, vai sendo aos poucos corroído pela suspeita, concebido como um erro, como uma “grande fábula”<sup>291</sup>. Isso porque o mundo supra-sensível se revela paulatinamente inatingível e por isso mesmo incognoscível, “revela-se uma grande sedução que levou ao nada”, fazendo decair o sentido que até então orientava a existência humana.

Para explicitar de que maneira esse processo ocorre, ou seja, a progressiva desvalorização dos valores metafísicos, Nietzsche fala em uma “sublimação”. A vontade de verdade, “sublimada em consciência científica”, que exige rigor e proibidade para com a verdade, e principalmente sacrifício em sua busca, vai pondo a prova e derrubando crença após crença, até que a maior delas, o Deus cristão, é ofertada em sacrifício no altar da veracidade.

No presente tópico buscaremos entender de que maneira a vontade de verdade, atuando na filosofia e na ciência moderna, acabará por desgastar a tradição metafísica platônico-cristã até que esse modo de conceber a vida e o homem entre em colapso total, fazendo emergir o niilismo na modernidade enquanto desvalorização dos valores. A modernidade, época marcada pela emancipação do sujeito e da exigência de um novo método para se alcançar a verdade, acaba por concretizar uma revolução científica e mudanças significativas na filosofia que irão ser determinantes no desgaste da tradição e

<sup>290</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(411).4, pg.175.

<sup>291</sup> Id., *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula pg.31.

enfraquecimento dos valores. A partir de agora buscaremos compreender como se dá o processo de ascensão do niilismo na modernidade impulsionado pela vontade de verdade que move a ciência e a filosofia.

## Ω

O domínio do cristianismo se deu de forma soberana por um período histórico superior a um milênio – Idade Média (século V ao XV). Predomina aí fortemente o teocentrismo cristão, que concebe Deus como fundamento absoluto de tudo. O mundo era entendido como criação de um ser infinitamente bondoso, perfeito e poderoso, que insere nele a mais perfeita das criaturas, o homem, feito a partir da sua imagem e semelhança. Nesse contexto, entendia-se que todas as instâncias da vida humana, os acontecimentos e explicações do mundo tinham como primeira e última referência a vontade e o poder divino. Por sua vez, as atividades desenvolvidas pelo homem como a teologia, a filosofia, a ciência, as artes, tinham como nobre finalidade pensar, entender, representar ou glorificar a perfeição da criação divina e o criador.

Deste modo, o mundo que o homem habitava era sentido por ele como um lugar acolhedor, um lar, pois concebia de forma muito clara o seu lugar, o sentido de tudo e o seu destino individual. A visão de um universo criado por um Deus bondoso cujo lugar central era ocupado pelo homem servia de guia transcendental, uma vez que era pensado como um lugar privilegiado, habitado por um ser que podia contemplar as maravilhas da criação e sentir-se especial, acolhido, perpassado por um sentimento de unidade, ordenamento e inteligibilidade. Determinante aí, portanto, era a existência desse sentimento de “unidade” entre homem e mundo, ao mesmo tempo em que o “sentido” da existência estava dado de maneira clara e objetiva, garantido em última instância pela “verdade” absoluta, Deus.

Por sua vez, o entendimento e a descrição do “espaço” do mundo era baseado no sistema geocêntrico, modelo que retirava sua sustentação “científica” das teorias de Aristóteles e que posteriormente foi aprimorado por Ptolomeu (século II). Essa explicação da organização do espaço e do movimento dos corpos celestes perdurou desde a antiguidade e vigorou por toda a Idade Média, tendo ampla aceitação em todos os segmentos da sociedade. Por consistir basicamente na observação empírica, ou seja, por referir-se ao que há de mais imediato aos sentidos – que é o aparente movimento de todos os corpos celestes em torno da terra, que por sua vez parece estar fixa e imóvel no centro – essa explicação do *cosmos* perdurou intocada e insuspeita por um longo período histórico, gozando de plena hegemonia.

De acordo com o “geocentrismo aristotélico-ptolomaico”, o *cosmos* seria centralizado, finito, esférico, eterno e conteria espaços hierarquizados<sup>292</sup>. Seria basicamente composto por várias esferas concêntricas que circundavam a terra, que por sua vez permanecia imóvel no centro. Girando eternamente em torno da terra centralizada e imóvel<sup>293</sup>, fixamente instalados nos seus respectivos círculos<sup>294</sup>, estariam todos os corpos celestes, desde a lua, mais próxima, passando por mercúrio, vênus, o sol e os demais corpos errantes, até chegar no firmamento, a última esfera que continha em si a totalidade das estrelas fixas que moviam-se em conjunta harmonia<sup>295</sup>. Entendia-se que aí estava o limiar do *cosmos* a partir do qual nada havia, nem vazio nem mesmo lugar<sup>296</sup>. Segundo o filósofo grego, hierarquicamente, o universo dividia-se basicamente em espaço “sub lunar” e “supralunar”. No segundo espaço referido, o movimento natural feito pelos astros que eram formados por uma substancia incorruptível, o “éter”, seria eterno e circular, e retiraria seu impulso do motor imóvel, que a tudo movia no *cosmos*. Deste modo, o céu, na concepção aristotélica, teria como marcas a imutabilidade e a perfeição<sup>297</sup>.

Posteriormente, apropriando-se e adotando essa concepção antiga de um *cosmos* fechado em si mesmo e hierarquizado, a religião cristã apenas modifica a noção de um mundo eterno e existente por si mesmo, indestrutível e não gerado<sup>298</sup>, para doar-lhe um caráter de criação; um mundo que teria os atributos da perfeição e da ordem devido a infinita bondade e inteligência de um Deus criador, verdade e fundamento de tudo que existe.

Mas o advento da modernidade se torna um momento decisivo no qual gradativamente a concepção cristã, que engloba em si parte das concepções da antiguidade acerca do homem e do mundo, vai sofrendo enormes abalos, perdendo sustentação e vigor mediante o surgimento de outros paradigmas. Por sua vez, o niilismo, enquanto desvalorização dos valores, como decaimento de sentido, aparecerá com grande força no limiar da modernidade a medida que a verdade cristã do mundo é progressivamente posta em xeque pela atividade científica e filosófica.

---

<sup>292</sup>Cf. ARISTÓTELES, *Do céu*, Livro I, pg.121.

<sup>293</sup>Cf. Id., *Ibid.*, Livro II, pg.142.

<sup>294</sup>Cf. Id., *Ibid.*, Livro II, pg.119.

<sup>295</sup>Id., *Ibid.*, Livro I, pg. 78.

<sup>296</sup>Cf. Id., *Ibid.*, Livro II, pg. 110.

<sup>297</sup>Cf. Id., *Ibid.*, Livro I, pg.51.

<sup>298</sup>Cf. Id., *Ibid.*, Livro I, pg.75.

A modernidade vai configurando-se a partir do momento em que a tradição vai sendo posta em questionamento e começa a ser pontualmente recusada. É uma época em que se inicia o processo de perda de referência aos costumes e valores tradicionais, devido a uma transformação no pensamento que traz um novo modo de ver e entender o mundo que gradualmente difere das crenças, hábitos e práticas que advinham da antiguidade e da idade média. É um importante momento de transição do teocentrismo para o antropocentrismo, do geocentrismo para o heliocentrismo, e da perda gradual da hegemonia da teologia e da religião na posse da verdade para a ciência moderna.

Ao invés do critério da fé e da revelação das escrituras sagradas, os modernos elegem o poder da razão para alcançar a verdade e fundar o conhecimento. Em vez do dogmatismo, abre-se pela primeira vez a possibilidade da dúvida ter um papel importante no pensamento, sendo um importante meio para que o homem possa alcançar com mais certeza a verdade e desviar-se dos erros e enganos. O senso crítico a partir daí vai sendo cada vez mais aguçado, e a modernidade vai se erguendo a medida que não está mais disposta a acolher os preceitos e dogmas tradicionais, sejam eles da igreja ou das autoridades filosóficas, sem colocá-los em dúvida no tribunal da razão.

É a época de grandes descobertas, revoluções e efervescências políticas e culturais. Nela ocorrem: as grandes navegações, que trazem ao conhecimento da Europa a existência de um “novo mundo” e mudam definitivamente a concepção geográfica da Terra – essa importante descoberta contribuiu decisivamente para o início do descrédito e da perda da autoridade da ciência antiga, isso cinquenta anos antes do questionamento da cosmologia ptolomaica por Copérnico<sup>299</sup>; esse fato também causa certo abalo na imagem tradicional da natureza humana concebida pela filosofia e teologia, uma vez que trouxe a luz formas de vida diferentes das conhecidas na Europa. O próprio Américo Vespúcio, em sua famosa carta diz: “Naquele hemisfério, vi coisas incompatíveis com as opiniões dos filósofos”<sup>300</sup>. Ocorrem na modernidade também grandes avanços técnicos que possibilitam a construção de novos instrumentos de medição e de utilidade prática, tanto para a ciência quanto para a vida urbana e rural; ocorre a decisiva reforma protestante, iniciada com ato desafiador de Lutero de pregar as suas 95 teses contra igreja católica na porta da catedral de Wittenberg (1517); há o avanço significativo da astronomia, e a revolucionária invenção do telescópio de Galileu, o

<sup>299</sup> MARCONDES, *Textos básicos de filosofia e história das ciências: Revolução científica*, pg.17.

<sup>300</sup> Vespúcio, Américo, Carta: *Mundus Novus* apud Danilo Marcondes, *Textos básicos de filosofia e história das ciências: Revolução científica*, pg.22.

crescimento de centros de ensino e estudos independentes da tutela eclesiástica, como a *Royal Society*, reunindo grandes pensadores. Tem-se início uma reformulação da ciência, que buscará trilhar um caminho próprio e separado da teologia e da filosofia escolástica através da busca de um novo método – isso ficará marcado na história como o início da grande revolução científica, que por sua vez também impele a mudanças significativas na própria filosofia, levando-a a reformular-se. A modernidade então faz nascer uma nova exigência para se alcançar a verdade, não mais balizada na fé e na revelação, mas pela via da racionalidade ou da experimentação.

Para o homem, o advento da modernidade constitui-se enquanto momento de grande emancipação. É tempo em que ele ousa, depois de certo tempo apoiado e guiado pelos preceitos da Igreja, abandonar sua tutela, confiar nos próprios membros e ganhar o mundo sem andadeiras e corrimões; um tempo em que sente vibrar a força juvenil e é impelido por estímulos de uma primavera própria. Apesar de iniciar sua nova caminhada de maneira tímida, aos poucos aprende e pretende tornar-se dono do espaço que ocupa. Experimenta agora a liberdade do espírito como um bom e forte vinho<sup>301</sup>, que entusiasma e embriaga, embora a ressaca mais tarde também se faça presente.

Enquanto descoberta de uma nova liberdade, o início da modernidade é a época do homem apaixonado pelo homem, quando enxerga o mundo como um livro esperando para ser desvendado pela força da racionalidade que agora encontra como novo meio a ideia do método científico.

O frêmito da modernidade passa a ser a posse de um novo método, considerado seguro e rigoroso, que garantiria o alcance de um conhecimento verdadeiro sobre a natureza, e a verdade liga-se a partir dali ao ideal da certeza. Junto a isso, advém no início da modernidade uma forte tendência para reformar a filosofia mediante a exigência de um novo método que seja mais seguro na construção do conhecimento e possibilite o homem alcançar a verdade e compreender melhor o funcionamento da natureza. No entanto, as propostas de qual seria o melhor caminho acabam por serem distintas.

Como ponto de partida desse novo paradigma, temos de um lado o racionalismo cartesiano, tendo grande suporte no universo matemático, e o empirismo de Bacon, considerado o iniciador do empirismo moderno, que propõe um método sistemático de

---

<sup>301</sup> NIETZSCHE, *Fragments póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 1(2) pg.1.

investigações experimentais através do qual o filósofo natural, seguindo passos pré-determinados, estaria em condições de inquirir a natureza, obrigando-a a revelar suas verdades, possibilitando-o assim entrever e explicitar as leis que regem seu funcionamento.

Fato marcante nessa reformulação da ciência, iniciada com esses pensadores e que mais tarde se tornaria lugar comum no mundo do conhecimento, era que qualquer ser dotado de bom senso e seguindo o método proposto poderia acompanhar e pôr à prova a verdade alcançada. Nesse contexto, a autoridade ou a revelação não eram mais critérios suficientes para que um conhecimento se impusesse como válido, pois precisaria ser avaliado e analisado. Aponta-se aí um novo caminho para o fazer científico que visa libertá-lo de autoridades exteriores ao próprio fazer da ciência – em última instância, a única autoridade a ser levada em consideração passa a ser o “método”, cuja valor reside em ser um eficiente instrumento na busca e para a posse da verdade, sentido nobre da ciência.

Decorre daí que o fazer da ciência a partir da modernidade, pretendendo emancipar-se da tutela teológica e não mais submeter-se as restrições impostas pela Igreja, passará a desenvolver sua atividade sem um limite imposto à sua busca da verdade. De maneira fria e laboriosa, os diversos campos particulares da ciência vão de maneira “despretensiosa”, ou seja, sem uma preocupação com o fim último do conhecimento ou em dar uma resposta satisfatória as grandes inquietações humanas, minando as explicações e visões tradicionais do mundo. Enquanto a filosofia e a religião procuravam dar à vida e à ação humana a maior profundidade e significação possível, as ciências particulares procuram de maneira fragmentada, puramente objetiva, o conhecimento do particular e nada mais<sup>302</sup>. Paulatinamente, o universo e os atributos humanos vão perdendo seu caráter fabuloso, divino, vai-se minguando as explicações metafísicas para os fenômenos, de modo que o caminho trilhado pelo labor da atividade científica, pretensamente fria e indiferente, acaba sendo a completa desmistificação do real.

De certa forma, a ciência moderna deixa de se perguntar o “porquê” dos acontecimentos, pelas causas primeiras, tarefa longamente empreendida pela metafísica, para se concentrar no “como”, na descoberta das leis que regem a natureza e na descrição dos fatos em linguagem matemática. Advém agora um interesse pela precisão, pela quantificação, pelas medidas rigorosas e exatas na descrição de um mundo composto simplesmente por matéria, movimento, espaço e forças mecânicas. O mundo parece tornar-se simplesmente “coisa

---

<sup>302</sup>Cf. Id., *Humano, demasiado humano* § 6, pg.18.

extensa” e calculável, e as grandes questões humanas acerca do sentido e da totalidade, embora extremamente importantes, perdem seu centro de gravidade uma vez que não podem ser abordadas a partir de um método científico rigoroso.

Seguindo a “lógica” da desmistificação, observamos que do mesmo modo, nas “ciências do espírito” – que incorporam a nova exigência de rigor e método das ciências naturais que nasce na modernidade<sup>303</sup> –, o homem será compreendido a partir de um processo de naturalização, no qual passa a prescindir e recusar as altaneiras explicações metafísicas, os “inatismos”. Não há mais espaço para se pensar o homem como uma “*aeritas veritas* [verdade eterna], como uma constante num redemoinho ou medida segura das coisas”<sup>304</sup>. Por conseguinte, todos os seus atributos, como a razão, a moral, o pensamento lógico, bem como as necessidades supostamente inatas de lançar-se no mundo metafísico, serão problematizados do ponto de vista histórico e social, serão naturalizados.

Para Nietzsche, todo esse processo é determinante para o advento do niilismo na modernidade porque aí se dá gradativamente o desmoronamento das sólidas concepções antigas e medievais acerca do mundo e do homem, e à medida que estas desmoronam, deixarão atrás de si um estado de desorientação pela perda do fundamento; o advento desse fenômeno vincula-se visceralmente às revoluções científicas, aos novos paradigmas filosóficos, descobertas e acontecimentos que marcaram sensivelmente a modernidade. O aparecimento desses novos paradigmas trouxeram consequências profundas à vida humana, de modo que aos poucos as velhas explicações tornaram-se obsoletas para abarcar o novo mundo que se abria aos olhos dos modernos.

Mas dos principais acontecimentos da revolução científica, destaca-se como evento de consequências psicológicas e política mais marcante a comprovação da teoria heliocêntrica. Psicológicas porque de maneira quase súbita se descortina aos olhos do homem um universo abissal e infinito, até então impensado, e política porque essa foi uma das profundas rachaduras infringidas nos alicerces do poder da Igreja, que até então começara a medir forças com o poder nascente da ciência e tentava refrear o novo frêmito do espírito científico, que paulatinamente iria fazê-la perder vigor enquanto referência absoluta de explicação.

---

<sup>303</sup> GADAMER, *Verdade e Método II*.

<sup>304</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano* § 2, pg.16.

Conforme explicitamos anteriormente, devido a existência de um “método” rigoroso, a ciência, aliada a técnica, que proporciona o desenvolvendo de instrumentos cada vez mais sofisticados, consegue fazer rápidos e sólidos progressos na descoberta de novos conhecimentos em relação à natureza. No destacado campo da astronomia, devemos ter em vista que entre a publicação de *As revoluções das órbitas celestes*, do polonês Nicolau Copérnico (1543), e a obra *Princípios matemáticos de filosofia natural*, de Isaak Newton (1687) – na qual faz uma genial síntese da contribuição dos seus principais antecessores e constrói a teoria da gravitação universal –, se passam pouco mais que cem anos<sup>305</sup>. Nesse curto período de tempo, se dá uma rápida transição entre um universo fechado, limitado e “familiar”, tal como foi concebido pelos antigos e endossado pela tradição cristã, a um universo de caráter infinito e desconhecido, estranho e indiferente ao homem.

Entretanto, muito embora essa descoberta tenha emergido de maneira relativamente rápida, seu advento não foi nada fácil, tendo sido marcado por poderosos obstáculos e caminhos perigosos, isso porque as implicações de uma “infinetização do universo” eram demasiado profundas para que fosse permitido um progresso desimpedido da ciência<sup>306</sup>. Testemunho disso são os inúmeros atritos existentes entre a Igreja e os pensadores dos novos tempos, que por vezes resultavam em processos inquisitórios, proibições de divulgação de ideias subversivas, prisões, condenações e até morte. Mas vale salientar que a severidade com que os inquisidores perseguiram os ousados inovadores não se explicaria apenas por uma disputa em relação ao poder ou de uma atitude de credulidade em relação às escrituras sagradas. Estaria aí entranhado e velado certo “‘medo mítico’ que faz os homens entorpecerem: o medo de que com as descobertas astronômicas se roubem à existência humana não apenas o sentido bíblico, mas qualquer sentido superior”<sup>307</sup>, fazendo saltar aos olhos o absurdo próprio da existência.

Mas apesar da resistência frente ao avanço da ciência, o fato é que a obstinação dos homens dedicados ao universo científico, que perseguiram a verdade a todo custo, não se deixava inibir tão facilmente pela opressão do poder da Igreja. Dedicando suas vidas em nome da ciência e da busca da verdade, assim como Sócrates, estavam dispostos a sacrificarem-se por esse ideal, que consideravam nobre e superior, independente das consequências. O exemplo mais emblemático no universo científico desse sacrifício foi Giordano Bruno, que

<sup>305</sup>Cf. KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao Universo infinito*. Prefácio, pg.2.

<sup>306</sup>Cf. Id., *Ibid.*, Prefácio, pg.2

<sup>307</sup>TURCKE, *O louco: Nietzsche e mania da razão*, pg.34.

recusando-se a negar os novos paradigmas foi condenado à morte na fogueira, e morreu defendendo firmemente a concepção de um mundo infinito. Mas apesar de tentar represar a todo custo o novo curso da ciência, a autoridade da Igreja acabaria por ser arrastada com a força crescente dos novos paradigmas. Com o triunfo da ciência moderna o *cosmos* passa a ser descrito como “coisa extensa”, espaço vazio e matéria, regido por leis mecânicas e possuindo o caráter de infinidade.

Tendo em vista a divisão do *cosmos* aristotélico, que, conforme vimos, junto com Ptolomeu delimitou e dividiu os espaços do mundo até então concebido, ocorre aí de forma abrupta uma perda da hierarquia entre o “espaço divino” e o terreno, um processo de dessacralização. Ora, se antes o *cosmos* era dividido em duas zonas, a “sub lunar”, na qual todas as coisas possuíam princípio, meio e fim, ou seja, eram submissas a lei do devir, e, para além dessa zona, havia o espaço “supralunar” no qual estavam os corpos celestes constituídos por uma quinta-essência incorruptível, não sujeitos a transformações, por isso mesmo eternos e imutáveis<sup>308</sup>, agora, com o revolução heliocêntrica, destrói-se a hierarquia que havia entre o mundo superior dos céus e o mundo inferior da terra, igualando-se todos os espaços.

É inegável como aquela “mística do lugar” foi perdida a partir do momento em que foi solapada uma “estrutura espacial que materializava uma hierarquia de perfeição e valor”<sup>309</sup>. A palavra céu é então privada de sua “áurea” e de sua carga metafísica, deixando de ser, exclusivamente, o lugar do sagrado. Para a nova cosmologia moderna “céu” e “terra” são meros espaços físicos iguais, regidos pelas mesmas leis mecânicas. O homem, ao contemplar o céu noturno, está agora diante do vazio obscuro e desconhecido a fitar-lhe de maneira silenciosa.

Imaginemos o impacto que teve a descoberta do heliocentrismo para uma época em que a visão geocêntrica, endossada e apoiada de forma absoluta pela autoridade da religião, era aceita e vivenciada com plena convicção, já vigorando há mais de quinze séculos. De forma abrupta o homem salta do centro de um universo limitado e fechado para vagar perdidamente por um espaço vazio e frio, na solidão de uma vastidão infinita e escura. Se antes a humanidade habitava o centro do *cosmos* e todos os astros do firmamento giravam em torno dele, como se estivessem a testemunhar seus dramas e inquietações, agora, esse lugar até então privilegiado, esse “lar”, não passa mais de um planeta que simplesmente orbita

---

<sup>308</sup>Cf. ARISTÓTELES, *Do céu*, Livro II, pg. 143.

<sup>309</sup> KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao Universo infinito*. Prefácio, pg.3.

silenciosamente uma estrela incandescente, que por sua vez também não passa de apenas mais um corpo celeste dentre outros inúmeros que existem pelo universo a fora.

Nietzsche atribui uma importância tão grande a esse fato moderno em especial, ao “escândalo ptolomaico”<sup>310</sup>, devido as consequências trazidas ao espírito europeu, que ao anunciar em *Gaia Ciência*, no parágrafo intitulado “o homem louco”, aquilo que considerava ser o maior acontecimento moderno, a “morte de Deus”, o faz invocando a imagem do sistema heliocêntrico para retratar o novo drama humano<sup>311</sup>:

“para onde foi Deus?” gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Mas como fizemos isso? [...] Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos agora? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para o lado, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo?”<sup>312</sup>

Não é por menos que uma descoberta tão assombrosa como o heliocentrismo desperte as mais profundas inquietações no homem moderno. A constatação de que a terra não passa de um grão de areia imerso num mar infinito, que o sistema solar é apenas mais um dos muitos sistemas que compõem o *cosmos*, faz com que o homem inevitavelmente levante questões decisivas. Qual o seu real lugar nessa imensidão? Será ele tão importante quanto pensava?

Decisivo para que tais questões tomassem proporções ainda mais graves foi também o advento da teoria evolucionista, de Darwin. Se antes o homem via-se como uma criatura privilegiada, ocupando o topo da criação, agora, com essa nova compreensão da dinâmica da vida, retirada sua carga metafísica, ele iguala-se a todos os outros seres vivos que lutam veementemente por sua sobrevivência e perpetuação. Ocorre então uma completa naturalização do homem e de seus atributos. O antigo espelho que o homem enxergava a si mesmo como “imagem e semelhança de Deus” se despedaça. Perplexo, ele vê cair de sua cabeça a “coroa da criação”<sup>313</sup> que ostentava “narcisicamente”, perdendo um privilégio hierárquico metafísico. O homem passa a ser concebido como um fruto do acaso evolutivo, sem planejamento, sem finalidade definida.

<sup>310</sup> Cf. TURCKE, *O louco e a mania da razão*, pg.31.

<sup>311</sup> Existe aí também um referência direta à Platão, que será tratada no próximo tópico: “a sentença ‘Deus está morto’”.

<sup>312</sup> NIETZSCHE, *Gaia Ciência* § 125, pg.148.

<sup>313</sup> Id., *Anticristo* § 14, pg.27.

Acontecimentos como estes – frutos da busca implacável do homem pela verdade – são decisivos e impelem ao abandono de uma antiga concepção do homem e do mundo, ou pelo menos despertam ou introduzem aí uma aguda desconfiança. O que está propriamente em jogo aí para que o niilismo aos poucos vá se descortinando é uma inevitável perda do sentimento de “finalidade” e também de uma “unidade” entre homem e *cosmos*. Cada vez mais cresce um sentimento de oposição entre homem e mundo, ao mesmo tempo em que o sentido parece inexistente.

Isso fará emergir das profundezas do espírito moderno um desconforto em relação ao mundo e a existência, como se uma antiga familiaridade e acolhimento tivessem sido perdidas e em seu lugar fermentasse uma estranheza que se fará cada vez maior. Se o universo lhe parece estranho, estranho também será cada vez mais o seu destino individual, que não pode mais ser determinado com clareza, uma vez que o homem não sabe qual lugar ocupa nesse turbilhão caótico. Cresce nele vertiginosamente esse sentimento de estranheza em relação à vida, como se homem e mundo não fossem mais uma “unidade”, mas agora uma “oposição”, um desencaixe, um acidente – “não caímos com isso na suspeita de uma oposição, entre o mundo que até agora nos sentimos em casa com nossas venerações, em virtude das quais ‘tolerávamos viver’, e um outro mundo, que somos nós próprios: uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos?”<sup>314</sup>. É justamente a pergunta em torno do “porque?” e da “finalidade” da existência, feita de maneira redefinida após a ruína da tradição, que começa a ganhar força e assombrar o homem. O sentido e o valor da existência aos poucos vão sendo minados, e o seu desmoronamento torna-se progressivamente iminente.

Tal como compreende Nietzsche, esse progressivo estranhamento que tomará conta dos modernos, essa necessidade de retomar a questão acerca do sentido da totalidade e do lugar do homem nela, já seriam os primeiros indícios, os primeiros tremores de terra que anunciavam que uma erupção violenta estava por vir: o advento do niilismo – mas o advento de algo que desde sempre se fez presente de maneira silenciosa, como um hóspede que já rondava a casa, mas que só em determinado momento se fez perceber por suas batidas incômodas<sup>315</sup>. Embora o niilismo ainda estivesse muito distante de sua forma “consumada”, ou seja, da completa desvalorização dos valores, o processo de desgaste de um modelo antigo de explicação do mundo e do homem já havia se iniciado e era inevitável que ele

<sup>314</sup> NIETZSCHE *Gaia Ciência* § 346, pg.239.

<sup>315</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos 1885-1887*, Vol. VI, 2 (127), pg.103.

desmoronasse, arrastando com ele todo o sentido da existência que vigorava e deixando atrás de si um vácuo.

Se quiséssemos identificar os primeiros sinais “psicológicos” dessa erupção na modernidade desencadeados pela nova visão desalentadora de um universo infinito, poderíamos tomar como emblema a reflexão de Pascal, que anteciparia, já no século XVII, esse estranhamento do homem diante da cosmologia materialista moderna<sup>316</sup>. Pascal consegue expressar bem em poucas palavras a profunda transformação espiritual do homem desencadeada pela confrontação com um *cosmos* desconhecido e estranho: “imerso na imensidão infinita dos espaços que ignoro e que me ignoram, eu me apavoro”<sup>317</sup>. Ao expressar com tanta clareza o estranhamento do homem moderno, esse importante pensador deixa entrever a razão mais profunda do aparecimento do niilismo na modernidade, ligado ao tormento da falta de sentido e da falta de resposta definitiva à pergunta ao “porque?” da existência.

No entanto, a vontade de verdade que atua na ciência, apesar de ter feito desmoronar e ter deixado o mundo medieval em ruínas, ainda acreditaria e tomaria como necessário o fundamento metafísico durante muito tempo. Pascal, apesar de ser tomado pelo estranhamento causado pela nova imagem do *cosmos*, busca enfrentá-lo e refutá-lo veementemente<sup>318</sup>. Profere que o fato de que o mundo não ser o que até então se concebia não leva necessariamente a conclusão da inexistência de um Deus provedor e preocupado com o destino humano. Ao contrário, afirma que por trás da natureza existe ainda um “*Deus absconditus*” a governar o curso do mundo e a existência da humanidade<sup>319</sup>.

Esse caso de Pascal nos fornece um exemplo de que apesar dos avanços da ciência moderna e das reformulações do pensamento filosófico, que acarretaram a refutação e abandono de muitas das antigas concepções que vigoraram milenarmente, a ideia de Deus enquanto fundamento metafísico necessário ainda permanecia de certa forma intocada, possuindo vigor. A verdade última do mundo, base do sentido e de todo valor, ainda permanecia firme e intocada. Em última instância, o *cosmos* dos modernos, uma coisa extensa e infinita, apenas se tornaria algo realmente atormentador se Deus morresse, se não houvesse

---

<sup>316</sup>Cf. Volpi. *O Niilismo*. Pg. 18.

<sup>317</sup> PASCAL, apud Volpi, *O niilismo*. Pg.16.

<sup>318</sup>Cf. Volpi. *O Niilismo*. Pg. 17.

<sup>319</sup>Cf. Id., *Ibid.*, Pg. 17.

mais a possibilidade de se afirmar uma verdade última e fundamental. Uma profecia que, no entanto, irá cumprir-se.

Conforme entende Nietzsche, tomando o niilismo enquanto lógica do Ocidente, o caminho que levará a “morte de Deus”, a perda da verdade fundamental, já está predeterminado, é inexorável. Logo mais não haverá mais um lugar fora do espaço e do tempo em que Deus possa habitar e governar o curso do mundo, conforme concebia Pascal e muitos modernos que, em última instância, não viam uma incompatibilidade entre a nova visão da ciência moderna e a religião cristã. Com o avanço do esclarecimento, impulsionado pela vontade de verdade, Deus se tornará incognoscível, uma ideia vazia de sentido.

Mas esse processo foi bastante longo. Depois do advento do heliocentrismo, em que lhe foi retirado o seu primeiro “conforto”, seu lugar familiar, o homem moderno ainda esperaria vários séculos até que sofresse essa outra perda irreparável de uma cara convicção: a certeza da existência de um fundamento supra-sensível. Para entendermos esse processo, mais uma vez nos reportamos ao início da modernidade, na qual o paradigma da subjetividade emerge, fazendo nascer um “sujeito” que se opõe ao mundo tomado como objeto a ser conhecido. Em última instância, Deus, tomado como objeto do conhecimento por um criticismo agudo, se tornará incognoscível.

## Ω

Na busca de dizer o que é o real, de encontrar a verdade a todo custo, a modernidade o faz a partir de uma oposição. De um lado estabelece um sujeito que conhece e de outro o objeto a ser conhecido. De um ponto de vista filosófico, temos então como marca de boa parte da modernidade o paradigma “sujeito *versus* objeto”.

No campo da filosofia, toma-se Descartes como o fundador da modernidade justamente por estabelecer essa oposição. De forma radical, através da “dúvida metódica”, o filósofo francês abdica de todas as certezas e toma como meros preconceitos todos os conhecimentos que tem acerca do mundo<sup>320</sup>. Inicialmente até mesmo Deus é posto de lado em sua busca. Para Descartes, a incerteza em relação à existência de Deus, bem como das verdades da matemática, são tomadas como hipótese provisória para que ele possa alcançar de maneira mais segura as bases de um novo conhecimento<sup>321</sup>. Mas embora seja verdade que

---

<sup>320</sup>Cf. DESCARTES. *Meditações. (meditação primeira: Das coisas que se podem colocar em dúvida)*. Pg. 86.

<sup>321</sup>Cf. Id., *Ibid.*, Pg. 88.

esse abandono de Deus seja muito provisório e este venha a desempenhar um papel fundamental nas posteriores cenas do drama filosófico cartesiano, é marcante como ele passa a ser coadjuvante de uma história predominantemente protagonizada pelo “sujeito pensante”.

Será buscando uma verdade indubitável que Descartes se isola em si mesmo e acha como novo fundamento, como verdade primeira, o “*cogito*”. Mantendo-se a parte do mundo e de si mesmo, “das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, se exila e tranca-se em sua consciência orgulhosa, pretensamente pura, e por isso mesmo charlatã”<sup>322</sup>.

Entretanto, a sua nova descoberta teve como uma de suas principais implicações um enorme abismo cavado entre a realidade da subjetividade, do “eu pensante”, e o resto do mundo, a “*res extensa*”. O sujeito passa a ser entendido como substância autônoma, e tudo que não for essa realidade será tomado como seu oposto, como “objeto”, passível de ser apreendido e representado. Está definida aí a oposição entre sujeito e objeto.

Mas a questão de grande dificuldade que Descartes se depara é então como fazer o “retorno” para o mundo, como sair do isolamento que ele próprio criou em sua “ilha metafísica”. Em outras palavras, se o “eu” era uma verdade imediata e inquestionada, o que garantiria que o conhecimento das “coisas” do mundo também fosse certo e indubitável? Como ultrapassar a barreira entre a “coisa pensante” e chegar até a “coisa extensa” e dela proferir juízos certos? Como o interior atinge o exterior?

O filósofo percebe que os caminhos que estava trilhando eram novos e sinuosos, e as dificuldades que enfrentava eram enormes<sup>323</sup>. É então enredado nesse profundo terreno movediço de suas meditações, no iminente risco de perder o fundamento sob seus pés e afundar apenas em si mesmo, que Descartes coloca, como parte fundamental do seu sistema metafísico, para em última instância garantir a validade do conhecimento acerca do mundo exterior, a ideia do divino<sup>324</sup>. Deus, ser infinitamente perfeito e bondoso, criador de todas as coisas, pela sua grande misericórdia, não faria com que o homem se enganasse em relação à verdade. Deus é então o fundamento, a verdade que garante ao sujeito o alcance da verdade

---

<sup>322</sup> NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, § 1, pg.46.

<sup>323</sup> Cf. DESCARTES. *Meditações. (meditação quinta: da essência das coisas materiais; e, novamente, de Deus, que ele existe)*. Pg.123.

<sup>324</sup>Cf. Id., *Ibid.*, (meditação quarta: do verdadeiro e do falso). Pg.116.

acerca do mundo, doando-lhe uma faculdade perfeita<sup>325</sup>, que apenas precisaria ser bem utilizada e seguir um caminho correto. No seu dizer:

reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão só conhecimento do verdadeiro Deus, [...] e agora que o conheço tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a infinitude de coisas, não somente das que existem nele mas também das que pertencem à natureza corpórea<sup>326</sup>

Deste modo, no sistema filosófico cartesiano Deus aparece como uma engenhosa solução para o “problema da ponte”; uma metafísica pavimentação que garante uma passagem segura para se atravessar o fosso estabelecido entre sujeito e objeto, que se configura na base da modernidade.

Mas apesar de o “sujeito” aparecer aqui como ponto central da “construção” do conhecimento, ainda vemos certo “realismo”, uma vez que se acredita poder descrever e acessar o mundo tal qual ele supostamente é. No início da modernidade há então uma crença de que a mente do homem possa ser o “espelho do mundo”, que pode ser acessado e descrito fielmente pelo sujeito que conhece. O conhecimento é então uma representação que o sujeito pensante faz ou tem de um determinado objeto, e que pode corresponder ao que o objeto é.

Mas esse paradigma paulatinamente vai sofrendo grandes abalos. A ousadia de Descartes colocara a filosofia num caminho sem volta: fundando o mundo no sujeito, ele preparou o caminho necessário para o estabelecimento de uma verdade cujo critério será, em última instância, o próprio homem, e não uma verdade dada, existente por si mesma e independente. Aos poucos, trilhando o caminho da oposição sujeito *versus* objeto, os modernos vão se dando conta de que não podem conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas como elas se apresentam ao sujeito.

No limiar da modernidade conclui-se junto a Kant que a “coisa em si” é incognoscível, uma realidade totalmente vazia de sentido. O que se impõe é que toda realidade possível já se faz ou precisa se fazer a partir da estrutura do sujeito, e que o real é de certa forma fruto de sua construção ou projeção. Sendo todo conhecimento construído pela forma *a priori* do espírito e pela matéria dada pela experiência sensível, pergunta-se: como conhecer então Deus se ele não pode preencher a segunda exigência, ou seja, se não temos experiência sensível dele? Estando obstruída essa possibilidade de acessar a “coisa em si”

---

<sup>325</sup>Cf. Id., Ibid., Pg.116.

<sup>326</sup> Id., Ibid., (*meditação quinta: da essência das coisas materiais; e, novamente, de Deus, que ele existe*). Pg.128.

devido ao condicionamento do nosso conhecimento à experiência, fica vetado ao homem, em última instância, afirmar ou negar de forma absoluta a existência dessa realidade independente, ela fica relegada a mera possibilidade.

Apesar do intuito kantiano ser uma reformulação radical da metafísica para torná-la uma ciência de respeito e assim salvaguardá-la, explicitando que os seus limites devem ser muito bem estabelecidos mediante uma crítica da razão auto direcionada a si mesma, o efeito acaba sendo também bastante destrutivo. Isso de modo que somos levados a nos questionar se, em última instância, as consequências do pensamento kantiano estão ligados a uma salvação ou encaminham a metafísica a sua destruição. Nietzsche nesse ponto é categórico: “a consequência da doutrina kantiana é o fim da metafísica como ciência”<sup>327</sup>, não há como salvá-la.

Destacando os efeitos avassaladores do criticismo kantiano, mesmo a despeito das intenções contrárias do pensador, Nietzsche mostra como a ideia de Deus acaba tornando-se uma coisa inócua, mesmo existindo ainda enquanto possibilidade. Num aforismo, intitulado “mundo metafísico”, ele diz:

é verdade que poderia existir um mundo metafísico, dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta [...], resta ainda aquela possibilidade, mas com ela não podemos fazer mais nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água<sup>328</sup>

É justamente a partir do século XIX que os efeitos do criticismo kantiano podem ser vistos com maior clareza nos seus desdobramentos. Para tomar um exemplo emblemático, podemos citar o pensador Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Praticamente inaugurando o uso do termo “niilismo” no plano filosófico<sup>329</sup>, Jacobi se insurge contra o idealismo alemão acusando-o de anular a possibilidade de se chegar a Deus pela via especulativa. O termo niilismo aqui é utilizado enquanto acusação para expressar o necessário ponto de chegada a que levará o pensamento idealista, que é o ateísmo. Isso ocorreria, segundo ele, pelo modo

<sup>327</sup> NIETZSCHE, *Ksa VII*, 19 (51) apud: ARALDI, *Niilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, pg. 224.

<sup>328</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano* § 9, pg.19.

<sup>329</sup> Cf. VOLPI, *O Niilismo* pg.18.

que se pensa Deus na reflexão idealista, fazendo-o objeto de argumentação, de um saber discursivo, dialético e racional, levando a uma destruição do fundamento último do mundo<sup>330</sup>.

O que estava a acontecer no pensamento filosófico moderno era a iminente aniquilação do verdadeiro ser, a anulação da ideia de Deus. Uma das consequências trazidas pelo criticismo kantiano teria sido tornar a “coisa em si” incognoscível, estabelecendo uma rigorosa proibição de se ir além do âmbito da experiência, impossibilitando o homem afirmar a existência de Deus. Deste modo, aquilo que Descartes havia ousado fazer na fundação da filosofia moderna com a “dúvida metódica” – deixar Deus de lado só por um instante –, acabou por se tornar o próprio desfecho do pensamento moderno, tornando-se agora uma realidade mediante o criticismo que acabaria por prescindir da verdade absoluta, impossibilitando o conhecimento da “coisa em si”, de Deus enquanto fundamento.

Esses apontamentos, apesar de breves, talvez tenham cumprido seu papel de nos trazer uma compreensão de como a ideia de uma verdade absoluta, de um Deus perfeito e oculto, separado da criação, aos poucos vai perdendo força e se torna um ideal inatingível pela razão. No limiar da modernidade, o homem se vê abandonado a sua própria sorte num universo desconhecido e infinito, sem uma finalidade clara, sem um sentido definitivo e ainda assombrado pelo crepúsculo do Deus cristão. Os questionamentos em torno do sentido e do valor da existência ganham um teor cada vez mais grave à medida que a verdade absoluta se mostra cada vez mais inatingível e completa seu crepúsculo no horizonte.

Mas o que aconteceu propriamente aí? Como uma interpretação de mundo – platônico-cristã – que forneceu sentido e valor poderia encaminhar-se progressivamente para o seu oposto: a total falta de sentido e valor da existência pelo decaimento do fundamento, da verdade? O que propriamente impulsionou esse processo?

Para Nietzsche, entender esse processo exige que tenhamos em vista sua prévia preparação pela interpretação moral do mundo. Tal interpretação, que estabeleceu a verdade como “bem em si”, exige honestidade para com esse valor superior, que deve ser buscado incansavelmente e exige todos os sacrifícios. Além do mais, tal interpretação condicionou o valor e o sentido da vida à existência de uma verdade absoluta. Ou seja, o mundo só possuía valor e sentido porque havia uma verdade, um fundamento transcendente. Deste modo, a vontade de verdade que estabeleceu a verdade como sentido superior, como aquilo que orienta

---

<sup>330</sup>Cf. Id., Ibid., pg.18.

e justifica a vida, atuando no campo da ciência moderna e da filosofia, acaba por pagar o alto preço de desvalorizar os valores, desgastando a visão de mundo e o sentido instituído por ela própria.

Podemos então dizer que foi o valor da veracidade, um dos frutos da interpretação moral platônico-cristã, sendo cada vez mais radicalizado ao seu limite de força e rigor, que fez com que ao longo do processo histórico fossem “ofertadas e abatidas uma crença após a outra em seu altar”<sup>331</sup>, até que posteriormente a maior delas, o próprio Deus cristão, fosse mergulhado na completa escuridão do ceticismo, anunciando-se a sua morte. Quando Nietzsche se pergunta o que teria levado à morte do Deus cristão, se refere justamente ao processo histórico de decaimento de todo sentido e valor até então atribuído à existência – embora essa relação não tenha sido percebida explicitamente pela sua época. Em *Genealogia da Moral* ele lança o problema e em seguida esclarece-o: “o *que venceu* verdadeiramente o Deus cristão? [...] A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, sublimado em consciência científica”<sup>332</sup>. Vem então à tona “a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que durou dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus”<sup>333</sup>.

Em outros termos, podemos dizer que a marcha histórica do niilismo – que vai se manifestando na modernidade enquanto desgaste da tradição e se encaminha para as suas próximas metamorfoses, para suas novas configurações –, é impulsionado justamente por essa sede de veracidade, pela vontade de buscar a verdade, o estável, o imutável, o uno, o fundamento. Na interpretação nietzschiana do niilismo enquanto um problema ligado ao valor, e por isso mesmo à interpretação moral da existência, é a própria vontade de verdade que leva ao necessário desmoronamento do mundo ideal, à morte de Deus.

Conforme assevera o filósofo, teria sido justamente essa vontade de verdade, sublimada em consciência científica, que aos poucos foi desconstruindo uma antiga maneira de conceber o mundo e o homem, promovendo gradativamente a desvalorização dos valores superiores que serviram de lentes protetoras para que o olho humano não visse a ofuscante e aterradora realidade da vida e o nada que a envolve, seu caráter de finitude, inconstância, de devir.

---

<sup>331</sup> NIETZSCHE, *Gaia Ciência*, § 344, pg.236.

<sup>332</sup> Id., *Genealogia da Moral* III § 27, pg.147.

<sup>333</sup> Id., *Ibid.*, III § 27, pg.147.

Quando Nietzsche se refere ao processo de “sublimação da vontade de verdade em consciência científica”, acena que a busca da verdade no terreno da ciência se dá mediante uma tentativa progressiva de “purificação” da verdade, de “aperfeiçoamento” do conhecimento, de modo que este esteja cada vez mais desprendido de seus elementos metafísicos. A ciência moderna, na sua busca de compreender o funcionamento do real, o fará cada vez mais tentando esquivar-se das explicações metafísicas, que trariam elementos “impuros” que impregnariam o conhecimento. Deste modo, o ideal da ciência moderna de certa forma direciona-se para esse processo de “decantação do conhecimento”, de modo que através de um método paciente e laborioso, os detritos metafísicos possam separar-se da verdade e serem depositados no fundo, no lugar esquecido.

Tendo em vista que o próprio Nietzsche se insere nesse processo, podemos encontrar essa “asepsia metafísica” de forma mais evidente a partir da segunda fase de sua obra, quando ele, abandonando suas antigas influências, a grande esperança de uma reforma da cultura alemã espelhada no helenismo e impondo a si mesmo uma “dieta filológica” e de “*pathos* artístico”, promove uma mudança radical em seu pensamento. O mesmo filósofo que em *O nascimento da tragédia* fizera duras críticas ao espírito científico nascido com o socratismo, que encontra seu apogeu e decadência na modernidade, irá aproximar-se das ciências naturais fazendo grandes elogios ao procedimento e o método científico justamente pelo distanciamento metafísico que este opera, eliminando progressivamente “os resíduos de interpretações alegóricas e místicas da natureza”<sup>334</sup>. Deste modo, a ciência moderna e seu rigor metódico, embora seja também alvo de grandes críticas do filósofo, constituem-se como um grande instrumento na sua tentativa de efetuar severas críticas à religião, a moral e a metafísica, que concebem a existência de “coisas em si” apartadas do devir e um sentido superior à existência.

A partir da obra *Humano, demasiado humano*, lançando mão do seu “filosofar histórico”<sup>335</sup>, um método rigoroso e avesso às explicações metafísicas para os fenômenos humanos, concebido como indiferenciado da ciência natural<sup>336</sup>, Nietzsche pretende fazer um “movimento para trás e recuar alguns degraus”<sup>337</sup>, buscando, através de um enorme esforço de reflexão, superar a metafísica ao compreender as justificações históricas e psicológicas que deram origem aos “erros fundamentais” a partir dos quais a humanidade se desenvolveu e que

---

<sup>334</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano* § 8, pg.19.

<sup>335</sup> Id., Ibid., § 1, pg.15.

<sup>336</sup> Cf. Id., Ibid., § 1, pg.15.

<sup>337</sup> Id., Ibid., § 20, pg.29.

passaram a vigorar de maneira insuspeita<sup>338</sup>. Para Nietzsche, o filosofar a partir do “método científico” teria o grande mérito de possibilitar, através de uma atividade fria e laboriosa, uma análise e desmascaramento das grandiloquências do espírito humano, ensinando-lhe um pouco mais da “virtude da modéstia”<sup>339</sup>; por meio dele se identifica e expõe como as concepções tradicionais são baseadas em erros da razão, são apenas coisas humanas, mantendo-se sempre uma “desconfiança em relação a toda espécie de explicação metafísica”<sup>340</sup>.

Porém, para não incorreremos o risco de confundir a investigação nietzschiana ou reduzi-la as ciências naturais propriamente ditas, devemos ter em vista que quando o filósofo se refere a uma postura científica, parece querer indicar um tipo de investigação crítica desligada da metafísica, e que não deve ser confundido com o positivismo científico, enquanto prescrição para ater-se apenas ao “dado”<sup>341</sup>, ao que pode ser verificado empiricamente. Conforme nos diz Fink:

para Nietzsche, ciência significa essencialmente crítica; porém, ele tem em vista a crítica da filosofia, da religião, da arte, da moral tradicionais; ciência para ele significa, portanto, não a exploração de um setor do real, mas sim a comprovação do caráter ilusório daquelas condutas humanas<sup>342</sup>.

O “espírito livre”, tipo de homem superior que é figurado nessa obra, é justamente aquele que possui a capacidade de ter essa atitude crítica e de emancipar-se da tradição, construindo seus próprios caminhos – “é chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, com base nas opiniões que predominam em seu tempo, [...] ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra”<sup>343</sup>. Mas é livre não por viver segundo o conhecimento científico, mas sim “à medida que utiliza a ciência como meio para se libertar da grande servidão humana em relação aos ideais, para escapar da tutela da religião, da metafísica e da moral”<sup>344</sup>. E essa liberdade se daria justamente mediante uma identificação e crítica dos erros tomados como “artigos de fé”, que não seriam percebidos enquanto tais, vistos como verdades incontestes.

Deste modo, através do filosofar histórico o espírito livre implodiria a metafísica, acelerando o processo de desvalorização dos valores, ao evidenciar como não existe um caráter eterno do ser humano, uma constante no devir, mas que, ao contrário, o homem é algo

<sup>338</sup>Cf. Id., Ibid., § 20, pg.29.

<sup>339</sup> Id., Ibid., § 2, pg.16.

<sup>340</sup> Id., *Humano, demasiado humano* § 17, pg.27.

<sup>341</sup> ARALDI, *Nihilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, pg. 227.

<sup>342</sup> FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Pg. 75.

<sup>343</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano* § 225, pg.144.

<sup>344</sup> FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Pg.55.

que veio a ser, e a sua faculdade de cognição seria fruto de um longo processo, bem como as necessidades metafísicas presentes nele. Noções como “sujeito”, “substância”, “causalidade”, “livre arbítrio”, bem como os postulados da lógica e a linguagem, seriam decorrentes de simplificações, generalizações e erros de raciocínio. Erros que foram fundamentais ao desenvolvimento humano, mas que já não poderiam ser tomados como critérios infalíveis para se compreender e descrever o real, como pretendia a metafísica. Tais erros tornam-se inaceitáveis e a intransigência da crítica para com eles atinge seu ápice. É preciso, portanto, identificar os erros e expô-los, contar sua história, bem como a história dos sentimentos morais; é preciso levar a sério e “extrair as últimas consequências da tese que o homem moral não estaria mais próximo do mundo metafísico que o homem físico”<sup>345</sup>.

Para Nietzsche, a metafísica chega a um ponto de desgaste tão grande que passa ser vista como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem. Assumindo a tarefa de criticar impiedosamente a metafísica, o espírito livre é aquele que tem coragem de por a prova todas as convicções e preconceitos a partir dos quais o homem erige a vida, mostrando seu desprendimento para com eles. Muito embora saiba que o resultado desse processo acabará por trazer graves consequências para o próprio homem, afirma que é preciso manter-se firme e segui-lo até o final, não poupando nada e revirando o terreno até o fim<sup>346</sup>, ou seja, é preciso ter a coragem de vivenciar o niilismo em toda a sua profundidade, desvalorizar os valores até a sua completa exaustão.

O que ocorre aí, portanto, é que o pensamento científico, rebento da metafísica – uma vez que a vontade de verdade que move a ciência é a mesma da metafísica – aos poucos se volta contra ela e acusa-a de construir ídolos inconsistentes. Ao mesmo tempo, o niilismo vai se descortinando na medida em que a ciência – em seus mais diversos campos fragmentados, como a astronomia, a biologia, a filosofia, entre outros – desenvolve sua atividade pretendendo isentar-se de uma metafísica altaneira, e até mesmo enfrentá-la, fazendo decair, direta ou indiretamente por meio de sua atividade, os valores e o sentido da existência.

Para Nietzsche, aos poucos, mediante a laboriosa atividade do “homem da ciência”, descortina-se como o homem foi se constituindo e introduziu erroneamente as suas concepções fundamentais no mundo, como se fossem coisas existentes por si mesmas. As verdades tradicionais vão ruindo uma a uma, de modo que o edifício da tradição está

---

<sup>345</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano* § 38, pg.44.

<sup>346</sup> Id., *Ibid.*, § 47, pg.64.

desmoronando. Tarde, bem tarde, após um longo extravio de vaidade e insensatez, o homem começa a cair em si e percebe como as suas necessidades metafísicas não eram inatas, mas foram incorporadas. E a própria busca da verdade, a busca por um fundamento supra-sensível para o mundo foi uma delas. O objetivo desse pensamento que procura cada vez mais se radicalizar é “servir à sua época de espelho e auto-consciência”<sup>347</sup>.

Mas aonde desembocará esse ceticismo extremado do pensamento nietzschiano, que assume para si a tarefa de acelerar violentamente o processo de desvalorização dos valores? Se em sua juventude, junto a *O nascimento da tragédia*, a arte protege a vida da vontade de verdade ilimitada como se fosse o forte e imponente escudo de Aquiles, protegendo-a da aterradora realidade da existência e transfigurando-a em beleza e sedução, para onde levará um pensamento que segue a via rigorosa da ciência e do “ceticismo”?

A busca implacável da vontade de verdade, atuando no espírito livre que critica a moral, a religião e a metafísica “por moralidade”<sup>348</sup>, chegará, por hora, a lugar nenhum, ao “nada”, desembocará numa forma extrema de niilismo<sup>349</sup>, na completa negação e descrença: constata “o fato de não haver nenhuma verdade, nenhuma constituição absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa em si’”<sup>350</sup>; “toda crença, todo tomar por verdadeiro é necessariamente falso”<sup>351</sup>.

Deste modo, o espírito livre que se dedica à ciência não consegue atingir mais nenhuma “verdade” propriamente dita; ele paulatinamente vai vencendo e expondo os erros e ilusões do conhecimento, se liberta delas abrindo para si um horizonte infinito, mas ao mesmo tempo vazio de sentido<sup>352</sup>. Ele agora está tomado pela consciência de que “toda a vida humana está embebida na inverdade”<sup>353</sup>, tudo não passa de erro, ilusão e auto engano. E esse assombroso esvaziamento se encaminha para o seu momento crítico quando ele passa a desconfiar e se dá conta que, em última instância, a ciência, grande aliada no seu combate aos preconceitos morais e metafísicos, não se opõe radicalmente à metafísica, pois ambas ainda são fundamentadas na moral, pois tomam a verdade como bem em si, como valor superior. Sendo expressão da lógica da decadência, por ser também movida pela vontade de verdade, a ciência não consegue escapar dela e fundamentar novos valores. Paradoxalmente, o “espírito

<sup>347</sup> Id., Ibid., § 38, pg.45.

<sup>348</sup> Id., *Aurora*, Prólogo § 4, pg.13.

<sup>349</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9 (35), pg.290.

<sup>350</sup> Id., Ibid., 9 (35), pg.290.

<sup>351</sup> Id., Ibid., 9 (41), pg.292.

<sup>352</sup> Id., *Humano, demasiado humano* § 3, pg.17.

<sup>353</sup> Id., Ibid., § 34 ,pg.39.

livre” dar-se conta que criticou todas as verdades e erros estabelecidos pela tradição também “em nome da verdade”. Tomado pelo “*pathos* da verdade”, pelo desejo de não se enganar e de esquivar-se dos erros, agiu intelectualmente movido pela probidade, decoro e rigor que a busca da verdade exige.

No fim, a vontade de verdade levada ao seu extremo acaba por desertificar a vida, fazendo desaparecer todas as sombras e oásis da ilusão. O caminho seguido leva Nietzsche ao deserto mais impiedoso, ao niilismo mais extremo, onde salta aos olhos a completa falta de sentido da existência e a impossibilidade de se estabelecer um ponto seguro, uma “verdade absoluta”<sup>354</sup>. O relativismo e o ceticismo ganham tamanha força que tudo não passa de erro, mentira, engano. O próprio Deus, a mais divina de todas as verdades, o fundamento do mundo e conhecimento, se mostra, às exigências rigorosas da vontade de verdade, como a mais longa de todas as mentiras. Derradeiramente, mediante uma implacável caminhada do esclarecimento, a metafísica se encontra então tão enfraquecida e desgastada que Nietzsche irá tomar como tarefa necessária da filosofia anunciar a “Morte de Deus”, anunciar o decaimento de todo pressuposto transcendente que oriente o mundo e fundamente a existência, para que novos caminhos possam ser trilhados para além das sendas negadoras do niilismo.

## 2.2 A sentença “Deus está morto”

Conforme buscamos esclarecer até aqui junto aos conceitos vontade de verdade e niilismo, o pensamento de Nietzsche se esforça em explicitar a grande dependência que a civilização ocidental teve com o valor supremo da verdade e como este ideal passou por uma progressiva degeneração devido a uma lógica interna que encaminhou a tradição ao seu esgotamento. Esse processo e momento de grande falência, de desorientação, o filósofo busca sintetizar e expressar através da sentença “Deus está morto”.

O acontecimento da morte de Deus é fundamental no pensamento de Nietzsche, sendo objeto de profunda reflexão. Trata-se de um momento chave do niilismo, pois aí se dá propriamente a tomada de consciência, a experiência decisiva de que o fundamento metafísico do mundo perdeu força e já não vigora mais. A vontade de verdade finalmente se dá conta de que a sua busca pelo Ser, pelo fundamento último do real não passou de um longo engano; ela mesma fez decair todo ser imaterial, espiritual que dava forma, sustentação e cognoscibilidade

---

<sup>354</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano* § 1, pg.15.

ao mundo e a existência humana; as categorias utilizadas para dar sentido à existência, fim, unidade e verdade, não podem mais ser aplicadas ao mundo como coisas em si mesmas. A partir desse grande evento Nietzsche problematiza criticamente o passado, o presente e acena para as possibilidades do futuro da humanidade, que tem aí a oportunidade de um novo começo ou o aprofundamento completo na decadência, nas últimas formas do niilismo.

## Ω

Na obra nietzschiana, de maneira explícita, o anúncio da morte de Deus aparece pela primeira vez em *Gaia ciência*, e reaparece pouco depois em *Assim falou Zaratustra*, obras nas quais o filósofo já assevera o niilismo como problema catastrófico do Ocidente. Por sua vez, Zaratustra e o homem louco, personagens de destaque nesses escritos, são os únicos que possuem ciência da morte de Deus<sup>355</sup>, ou seja, são os únicos que possuem conhecimento de causa do maior evento ocorrido na modernidade e das suas grandes implicações. Ao mesmo tempo, são também os seus pretensos anunciadores.

Coincidentemente, em seus discursos, tanto Zaratustra quanto o homem louco não dizem “Deus não existe”, mas sim “Deus está morto”<sup>356</sup>. Com isso Nietzsche parece querer marcar uma diferença de compreensão em relação a qualquer ateísmo simplório que, apesar de negar a existência de um ser superior, não entende o real significado e as profundas implicações disso que professam, pois “com um simples não a um simples pensamento consideram resolvido o que na realidade é um acontecimento cósmico”<sup>357</sup>. Afirmar a sua morte, ao contrário, implica em dizer que enquanto valor tal ideia vigorou durante muito tempo, mas perdeu tamanha força e vitalidade a ponto da vida não poder mais ser orientada absolutamente sob a égide de um mundo ideal. Portanto, para o filósofo, anunciar a morte de Deus tem como intenção anunciar que a metafísica, o platonismo, chegou ao seu fim.

Curiosamente, algo mais coincide no discurso dos dois: ao anunciar essa morte, eles o fazem a partir de uma referência ao grande astro, o sol. De um lado, Zaratustra se vê diante do mergulho dessa grande estrela na completa escuridão, que deixa atrás de si um aterrador crepúsculo de cores cadavéricas: “Recentemente caminhava eu, sombrio, por um crepúsculo pálido como um cadáver – sombrio e rígido, com os lábios cerrados. Não apenas *um* sol havia

---

<sup>355</sup> Cf. CORDEIRO, *O crepúsculo dos deuses e a alvorada do nada: o advento da morte de Deus no pensamento de Nietzsche*. Pg. 179.

<sup>356</sup> Cf. JASPERS, *Introdução à filosofia de Nietzsche*, pg.339.

<sup>357</sup> TURCKE, *O louco: Nietzsche e mania da razão*, pg.29.

declinado para mim”<sup>358</sup>. Por sua vez, o homem louco anuncia que o sol havia perdido a sua força atrativa, a sua gravidade, o que fez desprender, desatrelar aquilo que até então era regido e protegido por sua força: a terra, que o orbitava harmoniosamente e por ele era iluminado. No seu dizer: “que fizemos nós ao desatrelar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para longe de todos os sóis?”<sup>359</sup>

Devemos ter em vista que essa referência de Nietzsche ao sol para tratar da morte de Deus não é feita fortuitamente, mas procura nos remeter diretamente ao platonismo e a noção de verdade metafísica enquanto doadora de sentido e valor à existência. Platão tomou o Sol como uma metáfora para explicar a ideia do sumo bem, que fornece inteligibilidade e fundamento ao mundo. Assim como no mundo sensível o sol é a fonte da luz que possibilita aos olhos do homem ver com clareza e nitidez as coisas sensíveis<sup>360</sup>, por sua vez, no domínio supra-sensível, é a ideia do Bem que possibilita ao intelecto humano participar do mundo inteligível, pois transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder<sup>361</sup>. Ideia essa que se desdobra também no cristianismo com a identificação do sumo bem com Deus. Portanto, para Platão e a tradição que se ergueu a partir dele, o centro de gravidade da vida situa-se no domínio supra-sensível, pois é ele quem fornece valor e inteligibilidade ao mundo – sentido e valor orbitam a esfera supra-sensível.

E o que significaria Nietzsche pôr em destaque o distanciamento e o desaparecimento desse grande astro, que garantia consistência a um movimento harmonioso que se dava em torno dele e ao mesmo tempo fornecia uma orientação segura à vida? Aí está uma grande metáfora para se falar da perda de sentido da existência devido a perda de seu fundamento metafísico. Tendo a vontade de verdade tornado o acesso a um domínio metafísico uma profunda incerteza, ou seja, tendo ela desatrelado a terra do seu sol, a partir daí a vida humana passa a vagar errantemente sem um ponto fixo que delimite sua órbita ou ilumine sua caminhada. Portanto, a referência que Nietzsche faz ao sol – tão marcante no pensamento platônico – para falar da morte de Deus traz a tona justamente a perda de vigor das ideias metafísicas, que constituíam o mundo verdadeiro, do qual a mundo físico era tomado como mera imagem imperfeita, um simulacro sem valor. A morte de Deus representa então o último estágio do desenvolvimento do platonismo, o seu crepúsculo.

---

<sup>358</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Da visão e do enigma § 1, pg.148.

<sup>359</sup> Id., *Gaia Ciência* § 125, pg.148.

<sup>360</sup> Cf. PLATÃO, *A República*, 508d.

<sup>361</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 508e.

Por conseguinte, quando Nietzsche põe na boca do Zarathustra e do homem louco o anúncio de um crepúsculo definitivo e o desatrelamento da terra em relação ao sol, quer anunciar que uma profunda escuridão advém desses eventos, como se a partir dali escurecesse eternamente, e se posto não apenas um sol, mas todos os sóis possíveis, pois aquilo que garantia o acesso ao domínio metafísico declinou definitivamente. Seu esforço aí é justamente buscar explicitar que o fundamento do mundo e do conhecimento, ou seja, a noção de verdade metafísica, bem como as noções de finalidade e unidade, através das quais o homem atribuiu valor ao mundo, haviam perdido sua razão de ser, não podiam mais existir incólumes perante uma veracidade implacável que visa desmascarar qualquer erro, autoengano ou ilusão que a vida venha a se travestir para não sucumbir diante do sem sentido da existência.

Deus então passa a ser visto como a mais longa de todas as mentiras, e tudo que o homem acreditou até hoje como sendo atributos existentes do mundo não passaram de um antropomorfismo<sup>362</sup>. Não há verdade, justiça, bem e belo como coisas existentes em si mesmas; não há um domínio supra-sensível, não há um Ser eterno e imutável, “não há substâncias que duram eternamente”<sup>363</sup>. Tudo isso foi criado e projetado pelo homem, que em seus anseios foi tomado pela vertigem de um mundo metafísico, mas agora se dá conta de que tudo diz respeito apenas a si próprio, as suas necessidades – o conhecimento e a busca pela verdade finalmente se incluíram, como “necessidade entre as necessidades”<sup>364</sup>, se mostraram como ilusões necessárias à vida, mas que não possuem objetividade em si mesmas. O homem se dá conta de que tudo é fruto de sua ingenuidade hiperbólica: o colocar-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas<sup>365</sup>.

Deste modo, Deus está morto porque a vontade de verdade finalmente conclui inflexivelmente que todos os juízos proferidos não passam de erros, e que há uma grande e silenciosa indiferença do mundo para com o homem, estando ele totalmente a parte de todos os seus juízos estéticos e morais<sup>366</sup> – agora salta aos olhos que o mundo não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem<sup>367</sup>. A natureza não parece mais ser a “prova da bondade e proteção divina, assim como a história não parece também ser a glória de uma razão divina, ou permanente

---

<sup>362</sup>Cf. NIETZSCHE, *Gaia Ciência* § 109, pg.136.

<sup>363</sup> Id., *Ibid.*, § 109, pg.136.

<sup>364</sup> Id., *Ibid.*, § 110, pg.137.

<sup>365</sup> Cf. Id., *Vontade de poder* § 12.2, pg.33.

<sup>366</sup>Cf. Id., *Gaia ciência.*, § 109, pg.136.

<sup>367</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 109, pg.136.

testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções últimas”<sup>368</sup>, na qual o homem possa ser submergido e acolhido. Parece não haver mais um propósito velado que comanda o vir a ser, nem mesmo um acaso, pois apenas em relação a um mundo de propósitos teria sentido falar em acaso<sup>369</sup> – com o “devir nada é alcançado”<sup>370</sup>, não há uma finalidade efetiva, seja ela uma “aumento do amor e da harmonia ou aproximação de uma estado de felicidade universal” para o mundo, e nem mesmo há um princípio unificador.

Impulsionado pela vontade de verdade, o homem se dá conta que a noção de totalidade que havia criado – “uma organização em todo acontecimento e sob todo acontecimento, em relação a qual se enchia de admiração e veneração por haver uma suprema forma de governo e domínio”<sup>371</sup>, a noção de unidade que fazia nascer em si um “sentimento profundo de conexão e dependência com um todo infinitamente superior a ele”<sup>372</sup> –, não passa de uma ilusão, criada pelo próprio homem na sua ânsia de fundamento, de sentido, para que ele próprio tenha valor. Junto a isso, se antes o homem era visto como imagem e semelhança de Deus, essa ideia é substituída por uma verdade mais cruel e indigesta: o homem como acaso de uma evolução biológica. E o lugar habitado por ele, antes entendido como centro do *cosmos*, agora não passa de mais um astro suspenso e errante, vagando pelo infinito vazio do universo escuro, frio e silencioso.

Enfim, a morte de Deus significa para o homem a tomada de consciência de que as categorias com as quais durante tanto tempo atribuiu valor ao mundo foram retiradas, são apenas projeções inalcançáveis; “compreendeu que nem com o conceito ‘fim’, nem com o conceito ‘unidade’ nem com o conceito ‘verdade’ se pode interpretar o caráter global da existência”<sup>373</sup>.

E se o homem continua a acreditar nesses erros, ou postulá-los é porque simplesmente ainda não se deu conta que Deus morreu, vivendo apenas sob a égide de sua sombra, que obscurece a sua vista<sup>374</sup>. Conforme “profetiza” Nietzsche em relação ao niilismo, tal como Buda que mesmo depois de morto ainda teve a sua sombra imensa e terrível

<sup>368</sup> Id., *Genealogia da Moral* III § 27, pg.147.

<sup>369</sup> Id., *Gaia Ciência* § 109, pg.137.

<sup>370</sup> Id., *Vontade de Poder* §12.2, pg.33.

<sup>371</sup> Id. Ibid. §12.2, pg.33.

<sup>372</sup> Id., Ibid., §12.2. pg.33

<sup>373</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(99), pg.37.

<sup>374</sup> Cf. Id., *Gaia Ciência* § 109, pg.136.

mostrada numa caverna durante séculos, o espectro de Deus ainda perdurará por muito tempo em meio a essa paradoxal falta e tomada de consciência desse evento epocal<sup>375</sup>.

Trata-se, portanto, de um acontecimento ímpar, sem igual na história da humanidade, e que repercute em todas as instâncias da vida fazendo agravar uma crise. O anúncio da morte de Deus tende a aprofundar ainda mais a gravidade da situação do homem moderno e colocá-lo face a face com o abismo do nada. Progressivamente, o homem experimentará de maneira avassaladora um sentimento de perda de sentido e valor da existência que levará o espírito a uma tensão altíssima.

Mas ao mesmo tempo, por ser o niilismo um fenômeno ambíguo<sup>376</sup>, podendo significar tanto um sinal de força como de fraqueza, tal crise pode tanto ser uma predeterminação para a grandeza como para o apequenmento<sup>377</sup>. Para Nietzsche, a morte de Deus enquanto anúncio de uma “catástrofe desenfreada”<sup>378</sup> é ao mesmo tempo o fim e também constitui o começo de uma longa história ainda por vir. É o que o filósofo procura mostrar quando assevera “profeticamente” a força do que está por vir: “o que narro é a história dos próximos 200 anos. Descrevo o que está por vir, o que não pode se dar de outra forma: a ascensão do niilismo”<sup>379</sup>.

O fenômeno da morte de Deus é um fato com o qual o homem moderno precisa se debater inevitavelmente. Mas, constatando-se que Deus é um supremo valor ilusório, a partir do qual não se pode mais conceber uma interpretação superior da existência, quais consequências advém daí? Para onde arrasta essa torrente niilista, que se manifesta em descrença, em uma pretensa negação dos valores metafísicos?

Essa preocupação é apresentada por Nietzsche na série de questionamentos feitos pelo homem louco que, depois de anunciar a morte de Deus e explicitar a culpa coletiva nesse assassinato, se detém em pensar as suas consequências para a humanidade. No seu dizer: “Para onde vamos nós? Não caímos continuamente? Para trás, para frente, para os lados, para todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos com que através de em um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo?”<sup>380</sup>

<sup>375</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 108, pg.135.

<sup>376</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9(35) pg.289.

<sup>377</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 9 (186), pg.372.

<sup>378</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(411), pg.174.

<sup>379</sup> Id., *Ibid.*, 11(411), pg.174.

<sup>380</sup> Id., *Gaia Ciência* § 125, pg.148.

Para Nietzsche, é justamente a partir desse vazio de sentido deixado pela morte de Deus que se inserem, no contexto do niilismo moderno, como tentativas de substituição da interpretação platônico-cristã do mundo, tanto a ciência quanto a metafísica moderna<sup>381</sup>.

Como consequência, podemos dizer que a morte de Deus faz com que o niilismo assuma novos aspectos, sofra algumas “metamorfozes”, que se dão pela incapacidade do homem moderno entender o real significado dessa morte e levá-la até as últimas consequências. Nesse contexto, a vontade de verdade, atuando na filosofia e na ciência, apesar de negar veementemente a metafísica e a ideia de Deus, toma ainda a verdade como resto de ideal, mantendo ainda acesa secretamente uma centelha tomada de um fogo milenar acendido pelo platonismo<sup>382</sup>, não se desvencilhando, portanto, da necessidade de um fundamento ou de um sentido último para o real. É esse um dos motivos que, segundo o filósofo, fará o niilismo vigorar ainda por algumas centenas de séculos a frente, fazendo o homem ficar preso no olho desse furacão sem conseguir escapar de sua força avassaladora.

Uma das metamorfoses sofridas pelo niilismo se dá quando no lugar de Deus são colocados outros ídolos, como o progresso, ciência, e principalmente o próprio homem, o “sujeito” com sua consciência autônoma, que resguarda ainda um arquétipo metafísico. Essa dissimulação faz com que o niilismo se apresente em uma nova forma, a qual Nietzsche dá o nome de “niilismo incompleto”<sup>383</sup>, pois a nova “solução” dada pela modernidade para o problema da desvalorização dos valores, que é colocar o sujeito como centro do mundo, não consegue escapar e superar a lógica do niilismo, não consegue levá-lo a sua completude, tornando-se, ao contrário, o seu aprofundamento. Por meio do paradigma do sujeito, do “eu”, a metafísica moderna buscaria se furtar a uma experiência radical do vazio, do nada.

Por outro lado, outra metamorfose sofrida pelo niilismo o levará a sua forma mais extrema, na qual se dá uma completa negação do valor da vida e da existência, denominada por Nietzsche “niilismo completo”<sup>384</sup>. Com a morte de Deus, a vontade de verdade se vê frustrada pela ausência de qualquer fundamento para o real. Se no “niilismo incompleto” ainda existe uma tentativa de vincular a existência a alguma justificação ou o algum ideal superior com expectativas de que este venha a garantir um significado válido, tal atitude é rejeitada no niilismo completo, pois aí atua uma consciência crítica aguda que não permite,

<sup>381</sup>Cf. BARBOSA, *Niilismo, transvalorização e redenção na filosofia de Nietzsche*, pg.111.

<sup>382</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, III § 24, pg.139.

<sup>383</sup> Id., *Fragments póstumos 1885-1887*, Vol. VI, 10(42), pg.392.

<sup>384</sup> Id., *Ibid.*, 10(42), pg.392.

devido a exigência da honestidade com a verdade, assumir qualquer forma de ilusão para furta-se ao vazio da existência. Nesse formato do niilismo há, portanto, um conhecimento das dissimulações engendradas pelo homem para superar esse fato, o que o leva a uma paralisia da vontade, que não tem mais força para postular nenhum valor ou sentido. Nessa ciência e nesse estado letárgico, o que se revela de maneira avassaladora é uma radical e vertiginosa experiência do nada, da completa falta de sentido e valor da existência, um “tormento do em vão”, que faz com que o homem condene a vida, tomando-a como um erro, como absurdo, preferindo a morte, o não ser.

Essas duas consequências trazidas pela desvalorização dos valores, ou seja, essas “metamorfoses do niilismo” que estão diretamente relacionadas à vontade de verdade, serão apresentadas nos próximos dois tópicos. São pensadas por Nietzsche como os caminhos a serem necessariamente trilhados pelo homem na senda do niilismo, constituem experiências fulcrais a partir das quais o homem poderá vivenciar até o fundo o sentido dos valores que fundamentaram e orientaram o percurso da civilização para a partir daí, quem sabe, poder “ver por detrás o que era propriamente o valor desses ‘valores’”<sup>385</sup>

### 2.3 Vontade de verdade e “niilismo incompleto”: “sujeito” como novo fundamento

Em *Além do bem e do mal* Nietzsche diz:

mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à “necessidade atomista” que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar outro e mais funesto atomismo [...], o “atomismo da alma” [...]; a alma como algo eterno, indestrutível, indivisível, como *mônada*, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência.<sup>386</sup>

Observando a citação nos indagamos: O que significa “ir mais longe”? Quais seriam essas “necessidades metafísicas” que ainda possuem uma sobrevida em regiões insuspeitas? Ou seja, o que estaria velado, “decantado”, esquecido no fundo, no substrato, que é preciso revirar e trazer à tona, expor à crítica corrosiva? Que resíduo é esse que deve ser eliminado da ciência e de onde provém? Que relações existem aí com o niilismo e a vontade de verdade?

Nesta passagem, Nietzsche nos possibilita entrever toda a envergadura e alcance de sua crítica à tradição metafísica, que não se limita apenas a pensar os problemas da religião

<sup>385</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(411), pg.175.

<sup>386</sup> Id., *Além do bem e do Mal* § 12, pg.18.

cristã, mas busca atingir conjuntamente a ciência moderna, ou seja, um domínio que progressivamente pretende ser um antípoda do pensar de tipo metafísico, mas que em sua constituição ainda traria alguns pressupostos e valores latentes de uma tradição secular.

Buscando elucidar tais questionamentos, podemos tomar como ponto de partida um peculiar aspecto da “morte de Deus”, tal como entende Nietzsche. Conforme assevera o filósofo, esse acontecimento, apesar de possuir uma colossal magnitude, pois “nunca houve ato maior”<sup>387</sup>, é ao mesmo tempo o mais próximo e o mais distante dos homens modernos. É o que está explicitado nas palavras do personagem louco, que após chamar atenção dos homens do mercado para o cheiro exalado pela putrefação divina, diz: “esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens.[...] esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram”<sup>388</sup>.

Para Nietzsche, o homem moderno, apesar de ter protagonizado um grande feito, não teria clareza do que essencialmente aconteceu em seu tempo, permanecendo ainda envolto pela atmosfera de um ar viciado. Isso porque que os novos paradigmas que passam a ocupar progressivamente o lugar dos velhos, mantêm de forma latente a mesma carga metafísica, ou seja, a mesma busca por unidade, identidade, permanência e fundamento; mantêm a mesma busca por um princípio incondicionado irradiador de certezas que garanta uma verdade, um sentido. A vontade de verdade do homem moderno redefiniria um novo apoio firme e confiável para assegurar-se em meio a potente correnteza do devir e da multiplicidade, furtando-se assim à radical experiência do sem fundo, do vazio deixado pela morte de Deus.

Tendo essa problemática em vista, é possível pensar que através do termo “nihilismo incompleto” – uma arma forjada para a “implacável guerra de baionetas” contra uma tradição perigosa que se encontra muito próxima e silenciosa em “regiões insuspeitas” – Nietzsche visa denunciar de que maneira, mesmo com a aparente “superação” da primeira forma do nihilismo – a metafísica platônico-cristã e sua noção de além-mundo – não há necessariamente uma completa ruptura com os valores tradicionais, mas um mascaramento ou atuação insuspeita deles em outros domínios, como ocorre no postulado moderno do “sujeito” como novo fundamento incondicionado. Este aspecto será pensado no presente tópico como uma

---

<sup>387</sup> Id., *Gaia Ciência* § 125, pg.147.

<sup>388</sup> Id., *Ibid.*, § 125, pg.147.

nova forma do niilismo, “incompleto”, explicitando-se a sua relação direta com a vontade de verdade.

## Ω

Como nos mostra o fragmento 125 da obra *Gaia ciência*, ser ateu no século XIX era um sinônimo de esclarecimento. Entretanto, é justamente a esses pretensos “espíritos livres” que se deve dirigir a palavra sobre “o maior dos acontecimentos recentes”<sup>389</sup>, uma vez que os homens que mataram Deus ainda não tinham plena consciência da magnitude desse ato, não haviam levado o niilismo a sua completude. Tais homens, apesar de incrédulos e anti-metafísicos, ainda desconheciam a essência própria do niilismo, neles ainda atuaria a vontade de verdade como “resto de ideal”<sup>390</sup> – “que não tomou consciência de si mesma como problema”<sup>391</sup>, de modo que a necessidade de um “fundamento” e a “fé na verdade ainda permaneceria firme e irredutível”<sup>392</sup>. Justamente por não haver essa completa ruptura e conscientização faz-se necessário “ir mais longe” e declarar uma guerra impiedosa contra os resíduos que continuam a impregnar o pensar filosófico e o fazer da ciência. A estratégia empregada por Nietzsche nessa guerra será justamente solapar o grande fundamento a partir da qual foi erguida toda a racionalidade moderna: o paradigma do sujeito.

Conforme o tópico anterior, vimos que a morte de Deus no pensamento nietzschiano aponta essencialmente para a impossibilidade de qualquer verdade possuir uma sustentação metafísica, de amparar-se num fundamento incondicionado, pois mediante uma implacável veracidade houve o desmoronamento de toda realidade superior, transcendente. Isso significaria propriamente o crepúsculo, o fim de uma longa jornada metafísica que, desde sua aurora, buscou a todo custo um fundamento incondicionado, algo que conferisse unidade ao seio da multiplicidade, permanência em meio ao devir, a verdade em meio à aparência, e situou ilusoriamente o objeto de sua busca numa dimensão superior, perfeita, inteligível, num “mundo verdadeiro”.

Mas de forma insuspeita, na contramão dessa impossibilidade, Nietzsche vê vigorar com cada vez mais força um paradigma entranhado de arquétipos metafísicos, que é o “sujeito” autônomo e autorreferente. Para o filósofo, a modernidade desponta a partir de uma filosofia do “Eu”, de um pensamento introspectivo que procura depurar todos os “resíduos

<sup>389</sup> Id., *Gaia Ciência* § 343, pg.234.

<sup>390</sup> Id., *Genealogia da Moral* III § 27, pg.147.

<sup>391</sup> Id., *Ibid.*, pg.147.

<sup>392</sup> Id., *Ibid.*, III § 24, Pg.139.

terrosos” até encontrar aquilo que é “puro”, demarcando com clareza a sua natureza, limites e possibilidades de conhecer a verdade e em que condições isso se dá.

Num movimento de introspecção, numa investigação compenetrada da razão, descobriu-se um novo pressuposto, que é a noção de “sujeito substancial”, dado na filosofia cartesiana como “eu”, como “*ego cogito*”, uma pretensa substância autônoma, “uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”<sup>393</sup>, a partir da qual passou-se a fundar todo o conhecimento. Em última instância, o sujeito tornou-se um centro irradiador de certezas e de fundamentações, fornecendo sentido à existência mediante critérios bastante seguros. Mas na perspectiva nietzschiana, essa “metafísica do eu” constitui mais um passo na marcha histórica do niilismo, que aparece numa nova forma, na qual o sujeito é instituído como novo fundamento pela vontade de verdade, trazendo em sua constituição os velhos arquétipos e necessidades metafísicas.

Para entendermos a presença desses arquétipos e necessidades, faz-se necessário acompanhar, sucintamente, como é constituída essa “filosofia da subjetividade”, como se constitui essa noção de sujeito no pensamento ocidental.

### 2.3.1 Uma substancialização do “Eu”?

Sempre tomando a verdade como o alvo das investigações, na ânsia de instituir um ponto seguro a partir do qual fosse possível pensar e determinar todo o domínio de coisas referentes ao homem, a natureza e a cultura, a racionalidade moderna faz nascer uma “metafísica do sujeito” ao voltar-se para si mesma e investigar as suas condições internas. Isso se torna inédito na história ocidental justamente porque a vontade de verdade que impulsionou o desenvolvimento da metafísica na busca pelo fundamento do real sempre foi “satisfeita” ao conceber que este fundamento era uma realidade exterior ao homem, dada por si mesma, em direção a qual o pensamento poderia ascender. Deste modo, a modernidade trará como peculiaridade o fato de que esse incondicionado não é mais encontrado no exterior, mas é haurido a partir do próprio homem, é o próprio “sujeito”.

Esse marco se dá inicialmente com a filosofia cartesiana, que coloca o “eu” como centro do mundo, como “ponto de Arquimedes”<sup>394</sup>, fixo e seguro. Nesse modo de pensar – metafísico por excelência por compreender o real a partir de uma oposição – foi estabelecido

<sup>393</sup> DESCARTES, *Meditações*, pg. 94.

<sup>394</sup> Cf. DESCARTES, *Meditações*, pg. 91.

um contraste decisivo entre interior e exterior, entre “*res cogitans*” e “*res extensa*”, promovendo-se o “eu pensante” a critério absoluto de toda verdade acerca das coisas do mundo.

Suscintamente, podemos dizer que o caminho reflexivo cartesiano parte de uma atitude de desconfiança, de um “ceticismo epistemológico”<sup>395</sup>, que procura desvencilhar-se paulatinamente dos conteúdos presentes na consciência advindos dos sentidos, memória e imaginação<sup>396</sup>. Relegando tais conteúdos a frágeis “realidades”, a meras aparências, demonstra que eles não suportariam a tempestade de uma “dúvida metódica”, que progressiva e hipoteticamente vai sendo radicalizada até tornar-se “hiperbólica”, pondo em xeque até mesmo as verdades intocadas da matemática. Nesse processo de exclusão das diversas experiências e conhecimentos, a reflexão cartesiana procura focar-se exclusivamente na própria atividade pensante para desvelar a sua natureza essencial por meio de uma apreensão intuitiva direta, de uma “certeza imediata”. Pretensamente, seguir esse caminho introspectivo possibilitaria revelar tanto o “que” pensa, e também “como” pensa.

Por fim, como fruto dessa aventura interior, atentando primeiramente para o fato de que na atividade pensante, consciente, o “eu” está obrigatoriamente presente – jaz como algo imediatamente certo, sendo uma realidade primeira da qual não se pode prescindir e por em dúvida, “eu sou, eu existo”<sup>397</sup> – e concluindo que o atributo essencial desse “eu” é o pensamento, é ser uma substância pensante<sup>398</sup>, Descartes expõe sua verdade fundante: o “*cogito*”, que lhe garantiu lugar privilegiado na história do pensamento, sempre lembrado pela famosa sentença: “*cogito ergo sum*”.

Em suas reflexões, o filósofo acredita ter chegado a uma percepção fundamental de si mesmo, a uma certeza imediata, momento no qual o “eu” se reconhece em sua unidade, identidade e simplicidade, se autopromovendo à condição imprescindível e subjacente de toda representação. É o que está evidenciado nas passagens da obra *Meditações*:

Quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira<sup>399</sup> [...] mesmo que todos os seus acidentes se modifiquem, por exemplo, que ela conceba certas coisas, queira outras, sinta outras, etc, é, no entanto, sempre a mesma alma...enquanto o

<sup>395</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 54 pg.53.

<sup>396</sup> Cf. DESCARTES, *Meditações*, Das coisas que se podem colocar em dúvida, pg.85.

<sup>397</sup> Id., *Meditações*, pg.92.

<sup>398</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.94.

<sup>399</sup> Id., *Ibid.*, pg. 139.

corpo humano pode facilmente perecer, o espírito ou alma humana é imortal por natureza<sup>400</sup>

Nesta passagem, podemos perceber como o “eu” cartesiano pretende ser uma realidade pura e permanente, estável, uma unidade que subjaz a toda a multiplicidade corpórea bem como a toda representação, algo com uma identidade bem distinta e hierarquicamente superior ao corpo. Com essa nova descoberta, o filósofo francês acreditou ter fornecido ao espírito, residência imediata do pensamento, uma nova roupagem “lógico-metafísica que possibilitou desfrutar do estatuto de uma essência ontológica impermeável a todo e qualquer engenho cético”<sup>401</sup>.

Mas devemos atentar para o fato de que ocorre em sua filosofia, junto a essa nova percepção do “eu penso”, uma “coisificação” do sujeito, uma essencialização do Eu, ou seja, a postulação de algo que está dado independente da transitoriedade, como uma realidade fixa que é a sede e causa do pensamento. De acordo com esse paradigma, a atividade pensante, a consciência, ocorreria nessa substância puramente intelectual, que embora possa ser afetada pelo mundo externo devido a visceral ligação com o corpo, é essencialmente oposta à corporeidade, à *res extensa*. Deste modo, “pensamento”, “consciência”, não é algo produzido pelo corpo, mas pelo espírito puro, pelo Eu.

Mas é justamente contra essa noção de “sujeito-substrato”, unitário e fechado em si mesmo, contra esse “atomismo da alma”, que a crítica nietzschiana vai se insurgir em toda a sua virulência. Ora, para o filósofo, se “Deus está morto”, do mesmo modo deveria também desmoronar a noção de um “sujeito” pautado nos arquétipos metafísicos. Constatando-se essa incongruência, Nietzsche toma como tarefa evidenciar insistentemente o decaimento do mundo verdadeiro e ao mesmo tempo denunciar a construção ficcional de um “eu puro” que, enquanto postulação de uma vontade de verdade, continua a estender o desenvolvimento do niilismo, impelindo-o a uma nova metamorfose. Ou seja, através da “substancialização” do “eu”, a vontade de verdade continua a impulsionar o pensamento a enveredar-se pelas sendas da negação, refugiando-se no ideal, recusando a multiplicidade e o vir a ser, buscando satisfação ao postular um novo fundamento, um novo princípio unificador, algo que pretensamente estaria subjacente e determinasse toda representação da realidade.

Em última instância, na perspectiva nietzschiana, o “sujeito” não constituiria uma ruptura com a tradição, mas conduziria a um extremo refinamento conceitual que dissimula

---

<sup>400</sup> Id., Ibid., pg. 80.

<sup>401</sup> ONATE, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche* pg.27.

em si a necessidade metafísica de um fundamento. É justamente contra essa dissimulação perigosa em regiões onde ninguém suspeita que é preciso arregimentar todos os esforços filosóficos para liquidar o problemático “atomismo da alma”, pondo a prova até que ponto se sustenta a sua indivisibilidade, unidade, e eliminando-o da ciência.

Observando-se a constituição da filosofia cartesiana, erigida a partir de sua pedra fundamental, o “eu penso”, nos perguntamos conjuntamente com Nietzsche: “De onde retira-se o conceito de pensar?”<sup>402</sup> Sabemos o que é pensar? De fato isso já está designado e estabelecido de imediato?<sup>403</sup> “Por qual medida julgaríamos que o que está acontecendo não é ‘sentir’ ou ‘querer’?”<sup>404</sup> É possível, através de uma depuração do corpóreo, apreender a si mesmo, atingir o âmago do Eu por um procedimento reflexivo? É possível reduzir-se a um princípio unificador, a uma substância que intui a si própria e expõe a sua natureza essencial?

Tendo em vista tais questionamentos e seguindo as sendas do pensar nietzschiano, veremos como a noção de sujeito a partir da qual se funda a modernidade, um “eu substancial”, se revela uma grande “superstição”<sup>405</sup>, uma síntese arbitrária e fictícia que se ergue a partir de alguns pressupostos não explicitados e duvidosos. E o ato de pensar, longe de ser causado por um Eu e residir nele, ultrapassa os limites da “consciência” e emerge da multiplicidade das forças corpóreas. Ao revirar o “Eu penso” cartesiano ao avesso, essa certeza pretensamente imediata, Nietzsche pretende expor uma série de erros e princípios metafísicos problemáticos que insuflam o *cogito*.

As duas primeiras partes da obra *Além do bem e do mal*, intituladas “Dos pré-conceitos dos filósofos” e “O espírito livre”, contém muitos aforismos dedicados à crítica do sujeito moderno, uma noção ainda perpassada por erros e preconceitos metafísicos milenares. E não é a toa que no prólogo dessa obra Nietzsche põe em cena a figura de Platão como aquele que teria cometido o maior de todos os erros, um “erro dogmático: a invenção do espírito puro e do bem em si”<sup>406</sup>. Pondo em destaque essa acusação, vemos como o filósofo procura evidenciar de que maneira uma “filosofia do Eu” ainda é um eco da filosofia platônica, ainda constitui uma herança desse erro, bem como de outros preconceitos metafísicos.

---

<sup>402</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 16 pg.21.

<sup>403</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 16 pg.21.

<sup>404</sup> Id., *Ibid.*, § 16 pg.21.

<sup>405</sup> Id., *Ibid.*, Prólogo pg. 7.

<sup>406</sup> Id., *Ibid.*, Prólogo, pg. 7.

Em primeiro lugar, na perspectiva nietzschiana, a noção de sujeito fundada por Descartes é criticável por trazer em seu interior o preconceito do espírito puro, apartado do corpo. Quando o filósofo francês diferencia plenamente o Eu dos componentes corporais e atribui a ele simplicidade, unidade e identidade, ainda estaria se valendo dos pressupostos herdados do espírito platônico. Haveria aí traços niilistas justamente porque a busca da verdade e o percurso trilhado para tomar consciência de si resultaram na postulação de um *ego cogito* excludente, que repele de si todas as paixões, afetos, uma vasta dimensão instintiva e fisiológica que perfazem a experiência humana e tem uma parte importante na constituição do pensar.

A crítica nietzschiana também se detém na pretensão cartesiana de postular o *cogito* como uma “certeza imediata”. Para Nietzsche, a constituição da *cogito* foi resultado de uma ingênua observação de Descartes de si mesmo, por ele acreditar que podia apreender e representar a si próprio de forma simples e pura. No seu dizer: “ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, o ‘Eu penso’ [...]: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’”<sup>407</sup>.

Segundo Nietzsche, decompondo-se a proposição “eu penso”, tão cristalina para o cartesianismo, apenas estaríamos diante de uma série de afirmações incertas, de difícil fundamentação<sup>408</sup>. Num de seus fragmentos póstumos ele diz: “naquele célebre *cogito* temos 1) dá-se pensamento, 2) e eu acredito que sou eu quem pensa aí, 3) mas mesmo supondo que esse segundo ponto pairasse no ar, como coisa de fé, então aquele primeiro também conteria ainda uma crença”<sup>409</sup>.

Para o filósofo, a primeira sentença, aparentemente insuspeita, já seria problemática porque Descartes acredita saber o que é “pensar” de modo imediato, com clareza, o que não seria tão simples assim – “não há nenhuma certeza imediata: *cogito ergo sum* pressupõe que se saiba o que é “pensar”<sup>410</sup>. Nietzsche contesta essa certeza problematizando até que ponto “pensar”, “querer” e “sentir” poderiam ser tão bem distinguidos: “quem não soubesse distinguir entre pensar, sentir e querer, não poderia constatar de maneira alguma o

<sup>407</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 16, pg.20.

<sup>408</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 16 pg.21.

<sup>409</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 40(23), pg.593.

<sup>410</sup> Id., *Ibid.*, 40(24), pg.594.

processo”<sup>411</sup>. Rigorosamente, na perspectiva nietzschiana, pensar não pode ser trivializado como algo tão simples, sendo ao contrário um fenômeno extremamente complexo, havendo unicamente “pensar-sentir-querer” – “assim como sentir, deve ser tido como ingrediente do querer também o pensar”<sup>412</sup>. Para Nietzsche, postular o pensamento como algo “simples”, identificado com a consciência e evidente a si mesmo seria problemático porque o que se torna consciente não é senão uma parte ínfima, digamos a mais superficial e medíocre<sup>413</sup>, pois a maior parte do processo fica velado e não é acessível<sup>414</sup>. Em outros termos, Nietzsche sustenta que a consciência não seria a instância suprema do homem, o centro firme e constante em que se reconhece inteiramente a dimensão humana.

Mas foi justamente sob o paradigma hegemônico da consciência auto centrada que o pensamento ocidental foi erguido e desenvolvido – pensou-se que “nela estaria o âmago do ser humano, o que nele há de duradouro, derradeiro, eterno, primordial”<sup>415</sup>. Desde a aurora da metafísica socrático-platônica o que vigora é uma negação dos sentidos, dos instintos, e uma supremacia e supervalorização do pensamento na busca da verdade. Por sua vez, Descartes, ao estabelecer que a verdade do “sujeito” é o pensamento consciente de si, o *cogito*, elegendo a consciência como a última instância para distinguir o verdadeiro do falso, o real do irreal, mediante os critérios da clareza e da distinção, insere-se definitivamente nessa “lógica” da tradição. Com isso, consolida a hegemonia histórica da consciência ao colocar o “eu” como nova base do pensar, “atribuindo ao sujeito os graus máximos de identidade, unidade, permanência e simplicidade”<sup>416</sup>.

Buscando contrapor-se a esse paradigma, uma das estratégias empregadas por Nietzsche para desestabilizar a supervalorização da consciência e seus pretensos atributos é problematizar até que ponto ela realmente pode ser tomada como “firme grandeza dada”<sup>417</sup>, como instância suprema da vida, como unidade fixa, imprescindível e fundamental, contraposta ao “mundo natural”. Podemos perceber esse esforço do filósofo em não superestimar a consciência, em não concedê-la o lugar por excelência da vida psíquica, em várias de suas obras. Em *Aurora*, escrito no qual diz ter iniciado abertamente a sua campanha

<sup>411</sup> Id., *Ibid.*, 40(24), pg.594.

<sup>412</sup> Id., *Além do bem e do mal* § 19, pg. 23.

<sup>413</sup> Cf. Id., *Gaia Ciência* § 354. Pg.248.

<sup>414</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 25(365) pg.98.

<sup>415</sup> Id., *Gaia Ciência* § 11, pg.62.

<sup>416</sup> ONATE, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche*, pg. 24.

<sup>417</sup> NIETZSCHE, *Gaia Ciência* § 11, pg.62.

bélica contra a *moral*<sup>418</sup>, a noção de consciência é apresentada como superfície, como parte de uma longa cadeia de eventos desconhecidos. Aí Nietzsche esforça-se por apresentar uma compreensão bastante peculiar, que será cada vez mais aprimorada nos seus escritos posteriores:

tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantasioso, sobre um texto não sabido, talvez não sabível, porém sentido[...] Por mais que alguém leve longe o seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser<sup>419</sup>

Ao longo de suas obras, Nietzsche buscará destacar paulatinamente e aprofundar essa existência de um “mundo desconhecido do sujeito”, que pulula por trás disso que ele orgulhosamente elege como “consciência autônoma”. Em *Gaia ciência* enfatizará ainda mais o aspecto “supérfluo” e superficial da consciência, ao mesmo tempo em que busca retrair o seu aparecimento tardio na trajetória do “animal-homem”. Com isso, o filósofo procura inserir definitivamente um pouco de modéstia nesse elemento que foi “ridiculamente superestimado e mal compreendido”<sup>420</sup> pela tradição. Concomitantemente, busca também redimir a dimensão instintiva, sempre tão caluniada, evidenciando seu papel regulador decisivo para a vida e a subordinação da consciência à realidade mais profunda e primordial dos instintos. Numa passagem desse escrito ele diz:

Por um longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós<sup>421</sup>; o problema da consciência (ou mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela [...]; *Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*?<sup>422</sup>

Tal reflexão nos chama atenção para o fato de como a consciência humana, longe de ser algo primordial, parece deslocada, a parte de uma vasta dimensão da vida orgânica que existe e se “guia” inconscientemente sem essa coisa aparentemente supérflua. É intrigante como a vida seria possível, poderia existir e guiar-se sem a necessidade de olhar-se nesse espelho da consciência<sup>423</sup>. É apenas no homem que esse espelhamento se faz presente, onde sentir, querer, pensar, agir, recordar, se fazem “entrar na consciência”.

<sup>418</sup> Id., *Ecce homo*, Aurora § 1, pg. 78.

<sup>419</sup> Id., *Aurora* § 119, pg.91.

<sup>420</sup> Id., *Gaia Ciência* § 11, pg.62.

<sup>421</sup> Id., *Ibid.*, § 333, pg.221.

<sup>422</sup> Id., *Ibid.*, § 354, pg.248.

<sup>423</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 354, pg.248

Mas é justamente por possuir esse “elemento raro”, incomum, que o homem é tomado pela perplexidade. Tal sentimento parece ter impulsionado os pensadores “metafísicos” a conceberem o homem como um ser “essencialmente” diferenciado de todos os outros e a conceberem a “vida consciente” como um fenômeno que se distingue radicalmente dos processos da natureza. Deste modo, a existência da consciência, perante um mundo que de certa forma lhe parece estranho e inferior, faz o homem lançar mão de majestosas explicações metafísicas para resolver o “enigma” do pensar consciente de si.

Para Nietzsche, isso se dá porque há um preconceito entranhado no modo de pensar metafísico, que consiste em conceber o real sempre a partir de uma oposição<sup>424</sup>: a verdade se opõe ao erro, orgânico ao inorgânico, ser ao devir, razão aos instintos, o espírito ao corpo. Por sua vez, essas oposições trazem uma hierarquia que não admite que a origem desses valores superiores esteja relacionada ou condicionada por seus opostos. Então desse preconceito metafísico dos “opostos” emergiriam questões e respostas errôneas: de onde poderia advir a consciência, o espírito, a verdade? Ora, “as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem própria, não podem derivar desse fugaz mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça”<sup>425</sup>. A consciência, por supostamente possuir uma natureza diferente do corpo, precisaria também ter uma origem diferente, superior: deve advir do seio do ser, do intransitório, do incondicionado, da coisa em si<sup>426</sup>.

Rejeitando essa concepção metafísica insuflada de preconceitos e erros, Nietzsche buscará pensar a consciência como algo totalmente relacionado ao “mundo natural”. Uma hipótese proposta pelo filósofo em um de seus escritos para pensar a origem dessa consciência e apresentá-la como algo tardio no desenvolvimento orgânico, é tomá-la como fruto de uma “necessidade de comunicação”, ou seja, da sociabilidade:

posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação [...] O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles – é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou

<sup>424</sup> Cf. Id., *Além do bem e do mal* § 2, pg.10.

<sup>425</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 2, pg.10.

<sup>426</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 2, pg.10.

seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência<sup>427</sup>.

Nesta passagem podemos perceber como Nietzsche apresenta a consciência não como algo inato e superior ao mundo instintivo, mas justamente como um elemento derivado e aglutinado ao mundo orgânico, que veio a ser, e que encontra a sua justificativa e sentido maior na conservação da vida, na busca por crescimento e predomínio – o tornar-se consciente como um meio a mais no desdobramento e ampliação do poder da vida<sup>428</sup>. Para o filósofo, no fundo, esse espelhamento de sensações e pensamentos, a existência da consciência, teria seu real valor nesse caráter utilitário para a espécie, e não como um instrumento que o homem possui para conhecer efetivamente o real e encontrar a verdade, um fundamento incondicionado. Seria um erro fundamental tomar a consciência como o estado de supremo valor na vida, como medida para distinguir a verdade da aparência, em vez de compreendermos que ela não passa de um instrumento, de um detalhe no conjunto da vida<sup>429</sup>.

Longe de ter a sua origem e seu sentido relacionados a algum princípio metafísico, a consciência é concebida apenas como mais um “órgão” presente no corpo humano, desenvolvido perante as necessidades e confrontos com o meio ambiente, cuja maior finalidade é garantir a sobrevivência. Aos poucos, aquilo que inicialmente era um elemento periférico, um “órgão” secundário, gradativamente vai ganhando importância, deixando de ser mero partícipe para se autodesignar comandante do processo<sup>430</sup>.

Por outro lado, pondo em cena a necessidade da comunicabilidade, Nietzsche ressalta como a consciência não poderia eclodir apenas na existência individual do ser humano, uma vez que ela tem parte justamente naquilo que é de natureza comunitária e gregária<sup>431</sup>. Com isso, o filósofo destaca também a relação entre consciência e linguagem, uma vez que tendo se desenvolvido em função da necessidade de comunicabilidade, a consciência está visceralmente ligada à linguagem, ambas caminham de “mãos dadas”<sup>432</sup>. Evidenciando essa relação, Nietzsche tem a intenção de mostrar de que maneira o fato do homem tomar consciência de si próprio está enredado no universo linguístico, dos signos comuns.

<sup>427</sup> NIETZSCHE, *Gaia Ciência* § 354. Pg.248

<sup>428</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos 1885-1887*, Vol. VI 10(137) pg.440.

<sup>429</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 10(137) pg.440.

<sup>430</sup> Cf. ONATE, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche*, pg. 35.

<sup>431</sup> Cf. NIETZSCHE, *Gaia Ciência* § 354. Pg.248.

<sup>432</sup> Id., *Ibid.*, § 354. Pg.248.

Neste ponto, o aspecto importante da questão é que, por haver essa visceral ligação entre pensamento e linguagem, há uma tendência do homem a ter consciência apenas daqueles pensamentos que se “traduzem” em palavras, justamente aquelas erigidas na “gregariedade”, o que leva inevitavelmente a uma simplificação e uma grande perda do que ocorre no psíquico como um todo. Por conseguinte, apenas uma ínfima parte do pensamento pode tornar-se consciente, justamente porque “o pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação”<sup>433</sup>. Em outros termos, se o homem se torna consciente dos pensamentos que emergem de si sob o signo da linguagem, se o pensar ocorre em palavras, ele não pode tornar-se consciente de tudo aquilo que “pensa”, pois algo escapa ao filtro simplificador da consciência – “a experiência interior só atinge a nossa consciência após haver encontrado uma linguagem que o indivíduo possa compreender – isto é, a transposição de um estado em outro mais conhecido”<sup>434</sup>.

Deste modo, o fenômeno ao qual se nomeia tradicionalmente com a palavra “pensar” estaria aglutinado à esquematização da linguagem. Por sua vez, a redução do pensamento à consciência, portanto, à linguagem, decorre de um processo que terminará por produzir uma das maiores simplificações: a ideia do “eu”<sup>435</sup>. Para Nietzsche, a consciência, tomada como instância suprema, como espaço privilegiado da interioridade e da ordenação centralizadora do “eu”, não passaria de uma sedução da linguagem, uma ficção.

Quando Descartes pretende tornar-se consciente de si próprio e acredita ter êxito nisso ao exprimir sua natureza mais íntima por meio do juízo “eu penso”, estaria, por meio da linguagem, simplificando algo muito mais complexo que ocorre em seu corpo e que escapa ao estado consciente, não sendo possível, por conseguinte, acessar de imediato, como intuição direta, o que seja “pensar” como um todo, nem tampouco deduzir daí essa realidade nomeada de “eu”. Para Nietzsche, o empreendimento cartesiano, de certa forma, estaria fadado ao fracasso porque o “pensar”, enquanto atividade, ultrapassaria os limites do que se faz presente na consciência, não podendo, portanto, ser concebido exclusivamente como atividade de uma substância, de uma “coisa em si”.

Aos poucos, seguindo as sendas do pensamento nietzschiano na sua empreitada de construir uma crítica à noção de sujeito-substrato, ao “atomismo da alma”, vemos delinear-se uma completa ruptura com a concepção tradicional do que seja “pensar”. O que está em

<sup>433</sup> Id., *Ibid.*, § 354. Pg.248.

<sup>434</sup> Id., *Vontade de Poder* § 479, pg.259.

<sup>435</sup> MOSÉ, *Nietzsche e a grande política da linguagem*, pg.116.

questão é uma completa mudança da relação entre pensamento e consciência, pois a filosofia de Nietzsche concebe que em relação à consciência, o pensamento é algo autônomo. Além de significar um “epifenômeno consciente que se faz possível graças as signos linguísticos, pensar também passa a ser entendido também como uma atividade organizadora instintiva e inconsciente”<sup>436</sup>. Ao remeter o pensamento ao nível fisiológico, Nietzsche postula que formas de pensar não “conscientes” estão presentes nas mais diversas dimensões da vida orgânica – “a menor criatura orgânica precisa ter consciência”<sup>437</sup>. Para o filósofo, “o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe, e o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a pior, digamos”<sup>438</sup>.

Essa concepção da consciência se ergue como uma grande contraposição à filosofia de Descartes. Ela começa a minar as bases sólidas do *cogito* cartesiano ao explicitar que “os processos que o estado consciente pretende acompanhar translucidamente, perscrutar, são apenas terminais subsidiários, periféricos para a economia global do que ali se efetiva”<sup>439</sup>. Para Nietzsche, o pensar, tal como concebe Descartes, recluso em si mesmo, não passa de uma “ficção totalmente arbitrária, alcançada pelo destaque de um elemento do processo e pela subtração de todos os outros”<sup>440</sup>. É por isso que, segundo o filósofo, desprezar todo o “mundo corpóreo” que se faz latente no estado consciente, acreditando que o pensar é algo puro e evidente em si mesmo, seria apenas uma ingenuidade, algo pueril.

Mas afinal, o que significa “pensar” para Nietzsche? Para responder a essa questão precisaríamos nos aprofundar na sua concepção de “sujeito como pluralidade”<sup>441</sup>, como “jogo de forças”, ou seja, precisaríamos nos remeter a um outro conceito fundamental do seu pensamento: a “vontade de poder”. Apenas junto a ele poderíamos perceber com mais profundidade o que foi tratado até aqui com certa superficialidade: de que maneira há uma subordinação da consciência aos instintos vitais; de que maneira estar consciente não se opõe de modo algum ao que é instintivo; e como o “Eu” não passa de “uma crença numa unidade subjacente” que esconde uma pluralidade de impulsos, de vontades de poder, que se organizam enquanto um todo hierarquicamente constituído durante algum tempo. Faremos esse aprofundamento posteriormente. Isso nos possibilitará perceber de que maneira a crítica

<sup>436</sup> MARTON, *Dicionário Nietzsche*, pg.334.

<sup>437</sup> NIETZSCHE, *Fragments póstumos* 1884-1885, Vol. V, 25(401) pg. 106.

<sup>438</sup> Id., *Gaia Ciência* § 354. Pg. 249.

<sup>439</sup> ONATE, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche* pg.44.

<sup>440</sup> NIETZSCHE, *Fragments póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(113).

<sup>441</sup> Id., *Vontade de Poder* § 490 pg. 261.

de Nietzsche caminha para uma diluição do “eu substancializado” – uno, indivisível e fixo – numa pluralidade de vontades de poder, estraçalhando a golpes de martelo esse “sujeito-substrato” que pretende colocar-se como fundamento do real e configura uma nova forma de niilismo. Por ora antecipamos até aqui apenas o suficiente para evidenciar de que maneira Nietzsche procura desestabilizar o paradigma de que a consciência é a instância dominante do corpo e do pensamento, apresentando parte de sua compreensão de como o “pensar” ultrapassa os limites da consciência, e como esta possui um caráter superficial, relativamente frágil e dependente.

Dando continuidade a apresentação dos aspectos multifacetados da crítica nietzschiana à substancialização do “Eu”, retornamos ao postulado cartesiano “eu penso”, a fim de evidenciar o esforço de Nietzsche em denunciar de que maneira tal postulado estaria perpassado por duas crenças problemáticas que comprometeriam a sustentação do *cogito*. A primeira seria que “pensar” constitui uma atividade em relação a qual um agente precisaria ser tomado como causa, e a segunda é que esse agente seria o Eu, uma “coisa” por trás do pensamento.

Para Nietzsche, a passagem da constatação de que “há pensamento” para à existência de uma “coisa que pensa”, um “eu”, seria algo totalmente arbitrário, um salto inesperado. Contra essa arbitrariedade, ele assevera: “isso pensa: mas que ‘isso’ seja justamente aquele velho e célebre ‘eu’ é, dito com delicadeza, apenas uma suposição, uma afirmação, tudo menos um ‘certeza imediata’”<sup>442</sup>. Se fosse coerente, da certeza do “pensar” Descartes não poderia inferir nada, apenas que “há pensamento”, resultando ou numa tautologia – penso, logo há pensamento –, ou então na afirmação que “algo pensa”, sem poder atribuir a isso uma realidade de coisa em si<sup>443</sup>.

Deste modo, “pensar” não poderia ser concebido como uma atividade que se dá numa substância ontologicamente privilegiada, identificada com o Eu, e este, por sua vez, não poderia ser pensado como algo dado, subjacente, como um objeto que apreende a si mesmo como substância. Para o filósofo, tanto a concepção do “pensar” cartesiano, bem como o postulado de um “sujeito-substrato”, ou seja, tanto a “ação” quanto o “agente”, são meramente fictícios<sup>444</sup>.

<sup>442</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 17, pg.21.

<sup>443</sup> Id., *Fragments póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 10(158). Pg.454.

<sup>444</sup> Cf. Id., *Fragments póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(113), pg.42.

Contra-pondo-se à Descartes, Nietzsche nos chama atenção que deduzir da existência do pensamento a existência de um Eu subjacente, concebido como sua causa, como autor da atividade do pensar, é apenas uma ficção regulativa, algo poeticamente colocado por detrás<sup>445</sup>, e que duplicaria desnecessariamente a realidade. Seria a mesma coisa que afirmar que o clarão é resultado da ação do corisco<sup>446</sup>, que o “relâmpago relampeja”, como se ambas não fossem uma coisa única, separados arbitrariamente entre agente e ação. Deste modo, segundo Nietzsche, baseado nessa arbitrariedade, o “caminho de Cartesius *não* leva a algo absolutamente certo, mas só a um fato de uma crença muito forte”<sup>447</sup>: a sentença “*ego cogito*”, ao invés de evidenciar a existência de algo indubitável, apenas revela a crença num “eu substancializado”, agente do pensar – nessa sentença, o sujeito-substrato não é nada dado, mas uma invenção.

Numa das passagens de seus fragmentos póstumos Nietzsche destaca esse caráter fictício do “eu” e ataca o pensar metafísico que se ergue nessa crença ilusória e acredita aprender alguma realidade em si, alguma substância:

o que me distingue de maneira mais fundamental dos metafísicos é: não concedo a eles de modo algum o fato de que é o ‘eu’ que pensa; ao contrário, considero o *próprio eu uma construção do pensamento*, do mesmo nível que a ‘coisa’, a ‘substância’, a ‘meta’, o ‘número’: ou seja, só como *ficção regulativa* [...] <sup>448</sup>.

Ora, mas se na perspectiva nietzschiana o “Eu” nada mais é do que uma “ficção regulativa”, uma invenção, algo poeticamente posto por detrás da multiplicidade e do devir, o que lhe garantiu estadia privilegiada nas altaneiras construções sistemáticas da metafísica cartesiana? Nietzsche responde categoricamente: “a fé na gramática, no sujeito linguístico, no objeto, nas palavras da ação subjugou até aqui os metafísicos”<sup>449</sup>.

Se o objetivo de Descartes era desembaraçar-se de todos os preconceitos através de sua “dúvida metódica”, Nietzsche denuncia de que maneira a pretensa verdade do *cogito* se apoia justamente em um preconceito ignorado: a ficção da linguagem. O filósofo francês, ao postular ilusoriamente um “sujeito-substrato” do real, não teria escapado da armadilha linguística. É por isso que Nietzsche nos adverte: “sejamos mais cautelosos do que Cartesius,

<sup>445</sup>Cf. Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 7(60), pg. 262.

<sup>446</sup> Cf. Id., *Genealogia da moral* I § 13. Pg36.

<sup>447</sup> Id., *Vontade de poder* § 484, pg. 261.

<sup>448</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 35(35), pg.488.

<sup>449</sup> Id., *Ibid.*, pg.488.

que permaneceu preso à cilada das palavras”<sup>450</sup>, sucumbindo à “sedução da linguagem”<sup>451</sup>. Pensar o Eu como uma ficção nos leva agora a outro aspecto da crítica nietzschiana, que é a relação dessa ficção com o “hábito gramatical” e os preconceitos metafísicos aí imiscuídos. Nietzsche pretende evidenciar de que maneira ocorre na filosofia cartesiana uma transposição do “sujeito gramatical” para um “sujeito substancial”.

### 2.3.2 As seduções da linguagem

Uma das estratégias do filósofo para desestabilizar a noção de sujeito puro é também fazer uma crítica à linguagem. Ora, se é o “hábito gramatical”, o uso corriqueiro da linguagem – originado de um “erro simplificador” que retroalimenta novos erros – que pode levar o homem a crer em um “sujeito substancial”, “agente”, “causador”, uma crítica a esse processo possibilitará o vislumbre de como o Eu não passa de uma palavra, de um conceito, postulado como unidade fixa e substancial. Em *Além do bem e do mal* ele diz:

Devemos conceber os conceitos apenas como ficções convencionais para fim de designação, de entendimento, não de explicação [...] ao introduzir e entremear nas coisas esse mundo dos signos, como “algo em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*<sup>452</sup>

Nesta passagem, o filósofo deixa claro e reitera uma posição que já parece estar bem definida no seu pensamento desde os seus primeiros escritos: a linguagem possui fundamentalmente uma função designativa e utilitária. “Irmanada” com a consciência, o que teria levado a um desenvolvimento simultâneo de ambas, ela seria originariamente fruto da necessidade de sobrevivência e adaptação dos homens ao mundo e à sociabilidade. Vista como um poderoso instrumento, a linguagem seria um elemento criativo emergido da necessidade humana de “impor formas e regularidade ao caos do mundo tanto quanto seja suficiente para o seu conhecimento prático”<sup>453</sup>; junto a linguagem, o homem inventa a noção do idêntico, cria conceitos e noções que, possuindo caráter ficcional, podem ser extremamente úteis à vida.

Mas conforme busca denunciar Nietzsche, projetando-se para além de seu aspecto ficcional, metafórico, a linguagem passou a adquirir uma função e uma pretensão efetivamente “explicativa” do mundo, como se pudesse designar “coisas” que realmente “existem” e descrevê-las como são. Caricaturalmente, o filósofo diz: “o criador da linguagem

<sup>450</sup> Id., *Ibid.*, 40(23) pg.593.

<sup>451</sup> Id., *Além do bem e do mal* § 16 pg.21.

<sup>452</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 21, pg.25.

<sup>453</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1887-1889*, Vol. VII, 14(152) pg.300.

não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com palavras o supremo saber sobre as coisas”<sup>454</sup>. É justamente nesta pretensão que a crítica de Nietzsche vai incidir fortemente, pois a linguagem não poderia revelar cristalinamente àquilo de “que” se fala, como se houvesse uma correspondência exata entre o “ser” e o “dizer”. Inserindo um pouco de modéstia nessa ambição, o filósofo evidencia que a linguagem apenas nos traz o que a própria linguagem diz sobre o mundo, não sobre o “mundo em si”. A pretensão de um modo de expressão correspondente àquilo que existe seria um simplesmente um disparate.

Além disso, em última instância, o radicalismo do pensamento nietzschiano nos leva a uma posição na qual nem sequer poderíamos dizer que de fato existem “coisas” da quais pretendemos falar, pois “fomos nós que criamos a ‘coisa’, a ‘mesma coisa’, o sujeito, o predicado, o fazer, o objeto, a substância, a forma, efetuados por meio de *igualação*, simplificação e *trivialização*”<sup>455</sup>. Todo esse processo seria erguido arbitrariamente a partir de uma tentativa de igualar o não igual, de suprimir toda a multiplicidade e dinâmica dos fenômenos, designando signos que permanentemente cristalizassem as “coisas” no devir. Conforme nos diz o filósofo:

todo conceito nasce por igualação do não igual. Assim como é certo que nenhuma folha é igual a outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono das diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e então desperta a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”<sup>456</sup>

Na linguagem, portanto, imperariam os pressupostos da unidade e da identidade, acreditando-se que o critério da lógica,  $A=A$ , poderia de fato ser aplicado ao mundo, como se nele existisse de fato coisas iguais, e, por conseguinte, duração e verdade. Mas para Nietzsche, “a lógica se baseia em pressupostos que não tem correspondência no mundo real”<sup>457</sup>. O que estaria a impulsionar estas projeções seria mais uma vez àquela aspiração ao mundo de estabilidade, uma vontade de duração, de fixidez, a vontade de verdade, que faz a lógica degenerar-se em metafísica através das hipostasias<sup>458</sup>, imiscuindo o ser por trás do devir, a identidade e a unidade no seio da multiplicidade.

<sup>454</sup> Id., *Humano, demasiado humano* § 11, pg.20.

<sup>455</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9(144) pg346.

<sup>456</sup> Id., *Sobre verdade e mentira* § 1, pg.35.

<sup>457</sup> Id., *Humano, demasiado humano* § 11, pg.21.

<sup>458</sup> MULLER-LAUTER, *Nietzsche: filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pg.44.

Deste modo, quando o filósofo utiliza reiteradamente o termo “ficção” para tratar do aspecto problemático da linguagem, procura destacar de que modo ela acaba por fazer nascerem, equivocadamente, falsos substratos, entidades fixas no mundo, de caráter substancial – “substantivos”. Neste viés, a linguagem poderia ser encarada ao mesmo tempo como sede do “erro” lógico da identidade e também como “advogada” do erro metafísico a favor do ser, delineando uma órbita na qual o pensamento percorre de maneira predeterminada<sup>459</sup>.

Evidenciando de que maneira os falsos substratos emanam das seduções da linguagem, Nietzsche pretende problematizar a noção de sujeito que também emana dessa lógica. Sendo simplesmente conceitos, o “eu” e o “pensar” cartesiano se inserem nessa tentativa de simplificar, de igualar o não igual. Porém, nessa simplificação, termina reunindo sob uma única denominação uma série de estímulos, sensações, atuações inconscientes como se fossem uma “única coisa”. Em um de seus fragmentos póstumos Nietzsche diz: “*cogito* é naturalmente apenas uma palavra: mas significa algo múltiplo: algumas coisas são múltiplas e nós nos abstraímos disso grosseiramente com a boa fé de que elas sejam unas”<sup>460</sup>. Seria, portanto, a sedução da linguagem que possibilita a postulação do “eu” enquanto substancialidade, como algo dado e fixo. Ou seja, o processo de constituição do *cogito* percorreu uma órbita já pré-determinada de regras formativas que também deram origem as demais “unidades linguísticas”.

Para Nietzsche, além dessa tendência substancializante, outro aspecto bastante problemático da linguagem – cristalizada em gramática – é a separação que ela efetua entre agente e ação, sujeito e predicado, uma distinção meramente ilusória. Segundo o filósofo, seria justamente do “hábito gramatical”, uma espécie de “metafísica do povo”, que influiriam pressupostos decisivos para as construções metafísicas sistemáticas<sup>461</sup>, como a de Descartes e a sua noção de sujeito autônomo. Nas palavras de Nietzsche: “o pensar posiciona primeiro o eu: até aqui, porém, acreditava-se, como o ‘povo’, que no ‘eu penso’ se acharia algo imediatamente certo e que esse ‘eu’ seria a causa do pensar”<sup>462</sup>.

O ponto central que Nietzsche pretende desnudar é de que maneira o “hábito gramatical” estaria insuflado pela necessária relação dogmático-metafísica entre causa e

<sup>459</sup> MOSÉ, *Nietzsche e a grande política da linguagem*, pg.142.

<sup>460</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1884-1885*, Vol. V, 40(23) pg.593.

<sup>461</sup> Cf. ITAPARICA, *Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche* pg.61.

<sup>462</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos 1884-1885*, Vol. V, 35(35) pg.488.

efeito, e como daí emerge um ilusório “eu”. Esse dogma que se imiscui na linguagem – todo ato exige um autor, todo efeito pede uma causa – teria feito Descartes incorrer no erro de acreditar que o predicado “penso” é uma atividade que requer necessariamente um agente, uma causa, nesse caso “eu”, como se o “eu” e o “pensar” fossem duas coisas distintas. Essencialmente, segundo Nietzsche, a argumentação cartesiana se reduziria a postular que se existem pensamentos é porque alguma coisa pensa, e essa coisa sou “eu”. Em um de seus fragmentos póstumos ele diz:

“é pensado: conseqüentemente há algo que pensa”: é para esse ponto que conflui a *argumentatio* de Cartesius. Mas isso significa estabelecer nossa crença no conceito de substância como “verdade a priori”: o fato de, quando é pensado, precisar haver algo “que pensa” é, porém, simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que posiciona para um agir um agente<sup>463</sup>

O que Descartes faz, portanto, é imputar de forma fictícia o sujeito como realização dessa causa, elevando-o em seguida de um “sujeito gramatical” a um “sujeito substancial”, de natureza inextensa e apartado do corpo. E o que Nietzsche visa, através da problematização do hábito gramatical e dos preconceitos metafísicos aí latentes, é justamente minar essa ideia de um Eu que se coloca como fundamento, como causa do pensamento, como agente da atividade pensante.

Para o filósofo, postular isso seria desconhecer a multiplicidade e as forças que estão envolvidas no fenômeno “pensar”. Ora, se o “eu” é a causa do pensamento, o que explicaria a constante recorrência de pensamentos intrusivos em nossa consciência? Isso não evidenciaria certa autonomia do pensamento em relação à consciência, a esse pretense “agente” nomeado ficcionalmente de “eu”? É o que Nietzsche problematiza quando afirma: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um *falseamento* da realidade dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”. Afastando-se definitivamente desta filosofia do *cogito* ele diz:

ele [pensar] emerge de mim – de onde? Por meio de que? Não sei. Ele vem independente de minha vontade, habitualmente envolto e obscurecido por meio de um apinhado de sentimentos, desejos, aversões, mesmo envolto e obscurecido por outros pensamentos [...]; *quem* faz tudo isto – eu não sei e sou seguramente mais espectador aí do que autor desse processo<sup>464</sup>.

Ora, mas se aos olhos de Nietzsche a substancialidade atribuída ao sujeito é um reflexo da crença na linguagem, isso significa que a realidade do pensamento não foi

<sup>463</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI 10(158) pg.453.

<sup>464</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 38(1) pg.551.

vislumbrada em sua profundidade. O que significa então pensar para Nietzsche? “É evidente que o intelecto não passa de um instrumento – mas nas mãos de quem?”<sup>465</sup>

### 2.3.3 O “pensar” que emerge do corpo

Em *Além do bem e do mal* o filósofo diz: “pensar é apenas a relação dos impulsos entre si”<sup>466</sup>. No entanto, em suas obras, não chegamos a nos deparar com uma definição sistemática do conceito “impulso”<sup>467</sup>, mas em geral ele pode ser concebido como uma expressão das “forças cruciais da vida, que colocam o organismo anímico-corporal como um todo em movimento”<sup>468</sup>. Para Nietzsche, os impulsos seriam a “base não substancial” dos nossos sentimentos e pensamentos, de modo que por trás da consciência o que existe é o desenrolar de suas atuações, onde cada um deles buscaria sobrepujar-se perante os demais, de modo tal que o pensar consciente é um espelho da luta e ao mesmo tempo da harmonia desses impulsos que constituem o corpo.

Quando o filósofo apresenta o pensamento como uma relação entre impulsos, procura evidenciar que ele não pode ser algo independente, um atributo substancial, sendo apenas “afeto”, ou seja, um atributo próprio do corpo. Tomando como fio condutor e perscrutando com profundidade o que foi tão desprezado pela tradição ocidental, o filósofo irá tomar o corpo como algo mais essencial, um fenômeno mais tangível, extremamente rico e privilegiado, que possibilitaria um entendimento mais claro acerca da “natureza” do pensar e do mundo<sup>469</sup>, pois nele se dá propriamente uma percepção extraordinária do irromper da vida, uma manifestação do seu constituir-se.

Mas devemos salientar que com o termo corpo, Nietzsche não se limita apenas a designar aquilo que é da ordem biológica. O corpo ele chama também de “Si-mesmo”, aquilo que está por trás, guiando todos os acontecimentos do espírito e dos sentidos<sup>470</sup>. Numa passagem do discurso “dos desprezadores do corpo” Zaratustra diz: “por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se

<sup>465</sup> Id., *Ibid.*, 40(38) pg.601.

<sup>466</sup> Id., *Além do bem e do mal* § 36, pg.39.

<sup>467</sup> Cf. MARTON, *Dicionário Nietzsche*, pg.270.

<sup>468</sup> NIEMEYER, *Léxico de Nietzsche*, pg.299.

<sup>469</sup> Cf. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 40(15) pg.589.

<sup>470</sup> Cf. CORDEIRO, *O corpo como grande razão*, pg.140.

chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele”<sup>471</sup>. O corpo é concebido por Nietzsche como um irromper de vida – vida enquanto vontade de poder.

Essa nova chave interpretativa que é o corpo é percepção privilegiada porque mostra a vida, que move a si mesma, em sua dinâmica inocente e criadora, que desde nada, a partir do nada, ou seja, sem nenhuma causa primeira, simplesmente irrompe subitamente do fundo ilimitado de si mesma e aparece de maneira gratuita e sem finalidade<sup>472</sup>. Por meio do corpo, percebemos vida que vem à luz, que se mostra, delimitando-se numa determinada forma, em algo consistente, que se esforça a todo custo em conservar-se, crescer, vigorar, expandir-se, mas que depois abandona o consistente, se decompõe, retornando ao fundo ilimitado de si com o intuito de novamente refazer o que sempre uma vez mais foi e precisa ser desfeito, sem finalidade alguma para além desse jogo criativo-destrutivo cíclico, que eternamente retorna.

Essa dinâmica criativa-destrutiva da vida, sua tendência à superação, em toda a sua multiplicidade e devir, Nietzsche buscou captar e expressar por meio do conceito “vontade de poder”. Neste elemento fundamental do pensamento nietzschiano, o termo “vontade” traça o irromper incansável da vida a partir da ausência de “Ser”, de fundamento, que esforça-se para aparecer, vir à luz; e isso que brota, que se intensifica e se agrava, que aspira ao crescimento, é o que se capta com o termo “poder” – aquilo que se realiza, que se impõe, que se expande e vigora<sup>473</sup>.

Mas também é importante destacarmos que para Nietzsche a vontade de poder não constitui uma unidade, uma vez que ela se manifesta de modo múltiplo e relacional, razão pela qual devemos falar dela mais apropriadamente no plural. Para o filósofo, as vontades de poder não preexistem aos confrontos e relações, podendo apenas ser entrevistas nas relações que estabelecem com outras vontades de poder – “a vontade de poder só manifestar-se junto a resistências”<sup>474</sup>. Por outro lado, ela também não constitui uma substância, pois só existe em seu caráter eternamente dinâmico. No caráter relacional entre as vontades nunca há um repouso definitivo das relações entre as forças, que estão constantemente a se configurar e reconfigurar, fazendo sempre emergir novas relações de poder. Ou seja, a todo o momento as

---

<sup>471</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Dos desprezadores do corpo, pg.35.

<sup>472</sup> Cf. Fogel, apresentação à obra *Vontade de Poder*, pg.11.

<sup>473</sup> Cf. Fogel, apresentação à obra *Vontade de Poder*, pg.11.

<sup>474</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1885-1887*, Vol. VI, 9(151) pg.350.

vontades de poder só vem a ser, mas nunca “são”, no sentido metafísico de algo duradouro, definitivo<sup>475</sup>.

Observando-se esses breves aspectos acerca da vontade de poder, podemos nos resguardar de concebê-la como uma “substância”, imputando-lhe um sentido metafísico tradicional. A vontade de poder não constitui uma unidade nem mesmo uma identidade. Lembremo-nos das seduções da linguagem, dos hábitos gramaticais que Nietzsche tanto nos advertiu ao criticar o *cogito* cartesiano. Portanto, não tomemos como “coisa em si” o que é apenas um conceito; que não se entenda a vontade de poder como causa primeira dos fenômenos, como algo apartado, como uma “substância” – em última instância, lembremos que não existem unidades derradeiras duradouras e como os meios de expressão da linguagem são incapazes de exprimir o vir a ser, uma vez que a unidade não está de maneira alguma presente na natureza do devir<sup>476</sup>. Ou seja, “não há nenhuma vontade: há pontuações volitivas, que constantemente ampliam e perdem seu poder”<sup>477</sup> – o paradigma da vontade de poder sinaliza para as instabilidades que perpassam os fenômenos, marcados simultaneamente por instauração e superação.

Por sua vez, é no âmbito do corpo humano que o caráter relacional entre as vontades de poder acabam por alcançar um estágio de maior refinamento e complexidade. Sendo composto por um grande conjunto de “seres vivos”, ou seja, de vontades de poder, a “subjetividade global do corpo é a reunião de uma multidão de subjetividades solidárias entre si, segundo estruturas de hierarquização muito complexas e em constante mutação, pois aqui, como ali, a harmonia só pode derivar de uma luta”<sup>478</sup>. As moléculas agrupadas em células, que conjuntamente formam órgãos, todo o funcionamento dos sistemas presentes no corpo, a auto regulação, a assimilação, a eliminação, a remissão de tudo isso a um aparelho centralizador como o cérebro e a irrupção do pensar consciente, entre muitos outros acontecimentos que tornam o corpo uma “multiplicidade com um só sentido”<sup>479</sup>, atestam o caráter relacional e hierárquico entre os diversos impulsos entre si. Num de seus fragmentos o filósofo diz:

A esplêndida coesão dos mais múltiplos seres vivos, o modo como as atividades superiores e inferiores se ajustam e se interagem entre si, essa obediência multiforme, não-cega, e menos ainda mecânica, mas crítica,

<sup>475</sup> Cf. ONATE, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche*, pg.101.

<sup>476</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos 1887-1889*, Vol. VII, 11(73) pg.27

<sup>477</sup> Id., Ibid., pg.28.

<sup>478</sup> GRANIER, *Nietzsche*, pg. 91.

<sup>479</sup> Id., *Assim falou Zaratustra*, Dos desprezadores do corpo, pg.35.

prudente, cuidadosa ou mesmo rebelde [...] guiados pelo fio condutor do corpo [...] aprendemos que nossa vida só é possível graças ao combinado de várias inteligências de valor muito desigual, graças, portanto, a uma perpétua troca de obediência e comando sob inúmeras formas<sup>480</sup>

No que diz respeito ao caráter dinâmico, do fluir instantâneo que caracterizam as vontades de poder no homem, vemos isso se manifestar de forma mais perceptível na irrupção dos mais variados pensamentos, sentimentos, que se sobrepõem constantemente uns aos outros, emergindo e submergindo, buscando se impor e se contrapor num movimento incessante, até mesmo nos momentos em que não ocorre o pensar de tipo consciente.

Nietzsche, ao prescindir do paradigma racionalista que o “eu pensante” é capaz de opor-se de maneira consciente e intencional aos impulsos que provém do corpo, busca evidenciar como “o intelecto humano nada mais é do que um instrumento cego de outro impulso, rival daquele que por ventura nos atormenta com sua impetuosidade”<sup>481</sup>. Em outros termos, podemos dizer que quando o homem acredita que o seu pensar consciente “se queixa da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se queixa de outro”<sup>482</sup>, não havendo aí uma hierarquia ontológica entre razão e instinto. Para Nietzsche, portanto, os impulsos seriam a “base” dos nossos sentimentos e pensamentos, de modo que por trás da consciência o que existe é o desenrolar de suas atuações. Cada um deles buscaria sobrepujar-se perante os demais, de modo tal que o pensar consciente é o reflexo desses confrontos dinâmicos.

Naquilo que aparenta ser uma unidade pacífica e constante, esconde abaixo do equilíbrio da superfície uma “zona de grandes conflitos entre miríades potenciais voltadas precipuamente para a sua própria afirmação”<sup>483</sup>. Mas desse processo não temos plena consciência, tudo não vem à luz. Apenas podemos acompanhá-lo à distância, pois o conflito de potências que compõem o corpo apenas deixa resíduos fragmentários reunidos sob sinais grosseiros que outrora foram consideráveis acessos viáveis pelo cartesianismo para se chegar ao âmago do “eu”: sentimentos, sensações, pensamentos<sup>484</sup>.

Portanto, o corpo, enquanto irromper de vida, constitui-se como uma multiplicidade de vontades de poder, de forças, de impulsos – “o homem como pluralidade de vontades de

<sup>480</sup> Id., *Vontade de poder I*, apud: GRANIER, *Nietzsche*, pg.91.

<sup>481</sup> Id., *Aurora*, §109, pg.81.

<sup>482</sup> Id., *Ibid.*, pg.81.

<sup>483</sup> ONATE, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche*, pg.87.

<sup>484</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.99.

poder”<sup>485</sup>. E essa pluralidade não se dá de maneira caótica, pois o corpo constitui um todo extremamente organizado e hierarquizado, cuja finalidade é a conservação do organismo e o seu crescimento. Tendo em vista isso, nos perguntamos: qual o lugar do pensamento, e o que significaria o “eu” enquanto causa do pensar?

Para Nietzsche, sendo o “Si-mesmo”, o corpo, aquilo que guia de forma inconsciente toda a vida do homem, estimando e valorando, tudo o que pretenda sobrepujar-se a ele, ou seja, aquilo que pretensamente seja tomado como mais fundamental, a razão, o pensamento, o “eu”, não passa de “pequena razão” diante disso que é mais originário, que é o “corpo”, concebido agora como “grande razão”. No discurso “Dos desprezadores do corpo”, Zarathustra diz: “instrumentos e brinquedos são sentido e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. [...] Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos”. Para Nietzsche, o corpo é grande razão justamente por ser anterior a qualquer noção de eu, é condição primeira de possibilidade de qualquer noção e valor<sup>486</sup>. Por sua vez, o “eu” é nomeado de pequena razão justamente porque é secundário, uma noção unificadora que desponta muito depois do fenômeno corpo já ter se instaurado, e tem sua razão de ser na medida que é um instrumento do corpo. Por isso Zarathustra diz: “o corpo não diz eu, mas cria eu”<sup>487</sup>. Não é, portanto, o “eu” que pensa, mas a própria vida que utiliza essa ficção regulativa para se manter e prosperar.

Parece ficar mais evidente agora de que maneira, para Nietzsche, na irrupção do fenômeno do pensamento, e do tomar consciência de si, haveria uma força instauradora e inauguradora, que seria condição de possibilidade tanto do “eu” como também do “pensar”<sup>488</sup>. Essa força seria a vida, concebida enquanto vontade de poder, que não é nenhum substrato, nada de fundamento. Para o filósofo, portanto, o pensamento emerge do corpo e não se opõe a ele. O pensar consciente está subordinado a essa dimensão mais fundamental do corpóreo, sendo o “eu” apenas um joguete, uma “pequena razão”, pois não é essa “coisa”, enquanto substância, enquanto “causa”, que pensa, mas a própria vida em sua dinâmica. Em última instância, para Nietzsche, não existe uma subjetividade fixa e estável, um “sujeito-substrato”, mas uma configuração sempre momentânea, transitória de uma gama de impulsos, de

<sup>485</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 1(58), pg.15.

<sup>486</sup> Cf. CORDEIRO, *O corpo como grande razão*, pg.109.

<sup>487</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, Dos desprezadores do corpo, pg.35.

<sup>488</sup> Cf. CORDEIRO, *O corpo como grande razão*, pg.109.

vontades de poder, que é o corpo. O próprio “eu”, a partir desta visão, perde seu caráter de unidade, identidade e constância, para “revelar-se como algo que vem a ser”<sup>489</sup>.

Deste modo, a partir da guerra e hierarquização de forças e impulsos, não é mais admissível nenhum “atomismo da alma”, um pretense centro imutável e constante – “nenhum ‘átomo sujeito’; devemos conceber a esfera de um sujeito crescendo e diminuindo constantemente – nenhum ponto fixo –, o ponto médio do sistema transpondo-se constantemente, nenhuma substância”<sup>490</sup>. Torna-se aí desnecessária a noção de um “sujeito uno”, a não ser como ficção regulativa, sendo mais razoável supor uma “multiplicidade de sujeitos, cuja conjunção e luta se encontram na base do pensar e da consciência”<sup>491</sup>.

Tendo em vista esta problemática da constituição do “eu” e sua “dissolução”, parecemos retornar às tensões entre Apolo e Dionísio, que brilhantemente foram configuradas por Nietzsche na sua fase juvenil. É o próprio filósofo que nos sugere isso num de seus fragmentos póstumos, que coincide integralmente com o parágrafo 54 de *Além do bem e do mal*, exceto pelo final, omitido por alguma razão nesta obra publicada. A passagem excluída diz: “a possibilidade de uma *existência aparente* do ‘sujeito’ alvorece: um pensamento que, como na filosofia veda, já esteve presente um dia sobre a Terra. Caso se queira uma expressão nova, ainda provisória para isso, então basta ler *O nascimento da tragédia*”<sup>492</sup>.

Conforme vimos no primeiro tópico do primeiro capítulo, Apolo é o princípio da individuação, aquilo que impele a delimitação, que dá forma, unidade. Já Dionísio é o impulso do excesso, da desmesura, da dissolução, os ecos do ilimitado, da multiplicidade caótica – é aquele que traz em si a dubiedade, a ambiguidade: é vida e morte, fluxo e refluxo, luz e escuridão, dor e prazer, elementos que parecem se contradizer, mas se entrelaçam e pressupõem.

Por sua vez, ao travar um embate contra o paradigma do sujeito, ao se auto intitular como o último discípulo de Dionísio, Nietzsche pretende dissolver essa superficial, ingênua e artificial identidade fixa do “eu” – pretensamente pura e apartada, substancializada, que se entende como fundamento – numa tempestade de fluxo e refluxos de forças. Com a flauta de Pã, o filósofo faz soar uma melodia advinda de um pensamento abissal que dissolve todo fundamento e toda determinação, revelando-os como jogo do transitório. Diante dessa

<sup>489</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 7(55) pg.261.

<sup>490</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9(98) pg.324.

<sup>491</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 40(42) pg.603.

<sup>492</sup> Id., *Ibid.*, 40(16), pg.589.

melodia, o “indivíduo”, o sujeito, que se pretende uma coisa “indivisa”, mostra-se um “*dividium*” que submerge na multiplicidade caótica de forças atuantes, desfigurando uma pretensa unidade e fixidez subjacente e ordenadora a todo fluir da vida. É assim que o último discípulo de Dionísio rompe todas as fronteiras do “eu” – firmemente apegado à lógica – dissolvendo-o, mergulhando no ilimitado, revelando que efetivamente não há fundamento, mas ausência de fundamento – seja ele transcendente ou imanente. Nessa dissolução, fica evidenciado que o “eu” não “contém” o pensamento, ou seja, não é a sua causa, mas sim é criado pela grande potência artística da vida nas suas astúcias de autoconservação e empoderamento.

Em suma, do percurso que trilhamos até aqui percebemos de que maneira o *cogito* cartesiano, seduzido pela linguagem, acaba erguendo-se a partir de preconceitos da tradição metafísica, como identidade, causalidade e substancialidade. A tradição é devota do princípio que todo ato requer um autor, ou seja, todo efeito necessariamente deve ser precedido por alguma causa. Por sua vez, Descartes ao tomar o pensamento como atividade, postulando para ele um agente, uma “coisa” por trás do pensar, se enreda nesse preconceito da causalidade; ao tentar decifrar a natureza desse algo que pensa, identificando-o com o “eu”, sempre igual a si mesmo, fixo e uno, como uma coisa em si, diferenciada da corporeidade, insere aí também mais outro preceito caro a tradição metafísica, que é a substância. É por essa via, tal como entende Nietzsche, que o sujeito cartesiano torna-se substrato, capaz de aprender a si próprio enquanto “coisa em si”, delimitando sua natureza e condicionando todo pensar, entendido enquanto ato de representação da realidade por parte de uma substância autônoma.

No fim, a crítica nietzschiana expõe de que maneira “eu” e “pensamento” são apenas palavras, conceitos que simplificam uma vasta gama de afetos, impulsos, de vontades de poder que se confrontam e se harmonizam numa multidão unânime. Não há um sujeito-substrato, um “eu” enquanto fundamento. Do mesmo modo que a noção de “ser” buscada insistentemente pela metafísica é uma ilusão, o sujeito, enquanto arquétipo dessa noção, também se mostra uma ficção vazia.

Nietzsche não apenas decompõe com muita minúcia o enunciado cartesiano “eu penso”, expondo de que maneira ele se sustenta arbitrariamente, mas também redireciona a questão do *cogito* para o problema da vontade de verdade, das necessidades metafísicas latentes na constituição da filosofia moderna. Ao lançar àqueles que invocam uma espécie de intuição do conhecimento dizendo “eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro”, o

seguinte questionamento: “caro senhor, mas por que sempre a verdade?”<sup>493</sup> o filósofo problematiza como a constituição do sujeito-substrato ainda é fruto da vontade de verdade que busca duração, estabilidade, constância e unidade em meio a multiplicidade e o devir. Na sua busca pelo fundamento, a vontade de verdade fixa o real como substância ao produzir o sujeito autônomo e auto referente. É justamente esse sujeito consciente de si, amparado numa racionalidade autônoma, que acabaria por promover a morte de Deus, ou melhor, a substituição de Deus por si próprio, que toma a sua consciência como unidade, substância, causa, identidade, referência da verdade, atributos que um dia estavam numa realidade exterior a si próprio.

Deste modo, na perspectiva nietzschiana, no estabelecimento do sujeito como novo paradigma o que ainda impera é justamente o hábito metafísico de buscar a unidade e o substrato do real, sendo essa busca o que impulsiona a laboriosa atividade filosófica para tornar o múltiplo, o complexo, o mutável, subordinados a uma verdade. Na constituição do sujeito encontra-se mais uma vez o labor obstinado da vontade de verdade de projetar uma unidade na multiplicidade, uma ordem no caótico, uma constância e fixidez no fluxo contínuo. No entanto, ainda faz isso revelando-se ainda uma vontade niilista, negadora da dinâmica efetiva do mundo, uma vez que em nome da verdade continua a desprezar o corpo, o instintivo e as diferentes dimensões da experiência humana; despreza o devir e a multiplicidade, acreditando ter encontrado um princípio puro, permanente, estável, indivisível, um “átomo” que, ingenuamente, seria capaz de apreender e pensar a si próprio de forma pura, substancializada. Para Nietzsche, sendo o estabelecimento do sujeito pautado pelos tradicionais preconceitos metafísicos de que somente o ser, a unidade, o intransitório, estão ligados à verdade, tem algum valor, tal paradigma mostra-se como mais uma expressão do niilismo, mais um de seus formatos. Pela crença no Eu puro, mais uma vez refugia-se no ideal, no inteligível.

Em última instância, fica claro como o sujeito é fruto da mesma vontade de verdade que sempre tomou como prioridade para o pensamento a busca de estruturas fixas e imutáveis para além do devir, farejando obsessivamente um princípio que garanta certezas e dê ordenamento e inteligibilidade ao real, e que através deles consiga furtar-se à experiência radical do vazio que cerca a existência. Deste modo, de Platão à modernidade, o niilismo vai

---

<sup>493</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 16, pg.21.

se configurando como a lógica do Ocidente justamente porque, em grande parte, a vontade de verdade sempre esteve em busca de um fundamento incondicionado que determinasse o real.

Por outro lado, Nietzsche, dissolvendo a noção de sujeito enquanto novo fundamento através da sua concepção do sujeito como pluralidade, constrói um pensamento que afirma a multiplicidade e o devir como elementos fundamentais e constituintes da vida, abrindo-se a um tipo de filosofar sem os tradicionais arquétipos metafísicos. Levando até as últimas consequências a sua crítica ao sujeito, o filósofo sinaliza antes de tudo a recusa a um fundamento, a uma realidade incondicionada, tão almejada pela vontade de verdade. Com isso, contrapõe-se a Descartes e a sua filosofia do *cogito*, evidenciando de que maneira as bases do pensar moderno estão inseridos na lógica do niilismo, configurando uma de suas metamorfoses.

Mas conforme concebe Nietzsche, o “niilismo incompleto”, a tentativa de furtar-se à radical experiência do vazio, é apenas um movimento de transição, um estado intermediário. Para o filósofo, o avanço da experiência avassaladora do nada e da ausência de sentido da existência apenas seria vivenciado em toda a sua virulência e perigo quando despontasse no horizonte à última e mais radical forma do niilismo: o “passivo”. Nesse novo formato, o homem sente-se tomado pelo “*pathos* do em vão”, condenando radicalmente à existência por não poder imprimir-lhe mais o valor corretivo da verdade. Aqui, a vontade de verdade atesta amargamente a ausência de qualquer fundamento, pois todos os valores superiores foram tragados pelo sem fundo, o que configura o motivo central para desvalorização da vida. Esse é tema do nosso próximo tópico.

#### **2.4 Vontade de verdade e niilismo “passivo”**

Quando Nietzsche faz o louco saltar inesperadamente e de maneira invasiva em meio aos homens que estavam presentes na praça do mercado – desdenhosos e irônicos em relação a sua atitude de procurar Deus em plena manhã com uma lanterna – cria uma situação na qual se dá o desmascaramento de um suposto esclarecimento que não tinha a real consciência das implicações da morte de Deus, sendo, ao contrário, um ateísmo simplório que não levou esse fato até as últimas consequências. É por isso que o discurso do homem louco foi direcionado, com uma precisão cirúrgica, justamente aos ouvidos dos ateus e anti-metafísicos.

Mas ao lado dessa polêmica, que é de suma importância para Nietzsche, previamente planejada por uma atitude zombeteira, existe outro ponto fulcral que também precisa ser

evidenciado, pois traz a tona um aspecto marcante de uma determinada forma do niilismo: o “*pathos* do em vão”. Portanto, parece haver algo mais na intenção do filósofo em fazer o seu excêntrico personagem portar-se dessa maneira. Por meio da atitude do homem louco, do seu salto inesperado e dos seus incontáveis questionamentos, Nietzsche quer também fazer saltar aos nossos olhos um “estado psicológico”: certo ar de desespero, uma profunda perturbação que decorre, ironicamente, do excesso de lucidez presente no louco em relação ao grave problema em questão, que é a morte de Deus.

Isso parece ficar mais evidente na série de questionamentos que o louco lança aos homens do mercado, uma verdadeira avalanche de interrogações que parecem perturbar profundamente o seu espírito. Nesses questionamentos percebemos como nele se fundem, de maneira sombria, excesso de lucidez e inquietação atormentada. Principalmente se levarmos em conta as metáforas escolhidas para traduzir a natureza do ocorrido: o esvaziamento do oceano, o desaparecimento do horizonte e o desatamento da terra em relação ao sol – cenas que parecem ter surgido de algum sonho intranquilo e perturbador. No seu dizer:

O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós os 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 do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? 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 os matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?”<sup>494</sup>

Entendemos que a intenção de Nietzsche em evidenciar essa tensão espiritual presente no homem louco é nos levar justamente a pensar um provável estado psicológico decorrente da completa ausência de sentido e valor da existência. Em um de seus fragmentos ele diz:

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma terceira e última forma. Dados estes dois entendimentos: que, com o devir, nada deve ser alcançado e que, sob o devir, não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo

<sup>494</sup> NIETZSCHE, *Gaia ciência* § 125, pg.148.

deve submergir completamente como um elemento de supremo valor: resta então, como *subterfúgio*, condenar todo esse mundo do devir e inventar um mundo que fica além do mesmo como *verdadeiro* mundo. Mas, tão logo o homem descobre como esse mundo é estruturado somente por necessidades psicológicas e como ele não tem direito algum de fazer isso, surge então a última forma de niilismo, que inclui em si a *descrença em um mundo metafísico*, – que interdita a crença em um mundo *verdadeiro*. Desse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como *única* realidade, interdita-se toda espécie de via de escape para o mundo do além e para falsas divindades – mas *não se suporta este mundo, que já não se está disposto a negar*[...] No fundo o que aconteceu? O sentimento de *desvalorização* foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “fim”, nem com o de “unidade”, nem com o de “verdade”. Com isso não se chega a nada e não se obtém coisa alguma [...] Em resumo: *extirpamos* de nós as categorias “fim”, “unidade” e “ser”, com as quais incutimos um valor no mundo – e então o mundo aparece como *sem valor*...<sup>495</sup>

Quando o homem tem plena consciência de que Deus morreu, e que não é mais possível amparar-se em nenhum fundamento supra-sensível, que não existe nenhum além, ao lado, acima, fora, embaixo, o niilismo então se completa, se consuma, pois todos os valores superiores foram desvalorizados. Mas de que modo isto o afeta, ou pode afetar? Sabendo que não há mais uma ideia de infinito na qual ele possa submergir num sentimento de unidade, pois o “oceano foi tragado”; sabendo que não há um rumo seguro nem mesmo algo que possa orientar a sua jornada pela existência, uma vez que “o horizonte foi apagado”, e que não há mais nenhum fundamento em torno do qual a vida possa orbitar, pois houve o “desatrelamento em relação ao sol”, e a qualquer sol possível, o que decorre daí? É possível viver sem infinito, sem horizonte ou sem algum Sol? Sem “unidade”, “fim”, e “verdade”?

Com a morte de Deus, o homem é impelido a trilhar novos caminhos, caminhos até então desconhecidos e impensados. Mas é justamente esse desconhecido, esse deparar-se com o estranhamento da existência, que pode fazê-lo sucumbir, pois aí ele dá-se conta que o mundo, em si mesmo, não possui nada de fixo, não contém nenhuma verdade incondicional, nenhum fundamento, sendo até mesmo glacialmente indiferente aos seus anseios e destino individual. Salta aos olhos a abissal falta de sentido e valor em si da vida, o que pode ser um motivo para se condenar e negar a existência, por ela não oferecer a segurança nem a estabilidade tão almejada pela vontade de verdade. Deste modo, tal estado psicológico pode se configurar em uma das formas mais perigosas e extremas do niilismo: que é a completa negação do valor da vida devido a sua falta de sentido.

Para Nietzsche, se a resposta dada aqueles questionamentos – é possível viver sem sol, horizonte, ou infinito? – é negativa, é porque o homem está tomado por algo mórbido: o

<sup>495</sup> Id., *Vontade de poder* § 12.1, pg.31.

“tormento do em vão”. Ora, se a garantia da verdade, do fundamento, era antes de tudo uma necessidade para que o homem atribuisse valor a si mesmo e ao mundo, suportando a existência sob a égide de um sentido, sem isso, como encarar a vida? Como suportá-la?

Com essa perda a existência passa a ser vivenciada como gratuidade, como algo sem valor, e por isso mesmo pode tornar-se insuportável, um tormento, principalmente por não haver mais um sentido superior que redima todos os aspectos problemáticos e aterradores da vida, como conflitos, sofrimento, morte. Atinge agora a face do homem, de maneira nua, o sopro do vácuo advindo dos abismos mais profundos da existência, e ele então submerge na forma mais extrema e perigosa do niilismo, na qual a lucidez mais lancinante professa que “nada tem sentido algum”<sup>496</sup>, que tudo é em vão, e que seria preferível o nada, o não ser, pois falta justamente uma resposta satisfatória, confortante, ao “porque?” da existência.

Passa a imperar aí um grande desencanto do homem diante do mundo e de si mesmo. Em última instância, a experiência da morte de Deus passa a ser sentida de maneira extremamente negativa, fazendo o homem sucumbir à experiência avassaladora do vazio. Por tudo se tornar em vão, sem sentido, têm-se agora um argumento contra a própria vida, e emergem julgamentos profundamente negativos. O homem passa a professar que “não deveria haver nenhum ser sem sentido e em vão”<sup>497</sup>.

Ora, mas qual o significado da expressão “não deveria”? Qual a sua relação com a vontade de verdade? Nietzsche nos possibilita entrever que a vontade de verdade, nesse julgamento descontente em relação à existência, além de impelir o niilismo a sofrer mais uma metamorfose, ainda faz emergir dele um grande paradoxo.

Em primeiro lugar, na visão do filósofo, tal julgamento seria “uma avaliação completamente absurda, pois parte do pressuposto que o caráter da existência deveria agradar ao homem<sup>498</sup>, deveria corresponder aos seus anseios e necessidades, o que constitui uma ilusão profundamente equivocada. O mundo, enquanto “elemento descomunal de forças múltiplas, sem início, sem fim, como um devir que não conhece nenhuma saciedade, para além de todo bem e mal”<sup>499</sup>, estaria totalmente a parte das expectativas morais e estéticas humanas. Em segundo lugar, a expressão “não deveria” deixa entrever o profundo estado de frustração em que se encontra o homem, por ter plena consciência que não pode mais, de

<sup>496</sup> Id., *Vontade de poder* § 1, pg.27.

<sup>497</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(97), pg.35.

<sup>498</sup> Id., *Ibid.*, 11(97), pg.35.

<sup>499</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. V, 38(12), pg.566.

maneira alguma, satisfazer a sua vontade de verdade, pois seu dever para com o ideal da verdade veta para si “toda espécie de via dissimulada que leve a ultra mundos ou falsas divindades”<sup>500</sup>.

O problema é que a vontade de verdade, na busca por um mundo de estabilidade e que fosse duradouramente verdadeiro, com caráter de Ser, criou um mundo ideal, o “mundo verdadeiro”, e através dessa criação desprezou tudo que tivesse caráter mutável, retirando, daquilo que denominou “mundo aparente”, o completo valor – morte, mudança, procriação e crescimento, eram tomados já como objeção a algo, partindo-se do pressuposto de que o que é não se torna, e o que se torna não é<sup>501</sup>. Tal vontade, portanto, condicionou o valor e o sentido da vida justamente à existência de uma verdade de natureza incondicionada, supra-sensível. Mas agora que a esfera supra-sensível se mostrou uma quimera, agora que “Deus morreu”, que mundo resta? Justamente o mundo que durante muito tempo o homem aprendeu a desprezar e desvalorizou, o mundo do devir. A que perigos então não levarão o homem essa vontade de verdade insatisfeita, que se depara com um mundo vazio de sentido e em eterno fluxo, visto agora com profundo desprezo?

Levada ao seu limite de tensão por estar frustrada diante da impossibilidade de qualquer fundamento, a vontade de verdade se contorce em si mesma ao ver-se encerrada em um mundo estranho e desconfortável – *unheimlich* –, já que ela precisa admitir “a realidade do devir como única realidade”<sup>502</sup> – um mundo que não pode mais ser negado como mera aparência, que durante muito tempo ela aprendeu a desprezar e desvalorizar e que, devido ao seu caráter absurdo, não se suporta mais<sup>503</sup>.

É justamente nessa situação de frustração que a vontade de verdade faz com que o niilismo sofra uma nova metamorfose. Seu novo formato é denominado por Nietzsche de “niilismo passivo”<sup>504</sup>, uma extrema e perigosa forma de negação que retira o valor do mundo e do homem precisamente pelo fato de que aos valores erigidos pela vontade de verdade não correspondia nenhuma realidade.

Nessa nova forma do niilismo, a vontade então definha, perde sua força. Ela agora se aquietou num estado de paralisia, na recusa da ação, por ter concluído peremptoriamente acerca

<sup>500</sup> Id., *Vontade de poder* § 12.1, pg.31.

<sup>501</sup> Cf. Id., *Crepúsculo dos ídolos*, A “razão” na filosofia § 1, pg.25.

<sup>502</sup> Id., *Vontade de poder* § 12.1, pg.31.

<sup>503</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 12, pg. 31.

<sup>504</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VI, 9(35) pg.290.

da completa inutilidade de qualquer fazer, por este ser um empreendimento já vencido de antemão pela ação implacável do devir que a tudo desfaz. Por toda postulação de valor e sentido, como pretensão de um em si, mostrarem-se como algo vão, um empreendimento falido, e a existência tornar-se um completo engodo de sofrimento, sua última ânsia é querer equiparar-se ao nada, ao não-ser.

Conforme compreende Nietzsche, se até então a vontade de verdade podia ser tomada como uma “vontade de nada”, por desejar ir de encontro a “ficção do Ser”, que em si mesma é vazia de sentido, é nada, agora, tomando consciência da completa ausência de sentido da vida ela passa a ser “nada de vontade”, perde o ânimo, não quer se inserir no movimento “gratuito” de postular valor e sentido porque sabe que eles não correspondem objetivamente a nada, tornando-se uma “vontade passiva”, mórbida.

Nietzsche denomina esse formato mais extremo e radical do niilismo de “passivo” justamente por haver uma passividade da vontade, uma impotência à potência, que não tem mais força para postular verdade ou sentido porque tem consciência que tudo é gratuito e em vão; sabe que “toda pedra arremessada tem que cair”<sup>505</sup> no jogo gratuito e implacável de criação e destruição do mundo. No interior do niilismo passivo ocorre então “uma recusa radical de valor, sentido e desejabilidade”<sup>506</sup>. A vontade de verdade se vê tomada pela frustração – “o necessário frustrou-se em nós”<sup>507</sup> – e seu furor passa a ser a negação, porque o mundo que deveria ser não é, se mostrou uma quimera, um longo engano, e o mundo que é não deveria ser, já que é sem sentido<sup>508</sup>. Por toda postulação de valor e sentido mostrarem-se como algo vão, e a existência tornar-se um completo sofrimento sem redenção, a sua última ânsia é querer equiparar-se ao nada, ao não-ser.

No entanto, no interior dessa forma do niilismo se afigura um grande paradoxo: a verdade, embora desacreditada, continua a existir enquanto resto de ideal, pois continua a ser um critério para se desvalorizar a existência.

A vontade de verdade permanece atrelada fortemente ao antigo ideal, numa aspiração secreta à verdade que continua a atuar no homem como medida de valor, mesmo não acreditando mais na possibilidade de sua existência. Embora tal vontade não se deixe mais ser satisfeita com a afirmação de um fundamento verdadeiro, a verdade inalcançada continua a

<sup>505</sup> Cf. NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, Da visão e do enigma, pg.149.

<sup>506</sup> Id., *Vontade de Poder* § 1, pg.27.

<sup>507</sup> Id., Ibid., § 8, pg.30.

<sup>508</sup> Id., Ibid., § 12, pg.32.

ser o critério de julgamento para avaliar e desvalorizar o mundo – tal vontade ainda continua a condenar o mundo junto a tradicional noção de verdade, embora não acredite mais nela.

Ora, mas se o homem acabou por destruir o “‘mundo verdadeiro’, que mundo resta? O aparente talvez?...Não! Com o mundo verdadeiro aboliu-se também o aparente”<sup>509</sup> – só há agora o mundo do devir, da vida completamente desprovida de fixidez. Então porque uma noção de verdade que não tem mais direito a existência e é negada veementemente continua a ser critério para desvalorizar o mundo, continua a existir secretamente? Ocorre então no interior do niilismo passivo uma espécie de contradição lógica perpetrada pela vontade de verdade: “rejeita-se a verdade por ela não ser o que deveria ser e, enquanto algo que ela deveria ser, mas não é, ela continua como medida para rejeição do mundo”<sup>510</sup>, tornando esse formato do niilismo uma inconsequência.

Com isso, o homem chega a um terrível dilema por conta da vontade de verdade no interior do niilismo e se depara com um decisivo ou-ou: “ou suprimir as suas venerações” – inclusive a noção de verdade que condiciona valor ao mundo, e que já não se crê mais –, ou abolir a vós mesmos”<sup>511</sup>. Agora, ou o homem abandona até o fim as suas venerações, o ideal da verdade, os resquícios do mundo verdadeiro, ou então vai abolir a si próprio, pois se torna perigoso viver insatisfeito com a existência, julgando negativamente “que o mundo, como ele é, não deveria ser, e o mundo como ele deveria ser, não existe”<sup>512</sup>.

Mas vale salientar que, conforme assevera Nietzsche, qualquer um dos caminhos que o homem trilhe no interior desse dilema, o niilismo se fará presente: “ou suprimir suas venerações ou a si mesmos! Esta seria o niilismo; mas aquela não seria também – niilismo?”<sup>513</sup>. A diferença estaria na forma em que ele se faria presente e predominaria: ou estaria ligado a um incremento do poder do espírito, como “niilismo ativo”, que nega os valores supremos e vê como impróprias os ideais até então estabelecidos pela tradição<sup>514</sup> – e aqui o grau de força da vontade se ligaria a sua capacidade de prescindir do sentido em si, de “suportar” viver num mundo sem sentido<sup>515</sup> – ou então o niilismo predominaria como

<sup>509</sup> Id., *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula, pg.31.

<sup>510</sup> MULLER-LAUTER, *Nietzsche: filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pg. 189.

<sup>511</sup> NIETZSCHE., *Gaia ciência* § 346, pg.239.

<sup>512</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VI 9(60), pg. 302.

<sup>513</sup> Id., *Gaia ciência* § 346, pg.249.

<sup>514</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VI, 9(35) pg.289.

<sup>515</sup> Id., *Ibid.*, 9(60), pg.302.

negação da vida, resultado da fraqueza da vontade que, não podendo mais refugiar-se no mundo ideal, não consegue lidar com o vazio e a morte de Deus.

Para o filósofo, pretendendo-se sair dos dilemas que emergem do niilismo, faz-se necessário desfazer o necessário vínculo que foi estabelecido entre verdade, valor e sentido, uma vez que o mundo, tal como julga a vontade de verdade, só aparece sem valor e sentido justamente porque a verdade desmoronou, se mostrou uma ilusão metafísica, fazendo decair também aquilo que a ela estava atrelado. Para Nietzsche, prescindindo-se do valor em si da verdade e compreendendo-se de onde provém a crença ilimitada nessa categoria, a sua “inaplicabilidade ao mundo não seria mais nenhuma razão para desvalorizá-lo”<sup>516</sup>.

Deste modo, paradoxalmente, é justamente do interior do niilismo mais radical, onde há uma “convicção de uma absoluta inconsistência da existência quando se trata daqueles valores que se reconheceram como os mais altos”<sup>517</sup>, da completa negação de sentido e valor em si, que se ergue também a possibilidade de um futuro mais promissor para o homem.

Em um de seus fragmentos póstumos, quando Nietzsche procura explicar o que significaria um aspecto do niilismo, ele lança a questão e faz um breve apontamento: “Que significa niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizam. Falta a meta; falta a resposta ao ‘Por quê?’”<sup>518</sup>. Logo em seguida o filósofo aponta para o caráter ambíguo desse fenômeno, buscando destacar que esse esvaziamento de sentido e perda de valor pode levar o homem tanto a um movimento de auto superação de si mesmo como também mergulhá-lo na completa decadência. No seu dizer: “ele é ambíguo: [aparece] como declínio e retrocesso do poder do espírito: como ‘*niilismo passivo*’; como um sinal de fraqueza: a força do espírito pode se extenuar, pode estar *esgotada* [...]”<sup>519</sup>. Mas por outro lado, pode configurar-se também como sinal do poder elevado do espírito [...]; ele pode ser um sinal de força: a força do espírito pode ter crescido a tal ponto que as metas até aqui se mostrem inapropriadas para ele (‘convicções’, ‘artigos de fé’)<sup>520</sup>.

Deste modo, o fenômeno do niilismo – enquanto experiência abissal do vazio que envolve a vida – pode, ambigualmente, significar tanto um sinal de fraqueza como de força, pode assumir um aspecto positivo ou negativo, a depender da perspectiva que seja visto e

<sup>516</sup> Id., *Vontade de poder* § 12.2, pg.33.

<sup>517</sup> Id., *Ibid.*, § 3, pg.29.

<sup>518</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9(35), pg.280.

<sup>519</sup> Id., *Ibid.*, 9(35), pg.280.

<sup>520</sup> Id., *Ibid.*, 9(35). 280.

acolhido – pode ser encarado como um “fenômeno ameaçador e sinistro”<sup>521</sup>, configurando-se como uma tortura do espírito, como “tormento do em vão”, mas pode também ser percebido como um “modo divino de pensar”<sup>522</sup>, uma vez que aí a existência perde todo o sobrepeso desnecessário que nela foi colocado, restando apenas a profunda gravidade que lhe é devida: uma insustentável leveza, com seu caráter eternamente fluido que em nada se assenta.

Para o filósofo, com a morte de Deus o homem poderia tudo ganhar ou perder. Se o anúncio dessa morte constituía uma forte possibilidade do homem caminhar inexoravelmente em “direção a uma catástrofe”<sup>523</sup>, haveria ainda, aos olhos de Nietzsche, outros caminhos possíveis para além desse destino inelutável. No perigo abre-se também a possibilidade. Uma nova possibilidade: superar o niilismo enquanto espírito de negação, de recusa de valor, sentido e desejabilidade! Essa era uma tarefa que o filósofo havia se colocado e anunciava como o desafio que os homens de seu tempo e dos próximos séculos teriam que enfrentar. Em um de seus escritos, falando em um tom que parece esperançoso e detentor de uma boa nova, ele diz: “quem vos fala é o primeiro niilista perfeito da Europa. Que superou o niilismo”. O primeiro niilista consumado que já o viveu em si mesmo, até o fim – que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si<sup>524</sup>.

Para Nietzsche, o caminho e o desafio no enfrentamento do niilismo seria enxergar nessa “violenta tensão do espírito, nessa grande insatisfação”, uma oportunidade, uma “predeterminação para a grandeza que crescerá nessa medida de tensão”<sup>525</sup>. Sob a perspectiva da vontade forte do espírito livre, o “niilismo seria também um bom sinal”<sup>526</sup>, uma “nova liberdade de horizonte”<sup>527</sup>, onde a constatação da morte de deus – o decaimento de todo pressuposto transcendente que possa dar sustentação e cognoscibilidade ao mundo físico – e a desvalorização dos valores são experimentados como júbilo e não ranger de dentes. Para esta perspectiva, prepara-se um grande “festejo pela morte de deus”<sup>528</sup> ao invés de entregar-se a um luto funerário paralisante, interminável, insuperável.

Deste modo, quando Nietzsche busca evidenciar o caráter ambíguo do niilismo, sua intenção é também estratégica, pois com isso quer encaminhar esse fenômeno para sua a

<sup>521</sup> Id., *Ibid.*, 2(127), pg.103.

<sup>522</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9(41), pg.292.

<sup>523</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 11(411).2, pg.174.

<sup>524</sup> Id., *Vontade de Poder*, Prefácio § 3, pg.23.

<sup>525</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9(186), pg.372.

<sup>526</sup> Id., *Ibid.*, 9(186), pg.372.

<sup>527</sup> Id., *Gaia Ciência* §343, pg.234.

<sup>528</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 2(129), pg.106.

crítica e abrir caminho à sua superação, levando a tradição ao seu esgotamento. A intenção seria fazer o movimento de negação que marcou o Ocidente transfigurar-se em plena afirmação.

A partir do paradigma da vontade de poder – “tentativa de uma nova interpretação do mundo”<sup>529</sup>, o filósofo acredita ser possível estabelecer uma crítica à vontade de verdade e ao valor da verdade, bem como abrir caminho em direção à superação do niilismo enquanto movimento de negação da vida. Entendendo a vida como vontade de poder e abraçando-a em sua inocente dinâmica de criação e destruição de si mesma, um movimento gratuito e sem finalidade, abre-se a possibilidade do niilismo sofrer mais uma “metamorfose”: na qual o “Não” transfigura-se em um grande Sim à vida.

## 2.5. Vontade de poder e a última metamorfose do niilismo – do “Não” ao “Sim” à vida

Aos olhos de Nietzsche, o problema da vontade de verdade e do valor da verdade, em sua estreita relação com o niilismo, apenas é percebido em sua real dimensão quando é objeto de reflexão e crítica por parte de um “espírito livre”, no qual finalmente tal vontade se volta contra si e se entende como problemática, abrindo a possibilidade de sua superação. Na obra *Genealogia da moral* está dito:

depois que a veracidade tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela *contra* si mesma; mas isso só ocorre quando coloca a questão: ‘que significa toda vontade de verdade?’ E aqui eu toco outra vez em meu problema, em nosso problema [...]: que sentido teria *nosso* ser inteiro, se não o de que, em nós, aquela vontade de verdade teria tomado consciência de si mesma como problema?<sup>530</sup>

Desconfiando dessa vontade e fazendo-a voltar contra si própria, o espírito livre questiona: o *que*, no homem, aspira realmente à “verdade”? De onde ela provém e qual o seu valor?<sup>531</sup>

Questões dessa natureza nos levam ao ponto fulcral do pensamento nietzschiano. O que no homem aspira à verdade, esse “*que*”, é apresentado pelo filósofo como sendo a “vontade de poder”, fonte irradiadora de todo valor e sentido postulado – ela é o “princípio” a partir do qual emerge toda avaliação acerca da vida, seja ela “negativa” ou “afirmativa”. Em última instância, para Nietzsche, é sempre a vida, entendida como vontade de poder, quem avalia, interpreta, cria valores, e julga a si própria por diferentes pontos ópticos. A partir desse

<sup>529</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 1(35) pg.9.

<sup>530</sup> Id., *Genealogia da Moral* III § 27, pg.148.

<sup>531</sup> Cf. Id., *Além do bem e do mal* § 1, pg.9.

novo paradigma, o filósofo acredita desvelar as motivações fundamentais da vontade de verdade para estabelecer um valor como supremo: “a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como futuro, poder, crescimento, vida”<sup>532</sup>.

## Ω

Na perspectiva nietzschiana – levando-se em conta que o procedimento filosófico possa aparentar-se com o modelo filológico<sup>533</sup> –, toda a tradição foi uma má leitura do texto do mundo e uma má interpretação do corpo. A vontade de verdade inseriu na efetividade antagonismos com se estes de fato existissem. O homem, na ânsia e necessidade de estabilidade, igualou, fixou, opôs ser ao devir, verdade à aparência, corpo à alma, postulou identidades, sujeitos, substâncias; por meio da interpretação moral inseriu nessas oposições uma hierarquia metafísica, tomou a verdade como um valor superior, como um bem em si, postulou um sentido transcendente para a existência, uma unidade.

No entanto, o mais grave é que toda essa má interpretação – que está carregada de erros fundamentais, muito embora alguns tenham se mostrado extremamente necessários à sobrevivência do homem, como os princípios da lógica –, trazia em seu ventre o niilismo, a negação da vida, presente em seus diferentes formatos ao longo da história. Temos aí dois pontos fundamentais da crítica nietzschiana à tradição ocidental: expor os erros de interpretação do mundo e problematizá-los como negação da vida.

Todavia, a filosofia nietzschiana não é marcada apenas pelo aspecto crítico e negativo. O filósofo não visa simplesmente destruir ídolos que mal se sustentam e espatifar tudo com as suas certezas e recorrentes marteladas. Se assim o fosse, se tornaria alvo de suas próprias críticas, se limitaria a um estéril “niilismo ativo”. Ou seja, seria aquele tipo de homem que embora experimente um incremento de poder em seu espírito, e os artigos de fé da tradição não lhe sejam mais adequados, é incapaz de criar<sup>534</sup>. Nesse estado, o homem é tomado pela sanha destruidora, pela ferocidade, muito embora ela seja também infrutífera. É o que Nietzsche parece nos sugerir quando afirma: “niilismo como um sinal de *poder elevado do espírito*, como *niilismo ativo* [...] Por outro lado, um sinal de uma força ainda *não suficiente*, para também estabelecer, então, uma vez mais meta, um por quê?, uma crença”<sup>535</sup>.

<sup>532</sup> Id., *Gaia Ciência*, Prefácio § 2, pg.12.

<sup>533</sup> WOLTING, *Nietzsche e o problema da civilização*, pg.82.

<sup>534</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos 1885-1887*, Vol. VI, 9 (35) pg.289.

<sup>535</sup> Id., *Ibid.*, 9 (35) pg.289.

O filósofo pretende ainda ultrapassar esse niilismo estéril, no qual tudo é considerado falso, não valendo a pena postular com convicção qualquer perspectiva acerca do mundo devido a inexistência da verdade. Se Nietzsche não poupa nada de sua crítica destruidora, colocando-se como um “homem-dinamite”<sup>536</sup>, é para também propor uma nova leitura, uma nova interpretação acerca do real que seja não somente mais coerente com o “texto” do mundo, mas também constitua uma afirmação incondicional da vida, uma nova perspectiva afirmadora que transfigure o niilismo e supere o espírito negador.

É possível entender que o paradigma da vontade de poder desponta no pensamento nietzschiano como uma alternativa ao niilismo que se consuma com a “morte de Deus”, e parece mergulhar o homem cada vez mais fundo numa catástrofe. Junto a ele, Nietzsche busca tanto explicar a essência niilista dos valores que vigoraram ao longo da história – uma vez que a própria vontade de verdade passa a ser concebida como um instrumento da vontade de poder –, como também apontar a possibilidade do niilismo sofrer mais uma metamorfose. No entanto, nessa última metamorfose, o niilismo ganharia um “formato afirmativo”; nela seria transfigurado o “Não” que marcou o Ocidente em um grande “Sim” à vida. Na perspectiva do filósofo, os paradigmas da vontade de poder e do eterno retorno<sup>537</sup> possibilitariam um novo direcionamento para um “niilismo afirmador”, no qual o homem se abriria à experiência da ausência de fundamento do real sem ranger de dentes e sem a ânsia do “dever ser”.

Mas como é possível entender o mundo, o homem, os valores, e a própria vontade de verdade, a partir do paradigma da vontade de poder? E como se dá a abertura para um “niilismo afirmativo”?

Tudo aquilo que a tradição metafísica procurou recusar do “real”, negando-lhe qualquer valor – mudança, sensibilidade, multiplicidade, contradição, luta, devir –, em nome de um fundamento incondicionado, Nietzsche vai acolher e colocar em primeiro plano em sua interpretação de mundo. Para o filósofo, no mundo só há “processos incessantes de posições de forças”<sup>538</sup>, que se relacionam umas com as outras e se sucedem ininterruptamente, num combate que nunca teve começo e nunca terá um fim. O mundo, portanto, é concebido como um processo, uma totalidade criadora e destruidora de si mesma, como uma multiplicidade de forças presentes em toda parte, que se harmonizam e se combatem, agindo e resistindo umas

<sup>536</sup> Cf. Id., *Ecce homo*, Por que sou um destino § 1, pg.109.

<sup>537</sup> Apesar de constituir um tema importante da filosofia nietzschiana, principalmente enquanto “alternativa” para o problema do niilismo, o eterno retorno não será trabalhado na presente pesquisa, por uma questão de recorte.

<sup>538</sup> NIETZSCHE., GA XVI, pg.117 Apud MULLER-LAUTER, *Nietzsche: filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pg. 56.

em relação às outras<sup>539</sup>. É um “jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali mingando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias”<sup>540</sup>. E é justamente essa tensão criada pelas quantidades dinâmicas de forças entre si, que podem se agrupar provisoriamente para estabelecer resistência ou sobrepujar outras forças, o que constitui o efetivamente existente para Nietzsche, que não se fundamenta em nada de substancial, nada de Ser, de fixo, eterno e imutável.

Mas o que seria “força”, para Nietzsche? Para o filósofo, “força” não tem um caráter teológico – como a força criadora de Deus, que a partir do nada deu origem a tudo – nem tampouco um sentido mecanicista, meramente físico – não terá nada de constante ou que possa ser quantitativamente esquadrihada, mensurada e calculada. Ela se definiria, principalmente, pelo seu atuar, pois só “é” enquanto ação, só se dá no seu efetivar-se – não “pré-existe” nem “subsiste” aos eventos dinâmicos. Em sua perspectiva, não existe nenhuma força em si, apartada do devir, restando apenas “*quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste na relação com todos os outros *quanta*, na sua atuação sobre eles”<sup>541</sup>. E aqui nos encaminhamos para o aspecto peculiar da interpretação nietzschiana, que é atribuir as forças tanto uma capacidade de “afetarem” e serem “afetadas” umas pelas outras, como também um “querer interno” – “o conceito de força carece de um complemento: é preciso que se atribua a ele um mundo interior”<sup>542</sup>.

Para Nietzsche, é justamente esse “complemento” o que constitui a característica inalienável de toda força, o que impulsiona todo acontecer, toda configuração e reconfiguração do real. É o que estará sempre presente no mundo, o que sempre retorna, uma “exigência insaciável por comprovar poder”<sup>543</sup>, uma tendência da força a exercer poder, a superar a si mesma e as resistências que lhe defrontam – “o *quanta* de força, cuja essência consiste em exercer poder sobre todos os outros *quanta* de força”<sup>544</sup>. O filósofo busca apresentar que esse “mundo interior da força” se manifestaria em busca por expansão, crescimento, apropriação e superação do que lhe opõe resistência; numa tendência a

<sup>539</sup> Cf. MARTON, *Dicionário Nietzsche* pg.240.

<sup>540</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 38(12) pg.566.

<sup>541</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 14(79) pg.235.

<sup>542</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 36(11) pg.522.

<sup>543</sup> Id., *Ibid.*, 36(11) pg.522.

<sup>544</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 14(81) pg.236.

predominar, prevalecer sobre outras forças, sobre outros impulsos, submetendo-os a si, incorporando, enfraquecendo-os, vergando-os, estabelecendo “comando” ou “obedecendo”.

A esse traço peculiar Nietzsche deu o nome de “vontade de poder” – “a vontade de poder é o elemento diferencial da força”<sup>545</sup>. Longe de constituir uma unidade – que se dá apenas como palavra<sup>546</sup> –, ou alguma essência metafísica, uma substância, a vontade de poder é pensada por Nietzsche como um “afeto”. Qual? Justamente o “afeto do comando”<sup>547</sup>, uma “explosão de força”, que faz com que a vida seja fundamentalmente tendência a exercer e ampliar o poder – uma tendência intrínseca da vontade a exercer força, quebrar resistências e comandar outras vontades de poder no jogo das forças. Por isso o filósofo diz: “a vontade de poder, não um ser, não um devir, mas um *pathos*”<sup>548</sup>.

E nesse sentido, Nietzsche lança a hipótese de que a vontade de poder poderia ser entendida como “a forma primitiva de afeto”, e que todos os outros afetos não passariam de suas reconfigurações, formas diferentes que ela se apresenta<sup>549</sup> ou até mesmo consequências do seu exercício. Em última instância, perseguindo a sua hipótese interpretativa de que “o mundo é vontade de poder e nada mais”<sup>550</sup>, Nietzsche irá pensar que entre o orgânico e inorgânico poderia não haver uma distinção fundamental, mas apenas graus de complexidade de afeto. Se chegasse a fazer “sentido dizer que a vida orgânica se inicia em algum lugar, então esse lugar seria o inorgânico”<sup>551</sup>. No parágrafo 36 de *Além do bem e do mal* o filósofo nos apresenta a seguinte reflexão:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é a apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico ( ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação”, mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, com auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma forma prévia da vida? [...] Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a

<sup>545</sup> DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, pg.6.

<sup>546</sup> Cf. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 19, pg.22.

<sup>547</sup> Cf. Id., *Ibid.*, § 19, pg.23.

<sup>548</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1887-1889*, Vol. VII, 14(79) pg.235.

<sup>549</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 14(121) pg.271.

<sup>550</sup> Id., *Além do bem e do mal* § 36, pg.40.

<sup>551</sup> MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, pg.51.

elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, como é a minha *tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, [...], então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo, visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais.<sup>552</sup>

Desta passagem, podemos apreender que a vontade de poder não se reduz à esfera da vida orgânica, pois “vida é meramente um *caso particular* da vontade de poder”<sup>553</sup>. Em última instância, para Nietzsche, é desfeita a contraposição entre orgânico e o inorgânico, pois em ambos o que se manifesta é a vontade de poder, forças em interação, cada um em seu grau de complexidade – “o fato de ser a vontade de poder que conduz também o mundo inorgânico, ou, ao contrário, de não haver nenhum mundo inorgânico.”<sup>554</sup>

Portanto, para o filósofo, ela está presente em tudo. A partir daí, o mundo e o homem são concebidos como vontade de poder, forças que agem e resistem umas em relação às outras. Vemos com recorrência entre os seus escritos um esforço em relacionar os diversos fenômenos da vida com a vontade de poder: ao falar de formas menos complexas de vida, como o protoplasma, entende que ele estende os seus pseudópodes a fim de buscar algo que lhe resista, não por fome, mas por vontade de poder<sup>555</sup>; pensa ser possível deduzir todos os impulsos dos animais, bem como todas as funções orgânicas da vontade de poder<sup>556</sup>; o próprio homem é apresentado como uma pluralidade de vontades de poder<sup>557</sup>.

Concebendo o real como vontade de poder, Nietzsche acredita poder interpretar melhor o texto do mundo em sua multiplicidade, mudança conflituosa, e incansável criar e destruir. Vontade de poder seria um conceito para exprimir mundo e a vida em toda a sua dinâmica, uma “força infinita de transformação”<sup>558</sup>, um “impulso criador”<sup>559</sup> sempre presente, insaciavelmente recorrente, que não permite que nada se fixe definitivamente, impelindo constantemente o mundo a se reconfigurar pelo conflito, o que resulta numa multidão de formas e modos de vida diversos.

Por sua vez, sendo a vida e o mundo vontade de poder, um perpétuo jogo de forças que buscam sobrepujar-se, Nietzsche evidencia que o seu traço fundamental passa a ser a

<sup>552</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal* § 36, pg.40-41.

<sup>553</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 14(121) pg.271.

<sup>554</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, 34(247) Vol. V, pg.467.

<sup>555</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 14(174) pg. 324.

<sup>556</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 36(31) pg.523.

<sup>557</sup> Cf. Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 1(58) pg.16.

<sup>558</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 36(15) pg.516.

<sup>559</sup> Id., *Ibid.*, 36(11) pg.522.

“luta”, a busca por superação<sup>560</sup>. O embate de forças presente no mundo nunca começou a ser, nem nunca cessará, pois não visa nenhuma finalidade para além da própria efetivação da luta. Ele é necessário e infindável, permeia a vida de todos os seres, desde os mais elementares, unicelulares, até os de configuração mais complexa, como plantas, animais e o homem. A luta de forças perfaz tudo, está presente na fisiologia, na atividade das células, tecidos, órgãos, na vida mental, uma vez que pensamentos são entendidos como impulsos que se defrontam uns com os outros; pode ser vista na vida social, nas relações entre os indivíduos, nas organizações, bem como na política, e também no mundo inorgânico<sup>561</sup>.

E a partir dessas lutas perpetradas pelos jogos de forças, sempre se estabelecem hierarquias<sup>562</sup>, mandos e obediências, unidades provisórias, que se agrupam tendo em vista conservarem-se, predominar sobre outras forças. Para Nietzsche, o corpo humano é o exemplo mais extraordinário disso – “obedecer e dominar: o corpo”<sup>563</sup>. Uma unidade provisória que vela uma multiplicidade de seres vivos. Seres microscópicos que se “agrupam” extraordinariamente em constelações de forças, formando órgãos, tecidos, sistemas, fazendo emergir o pensar consciente, tudo isso a partir do afeto do comando e da obediência, com a finalidade de manter a conservação e o crescimento do organismo, “vivendo, crescendo e durante algum tempo subsistindo como um todo”<sup>564</sup>. E essa configuração de forças que se agrupam também desencadeia uma “luta externa”, pois ela encontra o seu sentido maior na busca por crescimento e predomínio sobre outras configurações de forças, de vontades de poder.

Do que foi dito até aqui, pode-se entrever que o mundo em sua totalidade, para além do bem e do mal, é concebido por Nietzsche como vontade de poder. Ela quem impulsiona a vida para manifestar-se em suas diversas configurações. O paradigma da vontade de poder parece ser aquilo que “unifica” a totalidade do real para Nietzsche, pois a existência do mundo e as diversas formas de vida são concebidas a partir do efetivar-se da multiplicidade das vontades de poder, que ascendem e declinam incansavelmente, e sempre uma vez mais retornam para reiniciar o movimento da vida, a luta das forças. Num de seus fragmentos póstumos, Nietzsche apresenta o que parece ser a sua definitiva interpretação do mundo:

---

<sup>560</sup> MARTON, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, pg.47.

<sup>561</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.47.

<sup>562</sup> Cf. Id., *Ibid.*, pg.48.

<sup>563</sup> NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos 1884-1885*, Vol. V, 35(15) pg.476.

<sup>564</sup> Id., *Ibid.*, 37(4) pg.534.

Sabeis vós também o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos, encerrado pelo “nada” como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures “vazio”, antes como força em toda parte, como jogo de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar em forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, com anos imensos de retorno, com vazante e montante de suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais inteiriço, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de novo, da plenitude voltando ao lar do mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço —: este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além de bem e mal”, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo — vós quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, ó mais esconsos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite? Este mundo é a vontade de poder — nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder — e nada além disso!<sup>565</sup>

Ora, mas se o homem é vontade de poder e nada além disso, como é possível perscrutar a manifestação dessa vontade na esfera humana? Em que resulta o seu “atuar”?

Para Nietzsche, embora todo vivente interprete o mundo a sua volta a partir dos seus instintos — “o processo orgânico pressupõe uma interpretação constante”<sup>566</sup> —, tendo em vista conservação e crescimento, apenas no homem essa interpretação resulta em criação de valores e postulação de sentido. Por isso ele é nomeado pelo filósofo “o estimador”, aquele que a partir de sua perspectiva interpreta as diversas configurações de forças presentes em si mesmo, em outros homens e no mundo. Tais configurações, conforme frisamos, são em si mesmas imorais, para além de todo bem e mal, resultam da luta das diversas forças entre si, que buscam a expansão e o predomínio. No entanto, o efetivar-se de tais forças e o seu exercício de poder são interpretados e recobertos por um determinado sentido pelo homem que avalia. É desse processo de interpretação que emergem os juízos de valores acerca da vida. Na passagem intitulada “Das mil metas e uma só meta”, Zaratustra diz a seus discípulos:

Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder. [...] Valores foi o

<sup>565</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1885, Vol. V, 38(12) pg. 212-213.

<sup>566</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 2 (148) pg.116.

homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o ‘estimador’. Estimar é criar: escutai isso, ó criadores.<sup>567</sup>

Desta passagem, podemos destacar três pontos que consideramos importantes. Primeiramente, vemos o intuito nietzschiano em apresentar a inexistência de qualquer valor ou sentido em si mesmo, desvinculado daquele que o postula – noções como bem, mal, verdade, justiça, são perspectivas acerca do mundo e nunca realidades objetivas; são apenas interpretações necessariamente ligadas a um contexto de vida.

O segundo ponto é a ligação que o filósofo faz entre criação de valor, interpretação de mundo, e condições de conservação. Para Nietzsche, todo valor criado e estimado é fruto de uma condição de vida que através dele procura estabelecer as melhores condições para sua conservação e expansão. O homem não pode viver sem estimar, sem avaliar, pois essa é uma condição inerente à vida e necessária para o seu crescimento. É preciso atribuir valor, julgar, recusar, estimar, decidir o que é melhor ou nocivo para si – “nenhum povo poderia viver sem antes avaliar”<sup>568</sup>. Por mais que a verdade e outros valores não digam respeito ao mundo em si, sejam um autoengano, não deixam de constituírem-se enquanto elementos necessários para o homem fixar-se na vida, pois através deles “organiza” para si o turbilhão caótico do mundo. Isso parece estar afirmado também num de seus fragmentos: “o ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação* no que diz respeito a configurações complexas de duração relativa de vida no interior do devir”<sup>569</sup>.

Mas a questão central é: quem avalia ou cria o valor? O *que* atua aí? Com esse questionamento incidimos no terceiro ponto a ser destacado do discurso: o intuito de Nietzsche em apresentar a própria vontade de poder como criadora de valores. Na perspectiva do filósofo, quando os homens avaliam o mundo e a si mesmos, é a própria vida, entendida como vontade de poder, quem estima a si própria por um determinado ponto ótico. E na medida em que existiram, existem e existirão homens, povos e culturas distintas, as avaliações sobre a vida são multiformes, pois inúmeras são as “tábuas de valores” erguidas acima das configurações viventes.

Mas ao mesmo tempo, é justamente o critério da vida como vontade de poder o que permite a Nietzsche escapar ao relativismo das inúmeras tábuas valorativas e estabelecer uma hierarquia entre elas. Isso é feito quando se põe em questão o valor dos valores e se

<sup>567</sup> Id., *Assim falou Zaratustra*, Das mil metas e uma só meta, pg. 57.

<sup>568</sup> Id., *Ibid.*, Das mil metas e uma só meta, pg. 57.

<sup>569</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1887-1889*, Vol. VII, 11(73) pg.57.

estabelece, a partir daí, uma crítica à vontade de poder que os criou e os fez vigorar. No pensamento nietzschiano, a vontade de poder se torna tanto “ré” quanto “juíza” no tribunal dos valores, pois ao mesmo tempo em que é a fonte criadora de todo valor, se torna também critério de julgamento quando o filósofo pretende colocar em questão o valor dos valores. A grande tarefa que Nietzsche se põe é auscultar a “vozes das vontades de poder” que sussurram nas tábuas valorativas, para discernir se os sons emitidos constituem ecos de afirmação ou de negação da vida, declínio ou ascensão de poder.

Portanto, é sempre tendo a vontade de poder como referência que o filósofo procura entrever a origem e o sentido de todos os valores que são criados pelo homem, uma vez que ela é o “princípio” tanto do dizer “não” quanto do dizer “sim” à vida, que se manifesta através dos juízos de valores, da interpretação de mundo por parte do vivente.

É então a partir da análise do “conteúdo” que os valores trazem que se pode entrever e avaliar a “postura” dos homens e das culturas perante a vida, sua interpretação e avaliação do mundo, que se bifurca em duas vias: afirmação ou negação da vida, força ou fraqueza da vontade de poder. Por isso, para Nietzsche, compreender um valor, um homem ou uma cultura, é procurar distinguir no fenômeno uma vontade de poder<sup>570</sup>.

A partir desta nova perspectiva, o filósofo relega a um plano secundário a discussão acerca da verdade ou falsidade dos juízos de valor – “juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si tais juízos são bobagens”<sup>571</sup>. Com o paradigma da vontade de poder, tornam-se supérfluos os critérios lógicos e metodológicos, porque no fundo todas as verdades não são mais do que crenças e ficções úteis. O ponto chave passa a ser então analisar se os valores criados são resultado de superabundância ou falta de força; se estimulam ou denigrem a vida, se afirmam ou negam o mundo.

Tendo em vista a força ou fraqueza da vontade, o seu dizer “sim” ou “não”, Nietzsche procura identificar as suas diversas expressões. Isso possibilitará ao filósofo analisar as variadas esferas da vida humana, como a moral, a religião, a ciência, a filosofia, a política, remetendo-as ao paradigma da vontade de poder. A própria vontade de verdade que atua no homem será analisada como uma manifestação desse “querer mais originário”, que

---

<sup>570</sup> Cf. HÉBER-SUFFRIN, *O “Zaratustra” de Nietzsche*, pg.125

<sup>571</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, O problema de Sócrates § 2, pg.18.

busca se assenhorar do real, criar condições propícias a sua conservação e crescimento ao tornar conhecível e manipulável tudo o que está ao seu alcance.

Quando Nietzsche questiona o “*que*” no homem quer realmente a verdade e porque ela foi tornada supremo valor<sup>572</sup>, procura explicitar que a vontade de poder que nele atua quer o asseguramento, a certeza, o controle sobre o real, e a verdade se torna apenas um meio para tal anseio. Por isso se manifesta, sobretudo, em vontade de verdade, de fundamento, pois aí reside a segurança, um ponto fixo, um mundo de estabilidade onde tudo está predeterminado, dotado de sentido. Sendo assim, o impulso à verdade, a busca daquilo que é estável, não é uma busca desinteressada, imparcial, uma questão do puro conhecimento. Por trás de uma aparente neutralidade, de um compromisso ferrenho com a verdade, há algo latente que impulsiona o processo.

Na passagem intitulada “Da superação de si mesmo”, Zaratustra revela aos mais sábios entre os sábios, aos homens do conhecimento metafísico, o que a própria vida havia ensinado: aquilo que tomavam como impulso ao conhecimento, que os “impelia e inflamava”, sua pretensa “vontade de verdade”, seria propriamente um desejo de controlar, uma “vontade dominadora”<sup>573</sup>, que estaria atuando em suas aspirações de “tornar pensável tudo o que existe”. Essa vontade de verdade nada mais seria que uma manifestação da vontade de poder, que busca um terreno firme e favorável para vigorar, busca criar um mundo onde tudo possa ter sentido e ser favorável para si. A própria vida que se revela a Zaratustra faz entrever a “ingenuidade” dos homens do conhecimento que pensavam ser imparciais, que buscavam a verdade pela verdade, sem darem-se conta que por trás de si existia a vontade de poder a impulsioná-los, sendo o próprio homem do conhecimento, afirmador do valor incondicional da verdade, nada mais do que “uma senda e uma pegada”<sup>574</sup> desse plano mais originário da vida.

Ao estabelecer que o fundamento do mundo é algo estável, eterno, imutável, concebendo-o como “mundo verdadeiro”, ou então postular que tudo pode ser medido, quantificado, calculado, expresso em caracteres matemáticos, a vontade de verdade que atua no homem está tentando tornar conhecível e manipulável o que está ao seu alcance para poder conservar-se, expandir seu domínio e sua força. Com isso, a vontade de verdade revela seu plano mais originário: ela é vontade de poder – “minha vontade de poder caminha com os pés

<sup>572</sup> Cf. Id., *Além do bem e do mal* § 1, pg.9.

<sup>573</sup> NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, Da superação de si mesmo, pg.108.

<sup>574</sup> Id., *Ibid.*, pg.110.

de tua vontade de verdade”<sup>575</sup>. Portanto, o que impera na vontade de verdade, sendo ela manifestação da vontade de poder, é o desejo de dominação, de controle, de assenhorar-se da vida. Este é o “fim”, e valor da verdade é apenas o “meio”.

Mas vale salientar que o fato da vontade de poder manifestar-se em vontade de verdade não é o ponto problemático da questão para Nietzsche. Pois nessa manifestação se dá uma dimensão importante da vida: a busca por estabilidade em meio ao devir. Podemos dizer que a vontade de verdade – que impõe ordem e sentido ao caos do mundo, que traz a exigência da permanência – constrói erros e ilusões importantes, e que a vida se torna possível justamente encoberta e regida por esses enganos úteis. Depurada do seu “ranço metafísico”, tal vontade constitui-se como um valioso auxiliar da vida humana<sup>576</sup>.

Um mundo que em si mesmo é caótico, desordenado, amorfo, sem sentido, sem beleza, “que não é tocado por nenhum dos juízos estéticos morais do homem”<sup>577</sup>, é transformado ilusoriamente pela vontade de verdade em um lugar familiar. Inserido no turbilhão do mundo, o homem precisa “impor regularidade e forma ao caos tanto quanto seja suficiente para o seu conhecimento prático”<sup>578</sup>; precisa “inventar a noção do idêntico”<sup>579</sup>, uma vez que todas essas noções são úteis à sobrevivência, decorrem de seu “instinto de utilidade”<sup>580</sup>. Atuaria aí, na visão de Nietzsche, um “artifício de poder ordenador, imponente, simplificador próprio da vida”<sup>581</sup> – “vontade de poder como conhecimento”<sup>582</sup> –, que é uma vontade ativa, que impõe forma e sentido ao mundo, sem a pretensão de atingir um conhecimento em si das coisas.

Nesse contexto, os erros, a linguagem, as verdades criadas, são úteis à vida, pois as próprias verdades não se opõem aos erros: “durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros, alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie”<sup>583</sup>. E até as próprias “categorias são verdades apenas no sentido de que elas são condicionantes para o homem em termo vitais”<sup>584</sup> – nesse sentido podem ser consideradas de

<sup>575</sup> Id., *Ibid.*, pg.110.

<sup>576</sup> Cf. ONATE, *Vontade de verdade: uma abordagem genealógica*, pg.9.

<sup>577</sup> NIETZSCHE, *Gaia Ciência* § 109, pg.136.

<sup>578</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 14 (152), pg.300.

<sup>579</sup> Id., *Ibid.*, 14 (152), pg.300.

<sup>580</sup> Id., *Ibid.*, 14 (152), pg.300.

<sup>581</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 6(14), pg.201.

<sup>582</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 14 (152), pg.300.

<sup>583</sup> NIETZSCHE, *Gaia Ciência* §110, pg.137.

<sup>584</sup> Id., *Ibid.*, §110, pg.137.

fato “verdadeiras”, “poder-se-ia de fato falar aqui de ‘verdade’”<sup>585</sup>, pois serve à vida. Portanto, para não aniquilar-se e crescer, a vida que se manifesta em vontade de verdade precisa resistir ao vir a ser e manter-se na consistência, pois vida se constitui predominantemente no impulso ao consistente<sup>586</sup>.

No entanto, isso que é condição de consistência e crescimento da vida, pode se tornar também paralisia, definhamento e negação. Esse problema se dá quando essa vontade começa a projetar a verdade criada como “coisa em si”, desvinculada daquilo que a postula. Um valor que passa a atuar como corretivo para a existência. Por ser vivenciada como finitude, contradição, mudança incessante, esforço, sofrimento, o homem projeta sua ânsia de que a vida seja algo mais na postulação de um valor superior. A vontade de verdade então se torna um problema, pois se torna um desejo perigoso que quer contradizer a essência da vida<sup>587</sup>. Neste sentido, a verdade nada mais seria do que uma necessidade íntima tornada valor, é a voz de uma determinada vontade de poder, de um determinado tipo de vida ressentida, na qual impera, sobretudo, a vontade de verdade – “as apreciações de valor são a consequência de nossas necessidades mais íntimas”<sup>588</sup>.

Para Nietzsche, a vontade de poder que se manifesta em vontade de verdade se coloca fora da medida da vida a partir do momento em que a sua busca de certeza, de controle e apoderamento se tornam uma vontade de auto-asseguramento a todo e a qualquer preço, adquirindo um caráter de obsessão, num furor de certeza e segurança a qualquer custo<sup>589</sup>, inclusive sob o custo de insurgir-se contra a vida, de negá-la, buscando corrigi-la ao imprimirlhe um caráter de dever ser. E aí a vontade de poder, enquanto vontade de verdade, faz emergir o niilismo, retirando da vida seu valor. Ou melhor dizendo, criando valores que desvalorizam a vida.

Com essa compreensão da vontade de verdade como vontade de poder, o filósofo procura nos remeter a esse núcleo mais fundamental de sua interpretação do mundo, sinalizando que a moralização da existência, ou seja, os juízos de valores tornados coisas em si, como ocorre com a verdade, não passam de uma manifestação, tem valor apenas como análise do “sintoma” da vontade de poder negadora que promove esse processo. São

<sup>585</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1887-1889, Vol. VII, 14 (153), pg.302.

<sup>586</sup> Cf. CORDEIRO, *O corpo como grande razão*, pg.69.

<sup>587</sup> Cf. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 7(8) pg.243.

<sup>588</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1884-1884, Vol. V, 34(86), pg.414.

<sup>589</sup> Cf. FOGEL, G. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*, pg.58.

elementos que permitem avaliar criticamente a vontade de poder que fez vigorar certos valores, o tipo de vida a partir do qual emergiram.

Deste modo, tomando o valor apenas como “superfície”, como “sintoma” do plano criador mais originário que é a vontade de poder, questiona-se: a verdade, tornada supremo valor, seria sintoma de que? Que tipo de vontade elege a verdade como necessário corretivo para a vida, atribuindo-lhe um caráter de dever ser – entrelaçando necessariamente verdade, valor e sentido?

Para o filósofo, a verdade enquanto valor corretivo é antes de tudo sintoma de um tipo de vida que quer negar, de uma vontade de poder fraca, que se manifesta em vontade de verdade a todo custo. Por isso uma vontade de poder que faz da verdade transcendente um instrumento de conservação e domínio constitui, aos olhos de Nietzsche, uma vontade niilista, que se expressa predominantemente como dizer não à vida, como repulsa àquilo que é sem sentido, que não deveria ser assim. Valores criados que se opõem à vida são entendidos como produtos de uma vontade de poder declinante, que se esforça em negar o mundo para afirmar a si própria – afinal, que motivo se teria para fabular sobre outro mundo, um “mundo verdadeiro”, a não ser que admitamos que reina aí um instinto de degenerescência<sup>590</sup>?

Junto a esses questionamentos, encaminha-se a crítica à vontade de verdade que está diretamente relacionada ao problema do niilismo enquanto lógica do Ocidente. Na busca por um fundamento e na criação de uma oposição entre mundo real e mundo aparente, o que houve foi sempre uma negação do mundo enquanto devir, um “espírito de vingança” contra o vir a ser por parte dessa vontade. Tal vontade precisou imprimir a noção de Ser no mundo para que este pudesse ter valor. Entretanto, quando tais valores se desvalorizam, o mundo aparente resta ainda como algo supérfluo e sem sentido. O niilismo então se aprofunda porque o que estaria a atuar desde sempre no percurso da civilização é uma vontade de poder enfraquecida e negadora da vida – “eu descobri que todos os juízos supremos de valor, todos que dominam a humanidade, pelo menos a humanidade domesticada, podem ser reduzidos a juízos de homens esgotados”<sup>591</sup>.

Deste modo, a partir do paradigma da vontade de poder enquanto criadora de valores, explicita-se que a tradição foi construída por uma vontade de poder fraca e ressentida com a existência, manifestando-se, sobretudo, em vontade de verdade. Vivenciando a existência

<sup>590</sup> Id., *Fragmentos póstumos 1887-1889*, Vol. VII, 14 (168), pg.316.

<sup>591</sup> Id., *Ibid.*, 15(13), pg.370.

como ameaça e sofrimento, forjou para si um mundo não contraditório, real, isento de mudanças – um mundo fixo e confiável, seguro e previsível. Sua busca pela verdade enquanto fundamento necessário para o mundo e para conhecimento revela-se a consequência de um incômodo – seu “*primum mobile* é a desconfiança de todo devenida, desprezo e depreciação de todo devir”<sup>592</sup>.

O conhecer, na concepção dessa vontade, nunca esteve ligado à criação, mas sim a perseguição de uma verdade dada que poderia ser alcançada pela via da racionalidade. A verdade precisava estar dada, a meta precisava advir de fora<sup>593</sup>, para submeter a vontade em direção a ela, já que tal vontade não tinha força suficiente para comandar a si própria e forjar um sentido que fosse seu, sem a pretensão de torná-lo uma coisa em si do mundo.

Quando a vontade de verdade finalmente descortina que o “mundo verdade” não passa de uma fábula criada apenas por necessidades psicológicas, ela padece, enfraquece mais ainda, já que concluiu peremptoriamente para si mesma que o valor do mundo é condicionado à existência da verdade, e que agora “todo ter por verdadeiro é necessariamente falso”, não encontrando mais forças nem ânimo em si para novamente postular uma nova verdade e um novo sentido, por achar que este não diz respeito ao mundo em si. É esse estado de niilismo radical que é preciso enfrentar, no qual a vontade de poder se mostra impotente à potência, não assume o risco e a necessidade de criar, de postular novos valores, de impor um sentido ao mundo a partir de si. Para a vontade de poder fraca, a duração gratuita do mundo, com seu “em vão, sem meta e sem finalidade, é o pensamento mais paralisante”<sup>594</sup>.

Para Nietzsche, “a medida do grau de força da vontade é a até que ponto se pode prescindir do sentido das coisas, até que ponto se suporta viver em um mundo sem sentido”<sup>595</sup>. Se para a vontade fraca a conclusão de que “tudo é falso” é o começo do fim, a entrega ao cansaço, para a vontade forte, ao contrário, será justamente a oportunidade de um novo começo. Num contra movimento a essa vontade de verdade cansada e atormentada pelo “*pathos* do em vão”, a vontade de poder forte encaminha-se para superação do niilismo, do “espírito de negação”, quando sabe que a verdade “não é algo que existiria e que seria preciso descobrir”<sup>596</sup>, não diz respeito ao tornar-se “consciente de algo que em si seria fixo e

<sup>592</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 9 (59), pg.301.

<sup>593</sup> Cf. Id., *Ibid.*, 9 (42), pg.293.

<sup>594</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 5 (71).5, pg.180.

<sup>595</sup> Id., *Ibid.*, 5 (71).5, pg.180.

<sup>596</sup> Id., *Ibid.*, 9 (91), pg.318.

determinado”<sup>597</sup>, mas sim uma criação, uma “ficção útil” que emerge como processo a partir da própria vontade de poder.

Nesta nova visão, a verdade apenas dá o nome a um processo de predomínio, onde o “conhecer é criar”<sup>598</sup>, é impor formas, beleza, ordem e sentido ao mundo, para que a vontade de poder possa expandir-se e vigorar, sabendo que a criação de sentido, sua imposição de finalidades, não podem ser tomados como coisa em si do real, mas apenas como algo passageiro no jogo das mudanças e contradições do mundo, algo a ser superado pela dinâmica da vida, que é em si mesma “necessária lei de ‘auto-superação’”<sup>599</sup>. A medida da força agora está ligada a compreensão de que “não se deve buscar o sentido nas coisas, mas lhes impor”<sup>600</sup>. A verdade é então finalmente entendida apenas como “uma expressão para vontade de poder”<sup>601</sup> – “a vontade de verdade é vontade de poder”<sup>602</sup>, não vontade de absoluta estabilidade ou fundamento, mas sim de contradição, conflito e superação.

Assim, superando a antiga vontade de verdade, negando o ressentimento em relação ao vir a ser, e abrindo caminho a sua redenção, a vontade de poder forte afirma a vida e diz “Sim” ao abraçá-la em sua dinâmica própria, sem “ranger de dentes” ou “dever ser”. Ao aceitar que não há fundamento, estabilidade definitiva, mas apenas um conflito no fluxo do vir a ser, sem começo nem fim, sem um ordenamento racional ou alguma teleologia interessada, o homem pode afirmar a vida em sua multiplicidade de forças e jogo criador. Entendendo o mundo enquanto dinâmica das vontades de poder – que inexoravelmente ascendem e declinam, se delimitam em alguma forma particular para em seguida retornarem ao fundo ilimitado da vida, eternamente se criando e se destruindo num movimento de diferenciação e superação de si –, o homem vislumbra a possibilidade de superar o niilismo ao dizer sim a esse “nada eterno”.

Para Nietzsche, junto a esse dizer “sim”, despontaria o “niilismo” em sua “forma afirmativa”, na qual o “Não” à vida que marcou a trajetória do Ocidente pode transfigurar-se em seu oposto, em afirmação, com o reconhecimento e acolhimento do nada, do *nihil* que envolve a existência. Eis a última grande metamorfose do niilismo almejada pelo filósofo. Aqui o termo niilismo deixa de ter a sua conotação enquanto movimento histórico de negação.

<sup>597</sup> Id., *Ibid.*, 9 (91), pg.318.

<sup>598</sup> Id., *Além do bem e do mal* § 211, pg.105.

<sup>599</sup> Id., *Genealogia da Moral* III § 27, pg.148

<sup>600</sup> Id., *Fragmentos póstumos* 1885-1887, Vol. VI, 6 (15), pg.202.

<sup>601</sup> Id., *Ibid.*, 9 (91), pg.318.

<sup>602</sup> Id., *Além do bem e do mal* § 211, pg.105.

Se antes a vida assumia valor de nada, nesse novo formato seu valor residirá justamente em não possuir nada de Ser, nada de determinado, definitivo, substancial.

Com essa última metamorfose o homem abre-se ao nada constitutivo da existência sem estar tomado pela *hybris*, pela vontade de verdade problemática, que ao querer a todo custo corrigir a existência imputando-lhe uma noção de Ser eterno e imutável, se põe fora da medida da vida, na desmedida. Tal vontade, querendo negar o nada, a escuridão em meio a qual a existência está envolta, sempre foi um fogo que ardeu no coração do homem, um fogo alimentado pelo dizer não<sup>603</sup>. E esse fogo sempre iluminou uma verdade de tipo metafísica – “uma visão que consola e conforta o homem em cada época histórica, que orienta sua vida e seu comportamento, a sua visão de mundo, sua ação e recusa em agir”<sup>604</sup> – seja ela o “mundo inteligível” platônico, o Deus judaico-cristão ou até mesmo o “sujeito” tornado fundamento, substrato do real. Mas essa inclinação, esse ímpeto de somente iluminar nunca permitiu ao homem afirmar a vida em sua dimensão abissal, obscura, sem fundamento e em sua gratuidade própria. Àquela dimensão que escapa ao fio luminoso condutor da racionalidade.

Apagada essa chama da vontade de verdade, que milenarmente crepitou no coração do homem, reconhece-se agora que o mundo é tão somente um processo insaciável de criação e destruição de tudo no qual atuam as múltiplas vontades de poder, não possuindo nada de fundamento, nada de eterno e imutável. Acolhendo o nada que perpassa a existência e reconhecendo no vir a ser a inocência que lhe é própria, o homem retira o sobrepeso que havia posto na vida, para deixar-lhe agora fluir com a sua leveza e peso próprios.

Entendendo agora a verdade não como valor metafísico, mas como perspectiva, acenando para o fato de que não há valor sem avaliação, Nietzsche apresenta de que maneira é preciso desfazer o vínculo que foi construído entre “valor, verdade e sentido” pela tradição ocidental, já que a partir dessa relação se engendrou toda a problemática história do niilismo. Abandonando-se uma ideia de verdade previamente dada, ou existente, abandona-se também uma noção de sentido a ser buscado ou descoberto. A questão do sentido não pode estar condicionada absolutamente à existência da “Verdade”. Será a interpretação do mundo, dada enquanto perspectiva, que construirá um sentido possível para a vida, e é a força da vontade de poder que irá imprimir força ao sentido.

---

<sup>603</sup> CORDEIRO, *O crepúsculo dos deuses e a alvorada do nada: o advento da morte de Deus no pensamento de Nietzsche*, pg.182.

<sup>604</sup> Id., *Ibid.*, pg.182.

A partir de uma sobreposição da vontade de poder afirmativa, criadora de valores superabundantes de vida, seria possível sobrepujar os valores cansados, negadores; seria possível uma passagem do dizer “Não” ao dizer “Sim”. A Transvaloração dos valores, tão almejada por Nietzsche enquanto projeto filósofo, encontra seu sentido no fato de que os valores predominantes não seriam mais derivados da negação<sup>605</sup>.

Se a tradição disse “não” à vida ao dizer “sim” ao fundamento<sup>606</sup>, o pensamento nietzschiano, ao contrário, irá dizer “não” ao fundamento para afirmar a vida – entendendo que essa negação é condição de possibilidade de um genuíno “sim” ilimitado – “a todos os abismos levo o meu Sim abençoador”<sup>607</sup>. Uma vez que muitas auroras ainda não despontaram, Nietzsche acredita que poderia ainda surgir no horizonte um novo formato do niilismo: da afirmação plena da vida enquanto vontade de poder.

---

<sup>605</sup> Cf. DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, pg.81.

<sup>606</sup> CORDEIRO, *O crepúsculo dos deuses e a alvorada do nada: o advento da morte de Deus no pensamento de Nietzsche*, pg.192.

<sup>607</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Antes do nascer do sol, pg.157.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento nietzschiano assume o desafio de pensar o homem e o mundo a partir da crise histórica dos valores. Depois que os valores superiores desmoronaram, o que resta ao homem? Como lidar com o vazio sem sucumbir as suas vertigens? Questões extremamente graves que nos acompanham, a nós modernos, e a filosofia de Nietzsche desponta não como uma salvação para toda a crise, mas como reflexão profunda acerca dos desafios, dissimulações, fracassos, problemas e possibilidades que se colocam diante de nós.

Com os conceitos “nihilismo”, “vontade de verdade” e “vontade de poder”, Nietzsche empreendeu uma crítica severa a toda a tradição metafísica, problematizando os valores que foram criados, sobretudo o supremo valor da verdade, como uma tentativa de sobrepujar a dinâmica própria da vida. Evidencia, sobretudo, que na base desse valor tornado supremo não há um fundamento incondicionado, mas uma vontade de tornar fixo, consistente, eterno e imutável aquilo que está em perpétuo fluxo. Problematizando essa vontade, o filósofo constrói uma crítica àquilo que teria predominado na tradição ocidental: a ânsia de corrigir a existência a partir de um ideal, uma aversão ao devir, o dizer “não” à vida – numa palavra, o “nihilismo”.

Iniciamos nossa pesquisa com intuito de entender melhor a natureza desse fenômeno que constituiu a “lógica” do nosso processo histórico, segundo Nietzsche. Questionamos como seria possível entender a sua formação, desenvolvimento, consumação e possível superação, a partir da perspectiva nietzschiana. Buscamos, para dar conta dessa problemática, nos aproximar do conceito “vontade de verdade”. Tomando como chave de leitura que o nihilismo poderia ser melhor compreendido em sua profundidade e nuances se tivermos em vista a dinâmica da vontade de verdade, percebemos de que maneira este fenômeno, apesar de conferir “unidade” ao processo histórico, é diferenciado em si mesmo, pois se apresenta em formas variadas, e todas elas guardam uma relação direta com a vontade de verdade.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa fomos explicitando essas relações. Compreendemos de que maneira a vontade de verdade, ao mesmo tempo em que é uma expressão do nihilismo, do “dizer não” – pois a busca inveterada por um fundamento do real é no fundo uma insatisfação, uma negação daquilo que em si mesmo é sem sentido e sem fundamento –, acabou se tornando também, enquanto veracidade necessária e rigorosa, aquilo que impulsionou o desenvolvimento histórico desse fenômeno, impelindo-o a sofrer metamorfoses na medida em que a busca incansável pela verdade foi postulando novos fundamentos, progressivamente desvalorizando valores, criando dissimulações, e

evidenciando, por fim, o nada que envolve a existência. E a própria superação do niilismo, projeto filosófico tão almejado por Nietzsche, se mostrou condicionado a problematização da vontade de verdade e de sua superação.

Finalizada por ora nossa pesquisa, podemos dizer que a chave de leitura que foi tomada como guia para dar conta de nossa problemática se mostrou satisfatória. A partir do conceito vontade de verdade pudemos compreender melhor o conceito de “niilismo” no pensamento de Nietzsche.

Inicialmente, vimos de que maneira a atuação da vontade de verdade na metafísica socrático-platônica foi determinante para a instauração da primeira forma do niilismo, pois aí se criou uma oposição entre “mundo verdade” e “mundo aparente”. A vida, em sua dinâmica criativo-destrutiva inocente, sem uma teleologia interessada, enquanto puro devir, foi negada em nome de uma realidade ideal, e a busca da verdade, ligada ao Ser, ao fundamento do real, foi estabelecida como sentido superior da existência. Em sua primeira forma, portanto, o niilismo se apresentou a partir da oposição entre sensível e inteligível, protagonizada pela vontade de verdade.

Posteriormente, tal vontade reconfigura o fundamento do real. Se na metafísica socrático-platônica a verdade eram as formas inteligíveis, com o advento do cristianismo ela passa a ser identificada com Deus, criador supremo de todas as coisas, o “bem em si”. Nesse contexto histórico, vimos que o niilismo não sofreu efetivamente uma metamorfose, pois a oposição entre “mundo verdade” e “mundo aparente” é mantida incólume, sendo apenas substituída por uma noção de paraíso prometido que se contrapõe à existência terrena, vivenciada como sofrimento e “vale de lágrimas” por um tipo de homem ressentido, para o qual a verdade é um instrumento de conservação.

Vimos também que o advento do cristianismo é entendido por Nietzsche como um aprofundamento do niilismo na medida em que o homem passa a negar a vida de maneira radical a partir das noções erigidas pela religião e moral judaico-cristã. Com a construção de uma consciência moral bastante problemática, vista pelo filósofo como doentia, a humanidade teria levado o “nojo” em relação à vida e o desprezo por si mesma a um patamar extremamente radical. Por meio de noções como culpa, dívida, pecado, danação, inferno, e uma ânsia desesperada por conquistar a salvação da alma, de ir ao encontro de Deus, o homem teria transformado a si mesmo em câmara de tortura, aprofundando o niilismo, as sendas da negação.

Posteriormente, nos detivemos num movimento paradoxal da vontade de verdade, que foi determinante para compreendermos a ascensão do niilismo na modernidade: ao mesmo tempo em que tal vontade foi entendida como uma “semente” a partir da qual floresceu a exuberante e frondosa “árvore metafísica”, ela revela-se também como uma “espécie” do tipo “autofágica”, que acaba por devorar insaciavelmente a si própria da copa à raiz.

Sondando a dinâmica autofágica dessa vontade de verdade, pudemos entender de que maneira a interpretação de mundo moral-cristã estava fadada a declinar devido a uma “lógica interna”. Devido ao cultivo da verdade como “bem em si”, como aquilo que deve ser buscado a todo custo, o homem desenvolveu em si uma obrigação para com esse valor que traria consequências graves para metafísica. A vontade de verdade, sublimada em consciência científica, acabaria por fazer desmoronar os supremos valores erigidos pela tradição, ou seja, por ela própria. Percebemos então de que maneira tal vontade acabou por impelir o niilismo a desenvolver-se enquanto progressiva desvalorização dos valores, o que culminou no maior dos acontecimentos da modernidade: a “morte de Deus”.

No entanto, nesse ínterim, vimos que o niilismo ainda não surgiria de forma abrupta enquanto completa ausência de valor e sentido, enquanto tomada de consciência de que a existência está envolta no vazio, no nada, e que não seria possível postular qualquer fundamento incondicionado para o real. Detivemo-nos então em mais uma de suas formas, nomeada por Nietzsche de “niilismo incompleto”. Nesse formato, a vontade de verdade acabou por substituir antigos valores por outros, mas que ainda mantiveram, de maneira latente, a mesma carga metafísica. Foi o que o ocorreu com a noção de “sujeito” moderno, erigida a partir da filosofia cartesiana. Nessa nova configuração do niilismo, o homem passaria a ocupar o lugar de Deus; o “sujeito” se tornaria o novo fundamento do real, uma nova substância, aquilo que subjaz a toda a representação da realidade.

Mais uma vez buscamos compreender esse processo a partir da dinâmica da vontade de verdade, que em suas fabulações metafísicas, na tentativa de se esquivar da ausência de fundamento, postulou o “Eu” como ponto fixo, como princípio incondicionado, irradiador de certezas que garantissem uma verdade, um sentido. Haveria aí traços de niilismo porque em nome da verdade, de um fundamento, o homem continuaria a desprezar o devir, a multiplicidade, o corpo, a dimensão instintiva, acreditando ter encontrado um princípio

“puro”, permanente, estável, indivisível, um “átomo” capaz de apreender e pensar a si próprio de forma pura, substancializada.

A despeito das relações e tensões existentes entre as diversas formas de niilismo e a vontade de verdade, chegamos a forma que é considerada pelo filósofo mais radical e perigosa, nomeada de “niilismo passivo”. Nesse formato, onde o homem é tomado pelo tormento do em vão, por um profundo desespero, por uma angústia nauseante perante o sem sentido da existência, entregando-se à apatia, invocando a inutilidade de todo fazer, renunciando a qualquer esforço, compreendemos a atuação de uma vontade de verdade frustrada, que retira qualquer valor e sentido da vida pela impossibilidade de existir uma verdade, um fundamento, algo que confira inteligibilidade ao mundo.

Constatando a “morte de Deus” – o decaimento de toda realidade metafísica que dava sustentação, conferia unidade e sentido –, a vontade de verdade passa a reconhecer aquilo que é a única realidade, ou seja, o devir, mas que, no entanto, não deveria ser, justamente por tornar a existência do homem finita, limitada, efêmera, pobre, um absurdo gratuito, um “em vão”. Isso faz com que o espírito se eleve a uma tensão altíssima, emergindo daí julgamentos profundamente negativos acerca da existência, como aqueles que afirmam a “vida como erro”, que seria preferível o nada, o “não ser”, a morte, o suicídio.

Por fim, buscamos compreender de que maneira Nietzsche constrói a sua crítica à tradição, ao valor da verdade e a vontade de verdade por meio do conceito vontade de poder. Estabelecendo um novo paradigma interpretativo de “vida-homem-mundo” por meio da vontade de poder, vimos como o filósofo busca julgar os valores e a vontade que os fez vigorar tendo como parâmetro a afirmação ou negação da vida. Concebendo a vontade de verdade como uma manifestação de um tipo de vontade de poder fraca, ressentida, que se expressa predominantemente como “dizer não”, como ânsia de corrigir a existência e “ranger de dentes”, o filósofo denuncia porque o niilismo tornou-se a “lógica” da civilização.

Tomando a vontade de verdade como problema, vimos como o filósofo procura superá-la, uma vez que o “sim” ilimitado à vida, a suprema afirmação, só pode despontar no horizonte na medida em que a ânsia de um fundamento complete o seu ocaso, na medida que a chama da vontade de verdade se apague, e que o homem incorpore o nada como elemento própria da existência. Nessa abertura, compreendemos a aposta nietzschiana de que o “não” que marcou o Ocidente poderia ser transfigurado em um grande “sim” à vida.

Feito esse percurso, acreditamos ter explicitado melhor as relações entre a vontade de verdade e o niilismo, e a partir disso ter compreendido melhor a dinâmica desse fenômeno tão marcante no processo histórico, aos olhos de Nietzsche. No entanto, mesmo julgando nossa pesquisa como satisfatória, por ter dado conta, na medida das circunstâncias, da problemática proposta, não podemos deixar de apontar alguns dos seus limites. O tema da “vontade de verdade” em Nietzsche, para ser contemplado em toda a sua peculiaridade, precisa também ser tratado a partir da problemática da moral, o que a acabou não sendo devidamente abordado aqui, estando apenas insinuado. Por sua vez, o tema da “superação do niilismo”, tocado no final da pesquisa, exige, para que se confira maior profundidade à questão, que seja trazido à tona noções fundamentais do pensamento nietzschiano como “eterno retorno”, “além do homem” e “amor *fati*”.

Essas foram algumas das ressalvas que surgiram ao longo do nosso trajeto. Muitas vezes, no desenrolar da pesquisa, algumas questões se impõem também como determinantes, conceitos surgem em nossos horizontes de investigação como fundamentais, mas nem sempre podemos desviar da nossa rota já pré-determinada. De certa forma, precisamos manter certa fidelidade ao plano inicial que foi traçado, para que o trabalho não se torne demasiado amplo ou se perca num mar de possibilidades – sempre tão ricas em se tratando de questões filosóficas. Como toda pesquisa exige uma delimitação, procuramos nos deter nos três conceitos escolhidos para construir nosso percurso reflexivo, todos de muita importância no pensamento nietzschiano – “niilismo”, “vontade de verdade” e “vontade de poder”.

Por outro lado, pensando na questão do niilismo para além dos textos nietzschianos, nossa pesquisa também tem a limitação de não ter feito uma referência ou estabelecido um diálogo, ainda que mínimo, com outros autores que no século XX abordaram essa questão e fizeram uma “análise contemporânea mais penetrante do problema”<sup>608</sup>, como Heidegger, e até mesmo Junger. Mas terminar uma pesquisa com a sensação de que existem lacunas, incompletudes, nos impele a vislumbrar novos horizontes, traçar novos planos, ampliar abordagens. Uma pesquisa precisa ter uma finalização formal pelas limitações de tempo, principalmente a título de mestrado, cujo tempo é tão exíguo. Mas as questões filosóficas tratadas muitas vezes extrapolam esse limite e nos levam adiante para novos desafios.

---

<sup>608</sup> VOLPI, *O niilismo*, pg.85.

## REFERÊNCIAS

ANDLER, C. **Nietzsche: vida e pensamento**. VOL 1. Tradução: Regina Schopke. RJ: Contraponto, 2016.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: vida e pensamento**, VOL 2. Tradução: Regina Schopke. RJ: Contraponto, 2016.

ARALDI, Claudemir Luís. **Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. SP: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2004.

ARISTÓTELES. **Do céu**. Tradução: Edson Bini. SP: Edipro, 2012.

BARBOSA, Ildenilson Meireles. **Nilismo e subjetividade: Nietzsche crítico das metafísicas de Descartes e Kant** .in: Revista crotrovérsia – Vol.6, n° 3: 77-91 (set-dez 2010).

\_\_\_\_\_. **Nilismo, transvaloração e redenção na filosofia de Nietzsche**. Tese Doutorado – São Carlos, UFSCar, 2009 – 280f.

BENVENHO, Célia Machado. **O trágico como afirmação da vida**. Revista trágica: estudos sobre Nietzsche – 2° semestre de 2008 – Vol. 1 – n° 2 – pg. 18-36.

BRAGA, Marco. **Breve história da ciência Moderna, Vol. 1: convergência de saberes**. RJ: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. **Breve história da ciência Moderna Vol. 2: das máquinas do mundo ao universo das máquinas**. RJ: Zahar, 2011.

BULHÕES, Fernanda. **Críticas e elogios de Nietzsche a Sócrates**. In: “o que é metafísica?: atas do II colóquio Internacional de Metafísica. Org. Jaimir Conte – Natal: EDUFRN, 2011. Pg. 91-100.

CORDEIRO, Robson Costa. **O corpo como grande razão**. SP, Annablume, 2012.

\_\_\_\_\_. **O crepúsculo dos deuses e a alvorada do nada: o advento da morte de deus no pensamento de Nietzsche**. In: Sofia, Vol. 3, N° 2, 2014.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a vontade de poder como arte: uma leitura a partir de Heidegger**. João Pessoa: Editora Universitária, 2010.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de Antônio M. Magalhães. 2. ed. Porto: Rés-Editora, 2001.

DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e repostas; As paixões da alma; Cartas**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Jr. SP: Abril cultural, 1983.

**Dicionário Nietzsche** ( editora responsável: Scarlett Marton) SP: Edições Loyola, 2016.

FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar: um ensaio a partir de Nietzsche**. RS: Unijuí, 2005.

\_\_\_\_\_. **O homem doente do homem e a transfiguração da dor**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

GADAMER-Georg, Hans . **Verdade e método II**. Tradução: Enio Paulo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GIACOIA, Osvaldo. **Moralidade e Memória: Dramas e Destinos da Alma**. In: **120 anos de “para Genealogia da Moral”**. Ijuí: Unijuí, 2008.

GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Tradução: Denise Bottmann. RS: L&PM, 2009.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Tradução: Lucy Magalhães. RJ: Zahar, 2003.

ITAPARICA, André Luís Mota. **Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche**. Estudos Nietzsche, Curitiba, Vol.2, n° 1, pg59-78, Jan./Jun.2011.

JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2° impressão, 2016.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução: Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. RJ: Rocco, 1985.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia e história das ciências: a revolução científica**. RJ: Zahar, 2016.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. 4° Edição; Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2014.

MOURA, C. A. R. de. **Civilização e Cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia.** Tradução: Claudemir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009.

NIEMEYER, Christian. **Léxico de Nietzsche.** Tradução: André Muniz Garcia. SP: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE. **Além do bem e do mal.** Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Anticristo.** Tradução: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra.** Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.** Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos: como se filosofa às marteladas.** Tradução: Delfim Santos F, Lisboa: Guimarães, 1985.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo: como se chega a ser o que se é.** Tradução: José Marinho, Lisboa: Guimarães, 1984.

\_\_\_\_\_. **A filosofia na era trágica.** Tradução: Gabriel Valadão Silva, RJ: L&PM Pocket, 2011.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos (1884 – 1885)** Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos (1885 – 1887).** Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos (1887-1889).** Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Gaia Ciência.** Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral.** Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano.** Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Livro do Filósofo.** Tradução: Rubens Eduardo Ferreira Frias, SP: Centauro, 2004.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia.** Tradução: Álvaro Ribeiro, Lisboa: Guimarães Ltda., 1953.

\_\_\_\_\_. **Obras Incompletas.** Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Sobre a verdade e a mentira.** Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo – SP: Ed. Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Visão dionisíaca do mundo.** Tradução: Marco Sinésio Fernandes. SP: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Vontade de poder.** Trad. de Francisco Jose Dias de Moraes e Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

ONATE, Alberto Marcos. **Vontade de verdade: uma abordagem genealógica.** In: Cadernos Nietzsche 1, p.07-32,1996.

\_\_\_\_\_. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche.** RS: Unijuí 2009.

PASCHOAL, A. E. (Org.). **120 anos de “Para a genealogia da Moral”.** Ijuí: Unijuí, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a auto-superação da moral.** Ijuí: Unijuí, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Genealogia de Nietzsche.** Curitiba: Champagnat, 2003.

PLATÃO. **Fédon.** Tradução: Jorge Paleikat. SP: Abril cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. **República.** Tradução: Maria Helena Pereira SP: Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_\_. **Diálogos VI: Crátilo, Cármides, Laques, Ion, Menexeno.** Tradução: Edson Bini. SP: Edipro, 2010.

MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade.** RJ: Rocco, 1985.

SAMPAIO, Alan. **Origem do ocidente: a antiguidade grega no jovem Nietzsche.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. SP: Loyola, 2008.

TÜRCKE, Christoph. **O louco: Nietzsche e a mania da razão**. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

VOLPI, F. **O Nihilismo**. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. de Vinicuis de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013. – (Sendas & veredas)